

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

RICARDO FABRÍCIO FELTRIN

**DA FILOSOFIA DO NADA À FILOSOFIA DA PRÁXIS:
SARTRE EM MOVIMENTO**

TOLEDO
2013

RICARDO FABRICIO FELTRIN

**DA FILOSOFIA DO NADA À FILOSOFIA DA PRÁXIS:
SARTRE EM MOVIMENTO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

F328d Feltrin, Ricardo Fabricio
Da filosofia do nada à filosofia da práxis : Sartre em movimento /
Ricardo Fabricio Feltrin. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013.
150 f.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Marcos Onate
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia – Dissertações 2. Filosofia francesa 3.
Fenomenologia 4. Ontologia 5. Consciência 6. Sartre, Jean-Paul,
1905-1980 8. Existencialismo I. Onate, Alberto Marcos, Orient. II.
T.

CDD 20. ed. 194
142.7

RICARDO FABRICIO FELTRIN

**DA FILOSOFIA DO NADA À FILOSOFIA DA PRÁXIS:
SARTRE EM MOVIMENTO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Claudinei A. F. da Silva - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva - Membro
Universidade Federal de Juiz de Fora (MG)

Toledo (PR), Junho de 2013.

A Geane Vicentin
Aos angustiados e desesperados, perplexos com a
existência.

AGRADECIMENTO

À CAPES, pela bolsa concedida.

À Geane, pelo carinho, estímulo e paciência em todos os momentos.

*A Devino e Venilda Feltrin, meus pais, por me ensinarem que a vida é
responsabilidade.*

A Junior Feltrin, meu irmão.

*Ao professor Alberto Marcos Onate pela orientação e contribuição nos
dilemas acadêmicos.*

*Ao professor Libânio Cardoso Neto pelas contribuições no exame de
qualificação.*

*Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pela participação na
banca de defesa.*

*Ao professor Luciano Donizetti da Silva pela participação na banca de
defesa.*

Nós já esquecemos de que a verdade é a coisa mais poética no mundo, especialmente no seu estado puro.
Mais do que isso: é ainda mais fantástica que aquilo que a mente humana é capaz de fabricar ou conceber...
De facto, os homens conseguiram finalmente ser bem sucedidos em converter tudo o que a mente humana é capaz de mentir e acreditar em algo mais compreensível que a verdade, e é isso que prevalece por todo o mundo.
Durante séculos a verdade irá continuar à frente do nariz das pessoas, mas estas não a tomarão: irão persegui-la através da fabricação, precisamente porque procuram algo fantástico e utópico.

Fiodor Dostoiévski

FELTRIN, Ricardo Fabricio. *Da filosofia do nada à filosofia da práxis: Sartre em movimento*. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

O intento desta dissertação consiste em analisar a passagem da filosofia do nada à filosofia da *práxis* em Jean-Paul Sartre. Propõe-se analisar a ascendência especulativa entre os dois períodos, procurando evidenciar a possibilidade de o ser-Para-si orientar-se por um perfil mais otimista, um encontro possível do projeto ontológico articulado pela teoria do *engajamento*. O ponto de partida é a contingência, estamos lançados-no-mundo, tudo é contingencial, esta noção contrapõe-se à inflexão da necessidade na qual o mundo só pode ser originado pela consciência. O mundo fenomênico está aí diante de nossos olhos para ser descoberto, para ser intencionado pela consciência. Em Sartre ela não se reveste pela primazia teleológica de ser cognoscente, no sentido de não haver nenhuma essência ventilando a existência, a consciência ocorre por um processo de esvaziamento, de “descompressão” do ser; se o fundamento equacionado sob o viés essencialista é “expulso” da consciência, então, no mínimo, Sartre estaria propondo uma espécie de crise fundamental e tal crítica culminaria com aquilo que ele chama de angústia ontológica ou desespero não havendo razão para viver, a vida remeteria ao fracasso total, a nada, a sua absurdidade. Com a realidade do mundo, das circunstâncias, da facticidade e da contingência, a existência sempre precederá a essência. Filosoficamente se coloca a existência em termos de subjetividade e os grandes pensadores se propuseram a articular rigorosamente a maneira pela qual poderemos conhecer, não somente o mundo, mas o homem em seu contexto ontológico e, no caso do pensamento sartriano, isto ocorre de sua ontologia para o primado do atualismo fenomenológico existencial, que sempre atenderá ao *projeto* fundamental na evidência de a vida escolher-se em forma de projeto livre. Não obstante o mundo ser constituído por outras consciências; cada sujeito não age no seu projeto solitariamente, e a problematização da intersubjetividade, do ser-Para-outro, na sua presença, desemboca na ação conflituosa porque o ser-Para-outro tem por finalidade o cerceamento da liberdade que não lhe pertence. Nota-se ainda distinção acentuada na forma de o autor pensar a concepção da subjetividade na ascendência de suas obras (*O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética*). Embora se fale em mudança radical, o percurso empreendido por Sartre nada mais é que o amadurecimento necessário e convergente da adaptação de seu existencialismo, vertendo para certo otimismo, o qual só pode ser compreendido em termos de *engajamento*. Este conceito inovador vai além de uma concepção centrada na simpatia ou antipatia à segmentação política, mas o entendimento final de Sartre é a retomada da autenticidade e de sua confluência ética, tencionando responsabilizar cada indivíduo no reconhecimento de seu projeto. O *otimismo* não é lírico, muito menos prosaico, é imanente e atual, o ser-Para-si está revestido deste “poder” de transgredir as situações postas, resignadas a toda tentativa de dogmatizar ou fundamentar a realidade humana obstando de sua liberdade primeira, de fazer-se enquanto ser-possível.

Palavras-chave: Contingência. Absurdo. Práxis. Historicidade. Otimismo.

FELTRIN, Ricardo Fabricio. Philosophy of the nothing philosophy of praxis: Sartre in Movement. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

ABSTRACT

Keywords: Contingency. Absurd. Praxis. Historicity. Optimism.

The intent of this dissertation is to analyze the transition from philosophy to philosophy of praxis in Jean-Paul Sartre. It is proposed to analyze the speculative ancestry between these two periods in order to show the possibility of being-for-itself to be guided by a profile more optimistic, one can find the ontological project articulated the theory of engagement. The starting point is the contingency, we launched-in-world, everything is contingent, this notion opposes the inflection of necessity in which the world can only be originated by consciousness. The phenomenal world is there before our eyes to be discovered, to be intended by consciousness. In Sartre, it does not put the primacy of being teleological knowing, in the sense that there is no essence fanning existence, consciousness occurs through a process of emptying the "decompression" of being; solved if the ground under the bias is essentialist "kicked out" of consciousness, then, at least, Sartre would be proposing a kind of fundamental crisis and this criticism culminated with what he calls ontological anguish or despair. There is no reason to live, life would refer to total failure, to nothing, its absurdity. With the reality of the world, the circumstances, the facticity and contingency, after all, always precede the existence of the essence. Philosophically arises existence in terms of subjectivity and great thinkers have proposed to articulate precisely the way in which we can know not only the world, but the man in his ontological context and, in the case of Sartre's thought, this occurs in his ontology for the rule of existential phenomenological actualism, which will always answer the fundamental design of the evidence to choose life in the form of free project while not the world be made of other consciousnesses, each subject does not act in your project solitarily, and questioning the intersubjectivity, of being-for-another, in his presence, leads to the action conflicted because the being-for-another aims the restriction of freedom that does not belong. Note also sharp distinction as the author think the conception of subjectivity in the ancestry of his works (*Being and Nothingness* and *Critique of Dialectical Reason*). Although talk of radical change, the route undertaken by Sartre is nothing more than the necessary maturity and convergent adaptation his existentialism, pouring for some optimism, which can only be understood in terms of engagement. This innovative concept goes beyond a design centered on sympathy or antipathy to targeting policy, but the final understanding of Sartre is the resumption of authenticity and its confluence ethics, intending to blame the individual in recognition of their project. Optimism is not lyrical, much less prosaic, is immanent and present, the being-for-itself is coated this "power" to transgress the cases put, resigned to any attempt to dogmatize or substantiate the reality of human hampering their freedom first to make yourself as being-possible.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O NÚCLEO INSTANTÂNEO DO SER: CONSCIÊNCIA E SER-PARA-SI: A NEGATIVIDADE DA SUBJETIVIDADE	24
1.1 CONTINGÊNCIA: PRESSUPOSTO PRIMORDIAL DA EXISTÊNCIA	24
1.2 EM BUSCA DA CONSCIÊNCIA	32
1.3 A CONSCIÊNCIA E A AUSÊNCIA DE FUNDAMENTOS.....	33
1.4 A SUBJETIVIDADE FENOMENOLÓGICA ENQUANTO SER-PARA-SI: A FACTICIDADE, FALTA, TEMPORALIDADE E POSSIBILIDADE	46
2 PELA COMPREENSÃO DO SER-PARA-SI: A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E O PARADIGMA DA LIBERDADE	68
2.1 O SURGIMENTO DO OUTRO	68
2.2 O ESTATUTO DA CORPOREIDADE E A DIMENSÃO DO OLHAR COMO PRINCÍPIO MORAL	79
2.3 DAS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO	85
2.4 A CONDIÇÃO PRIMORDIAL DA LIBERDADE	87
2.5 SER EM SITUAÇÃO: A LIBERDADE DIANTE DA FACTICIDADE	90
2.6 A PSICANÁLISE EXISTENCIAL: RETORNO AO PROJETO ORIGINAL.....	91
2.7 A DIMENSÃO DO PROJETO.....	97
3 PRÁXIS HUMANA: O SENTIDO DO ENGAJAMENTO NA HISTORICIDADE – A POSITIVIDADE DO SER-PARA-SI	100
3.1 DA ONTOLOGIA À FILOSOFIA DA <i>PRÁXIS</i>	105
3.2 ENGAJAMENTO.....	111
3.3 A FILOSOFIA DA <i>PRÁXIS</i> E A RAZÃO DIALÉTICA.....	115
3.4 ENTRE O EXISTENCIALISMO E O MARXISMO.....	123
3.5 CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA.....	128
3.6 A FILOSOFIA DA <i>PRÁXIS</i> E A AUTENCIDADE.....	139
CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	149

INTRODUÇÃO

Ao adentrar no contexto da reflexão de Sartre muitas indagações emanam de seus escritos – sejam eles propriamente filosóficos, dramaturgicos ou literários – ao tratar do homem, peculiarmente na dimensão da história da filosofia contemporânea. A investigação concernente ao objetivo principal do presente trabalho respalda-se no encontro de duas de suas obras mais expressivas: *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*¹. Os estudos iniciais do pensador, ao apresentar o existencialismo fenomenológico, remetem à proposta de conhecer o homem, ou melhor, de descrever a vida humana no que tange à maneira de conhecer o mundo fenomênico, estabelecendo os vínculos entre este e a realidade humana. As obras iniciais, neste aspecto, nos conduzem à seguinte compreensão: a vida apresenta-se enquanto *pura* contingência, prescindindo de uma teoria essencialista e da concepção de o homem originar-se a partir de uma natureza humana. Por esta via, o homem passa a ser vislumbrado como puro vazio, cabe o seguinte questionamento? Não estaria ele lançado no pessimismo puro? Ou no absurdo incontornável de sua vida, não remetendo a absolutamente nada? O envolvimento nesta problematização inicial só pode alcançar alguma resposta caso se volte para o estudo da subjetividade, este conceito deve ser buscado de modo singular na significativa obra *O Ser e o Nada*, investigando a formação da subjetividade fenomenológica, observando os desdobramentos desta noção, a qual nos parece ser amparada por um princípio originador da realidade da consciência para a qual a nadificação tem maior expressividade, seria tal princípio anteposto pela negação interna, e qual seria a sua participação conceitual no existencialismo sartriano? A tarefa é importante, necessitando-se esmiuçá-la a fim de esclarecer como se dariam estas articulações. Sartre empreende o objetivo de estabelecer os conceitos e argumentos elementares para o surgimento de uma teoria ancorada na existência em si mesma. Ora as leituras convergem para um conceito primoroso: a contingência enquanto representação primeira e via possível para tal designação existencial, nota-se o quão a contingência embrenha-se nas reflexões do filósofo sendo necessário propor-lhe a seguinte indagação: em que consistiria o ser contingente e quais seria as imbricações de

¹ Dois tomos compõem este título. A rigor – embora haja o conhecimento do segundo tomo que trata da possibilidade de uma verdade para a totalização histórica, de acordo com a qual a história humana advém de uma verdade e uma inteligibilidade – o centro desta pesquisa alicerça-se no primeiro tomo porque os elementos trazidos por Sartre, nele, contribuem positivamente para o objetivo final: analisar o nascimento de um perfil, em certa medida, otimista da subjetividade.

tal concepção para a fenomenologia de Sartre? Esta pergunta, aparentemente, alcançará sua possível solução se conectada à consciência. No pensamento sartriano, ela ampara-se na peculiaridade de ser pura intencionalidade emanando daquela circunstância material, contingencial, no sentido de sua evidência ou realidade *bruta*, como nomina o pensador francês. Caso vise à contingência, e apresentando-se de forma intencional, a constituição de uma consciência voltada igualmente à exterioridade ou ao atualismo estaria obstinada em manifestar-se via transcendência, encontrar-se-ia além de uma possível conjuntura estrutural resignada em si mesma. Isto só seria possível no surgimento da proposição da consciência apresentar-se enquanto ausência irrestrita de pressupostos fundamentais na sua arquitetônica, prescindindo da tese seguida por formulações idealistas, reportando ao aspecto de surgir enquanto propriedade de ser universalmente a fonte casuística de tudo aquilo que o ser humano pode conhecer. Sendo assim, suas elucubrações conduzem à seguinte pergunta: encontrar-se-á no âmago da teoria sartriana a asserção de estabelecer certa crise, ou possível destituição de uma metafísica essencialista para a consciência? A questão é merecedora de singular cuidado, pois no pensamento sartriano, o homem, primeiro, é *apresentado* à contingência para depois intencioná-la via consciência, a qual, se a compreensão decorre de forma transcendente, não deveria, portanto, ser projetada como um repositório remanescente dos objetos *mundanos*; porém, exclusivamente enquanto núcleo unificador e significante de toda ação empreendida pela subjetividade. Neste conjunto elementar, a subjetividade, dita fenomenológica, dinamiza seu processo de humanizar-se, originada a partir de toda sua facticidade, e da nadificação. Enquanto o paradigma de ser-lançado-no-mundo concretizar-se via temporalidade, haveria, ainda, o dever de aplicar-se à resolução de outro questionamento suscitado neste âmbito. Em quais aspectos a dinâmica da temporalidade influiria no modelo de subjetividade? Sendo ela concebida sob o primado da transcendência, conquanto, parece ser o tempo modal futuro de suma importância, pois, prefigurar-se-ia como possibilidade de seu projeto em contínuo lançar-se e, por isso, seria incontornável inacabamento, uma vez que o ser-Para-si é vislumbrado enquanto o ser da falta. Ainda resta a seguinte proposição, não menos importante, a discussão articulada pelos questionamentos acima: estaria a vida lançada num pessimismo intransponível, em um absurdo universalizante, para o qual a vida não remeteria a nada? O contexto surgido pelo caráter dubitável originado pelos questionamentos supracitados compreende o objetivo inicial do primeiro capítulo do trabalho em questão.

Tendo estabelecido os parâmetros conceituais da subjetividade, no capítulo seguinte, o intento converge para elucidar como poderemos ter algum acesso compreensivo a respeito desta subjetividade, afinal, se todo projeto humano, enquanto existência-por-se-fazer, está fadado ao fracasso, se a vida é um verdadeiro malogro, em quais perspectivas poderemos pensar a existência? Sartre mostra-se absorto em refletir como poderemos *tocar*, num caráter de compreensibilidade, o projeto humano. Visando elucidar tal intento, funda a psicanálise existencial sob este paradigma; além do mais, para sustentar e esclarecer teoricamente o motivo que o tornou tão conhecido e presente nos meios acadêmicos e no meio social, a temática da liberdade. Neste sentido, é imprescindível indagar: o modelo de psicanálise proposto pelo filósofo teria alguma semelhança, ou seria completamente contraposta à psicanálise freudiana? Se a consciência é exercício para-fora-de-si, alcançaria um estatuto de plena translucidez, estaria vazia, pois Sartre tende a negar a teoria essencialista no homem, segundo tal linha normativa, seria pertinente assegurar a existência de causas inconscientes determinando as escolhas humanas? Sartre parece adotar posicionamento antagônico a isto, contudo, é procedente analisar-se as veredas escolhidas pelo autor para responder a esta questão, esclarecendo quais seriam as implicações da liberdade em seu modelo de psicanálise. Há ainda mais um aspecto importante nesta condição. Não se pode fechar os olhos, alienar-se, para a evidência do âmbito social, das relações de alteridade e intersubjetividade, pois a subjetividade está lançada no mundo, num contato indissociável de sua contingência, é preciso, então, perguntar a Sartre – caso tomemos por iniciativa o debate das imbricações das relações concretas, nos parecerá proveniente a condição de estamos à “mercê” do Outro – por quais razões o Outro intervém radicalmente, limitando o exercício livre da subjetividade? Para o autor, o tema das relações concretas é conflituoso e denota a apropriação característica e muito peculiar na dimensão de circunstanciar a liberdade do Outro. A dimensão da intersubjetividade estaria revestida pelo atributo de uma espécie de *olhar*. Relacionando aquela dimensão de ser visto, por que a alter-atuação é merecedora de um poder capaz de cristalizar o processo libertário no Outro? A deliberação destas perquirições deveriam nos conduzir ao surgimento de estruturas sociais nas quais o exercício livre propriamente dito ocorreria, pois, em Sartre a trama da intersubjetividade é terreno profícuo para o nascimento de uma possível antropologia, tratando do aspecto prático de sua teoria existencialista, vislumbrada na *Crítica da Razão Dialética*. A problemática em torno das questões da intersubjetividade será desenvolvida no segundo capítulo.

Por fim, no terceiro capítulo, o objetivo é confrontar a peculiaridade da filosofia do nada acarretar em certo pessimismo (como ressaltado no primeiro capítulo), visto o indeterminismo constituir-se como uma atenuante constante, e contrapô-lo à teoria do engajamento, da *práxis*, da historicização, da formação de grupo e da autenticidade desenvolvida por Sartre na obra *Crítica da Razão Dialética*. O atributo essencial, no presente estágio, visa investigar: quais seriam os meandros adotados por Sartre para justificar seu existencialismo na formação de “certa perspectiva política de pensar a subjetividade”? Seria possível derivar desta perspectiva certo *otimismo* para pensar a realidade humana na unificação com sua historicidade? Haveria uma interconexão pontual entre as perspectivas pessimista e, concomitantemente, otimista, pensadas filosoficamente sob o signo enigmático da humanidade? Sartre parece ter uma árdua tarefa visando justificar a passagem de sua ontologia à *práxis*, revisita-la é também o esforço no texto em questão. Além do mais, qual seria o papel do *engajamento* visualizado no interior da filosofia da *práxis*, para articular uma razão dialética? E quais seriam os elementos pontuais abordados na *Crítica da Razão Dialética*, auxiliares no surgimento da teorização tendendo a certo *otimismo*? Em tal patamar a indagação converge exatamente para o aparecimento da possibilidade de origem daquele otimismo presente nas obras finais do pensador, particularmente às de cunho político. Embora seja possível que a característica pessimista primeira e ontológica não seja abandonada, isto é, o surgimento do viés mais otimista não surge como tentativa de substituição ou superação daquela particularidade original tanto reiterada por Sartre em suas obras iniciais; quando muito as duas denominações em questão equivalem-se ontologicamente. Nota-se a perspectiva da *esperança* conquistando expressivo espaço na densidade de suas reflexões, ganhando “força” a ponto de destacar-se nos momentos finais da vida de Sartre. Faz-se ainda, de forma imprescindível, ressaltar certo posicionamento trazido a tona no estudo: embora Sartre considere o existencialismo como atualização do marxismo, o intento aqui não é desvendar o marxismo de Sartre, em quais aspectos há convergência e divergência em relação a Marx, a aplicação não consiste em saber se ele é revisionista ou dogmático, mas em qual sentido os elementos apresentados por ele na *Crítica da Razão Dialética* são profundos na colaboração de uma teoria da *esperança*.

A partir deste prelúdio faz-se importante resgatar as influências exercidas por outros autores na filosofia de Sartre, situando especificamente o ponto de partida e a localização do pensamento sartriano na história da filosofia contemporânea e de sua

colaboração no debate do tema exponencial da subjetividade. Pensadores como Husserl, Heidegger e Hegel influenciaram² decisivamente Sartre, pois, acometido por tais contribuições filosóficas, ele encontrou a fenomenologia³, levando-a ao extremo na relação direta com a existência situacional do indivíduo. A busca pelo ser, pensado filosoficamente, é merecedora de um autêntico e extenso argumento resultando na clássica obra *O Ser e o Nada*⁴. No âmbito discursivo em questão se inaugurará a incursão no pensamento sartriano, e, paulatinamente, se estruturará a concepção de homem no pressuposto existencial característico do pensador francês.

Para tanto se faz necessário retomar a trajetória indicada na introdução de *O Ser e o Nada*, demarcando o início reflexivo quanto ao tema proposto, discutir o ponto nevrálgico entre a filosofia do nada e a *práxis*⁵. Encontra-se ali a preocupação em desenvolver uma teoria de consciência, harmoniosamente assentada em Brentano, e, posteriormente, desenvolvida por Husserl; a atividade da consciência estaria submetida constantemente a remissão à intencionalidade. Num movimento de *lançar-se*, à transcendência apresentaria um propósito além dos limites cogitativos, acometendo à peculiaridade de *estar-fora-de-si*, isto é, em cada aparecimento remeteria ao objeto de maneira externa a si. Ser intencional implica na busca por superação de princípios justificados em teorias idealistas, encontrando seu estatuto na singularidade objetiva unificada no ato de intencionalidade. Sartre privilegia Hegel, Husserl e Heidegger, como predecessores na perspectiva da fenomenologia da consciência. Suas reflexões tinham por designio constituir o monismo do fenômeno⁶, em que as coisas mesmas, na sua aparição, revelam a essência. Seus trabalhos visavam superar certos dualismos filosóficos, tais como: ser e aparecer, potência e ato, aparência e essência. Dicotomias seguidas por reflexões essencialistas deveriam ser abandonadas, servindo-se de certa

² Cada pensador será abordado pontualmente de acordo com a influência no pensamento do autor em questão.

³ Embora Husserl seja notável expoente desta corrente filosófica, será realçada a relevância desta influência no decorrer do primeiro capítulo, dando ênfase à fenomenologia estruturada por Sartre.

⁴ *L'être et le néant*. Nesta obra o autor visa desenvolver, com rigor, as relações de uma realidade humana, tratando do surgimento do nada, do ser-Em-si e do ser-Para-si, não nutrindo ambições metafísicas, destarte a batalha empreendida pelo ser humano por um tipo de existência que jamais alcançará. De acordo com Thody, “a mais precisa definição do ser [...] nos revela a sua contingência fundamental”. (THODY, 1971, p.76). Conclusão de Roquentin em *La nausée*.

⁵ Conceito apresentado na *Crítica da Razão Dialética*, cujo teor é denotado “como projeto organizador que supera as condições materiais em direção a uma finalidade e que se inscreve pelo trabalho na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação dos meios em vista de uma finalidade” (SARTRE, 2002, p.806).

⁶ O ser do fenômeno e o fenômeno compreenderiam uma única realidade.

estratégia cujo objetivo é superá-las, para assim garantir a vigência do monismo do fenômeno e se produzir radicalmente a filosofia.

De acordo com a premissa fenomenológica desenvolvida no parágrafo anterior, Sartre compreendeu que, na tentativa de exceder tais dualismos, aqueles pensadores deram surgimento a um novo, a consciência seria responsável pelo surgimento do mundo fenomênico, em certa proporção, a intencionalidade na *base* da consciência estaria submetida à derivação submissa do *infinito* como arcabouço de possibilidades infindáveis contidas no finito, a classificação da finitude corresponderia à estrutura da existência humana. Insisto na explicação de tal definição. O infinito versa sobre a totalidade das possibilidades. Se tomarmos como exemplo determinado objeto; perceberemos o nosso *olhar* sempre restrito e recuado sob um ponto de vista. Assim, o infinito comportaria a totalidade das séries de aparições. Para Sartre, aqueles autores continuam a pensar de forma dualista e não monista. Uma vez que a discussão estabelecida neste âmbito diz respeito à compreensão do fenômeno de ser (do objeto possível visado) e o ser do fenômeno (compreendido como o conjunto das visadas possíveis, ou seja, posição da transfenomenalidade), a consciência seria um emaranhado de interconexões, comportaria, internamente, o conjunto infinito de intenções. Para Sartre, a ação intencional esgota toda atividade consciente. Não há nada por detrás do aparecimento. Retoma-se, contudo, a reflexão oriunda a partir da elucidação apresentada: se o ato consciente é transfenomenal há um questionamento decisivo, ou seja, qual o ser oriundo do ato de aparecimento no circuito comportando todas as aparições?

Sartre procura transpor a problemática supracitada por meio de uma construção argumentativa e filosófica para a qual o fenômeno deve ser compreendido como o relativo-absoluto⁷, que, a rigor, tem a propriedade de ser absolutamente indicativo de si mesmo. Ora, o ato consciente exaure-se na percepção intencional, de modo que a consciência sempre será consciente do objeto sem recorrer a princípio anterior, objetivando a si mesma como faria no ato de intencionalidade. Há apenas jogo fenomênico, por meio do qual a coisa aparece ou se dá. Trata-se de um jogo de aparecimento, para qual o mundo passaria a ser constituído por uma interconexão de

⁷ Tudo está em ato. Recorre-se à contribuição de Bornheim: “é relativo no sentido de que o aparecer supõe de um modo essencial alguém a quem o aparecer aparece. Mas o fenômeno em si mesmo deve ser considerado um absoluto, no sentido de que se trata de um aparecer que nada esconde atrás de si, não podendo ser compreendido como manifestação de uma suposta coisa em si que seria, ela, o absoluto”. (BORNHEIM, 1984 p.28).

sentidos. Por tal razão, a aparência denota a série totalizante das aparências, o fenômeno de ser e o ser do fenômeno compreendem uma unidade. Em realidade, o intento sartriano prima pelo resgate da positividade da atualidade da consciência em oposição à concepção kantiana de *númeno*⁸ em sentido negativo, ou seja, aquilo que pode ser pensado, mas não conhecido. A consciência só poderia revelar-se de maneira translúcida e por isto tudo é conhecível.

Além destas questões, Sartre se refere à determinada natureza do perceber conhecida por *percipere*⁹, retomando a história da filosofia por meio de Berkeley. Tal recuperação terminológica, no contexto filosófico, implica na transfenomenalidade do ser, isto é, a atualidade da consciência voltada exclusivamente para o exterior, é transfenomenal. Sendo assim, enquanto posicionamento transcendente voltado para o mundo, a ação da consciência deve ser compreendida como ser do fenômeno, e na filosofia fenomenológica sartriana, equivale à estrutura enunciada como ser-Para-si. A compreensão de tal concepção suplanta, no entanto, a dimensão exclusiva de ser conhecida por ela mesma, ou seja, como Sartre reiteradamente a denomina como não sendo um modo particular de conhecimento, com a peculiaridade de implicar na transfenomenalidade do sujeito.

A consciência não tem conteúdo, e, por isto, determinado objeto, como uma mesa, constitui-se como opacidade para ela. Tal enunciado material tem a propriedade de ser opaco porque não há, na consciência, a introdução de uma representação mental desenvolvendo a finalidade de ser a essência fundante de sua matéria. Admitir a introdução do infinito na consciência empreenderia conceber igualmente tal configuração para si mesma e, qualquer tentativa de remontar às possibilidades totalizantes de algum objeto a converteria em uma coisa, atuando como um repositório de onde provêm os significados da vida objetiva. Sua peculiaridade prima por ser posicionamento do mundo, ela se esgota totalmente nesta transcendência. Eis aí a característica da sua atualidade. Ela é relação imediata com o exterior e não cognitiva de si a si, a existência do *cogito* pré-reflexivo¹⁰ ampara-se na instantaneidade de ser posicionamento do objeto e, concomitantemente, pela não-posicionalidade de si, sem

⁸ Termo para designar a coisa-em-si.

⁹ O ser do conhecimento.

¹⁰ De acordo com Perdigão, “é a consciência que tenho de ser consciência, mas não de uma maneira não-posicional. Ou seja, aqui o *cogito* não visa a consciência como objeto de conhecimento, não coloca a consciência como existente no mundo, não posiciona o “penso” como objeto. Se o fizesse, não saberíamos que aquilo de que somos conscientes é a nossa própria consciência”. (PERDIGÃO, 1995, p.57).

deixar de ser consciente daquele objeto. Perspectivamente, o objeto sempre é posto anteriormente ao sujeito; por exemplo, para posicionar uma mesa o eu do sujeito à apresenta primeiramente e na sequência há a apreensão da subjetividade como responsável por aquele ato. Por outro lado, para pensadores que tomam por primado o conhecimento, citando entre eles Husserl, a autoposição do sujeito é inerente e anterior ao objeto, o *eu* é constituído primeiro.

O voltar-se da consciência, para determinado objeto visado por ela de forma intencional, em termos sartrianos, configura-se como não-tética de si, ou irreflexivo. Isto traz no seu bojo a implicação de ser esgotamento no movimento transcendente direcionado à apreensão do objeto e, na sequência, à possibilidade de surgimento de todo ato reflexivo. É por esta razão que o nível irrefletido¹¹ assume atribuição decisiva para sua formulação da teoria da consciência, ou seja, o cerne da fenomenologia sartriana origina-se a partir do ato irreflexivo.

De acordo com tal denominação se excluem as possibilidades da existência de um *eu* e mesmo do *ego*. O que há no estágio em voga, primeiramente, é unicamente projeção, no sentido de lançar-se em direção aos objetos no mundo. De outra forma, após o momento irreflexivo do ato, a presença do si do sujeito comporta um segundo nível, quando aqueles atos são tomados pela reflexividade, se considerados de forma objetiva estarão submetidos ao rigor do voltar-se sobre si mesmo reunificando as próprias ações e acometendo ao sujeito a produção de tais realizações. Portanto, em certa medida, o autor não é contra a existência do ego, contudo a sua dimensão distingue-se de uma teoria egológica centralizada no cerne do ato cogitativo, mas enquanto existente ele advém da aparição do sujeito, enquanto manifestação fenomenológica; compreendendo toda forma de ação do indivíduo, podendo ser recuperado por meio do ato reflexivo, ou seja, o ego é a deliberação originada na irreflexão. Atos irrefletidos direcionam-se à consciência refletida, e a sua estrutura os toma por objeto. Sendo assim, o irrefletido é absoluto, não necessita da consciência reflexiva para existir; como posicionalidade do mundo, garante sua autonomia dispensando complemento.

Diante da atual contextualização, é importante salientar, a consciência reflexiva em Sartre é a não-tética (de) si, toma por objeto a ação irreflexiva, mas não retorna sobre si mesma segundo tal caracterização. Como se observa: denotar a autoconsciência

¹¹ É o primeiro nível de consciência caracterizada pela impessoalidade e encontra-se absorta no mundo material.

exclusivamente enquanto reflexividade, considerando-a como um objeto interno desemboca, de alguma forma, em uma tese de aceitação do solipsismo – no sentido da origem do mundo fenomênico estar centrado na consciência exclusivamente: se pensarmos assim tornar-se-á emergente a necessidade explicativa da consciência (da) consciência reflexiva – a preposição entre parênteses é intencional, pois é indicativa de qual objeto está sendo indicado – analogamente tal razão é pouco evidente, ou muito obscura, seria sempre um remontar a uma consciência anterior originária das demais, assim, o surgimento do evento *re-cogitativo* representaria contínua remissão, e o resultado final pressupõe o infinito, que findaria no vazio. A não-teticidade da consciência reflexiva é, então, condição necessária para sua existência, sem a qual o sujeito deixaria de ser consciente, resultando na sua inconsciência¹², tese inepta e, inclusive, denunciada pelo autor.

A teoria da liberdade proposta por Sartre implica a perspectiva de uma consciência inserida no mundo, adjetivando o âmbito da subjetividade e constituindo-o efetivamente na desconstrução da concepção de possibilidade de uma tese egológica inerente, embrenhada na interioridade consciente. Pela via fenomenológica, ela é sinonímia de horizontalidade, pois o homem opera a partir de um campo de possíveis e o rol de suas escolhas é a presentificação do futuro projetado. O projeto¹³, do qual nos fala Sartre, constitui-se a partir do nada, da ausência completa de fundamentos, compreendidos como pressupostos determinantes da existência humana. Faz-se a partir da nadificação, e, por meio da relação optativa inerente à sua condição, é capaz de historiar a sua existência.

Caso nos empenhemos na busca por algum alicerce, a única evidência com a qual nos depararemos será a indubitabilidade da liberdade enquanto estatuto ontológico de configuração inalienável da arquitetura do projeto. A estrutura projetiva não pode ser deliberada por nenhum de nós, contudo, é decisiva nas escolhas, afinal de contas, somos aquilo que podemos ser por intermédio de sua determinação (distinta de fundamento), ultrapassando a aspiração própria da onticidade humana. A liberdade enunciada prescinde dos aspectos de cunho moral e valorativos vigentes na vida de cada

¹² Sartre refuta a tese do inconsciente, direcionando sua crítica a Freud, segundo o qual há um repositório instintual imanente na consciência interferindo na ação do homem de maneira causal. Seguindo Thody, “A mente só pode reprimir certas tendências se for capaz de conhecê-las. Mas estas teses não são inconscientes. Sartre afirma que a importância que os freudianos dedicam ao mecanismo de resistência quando a cura final está próxima somente pode ser entendida caso o fenômeno se processe na mente consciente”. (THODY, 1971, p.79). Sartre argumenta, acerca da translucidez da consciência, que não há nada de obscuro, esta consciência sempre será pura limpidez.

¹³ A dimensão de ser aquilo que somos.

qual, transcende tal categoria e pertence ao ramo da ontologia. Conhecer translucidamente o projeto original é uma tarefa árdua e, por vezes, praticamente, inatingível. Embora o autor tenha se aplicado veementemente, ao tratar do tema na formulação de sua psicanálise existencial, sua contribuição é conclusiva: o ser humano é detentor apenas de acesso limitado ao conhecimento do projeto, são manifestações esporádicas e assimétricas, dando acesso mínimo de sua plenitude. Para o autor, alguns romancistas chegariam muito próximo de desvendar este enigma pela profundidade de absorção em atender a determinados aspectos da vida humana – quiçá por tal motivo ele tenha atingido significativo mérito em toda sua produção literária – porém o projeto parece ser o enigma não exclusivamente de sua trama filosófica, mas do homem em geral.

Como se percebe, a subjetividade passaria a agregar o contexto da negação de fundamento na consciência, corresponde a um processo de esvaziamento, como vimos, é nadificante. Por outro lado, nós humanos poderemos não suportar a falta de sentido existencial, pois, constantemente vislumbramos o nosso ser empenhando-se à maneira de ser do ser-Em-si, certo realismo cabal, absoluto. A realidade humana desliza entre a ânsia perene de busca pela coincidência consigo mesma e sua inexorável nadificação. Para o filósofo, este estado do homem compromete sua autenticidade, assentando-o, imperceptivelmente, na má-fé, (Cf. Sartre, 2011, p. 92), pois é da natureza do ser-Para-si a tentativa fracassada de substancializar-se no ser-Em-si. Uma vez que o *vazio da consciência* comporta desespero e angústia, somos resultado de um projeto sempre incompleto, e, visando à plenitude, a condição humana é levada ao autoengano, à razão de sermos influenciados pela má-fé¹⁴.

A base da existência é a liberdade prescindindo de circunstâncias solipsistas e por ser genuinamente angustiante, e, de certa maneira, comportar algum nível de desespero, se admitirmos a tese por meio da qual a vida não contém sentido, o campo das escolhas é absurdo como havia pensado Sartre. Então nos deparamos com uma nova condição, a má-fé como resultado de certa *distração* das implicações da liberdade e com certo alívio em resposta ao indeterminismo radical inerente ao humano.

¹⁴ De acordo com Cox, “a má-fé envolve uma tentativa por parte do para-si – um ser que precisa perpetuamente se escolher – para si mesmo como um ser que não necessita nem pode se escolher”. (COX, 2007, p. 121). Em realidade isto diz respeito à condição imprescindível de escolher não poder ser adiada, isto gera angústia porque sempre há mais de uma possibilidade, é preferível recorrer a outras justificativas à sua própria condição de liberdade.

É necessário constatar que o humano é, acima de tudo, livre. Não há destino, nem vontade de Deus exercendo influência sobre si. Em todas as suas ações, o homem só pode contar com si mesmo, e isto implica numa nova responsabilidade. Ele não deve aderir ao bem por vontade divina ou por medo de sua punição, mas unicamente, se for o caso, por que julga indispensável em seu projeto de vida. A moral tradicional, então, alicerçada em valores cristãos, é desprezada para tal filosofia. O existencialismo filosófico sartriano chega à necessidade de fundar uma nova moral, sem Deus inclusive.

A *Crítica da Razão Dialética* e *O Ser e o Nada* são as obras mais expressivas do pensador, sob a primeira volta minha atenção, particularmente, por abranger reflexões radicais nas questões de ordem social. Sartre insiste na problemática, pois, a formação do grupo organizado e coordenado pode erradicar, por meio da liberdade encarnada, injustiças e tratamentos opressores, restringindo a característica primordial da *libertação* do homem, a liberdade situada. Nesta ordem, a *Crítica da razão dialética* visa estabelecer a conexão do marxismo com a sua filosofia anterior, é um sistema vivo e engendrado no cerne de tal teoria corporificada por meio do engajamento¹⁵. Há autenticidade no âmago conceitual reacionário apresentado, é o fato de realizar boas escolhas, remetendo as prioridades em todo rol de possíveis. Para Detmer está “na necessidade de fazer boas escolhas na nossa situação, [...] de trazer situações melhores nos apresentando opções melhores [...] do que desfrutar [estas do] presente¹⁶”. (DETMER, 2008, p.215). Os acontecimentos históricos compreenderão o caráter exemplar nas escolhas. Pode-se indagar: qual a importância daquele elemento prioritário na teoria do engajamento? Na constituição do grupo, o objetivo visado é a superação da escassez, como se vê no capítulo terceiro, a supremacia da prioridade se dará em dirimir as condições de extinção da vida, seja a guerra, a pobreza e assim por diante. O curso da liberdade tem relevância de maior denotação prática alcançando seu maior prestígio na inserção política – não simplesmente filiando-se em movimentos partidários específicos, mas compreendendo política como derivação social – pois esta deve ser igualmente livre e capaz de sustentar os movimentos próprios de mudança. Já que a condição humana diz respeito ao fato de o indivíduo estar peregrino e, incontornavelmente,

¹⁵ De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, no seu artigo *Literatura e Experiência Histórica em Sartre*: “O engajamento é, na sua acepção mais geral, se assim podemos dizer, consequência de que o homem é uma questão para si mesmo, e uma questão, ao mesmo tempo, pessoal, social, metafísica e histórica, que se constrói no entremeio de uma relação em que a subjetividade somente se revela ao objetivar-se, revelação que supõe, portanto, um processo em que a subjetividade não se dissolva nas determinações objetivas”. (SILVA, 2006, p.80).

¹⁶ Tradução minha.

desamparado, a angústia lhe advém penetrando no seio da liberdade e lhe obrigando a decidir; tal processo angustiante o impulsiona para o estímulo da autenticidade no ambiente social em que a presença do outro pode resultar em situações hostis, o conflito é sempre presente e influente nas decisões singulares, toda ação reflexiva mediada pelo Outro pode regressar à subjetividade de forma impositiva. Isto pode criar alguns problemas quando a intenção é a formulação de sua teoria ética, se a atividade da alteridade contém na sua atuação a possibilidade de restringir e cercear a liberdade de outrem, como é possível ser livre de modo autêntico? Sartre parece traçar tal reflexão visivelmente amadurecendo e evoluindo o tema da liberdade através dos textos,

Uma grande mudança teve a ver com o seu maior reconhecimento do poder da situação. Reconhecendo isso, ele repensou o papel do escritor em efetuar a mudança social. Como próprio escritor, Sartre viu que ele tinha um papel social e político a desempenhar. A partir de uma tentativa de engajamento político direto na resistência, que acabou por ser bem sucedida [...] altera para outra forma de engajamento como escritor. Sartre adotou este ponto de vista [transformando] seus próprios escritos. Ele queria que a literatura [tivesse] um efeito "real" no mundo, e concebeu-a como um apelo à liberdade do leitor¹⁷. (DAIGLE, 2010, p.110).

A forma de comprometimento adotada por Sartre, via literatura, se estabeleceu como um recurso para chegar até o seu público específico, denotando a funcionalidade de sua reflexão teórica. Todo escritor deve ser um indivíduo livre, no entanto, reveste-se de um melhor exercício de liberdade a partir do momento que sua literatura reportar e compreender o compromisso efetivo. Aquela tinta no papel não deve ser simplesmente um conjunto ordenado de ideias e conceitos, transcende as folhas, remete às prioridades capazes de tornar o mundo mais livre, a liberdade absoluta transcende para a liberdade prática corroborando na construção histórica do sujeito, especialmente, realçando o papel dos grupos nestas atuações. Sartre insiste no aspecto da liberdade sempre estar situada, esta trajetória ocorreu na sua vida, como seu engajamento político, ligado ao partido comunista francês (PFC) e as questões provenientes das injustiças sociais. Embora o posicionamento inovador da liberdade decorra em certo limite, pois, sendo situada não poderia ser absoluta, como havia proposto anteriormente. A proposta de Sartre a partir de uma nova percepção da liberdade é a chave para a transformação dos indivíduos, a *esperança* é tocada por este nível, afinal de contas, o atualismo do *só é*

¹⁷ Tradução minha.

possível escolhendo-se continua sendo o mote primoroso do aspecto da liberdade. Mesmo a experiência da guerra impactou profundamente na sua forma de pensar filosoficamente, os momentos desempenhados na função de meteorologista o fizeram refletir e concluir o fato de estar responsabilizado pelos traços peculiares de sua historicidade e de seu envolvimento com o mundo. Não foi à toa o surgimento da revista *Les temps modernes*, de acordo com Daigle, os “escritores são responsáveis por seus escritos e devem se comprometer a trazer mudanças no mundo¹⁸”. (DAIGLE, 2010, p.110). O papel do escritor vincula-se a tentativa perene de apelar à liberdade do seu leitor, sendo assim, por meio da escrita, o empreendimento ético também qualifica o surgimento de toda ação livre.

O objetivo do pensador, portanto, é suscitar em seus interlocutores a predisposição para o engajamento, pois cada sujeito deve encontrar e manifestar com autenticidade a sua *missão* na estrutura em situação na qual está inserido. A sua proposta ética, embora se diga inacabada, sugere todo ato como responsável e reunificado na ação subjetiva. O exemplo do comprometimento político sartriano é paradigmático. Seu envolvimento traduz, inclusive, o cumprimento ético proposto nas últimas páginas do *O Ser e o Nada*: a liberdade singular deve promover as rupturas políticas, em sentido amplo, favorecendo o florescimento impactante do exercício livre. Sempre em diálogo, tão logo, o método sartriano se propõe dialético, sendo os eventos classificados e qualificados na ordem regressivo-progressiva visando superar as situações de escassez e necessidade, como veremos nos capítulos seguintes do texto em questão. Assim, como a ação política é mais concreta e direta que a escrita, o atualismo, compreendido como *práxis*, avança na preleção por uma liberdade mais autêntica.

O trabalho empreendido por Sartre na *Crítica da Razão Dialética* visa analisar aspectos constituintes de uma verdadeira antropologia dinâmica inscrita no seio do marxismo, e “com a utilização de um método regressivo, está preparando toda uma teoria da sociedade a partir de uma análise da prática comum, tais como conjuntos e grupos que formam o social e cuja diversidade, convivência e evolução são, em si, os momentos do processo de agregação constituintes da história¹⁹”. (ARIAS, s/d, p.187). Como se nota, o interesse é aplicar-se no estudo de como o âmbito da coletividade faz gerar a própria história. A prática comum, ou a *práxis*, como elemento coesivo e unificante dos conjuntos sociais, é a condição da compreensão de sua história e de uma

¹⁸ Tradução minha.

