

Diego Rodstein Rodrigues

CONSCIÊNCIA E NADIFICAÇÃO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, a Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Celso Reni Braidá.

Florianópolis
2014

Este trabalho é dedicado a minha família. Entendo família como pessoas as que participam ativamente da minha vida.

E sem formular claramente nenhum pensamento, eu compreendia que tinha encontrado a chave da Existência, a chave das minhas Náuseas, da minha própria vida. De fato, tudo quanto pude alcançar em seguida me fez voltar à noção desse absurdo fundamental. Absurdo: outra palavra, afinal; debato-me com palavras; no jardim cheguei a atingir as coisas. Mas gostava de fixar aqui o caráter absoluto daquele absurdo. Um gesto, um acontecimento no pequeno mundo colorido dos homens nunca é absurdo senão relativamente: em relação às circunstâncias que o acompanham. As palavras de um doido, por exemplo, são absurdas em relação à situação em que ele se encontra, mas não em relação ao seu delírio. Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo.

(Jean-Paul Sartre)

Resumo

O que se busca ao desenvolver esse trabalho é demonstrar que todas as estruturas ligadas à consciência dentro da ontologia sartreana convergem em direção ao nada primordial da consciência, a condição negativa imutável de sua existência. Será apresentado aqui como se constrói a consciência dentro da teoria sartreana, usando como base principal a obra magna do autor, *O Ser e o Nada*. Há um caminho devidamente conectado entre os conceitos fundamentais que compõem o ser principal da filosofia sartreana. Quando se vê a consciência em Sartre, nota-se um ser que retorna ao nada em todas as ações que constituem sua condição no mundo.

Palavras-chave: Fenomenologia, Nada, Consciência, Liberdade, Ontologia

Abstract

The main goal of this work is to show that all the structures connected to the consciousness, within Sartre's ontology, converge towards the primordial nothingness from the consciousness, the immutable negative condition of its existence. This work will present how the concept of consciousness inside Sartre's theory is built, using his main work, *Being and Nothingness*, as the major frame. There is a path connected by fundamental concepts that composes the main being of Sartre's philosophy. Studying consciousness in Sartre it realized a being that always return to nothingness in all of his actions that constitutes its condition in the world.

Keywords: Phenomenology, Nothingness, Consciousness, Freedom, Ontology.

SÚMARIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O FENÔMENO DE SER E O SER DO FENÔMENO	19
2.1 A IMAGEM E A IMAGINAÇÃO.....	25
2.2 O SER DO EM-SI.....	31
2.3 A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA OU PARA-SI	34
3 AS ESTRUTURAS DA NADIFICAÇÃO	39
3.1 A LIBERDADE	41
3.2 A ANGÚSTIA	44
3.3 A MÁ-FÉ: A MENTIRA ÍNTIMA.....	47
3.4 A MORTE.....	50
4 A TEMPORALIDADE: A RENOVAÇÃO DA TEORIA SOBRE O TEMPO.....	55
4.1 O PASSADO.....	56
4.2 O PRESENTE	58
4.3 O FUTURO.....	60
4.4 A NADIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NA TEMPORALIDADE.....	63
4.5 O NADA E A TEMPORALIDADE: SÍNTESE DA CONDIÇÃO HUMANA.....	65
5 O SER-PARA-OUTRO.....	69
5.1 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE: DISCUSSÃO ENTRE HEGEL E SARTRE	71
5.2 A VERGONHA COMO INDICATIVO DE SI	74
5.3 O CORPO	77
5.4 CONDUTAS DE ASSIMILAÇÃO	79
5.4.1 a linguagem.....	80
5.4.2 o amor	81
5.4.3 o masoquismo	82
5.5 CONDUTAS DE APROPRIAÇÃO	83
5.5.1 a indiferença	83
5.5.3 o sadismo.....	85
5.5.4 o ódio	86
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
7 BIBLIOGRAFIA	93

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como intuito inicial abordar questões relacionadas ao sujeito, partindo do pressuposto do absurdo da existência, buscando tornar concreto o que se apresenta em teoria, para então chegar ao foco principal de entender a consciência e seu ser em constante nadificação.

Em 1946, Sartre publica *O existencialismo é um humanismo*, obra que surgiu de uma conferência feita por ele em Paris, e que popularizou ainda mais sua teoria por se propor a mostrar que o existencialismo não consistia em uma teoria do quietismo perante a condição gratuita da existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si.

Apenas a critério de contextualização cabe verificar a situação do autor em questão e a possível relação que será feita com a teoria. A França da guerra e o pós-guerra é o palco mais propício para a afirmação de características determinantes da vida. Enquanto muitos tentam largar a responsabilidade por seus atos nos ombros de outros, Sartre propõem que um indivíduo só pode ser plenamente livre, autenticamente livre, se agir coerentemente com seu projeto e assumir a total responsabilidade pelas suas ações. Da mesma forma, o cenário político contemporâneo caracteriza-se pela tentativa infrutífera de indivíduos concretos, e por vezes nações inteiras, eximirem-se de suas responsabilidades frente às consequências indeclináveis de suas ações.

Sartre desenvolve seu primeiro tratado filosófico, *O Ser e o Nada, Ensaio de uma Ontologia Fenomenológica*, no seio dessa conturbada época francesa, abrindo diálogo com o modo que se via a questão do humano, caracterizando-o, enquanto responsável, por carregar a humanidade em suas costas e definindo-o filosoficamente como preenchido de seu nada, como projeto inacabado, criticando desta maneira o modo da tradição filosófica essencialista. O homem é lançado gratuitamente ao mundo, e ele livremente deverá escolher, assumindo as responsabilidades pelas escolhas. A realidade humana, como define o autor, é uma constante transformação que não pode ser definida por nada que venha anterior à sua existência.

Assumindo tal posição, Sartre busca em Husserl as bases para seu pensamento, base essa iniciada no artigo *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade* (1939). "Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o

mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça" (SARTRE, 1968, p.31).

As influências do pensamento de Husserl foram diretas na obra sartreana. O autor alemão cunha de forma concisa o conceito de intencionalidade, ressaltando as questões do fenômeno, dando origem a ideia de que toda consciência é consciência de algo, definição essa que servirá de base para todo desenvolvimento de sua proposta de ontologia fenomenológica. A fenomenologia de Husserl serviu como ferramenta para uma radicalização da teoria sartreana, onde Sartre, preocupado em não assumir posições idealistas ou realistas, se utiliza de conceitos husserlianos para evitar teorias que pressupunham uma natureza humana. No entanto, Sartre vai afirmar posteriormente que o próprio Husserl tinha ainda vestígios idealistas em sua teoria.

Radicalizar a noção husserliana de intencionalidade traz consigo a noção de *consciência* e junto dela os conceitos de *liberdade*, *nada*, o *outro* e *temporalidade*. As estruturas fundamentais da consciência são todas compostas por esse aspecto negativo: dizer de consciência é dizer de um *ser que é o que não é e não é o que é* pois, em todos os momentos de sua existência, a consciência se mantém em sua radical diferença de si e do mundo. Logo, abordar as estruturas da consciência não é dar a elas essências que vieram previamente à sua existência.

O existencialismo de Sartre teve uma abordagem diferenciada ao impor para a consciência uma liberdade dada como negativa. A liberdade apresentada pelo autor foge da noção positiva de senso comum, para dizer da consciência como um ser que possui o Nada como fundamento de si. Ao se lançar no mundo, a consciência busca dar sentido a si e verifica nos seres do mundo sua radical diferença de si. Em outras palavras, a consciência dá sentido ao mundo, mas não dá sentido a si. Entender essa liberdade é entender como a consciência, fadada em sua gratuidade, se lança em direção ao mundo em busca de seu projeto fundamental.

Após rápida exposição histórica da trajetória do pensamento sartreano, será abordada agora a estrutura do texto. A dissertação é dividida estruturalmente em quatro grandes capítulos. *O fenômeno de ser e o ser do fenômeno*, *As Estruturas da Nadaificação*, *A temporalidade*: *A renovação da teoria sobre o tempo* e *O Ser-para-Outro*.

O objetivo inicial será uma exposição introdutória, levantando os conceitos chave que permearão o vocabulário durante toda a dissertação, buscando tornar a leitura mais dinâmica. Sendo assim, primeiramente, tenta-se expor as escolas que influenciaram o pensamento existencialista

sartreano, para então entrar na discussão sobre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Dessa forma, quando Sartre aborda o tema, o diálogo com o idealismo alemão se faz necessário.

As divergências e convergências entre as tradições filosóficas essenciais dão melhor entendimento e explanação do conceito de fenômeno e do ser que o traz à tona. Ainda sobre o tema do fenômeno, inicia-se a abordagem sobre a *intencionalidade*. A radicalização sartreana da intencionalidade servirá como base para desenvolver o intento desse trabalho: a conceitualização da noção de nada e consciência. Para tal, a discussão com Husserl se faz necessária.

Será feita então uma abordagem das estruturas que constituem os processos nadificatórios. A consciência assume aspecto de intencionalidade lançada ao mundo se perguntando por seu ser nos objetos e, ao lançar-se ao mundo, ela transcende os objetos em sua busca. Mas essa busca acaba por refletir a si sua radical diferença de mundo, ou seja, a consciência ao tentar verificar seu ser no mundo, verifica apenas que ela é *nada*. É por ser pura transcendência que não é possível deduzir uma estrutura transcendental pura e abstrata da consciência, como faz Kant. É apenas nos modos paradigmáticos de sua transcendência que se pode apreender o que a consciência é, como a liberdade e a negatividade, intrínsecas à consciência, que constituem a base ontológica desse transcender e dos modos de ser dela.

É na radical diferença da consciência com o mundo, que o nada ontológico se apresenta. A negatividade imanente da consciência dá espaço ao que Sartre chama de um verme que corrói as paredes da consciência. “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 1997, p. 64). É por via de seu nada que a consciência se mantém na condição de ser sem fundamento, pois toda sua transcendência em direção a seu ser sofre um processo de nadificação. Ao posicionar-se em relação ao mundo para responder sobre si, ela encontra nada. Ou seja, ela nadifica toda transcendência, processo esse, que faz com que a consciência reflita mundo, e ao refletir mundo, ela é refletida para si. Seu reflexo apenas diz que seu ser é nada, seu ser é refletidor-refletido. O reflexo que a consciência faz do mundo a remete ao seu nada. Ao transcender mundo ela age livremente procurando seu ser. Assim, a liberdade se constitui como um argumento chave para sua busca e coincide com a nadificação de seu ser, dando assim, a fluidez negativa do projeto.

A liberdade é entendida pelo autor como liberdade de ação. A consciência é livre no que projeta ser. Porém, em nenhum momento ela deixa de agir. Assim, a consciência sartreana se encontra fadada a carregar a liberdade. Mas por que chamar de fado? Alguns pontos demonstram que tal liberdade não se encaixa numa forma positiva e cotidiana. A liberdade em questão é acompanhada de uma responsabilidade, responsabilidade essa, provinda da ação da consciência. A consciência como ser que molda mundo, fica responsabilizada por toda mudança. O problema dessa responsabilidade de seus atos encontra-se no fato de que ela jamais pode deixar de agir, pois, a própria inação é uma ação; assim, livremente ela busca o que quer ser, o ser da consciência está sempre num projetar-se de ser. Por esse fato seu ser verifica sua falta de ser e a responsabilidade do mundo em suas costas, angustiando-se perante sua condição.

Após essa exposição o tema *consciência e nadificação* poderá ser melhor abordado, facilitando assim a discussão com os capítulos seguintes sobre a temporalidade.

Assim será apresentada uma breve discussão usando as teorias que expunham o tempo em uma categoria de ser fora da consciência. Dessa forma, busca-se explorar não mais uma noção de tempo, mas sim de temporalidade, onde as *ek-stases* temporais não são mais pertencentes a um mundo externo à consciência, mas sim, a um fluxo temporal da consciência, se lançando em direção as suas possibilidades, nadificando-se.

Ainda sobre a temporalidade, renovam-se também os conceitos de *passado, presente e futuro*. A abordagem de passado, presente e futuro também sofrerão com mudanças dentro do existencialismo sartreano, ao dar ao tempo a conceitualização de temporalidade, evitando que a negatividade da consciência entre em contradição com alguma noção positiva de tempo.

E por fim, será explanado o problema do *outro*. Para Sartre, existe uma conexão entre a consciência e o outro. Assim, o intento inicial se dá no notar da consciência de uma intersubjetividade. O mundo que ela está é povoado por outras consciências, que assim como ela, também estão exercendo seu projeto existencial. O outro surge como um mediador da consciência consigo mesma, mediação dada primeiramente pelo olhar. Ao mostrar-se diante de um outro, a consciência é refletida perante sua condição negativa, porém ao mesmo tempo que a consciência é refletida como nada, ela se torna também objeto da consciência do outro. Tal apropriação e nadificação sofrida

pela consciência faz com que ela assuma condutas diversas frente a esse reflexo.

As estruturas emergentes da consciência são de grande importância para um novo rumo da filosofia francesa. O objetivo central desse trabalho é verificar a engenhosa explanação sobre a consciência em seu constante intento de livrar-se de sua condição negativa e justificar-se como algo no mundo: é tentar chegar a uma definição do que é descrito pelo autor como o ser “que é o que não é e não é o que é”.

Ela é constantemente negatividade, como aquele ser que não tem como fundamentar-se, e ao mesmo tempo persegue um fim para si mesmo: uma essência que a defina como em-si. Essa relação dúbia que a consciência vive é repetida durante toda a obra sartreana, frisando o caráter radical da consciência como total diferença de si mesma. Assim, durante a exposição, será visado compreender como é possível um ser que em seu ser é seu próprio nada.

2 O FENÔMENO DE SER E O SER DO FENÔMENO

Em um esforço contra uma tradição anterior, Sartre tenta suprimir os dualismos da representação, o que rompe com autores como Hume, Descartes e Kant. Aparência e ser, essência e fenômeno, finito e infinito, são dados de um ponto de vista, de um paradoxo possível em sua teoria, pois a ontologia fenomenológica passa a ser suficiente para suprir tais paradoxos. Os dualismos perdem força, pois, para ele, tais dualismos não falam de um ser primeiro, mas sim de uma experiência epistemológica que não diz nada sobre o ser em si mesmo.

Só há uma possibilidade para a consciência saber sobre si frente a um objeto. A consciência sartreana é um notar-se em um ser que não ela. Essa afirmação cai na máxima de que ser consciência é ser consciência de algo.

Uma mesa não está *na* consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto à janela, etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito. (SARTRE, 1997, p.22)

Em contrapartida ao idealismo alemão, Sartre se opõe aos dualismos de interior e exterior contido em Kant; a *erscheinung* deixa de ser um aspecto do ser, não há mais a representação, mas sim a real expressão plena de Ser. Dessa forma, Sartre deixa de lado qualquer possibilidade de uma potência latente da representação do em-si, estabelecendo o que é chamado de o *monismo do fenômeno*.

Não há mais aquela segunda relatividade da *Erscheinung* kantiana, e por que o ser deve sair da imanência. Eis a maneira pela qual Sartre interpreta Husserl. Resulta daqui, evidentemente, uma diferença em relação a Kant, pois, no caso kantiano, o fenômeno ainda *se opõe* ao em si. Entretanto, é justamente por conta dessa oposição que a *objetividade do fenômeno* vai remeter *apenas* ao sujeito. (MOUTINHO, 2003, p.124)

Kant pergunta não pelo ser fundamental, mas sim pelas condições que possibilitam o conhecimento; a teoria tem caráter epistemológico. Em Kant existem duas esferas que delimitam o conhecer: a experiência e o fenômeno. Desta forma, não há conhecer do mundo fora do âmbito fenomênico, o que implica em um sujeito que representa objetos do mundo por via dos dados brutos da experiência e os conceitos do entendimento dão forma a esses dados brutos, então representados por via da faculdade da imaginação do fenômeno, o que o torna um objeto para a consciência, um objeto que não expressa exatamente o em-si. Já em Sartre, assumir tal posicionamento iria contra o que o autor propõe em função dessa abordagem dualista.

Para melhor esclarecer essa grande quantidade de conceitos, cabe bem a pergunta sobre o subtítulo da obra magna sartreana: o que é uma ontologia fenomenológica?

Faz-se necessário falar sobre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser, a eliminação do interior e exterior dando uma nova roupagem para a idéia de fenômeno. A aparência não tem mais o aspecto de algo que surge do Ser e o ofusca. A aparição é exatamente o que o ser aparenta, pois o fenômeno é indicativo de si mesmo.

O fenômeno continua a ser relativo porque o "aparecer" pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo. (SARTRE, 1997, p.15)

Da mesma forma, cai por terra a dualidade de potência e ato. Tudo está contido na aparência, pois o fenômeno é algo relativo e absoluto ao mesmo tempo. Relativo para o observador e absoluto enquanto encerra sua aparência sendo indicativo de si mesmo. Pelo fato do fenômeno ser o que é, ele é totalmente descritível, acessível e estudável, dando assim o aspecto da ontologia fenomenológica, pois sendo idêntico a si, pode-se dizer sobre o Ser por via do fenômeno.