¹⁹ Tradução minha.

liberdade, um pouco mais limitada àquela dimensão absoluta diagnosticada nas páginas *d'O Ser e o Nada*, permitindo inferir sob a incompletude e o inacabamento da razão histórica na qual oscila a vida humana. O método progressivo-regressivo²⁰ é a chave da hermenêutica sartriana da história. Seguindo a perspectiva do autor, é possível elaborar um conhecimento, ou reflexão sobre a história e os movimentos próprios e específicos formadores de uma determinada sociedade, sem deixar de lado a sua situacionalidade. Todo movimento, dito dialético, para o filósofo, está imbuído de uma *vontade* singular de superação de posições dogmáticas ou idealistas havendo em seu cerne o *germe* da esperança. Não é um conceito comum ou de simples aceitação, ele se pauta pela não aceitação de conformismo na maneira como a história determina a vida subjetiva. Aquela hermenêutica sartriana é responsável pelo estímulo profícuo da humanidade apreender o curso histórico na qual está situada. É uma escolha empregada em dirimir a necessidade e a escassez e por tal intento a *esperança* só pode se dar como legitimação necessária de sua liberdade. A experiência crítica, na negação de dogmatismos, particularmente de um marxismo universalizante, deve analisar, distintamente, a multiplicidade do grupo, as contradições e lutas do homem no contexto concreto histórico absoluto.

Pode-se afirmar que o trabalho desenvolvido na *Crítica da Razão Dialética* tem a perspectiva de iniciar uma possibilidade da teoria da história humana, de sua compreensão e inteligibilidade, suscitando sempre a indicação de uma antropologia. Distinguindo-se de uma sociologia, o modelo antropológico proposto, contudo, prima pela busca de se estabelecer a *verdade* do homem, não remete a uma conclusão abstrata, visto estar presente nas estruturas de sua realidade concreta. O método regressivo-progressivo tem por intuito desvendar os limites da razão dialética para evitar justamente o idealismo materialista.

De acordo com Levy, “a teoria existencialista de Sartre falhou; pois era incapaz de diferenciar entre as decisões verdadeiramente livres das ações”. (LEVY, 2002, p.144). A questão era o surgimento de uma liberdade absoluta para a qual procurava explicar como as escolhas poderiam ser feitas priorizando o caráter ontológico e prescindindo de relações causais determinando todas estas escolhas, a liberdade

²⁰ Movimento: marcha da experiência crítica, em primeiro lugar regressiva, enquanto remonta do vivido imediato para a inteligibilidade das estruturas da *práxis* e dos conjuntos humanos que se organizam por ela; e, em seguida, progressiva no sentido em que ela tem como proposta tornar inteligível o jogo dessas mesmas estruturas na História.

apoiava-se na ausência completa de fundamentos, era nadificante. A partir do momento em que Sartre envolve-se com o marxismo ocorre um equilíbrio, recuperando como a liberdade pode escolher ou priorizar as ações coletivas contextualizadas com o cabedal histórico. Ela continua proveniente de sua característica primeira de negação ou nadificação, mas a situação será sempre o meio de sua efetivação. Se há uma nuance política desempenhada pelo filósofo, deve estar relacionada ao fato de impulsionar o homem a perceber as circunstâncias promotoras de liberdade, de acordo com o enlace político “nós devemos ser capazes de circunscrever as regiões de falta de liberdade em nosso mundo e imaginar como [esta falta] pode ser reduzida²¹”. (LEVY, 2002, p.144). A contribuição deste trecho ampara-se na perspectiva da liberdade estar *encarnada*, dizer respeito às condições reais, concretas, num projeto de recuperar a situação atual e transcendê-la, reunificando cada estágio deliberativo e transformando-o novamente. Acredito que aí esteja a originalidade de se pensar a liberdade com maturidade, é o movimento dialético posto exatamente nos limites da crítica sempre primando pela remissão histórica e pela sua compreensão.

²¹ Tradução minha.

1 O NÚCLEO INSTANTÂNEO DO SER: CONSCIÊNCIA E SER-PARA-SI: A NEGATIVIDADE DA SUBJETIVIDADE.

1.1 Contingência: pressuposto primordial da existência.

A filosofia de Jean-Paul Sartre constitui meticulosa reflexão sobre a tese emblemática da existência humana, isto é, as questões fundamentais do ser – particularmente das relações da consciência para com o *mundo* fenomênico – decorrem de uma possível ontologia fenomenológica. Ao investigar o modo como o pensador dá forma à elaboração de sua teoria, torna-se indispensável pinçar os conceitos e argumentos utilizados em seus escritos; não se restringindo exclusivamente àqueles de cunho filosófico, ou literário, mas é preciso analisar cada texto na sua singularidade extraíndo o significado de cada concepção para o assunto específico proposto na pesquisa presente. Pois, o conjunto das obras de Sartre é composto por amplo acervo: contemplando propriamente filosofia, dramaturgia e literatura e em cada uma destas esferas há uma abordagem específica para a temática.

Os estudos iniciais sobre a existência são apresentados em *A Náusea*, seu primeiro texto literário, publicado em 1938. O autor apropria-se de uma metodologia que não deixa escapar sua perspectiva filosófica e, concomitantemente, compõe-se por uma linguagem acessível aos seus interlocutores no engendramento de sua proposta teórica. Resta então analisá-la, reconstruindo tal teoria a exemplo de uma peça jurídica que, no transcorrer do processo, as partes aglutinar-se-ão e, na elaboração final, a totalização argumentativa tornar-se-á necessária ao desvendar do existencialismo.

Antoine Roquentin, personagem central do texto, adota a forma de diário para relatar sua vida. Parece ser uma tarefa simples, mas o invólucro elucidativo remete à tentativa eminente de autoconhecimento, pois traz consigo elementos de sua vivência, ou a experiência cotidiana determinada e trespassada pela temporalidade. O diário é um dos caminhos possíveis para acompanhar a constante transformação pela qual passa o personagem, assim como a náusea, um sintoma de mal-estar, vai “atacando-o com frequência cada vez maior e que parece estar ligada a objetos”²². (LEAK, 2006, p.30).

²² Tradução minha.

Toda ação nauseante implica na metamorfose da relação entre sujeito e objeto. É algo provindo da exterioridade e invadindo a interioridade, dir-se-ia que a responsabilidade por toda mudança é originada na percepção do encontro do sujeito com o objeto, embora esta conjectura possa parecer, inicialmente, proveniente de certa *magia*. No intuito de estabelecer quais as relações oriundas de forma mágica, basicamente, a preocupação sartriana centra-se na discussão para a qual as coisas do mundo fenomênico estão dispostas na exterioridade do sujeito, já que não emanam da consciência como representação mental, como se verifica no seguinte trecho do texto: “A casa brota, ela existe; à minha frente passo rente ao muro, ao longo do longo muro”. (SARTRE, 2006, p.129). É a exigência da existência anterior à recuperação do si do sujeito, a precedência da fenomenologia do ser-Em-si sobrepujando as circunstâncias específicas de atuação do ser-Para-si. Roquentin parece assimilar o cartesianismo na dicotomia entre corpo e alma. O corpo vive em si mesmo, mas o sujeito é o único ser capaz de dar vazão e estender o pensamento às últimas instâncias, pois a atividade cogitativa encontra-se no patamar de perenidade ininterrupta. Atribuindo-se ao corpo estatuto de *objeto* inserido no mundo e, concomitantemente, tendo a particularidade de representar a probabilidade de uma prova da evidência da existência – as coisas existem concretamente e as explanações do personagem do romance dão conta disto. Os objetos estão dispostos diante de seus olhos, é possível tocá-los, sentir a sua aspereza ou maciez, são viscerais e estão entranhados no ser – a náusea se daria no ápice convergente da relação entre a atividade da consciência para com as coisas do mundo, de modo que a *aventura* objetiva incorra na precedência do rigor abstrato.

Este signo salutar dirigido à tentativa de compreensão da existência humana é emblemático para o personagem do texto. No encontro de Roquentin com o castanheiro, em um parque público, ocorre a descoberta da categoria existencial ostensivamente assumida por Sartre. O desdobramento avistado na narrativa *d'A Náusea* mantém para com o personagem uma relação fulminante de forte ataque de náuseas, pois, a partir da contemplação da árvore, da composição rústica deste objeto, percebendo que qualquer conceituação não seria propriamente suficiente para, cabalmente, explicitar a sua rugosidade, a efetivação da existência propriamente dita acontece, e é categoricamente denominada por Sartre de *contingência*²³. Roquentin percebe a atuação conceitual das

²³ A existência não deve ser definida em termos de necessidade, as coisas simplesmente estão ali. De acordo com Cranston, para Roquentin, “A ideia de viver num universo que não é um sistema rígido e previsível, movendo-se de acordo com leis inexoráveis, é, para ele, uma ideia aterradora. Sartre é um ateu

palavras sobre os objetos procedendo de forma a estabelecer apenas impressões inertes e adjetivas, porém, ao se retirar estes traços qualificadores interpostos caracteristicamente, o significado da existência passará à sua nulidade. As palavras têm seu caráter de necessidade na trama, no entanto, jamais darão cumprimento à totalização desta contingência. Neste sentido: “o vilão da história era o tempo todo a contingência”²⁴. (LEAK, 2006, p.32). Esta conjuntura reveladora, originada pelo olhar do personagem visando ao castanheiro, é resultante do ato nauseante, que o deixa sem fôlego, pois a existência acabara de se dar, as categorias abstratas haviam perdido o seu valor e agora prefigurava apenas certo *verniz*, uma massa, uma nudez total e espantosa: a existência desfigurada de seus conceitos. Segundo Daigle, há um limite imposto pela linguagem na tentativa de apreensão deste realismo existencial:

Usando a linguagem, Roquentin procura dar sentido a sua experiência de existência. Ele descobriu que existe, que está rodeado de existência, e mesmo assim ele não pode nomear as coisas ou dar sentido a elas, afinal de contas, elas transgridem a adjetivação feita pelo homem²⁵. (DAIGLE, 2010, p.27).

Ao instituir o estatuto ontológico da náusea aplicado por Roquentin, nota-se uma perda de sentido, abrupta e grosseira: vejamos como esta queda influencia o personagem emergente da teoria existencial. O mundo em si é destituído de conceituações, principalmente prescindindo da necessidade de concepções produzidas pela razão humana acerca deles, restando-lhe apenas a existência *crua*. Ao descobrir sua contingência, Roquentin envolve-se na exigência de um *olhar* imprescindível para o âmbito da exterioridade; as coisas são e reportam exatamente àquilo que representam ser, há uma precedência do existir – “não quero segredos, nem estados de almas, nem coisas indizíveis, não sou nem virgem nem padre para brincar de vida interior”. (SARTRE, 2006, p.22). As noções abstratas, para Sartre, prefiguram-se de maneira insuficiente por não representarem a totalização da realidade existencial, as coisas compreendem uma dimensão que ultrapassa o limite conceitual, a náusea, perspectivamente, identifica-se com a contingência e passa a infestar a todo ser humano. Citando o texto: “a náusea não está em mim, sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela”.

que entende a sede dos homens por Deus, e que lhes ensina que tem de aprender a viver com essa sede eternamente insatisfeita”. (CRANSTON, 1966, p.23).

²⁴ Tradução minha.

²⁵ Tradução minha.

(SARTRE, 2006, p.33). Depois de aclarar tal descoberta, a questão inicial acometida pelo personagem e desencadeante de sua crise nauseante parecia estar resolvida, pois a existência passaria a ser compreendida por uma forma vaga (no sentido da abstração) destituída de qualquer conteúdo e diluída nas coisas exteriores. Desde então, a categoria abstrata é gradativamente secundária, pois o conceito isoladamente não daria cabo do ser da coisa. A existência “era a própria massa das coisas”. (SARTRE, 2006, p.160).

Roquentin estava imerso no enigma que entrelaçara sua vida, sua existência, e neste horizonte o personagem teria galgado um novo patamar, assumindo uma espécie de absurdo²⁶; porém, como fixar o caráter deste termo? O personagem realça o constante embate empreendido pelo ser humano com os conceitos. Pois no contato com a realidade propriamente dita faz-se possível tocar os objetos e, além do mais, por a realidade material comportar um número maior de características do que aquelas referenciadas pelos enunciados, a dimensão objetiva estaria submetida à contingência na qual o mundo está envolvido, sofreria constante mudança, não havendo relações de causas e efeitos incidindo sobre si. Assim, o caráter de absurdo encontra respaldo por ser uma apreensão da insuficiência provocada pelos conceitos, reportando ser absurdo denotar classificatoriamente as coisas do mundo, por ser a concepção limitada, não representa a totalidade à qual se orienta.

Um gesto, um acontecimento no pequeno mundo colorido dos homens não é jamais senão relativamente absurdo: em relação às circunstâncias que o acompanham. Os discursos de um louco, por exemplo, são absurdos em relação ao seu delírio. Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou absurdo. Aquela raiz – não havia nada em relação a ela que fosse absurdo. Oh! Como poderei fixar isso com palavras? Absurdo: como relação às pedras, aos tufo de relva amarela, à lama, à árvore, ao céu, aos bancos verdes. Absurdo irreduzível; nada – nem mesmo um delírio profundo e secreto da natureza – podia explicá-lo. Evidentemente eu não sabia tudo, não assistia à germinação nem ao crescimento da árvore. Mas diante daquela grande pata rugosa, nem a ignorância nem o saber importavam: o mundo das explicações e das razões não é o da existência. (SARTRE, 2006, p.162).

²⁶ De acordo com Thody: “nada no mundo dos objetos naturais contém uma definição em si, porque há uma contingência em todo o universo, porque há uma absurdidade que não pode ser remediada. Um círculo [...] não é contingente nem absurdo. Traz em si uma definição, sem recorrer aos objetos naturais [...] Roquentin descobre a chave da existência e da náusea ao constatar que essa necessidade matemática do círculo não se estende ao mundo dos objetos [...] descobre o porquê de sua náusea quando sente que não há uma maneira de superar esta absurdidade”. (THODY, 1971, p.51).

Não há anterioridade à existência. Sartre tem por finalidade sustentar a negação de qualquer pressuposto reflexivo originário e necessário, no sentido de essencialidades moldando a existência humana e seguindo igualmente a mesma definição para as coisas do mundo, por isto mesmo os objetos existem como ser-Em-si, distinguindo-se do em-si kantiano, em Sartre o ser-Em-si compreende a manifestação totalizante, não há nada por trás do fenômeno, e esta concepção passa a ser uma característica imprescindível para a subjetividade fenomenológica. A contingência assume um novo *status*, traz consigo características significativas na dimensão de compreensão do homem, no entanto, ela não é necessária no sentido forte do entendimento, pois existir é simplesmente aparecer por si. Para o autor, a compreensão desta realidade deveria ser majoritária, todavia, há certa tentativa de superar tal característica contingencial “inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que pode se dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade perfeita”. (SARTRE, 2006, p.165). A teoria da consciência amplamente desenvolvida em *O Ser e o Nada* começa a ser esboçada e aos poucos vai ganhando densidade na sua estrutura argumentativa e conceitual. O autor concebe a consciência enquanto atitude posicional remetendo ao objeto como produto e resultado da atividade consciente; subsumindo, exclusivamente, no movimento originado na consciência, atribuindo o significado contextualizado à situação da singularidade do sujeito.

O âmbito cotidiano de Roquentin deve ser observado peculiarmente. Ele é marcado por uma espécie de depressão tediosa. Esta vigência de mal-estar e angústia em Sartre ultraja questões de ordem psíquica, remetendo à introdução de uma realidade metafísica porque pressupõe a constituição do sujeito entranhado por este caráter constante de desespero. Por tal razão, o personagem quer legitimar-se a partir de pressupostos transcendentais na tentativa de minorar aquela circunstância de permanente incompletude. Há um anseio ininterrupto por explicações e razões visando alcançar o estatuto completo da falta de sentido, na tentativa de reversão para um polo aceitável à vida humana; contudo, nada há além do abandono contingencial. Sendo a existência exclusivamente contingência enquanto condição incontornável, o âmbito metafísico corresponde a uma busca por *segurança* diante do mundo a ser composto por sua solidez. Em contraposição, estar inserido em um universo no qual as leis dão-se de forma contingente e não necessária, fez surgir em Roquentin a personificação da insegurança, escapando-lhe a aparência de domínio da situação. Como vemos,

Roquentin torna-se consciente do caráter imprevisível do universo, mas, ao passar desse terror para sua causa, aprende novas verdades. Se o universo é contingente, também é livre, porque a contingência é ela mesma o único absoluto. [...] A liberdade, por conseguinte, não é algo a ser encontrado fugindo-se desse engajamento; ela já não está ali, no universo, no próprio ser consciente dele. (CRANSTON, 1966, p.23).

A infestação nauseante como aspecto indelével da falta de sentido é compreendida por Roquentin. Mesmo havendo tendências em ilustrar a vida por um viés metafísico, faz-se imprescindível assumi-la sob o paradigma da responsabilidade e da autenticidade. Esta alusão lhe cai perfeitamente quando nas páginas finais do texto ele passa a refletir sobre a composição de certa canção, *Some of these days*, voltando-se para o trabalho do compositor ponderando em quais situações e locais, observando o contexto situacional do ambiente no qual está inserido e as influências de seu psiquismo, além da metodologia utilizada, remetendo-os como elementos essenciais levando-o a fazer a canção ganhar corpo, as características reportam ao ato de compor e correspondem ao engajamento do autor da música, a sua *missão*, a efetivação do projeto de vida considerando que este deve se dar em meio ao mundo contingente. Certamente, no caso de Antoine, não se trataria de uma missão como a de um compositor, a escolha feita de si mesmo engenha a sua vida engajada no sentido de ser escritor, confeccionar um livro,

Mas não um livro de história, isso fala do que existiu – jamais um ente pode justificar a existência de outro ente [...] seria preciso que se adivinhasse, por trás das palavras impressas, por trás das páginas, algo que não existisse, que estaria acima da existência. Uma história, [...] como as que não podem acontecer, uma aventura. Seria preciso que as pessoas se envergonhassem de sua existência. (SARTRE, 2006, p.220).

O excerto mencionado faz transparecer elementos decisivos no modo como deve ser apreendida a vida humana sob este viés contingencial, as leis sob as quais se submetem não estão organizadas em algum firmamento celeste, não há uma *fonte* genuína e causal manipulando todas as escolhas. Se o mundo é contingente o homem deve ser livre, porque em si mesmo não há regularidade como ocorre, por exemplo, na matemática: devemos lembrar que a universalidade do círculo redondo não conterà nenhuma brecha para escapar de tal definição. Além disso, para Roquentin todo ser humano deve encontrar a sua *missão*, caso nos voltemos especificamente para Sartre

perceberemos a efetivação de seu projeto correspondendo ao exercício profícuo de escritor comprometido e de sua paixão pela escrita, conectando todos os eventos mediadores de sua atuação ao seu projeto de vida, a conclusão do romance é indicativa e nos submete à via do comprometimento individual, contemplando a percepção do itinerário traçado e assumido individualmente a partir desta investida da contingência presente nas escolhas. Nas páginas finais *d'A Náusea*, Sartre pretende demonstrar em Ronquentin a historicização do personagem na sua missão de escritor, sob o aspecto filosófico, Sartre remete ao seguinte enunciado: cada sujeito é responsável por seu *projeto*²⁷ a partir de si mesmo, é a personificação ética de suas escolhas possíveis antepostas ao contexto de sua situação.

Por meio da escrita, Roquentin encontra uma maneira de legitimação para sua existência recorrendo tangencialmente às limitações próprias de sua contingência, mas para aproximar-se de tal propósito seria necessário instituir um movimento dialético entre leitor e escritor, o trabalho da escrita não pode ser um monólogo – um escritor jamais escreveria para si próprio – pelo contrário, seu desejo perpassa pelo anseio de ser lido e compreendido por outrem, a vida do escritor mescla-se à história desenvolvida nas páginas, suas escolhas representam o dinamismo e a decisão de fazer-se engajado. Assim, o resultado histórico apresentado pelas veredas da escrita somente será validado, aceito ou repudiado, quando reconhecido por seus leitores, o mundo do escritor só pode ser desvelado por seu interlocutor, tão logo, por meio da interpretação da leitura o ato de escrever torna-se absolutamente justificado (Cf. Daigle, 2010, p.107). É dialógico porque suprime a perspectiva de tornar-se dogmático ou descender da universalidade essencialista, dialético, pois as decisões tomadas pelos leitores representam a transcendência, a conformidade ou o repúdio das ideias sustentadas no revirar das páginas. Poderemos nos perguntar, qual é o sentido deste palavrório para o existencialismo sartriano? Ora, se o trabalho da escrita sempre converge a uma situação específica e ao engajamento incondicional, mesmo sob o viés político, e daí decorrerem as implicações da ordem da responsabilidade, e sabendo-se que a contingência tem o papel de anular a interveniência causal e necessária, este pano de fundo direciona para qual modelo de liberdade o autor quer tratar, embora nos escritos iniciais haja uma orientação ao rigor absoluto e ontológico da liberdade, aos poucos ela vai sendo tolhida em termos de engajamento.

²⁷ Esta concepção será abordada especificamente no segundo capítulo.

No desfecho da obra vê-se resplandecer o semblante da pessoa de Sartre, o encontro da determinação do projeto em sua história. Para Sartre, “a escrita tinha sido a atividade fundamental da sua vida desde a infância. “Fundamental”, no sentido forte da palavra: a escrita era o próprio fundamento sobre o qual sua vida tinha sido construída”²⁸. (LEAK, 2006, p.34). O autor visa incutir no seu interlocutor a noção de homem enquanto ser pensado a partir de um projeto, o encontro do sujeito no mundo, amparado pelo princípio intencional proposto na sua teoria da consciência. Por este viés, a realidade humana será posicionamento e projeto durante toda sua história, ressaltando na particularidade de o âmbito intencional repercutir em toda ação da consciência como consciência de algo, não haverá nada na consciência além desta atividade, a dotação de sentido por meio da teoria da intencionalidade sempre remeterá à singularidade em específico, porque cada projeto também se adequa a esta ótica. Vejamos como tal determinação intervém no espaço social. Determinado ente, como uma árvore, por exemplo, é visto pelo botânico sob um prisma específico e distinto da maneira como percebida pelo admirador da natureza, divergindo igualmente daquela do paisagista. Tão logo, atribuímos sentido ao mundo de acordo com a determinação atuante de nosso projeto. Sendo contextualizados, os significados das coisas surgem quando se pergunta o que são? Qual sua utilidade? A partir do instante, contudo, em que as características são postas de lado, quando a atenção desvia-se delas, aqueles significados se tornam um nada como em Roquentin, a falta de sentido da existência é majorada. Casualmente, se a árvore não fosse conceituada de acordo com princípios específicos, passaria a ser vista apenas como algo *rugoso, folhoso*, e assim por diante; porém, desprovida de qualquer adjetivação oriunda do projeto, perde todo significado, ou propriamente constitui-se como ser-Em-si, como Sartre concebe as *coisas do mundo*²⁹. Isto demonstra a condição necessária e exclusiva da atividade consciente como tradução originária de significado para a existência – em si mesma não pode ser explicada harmonisticamente de forma essencialista, correspondendo a uma fonte luminosa capaz de explicar-se a si mesma via teoria do conhecimento. Mesmo havendo razões autojustificáveis na tentativa de atenuar o pesado fardo da realidade contingencial, pressupondo justificativas para sua vida, confiando as suas decisões a fontes distintitas de si mesmo, como, por exemplo, atribuir

²⁸ Tradução minha.

²⁹ A noção do ser-Em-si comporta todas as dimensões não referentes ao ser da consciência, segundo Bornheim: “O traço fundamental que caracteriza o em-si reside em sua identidade perfeita. O princípio de identidade explicita-se aqui de modo sintético, em primeiro lugar, por que se refere a tão-só ‘uma região definida do ser’ e, depois, porque concentra em si o ‘infinito da densidade’. O ser é, por isso, uma adequação plena”. (BORNHEIM, 1984, p.35).

a condição social a responsabilidades por seus fracassos, ainda sim teríamos um conceito existencial distinto daquele argumento sartriano. Para o autor a concepção existencialista não deve ser abordada exclusivamente no nível ontológico e nem, tão somente, de acordo com projetos constituídos na onticidade, contudo, em si mesma a existência é *crua*, inacabada e depende exclusivamente da absoluta relação seletiva da *vontade* do sujeito.

1.2 Em busca da consciência.

No personagem de Roquentin, Sartre lança os elementos primordiais na formação da sua teoria da consciência fenomenológica – como sendo consciência posicional do objeto e, concomitantemente, não posicional de si – esta concepção é desenvolvida em *O Ser e o Nada*, e argumentada pelo pensador de maneira singular. Embora o primeiro aspecto, de ser posicionamento de objeto, seja menos complexo, a não-posicionalidade de si é um conceito mais rígido porque flui para a existência do *cogito* pré-reflexivo, para o qual a consciência não está situada como cognoscente, para se ter consciência de algo é preciso conter a consciência de se ter consciência do ente, caso contrário não haveria possibilidade de intenção, mesmo por que a reflexão sempre aparece depois do ato irrefletido, ela é ocasional, todavia, esta condição já é dada, faz-se necessário assumir o posicionamento seguinte: o sujeito é consciente de ser consciente, teríamos aí, preliminarmente, o aparecimento de um *cogito* anterior à reflexividade. Em todo caso, a convergência do tema da consciência gira em torno do aprimoramento e do aprofundamento daquela ideia de contingência tratada inicialmente em *A Náusea*.

Lúcida, imóvel, deserta, a consciência se encontra entre as paredes; perpetua-se. Já ninguém a habita. Ainda agora alguém dizia *eu*, dizia *minha* consciência. Quem? Exteriormente havia ruas falantes, com cores e odores conhecidos. Restam paredes anônimas, uma consciência anônima. Pequenas existências fugitivas a povoam como pássaros em galhos. Povoam-na e desaparecem. Consciência esquecida. E eis aqui o sentido de sua existência, é que ela é consciência de ser demais. Dilui-se, dispersa-se, procura se perder na parede escura, junto ao lampião ou lá no nevoeiro da noite. Mas *nunca* esquece de si mesma. (SARTRE, 2066, p.211).

O aparecimento do *cogito* pré-reflexivo amplamente retomado em *O Ser e o Nada*, aparece elementarmente em Roquentin, quando, ele contemplava o castanheiro

empreendendo a seguinte afirmação: *eu era a raiz*. A afirmação vem revestida pelo rigor fenomenológico, porque regressa à atuação da intencionalidade, exemplifica como ele experimenta a raiz transgredindo a subjetividade caracterizada por um “eu” *pensante* povoando o âmago do ser, ou a existência composta por um eu como princípio unificador entre o mundo e o ser. Ser a raiz não significa a personificação material, isto seria impossível, contudo, o conhecimento daquela propriedade só poderia ocorrer através do estatuto sábio como capaz de ser consciente, sem a necessidade de elucidar as condições regressivas à consciência, enquanto a peculiaridade de ser consciência de algo possível, a consciência não pode estar *cheia* de elementos suficientes para a apreensão do mundo fenomênico – ocorre o inverso – em Roquentin dá-se o esvaziamento do *eu*: seu relacionamento com o mundo encontra-se sob o prisma de uma “possibilidade” constante, pois é no encontro com outras pessoas que o ego passa a ser individualizado, e parte do mundo. Somos envolvidos pela complexidade e Sartre nos conduz a um desfecho contundente. Lançados no mundo, desconsiderando a hipótese de que ele tenha necessidade de nossa existência, a náusea é revestida por certa nudez-grosseira e o único empreendimento da consciência é o fato de ela ser consciente de algo. Revisitando as páginas da *A Transcendência do Ego*, encontrar-se-á a inferência de um ego distinto, se assimilado a um grande mentor, mas tomado como objeto pela consciência reflexiva. Sendo assim, o *cogito* pré-reflexivo comporta a maneira da consciência de ser intencionalidade para um objeto e consciência de ser consciente deste sem tomar a si posicionalmente.

Roquentin compreende que a vida humana é produzida a partir da história. O projeto do qual nos fala Sartre, surgirá, lá na frente, como tese filosófica por meio da qual o estatuto ontológico humano é resultado de sua totalização histórica, o homem é determinado por seu projeto, não havendo supremacia ôntica sobre esta dimensão. Ele é constantemente circundado por historização, e, havendo na filosofia sartriana a influência incontornável da alteridade, somam-se as experiências singulares àquelas de outras pessoas, assim, “vê tudo o que lhe acontece através delas, e procura viver sua vida como se a narrasse”. (SARTRE, 2006, p.56). Para tanto, a consciência deve ser percebida pelo viés do *esvaziamento* de fundamento furtando-se à concepção do homem a partir de uma possível natureza.

1.3 A consciência e a ausência de fundamentos.

A obra *O Muro* é composta por diversos contos versando sobre a contingência existencial. No primeiro deles, temos três personagens, em um encontro consigo mesmos tratando de questões existenciais, particularmente o fato da morte. São eles, Tom, Juan e Pablo Ibbieta – capturados e recolhidos na prisão; este último aparece como personagem central. Com a limitação da liberdade física, passam a atormentar-se colericamente com a situação inadiável que lhes espera: a execução. O ambiente lhes prepara ao som das salvas de tiros no campo de execução. Naquela cela fechada, as paredes se lhe apresentam como limites de suas possibilidades, o corpo encontra-se ali “privado”. Naquele espaço insólito Pablo inicia uma reflexão profunda sobre seus feitos do passado, os lugares onde estivera, as ações realizadas. Os obstáculos físicos representam o distanciamento entre a consciência e o corpo, a instância limítrofe entre um e outro indivíduo, não obstada pela consciência intencionando os pensamentos de Ibbieta acerca da morte, pois “não queria morrer como um animal, queria compreender”. (SARTRE, 1988, p.23). A morte é reiterada sob o aspecto da contingência abruptamente, ela é imprevisível, foge ao controle da subjetividade, é uma doença sem tratamento, não poderemos fugir dela e muito menos nos preparar para tal acontecimento.

Neste tema Sartre direciona sua denúncia a Heidegger. A morte e o nascimento são fatídicos e contingentes e devem ser desprezados. A vida é uma via de mão única sob o ímpeto da instantaneidade intencional. Ora, Sartre procura argumentar sobre a falta de sentido para a vida. Não há primazia ontológica entre um e outro indivíduo; pouco importa se determinada pessoa tenha vivido na promiscuidade ou na criminalidade. Pode tornar-se igualmente apática a vida daquele sujeito que tenha tomado por paradigma a sua conduta amparada por algum princípio de valoração moral, comportando-se de forma íntegra ou idônea, mesmo porque “nenhuma vida tem valor”. (SARTRE, 1988, p.31). Sendo assim, não há como preparar-se para a morte – ela é imprevisível. Desconsidera-se um motivo último, algo como uma espécie de salvação ou conversão. Para Sartre, tudo se limita à existência, à vida em si mesma. Pensada sob a ótica de uma possível recompensa eterna, não passaria, para ele, de uma grande mentira:

Tinha toda a vida diante de mim, fechada como um saco, e, entretanto, tudo quanto está lá dentro continuava inacabado. Tentei um momento julgá-la. Quisera dizer – foi uma bela vida. Mas não se podia fazer um julgamento, pois ela era apenas um esboço; havia passado o tempo

todo a fazer castelos para a eternidade, não compreendera nada. (SARTRE, 1988, p.24).

De qualquer forma a obra retoma a tese principal desenvolvida em *A Náusea*: a existência é contingência. Existir é constatar e assumir inegavelmente a ausência de necessidade – entendida aqui como oposição à contingência – na subjetividade. Isto nos lança em um estado de ansiedade, pois estamos constantemente traçando objetivos, metas e desejos e os seguimos para aliviar aquela realidade tão brutal e distintiva do homem. Sartre nos chama a atenção para este assunto angustiante, caso fuçamos de tal condição aflitiva e impregnante no cerne do ser-Para-si, passaremos a constituir uma estratégia nominada como “má-fé”³⁰ na tentativa de suprimir a contingência. A vida é um fluxo contínuo, não há como entendê-la ou justificá-la, a única saída é abandonar-se neste absurdo e a partir dele romper com pressupostos metafísicos e condicionantes.

Diante do ideário sustentado pelo autor, podemos depreender o aspecto da horizontalidade sob o cabedal futurizante para o qual o projeto humano lança-se: é uma situação de aspiração à imortalidade, sempre projetamos tal intuito por que temos a impressão de não sermos *atacados* pelo acontecimento da morte: contudo, ela é incontornável e irracional, como nos diz Pablo: “não teria mexido um dedo se houvesse imaginado que iria acabar deste jeito”. (SARTRE, 1988, p.24). Por outro lado, o autor nos fala da vida autêntica correspondendo à aceitação ou o comprometimento diante da possibilidade na qual o perecimento final anda lado a lado com as escolhas realizadas continuamente pelo ser humano: ou seja, não há uma preparação, um projeto de salvação, nada é previsível, mas ao mesmo tempo todo processo decisório deve ser autêntico, sem fundar-se em um fim último da existência humana.

Desde então, o princípio de intencionalidade da consciência, herdado da filosofia husserliana, é levado ao extremo, convertendo-se na negação de qualquer substancialização da consciência. É possível verificar esta proposição na denúncia efetivada por Sartre na obra *A Transcendência do Ego*, remetendo-a, especialmente, a Husserl, propondo a superação da concepção de qualquer consciência dada como

³⁰ É a tentativa de o Para-si não suportar ser corroído pelo nada em seu âmago e perseguir a plena positividade do ser-Em-si. De acordo com Gemerchak a “Má-fé é artifício [...] o artifício que nos interessa aqui é a condensação de transcendência em uma forma de facticidade que esconde a própria transcendência que o produziu [...]. Má-fé, nesse sentido, é "presa" a transcendência, o movimento perpétuo do desejo trazido a uma parada tratando o ego próprio como um objeto, como se fosse um ponto terminal ao invés de um vazio sujeito a nadificação. É o assunto [de] tratar-se como se fosse uma coisa, mas sabendo que não é. Má-fé, portanto, assemelha-se a mentira”. (tradução minha) (GEMERCHAK, 2004, p. 252).

substancial ao argumentar pela não existência de um *ego transcendental*³¹, como acreditara Husserl. Nos enunciados iniciais do texto sartriano, o propósito de sempre demarcar seu âmbito de discussão negando a existência de qualquer *ego* na consciência,

Para a maior parte dos filósofos, o *Ego* é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam a sua existência formal no seio da *Erlebnisse* como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos actos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*, é um ser no mundo, tal como o *Ego* de outrem. (SARTRE, 1994, p.43).

O conceito de consciência enquanto inserida no *mundo* é extremamente importante nesta temática da subjetividade, pois ele apresenta-se como resultado da desconstrução da concepção da possibilidade de uma tese egológica embrenhada internamente na vida da consciência. Todavia, como constatado no excerto citado, a existência de um ego parece não ser negada: a preocupação do autor remete-se à perspectiva de desprendê-lo da consciência e encontrá-lo no mundo. E por esta razão é proposta a transcendência do ego, afirmá-lo como fora de si, como transcendendo-se, visando ao mundo, aos objetos dados fenomenicamente diante do sujeito de forma que possa atribuir, por meio do *conhecimento*³², significado à multiplicidade estabelecida. A atividade da consciência na intencionalidade é a busca pela garantia do ser-conhecedor, extensivamente está atribuindo significância aos dados submetidos ao seu direcionamento, basicamente o ser-Em-si é perseguido pelo ser-Para-si. Por outro lado, como incompletude, o ser-Para-si deseja assemelhar-se ontologicamente ao ser-Em-si numa queda insistente de substancialização, visando obstruir o *buraco* nadificante que o impossibilita à felicidade plena. A negação escorregadia, contudo, no seio do ser-Para-si o impede, embora seu desejo busque intensamente tornar-se para-si-em-si, esta

³¹O *ego cogito*, na concepção husserliana, particularmente nas *Meditações Cartesianas*, é a subjetividade transcendental, isto é, “seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental”. (HUSSERL, 2001, p. 36).

³²A perspectiva sartriana é de conceber o conhecimento como “presença a...”. De certa maneira, isto só é possível por meio do Para-si quando se faz presente ao objeto, conhecido como Em-si. Este jamais poderá ser sem ser presente a algo. Assim, a dimensão do conhecer é “colocar a consciência” como presença imediata ao objeto. (cf. SARTRE, 2011, p.234). Deste modo: “o conhecimento consiste na manifestação fundamental do Para-Si pela razão mesma de que a natureza do Para-Si é a de estar ligado ao Ser em uma relação ontológica de base (“toda consciência é consciência de alguma coisa”). Além disto, o Para-Si sendo uma “presença a” e capaz de negações, acha-se habilitado a ficar *presente* àquilo que ele *não é*. Conhecer alguma coisa é estar presente àquilo que não se é”. (PERDIGÃO, 1995, p.51).

regressão absoluta jamais será repleta, a condição plena lhe escapa, em consequência da divisão no seu próprio interior, a possibilidade, o ato de escolha.

Mas podemos, desde já, notar que, na descrição sartriana da realidade humana, a consciência está sempre (ontologicamente) distante dela mesma: não coincide consigo, é o que não é, e não é o que é, está sempre questionando sobre ela mesma, numa perpétua fuga de si. Ora, a atitude “natural” da consciência, atitude de fracasso, consiste essencialmente em não assumir esta condição e a se refugiar na má fé. Desse modo, ela se condena a não poder jamais *suplantar*, numa síntese, os dois aspectos da realidade humana; sua contingência e sua liberdade; sua facticidade (seu ser-de-fato, seu ser-lá) e sua transcendência (seu poder de fazer, isto é, a obrigação correlativa de se fazer ser para ser o que quer que seja. (JEANSON, 1987, p.49-50).

A consciência mostra-se como consciência de algo, este enunciado contém em si a tese de transcendência, o foco é sempre romper os limites de autossuficiência, é uma relação simbiótica moldada nas relações do ser-Para-si e do ser-Em-si: já não há para ela alternativa a não ser se lançar. Embora não seja possível conceber a consciência em termos estruturais, como se fosse uma coisa, internamente ela é destituída de *conteúdo* em si, como se o produto de sua intenção fosse dotado de uma existência ideal ocupando *espaço no cogito*. Para Sartre, “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo”. (SARTRE, 2011, p.22). Sartre quer garantir, com a passagem acima, a defesa de uma tese pela não substancialização da consciência, caso a consciência fosse maciça substancialmente, atuaria dispositivamente sem a possibilidade de nadificar, comprometendo a liberdade. O existencialismo que se propõe contingente e que se faz escolhendo, negando, nadificando, deve primeiramente esvaziar toda a hipótese da consciência substancial. Por esta razão, a efetividade da consciência na transcendência posicional alcança algo distinto de si mesma, ao voltar-se para si não encontrará algum conteúdo, porque todo ato consciente será primeiramente *sair-de-si*, e depois, num estágio seguinte, retomar a personalidade resultante do ato, o ego proposto por Sartre é objetivado, pois o mundo encontra-se à distância da interioridade da consciência.

Negando-se a interioridade, então é preciso concordar com seu alcance na prerrogativa de abertura do mundo, na atribuição de significado, ativamente a consciência garante o conhecimento do objeto por meio da atividade posicional, o ser-Para-si revela o ser-Em-si, assim confere-lhe também significado, contudo, esta

significância não pode ser evasiva, volátil, mas regressa ao contexto do projeto perseguido por cada sujeito, como já tratado em páginas precedentes do trabalho atual. Assim, se a atividade da consciência só é possível de forma transcendente é por que está em direção de algo, assim é imprescindível que o mundo, conceitivamente, tenha sua existência fora da consciência, devemos desconsiderar a origem dicotômica como se compreendesse a noção de *dentro e fora*, não é neste sentido. Rigorosamente o mundo está na condição oposta da consciência, e somente pode legitimar a atividade posicional enquanto tal. Concebendo originariamente a nadificação da consciência, há um vazio translúcido, oco e inabitável, e, neste *vácuo*, não poderia haver espaço para o surgimento *a priori* das *coisas*, nem a título de representação, caso a consciência estivesse cheia, condicionada substratamente, toda sua intenção seria autoposição dirimindo agressivamente a potencialidade da liberdade. A transcendência do ego, assim se faz, pois o *eu* deixa de ser habitante da consciência e passa a alcançar-se quando lançado no mundo.

A partir deste entendimento, compreende-se a negativa sartriana em tomar a consciência como ser-Em-si, realidade plena, fechada em si mesma, bastando-se. Sartre é incisivo nesta leitura, mesmo porque a aceitação de uma possibilidade essencial levaria o existencialismo ao malogro total, o esvaziamento da consciência é primordial também na sua contribuição do engajamento e igualmente de sua ética, o sujeito só poderá ser integralmente livre e, por consequência, responsável se genuinamente o ser da consciência alimentar a subjetividade fazendo-se a partir do seu nada. Como vimos, é por tal motivo que Sartre vai buscar na filosofia husserliana a definição que lhe surge de forma capital, a *consciência como consciência de algo*,

Sartre desenvolveu o conceito de intencionalidade para mostrar que o ser-Para-si precisa do Em-Si para existir. A consciência de amar, por exemplo, é consciência de “amar alguma coisa”. A consciência de fé é consciência de “fé em alguma coisa”. No ódio, no amor, no desejo, algo sempre é amado, odiado, desejado. A consciência é esse deslizamento, esse partir “em direção às coisas”, essa relação com um objeto (real ou imaginário). Sendo Nada sobre um fundo de Ser, o Para-si só pode existir perseguindo o Ser, fazendo um “apelo ao Ser”. (PERDIGÃO, 1995, p.46.).

Sartre tem por objetivo aceitar aquela contribuição husserliana para o surgimento da teoria da consciência, mas, por outro lado, denuncia especificamente a

sua formulação do eu transcendental, concebido por Husserl como *eu puro*³³. Pressupondo a subsistência de sua realidade em si mesma – de acordo com o existencialismo o eu puro representa o *ego cogito*, o núcleo unificante, o eu por trás dos atos intencionais como mentor de toda atividade cogitativa – a consciência jamais poderia ser pura transparência, pois traria consigo a introdução de certa *opacidade*, porque haveria a predominância de sua ação *coisificante*, este ego seguiria a perspectiva criacionista do mundo, dando a origem às coisas, e remeteria à praticamente nulidade à *consciência de si mesma*³⁴. Introduzir tal possibilidade na consciência é cristalizá-la e lhe impedir a espontaneidade, a qual devemos indicar a partir da possibilidade da consciência de ser e de fazer-se, mesmo por que, em Sartre, ela orienta-se pela perspectiva de constatar o mundo.

De qualquer forma, aceitar a tese de um *eu* como habitante da consciência é implodir a premissa fundamental do existencialismo sartriano, *a existência precede a essência*. Obviamente, é imprescindível abrir parênteses e deter-se neste enunciado visando alinhar a compreensão frasal que, ao primeiro olhar, pode ser entendida como um estágio natural de todo existencialista. A sentença deve ser recuperada a partir do texto *O Existencialismo é um Humanismo*, pinçando-se aqueles conceitos fundamentais e situando a maneira como o homem, em Sartre, seria pensado.

Inicialmente, o texto foi composto visando esclarecer algumas teses que haviam, no entanto, tornado a concepção existencialista distintamente compreendida da proposta inicial apresentada em *O Ser e o Nada*. A argumentação escolhida por Sartre é direcionada particularmente a marxistas e cristãos católicos. Os primeiros haviam considerado o existencialismo como uma espécie de quietismo ou filosofia burguesa. O existencialismo podendo verter para certo desespero, pois se a vida é angustiante porque demanda o processo decisório a partir do nada – não há nada justificando a existência, ela é um absurdo completo, não remete a nada – daria origem a uma filosofia contemplativa, como alternativa de arrazoar este sofrimento. Ora, isto é insustentável, pois a resposta embasa-se na sua antítese, ou seja, o desespero jamais resultaria em um quietismo, pelo contrário, o ponto nevrálgico é exclusivamente o da pura ação, no sentido de atualismo, de transcender, de ir além, por esta razão, o quietismo ou a filosofia contemplativa, inflexivelmente, impediriam o indivíduo de agir, pois

³³ Compreendido como subjetividade transcendental.

³⁴ Uma das teses fundamentais elencadas por Sartre sobre a consciência é a particularidade de ser presente a si mesma no modo não tético.

demandaria a busca de justificativas na finalidade de conformar a crueza de sua existencialidade, e substituí-la por algo mais tênue, desresponsabilizando-o. Há ainda outra crítica estabelecida pelos cristãos católicos, para os quais o existencialismo desconsideraria o lado luminoso da vida, ou as benesses provindas de um Deus criador. Para responder às duas críticas, Sartre salienta que o existencialismo deve ser entendido “como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”. (SARTRE, 1987, p.3.).

Aquelas duas teses elucidadas, no trecho supracitado, são primordiais, pois constituem intimamente o entendimento de que a liberdade é absoluta ontologicamente, opondo-se a princípios deterministas no âmago do ser. A liberdade, neste amalgama, não corresponde a tomar a vida em sentido social, ou ôntico, preterindo as valorações morais encontra-se na exclusividade de constituição do ser. Sendo assim, a subjetividade deve ser concebida na esfera de pura liberdade, inexistindo qualquer gênero de fundamento, não haveria natureza humana³⁵. O extremo do desespero é a vigência da liberdade em sua plenitude. Hipoteticamente é menos cruel, e torna a vida mais leve, acreditarmos nesta natureza humana essencialista, a rigor, se o princípio ativo de todas as escolhas regredisse àquele âmbito fundamentalista, então não haveria peso ou culpa nas decisões, de outra maneira, também não seria possível ser livre. De acordo com Sartre, somos projetos em constante lançar-se, sem determinação ou espera de objetivos, eis a maneira por meio da qual o desespero passa a fazer parte da existência humana corroendo extensivamente cada procedimento decisório. A dureza maior do desespero é tornar-se consciente que, ontológica e translucidamente livre, a vida é desprovida de sentido, não remete a nada, ela é brutal e absurda em si mesma, filosoficamente não tem valor algum.

Embora o conceito de natureza humana tenha permeado a filosofia moderna, especialmente admitindo a existência de ser articulada e amparada em condições deterministas, como, por exemplo, verificamos na teoria cartesiana uma subjetividade solipsista, fechada em si mesma, autossuficiente a partir do *cogito*, ou mesmo na esfera kantiana estabelecendo identificação com o sujeito lógico-formal do *eu penso*³⁶, aquele responsável por acompanhar todas as representações, o princípio cognoscente de si

³⁵ Admitir a natureza humana a partir de uma concepção essencial; havendo uma pré-determinação do homem.

³⁶ Cf. *Crítica da Razão Pura*, §16, B131.

causa embaraço à significância da subjetividade fenomenológica vislumbrada rigorosamente como completo esvaziamento da consciência. Em meio a estas inferências, como Sartre procura superar denunciando a forma como estes autores apresentam a subjetividade? Tendo o atualismo impregnado o seio da subjetividade na perspectiva existencial, o seguinte enunciado, *toda verdade e ação implicam um meio e uma subjetividade*, implica na sua inserção fenomenologicamente. Como vimos, em Sartre, a negação do sujeito substancial tal como o havia concebido Descartes, ou como Kant enquanto sujeito formal, é primordial. Não há, segundo sucede a negativa, uma natureza humana; a definição da subjetividade alcança-se entrelaçada na existência, pela facticidade humana: o mero existir é condição necessária para isto. Retornando, a facticidade supõe ser o meio de efetiva atuação da subjetividade, o ser-Para-si necessita do ser-Em-si, caso contrário não poderia nadificar, o nada é nada de algo, de acordo com esta conexão, ser-Em-si e ser-Para-si, não seria inverdade o fato de o ser-Em-si fazer parte do ser-Para-si, comprometendo o ser-Para-si com toda sua contingência, obstando a possibilidade autossuficiente e idealista. A facticidade, por ora, nos faz viver como os objetos do mundo, a consciência realiza a reflexão, mas está presa ao mundo por meio do corpo. Toda verdade, ou ação, sob esta ótica, é situada. De acordo com Bornheim:

Toda liberdade está em situação e não há situação sem liberdade. A situação aparece como resultado daquilo que o ato livre faz com o em-si [...] ele é o modo como o para-si nadifica o em-si. Se a realidade humana topa com resistências e obstáculos que não foram inventados por ela, tais resistências e obstáculos só adquirem sentido na e através da livre escolha que a realidade humana é. Assim, embora a escolha lhe seja fundamental, a situação se estabelece sob um fundo de facticidade”. (BORNHEIM, 1984, p.118).

Ainda no intento de compreensão da subjetividade, segue-se o seguinte enunciado, *toda expressão teórica e prática depende de um meio*, a contingência, entendida como a condição necessária do homem, está alicerçada na mundanidade, no âmbito factual, ou o mundo como nos aparece e, nesta perspectiva, devemos analisar tão expressivo preceito: “*a existência precede a essência*”. Voltemos ao texto, a fim de alinhar as implicações deste lema:

Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou corta-papel; esse objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou num conceito; tinha como referenciais, o conceito de corta-papel

assim como determinada técnica de produção, que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma receita. Desse modo, o corta-papel é, simultaneamente, um objeto que é produzido de certa maneira e [...] tem uma utilidade definida: seria impossível imaginarmos um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que [...] iria servir. Podemos assim afirmar que, no caso do corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto das técnicas e das qualidades que permitem a sua produção e definição – precede a existência; e, desse modo, também, a presença de tal corta-papel ou de tal livro na minha frente é determinada. Eis aqui uma visão técnica do mundo em função da qual podemos afirmar que a produção precede a existência.

Ao concebermos um Deus criador, identificamo-lo, na maioria das vezes, com um artífice superior, e, qualquer que seja a doutrina que considerarmos [...] admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, no mínimo, que o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que está criando. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. (SARTRE, 1987, p.5.).

O trecho supracitado é um dos pilares do existencialismo, a subjetividade deve ser entendida a partir da terminologia específica e de tudo o que esta abarca, isto é, a partir das estruturas do ser-Para-si, umas das análises sartrianas de como entender o homem. O ser-Para-si denota a presença a si da consciência, ela está presa a si sem conseguir se abandonar. Como, paradoxalmente, Sartre nos fala também do ser-Em-si, o ser propriamente dito, e contrapondo-o à consciência, então o ser-Para-si só pode ser um nada, carecendo de fundamento, é um nada ontológico negando o ser-Em-si, é o poder-negar por meio do ato interrogativo. Só se pode negar ou perguntar por que no seu âmago remissivamente encontra-se o nada, o abismo intransponível. Por esta razão, faz-se necessário desconsiderar o entendimento da subjetividade enquanto *cogito* cartesiano, enquanto o eu penso kantiano ou mesmo o espírito absoluto de Hegel. Assim, a filosofia sartriana é a do ser-Para-si. Somente se o homem for concebido a partir da estrutura anunciada, tornar-se-á possível o conhecimento do mundo e do “si mesmo”, mesmo por que a primazia da consciência é a intencionalidade. A partir da manifestação intencional o autor francês funda a ideia do projeto, traduzido como a possibilidade ontológica a partir do atualismo, o futuro é a sua pura possibilidade, isto é, a futuridade é a condição para efetivarmos nosso modo ser. O projeto fundamental garante ao ser humano não viver gratuitamente, de qualquer jeito, realizando suas escolhas simplesmente por que é necessário decidir. Para cada indivíduo, porém, há escolhas mais significantes, uma conexão profunda e primeira reunificando cada escolha ao propósito comum, o projeto

fundamental. Ele não está embrenhado na interioridade da consciência, não é egológico, porém em cada escolha está se remetendo a este projeto. De acordo com Perdigão:

O projeto fundamental não é inconsciente (pois é preciso haver consciência para haver eleição), mas apenas de natureza não-cognoscente, não-posicional, tal como o *cogito* pré-reflexivo. Também não é “anterior” aos nossos atos, como se existisse primeiro “em potência”, para só depois aparecer: o projeto fundamental é contemporâneo aos atos [...] penetra em nossas escolhas, emoções, tendências [...]. Todas as manifestações concretas da vida humana são diferentes expressões desse projeto fundamental. Não houvesse tal projeto, cada homem agiria de modo incoerente e aleatório. (PERDIGÃO, 1995, p.105).

A subjetividade, por esta via, é sinônima de horizontalização, o homem opera a partir de um campo de possíveis e o rol das escolhas é a presentificação do futuro projetado, daquilo que ele tem de ser. O projeto somente poderá surgir a partir do nada, da ausência completa de fundamentos, é um absurdo procurar encontrar algum alicerce sendo a liberdade a configuração suprema e inalienável de sua arquitetônica. Embora seja possível conceber a historicidade enquanto projeto, toda relação estabelecida no âmbito temporal, passado – presente – futuro, não pode ser confundida com o fundamento do projeto, todos os traços deliberativos comportam apenas a imanência do projeto fundamental. Desta forma, ele não pode ser decidido por nenhum de nós, no sentido de o ser humano não poder concretizar aleatoriamente qualquer desejo, por exemplo, muitos desejariam ser gênio como Einstein, mas nem todos podem, somente aqueles a quem o projeto de genialidade permitir, por isso o projeto deve ultrapassar a vontade, o querer, mesmo sendo impreterivelmente decisivo nas escolhas, seremos tão-só aquilo que poderemos ser.

A liberdade ontologicamente toca o projeto, ele é totalmente livre e não imutável, ininterruptamente escolhe-se e, a qualquer momento, pode-se alterá-lo. Este enlace nota-se, por exemplo, em *Genet*, órfão, foi adotado por uma família de camponeses e como contribui Thody: “Genet teria ficado muito feliz em se integrar na sociedade camponesa em que seus pais adotivos viviam. Mas devido a que esta fosse uma sociedade em que as pessoas eram definidas [...]em função das terras que herdavam ele jamais teve chance real de ser aceito”. (THODY, 1971, p.109). A tentativa de integrar-se àquele modelo de sociedade se deu via latrocínio, ação desastrada, pois passou a ser rotulado como ladrão, arcando com as consequências irretiráveis de sua conduta, de fato, ele não desejava isto, seu projeto era apenas sentir-se integrado e

participe do povo camponês sem ser desprezado, todavia, subitamente, Genet decide fazer daquele caso fortuito do acaso – o ato de furtar – seu projeto fundamental, fez de seu projeto o desejo contínuo de perseguir o mal absoluto, aquele anseio metafísico e irrestrito por ora inatingível. Sartre nos mostra ser possível alterar o projeto, dentro das possibilidades históricas e contextuais do sujeito, mas toda decisão deve implicar obrigatoriamente na sua responsabilização e na atenuação contingencial da vida humana: o fundamento no sentido absoluto escapa-nos, escorrega-nos por entre os dedos, torna-se impossível. Por outro lado, como seria possível aplicar o problema da responsabilidade, de que tanto fala Sartre, no contexto de uma filosofia extremamente indeterminista? De acordo com o autor, devemos apreender a consciência, o ser-Para-si e a liberdade no estatuto ontológico. Então a responsabilidade está no mesmo nível. Somos responsáveis na medida em que possibilitamos a efetivação do projeto do Outro a fim de garantir sua manifestação. A análise do pensador francês empreendida no seio do existencialismo alcança uma propositura ética – nas páginas finais *d'O Ser e o Nada* o autor lança mão de um itinerário específico para tal intento, conquanto nunca tenha ficado pronto, tal inacabamento não impede de resgatarmos as possibilidades éticas presentes nas suas obras mais expressivas. A tese de exigência para a transformação do homem sobrepuja as terminações valorativas, pois, sendo o ser-Para-si presença imediata a si, instantaneamente, toda moral depende, exclusivamente, do sujeito, ela não está alheia ou sobrevêm invadindo o seu ser por uma fissura, preenchendo o vazio do ser-Para-si, a ética tem que ser compromisso, valoração; somente o ser-Para-si pode valorar, então o valor adentra o mundo por meio da subjetividade e representa a autonomia entranhada nas escolhas. Se o valor só ganha densidade existencial via sujeito, então não pode haver ordem pré-estabelecida de valores, é preciso inventar, tornando-se responsável pelo mundo e por si. O ser humano atua via projeto arrastando consigo a densidade ética nas relações para com o Outro. O homem anseia desvendar os enigmas do projeto para o qual tende a sua vida, contudo, o autoconhecimento de si é ínfimo, para não dizer nulo, tomaremos conhecimento do projeto na imediata translucidez de seu aparecimento, como nos diz Bornheim:

Sartre rejeita o postulado do inconsciente: o fato é coextensivo à consciência. Se o homem *sabe* em que consiste seu projeto fundamental, se esse projeto é *vivido* por ele e se é, portanto, “totalmente consciente”, isso ainda não quer dizer que ele seja *conhecido*, a psicanálise existencial se propõe tornar conhecido o que todo para-si compreende desde sempre. Impõe-se, assim, a

transformação do homem no sentido de que se lhe torne acessível. (BORNHEIM, 1984, p.123).

Esta referência, do autoconhecimento, por ser limitada, revela o ser na medida de sua manifestação, e, por estar inserido no contexto, na situação, Sartre indica que cada indivíduo torna-se conhecido por outrem, em vista de nosso aparecimento dar-se a partir da esfera da alteridade, o Outro nos conhece melhor. O ser-Para-si persegue a maneira de ser do ser-Em-si, o seu desejo é fundamentar-se a si mesmo na tentativa de preencher aquele espaço vazio originado pelo nada, enquanto realiza o movimento sua aparência no mundo concreto se dá à maneira de para-si-em-si, na dimensão de objeto para o Outro, o ato remissivo restringe a liberdade, porque para o Outro aparecerá em forma de ser-Em-si, embora não se exclua a dimensão universal do ser-Para-si, a presença. O *eu* do sujeito, habitante do mundo, por estar lançado nele, aparece em forma de objeto para o Outro, ou seja, enquanto o ego realiza seu posicionamento é apreendido na forma objetiva como ser-Em-si. Para Sartre, a consciência surge como a descompressão de ser, o ser-Em-si é empastado de si mesmo, é completo, é maciço, é exatamente o oposto do nada. Descomprimir o ser implica na afirmação de a consciência jamais poder ser identificada como coincidência de si: “Desta mesa, posso dizer que é pura e simplesmente esta mesa. Mas, de minha crença, não posso me limitar a dizer que é crença: minha crença é consciência (de) crença”. (SARTRE, 2011, p.122). A consciência escapa à identidade, mas se coloca homogênea e, mantendo equilíbrio, manifesta-se como unidade enquanto síntese de uma multiplicidade com a peculiaridade de ser presente a si continuamente. O ato ontológico deverá ter uma relação direta com o nada, pois a pretensão é a sua não-identidade. Segundo Sartre,

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um em si, é preciso que a unidade desse ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico [...] o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pelo qual ser constitui o Para-si [...] Esse ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. (SARTRE, 2011, p.127).

O nada surge aqui como a possibilidade única do ser-Em-si. Originado pela atividade consciente, a consciência fenomenológica em Sartre tem a particularidade de não-ser aquilo que percepção, confirmando, concomitantemente, o ser-Em-si e o não-ser da consciência. Exemplificando: ao perceber determinada mesa, a nadificação

regressa à consciência como não-ser-mesa, não é apenas pela negativa de que a consciência poderia ser objetivamente a mesa, porém porque ela escapa a sua densidade. Assim, o sentido mesmo do *cogito* é apresentar-se intimamente como negação, apoiando-se ativamente enquanto falta de ser. Em contrapartida, a realidade humana prima pelo desejo de transcender-se perenemente em busca de uma coincidência jamais concretizada. Neste sentido, o ser do ser-Para-si compreende a necessidade de duas dimensões: ele está na “interioridade” da consciência, subsistindo como fonte originária da plenitude de sua negação, mas também na imanência, embora tais realidades sejam indissociáveis, há uma necessidade imprescindível da consciência pela existência do mundo na sua objetividade. Não há primazia, nem do ser imanente, nem da consciência, é uma relação indissociável. E, por esta razão, o ser-Para-si é vislumbrado como um possível, sobrepujando-se para além de si. Ser-Para-si e consciência coadunam-se e expressam a constituição da subjetividade. O ser-Para-si põe em *ação* o lançar-se, o arrancar-se de si, da própria consciência, “O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesma”. (SARTRE, 2011, p.153). A característica primordial do ser-Para-si é a de ser a constante busca de si, projetando-se a partir de suas possibilidades. A facticidade tem um papel central na concepção, pois é aspecto indissociável no engendramento daqueles possíveis visados pela ação humana.

1.4 A subjetividade fenomenológica enquanto Ser-para-si: facticidade, falta, temporalidade e possibilidade.

O tema da subjetividade é central na história da filosofia, em Sartre há uma preocupação radical em tratar dele. O autor a concebe em termos de ser-Para-si, tendo por definição basilar a presença-a-si, todo ato é consciente reconhecendo-o como autor de tal ato. Em termos mais elementares, porém, esta subjetividade só será possível se amparada pelas condicionantes de facticidade, a situação não-escolhida pelo sujeito – a sua condição social, o país de seu nascimento, enfim, a realidade coexistente não livremente escolhida – que precisa sofrer a atuação do ser-Para-si para modificá-la em termos de projeto, por isso, este ser será também pura possibilidade de fazer-se, de escolher-se, na emergência de uma temporalidade imprescindível para sua historicidade, mas a maneira mais intrigante de tal ser é a falta, é um ser sempre-faltado visando livrar-se de sua nadificação e preencher-se totalmente dirimindo a vacuidade por onde possa surgir a negação, a sua incompletude é o traço desesperador, angustiante e

absurdo. O pensamento sartriano articula-se nesta delimitação e a motivação na qual se apoia a perspectiva de conceber o homem indissociável de sua experiência no mundo, preterindo valorações ou idealismos capazes de enquadrá-lo em meras suposições ou conceitos vazios desarticulados com a vivência.

Embora fragmentar a trajetória filosófica empreendida por determinado autor possa levar a uma interpretação inadequada ou insuficiente, empobrecendo severamente a trama conceitual e argumentativa, o propósito aqui é fundamentar a concepção sartriana de subjetividade a partir das estruturas do ser-Para-si encontradas em uma de suas obras mais expressiva, *O Ser e o Nada*. Na investigação visando à compreensão e perquirindo sobre o surgimento e a problematização daquele conceito, o fio condutor constituir-se-á a partir de René Descartes, principiando a história da filosofia moderna, privilegiando a descoberta do *ego cogito*, a existência do próprio eu, aquele capaz de duvidar e surgindo também como sujeito de algo, com a tão conhecida frase *cogito, ergo sum*. Descartes, em sua obra *Meditações*, apresenta a possibilidade de fundamentação metafísica para a liberdade do homem, a evidência do eu implica na autodeterminação de si mesmo via *cogito*. Sartre quer radicalizar isto transpondo este limite metafísico remetendo à necessidade da liberdade em fazer-se, o que só pode tornar-se possível na historicidade. Em seguida, o intuito é contemplar as influências da fenomenologia husserliana, especialmente quanto à intencionalidade da consciência.

Uma das grandes contribuições filosóficas de Descartes foi trazer para a dimensão do ser a possibilidade de duvidar. Na primeira meditação, constata-se o seguinte: “podemos duvidar de todas as coisas, [...] em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras”. (DESCARTES, 1999, p.13). Ao postular esta prerrogativa, a filosofia cartesiana compreende a subjetividade como coisa pensante, que duvida, entende, nega, imagina, enfim, reflete. Poderíamos, ainda, questionar a constituição da consciência e, conforme a segunda meditação, encontraríamos a resposta de que ela é pura substância, pois, mesmo o corpo possuindo a propriedade da divisibilidade – para Descartes o corpo (*res extensa*) é qualquer objeto passível de divisão – e podendo sofrer qualquer acidente, resultando na sua modificação, ainda assim a mente jamais procederá da mesma forma, afinal de contas, “não podemos conceber a metade de nenhuma mente, ao passo que podemos fazê-lo com qualquer corpo, por menor que seja”. (DESCARTES, 1999, p.33). Tendo-se lançado à condição indubitável no sentido de todas as “coisas” às quais se pensa, implica para o sujeito ser,

coexistindo a partir da atividade mental, não intuindo isto de algum dado prévio, pois o ato do pensar descobre o *eu penso* e este é concebido como imprescindível à sua interioridade, pois, se pensa, logo confere a si alguma existência. Há, então, uma essência no homem, a de ser *coisa pensante*, por meio da dúvida Descartes alcança a evidência do ser, por exemplo. A não aceitação de Sartre da premissa anterior funda-se na ideia de que o *cogito* cartesiano é o grande mentor de onde provém toda verdade, bastando-se: é como se a centelha do pensamento houvesse sido posta antes de seu surgimento e esta é a natureza humana denunciada por Sartre na concepção de subjetividade moderna.

A subjetividade, no caso, diz respeito à interioridade singular, não podendo ser apreendida por qualquer Outro. Ocorre aqui um solipsismo, pois o pensar é atividade interna, completa, basta-se a si própria. Além disso, encontramos em Descartes uma dicotomia essencial, há a *res cogitans*, subjazendo como atividade ininterrupta do pensamento e a *res extensa* como menção ao corpo. Na verdade, quando se fala em sujeito se percebe uma junção entre estes dois termos, o corpo é habitado por algo pensante de modo que o sujeito é percebido como uma subjacência, ele subjaz a todo ato de pensar, aquele que duvida só o pode fazer porque reflete sobre a incerteza, e tal ato é evidente. Há um aporte aqui entre sujeito e ato, visto todo ato remeter ao sujeito e o reconhecer como responsável por ele. Esta subjacência existe tão somente na forma de pensar. Como nota Descartes:

Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. (DESCARTES, 1999, p.43).

Sinteticamente, Descartes limita a dúvida na esfera da metafísica, do conhecimento, enquanto Sartre o leva para a existência, não busca um primeiro princípio intelectual. Para Sartre, o homem se justifica pelo mundo, pela existência no concreto. Está unido ao mundo, sendo um ser-no-mundo, e por esta razão o *cogito* passa a ter uma dimensão existencial. Contrapõe-se ao cartesianismo, pois, segundo Bornheim, “para Descartes o *cogito* é qualquer coisa fechada em si, fundamento puro que vive de sua suficiência”. (BORNHEIM, 1984, p.18).

Por outro lado, na história da filosofia observamos em Edmund Husserl um neocartesianismo, ao dar origem à fenomenologia³⁷. Sua intenção era, na verdade, uma proposta de reconstrução do saber humano inteiro e, considerando a verdade inerente ao *cogito*, desejou constituir a filosofia como um saber rigoroso, reconhecendo na consciência pura o *transcendental* como uma verdade evidente. Esta fenomenologia transcendental tem a característica de reduzir a pureza das ideias a partir dos fatos. Encontrar-se-á nas *Meditações cartesianas* a clareza de um *ego* transcendental responsável pela suspensão de todos os juízos até então estabelecidos, abrangendo a validade das ciências em busca de uma fundamentação transcendental cuja origem está no fato, ou no mundo dado.

Para Husserl, a validade dos juízos tem como ponto de partida a contemplação desinteressada do mundo na sua totalidade, pois ele está diante dos nossos olhos, e este ato contemplativo poderia colocar em suspensão a tese geral da existência, e apreendendo nos objetos mesmo a essência. De certa forma, a fenomenologia transcendental husserliana pode ser considerada como idealismo, no sentido de lançar-se em busca de uma natureza da realidade constituída a partir do fenômeno, uma natureza somente possível de ser constituída pelo sujeito. Encontra-se aí, então, um sujeito transcendental como fonte para estabelecer a verdade justificada em si mesma e indubitável. Isto é verificado no seguinte excerto: “a subjetividade transcendental [...] [é o] *ego cogito*, domínio último e apodiditicamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical”. (HUSSERL, 2001, p.36). É justamente por meio do *ego* transcendental que a fundamentação do conhecimento orienta-se por uma direção singular, ele passa a ser transcendental pela via fenomênica, pois configurado com a *epoché*, descortina-se para a subjetividade reflexiva uma nova esfera da realidade, a experiência transcendental. Esta objetividade reduz o humano e sua vida psíquica ao eu fenomenológico-transcendental, ou seja, a realidade da consciência, enquanto tal, é fundamento para todos os juízos e valores.

O *ego cogito* husserliano refere-se à vivência da consciência, entendida como a intencionalidade para um objeto. A consciência é o próprio ser e tem uma característica particular, seu peculiar *cogitatum* referindo-se ao produto resultante do pensamento transcendentalmente reduzido. A particularidade assinalada, contudo, não pode ocorrer

³⁷Descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto esta descrição.

sem distinção na atividade reflexiva. Precisa estar concatenada com as estruturas *noético-noemáticas* postuladas por Husserl.

os “modos” existenciais como “existência certa, existência possível ou suposta”, etc., ou, ainda, “os modos temporais subjetivos”: existências presente, passada, futura. Essa direção da descrição chama-se *noemática*. A ela se opõe a *noética*. Ela se refere às modalidades do próprio *cogito*, por exemplo, àquelas da consciência, como percepção, lembrança, memória imediata, com as diferenças modais que lhes são inerentes como a clareza e a distinção. (HUSSERL, 2001, p.54).

Tanto Husserl quanto Descartes influenciaram o pensamento sartriano, certamente Husserl seja o maior contribuinte pela maneira como lança o método fenomenológico. A preocupação do filósofo é superar a dicotomia entre a consciência do sujeito e o mundo, visando propor uma unificação entre as duas dimensões, todo ser humano é indiviso e deve ser concebido da mesma forma. Husserl pretendia constituir a filosofia como ciência rigorosa e levou a dúvida cartesiana ao extremo; distinguindo-se dele por uma nova forma de apreender o mundo, a saber: a fenomenologia. Em Descartes teríamos a instauração de um antropocentrismo, com o *ego cogito*, mas por estar centrado na individualidade estaria exposto aos limites do finito, por exemplo, incorrendo teoricamente em certa “fragilidade”. O método fenomenológico proposto por Husserl quer ser crítico não somente em relação a si mesmo, mas também a todas as ciências. O propósito é o de ser universalizante, bem como chegar às coisas mesmas – é uma ciência eidética, visa à essência – a partir de sua aparência, o conhecimento humano seria superficial, aparentemente, o fenômeno é dado como conclusivo e conhecido totalmente, mas, na verdade, é necessário ainda ser esclarecido.

É de acordo com o panorama husserliano da consciência intencional que o pensamento sartriano elabora-se e explicita o seu projeto filosófico. Na obra *A Transcendência do Ego*, Sartre apresenta algumas denúncias a Husserl, de certa maneira, à sua fenomenologia transcendental. Para o autor francês, o *eu* não é um conteúdo da consciência transcendental, mas está identificado como um objeto transcendente. Desta maneira, a *epoché*, como termo husserliano, para Sartre, não se trata apenas da suspensão do juízo como um conjunto de condições lógicas, ou a redução eidética com a finalidade de alcançar a ideia, em outros termos, a essência – não há uma negação do mundo, por entre parênteses significa deixar as coisas como estão apresentadas segundo a atitude natural, por exemplo, a cadeira continuará sendo

aquele objeto comumente visado, mas Husserl quer voltar-se às estruturas responsáveis pelo aparecimento daquele objeto encontrando no *ego cogito* tal definição – todavia ela implica na *aparência* como o absoluto, não é necessário regressar ao ego, pois “o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo, é um absoluto”. (PERDIGÃO, 1995, p.28), não necessita de mediações, a unidade e a totalidade da coisa está no fenômeno, isto é, externa à consciência. A filosofia sartriana não procura desvendar como a vida deve ser vivida, ou questiona-se acerca da existência humana ontologicamente, porém, quer ser uma descrição do que é a vida e o tipo de ser que o homem é, por isso propõe uma ontologia fenomenológica.

Não há, portanto, um eu na consciência concebido fenomenologicamente, a unificação consigo ocorre na medida em que é intencional, é transcender-se na objetivação, encontrando aí sua unidade. Na temporalidade, passado, presente, a consciência surge como síntese perpétua, e por isso vai unificando-se. (SARTRE, 1994, p.47).

O *eu* aparece, então, como uma expressão da totalidade sintética e individual da consciência intencional limitada unicamente por si mesma. O ser da consciência identifica-se como um objeto transcendente, mas não como si própria, isto é, não se põe enquanto objeto para si no momento intencional. Para aclarar a reflexão vamos ao trecho do texto sartriano: “enquanto lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não posicional dela mesma”. (SARTRE, 1994, p.51). O eu estaria ausente da consciência. O ego sartriano é transcendente, protagoniza a unificação entre os estados e as ações, tendo relação direta com a *Erlebniss*. O estado dá-se como intermediário entre o corpo e a *vivência*, com ações distintas em cada uma destas esferas. O corpo está relacionado com ações causais, com o ambiente, não tem a ver com a consciência refletida. Nas ações aparece como o transcendente, a exemplo de estabelecer a dúvida, assim, o ego apresenta-se como a unidade dos estados e ações. Aqui se pontua uma das denúncias de Sartre a Descartes, pois o eu que aparece no *cogito* é apreensão de consciência pura; contudo, sem estado e sem ação o *cogito* cartesiano é impuro, sendo única e sinteticamente a consciência deles. Este *cogito* mostra-se como o resultado lógico da dúvida e daquilo que lhe põe fim. O eu originário do eu penso não é elaborador da espontaneidade consciente como observamos em Sartre (Cf. 1994, p.76).

Tendo abordado as perspectivas cartesiana e husserliana, a pesquisa orienta-se à noção de subjetividade elaborada por Sartre. Esta proposição é concebida a partir do elemento da consciência como fundante do sujeito. As concepções, cartesiana e husserliana, são transpostas. O autor não nega que a primeira noção seja de fato a presença a si, contudo, para ele, Descartes se preocupou com o aspecto fundacional, ao propor “Eu duvido, eu penso” e, por passar diretamente à questão existencial, desembocou no substancialismo. Por outro lado, Husserl permaneceu no *cogito*, pois não ultrapassou o plano da descrição fundacional, permanecendo na pura descrição da aparência enquanto tal. Na obra *O Existencialismo é um Humanismo* encontramos alguns elementos sinalizados por Sartre no objetivo de verificarmos como ele trata da subjetividade. A busca pela verdade pautou vários autores na história da filosofia, com o pensador francês não seria diferente, mas para ele a verdade não seria exclusivamente metafísica, estaria relacionada à subjetividade fenomenológica mesma e sua origem é buscada no trabalho empreendido por Descartes com a instauração do *cogito*. Segundo Sartre,

Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: *penso, logo existo*; é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidade que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade absoluta; e esta é simples e fácil de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário. (SARTRE, 1987, p.15).

A verdade absoluta de uma consciência é a capacidade de reconhecimento de si, ou seja, a presença a si denota acesso imediato, não é preciso haver um movimento de regressão à consciência mesmo porque isto é praticamente impossível, a todo momento, havendo percepção, havendo intencionalidade, a presença da consciência é instantânea. Seríamos levados a crer na possibilidade de incorporar o pensamento cartesiano, voltando-nos para o trecho citado, embora a certeza do ego proposta por Descartes seja uma evidência apodítica, Sartre quer superar o solipsismo remanescente desta certeza, via alteridade, pois o Outro – como se verá no capítulo seguinte – é “tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos”. (SARTRE, 1987, p.15). E, mais especificamente, ao tratar da

historicidade do homem com *A Crítica da Razão Dialética* ver-se-á a necessidade de que a verdade histórica só pode se dar no ambiente coletivo.

Em *O Ser e o Nada*, a subjetividade é concebida em termos de ser-Para-si e de suas estruturas imediatas. O ser-Para-si é *ek-stático*³⁸ e esta determinação comporta o sentido original da nadificação e o princípio motriz da autenticidade do ser, aquele estabelecido a partir da negação externa percebida pela atividade consciente. Para tal intento, deve atender simultaneamente a três dimensões. Primeiro, o ser não deve ser o que é, esta dimensão é a característica do ser-Em-si. Aqui tem a propriedade de estar atrás de si estruturado como um suporte, todavia, não é fundamento, porque ele se coloca à distância de si por meio do princípio da nadificação. Seriam dois modos de ser separados por um nada, como diz Sartre, o nada da facticidade. A segunda propriedade é de ser o que não é. O ser-Para-si percebe-se como falta por ser incompleto, assume-se como inacabado, já que tem-de-ser o que é, e deve legitimar-se como faltante, não sendo possível escolher o nada de outrem. Na terceira dimensão, ocorre a unificação distintiva das duas propriedades antecedentes, ou seja, ele tem de ser o que não é e não ser o que é. O ser-Para-si está disperso na relação contínua da dialética entre refletido (depois) refletidor (atividade instantânea da consciência). Nesta dimensão, o ser está em toda parte e em lugar algum. Por mais que tentemos encontrá-lo, escapa-nos; é movimento constante visando encontrar-se e aqui, novamente, a interioridade do ser-Para-si é a presença ao ser. (Cf. SARTRE, 2011, p.198). Tal definição só pode se dar na relação entre o ser-Em-si e o ser-Para-si. O ser-Em-si não possui e nem depende da consciência, ao passo que o ser-Para-si só existe na dependência da consciência dele mesmo, se o ser-Em-si está no mundo, na facticidade, o ser-Para-si deve transcender a facticidade descansando sua ação na intencionalidade incondicional.

Em Sartre, a palavra *ek-stásis*, como é aplicada ao ser-Para-si, tem uma denotação de “estar fora”, ou melhor, “do lado de fora”, mas, afinal, fora de quê? A prerrogativa sartriana é a de garantir que a realidade humana ultrapasse os limites próprios do *cogito* a fim de superar o problema cartesiano do solipsismo, particularmente aquele aspecto de retorno a si mesmo para o qual todos os atos são autossuficientes a partir do *cogito*.

Sartre explicitamente não nega que os atos sejam originados na consciência, mas numa relação de exterioridade com a realidade do mundo, assim o caminho abordado

³⁸ Do grego *ekstasis*: situação de estar fora de si mesmo. Para Heidegger, identifica-se ao próprio ato de existência (do latim *ex-sistere*): sair de si. (Cf. SARTRE, 2011, p. 90).

por ele é a fluência de aspectos deste *ek-sktásis*. O termo “transcendência” tem uma aplicação em muitos sentidos para Sartre, porém devemos concebê-la diante do parâmetro *ek-stático*, como um *ir além de*. Mesmo a temporalidade é uma transcendência, todavia, a particularidade pdo este termo tem a ver com a doutrina da intencionalidade, a perspectiva de postular objetos aplicando-se tal conceito à esfera do conhecimento. A noção de temporalidade, assim, parece abarcar esta condição, afinal de contas, os atos da consciência têm um passado e um futuro e a subjetividade pode recuperar-se através dos tempos modais por meio daquilo que Sartre denomina de circuito de ipseidade³⁹. Em seu próprio ser está contida sua unicidade. Desde então, parafraseando Sartre, o conhecimento é o mundo, e fora dele o nada, sendo ele a autêntica realidade humana como a negação radical pela qual o mundo aparece.

O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, nada mais que o *nada* que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser *ek-stático*, e por isso se confunde com o ser *ek-stático* do Para-si. [...] por uma inversão radical da posição idealista, o conhecimento se reabsorve no ser: não é um atributo, nem uma função, nem um acidente do ser; pois *só existe ser*. (SARTRE, 2011, p.284).

Por esta razão, Sartre aponta a finalidade real do conhecimento de acordo com a propriedade de ser o que não é e não ser o que é. Há uma verdade no conhecimento, mas ela estabiliza-se tão somente na dimensão humana, avilta qualquer pressuposição metafísica de verdade, solidificada em alguma essência. A existência contingente do sujeito é percebida como a totalidade da existência humana. Para Sartre, aquela afirmação configura-se como a mais importante forma de conhecimento filosófico⁴⁰. Embora a relação entre consciência e ser possa ser mediada por representações, a consciência em si mesma aparece como relação para o outro, a outro ser distinto dela mesma. Consciência é, portanto, imediatamente relacionada com o que não é. Visto o homem reconhecer-se como ente individual e a consciência fenomenológica concebida sob o parâmetro fundante do existencialismo sartrista, então nada há além desta constatação, o pensamento sartriano se contrapõe ao pensamento tradicional, pois,

³⁹ De acordo com Perdigão: “Sartre diz que o mundo conhecido por nós é atravessado por um movimento temporal de ida e volta, do presente ao futuro e vice-versa, que denomina “Circuito da ipseidade”[...]. O mundo que conhecemos no seu estado no seu estado presente é sempre captado a partir de nossa ida ao futuro”. (PERDIGÃO,1995, p.78).

⁴⁰ Cf. DUE, Reidar. Freedom, Nothingness, Consciousness – Some Remarks on the Structure of Being and Nothingness. In ____: *Sartre Studies International*, Volume II, Issues, I & 2, 2005, p.31-42. (Cf. p.3).

O *cogito* é [...] qualquer coisa como uma concentração em si próprio, ou a autoafirmação de uma substancialidade suficiente. Muito pelo contrário, a consciência vive em seu ser mesmo desse constante sair de si, deve ir para fora, a ponto de se poder afirmar que sua interioridade coincide com sua exterioridade, e isso de tal maneira que o ir para fora não consegue deixar de ser interioridade (PERDIGÃO, 1995, p.55).

Por meio de meu corpo, a contingência do meu ser individual adentra o nível da experiência consciente. A ação individual só pode ser exercida se adequada estruturalmente ao campo social, à multiplicidade. A temporalidade, por sua vez, é irreversível e tem por atributo fundamental a motivação e a determinação na subjetividade. O aspecto determinante das possibilidades e escolhas são as situações surgidas diante de mim, sem desprezar o caráter histórico do mundo no qual se encontra enquanto situado no âmbito da ipseidade. O mundo pode desvelar-se como um conjunto de empecilhos, mas, de outra forma, estes podem ser oportunidades pelas quais oriento as ações de minha vida consentindo ou negando as influências coercitivas ou não da historicidade em torno de mim. Porquanto, o si não é uma propriedade do ser-Em-si, pois remete a um sujeito e, por sua vez, em uma relação dele consigo mesmo. Assinala-se a característica imprescindível desta dualidade, como Sartre argumenta:

o sujeito não pode ser si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, [...] mas também não pode *não ser si*, já que o si é indicação do próprio sujeito. O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade [...], um modo de ser equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, [...] e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. (SARTRE, 2011, p.125).

Isso indica a presença a si. Por esta razão, tal separação degrada a coincidência, o sujeito só pode separar de si mesmo por que em seu âmago é permeado pelo nada, é a negação como nada de ser e, ao mesmo tempo, como origem do princípio nadificador. Por este motivo, a consciência toma-se como distância de si e a ativa nadificação inerente no âmago da consciência ocasiona a existência à distância, é uma característica de constante negação do idêntico. Assim, o nada só pode vir ao mundo por meio da realidade humana.

Assumindo tal panorama, a realidade humana sendo concebida como falta, deve ser abordada remetendo-se a sua incompletude totalizante, é o fato de ser de modo

intrínseco faltante. O exemplo trazido pelo autor é significativo. Se tomarmos as fases lunares, notaremos que aquela correspondente à fase cheia é responsável pelo estatuto do estágio crescente. Ou seja, o não-ser acaba determinando o próprio ser. Por isso, o valor, o sentido mesmo do ser-Para-si comporta a transcendência projetiva da realidade humana implicando em planejar rumo àquilo que ainda não é. Mesmo por que esta condição deve ser observada diante da facticidade, uma vez que é dada anteriormente à percepção do homem. O ser-Para-si é sustentado por uma perpétua contingência. Assim, a facticidade é “Esta contingência perpetuamente evanescente do ser-Em-si que infesta o ser-Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais”. (SARTRE, 2011, p.132). Por tal motivo, o ser-Para-si compreende a dimensão da realidade humana enquanto fracassada, a presença a si do ser-Para-si é totalizante, no sentido de toda realidade só poder emergir da consciência e, concomitantemente, é falta de toda totalização, é ser-ausente, faltante, opõe-se ao ser-Em-si. De certo modo, a humanidade é sofredora porque é impregnada “por uma totalidade que ela é sem poder sê-la”. (SARTRE, 2011, p.141).

A partir da inferência do pensamento sartriano apreende-se o ser-Para-si como ser do valor, pois a realidade humana é falta ou ausência de “coincidência consigo mesmo” (SARTRE, 2011, p.147). O valor está diretamente concatenado a esta estrutura humana concebida sob o viés de constituir-se como único ser *possível*. Como se prefigura, o fato de ser faltante tem na transcendência a finalidade de alcançar algo, então o que temos é o prenúncio da situação futura sobreposta a partir da possibilidade. Esta possibilidade engendra o ser-Para-si, pois a partir da descompressão de ser acaba por originar um novo, um modo de ser à distância de si. A possibilidade, contudo, não coincide com o puro pensamento ou abstração, está sempre articulada a partir daquela estrutura objetiva da realidade humana. No seu âmago implica transcender *rumo a...* Na subjetividade que é o que é, o princípio da possibilidade estaria lançado no fracasso.

Toda consciência é falta de... para... Mas devemos entender que o que falta não vem de fora, como à fatia da lua que falta à lua crescente. A falta do Para-si é uma falta que ele é. O que constitui o ser do Para-si como fundamento de seu próprio nada é o esboço de uma presença a si que falta ao Para-si. O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesma. (SARTRE, 2011, p.153).

É no circuito da ipseidade, a característica de auto-apreender-se enquanto ser; refletindo sobre as escolhas realizadas no âmbito temporal, que o possível corresponde à falta do ser-Para-si com a finalidade de ser si mesmo. Ao tratar da maneira como o ser retoma-se a partir do circuito, o modo temporal do passado não deve ser concebido como um evento isolado dado exclusivamente no pretérito, mas está embrenhado de modo constitutivo em sua dimensão com o presente tornado passado, podendo ser ligado a partir do exercício transcendente de retorno a si. “Assim o passado pode [...] infestar o presente, mas não pode sê-lo, é o presente que é seu passado”. (SARTRE, 2011, p.165). O passado somente poderá vir ao mundo por meio do ser-Para-si.

Há outro aspecto vigente, quando a proposta é estabelecer a relação entre a realidade humana e o ser-Em-si, ou propriamente o ser dos fenômenos. Sendo este o ser visado pela consciência, e por compreender o caráter inerte, não pode agir por suas próprias forças sobre a consciência, a qual, por sua vez, não deve constituir o objeto como oriundo de si, pois a relação entre as dimensões não pode ser vista como algo ligando duas substâncias em separado. “O concreto se nos revelou como totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto os fenômenos constituem apenas articulações”. (SARTRE, 2011, p.232). Assim, a relação entre o ser-Para-si e o ser-Em-si é medida pelo conhecimento, com certa singularidade do que Sartre denomina unicamente de conhecimento intuitivo. A intuição é a presença da consciência à coisa, estando o objeto na dimensão negativa da consciência “[...] antes de qualquer construção, a coisa é o que está presente à consciência como não sendo a consciência. A relação original de presença, como fundamento do conhecimento, é negativa”. (SARTRE, 2011, p.236).

Então, a presença mencionada é pura identidade negada e Sartre chama a atenção para tal aspecto; o fato do conhecimento na instância ontológica do ser-Para-si em nada o modifica ou acrescenta, é apenas sinal indicativo de exclusivamente constatar. A transcendência surge, porquanto, como a propriedade de ser do ser-Para-si como negação interna, determinando-o em seu ser e desvelando o ser-Em-si. Nesta instância, o conhecimento é visto de forma totalizadora e corresponde ao mundo em si mesmo. O *isto* do qual nos fala Sartre é a particularidade, ou a singularidade do objeto, desde então o mundo pode ser apreendido como a coleção de istos. Já na abstração o dado configura-se com a permanência, continuidade, correspondendo na relação de sua *essência*.