Ao mesmo tempo vai acabar a dualidade de potência e ato. Tudo está em ato. Por trás do ato não há nem potência, nem “hexis”, nem virtude. Recusamos a entender por “gênio”, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust “tinha gênio” ou “era” um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder objetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa. (SARTRE, 1997, p. 16)

Surge então uma nova questão relativa aos fenômenos, já que não há mais o dualismo da aparência. Agora, o tempo entra em pauta. Ao desenvolver dessa forma, Sartre afirma um novo dualismo a ser superado: o do finito e infinito. Não se pode reduzir a série de aparições como finita, pois à isso caberiam duas hipóteses: a de que uma aparição jamais poderia reaparecer ou que todas as aparições possíveis se dariam de uma vez só. Tais hipóteses para o autor são absurdas. Para Sartre, o que se tem é um infinito contido no finito. O sujeito ao verificar a aparição a transcende em direção a série do qual ela indica. Da mesma forma que a dualidade da aparência é dada como um absoluto relativo, o problema da finitude da série de aparição, podendo-se dizer que a série de aparições é absoluta e infinita em relação a si mesma e relativa e finita em relação a um sujeito. O objeto está dessa forma totalmente contido em si mesmo e totalmente dado para fora de si.

Mas se a transcendência do objeto se baseia na necessidade que a aparição tem de sempre se fazer transcender, resulta que um objeto coloca, por princípio, como infinita a série de aparições. Assim, a aparição, finita, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito. (SARTRE, p. 17, 1997)

Em um objeto particular é natural que se note aspectos distintos contidos nele, como cor, forma, etc. Apesar de que um atributo particular, na sua particularidade, não determina a essência do objeto, a essência mesma não exclui a particularidade como tal. Sartre quer

eliminar os dualismos da metafísica tradicional e para isso deve também revelar as ligações fundamentais entre a essência e as particularidades do objeto. A essência do objeto se dá nessa ligação entre o sentido do objeto e suas particularidades.

Existe uma co-dependência para que tal essência possa ser dada. De forma que o ser, não é nem sentido, nem característica isolada de objeto e ao falar de ser do objeto, busca-se dizer sobre algo externo ao próprio objeto. Mas a pergunta fundamental não é o ser do objeto, mas sim a verdade do ser.

O fenômeno de ser indica o ser do fenômeno, apesar de o ser não se encerrar em tal fenômeno. Não está em jogo uma diferença entre interior e exterior, mas sim a totalidade que é chamada ser não reduzível ao fenômeno, ainda que o fenômeno mesmo, seja via única de acesso ao ser. Evitando um vício lógico, Sartre indica que o fundamento do fenômeno, o ser do fenômeno, ainda que seja indício no fenômeno mesmo, deve ser transfenomênico.

Levando em conta *não o ser* como condição de desvelar, mas o ser como aparição que pode ser determinada em conceitos, compreendemos antes de tudo que conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno do ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e de Descartes. (SARTRE, 1997, p.20)

Logo, a ontologia fundamental pretendida jamais se resumirá a mera teoria do conhecimento. O que está em jogo não são os meros processos cognitivos da consciência, não é mero psicologismo, mas a pergunta radical pela existência e pela essência, isto é, a pergunta pelo ser nos seus modos de aparição, o que para Sartre significa perguntar do ser enquanto ser.

Não se pode resumir a questão das aparições ao seu aparecer dizendo que o fenômeno é apenas aquilo que ele aparece. Para ele o ser do conhecer acontece no âmbito do *percipi*.

Natureza do “*percipere*” – Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento,

em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprova de algum modo o ser do conhecimento. Ao contrário, se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmarmos em seguida que esse *est* percipi, a totalidade "percepção-percebido", não sustentada por um sólido, desaba no nada. Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*(SARTRE, 1997,p. 21)

O *percipere* e o *percipi* fogem à compreensão do próprio *percipi*, ou seja, tal ser deve ser dado além do próprio conjunto de aparição, ele transpassa o fenômeno o tornando dessa forma um ser transfenomenal, caindo numa forma de *percipiens* ou como melhor define o autor: *a consciência*. Tal consciência, que para o autor, é desprovida de qualquer tipo de essência.

A consciência por ser essa constante negativa existencial busca seu ser fora de si. Ao agir em busca de seu ser a consciência se lança no mundo se perguntando sobre seu ser. Esse movimento de transcendência da consciência não fundamenta os outros objetos do mundo nem muito menos fundamenta a si. Ao fazer isso a consciência dá sentido aos objetos de mundo, porém esses objetos possuem sua essência intacta e imutável. Desta forma, Sartre garante a objetividade dos em-si e a constante subjetividade da consciência.

Ao falar do cogito cartesiano, Sartre nega qualquer possibilidade de um mundo representacional da consciência. O fenômeno acaba sendo radicalmente reduzido a sua série de aparições. O fenômeno é absolutamente o que se revela. Por outro lado a consciência é pura negatividade, ela não tem a medida do aparecer, ela é puro *percipiens*, ou seja, a consciência é transcendência em direção ao fenômeno e da mesma maneira se esgota.

Partimos assim da pura aparência e chegamos a pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou

seja, cuja aparência exige *ser*. O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo. (SARTRE, 1997, p. 35)

A noção de intencionalidade da consciência dá o que o autor chamará de a *prova ontológica*. A consciência se coloca como um ser que possui um mundo inteiro de objetos diferentes dela. Os objetos são ditos como em-si, com seu ser em-si mesmo. Doravante, a consciência tem seu ser para-si, não se deve entender o *para* como algo que está *voltado para*, mas sim *em direção há*. A consciência é o ser que seu próprio ser está fora dela, logo seu movimento é em direção para fora de si, pois seu próprio si está fora dela. Desta forma ela é pura transcendência, transcendendo-se de forma intencional em direção ao objeto. E por ser pura transcendência, é pura negatividade.

A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica. Sem dúvida, dir-se-á, essa exigência da consciência não prova que ela deva ser satisfeita. (SARTRE, 1997, p. 34.)

Retornando a questão puramente do fenômeno, Sartre diz que até então só foi dito sobre o fenômeno de ser e busca por uma análise sobre o ser do fenômeno, para isso o autor busca referência na teoria husserliana. Contra o idealismo, o fenômeno não se aplica a uma epistemologia, tal fenômeno é puramente ontológico. Em outras palavras, Sartre retira o primado do conhecimento como viés possível de conhecer do ser do fenômeno. Nesse sentido o filósofo francês não vai admitir que o objeto seja medida de conhecimento, o ser do fenômeno.

De certa forma, Sartre quer que a epistemologia do fenômeno seja realocada para uma ontologia do fundamento.

O que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela aparece. E, tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a ideia *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho esse *est percipi* de Berkley. (SARTRE, 1997, p. 21.).

Existem bases fenomenológicas de grande valia para Sartre, porém ele rompe com ela afirmando que não se pode associar as aparições a conhecimento que se tem dessas aparições, Sartre faz isso deixando de lado toda uma tradição ligada ao realismo alemão anterior a ele. A concepção realista da consciência como subjetiva e de um em-si totalmente idêntico a si.

O que Sartre quer dizer quando chama sua obra de *Ensaio de ontologia fenomenológica*, é que ele busca tirar qualquer primazia da epistemologia de sua teoria, evitando que o mundo seja dado por um viés de representações. Evitar que o fenômeno seja permeado por formas epistemológicas da representação, em sua teoria, a única forma de se alcançar sobre o ser do fenômeno é na consciência que constantemente intenciona em direção a um fenômeno que é completamente diferente dela e idêntico a si mesmo, portanto, o ser em-si idêntico a si, um ser que se difere da consciência e não passível de representações, pois ele é o que é. O ser do fenômeno mostra no fim das contas que o que se pode dizer sobre esse ser de fenômeno é que ele é pura aparição, fora da consciência. Em outras palavras, o ser do fenômeno é o que é, pois é indicativo de si mesmo.

2.1 A IMAGEM E A IMAGINAÇÃO

O problema da representação discutido por Sartre está ligado a tradição filosófica do século XVIII ao XIV. Para Kant o sujeito cognoscente é, em certo sentido, um sujeito criador de imagens.

Na filosofia kantiana, no campo da epistemologia, representação e imagem são atividades conexas da própria razão. Por um lado, a representação é a força do entendimento agindo sob os dados da sensibilidade com a finalidade de dar-lhes conceito. A representação, entretanto, só se dá para o entendimento depois da ação da faculdade da imaginação. A imaginação produz as imagens que são apresentadas ao próprio eu, ou melhor dizendo, representa os objetos que serão conhecidas pelo sujeito. Há uma dupla dependência entre o objeto e o sujeito cognoscente numa tal teoria: por um lado, a do objeto que só se faz presente ao sujeito por uma imagem e por outro a de um sujeito que só conhece a imagem do objeto.

A faculdade da imaginação está completamente atrelada a um sistema que reduz as possibilidades de conhecimento, ao mundo fenomênico apenas apreensível pela sensibilidade ou por conceitos puros. Na dupla dependência acima assinalada, a imaginação não é só atividade subjetiva que causa tal dependência, como também é duplamente dependente na relação.

O que está em jogo na teoria kantiana é que Sartre acertadamente chama de teoria da imagem-coisa. A imagem se torna um objeto a mais, entreposto a meio caminho do objeto e da consciência. Agora não mais apenas a imaginação permanece presa a um sistema de representações, mas a própria consciência é refém de um sistema de imagens. Todo seu conhecimento é a contemplação dos quadros por ela mesma pintados, a partir de temas pré-definidos pela experiência do sujeito. Como alegoria pode-se dizer que o sistema de imagem-coisa é tal como um pretenso viajante: ao invés de caminhar pelas ruas das cidades que pretende conhecer, passa dias e dias lendo manuais de viagem e vendo fotos. Da mesma forma, a consciência em tal sistema não sai de si mesma em direção ao objeto, mas, fechada em si mesma, como num sistema teológico em que o princípio contempla apenas a si mesmo, a consciência, fecha-se sobre suas próprias “fotos”.

Um reino do pensamento radicalmente distinto do reino da imagem; um mundo de puras imagens; um mundo de fatos-imagens, atrás do qual é preciso reencontrar um pensamento, que não aparece a não ser indiretamente, como a única razão possível da organização e da finalidade que se pode constatar no universo das imagens(um

pouco como Deus, no argumento físico-teológico, se deixa concluir a partir da ordem do mundo): eis as três soluções que nos propõem as três grandes correntes da filosofia clássica. Nessas três soluções a imagem guarda uma estrutura idêntica. (SARTRE, 1984b, p. 54)

Sartre tenta minar esse aspecto imagem-coisa durante a obra *A imaginação* retirando a primazia da epistemologia e da imagem como imagem-coisa e voltando para consciência como um intencional livre, tornando a imagem uma atividade livre da consciência, ou seja, ela é ato.

A existência da consciência se desvanece totalmente atrás de um mundo de objetos opacos que retiram, não se sabe de onde, uma espécie de fosforescência distribuída, aliás, caprichosamente e que não desempenha nenhum papel ativa.

Por outro lado, para chegar a reconstruir todo o pensamento com a ajuda de imagens, associacionismo é obrigado a se defrontar com toda uma categoria de pensamentos cujo objeto, como haviam compreendido muito bem os cartesianos, não se dá por meio de nenhuma impressão sensível. (SARTRE, 1984b, p. 42)

Sartre faz uma separação entre a metafísica geral, ocupada basicamente em definir a questão da realidade, e a metafísica especial, que se preocupa com a filosofia do natural. Descartes parte da *dúvida* como constituinte primeira do método da filosofia, dessa forma a consciência cartesiana se constitui como sujeito, dando à metafísica a categoria de detentora sobre todo saber fundamental do mundo.

Em seguida apresenta a ideia de Spinoza. A teoria tem como pretensão demonstrar que a imagem fundamental não se encerra plenamente na própria imagem, mas sim no entendimento. Sendo assim, ocorre uma cisão entre a teoria das imagens e a epistemologia, tornando a imagem uma afecção corpórea e dando à imaginação uma via

duvidosa de conhecer mundo, pois ela pode muitas vezes te fornecer um ponto de vista errôneo sobre o objeto.

A imagem é concebida em um aspecto dúbio: ao mesmo tempo é totalmente distinta da ideia enquanto pensamento finito do homem e se comporta como ideia enquanto fragmento do mundo infinito do conjunto de ideias. O pensamento spinoziano é dado por uma dedução geométrica que consiste na interação do intelecto sob o objeto.

Em Hume, os objetos possuem aspectos distintos que causam as impressões e, a partir de tais impressões, a mente desenvolve ideias simples que por via da faculdade da imaginação são conectadas criando ideias complexas. Tais ideias complexas resultam na formação de imagens à partir da própria experiência do sujeito cognoscente. Hume estreita a ligação entre a memória e a faculdade da imaginação. É recorrendo a memória que a imaginação cria livremente ideias complexas, tais como as quimeras. Recorrendo a memória via hábito, ou seja, as sucessões de experiências que partindo da mesma causa tem o mesmo efeito, é que a imaginação desempenha um papel fundamental inclusive na formulação daquilo que para Hume será o conceito de causa e efeito: a ideia de *conexão necessária*.

Tais soluções se colocam como possíveis para o autor, porém, ao mesmo tempo que aceita como possíveis, também são dadas como defeituosas para ele. Essas soluções, para o autor, são formas de dar-se à imagem o estatuto de objeto da consciência. Uma imagem não pode nos dar informações seguras em relação a nada, pois como visto durante a exposição, todas as soluções apresentadas tratam o problema da imagem como representações dos objetos, aspecto que Sartre quer negar incessantemente em sua teoria.

Permanece *uma coisa*. Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que se assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo. Seguindo o desenvolvimento contínuo da teoria da imagem através do século XIX, talvez verifiquemos que essas três soluções são as únicas possíveis, desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é do que uma coisa e que

todas elas são *igualmente* possíveis e *igualmente* defeituosas.(SARTRE, 1977b, p.44)

Sartre tenta distanciar-se de toda a fenomenologia dizendo que a imaginação parte de uma consciência imaginativa que não é relacionada nem com a memória, nem com a percepção. Tal consciência se dá como ato de imaginar, como conteúdo. A imagem perde o estatuto de coisa, de exterioridade e torna-se um ato intencional da consciência. As imagens-coisa se mostram como objetos, em outras palavras, a consciência pela imaginação intenciona o objeto ausente na imagem presente, fazendo assim um fluxo de nadificações dentro da própria ideia de imagem.

A consciência imaginante a partir de evidências fenomênicas e de maneira imediata cria imagens. Tais imagens não são sínteses de aparições, mas pura intenção da consciência em direção às imagens-coisa. O fenômeno da imagem-coisa é dado como algo *quase-observável*, pois ao mesmo tempo que a percepção da síntese de aparições se dá externamente à consciência, as imagens-coisa são presenças em sua totalidade imediata, processo interno da consciência imaginante.

A psicologia positiva conservou a noção de imagem tal como a havia herdado desses filósofos. Mas, entre três soluções, que eles propuseram para o problema *imagem-pensamento*, ele não soube nem pôde escolher. Nós nos propomos mostrar que devia ser assim necessariamente, desde que se aceitava o postulado de uma imagem-coisa. Mas, para marcá-lo mais claramente, é preciso partir de Descartes e fazer uma breve história do problema da imaginação.(SARTRE, 1977b, p. 37)

É na imagem que Sartre encontra um viés de correlação entre a consciência posicional, criadora de imagem, pura exteriorização e vazia, e o fenômeno. A consequência de uma consciência que for apenas exteriorização de si mesma sem o conceito de imagem seria auto destrutiva, pois tendo em vista que, para que o fenômeno de

certa forma faça sentido para a consciência, ela deve criar tal imagem para poder dizer sobre o objeto. Vale frisar que tais processos não se dão no tempo e não são uma consequência de outro, pois isso acabaria com a espontaneidade da imagem.

A imagem é uma forma da consciência intencional livremente o objeto na ausência do mesmo. A imagem não substitui o fenômeno e não é alocada onde deveria estar o objeto. Isto seria uma teoria da metafísica clássica da representação.

O fenômeno é indicativo de si mesmo e nada mais o é. Uma representação no sentido clássico é sinal de objeto, ou está ocupando o lugar de objeto.

Como em Kant, o objeto mesmo não está na consciência, mas apenas sua imagem, a sua representação, fruto do trabalho do entendimento e da faculdade da imaginação. Em Sartre pode-se notar o inverso: é a própria consciência que no seu movimento transcendental livre, transcende o objeto dado. A imagem não perde significância, mas muito pelo contrário, ela ganha outro papel: ela é agora não indicativo do objeto, mas o indicativo da própria consciência agindo como tal.