O mundo é o que separa o Para-si de si mesmo [...] é aquilo a partir do qual a realidade humana se faz anunciar o que é. Este projeto rumo ao si do Para-si, que constitui a ipseidade, não é absolutamente um repouso contemplativo. É uma falta, [...] mas não uma falta *dada*: é uma falta que tem-de-ser por si mesmo sua própria falta. (SARTRE, 2011, p.262).

Neste ponto, a fenomenologia sartriana distingue-se da husserliana: Sartre segue uma descrição da realidade humana a partir de sua negação enquanto Husserl inicia seus trabalhos na dedução do ponto de vista natural visando dar origem a uma teoria científica; procurando fundamentar as relações entre a consciência e o mundo. Para Sartre, contendo-se a contradição não se poderia deduzir a partir da realidade, mas apenas efetuar o caráter descritivo, estabilizando-se única e exclusivamente na descrição. Além do mais, é importante salientar algumas denominações ainda pertencentes à esfera do ser- ser-Para-si: a consciência na dimensão, posicional, não-posicional, reflexiva e não-reflexiva.

O aspecto não-reflexivo, também conhecido como irrefletido ou pré-reflexivo, é o âmbito no qual não há retorno ou reflexão do sujeito sobre si mesmo. Por exemplo, na leitura de um romance policial, no qual o indivíduo está totalmente absorto, todo ato de consciência enquanto intencionalidade é a estória em si mesma, os personagens e suas ações. A partir do momento, contudo, em que ele diz: “Eu gosto desta estória, vejo minha vida nela” há já aí um processo reflexivo, derivando o surgimento do eu; situa-se na dimensão de reclamar a si alguma identificação com a estória, seu encanto, seu entusiasmo, seu prazer na trama revelada diante de seus olhos. Há um envolvimento quase físico nesta medida. Dito agora de uma maneira mais propriamente filosófica: a consciência reflexiva repele a não-reflexiva, são distintas, são atos diferentes, cada ato de consciência ou é um ou é outro, mas não haverá atos simultâneos seguindo esta designação. Poder-se-ia enunciar como a grande lei da consciência o seguinte enunciado: todo ato de consciência é reflexivo ou não-reflexivo.

No segundo aspecto, de ser posicional e não-posicional, encontramos a segunda lei da consciência. A primeira parte, de certa maneira, assume nesta filosofia um emprego hierarquicamente mais simples. Ela remete à teoria da intencionalidade, na qual toda consciência carrega consigo a característica de postular algo, todo ato consciente imprescindivelmente intencionará, direcionar-se-á a algo, é a doutrina de ser intencional e da qual Sartre não verá outra aplicação no campo fenomenológico mais consistente para sua noção de consciência. Todo ato de consciência será posicional.

Assim, ao falar da consciência não-posicional, estamos nos orientando para uma face do ato consciente que vai junto com o ato intencional. Significa dizer: a característica de ser intencional do objeto, mas não tomando a si mesma de igual maneira. É a dimensão do ser-Para-si para a própria consciência, é a autoconsciência, o fato de ser consciente de cada ato seu. Nenhum ato de consciência, porém, é consciência de si como objeto, agora como entender este anúncio sartriano?

Tomemos como exemplo aquele citado anteriormente, se pensarmos no romance, nos personagens e na interação do *eu* enlevado intensamente com a estória propriamente dita, há uma referência a ser explicitada, esta absorção não deve ser concebida na literalidade, na confluência ou na identidade do sujeito com a estória, esgota-se nela, mas, analogamente, não deve haver a identificação plena para com ela. Embora determinado autor possa usar de seus diversos recursos para incluir o leitor em sua narrativa, mesmo estilisticamente narrando-a em primeira pessoa, com a intenção do envolvimento em suas tramas em um processo simbiótico, visando à extremidade entre o físico e o irreal, ainda assim seu leitor situa-se na condição de espectador. Então a percepção encontrar-se-á no limite de subsumir o *eu* com a *estória*, mas permitindo identificar-lhe a certa distância dela, é circundada pela consciência não-posicional, o lapso no qual ocorre a recuperação do eu.

É notório o indivíduo sempre adotar determinado ponto de vista sobre a estória, contudo haverá uma distinção entre a consciência e seu objeto, ininterruptamente em todo o processo jamais deixará de ser consciente da mesma. Filosoficamente, o ego transcendental de Husserl é a tomada de posição totalizante do objeto, o ponto de vista puro, a estrutura ontológica na perspectiva de *olhar o olho olhando*, ser capaz de conceber as estruturas responsáveis por permitirem ao sujeito ser consciente de algo. O que há em Sartre é o fato da consciência sempre ser consciente de seu ponto de vista desconsiderando esta noção husserliana, pois aquela característica já está dada, remete a si mesma a partir de qualquer referência angular, sempre será consciente, por tal razão o pensador postula a seguinte conclusão: “[...] toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si”. (SARTRE, 2011, p.24). Inclusive a utilização desta modalidade de consciência apresenta o de entre parênteses justamente para dizer que o (de) si mesmo não pode ser nominado daquela maneira como se tomam os objetos em geral. Seria então uma consciência em si. Na consciência reflexiva tomamos a nós mesmos como objetos, mas sempre a partir dos atos do *ego*.

Além do mais, em Sartre o ser não pode ser medido pelo conhecimento, o modo como às coisas aparecem à consciência posicional não esgota necessariamente como as coisas são. Mesmo na introdução de *O Ser e o Nada*, em que tratou do fenômeno de ser e do ser dos fenômenos, o autor enfatizou a existência dos objetos em si mesmos (ser do fenômeno) como não se esgotando no produto resultante do pensamento, ou da atividade cogitativa (fenômeno de ser). Neste quesito, todavia, Sartre não está se referindo ao em-si kantiano como algo oculto para mim, porém significa haver algo além do simplesmente consciente naquele exato momento.

Quando se fala na facticidade, a filosofia sartriana quer se referir à situação da existência da consciência fenomenológica, remetendo-a à realidade humana existente e contextualizada, é o fatural no sentido forte do termo. Ela existe então à maneira de ser-Em-si e desempenha o papel de ser alicerce ao ser-Para-si, como vimos tem a ver com o argumento ontológico expresso na introdução de *O Ser e o Nada*. Sartre reitera que não somos o fundamento para o nosso ser: o *eu*, em si mesmo, não deve ser, ontológica ou epistemologicamente, autojustificável. Assim, o sujeito terá de ser o *fundamento* para o nada exclusivamente. Toda ação de liberdade deve estar concatenada com a facticidade do indivíduo, o sujeito realiza suas escolhas a partir de si mesmo – lembremos que toda ação de liberdade minora a pujança do determinismo, anula-o praticamente, porque o princípio nadificador nega-o continuamente enquanto o ser-Para-si visa à sede-desejo em sê-lo plenamente. E todo atualismo converge e emana de seu projeto fundamental. Há apenas a liberdade ontológica diante da qual aquele projeto articula o processo decisório. Singularmente, o indivíduo será uma facticidade transcendida iniciada no contexto no qual está incluído. Certamente não há controle absoluto sobre a realidade, porém, é possível articular as escolhas possíveis neste meio; se não posso ser o fundamento de meu próprio ser, ainda sou o alicerce da minha transcendência, do meu nada, de me colocar a certa distância de minha facticidade.

A consciência é o existente propriamente dito, o que lhe falta é o ser-Em-si, há uma fissura em seu ser, já que não é o que é, o exemplo de Sartre em *O Ser e o Nada*, quando ele fala do garçom, de seu esforço contumaz para ser aquilo que realmente não é, a figura deste serviçal à mesa. Sem esta condição, visando à coincidência do em-si, não se esforçaria para constituir caracteristicamente o modelo de ser garçom que buscara, simplesmente agiria sem tal preocupação. Por meio da consciência posicional, não lhe restam dúvidas quanto ao seu trabalho, mas de modo não-posicional há uma forma de busca em direção ao garçom pleno que radicalmente jamais se concretizará.

A plenitude do ser é a tentativa frustrada de consciência de sê-lo, não podemos esquecer que no final *d'O Ser e o Nada* Sartre faz uma afirmação categórica e expressamente reveladora: “o homem é uma paixão inútil”. É a tentativa de se tornar o fundamento suficiente para seu próprio nada, é a busca por ser Deus, um bom motivo para o seu ser. O humano será, impreterivelmente, insuficiente, faltado, e terá que suportar a realidade que o enlaça, a menos que aja de má-fé.

O atualismo sartriano vislumbra o ser-Para-si no exercício de sua liberdade situada, como vimos, ela se efetiva no âmbito da sua facticidade, o autor não desconsidera o aspecto da historicidade do sujeito, pois somente sob este viés é possível pensar o homem enquanto projeto em construção, por isso, passa a ser imprescindível recuperar a abordagem dos pressupostos da temporalidade, na filosofia sartriana; eles são atributos reveladores da subjetividade, por estabelecerem as circunstâncias e as possibilidades do Ser diante das modalidades: passado, presente e futuro. A temporalidade é a estrutura intrínseca de um ser que tem-de-ser o seu ser. Segundo Sartre,

a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intraestrutura de ser que é a sua própria nadificação, ou seja, *o modo* de ser próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade. (SARTRE, 2011, p.199).

O passado, por exemplo, só pode ser concebido como existência no presente, ele invade este estado, não há como separá-lo no ser, mas jamais pode se dar de fato, torna-se um ser-Em-si, é substancializado, como se o presente não tivesse o passado. A oposição entre o pretérito e o presente é dada tão só pela flexão do verbo ser; aqui a menção se trata do *era*. De certa forma, eu não tenho um passado, mas o sou, assim flectir-se *era* expressa um salto ontológico do presente ao passado sintetizando os dois modos de temporalidade.

Já o presente tem uma relação direta à instantaneidade, ao mundo, às coisas, por exemplo, neste momento se pode fazer presente a este texto, ou qualquer outro objeto posicionado pela consciência. Tem uma relação direta com o ser-Em-si, estando com aqueles entes aos quais se está presente. É uma existência fora de si e junto a... Terá sua validade enquanto estiver, concomitantemente, presente a si e com os demais entes no exato momento:

só posso estar presente a esta cadeira se estiver unido a ela em uma relação ontológica de síntese, se estiver lá, no ser desta cadeira, como não *sendo* esta cadeira. O ser que é presente a... Não pode, portanto, ser “Em-si” em repouso; o Em-si não pode ser presente, assim como não pode ser passado: pura e simplesmente é. (SARTRE, 2011, p.175).

O futuro é aquilo que eu tenho de ser, mas no presente momento não posso realizar. É o ser na perspectiva da espera, imbuído do seu passado e presente com a veemência para superar o estado atual e alcançar o além-ser. Projetando-se ao futuro ocorre uma fusão com o faltante, este estado é o âmbito singular e essencial no qual a compreensão imediata e infinita do factível, ou passado do ser-Para-si no presente, e de sua possibilidade no futuro, origina o *si* como existência em si do ser-Para-si. (Cf. SARTRE, 2011, p.183).

Nas condições da temporalidade – quando se trata das relações entre os modos presente, passado e futuro – há um entendimento entre aquilo que é livre e aquilo que é transcendido pela liberdade, mas não pode ser; como é o caso do passado. O ser-Para-si é essencialmente livre, pois sua temporalidade é aquela do possível e o ser-possível somente alcançar-se-á pela forma do futuro, isto é, “A realidade humana é uma superação perpétua em relação à coincidência com o si que nunca é considerada”. (SARTRE, 2006, p.89). O ser-Para-si é o próprio futuro, como verificamos, por exemplo, na obra *O Existencialismo é um Humanismo*: “O homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro e que tem consciência de estar se projetando no futuro”. (SARTRE, 1987, p.06). A liberdade do ser-Para-si consiste na perpétua abertura das possibilidades do ser. Ele nunca poderá abandonar a sua liberdade, e, por isso, a sua determinação exaustiva – no sentido de conceituar qualificando este ser-Para-si – fica comprometida a partir do mundo enquanto tal, desta maneira está sempre fazendo-se, escolhendo-se. A esfera do ser implica a escolha constante, mesmo que o resultado obtido seja a opção por não escolher. O ser-Para-si, como ser da consciência, necessita estar em um voo perpétuo em direção ao futuro, deve sempre superar os objetivos escolhidos para si em relação às escolhas efetivamente realizadas, como por exemplo:

Ontem um homem decidiu que deixaria de fumar. Ele se redefiniu como um não-fumante. Hoje ele descobre que não existe coisa alguma que o obrigue a esta decisão. Certamente, não a sua determinação de

deixar de fumar, pois a determinação somente poderá ser baseada em uma escolha livre a ser determinada. Até mesmo os alertas de seu médico de que morreria se continuasse fumando não o ajudariam, pois ele não precisa somente escolher acatar o alerta de seu médico, ele precisa escolher segui-lo. Se voltar a fumar novamente não significa necessariamente que ele ignorou o alerta de seu médico. Ele é livre para ignorar bons conselhos até mesmo à beira da morte. (COX, 2006, p.96).

A temática atual é intrigante em Sartre, assim como boa parte de toda sua teoria encontra-se imersa no aspecto paradoxal – por exemplo, o homem é um ser que é o que não é e não é o que é – e a partir de toda sua implicação, a preocupação perpassa pelo aspecto de resgatar daí a realidade humana; com o tempo não é diferente. Para ele, a temporalidade não deve ser pensada em dois âmbitos, aquele do ser humano e aquele do mundo, como um grande recipiente no qual são estabelecidos os fluxos de tempo. Muito menos separá-los para depois juntá-los num processo de maior complexidade; contudo, devem ser pensados como um todo, distintamente da noção assentada na ideia de ser articulado como um receptáculo no qual os fatos transcorrem.

De qualquer maneira, conceber a temporalidade a partir daquela noção é uma compreensão errônea, afinal de contas o passado não existe, apenas abstratamente como *não mais*, assim como o futuro, pois sempre remeterá a uma projeção possibilitadora e transcendente. Ocorre em Sartre apenas o presente, mas como um dado infinitesimal, como um fator-limite, ou seja, sendo o último fato do passado e o primeiro do futuro, mas por ser tão curto não pode ser pensado de maneira totalizante. O tempo, assim como o nada, e o próprio conceito de ser-Para-si, é paradoxal, pois o tempo é tão real a ponto de nos *empurrar* a analisar e ver o seu fluxo, permitindo assim o cuidado, e, por outro lado, deixa de ser real porque não existe, é, concomitantemente, real e irreal, assim como o ser e o nada. Embora denominemos a temporalidade em passado, presente e futuro, a observação segue que as coisas tem um passado, as coisas têm um presente, as coisas têm um futuro. A relação da temporalidade deve ser relativa ao ser ao qual se direciona. É importante ressaltar, o que está sendo feito jamais pôde ser desfeito, antes do ato, na origem da escolha, estariam na base outras possibilidades, no entanto, depois de realizado jamais será destituído.

O futuro, assim, sempre será aberto, haverá uma infinidade de possibilidades, de iniciativas, constituídas na base da transcendência do passado. Na dimensão do futuro o ser encontrar-se-á envolvido na mescla entre transcendência e facticidade. É importante ressaltar tal propriedade, porque a consciência é o único ser que pode ser temporal,

justamente justificável tal ideia pelo fato de ele transcender a facticidade, ou seja, superar qualquer estado estabelecido no passado.

O presente tem uma característica especial em Sartre, pois passado e futuro são concebidos a partir da facticidade e da transcendência, esta forma modal pode ser pensada, por um lado, como oposição entre passado e futuro, e de outra maneira – e aqui me parece a mais significativa porque remete à instantaneidade consciente – significando estar presente a algo. O ser que tem o presente é aquele presente a algo, no sentido posicional-real. Pode ser uma presença a si, como concebemos o ser-Para-si, com sua posicionalidade em relação ao mundo e não-posicionalidade a si mesma, como também estar presente ao mundo – a consciência é presente ao mundo no sentido de direcionamento e não o seu contrário, a materialidade coisificada não povoa a consciência numa relação de causalidade – é como se o presente representasse o testemunhar da continuidade estrutural do ser-Para-si por meio de uma presença adentrando em seu âmago, o lado posicional da consciência é o espaço no qual o ser humano, o ser-Para-si, tem o seu presente.

A possibilidade é outro tema pertinente ao contexto do ser-Para-si, pois parece estar enraizada no seio da consciência. Este tema adentra a característica paradoxal, pois advém da instância de ser e não ser ainda real. Por tal razão, a origem das possibilidades estaria fundamentada na possibilidade real de acontecimento. Se tomarmos como exemplo determinado dia nebuloso e escurecido, pensaremos na possibilidade da chuva, sairemos de casa com o guarda-chuva nas mãos, no entanto, a constatação não é necessariamente uma garantia da chuva, há uma possibilidade quase evidente, porém, não necessária. Para a dimensão da realidade humana, a similaridade não parece ser tão óbvia ou simples, mas tudo começa com o olhar minucioso para a gama de possibilidades postas na facticidade singular. Vejamos bem: caso atualmente o sujeito seja professor do ensino médio, quais são os horizontes possíveis? Poderia especializar-se, proceder a um mestrado, a um doutorado, passar a lecionar em universidades, constatamos aí, diante de seu contexto, determinados horizontes embasados na realidade. É no processo de transcendência da subjetividade diante de seu estado atual, de sua realidade, que se apresentam circunstâncias diante das quais se vislumbra esta variada gama de possíveis.

A consciência é fluxo temporal e não a medição de *cogitos* suscetíveis e ordenados em antes e depois, mas tem uma duração, pois o ser-Para-si é o ser humano na totalidade, compreendendo a mente e o corpo em unidade indissociável, assim

teremos uma história. Portanto, a consciência deve ser vista num processo global, totalizante; a maneira correta de conceber o ser-Para-si, para tanto, deve ser a dimensão da vida inteira, apresenta-se aí a preocupação de Sartre e todo seu empenho de articular sua teoria com a exigência fenomenológica a qual se propôs. Na questão da temporalidade, o entrelaçamento do presente com seu passado é efetivado por meio da ligação dada por meio da flexão verbal *era*, entendida como uma modalidade de *ser* prefigurando de que sou meu passado e não que o possuo. O passado será ser-Em-si e sua plenitude ocorrerá por meio da morte quando o ser tornar-se-á definitiva e, incontornavelmente, o estado de plena positividade trazido pelo ser-Em-si. A intenção de Sartre ao discutir a questão do passado é descrever que somente no estágio temporal é possível enumerar a identidade da estrutura humana como *sou aquilo que sou*, professor, policial, médico, e assim por diante, a contextualização do ser-Para-si sempre se dará a partir da esfera contingencial e da facticidade, a realidade humana superará tal circunstância com aquela definição de não ser aquilo que é, escreve Sartre: “Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado [...] como a facticidade, é a contingência invulnerável do ser-Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo”. (SARTRE, 2011, p.171).

Para Sartre, a questão da temporalidade consiste no ato unificador no âmago do ser, uma unidade capaz de multiplicar-se por estar unicamente situada na interioridade. O anterior e posterior, como comumente é definido o tempo, são caracterizados abstratamente. O antes será um olhar para trás, precedendo o atual do ser-Para-si. Sendo assim, a temporalidade engendra o modo de ser do ser-Para-si como continuamente fora de si, de forma a transcender-se sucessivamente, agindo e superando, sempre oscilando entre as duas dimensões. A articulação estabelecida nos tempos, presente e passado só poderá articular-se na dimensão da relação de ser, não podendo definir-se como um conjunto representacional deste mesmo ser em meio aos estados temporais. A mudança, o estado constante de transformação na esfera do porvir exprime-se no ser-Para-si por meio da espontaneidade.

Em contrapartida, a questão da reflexão não pode ser considerada o fundamento do ser. Deve ser tomada como conhecimento a partir do caráter posicional, pois toma a consciência refletida como objeto, mas no bojo da afirmação está implicada a negação, o aspecto de ser reflexivo do ser-Para-si acaba por negar a coincidência do eu como objeto. Por este motivo, o ser-Para-si “tenta se recuperar como totalidade, em perpétuo inacabamento”. (SARTRE, 2011, p.215). Ao se temporalizar, a reflexão só poderia ser o

seu passado e porvir. A temporalidade original é o próprio ser, já o psíquico é a duração e o reflexivo é o refletido modificante a fim de se recuperar. Em todo caso, a reflexão é uma modalidade de ser do ser-Para-si convergindo o intento do ser na sua atividade transcendente do ser-para-fora, este tipo de ser, embora, circunstancialmente, possamos conceituá-lo ele não possui, remissivamente, cunho especulativo ou metafísico. Na instância psíquica implica os atos do ser-Para-si reflexivo. A consciência reflexiva permite analisar a realidade humana como duração. Assim, a temporalidade psíquica toma por objeto os resultados temporais, e, por meio, da reflexão busca determinar-se. O ser-Para-si é a temporalidade pura e não a consciência dele. No âmbito irrefletido a descoberta perpassa pelo transcendente.

O movimento da consciência consiste em ir em direção à realidade objetiva, é o princípio da intencionalidade na transcendência, sendo assim, para o autor o objeto em si mesmo não deve possuir ser, no sentido de haver uma participação metafísica apoiada na reflexividade do *cogito*, pois o fenômeno é o próprio ser. Esta elucidação pode ser recuperada revisitando as páginas introdutórias *d'O Ser e o Nada* onde encontraremos o argumento ontológico. Sartre utiliza raciocínio similar ao proposto por Santo Anselmo para afirmar a existência de Deus – este argumento propõe a existência objetiva de Deus por se fazer presente no pensamento humano. Assim também o faz Sartre para justificar ontologicamente a realidade humana ou consciência a partir desta relação original entre as duas dimensões, ser-Para-si e ser-Em-si. O fenômeno é um apelo ao ser e por isto funda a transfenomenalidade – na visada do objeto, embora não seja possível ver todos os ângulos possíveis, seremos sempre conscientes de sua plenitude, havendo reconhecimento do objeto em cada uma das suas manifestações – o ser deve ser transfenomenal para alcançar a existência objetiva em sua inteireza. De modo muito particular, Sartre quer superar o subjetivismo, não há um ser do fenômeno presente na consciência, ele não está no plano do *cogito*, mas a partir do *cogito* pré-reflexivo. A consciência não deve ser um princípio constitutivo do objeto porque ela é transcendente, visa algo distinto dela mesma, ou seja, o nascimento da consciência está condicionado por um ser que não é ela, e o argumento ontológico incorre na enunciação. Na definição da consciência subjaz a necessidade de existência do outro, do ser-Em-si. De outra forma este modo de ser consciência supera a noção de uma estrutura intelectual, reservada ao princípio de reflexividade. Compreende também as particularidades afetivas e emotivas do ser humano, um desejo, uma esperança, um sentimento.

Diante de todo o desenvolvimento teórico-existencial realizado até então, há uma nova dimensão explícita na fenomenologia sartriana acerca do ser-Para-si, ou seja, a busca pelo autoconhecimento. A perspectiva de compreensão deve ser trespassada pelo surgimento do Outro, ou seja, o ser-Para-outro é o signo imprescindível na tentativa de validar e efetivar a compreensão sobre a ação situada do ser-Para-si contingentemente ancorado na facticidade de seu contexto. Esta abordagem prefigura-se como a próxima discussão do estudo presente.

2 PELA COMPREENSÃO DO SER-PARA-SI: A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E O PARADIGMA DA LIBERDADE.

2.1 O surgimento do Outro.

Ao tratar da subjetividade fenomenológica, Sartre teve uma preocupação particular em retratar como ela deve ser compreendida, ainda mais por inaugurar a temática da vida em sentido totalizante, amparando-se na conexão do mundo vivido, de sua história, de sua facticidade e toda a consequência trazida por este aspecto, especialmente da marca indelével originada pelo espaço da temporalidade situado na forma modal do pretérito da vida humana e de sua relação com o futuro. Em suma, o objetivo buscado por aquela tentativa de compreensão do ser-Para-si é a prerrogativa imprescindível do enunciado, a saber: o significado paradoxal de ser aquilo que não é e não ser o que é na significância de a transcendência atentar para a busca incessante de mutilar o princípio da negação interna da consciência a fim de alcançar a positividade plena. Por esta razão, o presente capítulo visa retomar os principais aspectos trazidos pelo autor francês na fundamentação das condições essenciais e prefigurantes da passagem de uma subjetividade marcada por certo pessimismo latente para a admissão de uma posição mais otimista da vida humana ao tratar da temática da liberdade trespassada, não somente pelo seu aspecto ontológico, todavia, historicizada por meio da *práxis*.

Por ora, percebe-se que Sartre não permanece exclusivamente absorto no emaranhado enigma existencial estabelecido pelas imbricações da consciência para com o mundo fenomênico, agora a problematização abrange expressivo tema – não menos importante da subjetividade concebida em termos de consciência intencional – como Sartre solidificou o ser-Para-si enquanto sujeito, também traz para esta cena do palco existencial o ser-Para-outro. Nós não preenchemos o mundo por meio de uma consciência solitária. Cada homem existe no mundo, dividindo sua presença com uma multiplicidade, com outros homens. O mundo é constituído intersubjetivamente, as experiências cotidianas surgem diante de nossos olhos como o desvelamento da realidade do Outro. Caso tomemos uma expressão emocional, o fato de estarmos encolerizados, ou possuídos pela ira – embora Sartre nos chame a atenção no sentido de os sentimentos não serem um estado, contudo propriamente uma intencionalidade – este sentimento não será sobre nós-mesmos, mas sempre relacionado ao Outro, a vergonha

sentida constantemente constituirá uma vergonha diante do Outro, o reconhecimento de si perpassa pelo crivo da alteridade.

Esta apropriação feita de nós pelo Outro é intrigante e desafiadora, representa, praticamente, o exercício “violento” o qual tem por intento o apoderar-se de uma liberdade não lhe pertencida, estamos numa situação de insegurança diante do Outro por que ele pode fazer de nós aquilo que lhe aprouver no sentido de objetivação, a liberdade fervilha na insegurança, é temerária, por que aquele Outro pode fazer de mim um instrumento para os seus possíveis, há um sentimento indefeso, o julgamento é uma arma pronta a soltar o gatilho e “matar” a liberdade alheia, encontra-se aí o objetivo profundo e onto-fenomênico desta privação, porque visa restringir a ação “libertadora” do homem, não há escapatória nem local para onde fugir, somos sempre transcendência-transcendida. Faz-se profícuo resgatar a discussão ocorrida no texto *Entre Quatro Paredes*, uma ilustração muito pertinente à tese central *d’O Ser e o Nada*, a questão do Outro. A dramaturgia apresentada no texto desenvolve-se em um ambiente desolador onde a realidade passa a ser concebida a partir da alegoria do inferno – logicamente distinto do pretense inferno cristão – acredito que supostamente Sartre se reporte ao inferno para retratar o oposto da plenitude, ou do “céu”, luminosidade pura onde todos os seres conviveriam harmoniosamente em um processo de realização profunda, no inferno as coisas não transcorreriam da mesma maneira, o inferno remete à incompletude do ser-Para-si e à inaceitação de sê-lo desta maneira, preterindo a má-fé a inautenticidade de um projeto marcado pela incondicionalidade da liberdade. Antes dos personagens habitarem aquele local, havia apenas a metáfora da existência marcada pela frustração de mascararem seus projetos tornando menos sôfregas as suas vidas. Quando do acontecimento de sua morte, estão lançados naquele ambiente, não podendo mais esconder sorrateiramente o fracasso de suas vidas, a convivência torna-se infernal como o próprio lugar sugere. O debate acerca da presença do Outro e de sua interferência no projeto humano parece ser um tema apreensível e intransponível no argumento sartriano. A partir de então se busca, na sua trajetória, na interconexão de seus trabalhos literários e filosóficos, a convergência no desenvolvimento do tema.

Na peça *Entre Quatro Paredes* Sartre procura despertar no leitor a compreensão de que a situação vivida pelos personagens – Garcin, crente de na sua vida inteira ter manifestado atitudes de herói, as quais, na verdade sempre foram de covarde, Estelle, para a qual a sua vida esteve imersa na imoralidade a ponto de assassinar o próprio filho, desejava que os outros mortos (Garcin e Inès) não a culpassem, mas depositassem

a culpa pelo infanticídio nas circunstâncias, e, por último, Inês, sua vida foi uma autenticidade verdadeira, pois foi capaz de provocar a sua e a morte do amante por causa de um pacto de suicídio. Estando os três no espaço do além-túmulo, estariam “nus”, embora tentassem obstar o projeto que foram quando em vida por meio da má-fé, ali não havia possibilidade, especialmente pela presença de Inês, dona de uma personalidade autêntica, não os deixaria agir de tal forma. Ali tudo ocorre em um lapso temporal ininterrupto, não há noite, não há dia, tudo se passa como se a convivência estivesse estabelecida no âmbito da temporalidade contínua. Estariam eles vivendo no suposto inferno, e, após a confissão geral dos três protagonistas da peça, cada sujeito toma conhecimento da maldade praticada por cada um, e a punição os acomete sem escapatória, cada vítima passa a ser carrasco do Outro num processo de denúncia da personalidade, desmascarando-a, enquanto suas vidas tinham se produzido numa espécie de “falseamento”, agora este “manto” já não os protegia e a vivência inalienável prefigura-se como a dimensão de ser visto e encerrado pelo Outro. O inferno não pode ser um lugar físico no sentido condenatório, opondo-se ao paraíso como recompensa por uma vida autêntica; o inferno é necessariamente o Outro, porque as outras pessoas possuem um poder “mágico” de denunciar o quanto foi inadequado, inautêntico, o comportamento humano. Como na peça, o olhar devassa cada indivíduo e isto torna a existência do Outro insuportável, o

Inferno é o espaço em que o conflito desencadeia o reencontro com forças ocultas em cada um dos condenados. Garcin sofre com a estátua, anúncio eterno do herói que ele não foi. Estelle com a perda gradativa de sua condição de imagem congelada, que a tornava estátua social. E Inês funciona como espelho deformador para os outros e para si mesma. Dessa forma, os cristais passivos dos espelhos são substituídos pelo olhar sempre crítico do outro, por sua presença constante e impiedosa, não podendo haver maneira de se afastar deles, pois o inferno é o espaço pequeno de uma cela de prisão. (SARTRE, 2005, p.15).

A punição assevera de forma contumaz o verdadeiro problema da intersubjetividade, o castigo nada mais é que o surgimento de um espaço de hostilidade marcado pela luta e pelo conflito. Sartre resgata a necessidade de o sujeito viver autenticamente, mas esta condição não é suficiente para suprimir a convivência conflituosa, pois o olhar do Outro é conhecedor, como se nota ao revisitar as páginas da peça já citada. A convivência tem o poder de reduzir à nulidade o desejo de representar, a ficção do drama da intersubjetividade fundamentado por Sartre, mostra exatamente

isto, o verdadeiro projeto humano, especialmente de Garcin e Estelle, no inferno é desvelado e nítido a ponto de ser translúcido, não havendo maneira de escamoteá-lo. De acordo com Sartre, todo sujeito pode se refugiar no *esconderijo* moral – entendido aqui como o conjunto de valores no qual o sujeito está inserido, a ética sartriana suplanta tal nomeação em prol de uma moral a ser produzida pelo próprio indivíduo concatenando-a a autenticidade e à responsabilidade – depositando na moralidade vigente todas as desculpas possíveis para negar o projeto original, a vivência moralizante persegue um ideal de sujeito, o imaginário fantasioso surgido confunde-se com aquele desejo do ser-Para-si em tornar-se ser-Em-si, mas no inferno se sucumbem todas as suposições e torna-se presente, escancarado aos olhos de todos e o Outro lhe surge com características próprias de um autêntico castigador. Nesta peça os personagens não têm escapatória, e, por estarem falecidos, o mascaramento ou má-fé tornaram-se prescindíveis, aliás, não são comportados.

No ambiente infernal não há como voltar-se a si, no sentido de restituir aquela imagem primeira imprimindo no modo de vida, enquanto falseamento, a identidade de uma autenticidade oriunda deste mesmo fracasso, por isso não há espelhos, faltam referências para um reconhecimento imediato, como vemos bem nas palavras de Garcin: “Que droga: tiraram tudo que pudesse lembrar um espelho”. (SARTRE, 2005, p.42). Talvez a referência ao objeto físico tenha uma implicação perspicaz no pensamento sartriano: não estaria ele se referindo à consciência como um grande espelho, no qual é possível o retorno sobre si, refletindo como estou, se aquela projeção agrada-me ou então se estou a reprová-la? De fato, no ambiente do inferno, realmente, a consciência, se entendida como reflexividade ou exclusividade de retorno sobre si mesma, comprova o quanto é fracassado o projeto humano, intimamente o sujeito sabe-se conhecedor do abismo desolador da crueza de uma existência inconsolável. Emergentes do nada, estão ausentes os motivos *a priori* de suas escolhas, por isso a personalidade feita a partir de traços morais na tentativa de autojustificação do para-si-em-si é destruída, permanecendo unicamente a existência, ou, como nos fala em *A Náusea*, a contingência.

Sartre passa a elucidar certa tese de dureza da vida humana enraizada na dificuldade de assumir a existência, incluindo a convivência, de forma comprometida com o ideário de uma liberdade levada às últimas circunstâncias, vazia de qualquer pressuposto fundamental, descobrindo-se por meio de um processo de autorreconhecimento através do processo intersubjetivo, é preferível, como nos diz

Estelle: “acreditar que a gente está aqui [no inferno]⁴¹ por engano”? (SARTRE, 2005, p.59). Esta predileção em retornar ao mundo vivido é o desejo de recobrir a liberdade aspirando ao sentido mesmo de atribuir algum significado à vida, na tentativa de dirimir o cataclismo existencial, é nostálgico poder regressar porque a este retorno o sujeito poderá novamente descansar sob o escudo de uma moralidade “aceitável” e justificável. Sendo assim, o enlace daquele ambiente infernal destitui a soberania de um sujeito feito a partir da moralidade: pois ali ocorre a desconstrução de toda ordem de pressupostos valorativos totalizantes. Mesmo aquele determinismo possivelmente considerado aceitável, a exemplo daquele inculcado pelas religiões, comprometeria no indivíduo alguma obrigação de seguir determinada *imposição* social, empreendendo a desfiguração essencial da humanidade; a supressão da liberdade em sentido ontológico. Em *Entre Quatro Paredes*, não há como esconder-se: a polidez, a cerimônia dispensam-se, o homem é de uma nudez translúcida, como diz Garcin, um dos personagens principais: “Entre nós”! Daqui a pouco vamos estar nus feitos minhocas”. (SARTRE, 2005, p.76). Mas por qual razão é utilizada tal exemplificação? Poderia ser simplesmente a enunciação ao despir humano, mas tal comparação configura-se radicalmente, pois no anelídeo há uma transparência peculiar permitindo inclusive a visualização de seu interior. A nudez, na obra mencionada, tem tal característica, à maneira de nosso aparecimento na intersubjetividade se dá a ponto do Outro ser melhor sabedor de nós do que a nós mesmos, todavia, não podemos pensar na atuação da intersubjetividade de forma enigmática, como se possuísse um poder sobrenatural em desvendar-nos, mas como efetuamos nosso projeto via intencional e cada um de nossos atos remete ao projeto original, passaremos a viver à sombra da alteridade carrasca, aquela judicativa e capaz de tornar a convivência um inferno. É um sofrimento sem igual: “É melhor levar cem mordidas, chibatadas, ácido sulfúrico do que este sofrimento mental, este fantasma de sofrimento, que acaricia e nunca dói o bastante”. (SARTRE, 2005, p.117).

Por fim, o reconhecimento e a definição de todo o contexto sofrível, que não é posto gratuitamente por Sartre, são expostos praticamente nas últimas páginas da trama, de sobressalto são pronunciados em tom conclusivo partindo dos próprios personagens: “Então, é isto o inferno. Eu não poderia acreditar... Vocês se lembram: enxofre, fornalhas, grelhas... Ah! Que piada. Não precisa de nada disso: o inferno são os

⁴¹ Grifo meu.

Outros”. (SARTRE, 2005, p.125). Sartre está expondo sua teoria da intersubjetividade, remetendo à personificação de uma personalidade oposta da de cada sujeito, é o não-ser-consciência-si; todavia, o autor, de forma tênue, radicaliza este conceito, não é necessária a presença física, mas a simples possibilidade de haver um observador é capaz de despertar atenção no sujeito, no cuidado como o Outro irá transcender a minha facticidade, neste arranjo desarmonioso a subjetividade compõe-se pelo seguinte: o homem encontra-se em uma relação incontornável da convivência e para aviltar tal evidência procura formas de negá-la. O isolamento apresenta-se como alternativa possível de fuga; a tese seria, assim, mais simples e de pouca complexidade. Todavia, não há como fugir do Outro, mesmo nos rincões mais longínquos, no deserto, por exemplo, onde a única presença são componentes naturais, ainda o pensamento sobre a possibilidade do *segundo olhar* surge como instância limitadora, pois, para Sartre, a simples referência à existência de Outro já é condição suficiente para ele mediar as ações individuais: “o homem não é nada além do olho existencial, visando outrem, nada além do pensamento incolor que te pensa”. (SARTRE, 2005, p.122). Como se observa, a noção do olhar do Outro sobre as relações humanas deflagra a ruína da existência, a escolha pela má-fé tem o objetivo de mitigar a intransigência do olhar alheio, mas, em contrapartida, impede ao indivíduo a vida em autenticidade, por uma questão de proibidade com si mesmo, em ser aquilo-que-tem-de-ser, nisto consiste o apelo à boa-fé, a “salvação” da subjetividade. Vejamos uma das contribuições emergentes encontrada no bojo desta obra *Entre Quatro Paredes*,

[...] outro fato é salientado no diálogo entre Inês e Garcin. Este, em sua má-fé, invoca a falsidade (como Sartre a vê) do essencialismo para apoiar sua pretensão de que, conquanto tenha cometido atos covardes, possui um caráter, essência ou alma valente. Cabe a Inês ensinar-lhe a dolorosa mensagem existencialista de que o homem é o que *faz* e nada mais. Garcin não possui essência para ser valente. Ele é covarde por que suas ações são covardes. (CRANSTON, 1966, p.90).

Diante da construção conceituada desenvolvida nas questões da alteridade, ser nobre ou covarde, bom ou mau, enfim, qualquer batalha travada por estas dicotomias, ora tendendo ao “bem”, ora tencionando ao “mal”, não incorre, necessariamente, em nenhuma teoria de meritocracia, mas unicamente em assumir, incondicionalmente, a situação da vida humana *contaminada*, incessantemente, pelo nada. Ilustrativamente a trama dramaturgica nos apresenta três personagens e Sartre tem por pano de fundo o

objetivo dialógico evidente de elucidar o quão desastrosa pode ser a convivência humana – embora a condição tripartite seja insuficiente, pois nenhum número obsta a má-fé, nem nenhum acordo subtrai de todo o “inferno”. Considerando a peculiaridade de a intersubjetividade fluir e demandar o Outro, o convívio poderia ser perfeito se estivessem, simetricamente, apenas dois sujeitos porque aí os pares acordariam e novamente um falseamento obnubilando a liberdade fundamental entraria em vigor, sob a representação, um simulacro de aparências reportando à superficialidade. É o caso de Garcin e Estelle, inclusive o intento deles era o despertar de um desejo amoroso, conservando uma relação afetiva contínua, alicerçada na procura mútua do impossível, uma terceira personalidade implode aquele projeto, a presença de Inês distintamente dona de uma inteligência arguta e de igual honestidade desmascara-os, podemos nos perguntar, mas também três pessoas poderiam firmar um acordo, moralmente a sociedade faz isso, ou então, igualmente, duas personalidades entram em desacordo, porém alegoricamente para Sartre é a exigência de acordo com a qual um “Outro” nos recordará do vazio absoluto de nossa existência, cada vítima passa a figurar-se austeramente, assemelhando-se àquela personagem aflitiva de seus companheiros. Assim, “as outras pessoas são um inferno porque a sua presença faz-nos recordar como foi inadequado o nosso comportamento”. (THODY, 1974, p.74).

A contribuição existencialista conduz para o seguinte desfecho: o homem só pode se reconhecer, ontologicamente, aos olhos de outra pessoa, é a dimensão do “ser visto”, há uma ligação necessária transcendendo a redução deste Outro a um objeto, além-objeto, é o olhar dele apoderando-se de mim como um veneno para o qual eu não tenho antídoto, esta convergência de olhares é enigmática e translúcida, concomitantemente. É obscura por que o domínio sobre o alter-ego é irreal e o ser humano não detém meios para restringir a sobreposição, contudo, é transparente porque apreende aquilo que sou no meu projeto posicional, o Outro não pode apenas direcionar o seu olhar a mim como se estivesse atento a um objeto qualquer, ele é dono de uma consciência capaz de me afetar. De acordo com Bornheim:

[...] O ser-visto-por-outro impõe-se como uma experiência irreduzível, rebelde a qualquer tentativa de dedução. A todo instante o outro me olha, e esse olhar não pode ser elucidado com o auxílio da categoria do objeto; de fato, quando apreendo o olhar, cesso de perceber os olhos que me veem. [...] o ser-visto como que perturba a pureza da percepção, suplanta a relação sujeito-objeto; o olhar cai sobre mim sem distância, e, ao mesmo tempo, me mantém à distância. Embora se

manifeste nos olhos do outro, o olhar me devolve a mim mesmo e a experiência absorvente que passo a ter deriva desse ser-visto. (BORNHEIM, 1984, p.86.).

Se dependentes do olhar do Outro, surge aí uma espécie de princípio regulativo intersubjetivo, a ideia da culpa emergente por uma reprovação de seu comportamento passa a ser o agravamento contínuo na estrutura contingencial, obnubilando a autenticidade.

Este parece ser um verdadeiro problema. Segundo as reflexões de Thody, estudioso da filosofia existencialista em questão no estudo presente, em Sartre nenhum ser humano “tem possibilidade de manter um relacionamento autêntico e positivo com seus semelhantes”. (THODY, 1974, p.75). Caso houvesse uma forma de realmente ser autêntico e positivo no mesmo passo, ainda assim elementos agressivos fariam parte deste contexto, ser autêntico implica num projeto de sinceridade ontológica, não somente para com si mesmo; pois todo ato sincero intersubjetivo despe de todas as armaduras constituídas em falseamento e por isto torna-se agressiva, já é desolador suportar a angústia de ser um projeto sem fundamento, ainda mais temerário é o de estar, de certa forma, *sub judice* de outrem, não podendo neutralizar aquele olhar penetrante e revelador. De igual forma, ninguém poderá ser virtuoso ou constituir-se hierarquicamente melhor se comparado a Outro, embora estejamos todos lançados em algum modelo de moralidade ou *modus vivendi*, a condição humana deverá desconsiderar o intervencionismo determinista de todos os traços moralizantes a ponto de fazer “nascer” no cerne de sua ontologia a austeridade e a responsabilidade para com si mesmo. Sendo assim, nós mesmos somos os únicos capazes de voltar-se sobre nós, responsabilizando-nos, pois as boas intenções jamais nos salvariam da dimensão existencial e contingente. Não haverá salvação, enquanto o homem não for honesto o bastante para com o seu projeto, apenas o encontro direto e assertivo de que manobras realizadas por pensamentos introspectivos de negação da condição original nadificante, conduzem à simulação e, desta feita, estão fadados ao fracasso.

Por este motivo o Outro pode ser visto como objeto em sua aparição diante de mim. Na trajetória argumentativa desenvolvida na *A Transcendência do Ego*, o autor é explícito ao afirmar a existência dele como objeto singular surgindo diante do sujeito, é a cogitação da consciência de segundo grau que, por sua atividade reflexiva, acaba por engendrará-lo. É explícito para o filósofo francês que em uma teoria autossuficiente da subjetividade ela *olharia para si mesma* e estaria plena de seu autoconhecimento,

primeiramente, se voltaria para sua singularidade e, em seguida, lançar-se-ia em direção a outras consciências, das, desde *A Transcendência do Ego*, os meandros para evidenciar uma consciência fenomenológica se seguem por outra dimensão, isto quer dizer: toda consciência voltada para o sujeito a respeito de si, de alguma forma, está minada pela presença da consciência de outras pessoas.

De acordo com a teoria, não é possível a concepção do Outro desde uma perspectiva idealista, ou seja, por mais que sejamos levados a pensar em um determinado objeto, como uma cadeira, por exemplo, encontraremos todas as formas possíveis de sua aparência, ainda assim não se poderia argumentar de tal forma para a consciência de Outro. Parece inalcançável tomar conhecimento acerca daquilo que se passa com o Outro. Mesmo no intento de ultrapassar suas aparições fenomenológicas, em um processo reflexivo constante, mesmo assim não haveria como reclamar a si a *clareza* de outra consciência, se isto for possível, esta característica permanece no âmbito privativo, só posso apreender as manifestações fenomênicas apresentadas a mim. Desde então, o conhecimento acerca do Outro não provém da interioridade reflexiva, ele se origina a partir das experiências, a premissa mostra-se como razão pela qual o existencialismo se propõe antagonicamente ao solipsismo, pois este implicaria por uma definição da subjetividade limitada em si mesma ancorada na perspectiva da consciência como o *olho* onipotente capaz de tudo ver e de desvendar as entranhas insondáveis pertencentes a outrem.

Sartre não se furta de enfrentar a discussão acerca do solipsismo, argumentando no sentido de o Outro dever ser observado como representação de uma unidade unificante de todas as suas experiências; na proporção de sua maneira de agir influenciar a vida ou a história subjetiva e suas decisões. Portanto, a atuação de outrem se estrutura como *espelho* e seu julgamento fornece elementos consideráveis na formalização do conhecimento acerca *daquilo que eu sou*. Todo processo resultante pode ser seguida em certa estranheza ou circunstância melindrosa e angustiante, visto ser impossível neutralizar ou manipular a liberdade dele, ele é totalmente livre para estabelecer qualquer julgamento sobre *mim*. Desde então, Sartre procura mostrar que o solipsismo, a característica de pensar ontologicamente a consciência, ou o Outro, como um conjunto de representações apenas, não daria cabo do Outro, pois ele se trata, “da constituição de um ser que não sou eu, de grupos conexos de fenômenos no campo de minhas experiências”. (SARTRE, 2011, p.295).

A referência sartriana defende o pressuposto no qual as consciências enfrentam uma negação externa, no sentido em que *eu não sou você*. Como observamos no texto *O Ser e o Nada*, a fonte de toda negação só pode ser a consciência como sua própria origem, especialmente do nada, pois o ser-Em-si jamais poderá originar algo, ou comportar em si a negatividade, porque representa a positividade total na qual não há fenda alguma para deslizar o nada. Para tanto, sendo amparada exclusivamente por uma negação apenas externa, passa a ser imprescindível a terceira personagem prefigurando como testemunha, isto é, outra consciência confirmando ou constituindo o eu e o Outro, neste caso demandaria a presença contínua da outra personalidade atuando a partir de um princípio multiplicador, podendo, inclusive, ser exponenciado ao infinito. Embora a alternativa apresente-se sobremaneira com o objetivo de esgotar todas as possibilidades da multiplicidade intersubjetiva, mantendo conexão com a negação externa, ainda assim estaria pendente pelo seu caráter inexequível, e a negação externa não daria conta de resolver adequadamente o problema. Para Sartre, deve haver uma superação, a negação externa somente seria possível amparada por uma negação interna, tão logo a consciência apresenta-se enquanto ponto convergente e catalisador da trama da alteridade. A superação do solipsismo não se dá do solipsismo “burguês” d’*O Ser e o Nada* para a descoberta da alteridade, em obras posteriores. A passagem é da apropriação da temporalidade para a historicidade – o ser-Para-si não é intencionalidade corporal junto a outras intencionalidades corporais temporalizadas, mas um projeto histórico-dialético de apropriação (no formar-se próprio, capaz de fornecer significações a si, diante do nada e *como* situado).

Embora em *O Ser e o Nada* Sartre tenha introduzido a noção do Outro tardiamente e analisado como a existência de outrem pode ser encontrada no mundo e nas relações concretas mediadas pelo conflito, o corpo não poderia ser desconsiderado como objeto de seu estudo, pois sua necessidade está na base do lançar-se do Outro em minha percepção como um objeto. A existência subjetiva e sua facticidade estão revestidas pelo olhar do Outro, esta característica é a configuração da recuperação e constituição humana enquanto tal. Visto não estarmos sós no mundo, há o Outro e esta questão deve ser abordada com muita seriedade, é a maneira como o ser-Para-si deve ser concebido. A dimensão do *alter-ego* está ligada também ao atualismo de certos sentimentos, segundo esta suposição devem ser experienciados pelo ser-Para-si. Contudo, a *carga* emotiva só terá sentido na exata medida em que o Outro existir, o *termômetro* para a emoção quantifica e qualificam quais de meus atos comportam-se

vergonhosamente, por exemplo. Em si mesmo não há razão alguma para o indivíduo se envergonhar de seus atos, mas tal nivelamento comportamental abrange aquela esfera quando há a presença de Outro efetuando seu julgamento.

A presença física não é necessária, de acordo com tal pressuposto, a simples possibilidade cognoscitiva da existência do Outro é razão suficiente e originária quanto ao surgimento do sentimento de vergonha. Em algum estágio, todavia, o contato pode se dar por meio da presença física, e a consciência singular se orienta ao corpo, ele é o instrumento pelo qual encontro o Outro. A forma como surjo nesta esfera é a constituição de não me ver como sujeito, mas sim como objeto. Sendo inexoravelmente distinto, por exemplo, de uma cadeira, ou de uma mesa; estou restrito à dimensão objetiva composta por uma consciência, pois ela *pode me ver*, me olhar, razão pela qual me faço sabedor de minha realidade singular. É justamente esta a tal dimensão apresentada no texto sartriano auxiliando-nos a compreender o Outro, ou a importância de sua existência, pois o conhecimento do sujeito, no sentido da vivência, da *Erlebniss*, é explicitamente a contemporaneidade dele na articulação com os seus atos.

O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao Outro. E, pela aparição mesmo do Outro, estou em condição de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro. (SARTRE, 2011, p.290).

Além do mais, no contexto social, a percepção da presença do Outro assume a propriedade de ser instrumento por meio do qual minhas ações são validadas, reconhecidas ou desprezadas, pela supremacia deste olhar estranho, estrangeiro aos meus domínios. A situação indesejável e agonizante é a certeza de não haver recurso ou quaisquer possibilidades remetidas a ele na tentativa de intimidação, ou ainda, por um viés menos hostil, concordando acerca daquele enunciado a respeito de sua singularidade, ainda assim o inferno não deixaria de serem os Outros. Embora em seu romance *Entre Quatro Paredes* Sartre tenha tratado do tema, seu objetivo é destacar justamente isto: a presença do Outro origina em mim um conflito contínuo, pois pertence à esfera classificatória de ser gerenciado pelo poder insustentável do Outro, ele infringe a minha liberdade, a ultraja, e visto não haver poder mágico capaz de aniquilar sua atuação sobre o projeto individual, resta-lhe a aceitação ativa ou passiva.

A partir do ser-Para-si, vislumbrado na ótica da negação interna, Sartre transmuta esta característica peculiar de sua forma de pensar a subjetividade e passa a

conceber o Outro de acordo com o seguinte postulado: “o Outro é o eu que não sou eu [...] é aquele que não é o que eu sou e que é o que não sou”. (SARTRE, 2011, p.300). Não é apenas um princípio de não-identidade, mas implica sumariamente no desvelamento da subjetividade que perenemente se busca, quer se encontrar, persegue obstinadamente sua identidade inalcançável. O projeto humano continua sendo um enigma, um fragmentado *quebra-cabeça* para o qual o reconhecimento será iluminado tangencialmente por meio do alter-ego, mesmo ele jamais pode fornecer *verdades límpidas*, claras, visando um conhecimento totalizador daquilo que poderemos balbuciar do ser humano. *A Transcendência do Ego* é significativa, pois, o caminho para o *cogito* não se efetiva pela concepção da unilateralidade da subjetividade, ou seja, do eu para si mesmo, mas é por meio do Outro que tramita o eu individual. Assim, o *cogito* é visualizado

como o momento abstrato em que o eu se apreende como objeto [...] o caminho da interioridade passa pelo outro. Mas o Outro só tem interesse para mim na medida em que é Outro Eu, um Eu-objeto para Mim, e, inversamente, na medida em que reflete meu Eu, ou seja, enquanto sou objeto para ele. Por esta necessidade que tenho de não ser objeto para mim salvo lá adiante, no Outro, devo obter do outro o *reconhecimento* de meu ser. (SARTRE, 2011, p.307).

Adicionado a este conceito, faz-se necessário assinalar como é compreendida pelo filósofo francês a importância e a participação do corpo devido à sua inerência situacional engendrada pelo olhar.

2.2 O estatuto da corporeidade e a dimensão do olhar como princípio moral.

Sartre é incisivo naquele *poder* outorgante do Outro direcionado ao sujeito. Além deste, porém, há, no contexto presente, outra peculiaridade, o surgimento do olhar concebido sob a ótica de pretensa moralidade. O exemplo trazido por ele em *O Ser e o Nada* é significativo porque nos faz compreender a dimensão do destaque do Outro como ser capaz de produzir-se na singularidade a partir da penetrabilidade do olhar. Vejamos bem: se curiosamente sentimos o desejo de descobrir o que se passa por detrás de uma porta de um quarto e nos colocamos a olhar por alguma fresta ou buraco da fechadura, sedentos de observar todos os acontecimentos dados internamente, procurando ater-nos a todos os movimentos, a todos os gestos, às palavras, à entonação

da voz, às agitações abruptas, enfim, visando reafirmar a intenção de apreender a liberdade do Outro, então, o significado é dado por intermédio do olhar intrometido, de forma invasiva sem que quem esteja do outro lado esteja me vendo. Em contraposição, repentinamente, passos passam a figurar no cenário e a simples possibilidade eminente da existência do Outro, não necessariamente presente fisicamente ali naquele momento, passa a ser razão suficiente para escravizar e infestar aquele sujeito praticante de uma atitude observatória por um sentimento de insegurança, um estado vexatório, por isso a vergonha é uma das primeiras inclinações nestas situações, o Outro é capaz de neutralizar a minha ação e de torná-la algo *sujo*.

Além de roubar meu mundo, o Outro afeta meu ser, sua influência direta ocasiona nele a *mudança* inevitável de comportamento, de ação. Na interioridade da reflexividade a característica da consciência, enquanto ser-Para-si, que é o que não é e não é o que é, deixa de ocorrer quando se está na esfera do alter-ego. Neste âmbito, acaba por emergir o eu, um ser definível, um ser esquivado às definições de sua própria autoria, pois, é por meio do ser-Para-outros, compreendido e sendo também possível incluí-lo socialmente, que o *eu* é para o Outro e não para si mesmo, isto é, na ordem susceptível ocorre o encontro com o Outro. Há em si certa perda de controle como um momento embaraçoso e desagradável, pois lhe escapa do domínio toda tentativa de alteração deste quadro, logo, a condição presente aos atos de alteridade sempre será alienante, subsumindo-se poderes coercitivos e neutralizadores da maneira como o ser-Para-outro vislumbra o meu ser.

Se nos voltarmos ao texto sartriano, perceberemos o peso de tal constatação, ou seja, “[...] o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”. (SARTRE, 2011, p.334). Minhas possibilidades também são mediadas a partir de uma condição imposta irremediavelmente pelo Outro, seu atualismo interfere na maneira como minhas ações, na medida da consciência irrefletida, são observadas pelos sinais emitidos por ele, se observo sua ação veloz em minha direção posso presumir que seu desejo pode ser o de me assaltar, e diante disto toda minha ação necessita imediatamente de uma resposta visando à fuga ou ao embate. De qualquer modo, o exemplo simplório evidencia a presença do Outro como determinante de minha escolha no espaço da facticidade e para além dela. Seu olhar mantém certa ponderação sobre o meu projeto de forma exclusiva. O fato de surgir a vergonha como sentimento de profunda limpidez verossímil daquilo que sou naquele momento também evidencia o

dado de eu ser visto objetivamente pelo Outro como prova da presença real e possível interagindo na minha história. Então,

em todo olhar, há uma aparição de um Outro objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, e, por ocasião de certas atitudes deste Outro, determino-me a captar meu “ser-visto” pela vergonha, a angústia etc. Este “ser-visto” como a pura probabilidade de que eu seja neste momento esse *isto* concreto – probabilidade que só pode extrair seu sentido e sua natureza mesmo de provável de uma certeza fundamental de que o Outro está sempre presente a mim na medida em que sempre sou *Para-outro*”. (SARTRE, 2011, p.360).

O ser-Para-si tem de ser interinamente corpo e consciência. Sartre é enfático neste quesito, destacando a condição pela negativa de uma concepção híbrida, a consciência não poderia se unir ao corpo, mas ela o é integralmente. Assim, “o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’”. (SARTRE, 2011, p.388). É unicamente por meio de minha consciência de ser visto pelo Outro que ele se torna motivo para mim, é experimentado diretamente, neste momento meu ser é objeto para um sujeito eminente de seu olhar fático. O corpo deve ser analisado sob os auspícios de sua contingência indelével, ou seja, não devemos buscar por um princípio metafísico visando o surgimento e a justificação de uma totalidade, de um fundamento. A dimensão do corpo põe ênfase na seguinte questão: ou sou objeto para o Outro ou este se faz objeto para mim, esta manifestação só pode se apreendida por que o ser-Para-si o capta na forma de corpo, a *res extensa*, aqui, impossibilita o aparecimento das duas consciências às *claras*, sua comunicação em sentido pleno. Quando a subjetividade é resgatada, o corpo deve ser concebido na sua união à consciência de forma unificante. Preterindo a dicotomia, assim como todos os atos da consciência, são também do corpo, estão reunidos sob a corporeidade num segundo momento ao ato psíquico; além do mais, o acesso à facticidade e a contingência só pode ser mediado igualmente por meio do corpo, pois é também a condição única pela qual posso ser vislumbrado enquanto ser-no-mundo. O *status* do corpo, todavia, ganha densidade na perspectiva do olhar do ser visto, como vimos o problema da intersubjetividade, do “ser visto” emanam toda teoria conflituosa, as relações estão em atrito constante em vista, justamente, de ele apoderar-se do olhar. Esta propriedade do corpo,

[...] deriva da análise do olhar: eu existo para mim como conhecido por outro. Com a aparição do olhar do outro tenho a revelação do meu ser objeto, sou conhecido pelo outro como corpo. O olhar faz com que se revele para mim a existência do meu corpo como um exterior, como um em-si para o outro; minha facticidade é objetivada, meu corpo é alienado. Na timidez, por exemplo, sinto-me embaraçado pela minha realidade corpórea enquanto ela é para o outro (BORNHEIM, 1984, p.99).

De qualquer forma, a preocupação sartriana procura não se ater no embate filosófico em busca de provar ou não a existência real do Outro, mas infinitamente evidenciar as circunstâncias de ação de um determinado *Outro* dentro dos limites de minha própria e única perspectiva subjetiva. Se voltarmos à atenção para o exemplo do olhar reclinado na fechadura, ao ser tomado de vergonha e angústia por ouvir passos no corredor com a proeminência de alguém lhe perceber exatamente naquela situação, e repentinamente constatar não haver ninguém vindo ao seu encontro, então notaremos que mesmo a presença irreal deste Outro eu é capaz de produzir na subjetividade tomada por objeto a atuação vergonhosa de si mesma. O sentimento originado só pode ser um reconhecimento no qual o Outro me vê e desta constatação não há escapatória.

De outro modo, o ser-Para-si assume a lacuna da responsabilidade diante de tal configuração, como outorgante de sentido e mesmo da originalidade do mundo em seu contexto, pois pela sua negação o mundo torna-se possível e o estágio transcendente de suas possibilidades e dos *utensílios*, – enquanto o meio instrumental afeto ao sujeito na concretização do seu projeto – como são enumeradas pelo autor, passam a compor o sentido e o significado atribuído pelo indivíduo. Por tal motivo, o corpo vem agregado na capilaridade constituinte do mundo. Não podendo ser fundamento de si, por que há um nada potencialmente atuante e nadificante, em seu âmago o corpo deve ser concebido no mesmo nível do ser-Para-si, o corpo é “estrutura consciente de minha consciência [...] precisamente porque é o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, consciência do corpo. O corpo pertence, pois, às estruturas da consciência não tética (de) si”. (SARTRE, 2011, p.416).

Conceitualmente, a corporeidade também pode ser declinada de sua facticidade, ela carrega traços de meu passado, visto comportar toda a história humana, unifica estes traços sempre recorrentes entre o passado e o futuro, e mesmo a denominação do circuito de ipseidade, não muito clara nos textos sartrianos, permite remontar e analisar as relações entre o *antes*, o *agora* e o *depois*. Esta condição corporal apresenta-se como

ser-Em-si, circunstancialmente eu sou, mas sem a necessidade exclusiva de sê-lo. E por esta razão o corpo é “condição de fato de toda ação possível sobre o mundo”. (SARTRE, 2011, p.413). Amplamente possível, representa a totalidade das relações significantes com o mundo, todo perfil reacionário torna-se possível por que a constituição de seu ser é imbuída pela consciência-corporal. O corpo sempre será a facticidade como transcendência-transcendida, além do mais, o fato de eu captar este Outro como corpo é uma maneira de tomar o meu corpo como certo centro de referência indicado pelo Outro.

Para Sartre, o corpo não é apenas matéria, ou figura inerte, mas a consonância com a consciência deve ser vista como um todo; aqui o homem não pode ser concebido de forma dicotômica, pois o *todo* é o responsável por cometer a mais simples atividade, como correr, dirigir, digitar um texto e assim por diante. O ser-Para-si é, concomitantemente, corpo indiviso imbuído da consciência, compreendendo uma unicidade unilateral, ele é todo psíquico. Por esta razão, rejeita a ideia da consciência como algo separado do corpo. Parece-nos evidente a particularidade da consciência e do corpo estarem indissociados, mas a indicação está fundamentada no sentido de indicar o corpo como sabedor de sua ação, exemplarmente, ao executar determinada música em um instrumento musical, ao som orquestrado de uma bela melodia no arpejo de um violão, ele *sabe* como fazer, não age mecanicamente ao estímulo de uma consciência orquestrando sua maestria. Além disso, o corpo sente quando um descuido pode lhe causar dor, ou qualquer situação perigosa, o corpo sempre será a profunda dimensão existencial da própria consciência.

Assim, a consciência é toda difundida no corpo, o qual, por sua vez, assume a característica de ser algo vivido, mas jamais conhecido por mim mesmo, pois diante de meus olhos não está compreendida a totalidade corporal. Há músculos, pele, ossos e posso experimentá-los na medida da aplicabilidade de minha força para carregar uma pedra muito pesada em um terreno íngreme, visto haver nesta situação um teste profícuo de resistência do mundo e das coisas. De qualquer forma, o corpo não é assimilado como prova existencial dos objetos físicos, mas parece ocorrer aqui exatamente o contrário, tais objetos fornecem dados para o conhecimento de meu corpo. É por tal motivo que não conheceremos o corpo focando diretamente nele, mas nas condições materiais alocadas no tempo e no espaço, pelos *utensílios* como forma de conhecimento sobre ele.

Ao remeter ao atualismo e à perspectiva do futuro no qual está lançada incontornavelmente a condição humana, percebe-se a atuação do corpo em tal âmbito - o corpo é o ponto de partida e o meio pelo qual atinjo esta particularidade – o corpo é aquilo que sou a partir do engajamento dos projetos possíveis. Uma vez que para Sartre não há liberdade sem escolha, ou seja, a liberdade prefigura-se como a experiência imprescindível de sua possibilidade nãificadora de projetos em detrimento de outros, ou de escolhas significativas singulares, então o corpo contém intrinsecamente a dimensão de tornar a consciência possível em sua própria liberdade, isto é, na escolha.

O corpo também é vislumbrado analogamente na perspectiva do ser-Para-outro deparado com o eu pela denominação sartriana de transcendência, irrompendo a singularidade da subjetividade para algo que não si mesma resultando na constituição própria de significações e interesses para cada projeto. Em todo caso, o Outro é feito objeto por mim a partir da transcendência-transcendida. O corpo do Outro passa a ser elucidado na gama infindável de objetos lançados no mundo e, concomitantemente, cabe ao eu a possibilidade de enumerá-lo, examiná-lo, analisá-lo, enfim, dimensioná-lo a partir do meu olhar.

No encontro com este *estrangeiro*, passo a ser visto e avaliado como determinado objeto, conferindo a transcendência da subjetividade para a objetividade passiva embora reflexiva, ou o sujeito propriamente dito. Acaba-se por perder a autonomia, ou o domínio sobre o corpo transcendido pela liberdade de outrem, alienando-se dele. O exemplo da timidez parece nos ajudar a elucidar por que nos alienamos de tal corpo. A pessoa tímida, quando na companhia de outrem, apresenta alguns sinais deste sentimento; inicialmente seu corpo não é concebido da maneira como tal ela percebe, porém, sua preocupação está no limiar acerca da reflexão alheia, o corpo insciente, se tratando de ser-Para-outro, está fora de alcance. A tentativa de dominar é suplantada, pois, por meio do Outro poderemos acessar nossa objetividade. “[...] existo para mim como conhecido pelo Outro – em particular, na minha própria facticidade. Existo para mim como conhecido pelo Outro a título de corpo”. (SARTRE, 2011, p.441). Segue daí, intermediado por aquilo que passo a conhecer de meu corpo, por meio das informações fornecidas e dispersadas pela condição inerente deste Outro, instantaneamente, passo a atuar reflexivamente adotando o ponto de vista alheio em relação ao meu corpo, passando a ser captado como se eu fosse o Outro, voltando-se para si objetivamente. Daí decorre que apreendemos o sentido único das relações concretas com o Outro.

2.3 Das relações concretas com o Outro.

O tema das relações concretas nos auxilia na compreensão das articulações da filosofia proposta por Sartre: sabemos que uma consciência não pode ser vista como um objeto da forma de ser-Em-si, ao menos neste viés, porém unicamente como relação. A consciência está sempre por se fazer, está sempre a caminho, a seguir em frente no âmbito de suas preferências, exige o processo seletivo, e neste rol a aspiração de possuir a liberdade do Outro atua na base do meu ser, a prerrogativa de fascinar, ou mesmo seduzir o Outro, mesmo por que sou aquilo que apareço ao Outro. Deste modo, estamos sempre reféns deste ser visto, os nossos projetos convergem ao estado de simulacro no sentido de sermos vistos como desejamos, assim devemos o nosso ser a outrem. Em si o sujeito quer reivindicar isto com o objetivo de absorver a liberdade da outra pessoa deixando ainda livre o âmbito de sedução

[...] Se posso fazer o outro aceitar-me como o supremo em-si da sua própria existência (dele ou dela), a liberdade do outro é preservada, e minha própria facticidade não é ameaçada. Ao mesmo tempo, não quero ser tão identificado comigo mesmo de modo a que minha própria transcendência não possa nunca emergir. Por isso, procuro defender minha própria subjetividade enquanto o outro me vê como um objeto. Como sedutor, posando de objeto, tento capturar a subjetividade do outro. (CRANSTON, 1962, p. 75).

Nas relações concretas ocorre exatamente desta maneira. Pode-se iniciar a reflexão por aquele sentimento denominado por amor. Amar outra pessoa significa o empreendimento do sujeito tentando fazer a outra pessoa amá-lo, pela via do fascínio, do encantamento. Desde logo, o sentimento está fadado ao fracasso, mesmo por que a liberdade não pode ser possuída totalmente. Os objetos sim podem ser assumidos por tal definição, mas um objeto não é a base na busca pela fundamentação de meu ser. Na tentativa de controle da liberdade do Outro ela não pode ser submetida ao domínio de outrem, poderá ser tomada de forma objetiva, mas não como justificativa da negação da qual nos fala Sartre. A atitude pretensa de possuir o Outro com a privação da liberdade é, assim, inútil. Porquanto, apenas as palavras não têm capacidade de satisfação, por exemplo, nas juras de amor, há aí uma exigência em troca do amor, toda atenção dispensada pelo amante é vã, visto que se a ação não lograr êxito, todo esforço de cotejamento desabará no fracasso, então toda sua ação é inútil. Como pano de fundo, o

interesse é possuir ou mesmo controlar o Outro de uma forma, e de outra permanecer livre. Em todo caso, no reconhecimento de minha incapacidade de apreender a liberdade do Outro, o amor tende a falhar. Por ora, o exemplo do desejo sexual é pertinente, pois a tentativa no ato de possuir o Outro se dá pelo motivo de aniquilação da consciência e, em seguida, do seu corpo, fracassa por que após a realização do primeiro momento do desejo outro se repete e assim sucessivamente por todo o tempo.

Por esta razão, tendo fracassado, o desejo sexual pode conduzir ao sadismo, sempre na tentativa de trazer a si ou de contrair a posse da outra consciência e de sua possível encarnação, o objetivo do sádico não é apenas se servir do Outro como objeto, mas como transcendência encarnada, o ato de torturar tem, por fim, fazer regressar ao torturado fazendo reconhecer-se como carne torturada. Obviamente, o sadismo acaba por falhar, pois não há nenhuma maneira de capturar a consciência. A indiferença é outro sentimento presente neste rol reflexivo. A razão sentimental tem por intento escapar do olhar do Outro, sendo indiferente com outras pessoas acaba-se por recusar o reconhecimento da subjetividade alheia. É uma forma de cegueira negando o fato de que sou observado por Outro. Já o ódio é a tentativa de supressão de outras consciências, visa à extinção, ao aniquilamento totalizante, também é igualmente fracassado por ser tentativa desesperadora de apropriar-se do Outro por meio de sua morte, de seu desfalecimento, embora o falecimento possa o tornar em ser-Em-si, ainda assim, jamais anulará o fato daquele indivíduo não ter existido. Atitudes iniciais para com o Outro remetem à condição do amor, da linguagem e mesmo do masoquismo. Todas as tentativas são relativas ao desejo de posse do Outro, pois tais sentimentos visam dirimir e controlar sua liberdade, motivo insustentável como se vê nas razões apresentadas até então. Claro, poderá haver uma privação momentânea, porém, a liberdade pode ser recuperada pelo indivíduo a qualquer instante, por isso aqueles sentimentos sempre fracassarão; de qualquer maneira,

se partirmos da revelação inicial do Outro como *olhar*, devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível ser-Para-outro na forma de uma *posse*. Sou possuído pelo Outro; o olhar do Outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. (SARTRE, 2011, p.454).

Voltando-nos ao amor, se ele se mostra como impossível, a tendência do sujeito é ao masoquismo. O sentimento atualizado tem uma exata relação ao surgimento da culpa no sentido de que a queda e o retorno sobre mim represente minha alienação,

também é fracassado porque, quanto mais ele tenta desfrutar de sua objetividade enquanto se vitima, a consciência de sua subjetividade o infesta. O desejo parece ser a forma mais intensa na tentativa de tocar a liberdade do Outro, faço dele um instrumento, um utensílio, a sexualidade não deve ser compreendida no sentido exclusivo de posseção corporal, ela transgride a necessidade de apenas se obter prazer. Ela tem um objeto transcendente, é retorno a sua subjetividade, conscientização revelando meu corpo, não somente na intersubjetividade, mas também se voltando para o eu. O desejo, tão logo, deve fracassar igualmente às outras denominações na esfera das relações concretas, se acaso o desejo findar com o prazer representa a inação do próprio desejo, tem um limite, um fim, porém há processos anteriores responsáveis e ocasionadores do princípio prazeroso, por exemplo, nas relações sexuais o carinho, as carícias precedem o ato.

Diante deste panorama surge-nos um questionamento inevitável: por qual razão se procura aniquilar a liberdade alheia? Qual motivo dela apresentar-se como limite para o exercício de nossa ação? A problematização surge significativamente, no entanto, o enredo sartriano incita a refletir sobre a questão a partir de uma perspectiva egoísta. Em todo caso, refere-se à pretensão de validação de uma subjetividade empastada na sua solidão aspirando à superioridade de forma sedenta em realizar todas as suas vontades – no aspecto de manifestação livre sem sofrer a influência taxativa de outrem, correspondendo à dimensão de apropriação da liberdade de outrem. Para Sartre, a relação concreta visa o próprio *descobrimento*, ele salienta, “[...] É diante do Outro que sou culpado. Culpado, em primeiro lugar, quando, sob seu olhar, experimento minha alienação e minha nudez como um caimento que devo assumir; este, o sentido do famoso ‘eles descobriram que estavam nus’ da Escritura”. (SARTRE, 2011, p.508). Embora sejamos medidos por tal condição, na qual encontramos o crivo alheio do olhar do Outro, ainda há um segundo viés: o fato de ser sujeito compreende exclusivamente a capacidade subjetiva, portentosa de decisão, de exercício pleno de sua liberdade, e, esta última característica parece ser o ponto crucial desta filosofia denominada do existencialismo.

2.4 A condição primordial da liberdade.

A liberdade é um dos grandes temas sartrianos, todavia, de qual maneira ela é efetivada? A discussão parece se encaminhar ao aspecto primordial da liberdade de

consciência a fim de estruturar e articular todos os elementos apresentados no seu campo perceptivo, fornecendo significações a todo ele. Caracteristicamente, configura-se no projeto de ação, encarnado na subjetividade transpondo os campos imaginativos ou reflexivos de uma subjetividade solitária e fechada em si mesma, para voltar-se, então, ao campo social, modificando-o alterando-o de acordo com suas iniciativas.

Para Sartre, a liberdade está intimamente ligada ao pressuposto da negatividade estruturante no amplo leque de ações constituintes de todo campo de reação do ser humano. Devemos nos recordar de que toda ação implica a intencionalidade da consciência. Por isso, em todos os meus atos há uma finalidade imbuída aí. Assim, a ação contém a negatividade, pois, inicialmente, a cada realização altera-se o estado atual das coisas e por isso negando-a, toda decisão implica no objetivo de alcançar algo que ainda não é, inaugurando e classificando o surgimento de negatividades possíveis unicamente por meio do ser-Para-si. Por tal razão, a positividade histórica com suas estruturas sociais não põe a nossa liberdade pelo fato de elas já estarem constituídas, mas aí está o ponto nevrálgico da subjetividade lançada em sua negatividade para a positividade, suas estruturas nos impelem à alteração de todo estado dado, ou seja, nos motivam a mudar, a alterar a história, as coisas e o mundo.

A liberdade não deve ser compreendida comumente relacionada ao senso comum, enquanto a possibilidade de realizar qualquer ato de acordo com as intenções particulares. Se tomarmos tal pressuposto concluiremos como o homem não sendo livre, não podendo optar quando está limitado por sua própria contingência, nem alterar a realidade pela qual é constituído – caso tenha nascido brasileiro, herdado determinada cultura – enfim, sua história original não pode ser alterada, assim a relação de contingência humana não pode ser dirimida. Em certo sentido, nenhum dado por si mesmo é significativo, alcançará tal *status* quando houver o movimento da intencionalidade da consciência, a liberdade sempre pressuporá a possibilidade de escolha, a negação provinda do ser-Para-si como possibilidade nadificadora do mundo e das circunstâncias. Reiterando, a liberdade compreende a particularidade seletiva no âmbito ontológico da consciência, e, portanto, distingue-se daquela finalidade de obter ou adquirir algo, a exemplo do jovem ansioso de atingir sua maioridade para acessar certos privilégios.

A liberdade ontológica é a condição necessária para aquela visada na prática. Neste sentido, podemos ser praticamente livres na medida necessária de realizar adequadamente as escolhas constituintes de nossos projetos. Visto que, de acordo com

os pressupostos da filosofia existencial, somente serei livre quando as escolhas forem realizadas no contexto de situação, para o qual se orienta minha consciência livre, articulando-se simbioticamente entre as seguintes estruturas estabelecidas: facticidade, e intencionalidade da consciência. A facticidade, o mundo, em sua realidade bruta, sempre virá acompanhada de certa suavidade instaurada pelos projetos individuais, pois eles darão sentido àquela estrutura: se acaso quero escalar uma montanha e meu projeto configura-se com tal ação, então a natureza não será cruamente um aglomerado de rochas íngremes, perigosas, mas terá seu significado adquirindo, inclusive, certa beleza, projetada pelo toque do projeto humano. A liberdade está imbuída da possibilidade de alteração e a instauração de uma nova acepção para a facticidade. Ser livre é escolher o mundo possível de se constituir e jamais aquele histórico desejado: nascer nesta ou naquela nação, ter uma herança próspera, levar uma vida cotejada pelas benesses do mundo contemporâneo, ou mendigar, tudo vai depender do projeto e da maneira pela qual a facticidade tem sentido para si.

O ser humano é um projeto em constante transcendência, possibilidade de transformação e de mudança, especialmente em transpor toda forma de transigência. Sartre adota aí posicionamento peculiar no sentido da dimensão humana voltar-se, responsabilmente, aos seus valores, rejeitando a supremacia, por exemplo, da existência de um Deus e de uma moral amparada inteligivelmente nele, impondo como a vida deve ser dada. Por tal razão, ser livre é igualmente ser responsável pelas decisões, pelos projetos assumidos.

Conforme Sartre, ser-Para-si alcança sua plenitude quando realiza suas escolhas, “é o ato que decide seus fins e móveis, e o ato é expressão da liberdade”. (SARTRE, 2011, p.541). Nas relações contingentes, as coisas do mundo adquirem sentido a partir de todos os direcionamentos dados pelo projeto fundamental, e, portanto, determinadas escolhas tornam-se mais atenuantes para algumas pessoas e mais agressivas para outras. Para alguns, ter uma vida esportiva e aventureira adquire um sentido positivo enquanto para outros seria a atividade mais odiosa possível. A liberdade é a razão última por meio da qual o homem decide sobre suas possibilidades e escolhas próprias, pois como diz Sartre “A realidade humana não poderia receber seus fins, como vimos, nem de fora nem de uma pretensa “natureza” interior. Ela os escolhe e, por esta mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos”. (SARTRE, 2011, p.548). O processo de escolhas sempre remeterá ao processo contínuo e duradouro, e, nesta seara, o princípio nadificador e temporal estão unidos na

perspectiva unificadora do projeto original do ser-Para-si. A situação é componente indissociável e enraizado plenamente em tal conceito, assim, estarão embrenhados em toda ação do homem.

2.5 Ser em situação: a liberdade diante da facticidade.

Para Sartre, a situação tem a ver com o motivo racionalmente explicativo de minha ação, não podendo ser desconsiderado todo arcabouço constituído por meus arredores ou a facticidade presente em minha história posta diante de uma realidade inicialmente bruta. A escolha de si mesmo, diante de uma realidade incontornável, retira o aspecto da solidez, ou a *crueza* do mundo. Assim, o homem deve estar inserido socialmente, de modo que essa inserção é conexão entre o ontológico e a *práxis* da existência, não há estagnação, petrificação, mas a liberdade está relacionada também ao processo de motilidade aleatória e contínua, dispensando motivos para o homem comportar-se de tal maneira, mesmo por que o conjunto de práticas deve ser escolhido por cada um. Para Sartre, “Só pode haver ser-Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente”. (SARTRE, 2011, p.595). Ora, qual o sentido da resistência? As coisas do mundo ou coisas-utensílios podem ser definidas inicialmente como objetos inertes no âmbito da natureza bruta, contudo, sempre haverá certa leveza porque a *agressividade* é contingenciada pelo projeto original, é ele quem vai atribuir significados à natureza áspera das coisas.

Embora o ser-Para-si constitua-se como liberdade plena, ainda assim não poderemos considerá-lo como responsável pelo surgimento de seu princípio fundante. Para Sartre isto tem sua razão de ser, pois “ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser”. (SARTRE, 2011, p.596-597). Para ser o fundamento seria necessária a escolha de si mesmo como projeto totalmente livre, ou seja, a facticidade, a situação, a história não influenciaram em absolutamente nada neste processo, ela deveria ser originariamente anterior ao próprio ato livre resultando na tese de essência ou substrato, empastado na definição de natureza humana tão criticada por Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*.

Manifestamente, quando Sartre trata da discussão da situação, refere-se também ao *meu lugar*, ressaltando a relação direta e imediata da localização em determinado espaço ou territorialidade. Assim, todas as referências presentes a mim diante do cenário do mundo surgido como recipiente para a articulação dos *istos* pertencem a uma

realidade específica. O humano sempre encontrará seu lugar em meio à realidade circundante, a qual terá alguma razão pelos fins perseguidos pelo projeto humano, pois, “a facticidade de meu lugar só me é revelada na e pela livre escolha que faço de meu fim”. (SARTRE, 2011, p.607). Por outro lado, a escolha está ancorada na finitude. Este pressuposto torna-se importante visto a tentativa humana de lograr princípios condizentes com a perspectiva do infinito, ou seja, vive-se de determinada forma com o objetivo explícito de ser recompensado futuramente. Se analisarmos os termos da moral cristã esta constatação torna-se mais evidente por inscrever em seu bojo a iniciativa de vivência condicionada pela exigência de uma virtude pressupondo a *vida* ininterrupta a partir da condição da eternidade. A finitude é a liberdade concebida na ótica da mudança, ou daquilo que-tenho-de-ser, sempre sobrepujando ao seu futuro, *o-estado-que-ainda-não-é*. Não há futuro sem facticidade e sem aquela noção de *falta* desenvolvida no capítulo precedente. A vida encerra-se nos seguintes pressupostos: escolha, facticidade e futuro, não havendo nada além.

No interior da problemática da situação, a liberdade também é vista a partir do viés da responsabilidade ou da autenticidade. Como vimos, a angústia é inerente ao ser-Para-si porque ele não pode ser seu fundamento, nem será o de outrem. Deste enunciado surge o aspecto da responsabilidade. Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado no mundo, seu processo de escolha age por um princípio de responsabilidade irreduzível. As escolhas sempre serão contidas em tal instância por que envolvem o processo seletivo amparado pelo princípio de nadificação interna.

2.6 A psicanálise existencial: retorno ao projeto original.

Para Sartre, a psicanálise existencial enquanto alternativa à clínica, particularmente a freudiana, é proposta translúcida de sua concepção da liberdade totalmente indeterminista. Sem haver uma causa primeira, qual seria, então, o papel da psicologia na compreensão do ser humano, e quais seriam as razões últimas para toda ação humana? A crítica sartriana estabelece que a psicologia tradicional, de um modo geral, “parte do postulado de que um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais”. (SARTRE, 2011, p.683). Por ora, a psicanálise existencial compreende a estrutura humana a partir do viés das escolhas sobrepostas à *situação* na qual está inserido o homem, sustentando razões únicas, provindas da seara consciente, ou de sua translucidez.

Todas as ações humanas relacionam-se, já que se referem a um determinado contexto. As ações realizadas na dimensão do pretérito da vida humana são interligadas com as escolhas feitas no presente, conectadas, compõem uma trama indissociável, por exemplo: todas as manhãs determinado sujeito responde aos horários de seus compromissos, às suas tarefas, caso seja professor deve proceder no objetivo de cativar aos alunos, despertando-os entusiasticamente para as questões propostas, e isto vai denotando o projeto fundamental humano a partir do entendimento de totalização. O processo pela compreensão humana deve estar ancorado justamente nesta perspectiva: o projeto original é composto pelo conjunto de ações escolhidas livremente por cada um. A tentativa de explicitar o projeto, de acordo com Sartre, deve ser uma função da psicanálise existencial.

Claramente, a proposta sartriana busca ser uma resposta à psicanálise freudiana.⁴² São duas formas distintas, pelas quais, Sartre concebe o homem. O determinismo freudiano é rejeitado, isto é, a existência de causas subjacentes determinando as escolhas, especialmente quando aquele autor introduz o ideário do inconsciente – por ora, concepção pouco sustentável se posta ao lado da teoria sartriana – pois se a consciência fenomenológica é concebida como translúcida, *transparente a si mesma*, então, tudo deve ser conhecido, não se admite alguma parcela de inconsciência. Cada ser humano, naquele nível, realiza o processo decisório pelo inverso da liberdade, pois todo fazer compreende uma razão anterior ao ato. De acordo com Cranston, ao conceber a teoria do inconsciente, Freud oferece aos sujeitos o

[...] meio de escaparem da responsabilidade para o mito de serem criaturas impelidas por forças inconscientes. A rejeição por Sartre da teoria do inconsciente de Freud decorre da identificação por ele (Sartre) da “realidade humana” com a consciência. [...] Sartre simplesmente afirma que essas experiências existenciais na origem de neurose e que Freud classifica como inconscientes são [...] conscientes. Se elas são esquecidas, não por serem mantidas fora da consciência pela ação de um sensor oculto, porém porque os homens, em sua má-fé, puseram-nas para fora de suas mentes. (CRANSTON, 1966, p.68).

Em contraposição, no existencialismo, as escolhas simplesmente são realizadas a partir da coerência e de sua unificação passando a compor a estrutura do sujeito. Sendo

⁴² Para referências à psicanálise freudiana nesta seção será utilizada a seguinte obra: FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

assim, o projeto da psicanálise existencial sartriana está embasado no reconhecimento de que a realidade humana identifica e se define pelos fins aos quais persegue, não se restringindo unicamente a sua atualidade, mas compreendendo a característica de transcendência de seu estado atual.

Voltando-se à psicologia tradicional e como Sartre reflete particularmente acerca do freudismo, retomam-se alguns pontos fundamentais a fim de localizar a própria denúncia sartriana neste cenário. Segundo Freud, o aparelho mental é composto por um *id*, estrutura hipotética agindo como um repositório dos impulsos instintuais, de um *ego*, correspondendo à parte mais superficial do *id* e aquela modificada pela influência do mundo externo, e de um *superego*, que se desenvolve do *id*, domina-o e representa as inibições do instinto característico do homem. A qualidade da consciência também conta com uma referência topográfica, pois os processos no *id* são inteiramente inconscientes, ao passo que a consciência é a função da camada mais externa do *ego*, interessada pela percepção, absorvendo-se no mundo externo. O pensamento freudiano sustenta a posição do inconsciente a partir da seguinte questão: é possível ocorrer processos psicológicos dos quais o indivíduo nada saiba? É a existência dos processos mentais inconscientes, por definição, contraditória?

A estas duas questões críticas e essenciais à psicanálise, Freud responde, admitindo a existência de dois processos inconscientes: aqueles que podem ser ligeiramente conscientes e os que caem no recalque. Alguns processos podem ser facilmente recordados; outros, tais como desejos, fantasias, recordações dolorosas, só podem ser tornados conscientes depois de superações específicas.

Ainda de acordo com Freud, a vida mental passa por alguns níveis. No nível consciente, os fenômenos mentais estão se processando e deles tomamos conhecimento imediato. Já, na pré-consciência, há aqueles que estão no meu conhecimento, mas não estão se passando no presente momento. E, por fim, no nível inconsciente, os fenômenos realizam-se em nossa mente sem que saibamos, a sua manifestação nos é desconhecida.

Os estudos freudianos, a partir da psicanálise, sustentam a existência de mecanismos de defesa na formação da personalidade humana, dada pela oposição entre o *id* e o *superego*, tais como: repressão, consistindo em não admitir a existência das tendências do *id*, não pensar nelas, ignorá-las, torná-las inconscientes, ou recalca-las. Atos falhos, cometer enganos, trocar palavras. São todos causados por impulsos reprimidos versando se “descarregar” de qualquer modo. Já a racionalização consiste

em inventar pretextos, razões para desculpar-se diante da sociedade e de nós mesmos. Há também a projeção, ou seja, o fato de atribuir aos outros nossos próprios desejos e impulsos como tendências indesejáveis. A conversão consiste na não-harmonização dos impulsos do *id* com o conflito entre estas duas forças, originando um sintoma físico: paralisia, dores de cabeça, perturbações digestivas, isto é, ocorre a transformação de conflitos emocionais em sintomas físicos. E, por fim, tem-se a sublimação consistindo na satisfação modificada dos impulsos naturais em atos socialmente mais aceitáveis. (Cf KRECH, 1968, p.67).