Pois bem espero meu amigo Pedro, que pode chegar de um momento para o outro, e represento para mim mesmo seu semblante; fui ontem à noite à casa de João e me lembro de seus trajés. Penso, em seguida, nos colarinhos postiços que estão em meu guarda-roupa, depois no meu tinteiro, etc., etc. Todas essas imagens familiares, não são contraditas por nada de real. A porta da sala de espera está aberta sobre a penumbra. Nada impede que eu projete a imagem de Pedro sobre esse fundo negro. E, se o fizesse, como ele tem a chave do apartamento, eu não teria nenhuma razão para pôr em dúvida a realidade dessa imagem. (SARTRE, 1984b, p. 82)

A imagem, pelo que foi dito, claramente não é fenômeno, característica própria do objeto, mas é pura ação da consciência, visa o fenômeno ainda que na sua ausência.

Agora que foi entendida a radicalização fenomenológica pretendida por Sartre e delimitado o ser do fenômeno no em-si, cabe a pergunta de como é descrito esse ser dentro da teoria sartreana.

2.2 O SER DO EM-SI

A definição do termo em-si é conceitualmente deficitária, ideia essa que o próprio autor concorda. Referindo-se ao em-si, ao analisar o termo no francês (*en-soi*) nota-se que a partícula *soi* não aponta para a mesma direção que a teoria sartreana deseja construir; *soi* em sua raiz se aproxima mais de algo que é reflexividade, o em-si sartreano seria algo mais como um ser todo dado em si.

Apesar de sua postura crítica em relação a tradição metafísica, Sartre é em certa medida um herdeiro da tradição dialética nascida sobre o solo do idealismo alemão. O termo em-si (*an-sich*), já aparece nas filosofias de Kant, Fichte, Schelling e especialmente Hegel, onde o caráter reflexivo do *si*, típico da gramática ocidental, cede lugar a uma reflexividade que só vai se operar na consciência.

Há três afirmações sobre o em-si: *o ser é; o ser é em si; o ser é o que ele é*. Na primeira afirmação Sartre diz que a elucidação do sentido de ser só é válida quando se diz sobre o ser do fenômeno, como sendo aquele que não é consciência. A segunda afirmação é dada como uma elucidação provisória sobre o ser como em-si. Há uma separação entre duas formas de ser possíveis que são chamadas pelo autor de *o ser do cógito pré-reflexivo* e *o ser do fenômeno*. O problema de um ser prévio e criador é colocado em pauta, e tal problema é dado pelo autor como um *preconceito generalizado que chamaremos de "criacionismo"* (SARTRE, 1997, p.37). Como é suposto na tradição metafísica, Deus deu ao mundo o ser, o que pressupõem uma noção de *exnihilo*¹. Tal forma de descrever o surgimento do ser não cumpre com os aspectos necessários para esse fim, pois como foi concebido na mais pura intra-subjetividade, ele não tem a possibilidade ou vontade de criar o objetivo ou objeto, sequer cumprindo com uma possibilidade de representação. Em contraponto, se for pensado o ser como pura subjetividade, ele será um ser para o criador e ao mesmo tempo um ser

¹A expressão *Exnihilo* dá a noção de *nada*, que será explicada posteriormente, mas cabe para esse artigo, no momento, traduzir do latim o termo por "vindo do nada".

contra o criador, fazendo com que tal ser se perca na subjetividade de seu criador.² Mesmo sendo criado por um ser pensante prévio ao ser, esse em-si retornaria ao seu próprio ser, negando sua criação e não podendo ser explicado novamente por uma teoria criacionista.

Não se pode partir também de um ser fenomênico que se auto cria, pois a autocriação se leva a pensar num objeto sem fundamento no ser, ou a contradição formal de que algo é anterior a si mesmo. Pode-se notar certa similaridade com a primeira e a segunda antinomias kantianas da razão pura.

Se existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de uma criação divina. Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. (SARTRE, 1997, p. 37)

Em outras palavras, *o ser é incriado*, o que não leva a conclusão de que tal ser é criador de si mesmo, pois isso seria pressupor que ele é anterior a própria criação, *ele é si-mesmo*. Desta forma, há um ser que não é nem passividade, nem atividade, noções derivadas de uma concepção específica a respeito das condutas humanas; só há atividade quando se busca um fim em relação a tal, o que não significa que Sartre tem uma concepção teleológica, mas que a práxis é uma dimensão importante de sua ontologia e só há passividade sobre os objetos que sofrem perante a atividade humana. Por fim, só há passividade ou atividade por que há ser, o que o isenta de ser passivo ou ativo, ele é a inerência de si mesmo, indicativo de si, ou seja, como Sartre melhor define, *o ser é em si*.

Imanência que não pode ser realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser. (SARTRE, 1997, p. 38)

² Sartre desenvolve essa afirmação negando o conceito de Leibniz de *selbstständigkeit* (auto-suficiência)

Afirmar que o ser é em si, quer dizer que o ser não se refere a si, *o ser é o que é*. Tal ser esconde em nada sua relação plena a si mesmo, totalmente isolado em si, sem poder fazer qualquer tipo de relação com o mundo. O em-si é a pura passividade, pura positividade, sendo assim não assume nenhum tipo de alteridade, pois isso o tiraria de sua passividade. Sua passividade é tão extrema que escapa a conceitos como movimento e temporalidade. Tal ser não é passível de noções impositivas ou necessárias.

Nada pode mudar a estrutura do em-si. Sua relação com o outro não altera sua forma de ser e o ato de conhecer o em-si não cria ou modifica as características de sua essência. Pode ser feita a aproximação teórica da teoria sartreana a teoria de Parmênides, dizendo que o ser é inteiramente ele ou não é. Ao afirmar isso, Sartre exclui de forma contundente o nada de dentro da estrutura do em-si, tornando-o ser pleno e positivo, não deixando que haja brechas em sua essência para uma possível tomada do nada dentro dele, tem-se a pura positividade dada, desta forma, em sua essência.

Apesar de todas as afirmações positivas em relação ao ser, o conhecimento de sua estrutura interna, enquanto fundamento de ser, é uma impossibilidade. Segundo o próprio autor, não há como fazer um levantamento de um banco de dados, onde constem os aspectos de tal estrutura, mesmo que o conhecimento do fenômeno seja pelo indicativo de si. O ser do fenômeno não diz sobre a estrutura interna do ser que é fundamento ontológico de todos os seres.

Por consequência, a redução do em-si às características dicotômicas de tradições anteriores perde o sentido, pois sendo essa estrutura interna tão bem fechada e completa de si, este tipo de determinação não cabe sobre ela. Só é possível dar determinação ao em-si quando ele se submete perante a uma consciência, que o transcende em sua forma de fenômeno. Porém, como é apresentado desde o princípio, o conhecimento é dado negativamente na teoria, em outras palavras, o ato de conhecer o em-si não acrescenta em nada nele. O ato de conhecer não cria ser, mas ele faz com que *“haja ser”*, o que de forma alguma define internamente o ser. O que está em jogo é a questão da constituição da subjetividade. Para Sartre o termo sujeito é esvaziado na definição da ação negativa da consciência. A ciência e o positivismo lógico, bem como as metafísicas que compactuam com esse sistema positivo ou negativamente, ainda são dependentes do esquematismo transcendental do entendimento. Sem dúvida que uma questão

mereológica fundamental se impõe: como esta parte(*oespécimen*) adequa-se com o universal (o paradigma, o modelo)? A mesma pergunta pode ser formulada da seguinte maneira: como uma consciência reconhece que esse *exemplo* corresponde à aquele exemplar?

A resposta ontológica tradicional nos aponta para o esquematismo do entendimento, apesar de que a própria dedução das categorias do entendimento operada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, se não são de toda obscuras, não são auto evidentes. Mesmo o neokantismo só conseguiu dar respostas ao esquematismo por meio de uma “antropologia das formas simbólicas”, como fez Ernest Cassirer. Sartre resolve esse problema pela simples suplantação de qualquer possibilidade de uma estrutura transcendental *a priori* a partir do conceito da consciência como negatividade pura.

Se algo pode ter estrutura, esse é o *algo* em sentido próprio, isto é, o em-si. E obviamente essa estrutura não é epistemológica, ainda que responda às demandas epistêmicas do próprio desenvolvimento da ontologia.

Após a apresentação sobre o ser do em-si, cabe partir para o ser que significa esse em-si por via dos fenômenos. A consciência ou Para-si, dada na teoria como negatividade, como a completa diferença de em-si se desenvolve como tema central da tese existencial sartreana.

2.3 A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA OU PARA-SI

Sartre afirma que a consciência não possui conteúdo, ela é transcendência em direção ao ser e em relação ao fenômeno, ou em outras palavras , a consciência é constante transcendência de si . A consciência é abertura para o mundo mas não para ela mesma, pois seu si está fora dela. Logo, quando a consciência se transcende, ela transcende em direção ao ser, sendo esse movimento constante. Esse constante transcender-se é algo essencial na teoria, pois dizer sobre a consciência é dizer sobre essa transcendência e não deve ser entendida como um sistema circular, como se a consciência fosse uma volta reflexiva cartesiana. O que se apresenta é um para-si no qual o si é pura diferença em relação a si, pois é no ser que ele busca o ser. A busca pelo si é a busca por um outro que não a própria consciência, entretanto o movimento dela é um movimento para chegar a si mesma.

Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do Em-si, se expressa por uma fórmula simples o ser é o que é.(...) A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesmo. (SARTRE, 1997, p, 122)

Em sua obra, *o Ser e o Nada*, Sartre apresenta as teorias anteriores que se ocuparam em discutir aspectos do ser da consciência, partindo do pressuposto husserliano que toda consciência é consciência de algo. “Quando dizemos que “toda consciência é consciência de” alguma coisa, queremos significar que a consciência constantemente se transcende, e se há alguma unidade das consciências que tenho do mundo(...)” (SILVA 2004, p. 38). Desta forma, toda consciência busca necessariamente o seu si no outro. Consciência é consciência de ser consciência, pois ela é consciente de objeto. Tal afirmação reside na ideia de que se não houvesse tal estrutura, a consciência cairia num paradoxo com toda a teoria, onde a consciência seria e não seria ao mesmo tempo consciência de objeto. Ela é consciência de objeto por que afirma a existência de objeto e tal afirmação se dá, pois esse objeto existe para a consciência.

O fenômeno de ser remete à consciência. A primeira impressão dada do fenômeno em relação a consciência é pré-reflexiva. Assumir uma consciência que é constante transcender-se, é dar a ela um constante posicionar-se a tudo que lhe é apresentado, porém ao se posicionar para tudo que lhe é apresentado, a consciência escapa do posicionar-se para si. Tem-se então uma consciência que é posicional em relação aos fenômenos, mas não-posicional em relação a si mesma. A consciência perante aos objetos é plena abertura, e por ser plena abertura, não volta-se para si, pois nessa constante abertura não há para onde voltar-se. Tal consciência, explicitada pelo autor, caracteriza-se por posicionar os objetos para ela. Ela não posiciona-se diante deles, pois não consegue posicionar-se diante de si.

A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual

acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, está consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si. (SARTRE 1997, p. 24)

Sartre dá uma reviravolta na explicação afirmando que tal consciência pré-reflexiva é o que dá a possibilidade de haver uma consciência reflexiva, posicional ou tética. Dessa forma tem-se uma consciência que se nota como consciência.

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas se aceitarmos a lei da díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*ideaideaeideae etc.*), o que é absurdo. (SARTRE, 1997, p.23)

A consciência reflexiva é intencional, mas o que se pode entender por intencional?

Pode-se definir a intencionalidade da consciência de três formas que se somam. A intencionalidade fala primeiramente de uma consciência que é busca por um ser que não é ela mesma; a intencionalidade também é a consciência como um ser que se dá “fora-de-mim”, uma consciência de outro ser; e por fim a intencionalidade existe numa consciência que não pode ser definida como dentro ou fora de si, pois ela é vazia, e sendo vazia não pode ser inferida diretamente.

A intencionalidade é esse constante movimento em busca de seu ser. A transcendência da consciência se dá num âmbito da intencionalidade, pois ela intenciona no objeto sua busca pelo ser que

não ela. Desta forma, Sartre define em seu artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: “A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência diferente dela, chama Husserl “intencionalidade”. (SARTRE, 1968, p.30) .

A consciência só existe porque há um mundo que ela pode compreender e só há mundo porque existe uma consciência que pode falar sobre ele³. Isto é válido partindo da ideia de que a consciência está sempre se exteriorizando na busca pelo ser fora dela, buscando fora de si um ser que não ela e indo em direção ao objeto. O fenômeno de objeto não tem mais a dualidade de aparência e ser, ou seja, o fenômeno só se dá na medida em que há uma consciência para apreendê-lo e a consciência só se transcende por que há constantemente fenômenos para apreender. Este constante movimento da consciência faz com que ela seja nada, seja vazia, totalmente desprovida de qualquer essência, pois ela sempre será aquilo que ela ainda não é. A consciência não está em si, ela projeta-se em direção de si mesma, sem nunca chegar a um ser próprio, como observa o professor Franklin Leopoldo e Silva:

- Consciência irrefletida, que é apenas consciência do objeto transcendente.

- Consciência reflexionante, que reflete sobre a consciência irrefletida.

Em ambos os casos há consciência de si. No primeiro, espontânea e não-posicional: a consciência do objeto não se volta sobre si mesma. No segundo, consciência posicional da consciência refletida. (SILVA, 2004, p. 40)

É na relação entre os objetos do mundo e consciência, entre o ser e o nada, que Sartre encontra a justificativa para a necessidade de ambas as partes para que sua ontologia triunfe, pois a condição de existência da consciência e dos objetos se dá na relação entre os dois, fundada no *cógitopré-reflexivo* de uma consciência dada como nada.

³Movimento noema e noesis apresentado por Husserl.

“A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas precisamente por ser pura aparência, um vazio total(...), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.”(SARTRE,1997,p.28)

Agora será necessário partir para um novo paradigma, tendo em vista a explicação do em-si como algo que não possibilita nada além de um afirmar que ele é o que é e qualquer tentativa de dizer algo a mais sobre o em-si passa pelo crivo de um fenômeno dependente de uma consciência, tal processo não revela o em-si. A consciência cai novamente em seu nada, em seu vazio, um vazio que permeia toda a estrutura da consciência enquanto movimento constante de transcendência.

3 AS ESTRUTURAS DA NADIFICAÇÃO

Como dito anteriormente, o em-si é idêntico a si mesmo, preenchido de ser, sem lacunas e fechado em si mesmo. Tais aspectos o tornam apenas objeto de investigação da consciência, mas não sujeito a consciência, o que torna o conhecimento dos objetos do mundo pura negatividade, pois ele é nada. Negatividade pura na perspectiva de que a consciência em seu movimento não acrescenta nada ao em-si, há apenas uma consciência de consciência de objeto, o que leva a consciência a não ser nunca o objeto, tornando-a vazia e negativa.

Tal consciência é questionamento sobre si mesmo: “(...) a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.”(SARTRE. 1997, p.35). Não se deve na verdade acreditar que todo em-si um dia terá sua queda ao nada, o nada se manifesta no mundo por via de um ser que se questione sobre seu nada. Ele vem por meio de um ser que possa perguntar sobre o nada de seu próprio ser e tal ser é a consciência. É nessa tentativa de auto questionar-se, que o nada se expressa e vaza toda a consciência a deixando “vazia”.

Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. Mas esse nada não pode “ser tendo sido” salvo se a sua existência emprestada seja correlata a um ato nadificador do ser. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente consciência ou para-si. (SARTRE. 1997, p.127/128)

Partindo da premissa que a consciência é questionamento pelo próprio ser, ela possui a consciência de nada. Assim, a consciência se dá como abertura total ao mundo e sendo abertura total abre espaço para questionar-se, ou seja, o em-si dissipa-se em um para-si.

Sartre se utiliza de uma alegoria para melhor exemplificar o modo que o nada infesta o interior da consciência. Ele descreve um encontro com um personagem fictício chamado Pedro e nesse encontro, entre Sartre e Pedro, Sartre se atrasa e nota que Pedro não está no bar. Por mais povoado que esteja esse bar, todas as coisas assumem aspecto

de pano de fundo, mesmo que elas não estejam dispostas para tal. O que acontece é uma primeira nadificação das coisas. A consciência faz sua primeira nadificação, colocando fora de evidência tudo que não é Pedro. Elas são apenas condições para o expressar de Pedro. Este processo é dado pela consciência. Processo de nadificação de todos os seres “não-Pedro” do ambiente, sendo Pedro nesse momento um nada, pois Pedro não é parte do bar, ele é ausência em todo ambiente. É nessa nadificação tanto de Pedro quanto do bar que a consciência demonstra essa capacidade de nadificação, pois é preciso uma realidade autônoma que permita que o nada ocupe o ser. A ausência de Pedro no bar não está condicionada ao juízo de negação de Pedro, é o juízo de negação de Pedro que se condiciona ao não-ser, ao nada.