Sartre, diante de tal aspecto, volta-se para a interpretação psicanalítica denunciando-a por conceber o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo recalcado pela censura. Para a consciência, este desejo não está implicado em sua realização simbólica. Ou seja, a consciência, se o *cogito* é possível, é ela mesma o fato, a significação e o significado. A oposição sartriana reside explicitamente no fato da consciência, ela mesma, se apresentar translucidamente, dando-se a conhecer, isto é, manifestando-se como fenômeno, negando a possibilidade de permanência de realidades desconhecidas ou inconscientes, pois fora do domínio da consciência não há nada inatingível.

Desde então Sartre propõe uma psicanálise existencial,

[...] cujo objetivo é mostrar como “aquele indivíduo ali” escolheu viver precisamente a vida que vive, aquela e não outra qualquer; e esta especificidade não é algo que os recursos teóricos gerais da Psicanálise padrão, ou de qualquer ciência, possam alcançar. [...] A máxima individualização continua sendo, não obstante, o ideal de Sartre, como se nada mais preservasse os fenômenos em sua imediatez e unicidade. (DANTO, 1993, p.21).

Segue-se que fora da consciência não existe nenhuma causa para a ação. Por tal motivo, fez-se necessária uma espécie de psicanálise totalmente diferente da ensinada por Freud e seus seguidores, para os quais há causas ocultas no comportamento humano. Em vez disso, Sartre propõe a psicanálise existencialista como maneira de analisar o núcleo das escolhas humanas. Como a psicologia tradicional a concebe a partir de substâncias – formas inertes, puro ser-Em-si intervindo por uma ação *mágica* passando a vigorar e determinar a vivência concreta – então, aquele inconsciente compreenderia um recipiente repositório alimentando as ações humanas. Para Sartre, esta característica exclui a capacidade de transcendência, de superação e de modificação

de sua história. Devemos nos recordar de que o homem fará sua vida pelo viés intencional de sua consciência, inclusive as emoções. Sendo assim, seria ilógico conceber os desejos como certas *entidades* da consciência, mas, como nos fala Sartre, constituem a própria manifestação da consciência.

A existência humana encontra-se perenemente propensa à finalidade de perseguir infinitamente seu fim, alcança seu gargalo em um movimento de constante negação do mundo e das estruturas dadas, sempre estará *em direção*. Talvez esteja aqui o significado da frase sartriana referente à condenação à liberdade, desta condição jamais escaparemos porque estamos sempre realizando escolhas. A vida é frustrante por estar submergida num constante *caminhar* em direção de algo ao qual nunca alcançaremos. O aspecto citado é uma característica do pessimismo da subjetividade sartriana, a consciência é a busca de ser ou de sua plenitude, nunca alcançada, porque não há maneira da coincidência com si mesma.

A psicanálise existencial passa a vigorar, por este viés, como um instrumento de análise das escolhas no emaranhado projeto humano, assumindo a condição de sempre estar a *caminho*. Ora, tal particularidade é compreendida como a força motriz subjacente do pensamento sartriano, embora seu modelo de psicanálise não consiga diminuir ou anular completamente o drama humano de todo o seu processo angustiante. Todo fato de escolher cotidianamente, indiferente de seu grau de complexidade ou simplicidade, representa a conexão com o projeto fundamental. O exemplo de ser um professor e de despertar toda manhã ao som de seu despertador indica a conexão com o projeto fundamental do seu trabalho e assim sucessivamente, o homem representa um todo e não um amontoado de ocorrências. Há uma escolha original e esta condição acaba por nos guiar pelas escolhas denominadas de acessórias ou secundárias, apresentando-se como capital de organização do mundo e de todo arcabouço significativo. A escolha fundamental parece ser incompreensível, mas, por meio daquelas acessórias, é possível remeter parcialmente àquela inicial.

Portanto, a condição humana deve ser compreendida como totalidade: “se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas”. (SARTRE, 2011, p.689-690). O homem, na perspectiva anunciada, é visto sob o olhar de um projeto possível, possível porque suas escolhas sempre serão situadas, e nesta perspectiva o ser-Para-si alcança um novo patamar, como sinônimo de valor. Passando a vigorar como totalidade de ser faltado deve ser pensado sempre na dinâmica da

historização totalizante. O homem é uma totalidade e não uma coleção de dados, um amontoado de ações ou de fatos reunidos um a um, à maneira de uma coleção. Qualquer ação, por mais insignificante, sempre corresponderá a um ato revelador de sua totalidade.

A preocupação primeira da psicanálise existencial é o mote da *escolha original*. Recapitulando: reconheceremos que toda escolha inexoravelmente acontecerá diante do mundo de forma singular. De acordo com Sartre, “a escolha original conglobera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes”. (SARTRE, 2011, p.697). Para tanto, a psicanálise existencial alcançará seu objetivo sendo flexivelmente adaptável a todas as nuances ocorridas na vida do ser-Para-si. Ela deverá levar em consideração todas as escolhas possíveis, todas as ações do indivíduo e igualmente as circunstâncias, sua facticidade, e assim apreender o individual. Isto quer dizer, cada homem, na sua individualidade, deverá ser analisado pelo método individualmente, a mesma comparação jamais deverá ser utilizada de forma similar em outra pessoa porque sua perspectiva projetiva é distinta. Cada qual deverá ser compreendido diante de sua realidade e de sua época. Assim, a psicanálise procura evidenciar, remontando a vida de um ser-Para-si, de escolha em escolha, de situação em situação, traços mínimos daquele projeto original, ou na tentativa de elucidar como o projeto singular se faz ser aquilo que justamente é.

A ontologia possui uma característica fundamental no auxílio de todo trabalho da psicanálise. Sua ajuda consiste na elucidação da origem do significado das coisas para com a realidade humana, visto estar no plano da transcendência ela pode captar duas dimensões daquele ser inserido no mundo: sua ação imanente e o campo do *cogito*. O interesse profundo do modelo atual de psicanálise é compreender, ou procurar *desvendar* qual é o projeto de cada pessoa em sua singularidade unida aos símbolos significativos para o seu ser. O gosto por determinada realidade diz respeito à causa de sua significação num projeto original e a significação ontológica representada por esta lei natural é transcendida a partir de valorações.

Esboçando algumas conclusões sobre a psicanálise existencial sartriana percebemos, inevitavelmente, o olhar sobre o projeto humano como uma estrutura sempre em aberto, isto implica sua possível alteração instantânea. Posso redirecionar minha projeção para as escolhas necessárias ao meu projeto. Assim, ao analisar a atualidade de tal projeto humano pode-se remontar ao significado do passado que-

tenho-de-ser enquanto tal. Desde então, “tal projeto que esboçamos será desta vez Selbstständig? Certamente sim – e é fácil provar: com efeito, de regressão em regressão, alcançamos a relação original com sua facticidade e o mundo escolhido pelo Para-si”. (SARTRE, 2011, p.564). Nas páginas finais de *O Ser e o Nada*, Sartre é enfático ao trazer elementos imprescindíveis na tentativa de compreensão ou de, hipoteticamente, lançar alguma definição da realidade humana. A estrutura conceitual e argumentativa visa transparecer a realidade humana projetando-se enquanto *paixão*, lançando a vida no eterno desejo de unificar-se como para-si-em-si, na perspectiva de fundamentação do ser, particularmente na tentativa de constituição do ser-Para-si como ser-Em-si, ou seja, desprender o ser-Em-si de toda contingência dando-lhe uma causa original, isto é, “o Ens causa sui que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”. (SARTRE, 2011, p.750). O modelo paixão trazido por Sartre é justamente inútil porque a condição buscada pela realidade humana de fazer do ser-Para-si um ser-Em-si torna-se impossível, pois o nada contamina a realidade humana abrindo-lhe um buraco, uma fenda pela qual ele desliza. Não há maneira de preenchê-lo solidamente, o homem jamais alcançará a condição semelhante à de Deus – como Sartre apresenta no trecho supracitado – e por isso a realidade humana está fadada ao fracasso.

2.7 A dimensão do projeto.

O sentido do projeto para Sartre distingue-se daquele concebido pelo senso-comum. A maneira usual implica no planejamento, no conhecimento de suas etapas, nos meios para se atingir um determinado fim. Em Sartre, a distinção perpassa por seu *não-conhecimento* ou da impossibilidade de tornar-se translúcido. Desta forma, o motivo parece claro em Sartre, apesar de nossos projetos se efetivarem a partir de nossas escolhas, ainda assim não há como compreendê-los *limpidamente* a partir da estrutura da consciência. E por esta razão os projetos não decorrem de decisões conhecidas de cada um.

podemos estar cientes das estruturas de nossas experiências e reações emocionais ou a razão pela qual consideramos algumas coisas mais importantes que outras. Isto é o que Sartre quer dizer quando afirma que a reflexão não revela “o projeto puro do para-si”, mas “o

comportamento do concreto ou a especificação do desejo dado que manifesta⁴³. (WEBBER, 2009, p.50).

A transcendência é o ponto de partida para este projeto, partindo da situação emergente do seu presente para o seu futuro, é a condição da qual não poderemos nos alienar, o futuro é a situação proeminente e da qual nada poderemos fazer senão orientar os traços da escolha. Para Sartre, cabe aqui a tão conhecida frase: “somos condenados à liberdade”, de tal maneira, futuro, liberdade e escolha coadunam-se, subsumem-se a partir do princípio original. Cada escolha pode representar um projeto – o ser humano é então um todo e devemos compreendê-lo de tal maneira. É por meio da psicanálise existencial, analisando ou mesmo comparando todas as formas de agir de um determinado sujeito que poderemos alçar possibilidade de compreensão ou de acesso ao grande projeto fundamental, não fragmentando suas escolhas, mas as tratando a partir de uma unidade, da inteireza da pessoa humana.

O ser-Para-si age por meio do princípio da nadificação do ser e do mundo através da razão indeterminista da liberdade, o projeto representa a reação entre a liberdade e a plena positividade das coisas, do mundo. Por isso o ser *lançado no mundo* executa sua liberdade negando-o, transformando-o, atribuindo o significado e oportunizando a efetividade do projeto. O ato de criação ou de originalidade é responsável pelo existencialismo – a dimensão dos projetos possíveis representando a inserção do homem em um mundo contingente, fazendo-se de igual maneira. As possibilidades representam um ato reflexivo, mas isto não implica na necessidade de ser consciente do projeto, ao comportar-se como um assassino não significa a todo tempo ter o domínio de ser *consciente disto*, todavia não pode ser atribuído como se a consciência contivesse uma parcela de inconsciência, se assim o fosse a responsabilidade se tornaria apenas um conceito elucidativo e não uma prática engajada, o projeto é gratuito, porém a ação está condicionada ao aspecto ético de sua história.

Pois bem, o exemplo do jovem caminhando ao lado do precipício ilustra esta passagem, as possibilidades exigem uma conduta aceitável ou inaceitável. O jovem, ao olhar para baixo, ao fundo do precipício poderá conceituá-lo como perigoso ou não, mas o fato de estar no caminho estreito entre a segurança e o desastre alternativamente, visualizando-se minimamente *lá embaixo* também é uma evidência. Diante das duas

⁴³ Tradução minha.

possibilidades origina-se a angústia, por ora superada unicamente a partir de realização efetivada da escolha de acordo com seu projeto.

Portanto, o ser humano é a própria liberdade *sui generis*, pois a consciência constitui-se absolutamente de tal forma. Não haverá obrigação em sua vida, ou imposição de paradigmas ou um conjunto valorativo e moral diante do qual deverá conduzir a sua história. Cabe ao homem criar o mundo livremente com o auxílio da consciência intencional. Sartre apresenta certa radicalidade nesta concepção, inclusive, mesmo estando no cárcere privado ou sob forte tortura, ainda assim poderemos ser livres – a apreensão ou impossibilidade de “movimentação” física não é suficiente para neutralizar ou anular esta liberdade. Por outro lado, se há uma liberdade residual no campo prático, ela não é dada ontologicamente e precisa ser conquistada a partir da condição primordial da efetividade para tornar possível o projeto humano. Segundo Webber, o projeto fundamental consiste em “negar as três estruturas fundamentais da condição humana: a de que devemos ganhar o nosso sustento e de nosso lugar no mundo, que devemos escolher o que valorizar como bom ou mau, e que somos responsáveis por nossas próprias ações”⁴⁴. (WEBBER, 2009, p. 49).

Sartre contribui positivamente nesta pressuposição de conceber a realidade humana com vistas a um projeto futuro. Transcendendo a conjuntura na qual está inserido, o homem sempre será projeto historicizando sua passagem, um projeto será, a partir do processo seletivo, desde o princípio, a finitude da história, a totalização singular de cada indivíduo e a psicanálise existencial surge-lhe como método precípua iluminando a predisposição do seu conhecimento, pois remontando a cada escolha se faz presente a possibilidade de podermos nos aproximar de seu possível conhecimento. Ele é flexível e passível de alteração a qualquer momento, então não se pode afirmar categórica ou indubitavelmente a sua celeridade, mas apenas a sua atualidade.

⁴⁴ Tradução minha.

3. PRÁXIS HUMANA: O SENTIDO DO ENGAJAMENTO NA HISTORICIDADE – A POSITIVIDADE DO SER-PARA-SI.

Na obra *O Ser e o Nada* Sartre desenvolve sua teoria na tentativa de fornecer um conjunto de definições filosóficas para uma explicação da realidade humana, dedicando páginas expressivas para argumentar sobre a consciência, a subjetividade, o ser-Para-si como manifestação fenomenológica por excelência. Assim conhecemos a sentença paradoxal de a dimensão humana se expressar por meio da constatação de ser aquilo que não é e não ser o que é, por uma ausência inoperante de fundamentos. Por outro lado, embora alguns estudiosos do pensamento sartriano afirmem ocorrer uma mudança radical entre as obras filosóficas iniciais e aquelas dedicadas ao segundo aspecto do ser-para-si, não menos importante no curso de seu pensamento, na qual encontram-se o *engajamento*, a *práxis* humana, a *historicização*, refletindo acerca da *formação dos grupos sociais*, o posicionamento adotado neste estudo é o de Sartre não incorrer no reverso teórico resultando em um imbróglio, um caos, mas na convergência entre os temas da liberdade e da história. Desta forma, verifica-se em determinados textos a latência, não exclusiva, do *engajamento*, mas também de certo “toque” de otimismo, positividade no projeto humano. Como se observa em “*Que é a Literatura?*”, que, de forma específica, o autor tem tratado de sua *missão* (compreendida como sinônimo de engajamento); e de como a escrita poderia auxiliar neste processo. É em *A Crítica da Razão Dialética*, uma obra significativa neste âmbito, que o objetivo deste capítulo se desenvolverá, procurando o ponto de convergência entre dois parâmetros antagônicos: a confluência de a subjetividade submergir da filosofia do absurdo, desnuda do essencialismo determinista, para o viés do *engajamento*, para o qual as condições “práticas” sobrepujam para a necessidade de projeção do homem. Neste âmbito pretendo demonstrar o quanto Sartre tende a ressaltar um aspecto de maior leveza no assunto realçado, mas com o rigor característico do seu pensamento, a esperança contida no âmago de sua filosofia existencial, nos textos posteriores à filosofia do absurdo.

Sartre desenvolve aí uma teoria muito particular tratando sobre a questão da formação do grupo, reportando-a a dimensão do ser-Para-si a partir de sua historicização, ou da totalização da realidade humana. A empresa originada aqui tem por objetivo analisar a ascendência da teoria sartriana na preocupação de evidenciar a possibilidade do ser-Para-si orientar-se por um perfil mais otimista, um encontro possível do projeto ontológico articulado por este *engajamento* com a realidade do

mundo, das circunstâncias, da facticidade e da contingência. A teoria da liberdade, em sua maturação ancorada em seus escritos precedentes ao *O Ser e o Nada*, flui para o surgimento da *Crítica da Razão Dialética*. Faz-se necessário ressaltar o direcionamento dado pela composição literária em Sartre, considerando os elementos justificantes da *migração* conceitual, em voga, a partir de uma concepção rigorosa da existência humana lançada no absurdo, ou, se preferirmos, pessimista, angustiante e desesperadora, contrastando com este *novo* posicionamento característico do *engajamento*, admitindo ser tal esperança um dos atributos mais significativo no atualismo da fenomenologia existencial sartriana.

N'A *Crítica da Razão Dialética*, Sartre busca rever o marxismo à luz de sua teoria existencialista, concentrando-se e realçando a importância da formação dos grupos e de sua ação na mudança da história por meio do *engajamento*. A preocupação sartriana é evidenciar a vida material, ou da contingência, como responsável por engendrar a situação social, e, de certa forma, a construção da vida intelectual, cultural e social. A história, sendo assim, deve ser compreendida como o próprio nome do texto sugere – uma relação dialética entre o sujeito, o mundo, em conjunto com os demais indivíduos. A busca de identidade histórica – distinta da coincidência da consciência – é visada pelo ser constituído no princípio de negação interna decorrente de uma dimensão análoga, aquela de buscar fundamentar-se. Na investida há um tangenciar quase fugidio pela vertente mecanicista, isto pode ser perigoso por que a liberdade suplanta e exclui uma intervenção de tal maneira, a repulsa a tais condições é explícita, mas de fato a liberdade, no horizonte inovador, sofre certa limitação e vejamos por que: a realidade concreta, no sentido *stricto* do termo, ou se preferimos, da prática, surge como componente decisivo, mediando a formação da história e, em iguais proporções, esta media a realidade material, há uma simbiose intrínseca entre as duas etapas, pois o ser-Para-si assume a singularidade de conferir valor ou significado à realidade bruta, como vimos. No estágio argumentativo poderíamos nos perguntar, enfim, por quais motivos a liberdade estaria presa aos limites materiais? Lembremo-nos, em *O Ser e Nada* a liberdade era ontológica e absoluta e a nadificação possibilitava uma reunificação totalizante do ser em cada escolha, o sentido de escolher era absoluto; no segundo nível, a nadificação deve ser o aporte imprescindível na perspectiva projecional do homem, todavia estando na *práxis* teleológica a liberdade não origina o processo decisório a partir do nada, há estruturas anteriores, transcendendo o âmbito da pura facticidade, sobre as quais deve ser soerguido os projetos de liberdade, assim a materialidade atua

vivamente como uma condicionante na formação histórica da realidade humana, as escolhas serão decididas do “a partir daqui...”. O poder de agir, então ganha uma nova força, ele não é realizado apenas no âmbito da subjetividade, inclusive esta noção parece mais enfraquecida nas páginas da *Crítica da Razão Dialética*, porém há um realce para a teoria de formação dos conjuntos práticos, para a coletividade e na dialética dos grupos poderemos galgar algum conhecimento de sua história e de seu projeto.

O ser humano não deve ser concebido como um objeto determinado apenas por uma força material, ou pela pujança econômica, como sugerira o próprio Marx, contudo, a condição humana é movida por objetos na categoria do ser-Em-si, mas de tal maneira que estes possam ser conhecidos explicitamente pelo homem, significa mais uma vez a atuação da consciência posicional interpelando interação e explicação a toda a característica. Caso tal dialética material fosse absoluta, então a existência auferida pela excursão da consciência seria uma falsidade, isto é, poderíamos afirmar uma inconsistência para o existencialismo que parte da contingência humana como evidência, devolvendo ao indivíduo a responsabilidade pela origem do movimento dialético ultrapassando os limites de uma natureza ambiental, para um movimento dialógico, ação, reflexão e transformação, a conhecida tríade da dialética, a sua tese, antítese e síntese. Sendo assim, poderíamos supor toda ação social enquanto resultado de uma *práxis* humana, manifestada em processos dialéticos compreensíveis e racionalizantes, e, por esta via, Sartre procura defender a tese na qual todo engajamento resulta igualmente numa *práxis*, ancorando sua razão e necessidade no processo dialético com o mundo e com os demais indivíduos, é uma ação inteligível; aqui o autor parece retomar a noção de projeto e o papel de uma psicanálise existencial como prerrogativa de conhecimento de um projeto original resgatado por uma análise regressiva-progressiva, sustentando dois princípios: a regressividade permite ao sujeito, ou ao grupo, recompor todos os seus feitos até então produzidos enquanto o aspecto progressivo se apresenta como a possibilidade ontológica reunificando o percurso empreendido pelo projeto. A liberdade auxilia na formação de uma concepção dialética, condição pela qual o ser humano manifesta certa tendência à ruptura das estruturas dogmáticas, tal intencionar tem outra característica, a de afastar o engendramento do homem puramente sob o viés analítico. Se assim o fosse, ele seria apresentado objetivamente como resultado das superestruturas sociais ou por estar remetendo à leitura marxista, a economia, o homem não agiria sob a égide de sua liberdade, mas todo

seu atualismo seria um produto destas relações econômicas, a economia definiria o ser em questão. A realidade social deve ser concebida em sua indefinição, o paradoxo aproxima a tal ideia com a consciência ou a humanidade, não há definição *a priori*, o mundo está aí, como um ser-Em-si, o nada para o qual me direciono e o sentido de toda estrutura dada ser envolvida internamente pela sua própria sucumbência, o estopim para o dinamitar das estruturas estabelecidas é o ser-Para-si. Como já destacado, a liberdade é situada e a situação é sua facticidade, não gerados por princípio metafísico, nem o mundo nem a consciência, vinculam-se por meio de processos dialéticos, por ora conflituosos, como vimos em *O Ser e o Nada*, a alteridade, a presença do Outro, a sua liberdade imprime certo cerceamento ou privação da liberdade de outrem, mas também a materialidade é conflitiva por que pode gestar circunstâncias opressoras e isto parece ser repudiado por Sartre.

A totalização de sua história é um processo de inerência a este conjunto que, num dado momento, na própria situação, todo o seu passado, as suas escolhas e o atualismo no qual se insere, faz-se como um bojo na relação dialética, pois a *práxis* remete àquele conceito desenvolvido n' *O Ser e o Nada*, relacionando a realidade com sua maneira de produzir a vida, de se fazer por meio das escolhas, de forma irremediável. Não há escapatória da condição primordial do humano – a própria ação é a origem, a mediação e a efetivação do projeto enquanto tal. Como se observa, é por meio do ser-Para-si e de sua incompletude ou realidade faltada que o processo dialético é vislumbrado sob a ótica do *todo* remetendo diretamente à formação social, do surgimento dos grupos e de toda sua atividade. Poderemos ser levados a incorporar o conceito de *todo* ao ser-Em-si pela verossimilhança entre eles, resvalando no engano de a totalização ser recapitulada por uma estrutura de plena positividade; a totalidade é um conceito iluminador na teoria sartriana, em cada ato singular o sujeito traz consigo o seu passado, a sua história, e temporaliza o seu projeto a partir de todos os possíveis. Sendo assim, a totalização surge como uma resposta para a necessidade oriunda da materialidade da vida humana, sobrepuja a alteração social, transformo-a tirando-lhe a apatia prostrada no ser-Em-si, conferindo-lhe inteligibilidade no contexto subjetivo ou coletivo. No âmbito da crítica, Sartre não é desatento à questão da intersubjetividade, não por se tratar de uma teorização do grupo que a primeira definição do encontro intersubjetivo é obstado, o conflito é inerente à própria condição do surgimento do Outro, do olhar, do “ser visto”, a violência e toda opressão tem o mesmo caráter conflituoso, aliás, a liberdade só ocorrerá se o homem for liberto de todas as amarras

opressivas. Desta forma, a visada sartriana é intuitivamente trespassada pela antropologia, analisa minuciosamente a constituição das estruturas organizacionais produzidas pelos homens sob a face do marxismo, atualizando-a a partir do mote existencial. Surge aí um exame crítico, mas tem a peculiaridade de ser refinado e distinto da maneira como o homem é estudado pela sociologia ou pela etnografia, suplanta a condição analítica e o torna responsável, redirecionando-o à existência do Outro, da alteridade sempre presente nas condições sociais. Caso aceitemos tal necessidade como um estímulo para a ação humana, então o conflito surge-lhe imprescindivelmente. Isto pode ser constatado também nos escritos precedentes de Sartre: em *Entre Quatro Paredes*, o autor trata exclusivamente do tema, realçando que toda relação humana constitui-se de embates, angustiante porque este Outro pode me conhecer muito melhor, além de tolher minha liberdade. O homem está imerso neste campo, em uma circularidade dialética no confronto com o mundo, ou com a estrutura material e com os Outros.

Aqui novamente o indivíduo experimenta-se como diferente dos outros, mas não pode escapar desta reciprocidade, é um conjunto de antagonismos espreitando sua forma de ação. A maneira de conceber a relação social, a formação do grupo de forma dialética, é uma tentativa sartriana de interpretar a origem e o concatenar-se do engajamento, da *práxis* do grupo totalizador. Já que há a primazia do concreto e do real contrapondo-se àquela concepção primeira da atividade da consciência como um princípio unificador e único responsável pela origem das coisas e do mundo, a realidade humana, de acordo com Sartre, é versada nas possibilidades oriundas de sua contingência, os processos da formação social e de sua teoria do engajamento, da *práxis* têm sua direta relação na medida em que se procura esclarecer o emaranhado das interações recíprocas dos homens e a análise crítica nos faz compreender o motivo pelo qual se orientam os embates inter-relacionais de indivíduos para com o mundo e para com os Outros e o grupo. Portanto, havendo primazia no atualismo de suas escolhas, certa compreensão e justificativa da realidade humana por meio do processo da *práxis* humana e de sua dialética tornam-se possíveis; poderíamos supor a clareza de um ser-Para-si alcançando sua totalização histórica ancorada por uma perspectiva mais otimista da vida, conferindo-lhe significado e sentido a sua existência como um todo.

3.1 Da ontologia à filosofia da *Práxis*.

Desde então, inicia-se a abordagem ao rumo seguido pelas obras sartrianas após o roteiro onto-fenomênico preceituado particularmente pelo *O Ser e o Nada*, no qual encontramos suas reflexões voltadas às questões da subjetividade contemporânea e de seus desdobramentos decorrentes de sua ontologia. A partir das obras pós-década de 1940, vê-se o cuidado em revelar a reordenação sob a origem de uma nova trajetória suscitada nas últimas páginas daquela obra na qual propôs a ontologia fenomenológica, tratando do surgimento de uma ética existencial imbuída de um *engajamento* exclusivo de toda sua teoria da liberdade. E, por assim dizer, da *maturidade* filosófica ressurgida das reflexões puramente subjetivas, preocupadas com todas as implicações do contexto solipsista, nota-se o despontar de uma nova fase ancorada na perspectiva na qual aquela subjetividade se faz no âmbito histórico possível somente por meio da formação do grupo, incrementando o quão necessário é a participação intersubjetiva nesta nova ótica do existencialismo de Sartre. Na conjuntura em questão, da passagem da filosofia do absurdo, ou da falta de sentido profundo à existência, observa-se um novo panorama para o qual o objetivo profundo da formação coletiva, ou do grupo, desvela algum nível de *esperança*. Tal questão é posta como pano de fundo na abordagem deste capítulo. Poderíamos ser levados à dúvida quanto a se há realmente uma mudança radical no curso do pensamento sartriano, constituindo um abismo entre estas duas obras, a discussão do *Ser* contraposta à da *História*, impregnada pelo fluxo de sua dialética. Para quem está habituado a encontrar a análise refinada, estritamente filosófica, cautelosa, quase em demasia, para indicar o intento de perfeição formal d'*O Ser e o Nada*, ao tratar da subjetividade, da solidão do ser no rigor filosófico, no mínimo ficará atônito ao ler as páginas da *Crítica da Razão Dialética*, perceberá um Sartre – em boa parte da discussão – prolixo na perspectiva de argumentar acerca da teoria histórica e, quiçá sua visão ainda esteja em processo de junção dos fragmentos para a formulação do seu grande tema. De outra forma, um *olhar* atento mostrará que esta metamorfose, no todo, não procede; se há mudanças elas trazem consigo as teses fundamentais da obra anterior. No que tange ao estudo do trabalho atual, se há movimento ele decorre da subjetividade metamorfoseando, do *mundo* individual ao *mundo* do coletivo e a passagem é ontologicamente libertadora no sentido positivo, otimista. Se a liberdade era absoluta para a consciência, aqui ela adquire um *status* antropológico, social, mas continua sendo

a única maneira de o homem alcançar-se e aproximar-se da autenticidade, dirimindo toda situação de opressão, ou de violência.

Inicialmente, se poderia presumir tal argumento proveniente de uma contradição inerente e profunda no *âmbito* dos textos do existencialismo sartriano: genuinamente isto é uma inverdade, pelo menos até o limite compreensivo do estudo em questão. Caso tomemos, por exemplo, *O Existencialismo é um Humanismo*, notaremos a preocupação em defender os pressupostos éticos a partir de uma subjetividade lançada no mundo, encarnada no atualismo atinando aos valores e a vivência ética procedentes de um sujeito engajado, no sentido de sua responsabilidade diante de cada escolha realizada, o processo decisório individual tem o caráter de qualificar aquilo que ele faz de sua vida. Nas páginas *d'A Crítica da Razão Dialética* emana uma forma peculiar de responsabilidade, pois sobrepuja e impele o indivíduo a tomar sua vida em *suas mãos*, mas, ainda sim, sobressaem-se os traços de uma filosofia marcada pelo pessimismo, pelo malogro, ou fracasso no qual repousa a história humana, caso nos reportemos à subjetividade que internamente volta-se à sua ontologia, e percebe a vida lançada na sua própria ruína. Em todo caso, o fracasso totalizante não significa que a vida não valha a pena, preferindo-se o suicídio, abreviando a angústia permanente, contudo, ela torna-se expressiva somente no seio antropológico estendendo-se às questões de ordem prática.

É possível analisar que as obras seguintes, especialmente a *Crítica da Razão Dialética*, entre outras, referenciam reflexões convergentes ao tema, versando não somente as questões de cunho exclusivamente filosóficas, mas há um realce muito específico ao estudo das indagações provenientes da ordem prática, inclusive, a problemática da *práxis* apodera-se do autor ao ponto de dispor boa parte de sua vida ao envolvimento desta demanda orientando-se por um caráter mais político, apoiando, inclusive, o partido comunista, no ano de 1952, “na Conferência de Paz Mundial em Viena, de inspiração comunista, [Sartre] não deixou dúvida quanto ao lado para onde pendiam suas simpatias”. (THODY, 1971, p.112). Além daquele evento, no qual foi orador, na publicação da peça *O Diabo e o Bom Deus*, surgida na década de 1950, deixa evidentes as suas atitudes de cunho político. Em 1952, escreve o artigo *Os Comunistas e a Paz*, um comunismo seguido pelas suas reflexões, sempre versadas em anular toda espécie de opressão, contrapondo-se àquele conceito resultante da interioridade genuína do movimento em si, como asseveraria Marx. Em realidade, a finalidade do atual estudo passa a ser uma análise da convergência conceitual, presentes no *engajamento*, passando a compor a discussão sartriana, tangenciando a necessidade da seguinte

indagação: estes novos conceitos, atrelados a certa nuance de *esperança*, estariam ligados tão só ao engendrar de sua filosofia da *práxis* ou compreenderiam o estatuto ontológico, complementando a sua concepção de subjetividade abordada desde seus escritos iniciais?

Sartre está concentrado na defesa da origem da liberdade como força motriz capaz de transpor os limites de uma subjetividade estritamente singular, volvida sobre si mesma. O estatuto ontológico da liberdade da consciência, vislumbrado e apresentado nas páginas de *O Ser e o Nada* é retrabalhado na *Crítica da Razão Dialética* com a finalidade de situá-lo como unificação entre o singular e o coletivo. É o prenúncio de uma esfera teleológica a partir de um princípio encarnado na história. Em todo caso, dada a importância do Outro, das questões da alteridade, e por este aspecto ser desenvolvido gradativamente, atingindo paulatina densidade nas obras seguintes, é possível delinear o surgimento, na obra de Sartre, de um perfil mais otimista se relacionado com a proposta filosófica que vinha sendo estruturada até então, de uma filosofia do absurdo. Caso tomemos a *Crítica da Razão Dialética* como exemplo não se encontrará a palavra *esperança* como conceito antagônico, ou substituição da ontologia mais negativa, muito menos seguindo ao conceito atribuído e conhecido pelo senso comum, porém, a denotação é muito mais branda por se tratar de uma maneira refinada de Sartre apresentar o conceito, por ora amadurecido ao longo de toda a sua trajetória, da dedicação exclusiva na elaboração de todos os seus escritos, e do seu engajamento político.

Por outro lado, na obra intitulada, *A Esperança Agora*, Sartre toma um posicionamento expressivo nesta dimensão, fornecendo elementos importantes para a compreensão daqueles conceitos trazidos na *Crítica da Razão Dialética*. É indispensável aludir ao itinerário e notar como o autor realiza a passagem, de uma perspectiva do imobilismo pessimista, para uma ação *engajada* caracterizada pela liberdade resultando no otimismo. Além do mais, havendo distinção entre comentadores e estudiosos sartrianos nesta dimensão, alguns defendendo a tese de uma mudança profunda e radical na sua filosofia, enquanto outros assumem a continuidade, entendendo este posicionamento como a convergência para uma nova perspectiva de retratar a condição humana e a liberdade, isto se tornará mais esclarecedor na medida em que o assunto será abordado. Por ora, não ocorre abandono nenhum de seus escritos anteriores; a ideia de desespero era um componente constante n' *O Ser e o Nada*, contudo, o conceito não significa rigorosamente o oposto ou o contra-argumento da

esperança, porém, “O desespero é a convicção de que meus fins fundamentais não podiam ser alcançados e que, conseqüentemente, havia na realidade humana um malogro essencial”. (SARTRE, 1980, P.17).

Esta convicção é contínua na estrutura do pensamento existencial sartriano. Aquilo que ele denomina de fim fundamental, no sentido ontológico, não pode ser alcançado. A tipologia de uma determinada realidade, caso tomemos aparentemente o jovem que *simula* e persegue a imagem ideal de um garçom, depreenderemos que, a partir da ontologia sartriana, tal intento jamais atingirá seu objetivo, pois sendo o ser-Para-si *falta*, no sentido inverso do ser-Em-si, tão logo desliza no seu âmago o princípio nadificador, então o garçom em sua plenitude será algo totalmente *preenchido*; tal categoria distingue-se do modo de subjetividade atribuída pela filosofia sartriana. Assim, a vida é permeada por aquele malogro incessante, por mais que se busque e tente se tatear a plenitude, ou alcançar o estatuto pleno, a vontade do eterno, enfim, de ser Deus, a falta de sentido da vida, no seu propósito mais forte, torna-se o elemento constante, obstinado de todo homem. Onde buscar a esperança nos escritos de Sartre? Seria ela possível? Sartre estaria emaranhado em uma contradição profunda? O caminho a fim de aferir se estas hipóteses tornaram-se um problema filosófico para Sartre deve ser trilhado, pois se assim o for então o trabalho deve ser a busca pelas possíveis respostas para as questões emergentes.

Tendo encontrado alguma referência nos escritos posteriores a *O Ser e o Nada*, a primeira conceituação segue pelas veredas amparadas pelo senso comum, de ser uma posição ou ilusão lírica carregada com as definições seguidas no arranjo social, sinonímia de simples otimismo, uma crença profunda na qual a esperança de mudança positiva para a vida subjetiva, anseio abstrato, intocável, segue a iniciativa de haver algo de sobrenatural conduzindo aquela história subjetiva. As denominações precedentes maquam o significado original e profundo defendido por Sartre. Há um enlevo no interior do pensamento atrelando a condição humana, desde aquela primeira concepção, como ser lançado no mundo, prescindindo de qualquer essência anterior a sua existência *bruta*, veremos neste plano ela incorporificando-se e tornando-se possível, exatamente pela vivência da autenticidade.

A esperança faz parte do próprio homem, a ação humana é transcendente [...] visa sempre a um objeto futuro a partir do tempo presente em que a concebemos e em que tentamos realizá-la, ela situa seu fim, sua realização, no futuro; e, na maneira de agir, está presente

a esperança, isto é, o próprio fato de estabelecer uma finalidade como devendo ser realizada. (SARTRE, 1980, p.15)

A ligação com este fim – emblemático por ser absoluto, note-se bem – distingue-se em relação ao *desejo* fundamental descrito anteriormente, aquela aspiração tem sua referência com o malogro, com a ideia do fracasso, de a vida não remeter a absolutamente nada. Por outro lado, na dimensão da esperança, o fim absoluto traz consigo a característica do ser-Para-si *ek-stático*, que está fora de si, ou seja, não há coincidência alguma com o si do sujeito, ele é transcendente, vai além, e, motivadamente, todo atualismo alcançará o sentido último proposto, unificando e sintetizando o vislumbrar horizontal do seu projeto, seguindo a atualização de acordo com a variável singular, pois o projeto desempenha papel distinto em cada um, conservando a peculiaridade de ser absoluto e de estabelecer a unificação entre os fins atuais; e a finalidade *final* é caracterizada por Sartre como *esperança*. Desta forma a “esperança é algo que significa que não posso empreender uma ação sem estar seguro que a realizarei”. (SARTRE, 1980, p.19).

Neste contexto, Sartre está em busca de uma definição de humanidade, todavia, a concepção transpassa o princípio de o homem possuir uma natureza ou fazer-se a partir de essências *a priori*, afastando, inclusive, toda espécie de determinismo – vinculando este fim com uma estrutura estabelecida anterior à existência humana propriamente dita. Como Sartre desconsidera tal fato, resta ao ser humano o contínuo exercício de busca em vista da finalidade de sua condição de *engajamento* para com seu projeto. É justamente no embate das relações humanas, no campo do atualismo, que o surgimento conceitual de homem ocorre. O humano sempre estará em *batalha* tendo por resultado o fato de procurar “viver juntos, como homem, e ser homem”. (SARTRE, 1980, p. 31).

Há uma finalidade profícua aí, o autor considera o sentido de o homem efetivar a *existência* a partir da formação de um grande corpo constituído, na verdade a argumentação é o sinônimo de coletividade, é por meio deste caminho que o norte existencial em tal filosofia procura apresentar elementos objetivando responder a questão da esperança e alternativa à subjetividade solipsista. Há um desejo de sociedade por meio do qual Sartre procura mitigar aquela condição de má-fé, uma vez que, horizontalmente, a projeção do homem existencial, de sua ação como mola propulsora de transformação, provém de *baixo*, isto é, toda sua origem está implícita e contém o

primado da ação, e a partir das relações humanas surge a concepção existencial de humanidade em oposição ao posicionamento idealista.

Então notaremos o nascimento de uma moral coletiva, na qual a consciência individual, enquanto posicionamento e intencionalidade, se manifesta como consciência do Outro e para o Outro. A atuação da consciência enquanto encontro do si-mesmo, é a relação deste si-mesmo-para-o-outro na analogia com o Outro. (Cf, SARTRE, 1980, p. 35). O Outro compreende, imprescindivelmente, a responsabilidade por ser o início da formação da subjetividade orientada à formação coletiva. Ocorre aí certo nível de dependência, desconsiderando qualquer viés pejorativo ou de negação do estatuto da liberdade, pois toda escolha sempre se tornará possível por meio da liberdade. O estado de dependência sinalizado por Sartre caracteriza que a ação acabará por ser engendrada a partir do Outro, sorrateiramente *forçada*, e com a possibilidade de não ser realizada. Voltando-se ao aspecto social, a ação será valiosa caso esteja concatenada ao grupo. Por esta razão, o âmbito futuro será o projeto de uma liberdade singular atrelada ao Outro. Claramente, não se exerce acerca do projeto qualquer previsibilidade ou conhecimento; seu desvelamento contínuo e ininterrupto é intangível, manifesta-se sobre a necessidade do fazer – hipoteticamente, aqui, entra em cena mais uma característica da liberdade sartriana e de sua subjetividade fenomênica – o possível mundo futuro é engendrado por meio do engajamento, perspicácia singular, subjetiva e objetiva, pois remete ao princípio do ser-Para-si enquanto *ek-stático*, a transcendência, o sair de si, como uma possibilidade incondicionada. É por isso que o engajamento implica a característica do que é preciso fazer:

Ser livre é engajar-se; engajar-se é já não ser livre – esse é, no fundo, o “paradoxo ético”! É sempre *no segundo momento* que a liberdade se revelaria, mas a morte o impede. É bem verdade que a liberdade pede a imortalidade, mas num sentido que agora transborda o ontológico. Pois não se pode fingir ignorar a facticidade da morte [...] a liberdade exige *voltar a partir*, pois é *esperada*... ali. (SARTRE, 1992, p.93).

O excerto transcrito acima nos apresenta outro aspecto da liberdade e mesmo o surgimento de sua filosofia da *práxis*, a qual, por ora, nos fornece elementos para a compreensão daquilo que se pode extrair do texto sartriano como teoria da *esperança*, a curvatura estabelecida entre o malogro inerente do ser-Para-si, o fracasso ontológico *d’O Ser e o Nada* e o otimismo trazido na *Crítica da Razão Dialética*.

3.2 Engajamento.

A partir da *Crítica da Razão Dialética*, a teoria do *engajamento* passa a ser imprescindível na filosofia sartriana. Caso tenhamos a obra em mãos veremos a dedicação de um número expressivo de páginas empregadas em tratar do marxismo sob a égide existencialista, mas de modo particular no realce da razão dialética compreendida como a causa *sui generis* da sua *práxis*, ascendência precípua do engajamento. Naquelas páginas estão ancoradas as argumentações para o tema progênie, realçando a sua atividade enquanto escritor diante deste mesmo nível.

No seu texto *Que é a Literatura?* são encontradas retratações do próprio autor vinculando a sua ação singular ao modelo filosófico adotado desde então. O engajamento não é algo gratuito, faz-se necessária tenacidade e exercício livre original, de modo a propiciar as motivações aos indivíduos unificando, por ínfimo filamento, coerência e autenticidade. Embora pareça, não é tarefa simples, afinal todo escritor parte do princípio de estar em liberdade e de revelar o seu pensamento, tal pensamento está preso ao peso da história, do seu passado e do contexto do seu tempo, a literatura ultrapassa os limites ficcionais para reportar a problemática do homem inserido no mundo, propriamente é a problemática da tergiversação de liberdade nos esquemas políticos e sociais de redução da mesma liberdade, aprisionando-a “materialmente”. A literatura se dirige igualmente a homens livres, a repulsa ou aceitação é atenuante neste exercício, mas o termo mais profícuo nos trabalhos literários reside em que o assunto – embora trate de inúmeras questões – residual sempre está submetido à temática da liberdade. Se a literatura é engajamento, se ele só se legitima na liberdade, para o surgimento da *esperança* não haveria divergência. A *esperança* aqui se distancia essencialmente de uma leitura cristianizada, aliás, para o existencialismo não há ressurreição sobre a morte, se abandonamos a pretensão de cunho religioso, a força para enfrentar o inevitável deve estar no homem, à coragem só pode encontrar-se no anverso do desespero. Esta conclusão parece nos conduzir à obviedade, no entanto, *esperança* subsume no conceito de engajamento e aparece comedidamente, num quase estágio de silêncio, nas páginas que se seguem da *Crítica da Razão Dialética*, o conceito, em si mesmo, comporta algo de ontológico, ou essencial, no sentido de *estar lá* sustentando, como pano de fundo, as indagações e possíveis respostas para o homem não só do século XIX, mas se decidirmos atualizar a questão sartriana, ela estaria também no bojo do homem do século XXI. A teoria do engajamento está no todo e em parte alguma, é

no desenvolvimento de uma obra escrita às pressas e sob o uso excessivo de álcool e anfetaminas, que será descoberto tal intento.

Quando Sartre vai ao encontro das possíveis respostas para os questionamentos surgidos em seus textos, talvez ele não se tivesse dado conta de que estaria preparando o chão para esta importante sinalização do engajamento. Afinal de contas, o trabalho de um escritor supera qualquer iniciativa egoísta de apenas povoar um amontoado de papel com inúmeras e determinadas ideias sem direcionamento algum. O autor está lidando com significados. De alguma maneira há um manifesto implícito ou explícito numa relação de alteridade entre o autor e seu interlocutor. Sempre estará incutindo – como um falador – algo a seu público, orientando, insinuando, divergindo, enfim, utilizando-se de tantos outros adjetivos possíveis cabendo na explanação. A possibilidade, o engendrar do engajamento solapa a condição posta pelo autor. Nas palavras sartrianas:

Falar é agir; uma coisa nomeada não é mais inteiramente a mesma, perdeu a sua inocência. [...] o escritor “engajado” sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar. (SARTRE, 1993, p.20)

O trabalho de um escritor engajado tem determinada relação deste para com o contexto de sua interação. Seu papel versa em desvendar o mundo e a característica do homem para outros homens, incutindo-os para alguma modalidade de sua responsabilidade interina. De acordo com Sartre, a realidade mais profunda da necessidade no sentido verdadeiro do termo, todo o discurso, a emoção subjetiva, sobressaliente tende a um diálogo intrínseco equivalendo ao silêncio, silenciar significa repensar a historicidade, a temporalização do sujeito e reorganizar desde a conexão interna do projeto. É o entrelaçar revelador de um momento histórico conectado à finalidade última e pura do ser humano, aquela ontológica que dá conta de justificar a produção do homem inseparável de seu fim. (Cf. Sartre, 1993, p. 28).

Sartre aprofunda aqui o conceito de consciência, ela manifesta-se enquanto intencionalidade e posicionamento, e tal dimensão cabe também ao pressuposto da realidade humana, ou seja, ela é em si mesma a característica desvendante, é somente por meio da consciência que as coisas do mundo podem ser manifestas. Por conseguinte, toda ação humana sempre conterà algum nível de envolvimento engajado. Talvez seja por este motivo que Sartre vai procurar na dialética a justificativa para sua

filosofia da *práxis*, como ele mesmo defende “o objeto literário é um estranho pião, que só existe em movimento”. (SARTRE, 1993, p. 35).

Assim, o escritor não apresentará seu trabalho de forma egoísta, ou produzirá um calhamaço de papel para satisfazer sua vontade subjetiva, pois seria um objeto fracassado. O primeiro momento do ato criativo é abstrato, mas as suas ideias vão ganhando corpo e vida, afinal de contas, tratam de uma conjuntura social. O escritor não pode existir solitariamente, sua existência deve ser justificada pela presença do seu leitor – como era o desejo final de Roquentin em *A Náusea*, quando ele “encontra” sua missão – caso contrário todo seu esforço se tornará desesperança, desalento. Esta simbiose constitui-se como um ato dialético original e no processo firmado entre o escritor e o leitor surgirá o objeto concreto, a causa última para a qual o autor propulSIONA a ação de seu interlocutor. O ato criador do autor é direcionar sua atuação e alcançar o âmago da subjetividade de seu leitor, é justamente provocá-lo, fazer surgir sentimentos e emoções, como a mola propulsora da ação, conferindo-lhe horizontes. É alimentar a característica de transcendência do ser-Para-si. Para o filósofo francês:

Escrever é, pois, ao mesmo tempo desvendar o mundo e propô-lo como uma tarefa à generosidade do leitor. É recorrer à consciência de outrem para se fazer reconhecer como *essencial* à totalidade do ser; é querer viver essa essencialidade por pessoas interpostas; mas como, de outro lado, o mundo real só se revela na ação, como ninguém pode sentir-se nele senão superando-o para transformá-lo, o universo do romancista careceria de espessura se não fosse descoberto num movimento para transcendê-lo. (SARTRE, 1993, p. 49).

A relação dialética entre o leitor e o autor deve ser estabelecida até seu limite, pois mesmo que o autor procure trazer o máximo de limpidez ao seu objeto, é pertinente ao leitor a tarefa arguta no trabalho para captar além do escrito, o empreendimento deve ser minucioso, será uma leitura para-além-dito. Há, portanto, um jogo no sentido de conquistar a liberdade na situação histórica, partindo da alienação *in loco* para subtrair daí à liberdade.

E como as liberdades do autor e do leitor se procuram e se afetam através de um mundo, pode-se dizer igualmente que a escolha que o autor faz de determinado aspecto do mundo é decisivo na escolha do leitor, e, reciprocamente, que é escolhendo o seu leitor que o escritor decide o qual é o tema. (SARTRE, 1993, p.58).

Sendo assim, o escritor está revestido de uma finalidade precípua, abrir os olhos para a sociedade refletindo-a, e, a partir de seus costumes, de sua conduta moral, emite ou deve despertar para a transformação, mas de modo silencioso, a tal ponto de estabelecer, no interior do âmbito social, destoando da continuidade, quebrando a circularidade de um sistema já estabelecido ou determinante, de uma conduta social que segue os paradigmas de conservação dos interesses de sua classe dominante. Uma literatura será abstrata enquanto não alcançar a plenitude de sua essência, de estar em situação e despertar para o desassossego, retirando da resignação e da conformidade dos indivíduos.

A literatura direciona-se a todos os homens em um primeiro momento, todavia, por um motivo intrínseco e peculiar, ela parece “escolher” os seus próprios leitores, há um público específico atraindo para si aquela ideia de universalidade abstrata. Neste sentido, Sartre reitera que uma literatura será plena quando houver uma sociedade unificada em si mesma subtraindo a ideia de segmentação por classes, é a intenção de transparecer ao mundo sua própria *face*, estabelecendo no nível totalizante a possibilidade de um livre julgamento, dando a seus membros a situação na qual estão lançados. A literatura representa, inevitavelmente, o teor de um engajamento profundo e de constante revolução, estabelece a perenidade desta relação aglutinando palavra e ação, unificando-as num único estágio. A ação do autor não é coercitiva, porém propõe e sustenta um apelo à liberdade de seus leitores alcançando seu objetivo satisfatoriamente na medida exata de o público assumir livre e intrinsecamente esta aclamação.

Pode-se classificar como um dos objetivos finais para a literatura o processo de historicização de seus objetivos, na perspectiva de tratar o homem de acordo com um fim absoluto, transformando o abstrato, o conceitual, a formalidade, transpondo estas denominações para o âmbito concreto e material tencionando toda transformação do mundo. Sartre não é lírico muito menos benévolo com esta teoria da transformação, não no sentido de que ela deva ser *para melhor*, substratamente concebida de forma enigmática como comumente as pessoas podem entender. Como se nota, carrega consigo nada além da intenção de compreender o ser humano enquanto fim absoluto. A peculiaridade está ancorada na originalidade do ser disposto a embates, ou das situações restritivas de sua liberdade, oprimindo e brutalizando o homem, a saída coerente parece ocorrer por um único viés: inventar-se a si mesmo, definição capital, pois a moral sartriana culmina exatamente na seguinte tese: o homem é para ser inventado a cada dia.

O tema do engajamento precede o envolvimento com o marxismo, embora seja adequado dizer ter alcançado seu ápice nesta categoria, além do mais é na teoria marxista que Sartre encontra terreno fértil para sua fenomenologia. Destarte, o engajamento absorveu a vida do filósofo a tal ponto de transpor as limitações do seu escritório, da sua escrivania, da sua pena; transcendeu esta realidade e comprometeu-o integralmente com a causa. De acordo com tal determinação,

um escritor é engajado quando trata de tomar a mais lúcida e integral consciência de ter embarcado, isto é, quando faz o engajamento passar, para si e para os outros, da espontaneidade imediata ao plano refletido. O escritor é mediador por excelência, e o seu engajamento é a mediação (SARTRE, 1993, p.62).

A temática, assim, ganhou espaço no seio da teoria sartriana e por acreditar que o engajamento é a única maneira do ser-Para-si atribuir algum valor a vida, vivendo-a autenticamente, as longas páginas da *Crítica da Razão Dialética* nos auxiliam neste itinerário.

3.3 A filosofia da *práxis* e a razão dialética.

No tópico que se segue, o objetivo é abordar o encontro de Sartre com o marxismo – é necessário apresentar uma ressalva: o intento do trabalho atual não tem por iniciativa levar às últimas consequências o marxismo de Sartre classificando-o por marxista revisionista, ou qualquer outra nomenclatura advinda desta leitura, a preocupação é investigar nos textos de passagem o assunto linear da esperança – aliás, trazendo à discussão a gênese da filosofia existencial enquanto modo de focar o marxismo. É possível denotar determinados momentos representantes deste contato progressivo para com a teoria de Marx. O início de tudo se encontra exatamente no período da pré-guerra, onde Sartre apresenta aquela visão de natureza fenomenológica e existencial. Em outro momento, está localizado exatamente no período após a segunda guerra mundial até 1952, Sartre alcança seu primeiro encontro com os princípios marxistas, e o que caracteriza largamente seu envolvimento é o dado de um engajamento comprometido com a sociedade. Neste patamar, a crítica sartriana está “centrada na rejeição de um materialismo determinista concebendo a história como uma

ciência exata, e cujo desenvolvimento é conhecido a priori⁴⁵”. (ARIAS s/d, p.174). O materialismo, posto em discussão, estaria configurado como uma forma de má-fé, tentativa de escamotear a angústia originária da liberdade, uma denotação vergonhosa de sua realidade subjetiva. No estágio seguinte, temos o momento culminado com a escrita da *Crítica da Razão Dialética* em 1960. Adicionando ao escrito mencionado, além da teoria do engajamento, a relação de Sartre com o PFC (Partido Comunista Francês), apresentando-o como elemento de coesão do proletariado, “O partido comunista é a expressão necessária da classe trabalhadora⁴⁶”. (ARIAS, s/d, p.175). Exatamente após 1956, Sartre passa a aceitar o marxismo não apenas como a *filosofia de nosso tempo*, mas na maneira de como o existencialismo poderia vir a contribuir na reflexão crítica acerca do marxismo. Para o filósofo, o marxismo, além de uma corrente filosófica, opera como o instrumento real, o movimento e as ideias existenciais lançados na base da estrutura da existência concreta, contendo os aspectos culturais, na espreita de atenuar a compreensão de humanidade enquanto tal.

É notável depreendermos uma evolução natural no pensamento sartriano. Entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* nos deparamos com dois momentos, flutuando entre a fase fenomenológica existencial propriamente dita e os meandros constituídos pela inspiração surgida a partir das obras de Marx, a encarnação *moral* do existencialismo. A possível contradição entre as duas obras clássicas, *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, está fundada nas seguintes dualidades: a correlação entre o *cogito* e a *práxis*; entre liberdade e necessidade, e nos propósitos das relações intersubjetivas acerca do problema da moral. De certa forma, todavia, não se sustenta como controvérsia profunda e antagônica a ponto de denominarmos pensamentos distintos no interior de sua filosofia. O que se pode afirmar é o seguimento de uma nova orientação, readequando as questões fundamentais propostas nas duas obras, seria ousado dizer, mas é possível inclusive asseverar a segunda obra precedendo de forma complementar a maneira como esta subjetividade fenomenológica inclina-se ao seu fim absoluto. Por isso, o plano da humanidade se manifesta, inicialmente, por meio da *práxis* individual para alcançar seu apogeu na ação do grupo, na coletividade, e este ponto constitui-se como o caminho para a problemática vislumbrada na crítica e no movimento dialético incontornável do entrelaçamento coletivo, a questão da inteligibilidade da história. Sartre não deixa de lado o tema pelo qual se tornou grande

⁴⁵ Tradução minha.

⁴⁶ Tradução minha.

exponente da filosofia, a liberdade. Inclusive ela é geradora de certa confusão entre estudiosos do pensamento sartriano, porém eu divido minha reflexão com o pensamento de Arias concordando no seguinte pressuposto:

Se é verdade que em *O ser e o nada* sua reflexão sobre a liberdade é ordenada em função da sua metodologia essencialista, enquanto que o problema da libertação do homem só tem significado a partir da abordagem ontológica, também é verdade na *Crítica da razão dialética*, Sartre abandona a liberdade definida em *O ser e o nada*. A realidade humana é entendida em termos de projeto e futuro, em termos de “desequilíbrio perpétuo”, num movimento de possíveis atualizações totalizando o ambiente material⁴⁷. (ARIAS s/d, p.178).

A trama da liberdade é uma problemática evanescente em toda a sua criação argumentativa. Se em *O Ser e o Nada* há uma preocupação atenuante diante da qual cada indivíduo é responsável por atribuir sentido e significado ao mundo *bruto*, aquela massa rude, áspera, rugosa trazida por *A Náusea*, este enunciado caracteriza o nível ontológico individual da possibilidade de *mudança*, de alteração das estruturas que se estabelecem no mundo material. Esta geração eleva ao nível de transcendência radical para a qual o indivíduo ainda deve ser o responsável pelos significados de sua história, mas agora se lança mão da dinâmica exclusiva do ser humano para a extensão das estruturas sociais, agora o sentido deixa apenas de ser singular passando a ser coletivo para a organização social, o *grupo* deve ser responsável pela origem das transformações próprias da sua condição em termos de projeto, das escolhas fundamentais. Neste aspecto, a reflexão de Levy se faz pertinente: “não se pode escolher correntemente em um mundo em que o significado de todas as escolhas devesse ser escolhido. A verdadeira liberdade só pode existir em um mundo que é significativo independentemente de novas escolhas⁴⁸”. (LEVY, 2002, p. 177).

Talvez por tal motivo deva-se se pensar se Sartre *fracassou* na sua teoria da subjetividade proposta em *O Ser e o Nada* pelo fato das escolhas invocarem sobremaneira as estruturas sociais e, por haver certa lacuna, procurou complementar e ampliar sua reflexão direcionando-a aos estudos do marxismo, na década de 1960 com o surgimento da *Crítica da Razão Dialética* o tema da liberdade continua a ser o emblema sartriano primordial. A liberdade, porém, deverá ser constituída a partir da situação, individual é claro, mas também do grupo, esta denotação atenta para o fato de muitas de

⁴⁷ Tradução minha.

⁴⁸ Tradução minha.

nossas escolhas serem emitidas por um mundo já carregado de significados. A liberdade aqui teria alguma limitação, nas páginas de *O Ser e o Nada* o indivíduo era responsável por toda aplicabilidade significativa diante da nudez do mundo, agora Sartre defende que o significado de certas estruturas é anterior ao surgimento do homem, por exemplo, quando viemos ao mundo em uma determinada sociedade o conjunto de valores, regras, normas e até mesmo a funcionalidade de determinadas estruturas laborais, a organização em si mesma já estava dada, a liberdade deve então transpor estas condições diante dos possíveis.

Desta maneira, Sartre assume o propósito de concatenar a sua reflexão filosófica e existencial pondo-a ao lado do marxismo, com suas propriedades muito singulares e distintas. Sartre, seguindo a gradação que suas reflexões lhes impulsionam, nota o quão é imprescindível o atualismo emanado das classes sociais, da atuação coletiva. Caso tomemos como exemplo determinada estrutura econômica, ela deve influenciar a forma como as construções sociais estão organizadas além de estabelecer a forma de pensamento em relação às questões impactantes do seio social, promovendo a transformação necessária.

Na forma de ação há uma mudança radical na maneira de considerar as imbricações entre o ser-Em-si e o ser-Para-si. Inicialmente, o ser-Para-si garante à subjetividade a identidade fenomenológica da consciência intencional, e, por suportar a negação, ou negação, entendemos a sua característica antagônica de plena positividade como é o caso do ser-Em-si, por ora, não há *razões* por onde possam ocorrer negações. A mudança é gradativa em Sartre, como se nota. Caso coloquemos lado a lado marxismo e existencialismo, notaremos uma distinção gritante entre eles, é no seguinte quesito que Sartre postula sua crítica à teoria marxista. Veja-se no caso de Marx, o mundo, a realidade concreta ou propriamente o ser-Em-si tem a particularidade de *povoar* a consciência determinando-a, ou seja, a liberdade aqui é muito mais restrita se contraposta a Sartre. Partindo desta verificação, a literatura sartriana compreende Marx agindo de má-fé, pois as condições materiais passam a determinar a consciência, representaria certa *culpa* afirmando a prioridade do material sobre o subjetivo, encobrindo a proeminência da liberdade, além do mais, se assim o for, a subjetividade não poderia agir, transformar ou revolucionar as instâncias materiais por que estaria condicionada por elas. Alguns elementos são determinantes nesta orientação e são capazes de reorganizar o pensamento em contrapartida ao marxismo, de acordo com

Levy há duas explicações contundentes, uma de natureza filosófica e outra política. Para a de ordem filosófica era necessário

Alguma explicação de como as ações humanas pudessem ter um significado não sendo necessário *serem* escolhidas novamente em cada ocasião, mas preexistindo em novas escolhas com a finalidade de fornecer uma [essência] a este último. Há duas maneiras em que esse buraco no centro do pensamento de Sartre poderia ser preenchido; duas maneiras pelas quais ele poderia argumentar coerentemente que nossas ações têm um significado e um valor que existe independentemente de nossas escolhas. A primeira é restabelecer a ideia de uma natureza humana. Se de fato temos uma natureza, então há fatos sobre nós – nossos interesses, o que constitui o nosso bem-estar, em que tipo de sociedade nós vamos encontrar satisfação [...]. Se temos uma natureza tal, então esta pode fornecer a base essencial sobre as escolhas a realizar, e assim transmitir conteúdo para a filosofia da liberdade⁴⁹. (LEVY, 2002, p.121).

De outra forma, embora pareça óbvio e inteligível Sartre ter escolhido tal caminho, o posicionamento adotado estabeleceria uma reviravolta considerável. Caso a liberdade abarcasse certo nível de condicionalidade como seria possível resolver este impasse? Por que a liberdade ontológica, totalmente despreendida de qualquer ideia circundante, desabaria nesta condição? Sartre é arguto na resposta: aceitar a subjetividade sob o prisma de uma pretensa natureza implodiria toda a sua filosofia anterior, a alternativa viável para contornar o impasse surgido é o voltar-se para a alteridade superando aquela noção do Outro e incluindo a sociedade no panorama discursivo. O âmbito social condiciona determinadas situações, a de nascer em um mundo já composto por certos significados, influenciando na história da subjetividade.

A identidade do homem, assim, configura-se de acordo com um produto social, ela assenta-se neste paradigma. A vida moral, visto haver uma projeção inerente para fundamentação de uma ética, subsidia a instância do fator de vivermos a partir de ideais e valores já existentes no campo social. Aqui é importante contextualizar a preocupação de Sartre em transcender a condição de seu papel como escritor superando as relações de produção conceitual, tão logo, as referências se voltariam para a análise da conjuntura social. Nesta direção aquela lacuna acaba por ser preenchida por um novo conceito limítrofe de sua característica essencial da liberdade. Tem-se a seguinte implicação: a partir da *Crítica da Razão Dialética*, o homem define-se em termos de projeto alçado para o futuro, sob a densidade pendular do inacabamento e da finitude,

⁴⁹ Tradução minha.

isto quer dizer o seguinte: o que somos pressupõe a variação resultante da temporalidade e das influências culturais nas quais estamos submersos. A teoria parece então ser mais aceitável, pois explicaria a gama de variações culturais existentes no mundo. Além do mais, o fato de, para o ser humano, sempre ser passível à mudança e havendo *esperança* na transformação daquelas estruturas sedimentadas, o exercício da liberdade torna-se imprescindível. A denominação segue por uma ótica mais historicista, e a expectativa visada por Sartre é encontrada na vertente marxista, aplicando a teoria da liberdade em termos de ação humana a partir das estruturas sociais concretas.

Sartre procura sair de uma liberdade e de um existencialismo enraizado no solipsismo disposto em *O Ser e o Nada*, onde os elementos constituintes da subjetividade resultariam na confluência de embates constantes na perspectiva de objetivação do Outro e que em cada tentativa desta objetivação resultaria em fuga. A perspectiva do Outro surge no mundo individual como qualificação de significados, que em um estágio inicial e, talvez, único estão dispostos de forma inacessível; no contexto do *O Ser e o Nada* o Outro é uma peça fundamental no desvelamento de meu ser. Por outra via, sob o novo prisma, diante do qual o ser-Em-si determina, ou no mínimo circunstancia a liberdade atingindo o linear de uma possível limitação da liberdade, isto acaba por caracterizar certa atenuação de uma concepção solipsista, pois já não será mais necessário e suficiente *aquela* olhar do Outro na atribuição de significados. Esta visada historicista de acordo com o *projeto* humano contribuirá na reorganização das inter-relações sociais.

A filosofia existencialista tendo concebido o homem a partir de sua liberdade inerente e por torná-lo responsável por tudo que faz a si mesmo tende a ser uma alternativa de superação daquele marxismo de modo determinista. Para Sartre, o contexto social é o caminho possível na articulação e teorização do indivíduo situado. A peculiaridade da singularidade subjetiva se encontrar em um conflito contínuo consigo mesmo e a perspectiva de ser alienado pelo Outro, capaz de objetivá-lo, é a questão enfrentada pela sua releitura do marxismo. Diante deste panorama depreende-se a forma como é justificada a teoria do engajamento na tentativa de trazer para o espaço sócio-político a compreensão de si mesmo e das estruturas específicas. Para o marxismo, a economia é um aspecto decisivo, no entanto a primazia de uma *práxis* livre sobrepuja ou sustenta a ação do homem e sua responsabilidade permitindo-lhe alterar a situação na qual está inserida, transformando as circunstâncias, que por sua vez não seguem a

ordem estática, afinal de contas sempre se pode recorrer e alterar as estruturas opressoras influenciáveis na formação do sujeito. Desta maneira, o

Marxismo não é apenas uma filosofia, é o clima de nossas ideias, a sua alimentação concreta, é o verdadeiro movimento do que Hegel chamou o Espírito Objetivo. Vemos nele um bem cultural de esquerda, melhor ainda: desde a morte do pensamento burguês, é cultura por si e, uma vez que é o marxismo o único que permite uma compreensão de homens, obras e eventos⁵⁰. (DAIGLE, 2010, p.177).

A teorização marxista, de acordo com Sartre, decorre em um problema tendendo a solidificar-se em uma ideologia, desconsiderando as questões imediatas no tratamento do indivíduo concreto, este caminho passa a ser delineado pela contribuição do existencialismo. O marxismo visa a um fim absoluto no sentido profundo e ideal e, exatamente em tal estágio, a filosofia fenomenológica procura por em movimento de superação da identidade. Em realidade, o ser humano transpõe a esfera de ser mais que um mero objeto de conhecimento, como se vê a sua existência é anterior a qualquer denominação essencialista, por isso não encontrará obstáculo se o objetivo é fornecer o pleno conhecimento acerca de si mesmo. Todavia, a fim de compreendemos a característica de mudança, de alteração e de responsabilidade, reiterando que o ser humano não tem o poder de alterar as condições nas quais ocorre a sua historicização, mas deve sim transformar a partir delas, ou seja, tem a primazia de recuperar e transcender “aquilo que fizeram dele”, o marxismo pode nos auxiliar. É o dado de “proporcionar a análise da situação, o marxismo é necessário para compreender o indivíduo concreto. Ele também precisa do existencialismo, no entanto, sem perder de vistas o indivíduo concreto⁵¹”. (DAIGLE, 2010, p. 119). Assim, na aglutinação das duas vertentes filosóficas, o tema da liberdade parece ser o substrato central, não poderia ser diferente, pois a mesma liberdade emana para um sentido único do ser humano, há uma ética alimentando a vida humana, uma ética livre de alienações visando um fim último como o imperativo categórico kantiano. De fato, a aproximação com o marxismo revela elementos trazidos pela *Crítica da Razão Dialética* apresentando as dimensões históricas e políticas *ausentes* em *O Ser e o Nada*. Mas ainda assim seria impertinente classificar Sartre como marxista, embora sua reflexão contenha certo comprometimento na proposição de engendrar categoricamente o existencialismo e relacioná-lo às

⁵⁰ Tradução minha.

⁵¹ Tradução minha.

dimensões sociais e políticas, ascendendo das questões ontológicas da consciência e encerrando-as no campo da história.

A experiência da razão dialética traduz um importante significado, pois permite inferir e considerar o fato do homem sofrer alguma influência do ser-Em-si ao passo desta mesma estrutura alcançar a peculiaridade de inclusive mediar o ser humano. Veja-se bem, o estatuto do Outro *n'O Ser e o Nada* é um assunto conflituoso, a unidade entre os indivíduos é algo inacessível, pois tal estrutura media à temática da comunidade ou da fraternidade se opondo a uma liberdade enraizada exclusivamente na subjetividade. De acordo com Fox: “a narrativa metafísica do olhar [do outro] é contrária a qualquer senso de superação coletiva ou solidária⁵²”. (FOX, 2003, p.55). O Outro seria apresentado sob uma perspectiva mais negativa, pois a sua ação provocaria uma situação de aprisionamento da liberdade alheia. O autor tem por tentame compor uma teoria social fora dos limites da pura abstração excedendo a barreira dicotômica do “si” do ser-Para-si e do Outro. Esta reorientação filosófica realizada na *Crítica da Razão Dialética* tem por finalidade superar aquele solipsismo, ajustando-o às questões sociais. Já no *Existencialismo é um Humanismo*, o filósofo francês inicia o processo de destacável do domínio intersubjetivo, da classe social, seguindo o princípio da ação em conjunto, fundada como condição necessária para a liberdade individual.

Já na *Crítica da Razão Dialética* nota-se certo impacto da materialidade, o conjunto das circunstâncias materiais passa a ser denominado, definido. Em contrapartida, a estrutura das relações intersubjetivas é mais indeterminada e abstrata, assim Sartre tem por metodologia estabelecer um confronto e discutir, sustentando que seus argumentos estão fundados na circularidade dialética da *práxis* e da matéria. É a matéria inorgânica, o objeto, ou o resultado das classes capaz de tornar a *práxis* possível. Há aí uma proposição de formulações dispendo os indivíduos fora do campo de *visão* do Outro, ou da esfera do olhar alienador, aqui eles constituem-se como organismos vivos tendo por finalidade a organização coletiva, assumindo a *práxis* como elemento de coesão para o estabelecimento da sobrevivência. O homem histórico não deve ser mais apresentado como se fosse uma subjetividade isolada, estratificada, a categorização perpassa pelo nível social, e o embate agora é a transformação destas estruturas.

⁵² Tradução minha.

3.4 Entre o existencialismo e o marxismo

A espinha dorsal do vínculo – existencialismo e marxismo – perpassa pela dimensão de constituirmos uma liberdade encarnada no seio da história e parece dar conta de tal realidade correspondendo a uma antropologia estrutural e histórica, veja-se que a definição encontra respaldo no interior do marxismo. Nas palavras de Sartre: “considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método compreensivo como um território encravado no próprio marxismo que o engendra e, simultaneamente, a recusa”. (SARTRE, 2002, p. 14). E na busca da verdade acerca do homem o autor desenvolverá sua pesquisa sob o emblema marxista.

Inicialmente, enquanto tal, o indivíduo não deve ser assimilado tendencialmente seguindo-se ao pressuposto idealista, pois o entendimento põe-se de acordo com a categoria existencial não correspondendo ao campo das vivências. O sofrimento, por exemplo, tudo o que poderíamos saber ou conhecer acerca dele, não corresponde exatamente ao conjunto de estruturas possibilitadoras de sua superação. Para estas questões a recuperação de si mesmo deve recusar o retorno exclusivo à subjetividade, mas o recurso são as estruturas sociais propriamente ditas que deverão dispor na manutenção do equilíbrio na antropologia histórica. É buscado, no campo discursivo ressaltado, constituir a verdade sobre o homem, isto é: “não são as ideias que modificam os homens, não é suficiente conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é necessário vivê-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade [...] trabalhar-se”. (SARTRE, 2002, p. 25). A verdade deve ser buscada na experiência profunda das relações orgânicas apresentadas na *práxis*.

O marxismo concentra a particularidade de compreender e analisar a sociedade estruturalmente a ponto de os eventos históricos tornarem-se responsáveis por engenhar o *fazer-se*. Sendo assim, Sartre destaca a liberdade não mais como uma esfera ontológica desprovida de contingenciamento, é um limite específico seguindo-se à produção da vida material. Por isso, a filosofia de Marx tem aquela definição dada por Sartre de ser insuperável no nosso tempo. O problema inicial do marxismo é a tentativa de totalizar – compreendendo por este aspecto o movimento de *pinçar* as ações da estrutura material das relações humanas e de toda invenção reacionária do conjunto de classes – tendendo à substituição do exercício singular pela categoria da universalização destas bases sociais. Assim, sua pretensão articula-se a partir da análise do concreto,

reorientando as determinações fundamentais enquanto são justapostas à categoria abstrata. É por este motivo que “o grupo nunca tem, nem pode ter o tipo de existência metafísica que se procura atribuir-lhe [...] não há senão homens e relações reais entre os homens, deste ponto de vista, o grupo em certo sentido não passa de uma multiplicidade de relações e de relações entre estas relações”. (SARTRE, 2002, p.67). Para Sartre, o indivíduo, tem um papel imprescindível, pois a atividade real de tal ente é vislumbrada estratificadamente como suporte de todos os objetos coletivos.

O tema da coletividade é recente em Sartre, além do mais, o interesse pelo estudo das estruturas sociais deve superar a supremacia de unicamente estabelecer os vínculos singulares, individuais do sujeito. O interesse, abrangendo o corpo social, o ajuntamento coletivo, ancora-se como primeiro alicerce na multiplicidade relacional, há um primeiro enaltecimento sobre o tema plural. A crítica de Sartre desliza pelo aspecto de serem postas de lado as determinações concretas da vida humana, diante da qual a totalização histórica é mantida apenas de forma universal e abstrata, deixando a desejar na formulação do desejo realizado por Sartre, buscar a *verdade* do homem no campo prático.

Neste aspecto, ao tratar da razão dialética, Sartre nos explica que o idealismo no sentido da história deve ser rejeitado. Isto por que o princípio do *projeto* e dos atos humanos ocorre de forma objetiva a ponto de serem denominados aparentemente como “coisas”. Além do mais, a consciência e a *práxis* estão em constante revolução com a estrutura plena de positividade, ou seja, o ser-Em-si, aquilo que já é, caso não houvesse tal peculiaridade a razão se faria ausente para a consciência e para a *práxis*, esta visão contínua e inseparável conduz a denominação sartriana conhecida por materialismo – a abstração universalizante de toda materialidade é capaz de determinar o projeto de toda a humanidade. Em contrapartida, o existencialismo em questão, não se esquivava em reconhecer o marxismo como antropologia, como teoria da atividade social, ou da *práxis*, contudo, visa superá-lo propondo para o homem via liberdade a responsabilidade por seu produto sem sê-lo de maneira essencial, ou mesmo considerando a existência de determinada natureza humana, pois o modelo de antropologia rejeita as determinações exclusivamente abstratas, ou que as abstrações incorram na determinação dos eventos concretos.

Surge aí a questão do método, de acordo com Arias, este modelo de antropologia “contém um duplo problema no cerne da teoria. Por um lado necessita da concepção de homem. Por outro lado, o marxismo precisa de um método adequado capaz de

ultrapassar a visão simplista da situação concreta da forma de abstração universal⁵³”. (ARIAS, s/d, p.183). Sendo assim, todo o conhecimento antropológico deve estar fixado no dado fornecido pela materialidade, pois o objeto só pode vir ao mundo por meio do homem, conquanto o movimento existencial de Sartre encontre seu espaço lançando suas bases no seio do marxismo por que se aplica ao homem concreto e suas definições e refutações estão articuladas com a existência em si mesma. Em contrapartida, o marxismo acaba por apresentar uma solução obedecendo à ordem abstrata e conceitual, denominando a existência de maneira que o movimento da pluralidade social é seguido pela universalidade, por ora, o universal deve ser mais maleável, sendo possíveis adequações pertinentes às escolhas, aos atos despendidos e realizados na factualidade.

O intento de Sartre é suprimir a lacuna deixada por Marx, propõe então um método denominado de progressivo-regressivo, o método segue cerca de três momentos: “uma descrição fenomenológica da experiência [no segundo momento] uma análise regressiva dos elementos que a compõem e [terceiro] uma reconstituição progressiva por síntese, com a finalidade de alcançar [aquele momento final específico] vislumbrado como resultado⁵⁴”. (ARIAS, s/d, p.184). Por ora, o método pauta-se na evidência de uma psicanálise existencial, a história, se associada ao marxismo, tem este segmento, de observar a atividade revolucionária do homem sob o prisma deste modelo de psicanálise. Então, tem por escopo, transpor e defender a unidade indissociável entre o orgânico e o inorgânico, entre o ser-Em-si e o ser-Para-si, é a compreensão das atividades subjetivas reagindo diante dos processos históricos em movimento. A dinâmica dialética tem por finalidade incutir que a vida individual seja autêntica expressão de seu tempo histórico, levando em consideração a sua situação específica. Vejamos bem: “Sartre deixa claro na Crítica da razão dialética [que] a vida social nos lança em situações específicas (objetivo) que devemos interpretar e agir subjetivamente e que, em seguida, nos colocamos em novas situações (objetivo)⁵⁵”. (FOX, 2003, p. 68).

Além do mais, o método, a partir do seu início, ressalta os traços subjetivos contidos na experiência social antes de voltar-se exclusivamente à dimensão subjetiva e aí, como uma mola propulsora, sua ação localizada dentro da estrutura social. O marxismo concentra sua preocupação no momento objetivo deste estágio, ou seja, apenas na estrutura, esquecendo-se da dimensão intermediária subjetiva. Já em Sartre o

⁵³ Tradução minha.

⁵⁴ Tradução minha.

⁵⁵ Tradução minha.

processo trafega por outra direção, pois é no âmbito da experiência subjetiva vivida por meio da *práxis* que o objetivo pode ser escolhido, reafirmado ou recusado. Desta forma, não está centrado exclusivamente na totalidade objetiva, mas deve conduzir ao processo de regressão ao campo individual na finalidade de verificar como a totalidade ocorre, tanto em sua consciência como em sua *práxis*. Para cada caso em específico a totalidade social precederia as condições da atividade individual. Ora, tal disposição engendraria a força motriz da *práxis* em si mesma, o movimento orienta-se contrariamente germinando a ameaça de toda revolução possível. O grupo, o coletivo não pode ser uma dimensão metafísica, muito menos uma entidade obscura escondida por trás da existência coletiva, mas uma totalização contínua por parte de cada membro.

Sendo assim, a base coletiva não é uma substância, mas um conjunto de práticas contínuas estabelecendo relações constantemente entre os indivíduos envolvidos. A compreensão estrutural de toda ação individual ou coletiva só se tornará possível caso considere-se simultaneamente as circunstâncias materiais postas em jogo. O ponto central encontrado na *Crítica da Razão Dialética* é,

Totalização, história e razão dialética e Sartre implementa o seu princípio de circularidade dialética entre a *práxis* e a inércia no nível individual, dos grupos sociais e a história. Na opinião de Sartre, o marxismo ortodoxo não faz história de forma inteligível, uma vez que devolve o que é contingente e singular no universal e necessário⁵⁶. (FOX, 2003, p. 75).

Como se nota, em Marx, a evolução social é compreendida como um processo material seguindo mais ou menos uma estrutura de exclusiva independência da vontade humana nem “da consciência, nem da intenção dos homens, pelo contrário, as determinam”. (SARTRE, 2002, p. 75). Sartre começa então a apresentar sinais da posição existencialista a ser assumida como meio e método a fim de transgredir, se assim é possível afirmar, este mal entendido. O homem enquanto projeto deve ser distintamente concebido diante da situação produtora de si sendo sim o responsável por transcender aquilo que fizeram dele. A *práxis* é a estrutura causante do processo transcendente:

a *práxis* é a passagem do objetivo para o objetivo pela interiorização; o projeto como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as

⁵⁶ Tradução minha.

estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, essas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. (SARTRE, 2002, p.80).

O conceito de *práxis*, enquanto método, pretende justamente pautar-se no movimento de *vai e vem*, é estágio de aprofundamento da história humana atentando aos aspectos compreensivos da progressividade sempre levando em conta o *status* da época e esta particularidade atua influenciando e determinando a história subjetiva em si mesma. Por esta razão ele é progressivo-regressivo; “trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizado que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação”. (SARTRE, 2002, p. 111). No interior do movimento o homem visa à produção de si mesmo galgando aquela objetividade, inserido naquele momento histórico, de forma dialética, superando o momento atual e lançando-se em direção a... Isto corresponde à característica da transcendência ou à peculiaridade do ser-Para-si de ser *ek-stático*, ou seja, de estar fora de si. A única diferença está no momento da passagem. Na *Crítica da Razão Dialética* o que ocorre é o *status* permanente de possibilidade de mudança contínua, de alteração do estado atual levando em consideração os eventos anteriores determinantes da progressão. *N’O Ser e o Nada* é a característica inerente da subjetividade representando sua incompletude ou ser da falta, isto é, ele não é aquilo que é.

Na *Crítica da Razão Dialética* Sartre está em busca da definição da verdade do homem, para ele “O homem define-se pelo seu projeto este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; desvela e determina a sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto”. (SARTRE, 2002, p. 113). O projeto configura-se como a nossa própria estrutura, por tal razão aceitá-lo em termos de vontade – embora em determinadas situações e devido às circunstâncias históricas ela passa a colaborar com aquela denominação – ainda assim não deve confundi-la com o projeto, o qual por sua vez remete à forma intrínseca do agir, por meio da *práxis*. Sartre parece retomar aqui o conceito de *nadificação*, como algo a reinventar a situação na qual se realiza a transformação, todavia amparada por um estágio de negação. Reiterando: é algo sempre fora de si mesmo, mas em direção a... Nesta dimensão o ser humano alcança a sua compreensibilidade, distinguindo-se da percepção de ser denominado como causa ou resultado de uma realidade objetivada,

sem serem desconsiderados os aspectos da temporalidade presentes, para então lançar mão à projeção futura. Por isso, “a compreensão nada mais é do que minha vida real [...] o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento”. (SARTRE, 2002, p. 116).

O projeto que se mostra na discussão, como se observa, em realidade é encarnado, não deve ser refletido sob a égide da abstração pura; ele não é em si mesmo como o conteúdo puro de um saber, não cabendo ser definido em termos conceituais conclusivos, pois ele jamais alcançará aquele momento de exclusiva positividade, uma vez que o resultado alcançado remete à produção de si mesmo efetivado por meio do movimento dialético, tendo por ponto de partida os dados do presente real para daí se buscar a origem do momento de significância. Sartre insiste em unificar em todos estes estágios na *práxis*, pois ela representa esta existência imediata; a existência aos poucos revelada, descoberta no reconhecimento do diverso, distinto de si mesmo – aqui o outro não é aquele da alteridade, mas implica necessariamente na configuração imediata de transformação ou de fluidez, remetendo ao aspecto de reincorporação. A unificação da qual se falava antes corresponde a uma totalidade sintética, para a qual todos os momentos, como necessidade, negatividade, superação, projeto, transcendência, estão imbricados de tal forma contendo no bojo unificado todos os outros. (CF, SARTRE, 2002, p. 129). A oposição sartriana, em relação ao marxismo, ocorre quando a possibilidade é a verdade de homem por meio da subjetividade considerando-a como um saber absoluto; esta definição deve ser desconsiderada quando a hipótese é instaurar a antropologia seriamente. A antropologia está em busca do homem, não devendo ser exclusivamente tomado como objeto do saber prático, mas também se considerando o ato prático no âmbito orgânico enquanto produtor do saber na exata relação e mediação de sua *práxis*. Dada a importância dos conceitos apresentados e trabalhados na discussão, o aspecto é desenvolver os conceitos tendo por auxílio a *Crítica da razão Dialética* e suas estruturas.

3.5 Crítica da razão dialética.

Em 1960, surge a *Crítica da Razão Dialética*, uma obra extensa, volumosa, escrita por Sartre na histeria e no uso de várias anfetaminas, tabaco e álcool. O filósofo acabara por ter arruinado a sua saúde a fim de concluir o objetivo proposto pela obra e alcançar o seu espaço dentro da teoria marxista. Ela parece ter sido escrita às pressas,

não com o mesmo cuidado despendido em *O Ser e o Nada*, onde desempenhou uma escrita mais cautelosa, caso houvesse cometido algum erro, as ideias eram retomadas e ao mesmo tempo reiniciava todo o seu pensamento, estabelecendo nova reflexão se assim fosse necessário. Já na obra seguinte é seguido por uma escrita mais rápida, ligeira composição claramente por Sartre ter seus motivos, reavivar o emblema do seu existencialismo diante do estruturalismo prefigurado no contexto europeu. Em contraposição, sua didática na escrita, mesmo tendo sido produzida tão rapidamente, não deixa a desejar, há elementos imprescindíveis no sentido de *salvar* e atualizar a fenomenologia neste contexto. Pode-se dizer que a bandeira erguida na obra traz por pano de fundo o sentido e a importância da *revolução* permeada pela ação incontornável da *práxis*. Segundo Levy, Sartre procura responder a seguinte questão: “em que condições os indivíduos [...] se unem no projeto comum de arriscar suas vidas por causa de uma nova ordem política?⁵⁷” (LEVY, 2002, p. 125). Nesta esfera são aprofundados os caminhos, partindo-se de *práxis* individuais para a formação da estrutura dos grupos ativos. Há ainda um segundo tema como escopo arranjado no encontro da pesquisa em questão como já salientado, o otimismo ou positividade. Entende-se obviamente a continuidade das preocupações filosóficas a partir do *O Ser e o Nada* e que agora na *Crítica da Razão Dialética* tomam um novo curso, concomitantemente singular e abrangente. Nos escritos anteriores às implicações versavam entre a subjetividade e o mundo fenomênico das coisas em si mesmas ou entre o ser-Para-si e o ser-Em-si, porém a ênfase centrava-se exclusivamente na estrutura da subjetividade. Foram dedicadas poucas páginas ao tratamento para o ser-Em-si, em contrapartida a subjetividade fenomenológica foi tratada com densidade, a matéria ocupava simplesmente o lugar de denotar o sentido interposto pelo homem seguindo seu projeto particular. Na obra posterior o ser-Em-si, de sua densidade plenificante, subtrai-se certo estatuto de corporificação, a preocupação sartriana aqui se orienta extensivamente ao fato de as condições materiais, a objetividade incorrerem em certa limitação à liberdade – como já apresentado, a liberdade deixa de ser absoluta passando a reinventar-se a partir de um mundo já constituído de significados escolhidos por outrem – o enlevo agora para o caráter libertário é a instauração da dialética.

Para Sartre a dialética assume um papel decisivo na antropologia, ela se estabelece como lei universal, mas não exclusivamente abstrata. O pensamento terá

⁵⁷ Tradução minha.

status pelo objeto percebido por ela, é o movimento do real, contudo, mesmo adentrado este campo do universal, para o autor ela não deve ser compreendida como uma lei divina, metafísica ou *a priori*. Em sua realidade material ela deve provir dos indivíduos e de seu movimento encarnado no seio da materialidade social e histórica. Sendo assim, a dialética nada mais é que: “a lógica viva da ação [que] não pode aparecer a razão contemplativa ela revela-se no decorrer da práxis e como um momento necessário desta ou [...]cria-se, de novo, em cada ação e torna-se método teórico e prático quando a ação em processo de desenvolvimento dá-se suas próprias luzes”. (SARTRE, 2012, p. 158). Na obra, em questão, é realizada uma nova trajetória na sua perspectiva filosófica, analisando e reinventando a sua *práxis* no seio da teoria marxista. Reidentificando a categoria existencial à realidade da *práxis* como estrutura responsável nas relações do campo social e de suas decorrentes transformações.

Sartre categoriza inicialmente que a *práxis* individual deve conduzir a formação do prático-inerte, e ao âmbito denominado por totalização. Para o pensador, toda condição inicia-se na necessidade, “a necessidade é negação de negação na medida em que ela se denuncia como uma falta no interior do organismo, e positividade na medida em que, por seu intermédio, a totalidade orgânica tende a conservar-se como tal”. (SARTRE, 2002, p. 196). O aspecto da situação, momento no qual o indivíduo encontra-se lançado no mundo, compreende uma ação arraigada do sentido único de sua *práxis*, pois permite a fuga de si, a transformação de uma circunstância de falta projetando a transcendência do meio ambiente. Pode-se dizer que nesta apreensão a mudança do meio circundante é trespassada pela ação do projeto singular visando ao seu próprio fim. Seguindo tal finalidade, o que ocorre é um momento de unificação daquilo que a filosofia sartriana denomina por utensílios, sintetizando-os, relacionando-os em fins de projetos.