(...)De modo que é oferecida à intuição uma espécie de ofuscação do nada, é o nada do fundo, cuja nadificação atrai e exige a aparição da forma, é a forma “nada”, que desliza na superfície do fundo como *nada*. Portanto, o fundamento para o juízo “Pedro não está” é a captação intuitiva de dupla nadificação.(SARTRE, 1997, p. 51)

A possibilidade de nadificação da consciência dá a ela uma abertura para que se pergunte por si e ao se perguntar por isso ela encontra o nada, de tal forma que ela é infestada de nada. É esta infestação que o nada faz de ser.

Ao afirmar este infestar do nada o ser da consciência, chega-se a uma conclusão: o nada não existe previamente ou posteriormente ao ser, ele divide simultaneamente o ser.

Assim, como o nada não pode provir de um em-si, pois ele não admite nenhuma interação que altere sua plenitude de ser e muito menos vir de algo que não seja um ser, entende-se então que o nada é algo como uma estrutura fundamental da consciência.

Condicionando a estrutura da consciência, o nada condiciona a totalidade do ser, que o é apenas pela consciência e na consciência. Sartre realça o significado negativo dos termos aparentemente positivos com os quais Heidegger descreve ou caracteriza a existência. Que o Dasein esteja fora de si, no mundo, que seja "um ser da distância,

que seja cuidado, que seja as suas próprias existente em si e como não existente no mundo ". Estas características pertencem todas ao ser-para-si, isto é, ao ser da consciência. Daqui deriva a tese fundamental de Sartre: o ser devido ao qual o nada surge no mundo deve ser o seu próprio nada. A consciência é o seu próprio nada na medida em que se determina perpetuamente a não ser o em-si. (SARTRE, 1997, p. 54)

Ao considerar o nada como algo constituinte da consciência, abre-se discussão para que seja questionado algo sobre a obra de Sartre: de quem parte o ato nadificador? Em Sartre, o nada surge com a consciência quando ela, em um ato de perguntar-se por si, relaciona-se com o mundo. "Para o investigador existe portanto a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa. Com relação a isso, aquele que interroga, pelo mesmo fato de interrogar, fica em estado de não-determinação".(SARTRE 1997, p.45). Dessa forma, toda vez que a consciência age perguntando-se no mundo, ela nota-se em sua condição negativa.

Desta forma, pode-se ver que Sartre modifica o pensamento tradicional retornando toda a teoria da representação para uma teoria da subjetividade. Se em Descartes o ego se encontrava isolado em sua dúvida, em Sartre pode-se notar que é pelo próprio fato de duvidar que ele é seu próprio nada. Sartre reverte o quadro da consciência, expondo uma nova forma de dizer sobre ela: a consciência é a radical diferença de si.

Mas o que dá à consciência esta constante transcendência e nadificação do mundo? Sartre diz que é a liberdade, o homem em seu ser é liberdade. A realidade humana é dada como nada de ser, ou seja, é pura indeterminação e, ao questionar-se por si, a consciência molda o mundo de forma que cumpra com suas exigências de projeto de ser e tais moldes feitos pela consciência são atos livres, que só acontecem pois ela é este eterno vir a ser.

3.1 A LIBERDADE

A consciência é liberdade em seu próprio ser, ela é permeada pela liberdade. A própria consciência, como o ser que nadifica, é puro ato de liberdade, como visto anteriormente. Toda ação

da consciência é uma ação por princípio intencional. Unindo os pontos pode-se notar que tanto a consciência quanto sua ação são dadas em função deste nada. De fato, a nadificação que a consciência possui permeia totalmente a realidade humana, dando assim à ação uma radical indeterminação.

O ato de liberdade é como impulso da consciência para se dar o seu modo de ser. A liberdade é a forma que a consciência age para esboçar um mundo que melhor se adéqüe a sua busca por ser, “o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos”(SARTRE, 1997, p. 594). Partindo disso, pode-se concordar também que é a consciência que decide o modo ser de si mesma. Esse modo de “moldar o mundo” da consciência não pode ser entendido como uma mudança em-si do mundo, mas sim do modo que ele significa para ela, em outras palavras, a consciência escolhe seu modo de ser no mundo. Tal movimento se dá perante possibilidades apresentadas pelo mundo para que isso aconteça. Nota-se que não é afirmada uma liberdade onde basta desejar para que seja feita a vontade da consciência, o que é verificado é uma liberdade consciente de suas possibilidades. Ao encontrar um obstáculo intransponível pelas aptidões físicas do homem, apenas resta a ele não ultrapassar tal obstáculo. Nota-se aqui, porém, que mesmo que o obstáculo seja verificado como intransponível, a ideia de transponível vem à tona e só após a verificação de todas as possibilidades chega-se à conclusão de que tal objeto é intransponível. Desta forma tem-se uma consciência que em seu pleno estado livre avalia totalmente as possibilidades. Equivale dizer, segundo Sartre, que ele não é em si, que não é a si mesmo numa proximidade imediata e que ultrapassa o mundo na medida em que se coloca a si mesmo como não formas e chega à conclusão que não existe outra possibilidade a não ser aquela de não passar tal obstáculo.

É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo a querer(no sentido lato de escolha).(SARTRE, 1997, p. 595)

É pela liberdade que o nada se instaura na consciência, pois a liberdade é anterior a qualquer tipo de inserção na consciência. Conclui-se com tal afirmação que o homem não pode de forma alguma ser anterior a sua liberdade, pois isso daria a liberdade a ideia de um atributo da consciência.

Ainda que não apresentado um arcabouço suficiente para abordar temas como a temporalidade e a interação da liberdade com outras estruturas que não a consciência, pode-se partir daqui para uma análise feita, pelo autor, sobre a forma da relação entre o nada e a liberdade.

As possibilidades oferecidas à consciência são constantemente transcendidas e tais transcendências se dão como um movimento livre da consciência, que ao fazer tal movimento mantém-se em um constante estado presente e abdica de um passado imediato, pois houve um nadificar. Esse romper com o passado é o que dá à consciência essa constante negação de si mesma, “Um ser pode nadificar-se perpetuamente, porém, na medida em que se nadifica, renuncia a ser origem de outro fenômeno, mesmo uma segunda nadificação”(SARTRE, 1997, p.71). Esta constante nadificação é o modo da liberdade na consciência.

É essa ausência de si mesmo que faz com que a consciência se lance ao mundo. É a partir de sua *facticidade* que Sartre entende o mundo dado no âmbito de uma pura contingência. O vazio da consciência dá à ela o aspecto de contingente ao mundo, pois não há uma predeterminação que afirme que a consciência seja algo imprescindível para que o mundo aconteça e não há no mundo um ser sequer que fuja da contingência cotidiana. Não há formas de a consciência ter em si algo necessário, pois sendo vazia, é contingente ao mundo. Em sua obra *A náusea* Sartre expõe a ideia de contingência:

O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*.(SARTRE, 1986, p. 193)

A liberdade estando fundada como algo da consciência gera uma gama de consequências. Se a consciência tem em seu ser a liberdade e esta liberdade age justamente como o movimento de transcender-se para que a ela tente buscar no mundo sua significação, tem-se uma liberdade que se revela como uma liberdade que o ser não pode se libertar dela. A liberdade tem o aspecto de ser um fado da consciência, pois o ser é livre para tudo, menos para deixar de ser livre. A liberdade não é um atributo do ser, o ser é *condenado a ser livre*, a consciência não pode se livrar do seu movimento de constante

transcendência, logo não pode se livrar da liberdade. Ela não pode abdicar-se de si mesma como movimento de transcendência. Toda essa construção é o que o autor vai chamar de realidade humana.

Sartre quer negar as concepções anteriores que dão à consciência uma ideia de coisa. Ele quer abrir mão de uma consciência que seja uma coisa subordinada a outras coisas. A consciência não pode ser um reflexo das condições subjetivas, ela é uma singularidade que filtra as nuances do mundo em si, e não pode de forma alguma abdicar de tais nuances. Ao notar-se do fado desta condição, a consciência cai em angústia, pois percebe que seu ser não pode de forma alguma deixar a liberdade de lado, e nota-se como aquela que questiona o seu próprio ser e que se mantém num presente dado por um processo sucessivo de nadificações.

3.2 A ANGÚSTIA

Com o nada habitando seu âmago, a consciência age em busca de uma resposta para seu ser, mas ao notar que esse movimento livre de busca por si é sempre um retorno a seu ser nadificado, ou seja, seu ser não estando ali, ela cai em angústia e essa angústia possui certos aspectos “positivos” na questão da consciência.

O nada se iguala à liberdade. Esse ser livre, que é a consciência, age de forma livre. Porém, ao notar tal condição intransponível de “ser livre” ele cai em angústia, pois nota seu nada, nota a negatividade de seu ser e percebe a gratuidade completa que está fadado a carregar como aquele ser que ainda não é. Como o autor de *A Náusea* diz, a angústia é a forma que a liberdade tem de apontar a consciência da condição que ela está presa. Ou como o próprio autor define: “(...) se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”(SARTRE, 1997, p.72). A angústia de uma consciência onde seu passado parece de qualquer tipo de determinação essencial e um futuro que não garante um ser a consciência reforça o aspecto negativo de sua existência.

Isso quer dizer que a angústia revela a liberdade quando a possibilidade aparece inelutavelmente vinculada a mim e somente a mim. Porque esse Eu, de que depende a possibilidade, a rigor não é

nada, se entendermos que ser é ser dotado de alguma essência ou propriedade determinada. (SILVA, 2004, p.75)

A consciência se depara sempre com um conjunto possível de escolhas. Deste conjunto a consciência acaba por optar por apenas umas das várias possibilidades a ela apresentadas e ao optar por apenas uma dessas possibilidades ela nadificada as outras possibilidades em torno dela. Vale frisar que a consciência, ao decidir por alguma das possibilidades, apenas age por uma mera contingência, pois ao escolher por não escolher tal possibilidade, a consciência dá a aquele possível um caráter de “não-dever mantido”(SARTRE, 1997, p.74). Assim, nota-se que a escolha faz com que a consciência abdique de uma gama de possibilidades paralelas que não se realizaram, pois foram nadificadas. As escolhas da consciência fazem com que o mundo que ela habita seja mudado. Quando se opta por algo, sua imagem perante a humanidade se molda de forma diferente da que era anteriormente. Uma pessoa que age positivamente para seu meio é vista como uma pessoa que colabora e os outros lhe dão votos de confiança e agradecimento por isso; uma pessoa que desagrada por seu modo ser, recebe dos outros reprovação e vergonha⁴. Sendo assim, a consciência não só decide a si mesmo, como decide por toda uma humanidade ou como melhor define o autor “escolhendo-me, escolho o homem” (SARTRE,1984, p.7). Diante de tal problema, como age a consciência?

Frente a sua condição a consciência possui duas formas citadas pelo autor de se posicionar. A primeira como aceitação ou consciência ativa e a segunda como negação ou consciência passiva.

A consciência ativa é aquela que se nota nesta condição onde não há saída para tal. Ao notar-se em tal condição, como dito anteriormente, a consciência se angustia. Essa angústia é indicativo de liberdade, mas também é indicativo de que o projeto existencial está sendo cumprido dentro dos padrões, ou seja, a consciência que se nota e se aceita como um ser fadado a carregar sua angústia é uma consciência que está se

⁴ Sartre no Ser e o Nada dedica um capítulo inteiro dizendo sobre a imagem que o outro vê e indica como positiva ou negativa pelo seu olhar. Ele chama esse olhar julgador como o “olhar da vergonha”.

questionando por si, logo está na busca de seu ser.⁵ Porém perante tamanha carga angustiante em seu ser, a consciência busca um cessar de sua condição. Esta busca é a de negar tal condição, por mais que não haja negação possível para tal condição.

Por outro lado, a consciência passiva é passiva também em seu comportamento perante sua condição. Ela nega que está imersa nesse fardo de ser, ignorando a própria condição. Porém, a negação de sua condição é consciente, consciente no sentido em que ela a ignora sabendo que é ignorante. Ao ignorar toda sua condição, a consciência vive de forma ilegítima e totalmente contra a real busca de seu ser. A consciência ignora a sua liberdade, tornando-se um ser que cai numa forma de apatia existencial. Essa condição dúbia da consciência, dúbia no sentido em que ela se aliena em relação à própria condição, entra em um estado de negação de si mesma.

Tais condições apresentadas aqui, tanto a de uma consciência passiva quanto ativa, não são dadas como posicionamentos estáticos da consciência. Uma consciência que se coloca como passiva pode a qualquer momento aceitar sua angústia e buscar por si mesma, da mesma forma que uma consciência ativa pode cair em estado de negação de si por um período. Afirma-se isso pois, para o autor, a consciência é esse ser em constante mudança, constante *vir a ser*, ou seja, não se pode dar a consciência um aspecto dogmático onde ela se torne algo, pois ao fazer isto dar-se-ia a ela um ser em si, ou seja, seria cessado seu movimento e juntamente a isso seria cessada sua angústia, encerrando assim qualquer posicionamento em relação a essa condição. A angústia se instaura num patamar ontológico do ser da consciência. O que se pretende com isso, na verdade, é demonstrar as formas de reação da consciência perante sua condição angustiante, reações essas que seguem com o caráter de busca do ser. Muitas vezes, por esta busca ser angustiante, a consciência se coloca no caráter de passiva e nega para si mesmo que está presa a tal condição. Esta mentira para si mesmo é o que será chamado na teoria como a *má-fé*, a mentira íntima do ser.

⁵Vale aqui ressaltar que por mais que a consciência note-se e aceite-se nessa angústia permanente de seu ser ela, jamais irá alcançar o seu ser, pois nada infere o ser do outro, ela apenas transcende o fenômeno e o nadifica, pois por mais que o seu ser esteja em algum lugar que não nela, o ser do outro continua ser um ser que não o dela.

3.3 A MÁ-FÉ: A MENTIRA ÍNTIMA

Foi apresentada anteriormente a postura da consciência perante sua angustiante existência, causada pela sua liberdade. As ações de má-fé se embasam em pilares de areia, pois para Sartre elas são definidas como a mentira para si mesmo, uma mentira íntima. A má-fé é a ignorância, enquanto um ignorante informado de sua ignorância. Tal ação tem por princípio uma tentativa de fuga da própria condição existencial, fuga esta que não é possível de se concluir, pois para isso o sujeito teria que abdicar de seu próprio ser.

Na má-fé, não há maneira cínica nem sábio preparado de conceitos enganadores. O ato primeiro da má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio sujeito revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser. (SARTRE, 1997, p.118)

A consciência age basicamente de duas formas na sua tentativa infrutífera de livrar-se de seu fado existencial. A primeira forma é a de dar ao próprio ser uma designação que não o pertence. Esta forma de se expressar da má-fé, pode ser melhor descrita como a representação de um papel teatral, como se o sujeito agisse perante uma gama de padrões na tentativa de tornar-se em-si, uma representação de uma função na tentativa de tornar tal função um fundamento de seu ser. Para melhor elucidar tal ideia cabe aqui o exemplo da *Experiência de Milgram*⁶.

Um voluntário apresentava-se para o experimento e era encarregado de assumir o papel de um professor numa experiência de aprendizagem. Ele era colocado em um sala perante a uma máquina que deferia choques. Do outro lado de uma parede havia um sujeito com

6 A Experiência de Milgram foi um experimento científico desenvolvido pelo psicólogo Stanley Milgram no pós-guerra e visava entender como indivíduos tendem a obedecer ordem de seus superiores. Tal experimento tinha como objetivo uma tentativa de explicar as atrocidades cometidas no regime nazista.

uma aparência frágil, que estava preso a uma cadeira e ligado a máquina de choques. O “professor” tinha visão do sujeito, mas o sujeito não tinha visão do “professor”. O “professor” era instruído por um cientista a dar choques todas as vezes que o sujeito errasse uma resposta. À medida que a intensidade dos choques aumentava, a pessoa queixava-se cada vez mais até que se recusava a responder. O experimentador ordena ao sujeito para continuar a administrar choques, e o sujeito acaba por acatar a ordem do cientista, pois o enxerga como um superior.

No exemplo acima, nota-se um sujeito se colocando como um professor. Esse professor possui uma função pré determinada, ele possui a designação de ser daquela forma. A consciência do sujeito do professor tenta assim tornar-se algo como uma coisa-professor, tenta dar a essência de professor, que não existe, ao seu ser e como uma marionete ele age seguindo tal designação que deu a si mesmo. Assim, o “fascínio da marionete”, leva ao questionar central da consciência, “o que somos nós?”. Responder essa pergunta seria dar à consciência toda uma bagagem essencial e finalmente o cessar de sua angústia. A má-fé age como uma falha maquiada, que se alienando de sua condição, diz à consciência que ela alcançou o fim de seu projeto existencial.

Por mais que a consciência assuma todos os aspectos da função de ser professor, ela nunca dará a ela mesma a essência de professor, exatamente pelo fato de que “professor” não é algo, mas apenas uma função. A função de professor é posterior a constituição ontológica da consciência. Desta forma jamais poderá ser dado à consciência uma essência de professor. Cabe aqui dizer que além do aspecto ontológico de tal fascínio, há também uma crítica aos moldes da sociedade, onde um sujeito é submetido a uma função, que o aliena perante todas as questões que estão a sua volta. O sujeito não possui nenhuma designação, a sua única designação é a de ser livre, a de ser gratuito em sua existência.

A segunda forma apresentada é a de tentar dar justificativa as suas ações, retirando o aspecto contingente delas e desta forma tentar de alguma forma livrar-se da responsabilidade de suas ações.

O sujeito está preso a uma condição de ser livre. O sujeito é livre para tudo, menos para deixar de ser livre, ou seja, mesmo quando decide por não agir, há uma ação imbuída nessa inação, e as consequências dessas ações são de total responsabilidade do sujeito. Ao tentar justificar suas ações, a consciência tenta por retirar a responsabilidade das consequências causadas por tal ação. É pertinente retornar à Experiência de Milgram. Deve-se assumir aqui que o “professor” da Experiência acatou em continuar com os choques, independente do que aconteça

com o sujeito do outro lado da parede e ao fazê-lo ele afirma que só continuou com o experimento, pois está obedecendo ordens de um superior. Ao fazer isso, a consciência desse sujeito está agindo de má-fé, pois está justificando seus atos numa escala hierárquica inexistente no nível ontológico. Ele tenta se eximir da responsabilidade de estar eletrocutando alguém, pelo fato de estar sob o comando de ordens de um superior. A questão é que mesmo que a consciência afirme que exista uma justificativa de suas ações, tentando repassar para outro a responsabilidade daquela ação, ela jamais deixará de ser aquele ser que escolheu agir daquela forma, logo jamais deixará de ser responsável por tal ação. O que se verifica aqui é que, independente da forma assumida pela consciência para tentar negar sua condição é sempre uma tentativa de negação de sua condição.

A má-fé pode ser descrita pela fé, a fé como crença, como crer em algo que não se é. O fascínio da marionete se dá no ser que crê que ele não é livre. Ele volta sua fé para um ponto de vista de onde ele alcançou a plenitude de um em-si, porém ele é ciente de que aquilo tudo é uma farsa. Por mais que seja uma farsa, a consciência tem, nem que seja por um instante, a sensação de que toda aquela angústia se foi. Ela se aliena de sua condição e dessa forma passa a crer que ela tornou-se em-si, porém ela tem plena consciência de que ela está enganando-se. Pode-se definir tal fé como *má*, pois ela possui total negatividade na consciência, negatividade no sentido em que ela é a fé que se encerra enquanto fé. Esta fé tem em seu bojo a consciência de que se está crendo em algo. Estar consciente é saber que tudo aquilo que a consciência está depositando fé, no fundo é embasado em uma mentira e ao ser consciente dessa mentira ela perde o aspecto de fé, ela torna-se uma fé negativa.

Como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir? Observe-se, com efeito, que o projeto de má-fé deve ser ele próprio de má-fé: não sou de má-fé apenas ao fim de meu esforço, depois de ter construído meus conceitos anfibológicos e deles me persuadir. Para dizer a verdade, não me persuadi: na medida em que pude estar persuadido, estive sempre assim. Foi preciso que, no momento mesmo em que me dispus a me fazer de má-fé, já fosse de má-fé com relação a minhas disposições. (SARTRE, 1997, p.115)

Ao ver-se presa a isto, a consciência busca por mecanismos para se livrar de tal condição. Tais mecanismos podem ser descritos como tentativas infrutíferas da consciência dar a seu ser um propósito. Tentar conferir a ela uma designação de um ser-em-si é fundamentar suas ações a partir de uma justificativa. Um bom exemplo da justificação de seus atos como má-fé é, novamente, o da Experiência de Milgram, onde pessoas eram submetidas em duas posições diferentes. O professor, ao acatar a ordem do pesquisador, assume de forma radical o papel de professor, designando a si uma objetificação que não o pertence. Diferentemente da explicação anterior da má-fé, aqui nota-se o professor não mais justificando seus atos em outro, mais sim em sua objetificação falseada que deu a si mesmo.

Concluída a explanação sobre a má-fé, parte-se agora para o novo paradigma. Visto que as possibilidades da consciência são futuras e seu ser é um total retorno ao nada, seria possível encaixar a morte dentre essas nadificações?

3.4 A MORTE

Certamente Sartre sofreu influência do pensamento alemão para desenvolver sobre sua teoria e na questão da morte não é diferente. Porém, sua exposição sobre o tema não segue exatamente as teorias vigentes da época. Ao apresentar seu conceito de morte, Sartre vai na contramão do pensamento heideggeriano apresentando uma visão negativa da morte.

Durante sua exposição n' *OSer e o Nada*, Sartre apresenta duas possibilidades de enxergar o conceito: por via do realismo e por via do idealismo. No viés realista, a morte é vista como um fim, *limite* final de uma série da vida.

Assim, podemos dizer que – em correlação com as grandes teorias realistas – houve uma concepção realista da morte, na medida em que esta apareceria como contato imediato com o não-humano; com isso, a morte escapava ao homem, ao mesmo tempo que o moldava como o absoluto não-humano (SARTRE, 1997, p. 652)

Porém a visão idealista não podia aceitar que o homem se encontrasse de certa forma com seu inumano. A proposta idealista visou dar à morte um valor. A morte passou a ter significado maior do que o de “fim da vida”.

O viés idealista explicava a morte como algo que podia ser esperado em vida. A morte deixa de ser algo do inumano para assumir o posicionamento de último fenômeno de vida, redirecionando assim toda a existência para morte e dando a ela o estatuto de “sentido da vida”. Mas além do sentido da vida, a morte também é apontada como o “sentido de minha vida”, individualizando-a e voltando a responsabilidade de morrer ao próprio sujeito. O caráter de finitude contido no idealismo limita a vida a um ser-para-a-morte⁷, definindo assim a realidade humana.

O estatuto de ser-para-morte que o idealismo aponta vai na contramão da teoria sartreana. Ao assumir a morte como uma possibilidade da vida, cria-se assim um determinismo ao ser e dá-se um aspecto positivo a ele. Ao afirmar a morte como a última das possibilidades, como o acorde de resolução da melodia da vida, afirma-se uma morte esperada, mas não da morte mesma. O caráter particular da morte não a coloca em um ponto de vista elevado da vida, pois não existe nenhum tipo de afirmação que possa ser feita sobre o ser que não seja dado como dele. Dizer “minha morte” se assemelha ao afirmar “meu amor”, “minha raiva”, “minhas emoções”, “meus desejos”, ou seja, a particularidade afirmada da morte é tão particular quanto qualquer uma das outras particularidades apontáveis do ser, em outras palavras, “o amor mais banal é, tal como a morte, insubstituível e único: ninguém pode sentir por mim”(SARTRE, 1994, p. 655). A única forma que pode-se afirmar a morte como “minha morte” é inserindo-a ao conceito de subjetividade de uma consciência particular. Porém, a própria subjetividade já extrai a morte de si como algo fora de suas possibilidades e tira dela o papel de dar a *ipseidade* da consciência.

Neste caso, a morte não poderia se caracterizar como *minha morte pelo fato de ser morte*, e, conseqüentemente, sua estrutura essencial de morte não basta para torná-la este acontecimento

⁷ Sabe-se da larga discussão sobre a morte com Heidegger que é feita diante da teoria sartreana, porém não é intento desse trabalho apresentá-la.

personalizado e qualificado que podemos *esperar*.
(SARTRE, 1994, p. 656)

Assim a morte não pode ser dita como algo esperado pelo ser. Ela não faz parte do dia a dia de possibilidades da consciência. Se a consciência assumir a morte por velhice como esse acorde final, acaba-se por *limitar* toda a vida a essa *espera*. Todavia, a composição infinitesimal de acontecimentos durante a vida impede que a consciência seja assegurada de uma morte por velhice. Nada impede que amanhã o ser, preso a sua subjetividade, tenha uma morte súbita e que toda a espera seja adiantada em um supetão mortal. Assim, definir a existência como algo que é delimitado pela morte é defini-la dentro da absurdidade do *esperar*.

Como já foi dito anteriormente e resgatando o tema foco desse texto, não se pode dar à morte o estatuto de “significante” da vida. Ao se falar de liberdade, sabe-se de uma liberdade negativa, nadificadora, que em seus atos retorna e reflete a consciência a sua condição subjetiva. Delimitar o ser como ser-para-morte pode ser interpretado como o fim de sua subjetividade. Desta forma, se diz da morte não como possibilidade vigente da liberdade, mas sim como “uma nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis”(SARTRE, 1994, p. 658). Assim a morte é ainda inserida no contexto como parte da nadificação da consciência, afirmação esta que remete a outra questão relacionada a morte: a temporalidade da morte.

O presente se faz na teoria como um momento nadificado de uma consciência que se lançou ao futuro e se coisificou em passado. O atributo de em-si do passado da consciência o torna imutável como todo em-si do mundo, em outras palavras, o passado não pode ser alterado. Ao falar da morte Sartre radicaliza. Ao morrer a consciência torna-se um *em-si-para-outro*, dado que não se tem mais possibilidades para a consciência presentificada se lançar. A morte torna a consciência um ser que depende de outros para ser “lembrada”, torna-se apenas seu passado. Ao dizer de alguém que já morreu, apenas pode ser dito algo que é seu ser passado. Afirmações como “Juca adorava correr aos domingos”, nunca poderão ser feitas pelo próprio Juca, pois tanto Juca, quanto o atributo de correr aos domingos são passados e não há um Juca presentificado que possa trazer esse passado à tona, restando apenas para um outro dizer sobre o Juca-passado. Deve-se entender com isso que a morte reduz o Para-si-Para-outro ao estado de simples Para-outro.”(SARTRE, 1994, p.164). Em outras palavras, após a morte, a

consciência continua com sua existência, porém na dependência do outro para trazê-la como lembrança e caso tal existência caia em esquecimento, ela e seus passados serão aniquilados, ou como diz Sartre “Estar morto é ser presa dos vivos”(SARTRE, 1994, p. 666).

Retomando a afirmação de que “uma nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis”, pode-se perceber que o papel da morte na teoria sartreana se inverte, retirando dela qualquer delimitador em vida; a morte deixa de ser a reta final do ser. Sendo assim, a morte não é nada para a consciência, pois enquanto há vida não há morte, ela está além da possibilidade, está fora da vida.

4 A TEMPORALIDADE: A RENOVAÇÃO DA TEORIA SOBRE O TEMPO

Ao falar de tempo em Sartre, deve-se voltar novamente a preocupação de manter a subjetividade da consciência, por isso quando se diz sobre um tempo, não pode-se afirmar algo que delimite a consciência dentro de algo. O tempo em Sartre nasce junto com a consciência, não podendo ser compreendido por análises objetivas. Assumir o tempo como algo universal é assumir que a consciência está sob limitação temporal, indo no sentido oposto a toda explanação de sua liberdade, o que faria com que a consciência assumisse um papel de um em-si dado no mundo. Sendo assim, não se diz mais de tempo, mas sim de um fluxo temporal da própria consciência, uma temporalidade.

Seguindo a linha de raciocínio, a consciência dá a si mesma todas as suas possibilidades podendo tornar-se qualquer uma delas. Porém tais possibilidades só se mostram, pois estão num ponto do tempo que ainda não são. Em outras palavras, é no tempo que a consciência tem a possibilidade de realizar seus possíveis, pois sem tempo ela não teria a situação dessas possibilidades e isso é o que seu nada interior lhe fornece, um ser de possíveis. A existência da consciência é lacunada por um possível que ainda não é, para um nada que é tendo-sido e isso só se possibilita, já que a nadificação de seu ser só acontece porque há temporalização.

A temporalidade é entendida como algo que compõe a síntese original da consciência, determinando as dimensões de natureza ontológica de relação entre as várias consciências no mundo e o relacionamento delas com os objetos.

Sartre entendia que o tempo não podia ser secularizado em três formas estáticas, como um futuro que ainda não veio um passado que já passou e o presente como um momento indescritível. O que Sartre pretendia era organizar a temporalidade nessa síntese original, que consiste em afirmar o tempo não como um conjunto de instantes, que ou já foram ou ainda não são, ele deseja dizer a temporalidade como uma totalidade.

Dizer do tempo como uma temporalidade que não se encaixa como um em-si, mas como algo que faz parte da nadificação da consciência faz com que se rompa com moldes tradicionais de dizer sobre o tempo.

Por fim, o que Sartre quer é que o tempo não seja algo paralelo à consciência, mas sim que a temporalidade seja uma atividade da

consciência, atividade na busca por se reconhecer. As *ek-stases* temporais são dividas apenas com intuito de esclarecer melhor o que Sartre entende por esse fluxo contínuo de temporalidade da consciência.

4.1 O PASSADO

Existem muitas formas de senso comum que abarcam teorias sobre o passado e curiosamente quando se fala de passado se fala de memória, memória como algo que se lembra do passado. Sartre começa sua análise sobre o passado falando sobre duas concepções que ele considera igualmente vagas. A primeira é a partir da afirmação de que o passado não é mais.

O passado visto como algo que um dia foi, faz com que apenas o presente possua algum tipo de ser, posição essa que de acordo com o autor é a de Descartes. A pressuposição de que o passado “não é mais” deu origem a chamada “teoria das impressões cerebrais”. De forma resumida, a teoria propõe que como o passado já se foi, somente resta a memória falar em momento presente sobre tal passado, tornando tudo em estado presente, tudo em ato e “o passado como impressão presente do corpo”(SARTRE , 1997, p. 159). Assim, o passado é reduzido a um mero resgatar de memórias antigas no estado presente.

Ao afirmar a certeza primeira por via do *cogito*, Descartes cai numa definição de existência que pode ser descrita em instantes infinitesimais, sendo cada instante representado como um presente desconectado do passado e do futuro e excluindo qualquer relação possível entre as dimensões temporais. Além disso, Descartes destina a Deus o passado e o futuro, deixando o homem apenas com o momento. O problema de uma criação *ex-nihilo*, está na falta de conexão entre os instantes vividos. O instante que se deu já não é mais parte do sujeito que o viveu, deixando a critério de Deus a relação entre esse sujeito e o tempo. Além do mais, afirmar o passado desta maneira, aceitando-o apenas como a memória de algo que já se foi e não como uma dimensão temporal, faria com que o ser não tivesse discernimento entre imagem e recordação, pois qualquer recordação ligada ao passado seria como uma imagem presente na consciência, gerando assim um argumento inconsistente. Porém, responder o problema do instante em Descartes não cessa as variantes das teorias populares sobre memória.

Sartre contesta a filosofia cartesiana e aponta em Bergson uma solução mais plausível. Desta forma, o tempo não é mais o foco principal, mas sim a relação entre o sujeito e a sua representação da mudança constante entre esses momentos fazendo com que a relação

sujeito e tempo aconteça por uma via de exterioridade. É o sujeito que entende o tempo e não há mais uma separação total entre ele e as dimensões temporais, o que torna o entender temporal como uma atividade do sujeito em direção aos seus instantes

A divisão do tempo bersonianiana dá um aspecto de fluidez à esses instantes, ligando as dimensões entre si como uma só. Porém, novamente, o problema dos instantes fechados entra em cena e vem à tona. Dado desta forma, o passado torna-se um em-si que não possui eficácia no momento presente.

Porque, se o Passado, como afirma, é o não-atuante, só pode permanecer atrás, jamais poderá penetrar o presente em forma de recordação a menos que um ser presente tenha assumido a tarefa de existente também ek-taticamente no Passado. E sem dúvida aquilo que dura , segundo Bergson, é um único e mesmo ser.(SARTRE, 1997, p. 191)

A solução sartreana é retornar à questão do nada. Diferentemente de Descartes, a consciência sartreana não é algo substancial, ela é seu próprio nada e, sendo seu próprio nada, ela não pode assumir seu passado como algo de seu ser. Mas a consciência tem passado e seu passado é um em-si que já se passou. “Aqui, a *distância*, concebida como distância de si, não é nada real, nada que *seja* de maneira geral como Em-si: é simplesmente nada, o nada que é *tendo sido* como separação”(SARTRE, 1997, p. 193). Assim, a consciência só pode abarcar seu passado colocando-se como *distância* e por mais que a consciência faça o esforço de tentar viver seu passado, isso seria só mais uma atividade frustrada dela tentando tornar-se em si.

Após essa exposição, conclui-se que o passado é um em-si, porém um em-si de uma consciência que já passou, uma definição momentânea da série infinita de suas nadificações, a consciência como ser ultrapassado. “Por conseguinte, a formulação do *cogito* cartesiano deveria ser: penso, logo fui.”(BORNHEIM, 1971,p. 67).

É importante ressaltar que a consciência só pode ser seu passado por que ela consiste nesse ser que constantemente é negação de si mesmo. Não há uma ruptura entre passado e o estado presente da consciência, mas sim o passado como uma consciência tendo-sido.

O que Sartre quer é uma temporalidade contínua e conectada à consciência, pois sem isso só restaria à consciência, em qualquer uma das hipóteses, o seu momento presente. Uma consciência que transite em todas as dimensões temporais é temporalidade. “que o passado seja, como querem Bergson e Husserl, ou não seja mais, como quer Descartes, isso carece de importância se começarmos por cortar as pontes entre ele e nosso presente”(SARTRE, 1997, p.161).