Por este motivo único, a escassez e a responsabilidade tornam a experiência humana possível. É o que se percebe no seguinte trecho da crítica. “A escassez como relação vivida de uma multiplicidade prática com a materialidade circundante e no interior de si mesma – fundamenta a possibilidade da história humana”. (SARTRE, 2002, p. 237). No interior do intervalo temporal, no sentido de sua realidade específica das relações e da convergência do homem para a transformação, é compreendida certa tensão real e contínua estabelecida entre o ser humano e o meio circundante. Para Sartre as técnicas de sobrevivência, de projeção e efetivação da vida humana seguem seu curso, a *práxis* num processo de interiorização, a partir do momento faltante tem por

objetivo superar cada situação de escassez. Este campo contribui para o surgimento da finalidade do processo histórico.

De fato, o trabalho do homem no sentido de sua ação e de sua produção, acaba por determinar o projeto de cada um, originado no campo social por meio de embates constantes numa tensão perpétua de cada projeto *pressionar* o Outro e assim sucessivamente. O mundo no qual estamos inseridos é escasso, no sentido dos seus recursos, não simplesmente na dimensão de ser-faltado da subjetividade, ou seja, a escassez se dá ao fato de produzirmos e retirarmos do meio os produtos a fim de serem satisfeitas as nossas necessidades primeiras. O mundo vai sendo transformado até alcançar seu aspecto de ambiente humanizado com os traços do homem, mas num processo infindável contém em suas estruturas internas a possibilidade de superação de toda circunstância estabelecida até então. Por esta razão, a matéria em si mesma constitui-se como produto da ação humana, ela absorve os efeitos práticos de toda a ação e passa a ser caracterizada como o prático-inerte. De acordo com Levy, o prático-inerte é aquilo que “chamamos de cultura⁵⁸”. (LEVY, 2012, p. 127). Em todo caso este pode possuir efeitos contrários àqueles propostos anteriormente, compondo-se como contra-finalidade. Vejamos melhor, o prático-inerte possui duas dimensões: uma positiva e outra negativa. A perspectiva positiva tem a ver com o fato de a construção cultural ser seguida por uma transformação do ambiente visando suprir a necessidade ou a escassez. Sob um prisma negativo poderíamos afirmar que a mesma transformação, no estágio positivo, agora se volta contra o homem, ou seja, aquela concepção acaba por ser definida como contra-finalidade. Serve de exemplo o fato de a revolução industrial ter proporcionado diversas benesses aos projetos coletivos, no entanto, pode ter contribuído no agravamento considerável das condições ambientais, colaborando negativamente com a emissão de gases poluentes entre outros aspectos. Hoje a discussão pauta-se em condições de sustentabilidade no intento de tornar a humanidade possível sem agredir severamente as condições ambientais. O exemplo elucidado ilustra a importância para qual o conceito ganha espaço nas relações materiais. A terminologia do inerte assume tal definição por que representa a *práxis* transformadora, passando para a condição de prático quando se volta contrariamente ao projeto originado por ela. Ainda de que acordo com Levy

⁵⁸ Tradução minha.

a dificuldade que se coloca aqui, [...], é que, sob condições de escassez, o prático-inerte tem o efeito de forçar o isolamento. Em um mundo de recursos escassos, cada um é o rival do outro. O individualismo radical que foi o ponto de partida de Sartre em *O ser e o nada* é explicado aqui não como um postulado ontológico necessário, mas como um efeito de imposição da escassez e do prático-inerte⁵⁹. (LEVY, 2002, p. 127).

Da estrutura do prático-inerte converge-se para a formação da série e da serialidade. De fato, a série é um modo pelo qual o indivíduo, enquanto isolado em si mesmo, convive e disputa com a outra subjetividade o fardo da escassez. É como analisar desempregados em uma fila de uma agência de empregos aguardando uma possibilidade para um novo trabalho. Embora estejam juntos por um objetivo comum: a perspectiva da função, as características próprias para o desempenho do emprego, salários e diversos benefícios, ainda assim este espaço prefigura-se como um campo de embate, quanto menos vagas houverem mais acirrada deverá ser a disputa por tal oportunidade. É desta maneira que o indivíduo encontra-se inserido socialmente de forma serial. O dado da escassez cerceia o âmbito individual, obrigando-o à condição de serialidade. A questão parece interessante, pois é fundamental no sentido de explicitar o surgimento do grupo. No aspecto dialético, caracteriza a maneira circular pela qual o autor percebe o desenvolvimento histórico e humano, é no contexto do campo do prático-inerte que o grupo inicia sua ação.

Em *O Ser e o Nada*, uma das preocupações sartrianas se funda na concepção decorrente para a qual o ser humano não deve ser fruto e nem processo de relações causais, não há fundamento *a priori* justificando a existência humana. Em contrapartida, o conceito parece ganhar outro direcionamento: “sua ligação é que é só na medida em que nos pertencemos a uma série que estamos sujeitos a leis causais⁶⁰”. (LEVY, 2002, p. 133). E simplesmente neste momento, em que nos encontramos diante da série, a questão da liberdade é no mínimo tangencial. Sartre caracteriza a série como o início da formação para a ação em grupo. Veja-se bem: na exata medida da libertação do sujeito visando à superação serial, ao mesmo tempo, a transposição de uma ação originariamente competitiva, ou quando se descortina o momento de individuação subjetiva inicia-se aí a liberdade verdadeira no âmbito existencial sob a ótica marxista. O grupo deve galgar em sua constituição da formação de seu projeto no sentido de dominar o prático-inerte.

⁵⁹ Tradução minha.

⁶⁰ Tradução minha.

Por este aspecto Sartre dá o tom ao enlace que ficou tão conhecido, a liberdade. Em seus escritos iniciais toda a sua dedicação foi aplicada para o desenvolvimento de uma argumentação acerca da liberdade ontológica prescindindo de princípios causais ou de fontes motivacionais a fim de dirimir a responsabilidade sob a qual pesa o ato livre, o único meio possível de realização da vida humana. A liberdade, contudo, sob uma nova roupagem não é reduzida exclusivamente ao princípio objetivo. A concepção inovadora tende a acompanhar a formação do grupo de modo que a liberdade apareça com o mote de uma ação orientada a superação da escassez. Os grupos formam-se na perspectiva de superar aquela situação limite originária de condições difíceis para sua existência. Sendo assim, a liberdade está embrenhada no íntimo da subjetividade. No segundo nível, ela alcança seu sentido cabal na medida de o grupo ser e influenciar tempestivamente na formação final do projeto humano.

Neste *novo* horizonte da liberdade, os valores culturais que foram sendo adicionados à formação cultural do sujeito configuram-se como pano de fundo elementar nas suas *novas* escolhas e processos decisórios. A formação oblíqua da história é o arcabouço de nossas decisões, para as quais as mesmas escolhas vão adquirindo significados, ou seja, surgem como certo conteúdo de nossa liberdade. No entanto, o contexto de formação precede a existência de nossa maioria, não deve ser tomado em si mesmo de forma determinista, plena e cristalizada, deve ser interiorizada no sentido da significação repleta, ao seu projeto específico mantendo o fator de situacionalidade da liberdade. Por exemplo, uma criança “irá transcender o sentido de sua infância, como diria Sartre, como ela assume-a no contexto em que ela escolhe [...] não importando o que escolher⁶¹”. (LEVY, 2002, p. 138). Sendo assim, as pessoas constituem-se na sua liberdade a ponto de sua predileção, a respeito dos valores e significados já não serem independentes deles, isto é, os homens fazem a sua história, mas não no sentido de seu desejo, pois as escolhas só podem ser feitas a partir de circunstâncias já constituídas.

O futuro ficará preso na dependência exclusiva do contexto, a sentença anunciada no início do parágrafo é de fato importante na semelhança pela qual impactará no âmbito decisório. Por exemplo, caso o nascimento de determinado indivíduo ocorra em um país com alta taxa de desenvolvimento industrial e contendo relevantes movimentos sindicalizados, a probabilidade de seu engajamento estar

⁶¹ Tradução minha.

relacionado aos movimentos ou de se tornar um burguês industrial acaba se destacando se comparado a uma escolha por uma vida campesina. A sociedade, assim, diante de tais estruturas abre-se como o rol de possíveis, a liberdade já não é mais originada, exclusivamente, a partir do princípio nadificador, todavia condicionada pela materialidade contextual. Para Sartre, a ação humana só pode ser possível no contexto material como produto de condicionamento ideológico. A condição, porém, é simétrica, ou seja, o ser humano também é responsável pelo fundo ideológico de forma que a produção material siga a orientação específica. De acordo com Levy:

Sartre não acredita mais, como fez em *O ser e o nada*, que a liberdade nunca é limitada pelas circunstâncias. Estamos sempre livres e sempre determinados [...]. Quando existimos como indivíduos serializados, estamos mais determinados do que nos somos livres, embora o prático-inerte que rouba nossa práxis é originado pela ação livre [...]. Mas quando existe no grupo fundido, conscientemente são criadas as condições que determinam nossas ações⁶². (LEVY, 2002, p. 142).

Tais condicionamentos tendem à formação do prático-inerte, como se nota, o neologismo sartriano apresenta-se como estrutura resultante da formação cultural estando estruturada a partir de *práxis* comuns capazes de modificar aquele estado estagnado. De acordo com Fox;

encontra-se com o ser e o nada onde Sartre tratou apenas da estrutura no sentido metafísico de elucidar as estruturas ontológicas da experiência individual [...] na *Crítica da razão dialética*, a estrutura é parte integrante da vida social. A constituição de um campo prático-inerte da estrutura precipita um processo no qual os seres humanos tornam-se produto do seu próprio produto, apenas para reorientar a si mesmo e a sua atividade, para se tornar, de novo, os produtores⁶³. (FOX, 2003, p. 62).

Na formação do grupo cada indivíduo deve encontrar a sua função. Para o autor, a estrutura inerte da vida social encontra a sua legitimidade no âmbito da serialidade, a qual seria um momento de justificar a ação com fins a atingir uma vivência reorientada sempre em função do Outro, ou seja, o aspecto de possibilidade de mudança, já a série é caracterizada pela passividade tornando o indivíduo como um objeto, uma forma de suportar a realidade estabelecida. O fato de o sujeito aguardar um ônibus em uma fila comporta a experiência da série, ou seja, não há como alterar aquela circunstância, é

⁶² Tradução minha.

⁶³ Tradução minha.

necessária paciência; em contraposição; a serialidade comportaria o tangenciamento de situações visando minimizar estes espaços opressores.

A existência de série é, para Sartre, “uma característica comum da vida social que pode ser encontrada nos indivíduos quando eles estão reunidos na alteridade horizontalmente sob a força dirigente do prático-inerte através do qual as relações tornam-se estruturadas⁶⁴”. (FOX, 2003, p. 63). Seguindo o ordenamento de tal pensamento, o coletivo compreende a formação na qual *a práxis* alcança seu ápice, uma *práxis* individual será tão somente eficaz se orientada às transformações originadas pela ação da instância de mediação do grupo. A conclusão imediata sustenta-se no seguinte: uma vez que toda *práxis* individual é dirigida a um objetivo comum, o Outro se torna para mim uma instância propícia com possibilidades do eu singular. No grupo fundido a liberdade não é sacrificada como um ato de heroísmo pelo grupo; de fato, sua vontade é também a vontade do coletivo. O grupo está revestido pelo aspecto de compor-se enquanto comunidade orgânica, sendo a união e a força, atuando como agente de transformação. Conforme Fox:

o conceito do prático-inerte transpõe a circularidade dialética da práxis e da matéria em um nível coletivo, social, em que a práxis humana dá lugar a acordos e relações sócias que, uma vez fixados, servem para limitar e circunscrever a própria liberdade de que são originárias. Estas relações formam o prático-inerte e representam os acréscimos e as sedimentações de ação passadas na forma de uma rede de significados e exigências a serem interiorizados pelos indivíduos e grupos, totalizando⁶⁵. (FOX, 2003, p. 59).

A sua responsabilidade é o estabelecimento de um conjunto inerte de vinculações passando a dominar as ações humanas. Na *Crítica da Razão Dialética* encontramos um pensador atinado em articular e desenvolver uma filosofia da história. Em contrapartida, em *O Ser e o Nada* a abordagem segue centrada nas questões da fenomenologia existencial no tratamento da subjetividade enquanto ser lançado no mundo da sua própria sorte. Na *Crítica* há um novo rumo, Sartre procura transcender a dimensão da singularidade subjetiva para pensar o ser humano enquanto ser situado na esfera social.

A centralidade da questão histórica versa sobre a possibilidade de sua inteligibilidade. O autor utiliza-se de determinados aspectos apresentados como

⁶⁴ Tradução minha.

⁶⁵ Tradução minha.

fundamentais na *Crítica da Razão dialética*, o método progressivo-regressivo discutido nas páginas introdutórias da mesma obra, deve conduzir à conclusão de salvar daí três elementos decisivos. A história pode ser esclarecida se levarmos em consideração a questão da escassez, da *práxis* e da dialética. Os três elementos elucidados são nucleares, pois o dinamismo e a articulação entre eles, por um processo de reunificação interna, constitui o elo prospectando garantir o sentido da história. De fato, a escassez compõe a estrutura da falta transcendendo as questões econômicas e do trabalho, de acordo com Arias: a escassez apresenta-se como relação fundamental a ponto de depositar no homem como instrumento responsável e por meio do qual a história deve ocorrer, “é a relação fundamental de nossa história como a determinação contingente de nosso relacionamento com a materialidade⁶⁶”. (ARIAS, s/d, p. 191). Distingue-se da hipótese de ser fundamento ou substrato da história, porém, um meio intermediário a fim d’ela ocorrer na atualidade. É a garantia de recursos para a sua sobrevivência, de forma totalizante, compreende as relações de violência, de opressão em busca das garantias.

A *práxis* não deve ser compreendida como um desdobramento da escassez, tão logo, apresenta-se como única realidade inteligível e passível de concepção sob o viés de processo. A ela atribui-se o papel de desencadeamento e organização do projeto humano, seja ele subjetivo, singular, ou coletivo; ultrapassa todas as instâncias da materialidade resultando no trabalho, na luta, visando à reorganização ou reunificação do seu fim, é justamente o movimento dialético, na alteração das estruturas dadas no uso de sua liberdade e consciência. A *práxis* lança mão ao atualismo, ela só existe a partir de acontecimentos reais, vinculados entre os homens e sempre é mediadora para as coisas, as quais, por sua vez, são mediadas pelo homem, constituindo assim a circularidade dialética.

O grupo carrega sobre si uma importante denotação porque transpõe aquele conceito descrito por sociólogos anteposto entre indivíduo e comunidade, mas é algo colaborativo no aspecto fundante do mesmo grupo. É o princípio sintético da *práxis*; relacionando o mesmo desenvolvimento dialético na ação de cada indivíduo a partir da multiplicidade diante de uma mesma circunstância material. Para Sartre, a dialética e a *práxis* são uma única estrutura. Há, portanto, uma dialética já produzida, se diria que a história produz-se e faz-se inteligível como resultado da ação dos homens. A razão

⁶⁶ Tradução minha.

dialética é justamente a prática humana estabelecida socialmente. Desta forma, a inteligibilidade só pode surgir a partir do relacionamento humano dialético ancorado concretamente na dimensão da escassez. A dialética apercebe-se no mundo material impondo aos homens determinadas condições, as quais estão lançadas no campo da escassez tornam-se instrumentos imprescindíveis, para, de acordo com sua *práxis*, transformar, superar e transcender tal conjuntura.

A formação do grupo deve ser justificada pela necessidade da ação em movimento com a finalidade de que sua integração represente e alcance uma *práxis* pura, suprimindo o poder referente da inércia. A identidade do grupo alcança a sua plenitude quando o interesse comum manifesta a junção da pluralidade visando o mesmo interesse. Segundo Sartre:

Coletivo [é] à relação com duplo sentido de um objeto material, inorgânico e trabalhado como uma multiplicidade que encontra nele sua unidade de exterioridade. Essa relação define *um objeto social*; comporta dois sentidos [...] por que eu posso não só apreender o objeto inorgânico como materialidade corroída por uma fuga serial, mas também a pluralidade totalizada como materializada fora de si enquanto exigência comum no objeto; e, inversamente, posso remontar da unidade material como exterioridade à fuga serial como determinação dos comportamentos que assinalarão o meio social e material com a marca original da serialidade, ou partir da unidade serial e definir as reações desta (como unidade prático-inerte de uma multiplicidade) sobre o objeto comum (ou seja, as transformações que elas operam no objeto). (SARTRE, 2002, p. 374).

Por tal efeito, o coletivo não deve ser entendido como uma forma de ser das realidades sociais, contudo, articula-se por meio do campo prático-inerte de modo que toda a ação em comum tem a sua origem no ajuntamento prévio entre os homens. Assim, o sentido de ser só terá significado visando à superação daquele motivo, desencadeando entre si uma ligação fundamental. Veja-se, a inteligibilidade desvendada paulatinamente e de sua relação com o campo do prático-inerte só se faz possível por meio da dialética concebida como a verdadeira *práxis* em sua interinidade. Como se vê, há a *práxis* individual e aquela também produzida pelo grupo, no âmbito do campo do prático-inerte é sua antidialética, a coletividade tende a recusar na prática a serialidade. A *práxis*, efetivamente, relacionada ao espaço coletivo ou individual só pode ocorrer na temporalização, na vida específica transcendendo condições “psíquicas ou subjetivas”. (SARTE, 2002, p.430). São as condições reais em si mesmas, a *práxis* aglutina-se como resultado do processo de um objetivo visando a sua motivação e, concomitantemente, a

negue. A *práxis* livre é, assim, negação do dado particular na ação do indivíduo, de igual ordem encerra também a peculiaridade de negação da matéria visando sua reorganização segundo o seu objetivo futuro, finalmente o fim último seria o saneamento da necessidade ou da escassez, realidade basicamente intransponível. De fato a negação, de acordo com Sartre, é justamente o coeficiente de adversidade da matéria, de modo a cultivar o campo da inércia:

a necessidade é uma certa significação que religa a ação humana à coisa material em que ela se objetiva, a partir de uma ligação unívoca de interioridade do organismo com o meio ambiente. É o momento em que, pela própria liberdade, que a produz, a Coisa, transformada por outras liberdades em ação, apresenta *através de seus caracteres próprios* a objetivação do agente como alteração rigorosamente previsível e perfeitamente imprevista dos fins perseguidos. (SARTRE, 2002, p. 441).

O organismo vivo da sociedade, ou a constituição do grupo, é a essência de sua formação histórica, isto é, propriamente a história e sua inteligibilidade. O grupo é a totalização sempre em andamento, a totalidade encontra-se no âmbito de sua transcendência, ou seja, o objeto tem-de-ser-alcançado, e sua *práxis* deve reorganizar e interiorizar sua totalização de tal forma a ponto de os objetivos alcançados serem novamente reorganizados e assim sucessivamente. Sartre nos auxilia no entendimento de que o grupo, no estreitamento de seus laços, alcança o produto de impulsionar para o surgimento da organização; é a condição de sobrevivência, há um pressuposto afirmado para o qual a *práxis* comum enquanto situação de liberdade, exerce algum nível de violência sobre a necessidade, a violência é uma atitude egoísta objetivando clamar para si. A unidade sintética do grupo é sempre a sua liberdade visando sintetizar o ato comum em si mesmo, o sujeito alcança tal estatuto a ponto da ação individual estar equiparada à ação coletiva. Assim “a inteligibilidade do grupo como *práxis* baseia-se na inteligibilidade da *práxis* singular, enquanto esta perdeu-se e depois foi reencontrada no interior do campo prático-inerte”. (SARTRE, 2002, p. 506).

Por este meio, o surgimento da organização ocorre a partir dos elementos disponíveis naquele momento histórico específico seguindo a conjuntura subjetiva de igual estatuto relacional. A definição deve surgir a partir do prático em si mesmo, desconsiderando as determinações idealistas, simplesmente a organização “designa a ação interna pela qual um grupo define as suas estruturas e, ao mesmo tempo, o próprio grupo como atividade estruturada que se exercita no campo prático, sobre a matéria

trabalhada ou sobre outros grupos”. (SARTRE, 2002, p.539). A compreensão da inteligibilidade da *práxis* organizada não está ancorada num princípio contemplativo, no sentido de se buscar alguma fundamentação ou mesmo substrato racional ou intelectual para justificá-la. Sartre sempre deu prioridade à ação, conjugando-a ou reduzindo-a a simultaneidade e as sínteses específicas, caracterizando-as enquanto *práxis* homogênea, assim, “o grupo constituiu-se e organizou-se sob a pressão da necessidade, para produzir uma ação dialética”. (SARTRE, 202, p. 624).

Sartre prima pela busca de aplicações seguindo a ordem das estruturas sociais e coletivas com o intento de integrar e obter a inteligibilidade da formação histórica. Tal composição encontra a sua apropriação na dialética, a pura *práxis* atuando exclusivamente nas transformações ou superações do inerte, transpondo-se para o âmbito coletivo e engajando sua situação e ação no engendramento prático. A história deve englobar a totalização daquilo que se originou nas múltiplas possibilidades práticas, isto é, é a lógica do coletivo em ação. É um movimento do método progressivo-regressivo que a experiência crítica e a dialética contribuem para a inteligibilidade das estruturas práticas. Sartre enuncia a questão da seguinte maneira: “se é verdade deste ser em sua crescente diversificação de interioridade, ao responder à última questão formulada pela experiência regressiva, descobriremos a significação profunda da história e da racionalidade dialética”. (SARTRE, 2002, p. 886). A condição da *práxis* encontrada na interioridade da história acaba por traduzi-la de forma mais positiva caso o sujeito opte por viver sua historicidade de forma autêntica. A problematização da autenticidade reveste-se significativamente no seio do estudo que está sendo realizado, por isso, é preciso articulá-la.

3.6 A Filosofia da *práxis* e a autenticidade.

Em *O Ser e o Nada* a preocupação do filósofo é debater e fundamentar as questões ontológicas, a estrutura específica do ser-Para-si ou da consciência, porém o pano de fundo desencadeado a partir da maturação de suas reflexões também se volta às questões de ordem ética, ou seja, das estruturas específicas e valorativas da existência fenomenológica. A ontologia do ser-Para-si é o princípio da autenticidade em si mesma. O caminho escolhido pelo autor para explicar o desenvolvimento da moral contida no interior do seu pensamento consiste em apresentar, exatamente, a maneira como a vida se dá, desconsiderando-se princípios a *priori* em sua causalidade, depositando,

exclusivamente, no indivíduo a necessidade primeira de suas escolhas. A condição moral foge de um princípio valorativo, a exemplo do querer julgar as escolhas realizadas por cada um. A preocupação de Sartre reside na perspectiva de o indivíduo tornar-se o responsável por tudo aquilo que faz de si mesmo e, o mais importante, o sujeito deve viver as decisões e escolhas autenticamente. Por ora, isto implica na relação e no seguinte compromisso: escolhendo voluntariamente e assumindo as consequências originadas a partir de sua livre escolha, então o ser humano estaria agindo autenticamente; o único valor ético em Sartre é justamente o da autenticidade em suas escolhas. Tal característica emaranha a subjetividade lançando-a no dinamismo dos horizontes possíveis; estamos abandonados em nós mesmos, devendo-se cultivar a originalidade exclusiva da autenticidade. A dimensão de ser autêntico compreende assumir a radicalidade da liberdade e dar origem aos valores responsáveis pela historicização da história subjetiva do homem. Os valores não são ideais, plenos e inscritos em um céu inteligível, mas devem ser efetivos na vida humana. Assim, o homem terá de assumi-los a ponto de suas escolhas serem exclusivas, solitárias e voluntárias, pois não há desculpas para o estado no qual se encontra a sua trajetória. E como estamos falando de coletividade, de formação social, a liberdade toca a ética em sentido intersubjetivo, o fato de escolher não é solitário, quando nos escolhemos o fazemos também com o mundo, com os Outros. Comenta Cranston:

[...] quando um homem escolhe para si, escolhe para todos os homens. Pois no ato mesmo de escolher e preferir, um homem confere valor a algo; e ao assim criar valor, um homem age [...] na presença da humanidade inteira. Ele é, por conseguinte, responsável perante a humanidade inteira pela valorização que fez. Por exemplo, se entro para um sindicato católico, minha ação é um compromisso para toda a humanidade, pois, ao fazê-lo, eu afirmo o valor universal da índole católica. Se me caso, presto testemunha à monogamia como princípio universal. (CRANSTON, 1962, p.109).

A citação, transcrita acima, traz uma indicação comprometedora, a de individual e coletivamente nos tornarmos responsáveis pelo mundo e, talvez, seja por esta razão que encontramos um Sartre tão incisivo ao apresentar a consciência enquanto liberdade específica, em um processo de simbiose superando a sua facticidade em direção a algo que ela ainda não é transcendendo a si mesma por meio de um projeto. O desejo é o de ser Deus, mas diante de sua inexistência resta ao homem agir de acordo com seus princípios de modo a carregar sobre seus braços a responsabilidade de todas as suas

escolhas. A consciência é angustiante, pois não há nenhuma espécie de fundamento como primeiro princípio motor e a angústia surge sempre nas ações do projeto vislumbrado na ótica futura, é a partir do momento perceptivo que *o nada*, ou seja, a ausência plena de princípios fundamentais o liga no curso da ação. Para o autor, o projeto corresponde ao empreendimento subjetivo na condição na qual são manifestadas as decisões pessoais, desconsiderando o determinismo, pois a liberdade é o aspecto primordial de sua filosofia existencialista. A definição de subjetividade no âmbito do *eu sou* acaba por retirar a dinâmica do ser-Para-si de se fazer e de se escolher constantemente. Ora, o fato de ser estático nega a consciência no seu princípio de mobilidade. O ser humano está constantemente buscando a autenticidade a partir dos primórdios existenciais. Seguindo a reflexão de Daigle acerca da autenticidade segue-se o seguinte princípio:

Por que o indivíduo busca uma justificativa para a sua existência, ele pretende levar a sua própria liberdade como fundamento do seu ser, seu objetivo é, portanto, reconhecer o seu próprio ser tão livre. É preciso um ato de vontade, para que o indivíduo faça da sua liberdade um ato essencial de seu projeto. Eu tenho que reconhecer que sou livre e que a liberdade está no cerne como um ser que se faz [continuamente] então passa a ser considerado autêntico⁶⁷. (DAIGLE, 2010, p. 68).

Em realidade, a liberdade, por ser o tema central sartriano, já que engloba também a sua ética. A consciência em si mesma, na sua origem, é a liberdade profunda e límpida, ou seja, ela é ontologicamente a característica primordial do sujeito enquanto possibilidade emblemática de ser livre. De outra maneira, a situação humana é angustiante por que é sua estrutura inerente. Se o objetivo é conceber uma verdade universal para a ética de forma a sustentar todos os valores componentes de uma determinada sociedade de sua situação, corresponderia unicamente à dimensão exclusiva dos projetos livremente escolhidos. Por tal razão, a autenticidade deve ter o aspecto social, aliás, ela só se tornará plena quando alcançar o patamar de sua plenitude, primando o existencialismo sartriano pelo atualismo, são as ações e as interconexões responsáveis por definir a forma como a ética atinge sua historicidade. A convergência para a finalidade anteriormente citada só pode se dar nas relações de alteridade ou da presença do Outro. “Sartre quer mostrar que seu existencialismo exige o respeito pela dignidade de outras pessoas e da promoção de seu bem-estar, que ele concebe em

⁶⁷ Tradução minha.

termos de oportunidades para a expressão de sua liberdade⁶⁸”. (WEBBER, 2009, p. 143). Sendo assim, não há estruturas de ações sobrepondo-se, cada escolha é totalização, corresponde à efetivação do projeto de cada qual, o mais importante reside na instância de cada uma delas ser realizada ou possível por meio da coerência pessoal no exercício de sua liberdade, portanto, o caráter ético do existencialismo é inerente a sua liberdade.

Para isso, a autenticidade deve ser conquistada a partir da história ou como se percebe na *Crítica da Razão Dialética*, por meio da historicidade e de seu princípio de inteligibilidade, o indivíduo alcança a plenitude da liberdade, sendo a estrutura para o sujeito situado, compreendendo a si mesmo. Para ser original a autenticidade descenderá das condições inerentes e circundantes de cada indivíduo e poderá ser recuperada enquanto persistir perenemente no próprio projeto livre. “Autenticidade é [...] a descoberta angustiante de si mesmo como livre, responsável, situado⁶⁹”. (DAIGLE, 2011, p. 05). É de fato apreender-se como ser finito, contingente, e a partir de si o mundo deverá ser realizado. A autenticidade se manifesta na condição pela qual o ser-Para-si transcende a si mesmo na direção de um projeto, e sendo tal ação a revelação e o exercício imprescindível da liberdade.

⁶⁸ Tradução minha.

⁶⁹ Tradução minha.

CONCLUSÃO

Alcança-se o limiar da proposta de estudo realizada na dissertação em curso, o momento decisivo, havemos de colher os frutos oriundos de tal trabalho. Propõe-se um exercício remissivo, recapitulando os questionamentos lançados nas páginas iniciais para o problema que toma conta do âmbito humano, a existência em-si-mesma é esplêndida e fabulosa por que também o é enigmática, mas não no sentido fantasmagórico, filosoficamente a colocamos em termos de subjetividade e os grandes pensadores se propuseram a articular rigorosamente a maneira pela qual poderemos conhecer, não somente o mundo, mas o homem em seu contexto ontológico e, no caso da teoria sartriana, de sua ontologia para o primado do atualismo fenomenológico existencial. Sartre não se furta a tais questões, num exercício regressivo é imprescindível evocar como o autor trata da problemática existencial seguindo as indagações pertinentes na introdução da dissertação, visando estabelecer hipoteticamente possíveis respostas, certamente provisórias, porque a filosofia constituiu-se, fundamentalmente, enquanto embate de conceitos e argumentos e aqueles mais vigorosos e austeros saíam “vencedores”, não é o caso de uma disputa acirrada e egóica, mas uma empresa séria no sentido de a história da filosofia ter contribuído decisivamente nos embates acerca do homem.

Para tanto, a metodologia aqui foi regressar àqueles questionamentos iniciais e avaliar se o objetivo proposto nesta dissertação logrou êxito. No desenvolvimento do primeiro capítulo acompanha-se Sartre lançando as bases de seu existencialismo fenomenológico. Lá, a questão mais intrigante e rigorosa é saber-se que, primeiramente, tudo se orienta pela contingência, estamos lançados-no-mundo, isto precisamente por que tudo é contingencial e contrapõe-se à inflexão da necessidade, na qual o mundo só pode ser originado pela consciência. O mundo fenomênico está aí diante de nossos olhos para ser descoberto, para ser intencionado. Como posteriormente é definida a consciência, em Sartre ela não está revestida pela primazia teleológica de ser cognoscente, embora, de fato, ela seja conhecedora, como diria o filósofo francês, a evidência do *cogito* é o ponto de partida, a certeza da capilaridade reflexiva deve ser tomada como pressuposto inerente à existência. A consciência encontra “seu lugar” no seio da teoria sartriana como a condição do ser-Para-si, ou da realidade humana, na atividade de intencionalidade, sua atuação consiste em descrever o mundo fenomênico subsidiando as decisões de liberdade – visto tal condição ser o grande tema vertical em

Sartre – significativas em cada projeto. Se a consciência tem a peculiaridade de ser intencional, ela é também transcendente, visa “libertar-se” de si mesma, superar os limites de sua própria objetivação, na sua transcendência, e, por ser contingente, a existência precede a essência, no sentido de não haver, realmente, nenhuma essência. A consciência ocorre por um processo de esvaziamento, de “descompressão” do ser, se o fundamento equacionado sob o viés essencialista é “expulso” da consciência, então, no mínimo, Sartre estaria propondo uma espécie de crise fundamental e a crítica apresentada culminaria para a concepção denominada por angústia ontológica, ou desespero, Concordando com Roquentin de *A Náusea*, não havia nenhuma razão para viver, não surgiu nem uma justificativa interposta pelo mundo, visando lhe fornecer alguma razão.

A vida remete ao fracasso total, a nada, todavia, não deve ser por isto que devemos nos lançar no abismo, ou suicidar-nos como ação de mitigar a desesperança na qual estamos lançados. O ser-lançado-no-mundo propositalmente age em termos de ser-Para-si transcendente, enquanto ser-faltado, com um desejo latente de tornar-se pleno, porém, isto não deve ocorrer por causa da nadificação, tudo é negado como não-sendo, pois a identidade, no sentido de compreender um todo *maciço*, na perspectiva da realidade humana não será possível. Por isso, a temporalidade é visualizada em termos de futuro, porque a sobreposição temporal lança o ser-Para-si nas suas possibilidades, assim, o ser-possível encerra o homem no seu atualismo para ser aquilo que ele-terá-de-ser, é um projeto em aberto, não definido, indeterminista, a causa de sua liberdade só poderá ser o buraco do nada no cerne da consciência, uma ausência plena de “motivos” que poderiam macular o sentido original da liberdade.

Tudo está em ato e, na mesma dimensão, deve ser tratada a condição de conhecimento da realidade humana. Assim, na perspectiva de compreender o *projeto* fundamental, para o qual, a única via passível de evidência na vida seria a circunstância de cada ser operar em forma projetiva, afinal de contas, o mundo percebido, fenomênico, é significativo no projeto alçado por cada ser-Para-si. Cabendo aqui a seguinte ressalva: o mundo é constituído por outras consciências, o indivíduo não age num projeto solitariamente, o debate existencial em Sartre verte para a questão da intersubjetividade, para a dimensão do ser-Para-outro. A multiplicidade vivida equaciona o plano de vivências num âmbito “violento”, conflituoso porque o ser-Para-outro possui a peculiaridade de tentativa de cerceamento da liberdade, os recursos utilizados versam para a premissa de se analisar as relações concretas, as questões

emocionais, o amor, o ódio, masoquismo, indiferença, sadismo, enfim, as diversas manifestações tem algo em comum: “neutralizar” a condição inaliável da liberdade. Se o sujeito age em termos de aparecimento fenomênico, há a primazia do atualismo em Sartre, toda sua manifestação é apreendida pelo ser-Para-outro, e ele pode, inclusive, denotar sobre mim o que quiser, ou seja, teremos algum acesso do que somos enquanto projeto, por que aparecemos ao Outro. O ato remissivo ao ser-Para-outro atua como se ele fosse um espelho refletindo a minha realidade, correspondendo a dimensão do ser-visto, é um confronto dialético, por que emana de duas transcendências, sempre uma tentando transcender a outra e estabelecer uma forma de julgamento, de condicionar a liberdade do Outro, o fato de julgar só será possível por meio de uma pessoa que o faz livremente.

Quando estou sendo visto por Outro há uma modificação radical, o indivíduo ao unificar-se se acomete como um ser sem defesas diante de uma liberdade não lhe pertencida, torna-se escravo. A contribuição de Sartre, na temática da alteridade, é crucial, porque o aparecimento a outrem é a única forma de obtermos algum retorno sobre nós mesmos, daquilo que somos ou teremos-de-ser. O conflito intersubjetivo se inicia com o surgimento de todo ato revestido pela vergonha, é o envergonhar-se, no reconhecimento de tal emoção o elemento capaz de provar a existência de outrem, a vergonha só pode existir diante do outro-olhar. Sendo assim, a psicanálise existencialista tem por intuito reorganizar e apresentar medidas de compreensão do sujeito no âmbito da alteridade. Ela não se quer apenas como uma crítica aos estudos freudianos, especialmente ao surgimento de sua teorização do inconsciente, como uma estrutura possibilitadora de o homem se refugiar em desculpas originadas na estrutura causal do inconsciente. A psicanálise de Sartre é um recurso com a finalidade de compreendermos o complexo sistema no qual está lançada a temática da liberdade.

De outro modo, nota-se uma grande ruptura na forma de o autor pensar a concepção da subjetividade na ascendência de suas obras (*O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*). Embora se fale em mudança radical, na minha compreensão o percurso empreendido por Sartre nada mais é que o amadurecimento necessário e convergente do atualismo de seu existencialismo. Ao voltar-se para o marxismo, Sartre abraça a causa da atualidade de sua filosofia com muita peculiaridade sob os aspectos imprescindíveis da formação do grupo, reportando-a a dimensão do ser-Para-si a partir de sua historicização, ou da totalização da realidade humana. Por este viés, o trabalho presente se propôs a analisar a ascendência especulativa procurando evidenciar a

possibilidade de o ser-Para-si orientar-se por um perfil mais otimista, positivo, representando um encontro possível do projeto ontológico articulado por meio do *engajamento* com a realidade do mundo, das circunstâncias, da facticidade e da contingência. Seguindo tal prerrogativa o desenrolar do texto, em especial no terceiro capítulo, aduz, na literatura sartriana, o florescimento de elementos conceituais pertinentes para o embasamento da *migração*, partindo de uma concepção rigorosa da existência humana lançada no absurdo, ou, se preferirmos, pessimista, angustiante e desesperadora, contrastando com um *novo* posicionamento característico do *engajamento*, admitindo ser a esperança um dos atributos mais significativos no atualismo da fenomenologia existencial sartriana. O otimismo só pode ser compreendido em termos de *engajamento*, como se anunciou no último capítulo, contudo, este conceito inovador vai além de uma concepção centrada na simpatia ou antipatia a determinado grupo político, ou de suas ideologias, porém, funda-se no entendimento final de Sartre querer retomar a autenticidade e sua confluência ética, tencionando responsabilizar cada indivíduo no reconhecimento de seu projeto, assim também o autor procurava explicitar em *O Ser e o Nada*, todavia, a convergência radical emana de uma libertação da subjetividade solipsista metamorfosear-se no contexto de sua historicidade vindoura, que agora não pode mais ser solitária, vai legitimando-se no contexto de sua antropologia num processo dialético nascente no seio da coletividade.

Sartre quer nos dizer o seguinte: a ética, a liberdade, a autenticidade, o engajamento, a *práxis*, são todos um único projeto unificado por todas as “conquistas”, superações e transformações originadas pelo atualismo dinamizado pelo grupo, no sentido de coletivo, de intersubjetividade. Embora ela seja conflitiva, deve haver um termômetro para equalizar seu perfil acionário, por tal razão o filósofo discute, na *Crítica da Razão Dialética*, como deve ser organizada a multiplicidade. O *otimismo* não é lírico, muito menos prosaico, é imanente e atual, o ser-Para-si, enquanto realidade humana, está revestido daquele “poder” de transgredir as situações postas, resignadas a toda tentativa dogmática ou essencialista na tentativa de insuflar a liberdade primeira, fazer-se enquanto ser-possível. Isto porque a realidade concreta, no sentido *stricto* do termo, surge como componente decisivo, mediando a formação da história e, em iguais proporções, esta media a realidade material, há uma simbiose intrínseca entre os dois níveis.

Uma vez que o ser-Para-si carrega consigo a peculiaridade de conferir valor ou significado à realidade bruta, há um realce para a teoria de formação dos conjuntos

práticos, para a coletividade e na dialética dos grupos poderemos galgar algum conhecimento de sua história e de seu projeto, pois o sentido totalizante de toda ação social resume-se na *práxis* humana; manifestada em processos dialéticos compreensíveis e racionalizantes, tão logo, todo engajamento só pode resultar igualmente numa *práxis*. A contribuição da psicanálise existencial é promissora, chega-se ao mote conclusivo para o qual todo projeto original deve ser retomado por uma análise regressivo-progressiva, sustentando-se exatamente em dois princípios: a regressividade permite ao sujeito, ou ao grupo, resgatar todos os seus feitos até então, mas não unicamente na perspectiva da temporalidade, de seu pretérito, mas na revelação do seu ser embrenhado na sua historicidade, o era identifica o ser-Em-si do sujeito, mas tem algo a mais, porque remete ao seu possível naquele momento já obsoleto, é um passado conectado ao seu porvir, porquanto, o aspecto progressivo da díade se apresenta como a possibilidade trespassada ontologicamente pelos possíveis que o homem poderá realizar de si mesmo, consiste na reunificação de todo percurso empreendido pelo projeto.

A totalização de sua história é um processo de inerência ao conjunto de maior generalidade, pois todo o passado, as escolhas e o atualismo no qual se insere, faz-se como um bojo na relação dialética, relacionando a realidade com sua maneira de produzir a vida, de se fazer por meio das escolhas. Esta ação carrega sobre a responsabilidade originária de mediar e propor a efetivação do projeto enquanto tal e, isto tudo, não ocorre num passe de mágica, é o “tomar” consciência no sentido metafórico, reunificando todos os atos enquanto seus. O aspecto do *todo*, da *totalização*, pode conduzir ao ledó engano de sua fusão para com o conceito de ser-Em-si, pela verossimilhança entre eles – a ponto de a totalização ser recapitulada por uma estrutura de plena positividade. A totalidade é um conceito iluminador na teoria sartriana: em cada ato singular, o sujeito traz consigo o seu passado, a sua história, e temporaliza o seu projeto a partir de todos os possíveis, sobrevivendo como resposta para a necessidade oriunda da materialidade da vida humana transformar as estruturas sociais inertes purificando-lhes da apatia prostrada no ser-Em-si, conferindo-lhe inteligibilidade no contexto subjetivo ou coletivo. A obra de Sartre, portanto, é intuitivamente trespassada pela antropologia, analisando minuciosamente a constituição das estruturas organizacionais produzidas pelos homens, assim, o exame crítico surgido reflexivamente é distinto da maneira como o homem é estudado pela sociologia ou pela etnografia, suplanta a condição analítica e o torna responsável, retomando-a pela

capilaridade ética. Enfim, a filosofia existencialista sartriana nos deixa primoroso legado: a responsabilidade, a ética, a práxis, o engajamento, a dialética, parecem coadunar-se com o mote do atualismo da ação empreendida pela humanidade, tal análise compreende o fio condutor interpretativo central do trabalho realizado na presente dissertação.

REFERÊNCIAS

- ARIAS, J. A Muñoz. *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la coisificación*. Cíncel, s/d.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre. Metafísica e existencialismo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- COX, Gary. *Compreender Sartre*. Trad. De Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- DAIGLE, Chrisitine. *Jean-Paul Sartre*. Canada, USA: Routledge, 2010.
- _____. The ethics of authenticity. In: _____. *Reading Sartre, On phenomenology and existentialism*. Edited by Jonathan Webber. Routledge: London and New York, 2011.
- DANTO, Arthur C.. *As idéias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1993.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Bilingue. São Paulo: Cemodecon - IFCH - UNICAMP, 1999.
- DETMER, David. *Sartre explained. From bad Faith to authenticity*. OPEN COURT Chicago and La Salle, Illinois. Volume 6 in the Ideas Explained Series, 2008.
- DUE, Reidar. Freedom, nothingness, consciousness: some remarks on the structure of Being and Nothingness. In ____: *Sartre Studies International*, Volume II, Issues, I & 2, 2005, p.31-42.
- FOX, Nik Farrell. *The new Sartre: explorations in postmodernism*. New York: London: Continuum, 2003.
- FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- GEMERCHAK, Christopher M. “Fetishism and Bad Faith: a freudian rebuttal to Sartre”. *Janus Head*. Amherst, NY: Trivium Publications, 2004. p.248-269.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. Santana, São Paulo: Madras, 2001.
- JEANSON, Francis. *Sartre*. Trad. Elisa Salles. Rio de janeiro: José Olympio, 1987.
- KRECH, D; CRUTCHFIELD, R. S. *Elementos de psicologia*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- LEAK, Andrew. *Jean-Paul Sartre*. London, France: Reaktion Books Ltd, 2006.

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

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

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*, seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *A esperança agora*, as últimas entrevistas do filósofo existencialista. Entrevista de 1980. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. (Entrevista feita por Benny Lévy).

_____. *Crítica da razão dialética*. Precedido por *Questões de método*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. Tomo I.

_____. *Entre quatro paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Rita Correia Guedes, Luis Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

_____. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O Muro*. 14. ed. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

_____. *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento*. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.69-81, outubro, 2006.

THODY, Philip. *Sartre, uma introdução biográfica*. Trad. Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

WEBBER, Jonathan. *The existentialism of Jean-Paul Sartre*. New York: Routledge, 2009.