Elucidada a questão do passado, cabe agora partir para a pergunta de como se dá o presente.

4.2 O PRESENTE

Escapando do sistema cartesiano, Sartre parte para a abordagem do presente e para tal será necessário responder à questão sobre o ser do presente. Foi afirmado até agora o passado como um em-si, porém não se pode afirmar o presente dentro da mesma forma, pois isso entraria em conflito com o ser da consciência.

Novamente negando o sistema do tempo dividido em instantes, o sistema de um futuro que ainda não se deu, um passado que já foi e um presente como um instante infinitesimal como uma contradição geram uma forma objetiva da consciência, tornando seu ser em-si e encerram a possibilidade de sua nadificação.

O que o autor quer é um fluxo temporal no qual a consciência transite em suas nadificações. Assumir o tempo desta forma é dizer o passado, o presente e o futuro como nada, pois passado é um ser em-si da consciência, o futuro ainda não é, mas é possibilidade da consciência e o presente é fuga da consciência em direção a suas possibilidades. Primeiramente, o *presente* é oposição ao *passado* e a *ausência*, logo ao falar em presente remete-se diretamente a algo que está em *presença*. Quando um chefe diz a seu funcionário que ele deve estar presente na reunião no horário exato, o que ele busca com essa afirmação? Estar presente para o que? Quando um aluno responde a chamada em alto e bom som com um “Presente!”, o que ele se refere dizendo isso? Qual o ser do presente? Tais perguntas ligam a uma primeira afirmação possível: presente é estar em presença para algo. Estar presente é necessariamente estar presente a algo, estar presente para um *em-si*, porém estar presente para algo só pode ser enquanto não sendo esse algo, ou seja, sendo *para-si*.

A relação acima apresentada só pode acontecer entre a consciência e o em-si. A consciência como aquele ser que faz a

totalidade do em-si vir à tona como presença, em outras palavras “ O Para-si é presença a todo ser-Em-si”(SARTRE, 1997, p. 175). A consciência é aquele ser que unifica todas as presenças, fazendo dessa relação uma *co-presença* de todos os *seres-em-si* presentes. É o que Sartre chama de o sacrifício *ek-stático* do *para-si*.

Os seres se revelam como co-presentes em um mundo onde o Para-si os une com seu próprio sangue, pelo total sacrifício ek-stático de si que denominamos presença. “Antes” do sacrifício do Para-si seria impossível dizer se os seres existiam juntos ou separados.(SARTRE, 1997, p. 175)

A proposição de Sartre então torna a consciência como aquele ser que traz o presente ao mundo. Ela é condição de presente no mundo, pois sem ela não se faria a relação de presença; os em-si se fazem co-presentes para a consciência na medida que a consciência se faz presente para os em-si.

A pergunta sobre a presença continua em aberto. A pura coexistência entre dois seres não é suficiente para descrever a presença, pois todos os seres se fazem presentes para a consciência. A consciência é aquele ser que faz o presente enquanto ek-stase temporal, então se faz necessário dizer sobre um terceiro na relação. “Esse terceiro termo existe no caso de coexistência das coisas no meio do mundo: é o Para-si que estabelece esta coexistência fazendo-se co-presente a todas elas” (SARTRE, 1997 p. 176). É descartada a hipótese desse terceiro se a relação for direta entre consciência e em-si. Essa relação é tão direta ao ser da consciência que Sartre afirma que nem mesmo um Deus poderia estabelecer tal relação.

De qualquer forma, nenhum em-si poderia assumir o papel de ser responsável pela presença. A consciência é responsável por esse papel, pois seu ser é aquele que dá a coexistência dos seres se notando enquanto coexistente. Ela se nota coexistência, pois seu ser é a pergunta por si e tal pergunta tem sua origem na *aderência* entre a consciência e as coisas do mundo e tal aderência é chamada na teoria por *conexão original*.

A conexão original é o que dá condição de possibilidade à presença da consciência perante o em-si. Significa então, que a consciência é testemunha de seu ser enquanto aquele ser que não é. O

ser da consciência se intenciona em direção a um ser que não ela para responder a questão fundamental de seu próprio ser.

Dizer o presente como não sendo, como nada, remete ao nada imbricado da consciência, ou seja, a consciência se faz presente aos seres, mas ela mesma não é aquele ser para o qual se intenciona, fazendo assim o momento presente como negação de si. A consciência é o ser que dá a possibilidade do nada incutir no existente, pois em momento presente ela é negação de mundo.

Assim, afirma-se então, que o presente não é, pois o ser que dá o presente é nada em seu ser. “É impossível captar o Presente em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas o presente não é, faz-se presente em forma de fuga.” (SARTRE, 1997, p. 177). Desta forma, afirmar o presente não quer dizer afirmar um momento que é algo, mas sim dizer o presente como fuga da consciência em relação a seu próprio ser, fuga em direção ao ser que ele ainda não é, ou seja, fuga em direção ao futuro.

4.3 O FUTURO

Contrariamente ao senso comum, Sartre não adota a noção de futuro como um instante que ainda não se deu no presente, pois isso retornaria a questão já abordada aqui de um tempo composto por instantes lacunados entre si. O futuro para ele é o que a consciência busca para si, é o ser dela, na medida que ela *tem-de-ser*. Dada a consciência como negação de presente e, *tendo-sido* passado, resta a ela então, ser enquanto fuga para futuro, ou seja, seu ser busca no futuro a resposta sobre si mesma.

Essa fuga rumo a algo que ela ainda não pode ser é o modo de ser da consciência, pois quando ela se direciona rumo ao futuro há nela a nadificação de seu ser, ou seja, direcionar-se ao futuro é estabelecer-se como ser que nega seu próprio ser.

Quando se afirma uma fuga, afirma-se junto a isto uma fuga de algo. A consciência escapa do em si em direção às suas possibilidades ainda não realizadas, pois ao realizar sua possibilidade ela torna-se em-si e cai na reificação de seu passado. Fugir do em-si é intentar em direção a seu ser, pois ao intencioná-lo a consciência não o encontra. Esta fuga é a contínua busca por transcender o mundo em direção a um ser que ela não é.

Essa fuga em direção ao futuro só acontece porque a consciência, enquanto ser presente, é fuga de sua presença, ela é falta. O possível é o

que falta para seu ser, em outras palavras, “é a aparição a distância daquilo que sou” (SARTRE, 1997, p. 180), ou seja, a falta é o motor para que a consciência intencione em direção a seus possíveis e é no futuro que ela vê essa falta que é seu ser. É nesta falta que seu ser se mantém como presença de ser e, caso não houvesse tal falta, a consciência teria se tornado por fim um em-si, teria adquirido sua identidade final e não mais se projetaria no futuro.

O futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser para-além do ser. Há um futuro porque o Para-si tem-de-ser seu ser, em vez de simplesmente sê-lo. Este ser que o Para-si tem-de-ser não pode ser à maneira dos Em-sis co-presentes, senão apenas seria, sem ter-de-ser sido; não cabe, pois, imaginá-lo como um estado completamente definido ao qual faltasse somente presença(...) (SARTRE, 1997, p. 180)

A projeção ao futuro é o que garante à consciência ao menos um poder-ser. Assim, pode-se afirmar sobre a consciência que para além de seu ser só lhe restam os seus possíveis, seu ser se faz no futuro.

O mundo futuro para a consciência é mundo refletido, mundo enquanto o por vir da consciência. A consciência em direção a seus possíveis segue com seu projeto fundamental. Ela foge indo ao encontro com um ser que ainda não é e o modo dessa fuga é direcionado ao futuro, pois no futuro o seu ser próprio se encontra. Logo Sartre conclui:

Nesse sentido, o Para-si tem-de-ser seu futuro, porque não pode ser fundamento do que é salvo adiante de si e para além do ser: a natureza mesmo do Para-si consiste em dever ser “um vazio sem futuro”. Por isso, jamais terá *chegado a ser*, no Presente, o que tem-de-ser, no Futuro. Todo o futuro do Para-si presente cai no Passado como futuro, juntamente com esse mesmo Para-si. (SARTRE, 1997, p. 182)

Porém, o cumprir dessa possibilidade futura de encontrar seu ser é inatingível, pois ao alcançar o futuro automaticamente ele recai em passado como possibilidade realizada, como *ex-futuro*. Assim, a consciência se revela novamente dentro de sua facticidade pelo nada que lhe constitui. Essa é a condição chamada pelo autor de *decepção ontológica*. A consciência jamais chegará a se estabelecer como algo justificado no mundo, seu em-si é inalcançável e, por mais que ela projete no futuro uma possível essência, ela escapa à consciência caindo em-si e deixando de ser possibilidade para ela.

Em contraponto à decepção ontológica, é exatamente pelo futuro ser possibilidade da consciência que ela possui o poder de decidir o que fazer ou não com seu projeto. Ela que decide o caminho a ser traçado do que deseja ser no futuro e esse futuro sempre será distância de si. A consciência, por fim, só tem o poder de querer ser algo, mas não de se realizar como algo no futuro, pois ela sempre se encontrará separada de si mesma pelo seu próprio nada. A busca pelo seu ser começa e encerra-se em seu próprio ser. É por via de sua condenação livre que a consciência direciona-se para o essencial de seu ser no futuro, mas é exatamente essa liberdade que faz com que a distância se mantenha.

Em vão pretenderá o Para-si encadear-se a seu Possível, como ser que ele é fora de si, mas o é *com certeza*: o Para-si só pode ser problematicamente seu Futuro, pois dele se acha separado por um Nada que ele é; em suma, é livre, e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo. Ser livre é ser condenado a ser livre. (SARTRE , 1997,p. 183)

Após a explanação das três dimensões temporais, nota-se claramente o embate da consciência consigo mesma. O Projeto existencial entra em voga novamente e mostra claramente uma consciência que não se encaixa em si mesma, pois seu nada interior não permite. Assim, novamente nota-se as estruturas da consciência convergindo em direção a condição negativa primordial dela, o nada.

4.4 A NADIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NA TEMPORALIDADE

A consciência descrita até agora pode ser afirmada como um constante movimento. Movimento em direção do que ainda não é e deixando pra trás algo que foi. Impulsionado pela sua dúvida original, pelo seu nada de ser, acontece sob o aspecto de que seu ser é temporalidade.

A consciência não é apenas negação de si por si mesma, mas também um ser que se perde em si na sua própria temporalidade, visto que, como já foi dito, o passado é um tendo-sido da consciência, o futuro é o que ela deve ser e o presente não é.

Perder-se nas ek-stases temporais é um modo de ser da consciência tentando dizer sobre seu ser, tentando dar justificação de si. A consciência, em seu modo refletido, tenta verificar em seu ser alguma justificativa de sua existência, caindo em nada. Então, em modo reflexivo, migra para uma ek-stase temporal que não o seu presente. Esta forma de tentar verificar seu próprio ser é o que Sartre vai chamar de “segundo esforço para se fundamentar” (SARTRE, 1997, p.211). Porém, tal movimento só pode cair em apenas um fim: o seu ser novamente notando sua gratuidade e verificando seu ser como falta. “Como vimos, o reflexivo está separado do refletido por um nada. Assim, o fenômeno de reflexão é uma nadificação do Para-si que não lhe vem de fora, mas que ele *tem-de-ser*.” (SARTRE, 1997, p. 211). O que o motiva a buscar outra forma de se conhecer?

A reflexão da consciência faz dela um ser consciente de perda, ou seja, em modo reflexivo a consciência percebe-se em sua temporalidade e nota-se como ser em constante perda de si. O problema a ser levantado aqui é de qual forma a consciência, puramente negativa, pode fundamentar o em-si? Ao se lançar no mundo em sua transcendência, a consciência tenta fundamentar-se. Ao fazer isto, ela acaba apenas por tornar-se para si e verificar seu próprio ser, ou seja, seu próprio nada. Parafraseando Sartre, um ser que tenta ser fundamento de si mesmo apenas pode chegar a uma conclusão: que ele é sem fundamento. A consciência em sua busca por sua resposta original está dada no mundo, em outras palavras, a consciência é o ser que é fundamento de seu próprio nada.

Para melhor entender como se desdobra o argumento da temporalidade, cabe diferenciar duas estâncias da consciência: a consciência pura, enquanto simples presença dela em estado reflexivo e a consciência impura, dada como refletida e embasada sob uma

reflexão pura. Ela “encerra a reflexão pura, mas a transcende por avançar mais longe em suas pretensões.”(SARTRE, 1997, p. 213).

A reflexão pura visa as experiências tais como elas se deram originalmente, retomando a consciência não-reflexiva da experiência na lembrança e podendo assim chegar a purificação da reflexão. Essa forma de se dar da consciência, como purificação da reflexão, é necessária para que haja uma relação entre o presente negativo da consciência e sua interação com seu ser passado em-si. Afirmar algo sobre o passado só é possível pois há uma relação entre uma consciência presente e não personalizada com uma consciência passada, também não personalizada.

Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (estou já no plano reflexivo): a perturbação é consciência. Não posso enganar - me quando digo: experimento neste momento uma violenta repulsão por Pedro. Mas o ódio é esta experiência de repulsão? Evidentemente que não. Ele não se dá, para além disso, como tal. Com efeito, odeio Pedro há muito e penso que o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não poderia ser, portanto, o meu ódio. Se eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, não poderia mesmo falar mais de ódio. Eu diria: « tenho repulsão por Pedro neste momento » e, dessa maneira, eu não comprometeria o futuro. Mas, precisamente por essa recusa de comprometer o futuro, eu cessaria de odiar. (SARTRE, 1994, p. 59/60)

A consciência na reflexão pura tem por intento tornar-se uma totalidade. Em contrapartida, tal totalidade não alcançável a faz existir apenas como transcendente e esta condição a leva a uma verdade direta: seu ser é “refletido por excelência” (SARTRE, 1997, p. 216).

Ao contrário de uma reflexão pura, a impura não cabe mais sobre sua memória de passado, mas transcende em direção ao futuro. A consciência impura visa em suas possibilidades conjecturar sobre seu ser que ainda não é. Ao fazer isso, a consciência se volta a uma temporalidade que não é ontológica, mas sim uma temporalidade psíquica descrita n’*OSer e o Nada* como composta por fatos psíquicos.

O objeto transcendente aparecido detrás do Para-si refletido é o único ser a respeito do qual o reflexivo, nesse sentido, pode dizer que não é. Mas é uma sombra de ser, correlato necessário e constante da reflexão impura, que os psicólogos estudam sob o nome de fato psíquico.(SARTRE, 1997, p. 220)

A consciência os sintetiza numa gama de estados, qualidade e atos e, ao fazer isto, seu intento de dizer algo sobre seu ser cai em passado, tornando-os em-si. Os fatos psíquicos da reflexão impura já não pertencem mais a ek-stase temporal do futuro, pois foram reificadas e tornadas passado. A reflexão impura cai em contradição, pois tenta dar a consciência o estatuto de em-si sem que deixe de ser consciência, como *sombra de ser*.

A temporalidade psíquica ganha forma de consciência de duração, como aquela que intenta por projetar no em-si a temporalidade ontológica da consciência. Ao fazer isto, a consciência recai novamente em seu ser faltoso. A sombra de ser de um em-si na consciência cabe apenas como uma possibilidade latente que não se realizará e, novamente, a sentença “o ser é o que não é e não é o que é” entra como definitiva para o argumento da consciência.

A temporalidade aqui fica definida então pela síntese dos objetos temporais e, sendo objetos, só podem ter estatuto de passado na consciência, como um tendo-sido dela e cabe ao futuro uma ek-stase que só pode ser entendida como um após passado-presente. Assim, explica-se como a consciência fundamenta o em-si.

A consciência assume caráter de totalidade destotalizada, pois seu ser é aquele que dá aos seres do mundo totalidade. Seu próprio ser é em totalidade aquilo que tem-de-ser, ou seja, seu ser é uma totalidade incompleta. O mundo não pode ser algo que está desconexo das interações da consciência só por via do subjetivo que o mundo se mostra como fundo de cada percepção.

A questão da temporalidade acaba por ligar-se de forma radical à noção de falta da consciência. Seu ser, mantendo-se em futuro como possibilidade, faz com que a consciência seja a busca por ser lançada ao futuro e coisificada em passado, o que cria o fluxo contínuo da consciência nas ek-stases temporais, em outras palavras, a temporalidade é base para o dar-se da liberdade enquanto nadificação através do tempo.

4.5 O NADA E A TEMPORALIDADE: SÍNTESE DA CONDIÇÃO HUMANA

Como foi concluído, o ser da consciência é um ser que se mantém em constante separação de si mesmo, pois seu nada o impede de qualquer

possibilidade de inferir algo sobre si. A consciência lança-se no mundo em sua transcendência e, ao fazer isso, molda seu projeto de ser. Sua transcendência, como visto anteriormente, é movimento de temporalidade em fuga ao futuro para dizer sobre algo que seu ser ainda não é. Sendo assim, o ser em sua temporalidade se faz presença para dizer sobre seu ser, mas ao se fazer presença para algo, a consciência se nota dentro de sua gratuidade, se faz ser refletido-refletidor. Esse modo de ser da consciência é um fado que ela jamais irá poder abdicar. Seu ser é constante transcender-se em sua temporalidade em direção a resposta de si e em sua liberdade, ao mesmo tempo que o faz buscar seu ser, também o faz retornar ao nada.

A noção de projeto em si mesma já dá a sensação de algo inacabado, voltado para um futuro que não se concretizou ainda, algo que pretende um dia ser concluído e no dia que tal fato acontecer, deixará de ser um projeto, migrando para um novo paradigma do ser, tornando-se objeto.⁸ Desta forma, a liberdade é moldar de projeto visando transcender o passado e buscando atingir seu futuro de possibilidades de ser. Seu nada proveniente da pergunta por si faz

8 É interessante tentar fazer uma espécie de analogia, a qual não se pode afirmar que o próprio Sartre tenha feito, mas que pode ser de uma certa utilidade para o intento desse trabalho. Faça-se aqui uma breve análise. As palavras *sujeito*, *objeto* e *projeto*, são ditas em francês: *sujet*, *objet*, *projet*. Tal como na língua portuguesa, essas palavras tem sua origem em um jogo de prefixos e significações em torno do radical latino *jacere*, que em português, por exemplo deu origem a palavra *jazer*.

Jacere, como várias palavras latinas, possui um campo semântico que beira o contraditório, se por um lado da origem a *jazer*, ou seja, àquilo que nega toda dinamicidade do movimento e que por tanto aponta para o estático em si, em latim também significa aquilo que é lançado: *latrina ejaciat*, isto é o lixo foi jogado fora. *Jacere* não é apenas um pôr para fora do âmbito das relações presentes, mas um lançar e até mesmo um lançar *fora*, o que chama a atenção para a simplicidade e também a violência do movimento. O verbo *jacere*, tem seu particípio passado composto em *jectum*: aquilo que já foi lançado, ou apelando para o sentido contraditório e usando um neologismo, aquilo que *está jazido*, deste particípio substantivado formam-se os seguintes substantivos derivados: *sub-jectum*, o *jectum* que está sob, abaixo de, que dá sustentação a; *ob-jectum*, o que é lançado a frente de, ou seja, na relação epistemológica tradicional, aquele que é lançado para as capacidades cognitivas de um cognoscente. Todo outro é o sentido de *pro-jectum*. O sufixo *pro* invés de acrescentar uma relação semântica diversa, reforça a polissemia do própria conceito de *jectum*. O *pro-jectum* é o irredutivelmente lançado, não a frente de um outro, mas estabelecendo uma relação de diferença baseada no próprio ser estático e a dinamicidade de um movimento que não se deixa deter

com que a consciência nunca possa deixar de lado a sua condição de ser constante transcendência de si.

A condição humana se encontra intrinsecamente ligada ao nada, a consciência é o ser que faz do nada seu ser perante o mundo. Ao intencionar mundo, a consciência faz surgir entre os em-si seu ser sem ser, negando-se seu passado em-si e lançando-se livremente para as possibilidades de seu tem-de-ser.

Na relação propriamente existencial entre passado e o presente, o passado pode ser colocado “entre parênteses”, e este seria o único sentido válido da *epoché*. Mas posso anular o mundo e por isso não posso anular o passado. Mas, na passagem do passado ao presente, algo como um espaço vazio se introduz, e nele o passado fica em suspenso e, portanto, não exerce sua força motivadora e determinante. O ato de nadificação significa que a consciência se constitui em relação ao seu passado separando-se dele. É nesse intervalo que surge o nada que a consciência segrega. A liberdade, portanto, o ser da consciência, está aí, nesse vazio de determinação, e no ato livre a consciência *não é seu passado*, por a liberdade surge a partir da negação, e não da reiteração do que já foi ou do que tem sido. Essa negação do passado é uma forma de situar-se perante ele, precisamente a forma da nadificação(SILVA, 2004, p.72/73)

Desta forma, perante a afirmação de Silva, pode-se concluir então que a consciência constitui-se em uma dupla negação de seu ser: negação de seu tendo-sido passado e negação de seu tem-de-ser futuro. Esta dupla negação é movida por uma liberdade que move a consciência em suas ek-stases temporais para dizer sobre seu ser corroído por nada.

A realidade humana, portanto, é a capacidade que a consciência possui de transcender os objetos do mundo por um segregar nadificador impulsionado pelo movimento de liberdade. Afirmar isso é dizer que a consciência é seu próprio projeto de ser. Por buscar fundamento a si é que a consciência é aquele ser que pode dizer sobre um encerrar de seu projeto no futuro. À vista disto, consciência é movimento de liberdade se temporalizando em busca de concluir seu projeto existencial. É na

ação que ela escolhe suas possibilidades no mundo e visa um fim para essas possibilidades.

As possibilidades são postas às situações criadas pelas ações da consciência, ou seja, a liberdade é liberdade de agir e de escolher seu próprio ser. O projeto sempre será interligado com a condição primordial da consciência de que ela é facticidade.

A realidade humana é a negação de si no mundo, é perceber que seu ser é sempre outro. Negação por via de uma liberdade movida na nadificação. Sendo a consciência seu próprio nada, ela é a nadificação de seu em-si, pois não pode sê-lo na liberdade que lhe constitui. A afirmação fatalista de que a consciência é um ser *condenado a ser livre* entra em pauta. A consciência é aquele ser que se projeta na temporalidade para um plano dado por suas possibilidades em direção ao seu tem-de-ser, em outras palavras, a liberdade é a força nadificante de sua realidade.

5 O SER-PARA-OUTRO

Os ininterruptos processos de nadificação fazem com que a consciência caia sob inúmeros aspectos ligados a tais processos. O sujeito consciente, sendo livre, molda o mundo e ao fazer isto molda toda uma humanidade que o circunda. É por via de seu ato nadificador que o mundo se torna um peso de pura responsabilidade em suas costas. A consciência ganha o aspecto daquele ser responsável por tudo e também por *todos*. Assim, será na relação entre sua ação e seu projeto existencial que a consciência perceberá a importância de uma outra consciência que não ela.

A presença do outro interfere diretamente no fluir do projeto existencial, As significações dadas pela consciência já não são mais as únicas que o mundo recebe. O mundo deixa de ser um plano de uma consciência buscando conhecer-se e toma aspecto de abrangência plural. O outro é identificado de forma direta pela consciência.

A inferência do outro no dia-a-dia da consciência gera uma série de consequências que influenciam na forma que a consciência desenvolve seu projeto. O outro é o olhar externo da consciência, aquele que diz para a consciência algo sobre si mesma. No romance *Sursis*, o autor francês descreve um personagem chamado Daniel que se vê perante o olhar do outro.

Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê. Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo, palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. A noite. Como se a noite fosse um olhar. Estou sendo visto. Transparente, transparente, transpassado. Mas por quem? Não estou só, disse Daniel em voz alta(SARTRE, 2005, p.131)

O autor introduz uma nova dimensão nas estruturas vigentes para o transcender da consciência da existência do outro, porém tal existência não é provada. O olhar do outro dá a consciência um aspecto de ser-objeto-para-Outro, olhar este como *consciência de ser visto*.

Sartre não busca a prova do outro, pois tal existência não é passível de prova, “mais precisamente, não conjeturo a existência do outro, eu a afirmo”(SARTRE,1997, p.324). O outro escapa do prognóstico da consciência sobre ele, “o outro deve aparecer ao cogito como não sendo eu” (SARTRE, 1997, p. 326). Desta forma, Sartre nega a tradição idealista, pois ao tornar um outro como aquele que não é o *Eu*, ele nega também as possibilidades do outro ser um mero objeto de conhecimento da consciência. O outro deixa de ser apenas objeto-outro, não podendo assim compor o conhecimento de mundo da consciência. Ele é o que a consciência não é e, a consciência não é o que o outro é ou, em outras palavras, constitui-se o outro como não ser o *Eu* e o *Eu* constitui-se como não sendo o outro. Porém, há uma estrutura onde a consciência note o outro como além de um mero objeto e uma denominação objetiva.

Notar o outro gera para a teoria uma aspecto dual. O outro aparecerá para a consciência como um objeto, mas também como sujeito. A percepção do outro é notada como algo diferente dos em-si do mundo. A consciência nota-o como um ser que não corresponde à soma de coisas que existem naquele ambiente. Aquele sujeito percebe o mundo de uma forma diferente do *Eu* da consciência. Ela nota-o como um ser que lhe “roubou o mundo”⁹(SARTRE, 1997, p. 330) e o fez, pois a consciência não acessa o outro, da mesma forma que não acessa a essência de um objeto, porque ela sabe que aquele ser está vendo mundo, mas ela jamais vai saber o que ele está vendo. Novamente, apresenta-se aqui a questão do olhar do outro. A consciência nota o outro como um sujeito, pois ela nota o olhar que o outro lança ao mundo, como aquele ser que faz da consciência objeto de apreensão do mundo e que nota o *Eu* como um outro ser, aquele que olha e percebe o *Eu*.

Ser notado é ser refletido perante sua condição. A consciência que tem seu mundo “roubado” pelo outro tem sua condição negativa exposta a si. Desta forma, a consciência notando-se em negatividade se envergonha diante de tal condição.

⁹ Sartre afirma n’*OSer e o Nada* que a consciência percebe uma distância entre o sujeito e as coisas do mundo, essa distância é algo como uma descontinuidade no ambiente. Essa distância pode ser dita como um voltar dos fenômenos não mais apenas para a consciência do *Eu*, mas também para uma consciência outra.

5.1 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE: DISCUSSÃO ENTRE HEGEL E SARTRE

Como visto, para Sartre a consciência é um ser para-si-para-outro, ou seja, uma consciência só se entende como o ser que dá ao mundo sentido, porém não dá sentido a si. O outro surge como um mediador entre a consciência e ela mesma, como aquele que expõe a consciência sua condição negativa fundamental. O outro possui um liberdade singular e projeto próprio, buscando realizá-lo de forma independente. O outro aparece na teoria como um ser que é a negatividade do “eu” do sujeito. O sujeito reconhece no olhar do outro uma outra consciência subjetiva tentando se realizar.

O conceito do outro está inserido em uma tradição anterior a Sartre e que será importante para o desenvolvimento da tese sartreana. O diálogo com Hegel será crucial para entender a relação conflitante entre duas consciências subjetivas lançadas no mundo. Em contraponto, a noção de uma consciência-objeto deve ser destruída dentro dessa tradição para que a proposta sartreana possa se manter.

As influências do idealismo alemão, principalmente de Hegel, são claras perante a forma que Sartre aborda a questão do outro. A *Fenomenologia do Espírito* dá a Sartre a bagagem teórica que vai embasar o argumento sobre a consciência. É em Hegel que Sartre busca a construção de uma consciência que foge do âmbito do estático, uma consciência de pura transcendência, de puro movimento.

(...)o que antes atribuía à coisa e o que agora atribui, resulta que a consciência faz de si mesma e da coisa alternativamente ou o puro *uno* sem multiplicidade ou um *também* dissolvido em matérias subsistentes. Por meio dessa comparação a consciência descobre pois, que não é somente a *sua* apreensão do verdadeiro que tem em si a *diversidade do apreender* e do *retornar em si* de uma outrossim que a coisa, o próprio verdadeiro, se apresenta nessa dupla maneira de ser. Com isso está presente a experiência pela qual a coisa se *representa* de uma maneira determinada à *consciência* que a apreende mas, *ao mesmo tempo*, está *fora* do modo com o qual se oferece *refletida em si*, ou seja, tem em si mesma uma verdade oposta. (HEGEL, 1980, p. 68)

Em Hegel, o outro surge como uma via necessária para a consciência de si. A consciência de si apreende a si mesma, pois é equivalente a si mesma. É no outro que ela afirma-se enquanto um eu consciente de si. O outro reflete o Eu e, ao fazer isso, ele o torna um eu-objeto para mim e, da mesma forma que ele é este eu-objeto, o Eu é um objeto para ele também. Assim, o *ser-para-outro* recebe a tarefa de ser necessário para o desenvolver de uma consciência de si. O ser só se realiza, só se faz completo perante ao outro, se o reconhecimento do outro como idêntico a mim colabora para o conhecer de meu ser.

Há dois momentos distintos do posicionar-se da consciência de si em relação a outra consciência de si. A consciência de si que está em relação consigo mesma por via do intermédio de outra consciência de si é chamada de *senhor*. O senhor é aquele que ao transcender o outro, o torna um eu-objeto e, ao fazer isso, ele nega também a vontade do outro para o cumprir de seu próprio projeto. O outro, neste caso chamado também por *escravo*, abre mão de uma liberdade factual para manter aquilo que pode ser considerado uma mera liberdade “estoica”, interior, psicológica. Isto não significa, entretanto, que ele abra mão da realização de seu projeto, mas que na ânsia de preservação da própria vida, realiza-se enquanto realização do projeto de um outro, resumindo, aliena-se, trabalha.

Há pelo menos um ponto do qual Sartre discorda da dialética hegeliana. Especificamente na questão do *conhecimento*, Sartre afirma uma forma de solipsismo em Hegel. Nota-se esse solipsismo na consciência de si enquanto ser consciente de si. A consciência de si hegeliana é em sua estrutura idêntica a si mesma, ela afirma-se no Eu=Eu e, desta forma, apreende-se em si mesma dependendo do outro apenas como uma validação de sua existência. Ao afirmar uma dialética do senhor e do escravo, afirma-se também uma noção plural de consciências que ao se relacionarem se excluem.

Hegel aborda a relação entre a consciência e o outro do ponto de vista de que, todo o ser que não seja a consciência de si já é dado como um sujeito-objeto, reduzindo assim, o ser da consciência ao conhecimento. O que Sartre quer evitar é exatamente esse movimento do qual a consciência do Eu se torne o centro referencial do mundo. Para ele, afirmar isto seria afirmar uma representação do mundo que calharia num subjetivismo da consciência de si. A consciência nunca poderá dizer sobre a consciência do outro da mesma forma que diz sobre si mesma, no sentido em que ela acabará apenas por poder afirmar a si mesma, se fechando apenas em sua certeza, ou seja, Sartre busca evitar

o *solipsismo* que a teoria pode acarretar, pois como afirma Silva “a proximidade imediata do sujeito a si mesmo acarreta a distância, talvez intransponível, entre ele e o outro.”(SILVA, 2012, p. 23)

A ação (*Tun*) é uma das palavras decisivas também na filosofia hegeliana. A consciência agente é a que descobre na alteridade o seu próprio modo de ser. Claro que um sistema que termina de forma tão positiva quanto o hegeliano deixa pouco espaço para a angústia, a não ser como um momento da consciência na direção de sua realização. Sim, há angústia na consciência para Hegel na medida em que o homem se estranha enquanto estranha o mundo. Só a ação compartilhada com os outros agentes pode minimizar essa angústia, construindo o que para Hegel é a reconciliação: a sociedade e o Estado.

Só no outro, por meio de outro e através de outro transcendendo-o, é que a consciência reconhece a sua condição. A consciência é dialógica e, por conseguinte, dialética. Se são inegáveis as contribuições de Husserl ao método sartreano, ainda que tomadas pela negativa, ou os temas do pensamento de Heidegger, a consideração do caráter dialógico da consciência na sua relação de alteridade constitui-se como a marca mais notável de uma tradição dialética. Ser para outro é o modo fundamental de ser para si mesmo e de dar-se conta do próprio modo de existência.

O olhar e a voz daquele que não sou obriga o homem a perceber - se na sua mais íntima condição. Olhar nos olhos do outro e ouvir sua voz é força de automanifestação incontrolável da própria consciência. Aí não se pode mais simplesmente silenciar. Esta voz e este olhar convocam o sujeito porque o subjetivam des-subjetivando - o, a destotalização da totalidade que é a consciência (SARTRE, 1997).

A relação de dominação que aparece na dialética da servidão hegeliana, ou na dialética da relação conflituosa entre consciências n' *O Ser e o Nada*, coloca a claro que o processo de subjetivação, a tão sonhada autarquia grega ou a autonomia iluminista, só são possíveis porque há uma negação dialética no processo de reconhecimento, tanto em Hegel quanto em Sartre.

Mas, mesmo nas proximidades, as diferenças mantêm-se. Hegel resolve essas diferenças, que sempre se mantêm na contradição, numa síntese superior, em um terceiro termo, a dialética, que a diferença entre

a diferença e a igualdade é suprimida. Sartre não faz uso de tal expediente: sua dialética não chega a um terceiro termo. O projeto é sempre negado e é na negação que a consciência encontra sua força para continuar a tentar tornar-se algo, mesmo que esse algo não seja alcançável.

Hegel, ainda que mais crítico que muitos de seus contemporâneos, assume vários elementos do pensamento iluminista. A realização da autonomia individual, tornada realização intersubjetiva no processo do espírito, parece preservar o sonho da comunidade de nações da filosofia do direito kantiano. Talvez seja impossível negar que o Iluminismo tenha tido alguma influência sobre o brade de Sartre. Entretanto, este tem razões para produzir sua filosofia muito diferente do otimismo da autonomia idealista. A sua liberdade, ainda que condição ontológica fundamental, é também uma conquista laboriosa no mundo onde grassa o comportamento mais arriscado para o homem, o de tentar se desresponsabilizar por aquilo que se origina na responsabilidade da sua própria liberdade.

No mais fundo das angústias humanas e dos “partos dolorosos da história” aparece a filosofia na sua mais antiga e mais jovem busca: a Verdade, que aparece tanto como ciência pura do conceito como a mais elevada autenticidade.

Apresentada uma base teórica, pode-se agora partir para uma análise mais profunda sobre as relações diretas entre a consciência e o outro. Em primeiro lugar, cabe a pergunta de como a consciência nota o outro, o impacto que o reconhecimento causa em seu projeto e como se dá a transcendência desta outra consciência.

5.2A VERGONHA COMO INDICATIVO DE SI

A vergonha é abordada por Sartre para ilustrar uma das maneiras das quais a consciência reage perante o olhar do outro. O olhar do outro revela uma forma de reprovação ou aprovação das ações da consciência. Ao ser reprovada pelo olhar do outro, a consciência pode cair em vergonha, porém essa vergonha não é do outro, mas sim de si mesma. A consciência sente vergonha do que é. Não há fenômeno de vergonha de si. A vergonha se resume num sentimento sobre si mesma, um sentimento de ter agido de forma negativa perante o meio, perante o outro. Mesmo que não haja uma verificação do outro, a consciência pode se envergonhar sozinha, “A vergonha, portanto, refere-se sempre ao que eu pareço a outrem. O juízo de outrem coloca-me em estado de

formular sobre mim um juízo como se eu fosse um objeto.”(JOLIVET,1975, p.237)

Além da vergonha, Sartre também explicita o temor e o orgulho como modos de sentir-se perante o outro.

O temor resulta em ser consciente que o outro tem o mesmo poder que a própria consciência sob as possibilidades do mundo, de forma que a consciência nota que seu projeto existencial está sendo afetado sem que haja controle por parte dela.

O orgulho é caracterizado na teoria como dúbio, pois ao mesmo tempo que a consciência nota que aquele ser do outro minou as possibilidades dela, ela também se nota como responsável pelo outro. Todos esses sentimentos podem ser postos de forma neutra, pois da mesma maneira que agem assertivamente na consciência, como compreensão da *ipseidade* e também como indicativo de meu ser, também possuem caráter negativo, pois demonstram à consciência sua gratuidade causando-lhe novamente a angústia e mostrando-lhe que o ser do outro será sempre aquele ser inalcançável para o ser da consciência.

Mas o que pode ser definido por vergonha? O outro não causa à consciência vergonha. Ele serve apenas como um mediador entre a consciência e ela mesma. Sentir vergonha perante ao outro só diz respeito à própria consciência que sente essa vergonha, pois ela se reconhece e ao notar no outro uma reprovação ,envergonha-se de si. Desta forma, é possível afirmar que a vergonha não pode ser dada numa consciência reflexiva, pois ela se dá perante um ato que está sendo vivido naquele momento e a consciência reflexiva só diz sobre o que já foi vivido. Por mais que a consciência tente de má-fé dar a ela uma fuga desta análise, não lhe resta outra opção a não ser aceitar que seu ser divide espaço com outros e que tal olhar será sempre um olhar que está ali avaliando seu ser.

Será partindo desta ideia então que pode notar-se que o outro se caracteriza também como um olhar julgador do ser da consciência. Tal juízo da consciência, não como um juízo que justifica sua gratuidade, mas sim um juízo perante o ser da consciência objetificado frente ao outro, diz respeito apenas ao que o outro vê diante da consciência, mas não o que a consciência diz sobre si mesma, o que não nega a constante gratuidade de sua existência.

(...)a negação é interna porque o outro se constitui como outro si-mesmo pela negação de

mim- mesmo: o outro não “é” eu. Mas eu não sou o outro do mesmo modo que eu não sou a mesa. Pois, o modo como não sou o outro vai incidir na maneira como me apreenderei enquanto sendo eu mesmo (SILVA, 2004, p.186-187).

Apreender o ser da consciência depende da vivência com o outro, pois é no outro que ela vê a possibilidade de um olhar externo. Este olhar mostra a ela sua gratuidade, colocando em evidência seu ser. Porém, ao mesmo tempo que coloca em evidência, o ser da consciência escapa a ela mesma. Assim o que se tem é uma consciência que vê no outro todas as suas possibilidades sendo alienadas. É no outro que ela vê seu ser como transcendência transcendida e, ao se notar nessa condição de ser transcendência transcendida, a consciência se envergonha do que é.

Retornando ao exemplo citado no capítulo anterior, Daniel ao notar-se sob o olhar do outro, se vê como objeto de investigação do outro e, se vendo desta forma, entende que seu ser só pode saber sobre si, como sendo um objeto para o outro.

Por fim, a vergonha pauta-se em ser o sentimento que coloca o ser perante uma via sem saída de seu ser. É ao perceber que a consciência está sob o julgamento de outro que ela nota que não há possibilidades de agir sem angustiar-se, que ela passa a notar-se enquanto ser preso a sua gratuidade, pois o outro em sua facticidade a transcende e suas ações moldaram o mundo de forma que sua liberdade foi limitada. A vergonha revela a consciência em seu modo objetificado. O outro lança seu olhar sob ela e a julga, a torna transcendência transcendida e, desta forma, dá à consciência um ato de transcendência que não o dela, mas sobre ela. Tal movimento coloca a consciência perante o que Sartre chama de o pecado original: “Pecado original é a existência do outro e a vergonha assim como o orgulho é a apreensão de mim como natureza” (1997, p. 338). Tal pecado é o fato de saber que a essência da consciência não está unida a liberdade de seu ser. A vergonha do juízo que o outro age na consciência como um despir da verdade por trás de seu ser, a verdade de que ela nunca chegará a ser um ser pleno.

O corpo é um aspecto fático que a consciência carrega consigo e que possibilita que ela note e seja notada no mundo. O corpo na teoria não aparece apenas como um objeto que a consciência carrega em sua existência, mas sim uma via da consciência se posicionar diante de suas

possibilidades. Deve-se entender agora o papel do corpo dentro da teoria sartreana.

5.3 O CORPO

As relações entre consciência e o outro fogem da análise da consciência abstrata e recaem num ponto no qual o corpo recebe estatuto ontológico. O notar do olhar depende de uma interação física, porém o autor alerta os leitores que há uma ordem ontológica que deve ser seguida para delimitar a exposição sobre o corpo.

Pode-se assumir duas maneiras de tratar o corpo: o corpo concreto ou o corpo como consciência, que pode ser dito como o corpo sem influência do meio, ou seja, o corpo do ponto de vista da consciência. A outra forma é a do corpo abstrato e tal forma dá-se numa consciência reflexiva que se nota sendo vista perante o outro. Essa delimitação do corpo da consciência, ou concreto, e o corpo para o outro (abstrato) são cruciais para dizer sobre duas formas ontológicas diferenciadas da abordagem do tema. Vale frisar que não são dois corpos diferentes, mas sim duas formas diferenciadas de dizer sobre o corpo. O corpo concreto é apreendido como aquele corpo que não possui diferença entre consciência e corpo e o corpo abstrato é apreendido de forma reflexiva, no qual o outro diferencia corpo e consciência. Após essa breve exposição vale a pergunta, o que é o corpo?

Há três dimensões que dizem sobre o corpo. O corpo enquanto consciência diz sobre o corpo concreto, ou seja, não há diferenças entre corpo e consciência e tal dualismo cairia novamente na questão do conhecimento que Sartre tanto nega. Não se trata então de dizer do corpo como um objeto que está unido a uma consciência, mas sim como um ser inteiramente psíquico. Neste caso, pode-se afirmar o corpo como contingência que vem por meio de sua facticidade. O corpo não pode ser pensado sem a determinação do homem como um ser-no-mundo. Não há corpo que não possua consciência e vice versa. O corpo dá o caráter de coisa e, por ser coisa, ocupa lugar no tempo e espaço. Já a consciência é aquele ser que se relaciona com o mundo, que molda o mundo. Desse modo, o que se tem é um conjunto corpo-consciência chamado de homem.

Assim, o que se apresenta é um homem que está pelo corpo presente num ponto específico do tempo/espaço e uma consciência que

arranja o mundo. A junção desses dois conceitos dá ao homem corpo e consciência unidos por um viés factível.

O outro é uma transcendência (posto que é um para-si que se lança sempre para além do que é dado, da situação) transcendida (posso fazê-lo de objeto para mim). O corpo é a facticidade dessa transcendência transcendida, na medida em que é através dele que eu estabeleço meu contato mais imediato com o outro, que eu objetivo. (SCHNEIDER, 2011, p.121)

A segunda maneira apresentada por Sartre para explicar o corpo é o corpo para o outro, ou seja, um corpo abstrato. O sujeito enquanto corpo concreto pode se verificar enquanto corpo abstrato, como por exemplo, uma pessoa que ao olhar sua nova tatuagem verifica se seu corpo está bonito com aquele novo adereço. Ao verificar seu corpo, a consciência reifica o próprio corpo para dizer algo sobre ele, tomando distância de seu próprio corpo e assumindo uma posição de outro em relação a esse corpo-objeto.

Mas o que Sartre pretende aqui é uma relação entre o sujeito e o Outro. Não há diferença entre a forma que o corpo do sujeito aparece para o outro ou como o outro aparece para o sujeito. O que importa é que a relação com o outro é uma negação interna do ser do sujeito. Entende-se o outro como aquele que capta o sujeito como objeto, mas não como um utensílio do meio e sim como um ser que primeiramente notado como existente para depois ser notado como corpo. Desta forma, o sujeito vê no outro a extrema diferença de si mesmo.

O corpo do outro não deve ser confundido com sua objetividade. A objetividade do outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do outro são rigorosamente inseparáveis. (SARTRE, 1997 p. 441)

Por fim, o sujeito é para o outro e este outro mostra ao sujeito aquilo que ele é. Assim se dá a relação fundamental com o outro, sendo o para si visto pelo outro de forma reificada dentro da total facticidade do sujeito. A terceira

dimensão se dá como um unir das duas dimensões anteriores, no qual o sujeito não é mais visto apenas como um concreto ou um abstrato. O outro se dá como um corpo-consciência e verifica o ser do sujeito como também corpo-consciência.

No olhar do outro, a consciência nota seu ser objetificado e tal objeto é apenas para o outro. Perante este olhar, a consciência nota-se como objeto para o outro, partindo então para o explicitar da facticidade da consciência e agindo como um reflexo da condenação do ser dela. Neste momento, Sartre afirma a experiência da timidez. A timidez se dá quando a consciência se torna consciente de que seu corpo é revelado ao outro e essa revelação não vai se cessar, desta forma ela se vê tímida perante o que é.

(...) o vivido designado converte-se em designado como coisa fora de minha subjetividade, em meio de um mundo que não é o meu. Meu corpo é designado como alienado. A experiência de minha alienação faz-se em e por estruturas afetivas, como a timidez(SARTRE, 1997, p.443)

A linguagem sinaliza as estruturas do corpo da consciência enquanto ser-para-outro. Porém, essa linguagem só é possível partindo de uma consciência reflexiva, ou seja, a consciência vai assumir um ângulo do outro, pois não há possibilidades da consciência ter uma perspectiva à partir da própria facticidade.

A constante constatação da consciência na presença do outro, de que seu ser se manterá em subjetividade, a torna novamente a sua angústia existencial. Isto acarreta em condutas que visam por tentar livrar-se da existência do outro. Tais condutas são separadas na teoria entre condutas de assimilação e condutas de apropriação; a primeira diz de uma consciência que tenta encerrar a própria liberdade para fundamentar-se e a segunda que tenta minar a liberdade do outro para que sua condição não seja mais refletida.

5.4 CONDUTAS DE ASSIMILAÇÃO

“Eu já não sou mais mestre da situação”. Assim o autor define parte da relação do ser da consciência com o outro. O conflito entre as consciências do mundo é o que define tal convivência. A dominação que se dá por via do olhar do outro coloca o ser da consciência perante seu ser sob julgamento do outro, sem poder de forma alguma defender-se de tal julgamento. Sendo assim, o olhar do outro tiraniza o ser da consciência. O conflito de forças entre as consciências do mundo calham em uma constante tentativa de superação do outro enquanto

aquele que reifica a consciência. O que a consciência deseja é retomar as rédeas de seu projeto existencial e deixar de ser transcendência transcendida. É exatamente neste conflito que se verifica as condutas de assimilação: ou a consciência assimila o outro, ou ela se torna objeto de investigação dele.

As formas de assimilar o outro são: a linguagem, o amor e o masoquismo. Será necessário tratar uma a uma para melhor defini-las.

5.4.1 A linguagem

A primeira conduta de assimilação a ser apresentada é a linguagem. Sartre entende que a linguagem é oriunda da relação do ser-para-outro. A consciência, enquanto vir a ser, desenvolve seu projeto em um movimento de transcendência. Seus atos são exteriorizados e, conseqüentemente, a linguagem também é externa. Porém, não se pode reduzir a linguagem à uma criação da subjetividade da consciência. Sartre entende a linguagem como uma condição da consciência e tal condição é a relação que ela tem com o outro. A linguagem possui aspecto ontológico e condição de reconhecimento do outro. Vale frisar que para Sartre, linguagem vai além do âmbito das palavras, ela é entendida como qualquer forma de exteriorização.

A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-Para-outro: é originalmente o ser-Para-outro; ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o outro. Em um universo de puros objetos, a linguagem não poderia de forma alguma ser “inventada, pois presume originariamente uma relação com outro sujeito; e, na intersubjetividade dos Para-outros, não é necessário inventá-la, posto já é dada no reconhecimento do outro. (SARTRE, 1997, p.464)

Como dito anteriormente, a consciência é movimento de transcendência, ela é constante “fora de si”, acarretando que seus atos, assim que praticados, não a pertençam mais. Dadas essas ações, não existem mais formas da consciência dizer sobre o que o outro pensa sobre ela, o que dá a linguagem um papel de objeto fora da consciência, que será passível de todo e qualquer julgamento ao olhar do outro.

A linguagem pode ser usada como ferramenta da consciência para ludibriar o outro. Ela pode ser utilizada pela consciência como meio de fascinar o outro em prol de sua vontade. É por via da linguagem que algumas das condutas que serão apresentadas agem.

5.4.2 O amor

O amor é resultado da interação entre consciências, das quais uma delas deixa ser objeto de transcendência e suas possibilidades sejam limitadas pelo outro. Na conduta do amor, um se posiciona como amante e outro como o amado, tendo assim uma relação amante-amado. O amante tenta ser todas as possibilidades que o amado quer. De certa maneira, há uma tentativa de voltar todas as possibilidades vigentes para a direção do amante. O amante se projeta como o mundo de condições para o amado, caindo na aceitação de ser reificado, mas ao mesmo tempo que aceita ser “o mundo” do amado, o amante também quer ser a resposta para o ser do outro. Ele quer que as possibilidades de seu amado se encerrem apenas nele e que nele o amado encontre a justificativa de seu ser.

A objetificação, de certa maneira forçada, que o amante busca perante o amado pode ser descrita como vinda da intenção de ganhar o olhar do outro. Relembrando a questão da vergonha, a consciência frente ao olhar do outro envergonha-se pelo que é. O amante ao se deixar como objeto tem como intenção fazer com que o olhar de seu amado não lhe cause mais a vergonha de seu ser. Ele quer ser o objeto mais amado entre os objetos e ao intentar tal olhar, o amante tem por fim cessar a transcendência do outro, acabar com a liberdade dele para que não haja mais mundo entorno dele e cessar as possibilidades de seu amado.

Em resumo, identifico-me totalmente com meu ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhadora do outro, e, como meu ser-objeto que pode me ser instrumento para operar a assimilação a mim da outra liberdade (SARTRE, 1997, p. 456)

Contudo, isso se revela como um falha no projeto. A estabilidade de tal relação pode se desfazer a qualquer momento. Basta que o amado perca o interesse para que o amante se torne apenas mais um objeto do

meio, ruindo com todo o amor. Outra fraqueza apresentada pelo autor vem do olhar de um terceiro, “basta que os amantes sejam vistos juntos por um terceiro para que cada qual experimente a objetivação, não apenas de si, mas também do outro.”(SARTRE, 1997, p. 469/470).

Apesar dos belos olhos voltados para o amor pelo senso comum, Sartre expõe uma faceta negativa da relação conflituosa do amor. Analisando tal conduta, nota-se que para o autor o amor não passa de um egoísmo que está destinado ao fracasso por tamanha fragilidade perante ao meio.

5.4.3 O masoquismo

Diferentemente do amor, a conduta masoquista não tem como intenção ser objeto final das transcendências do outro. O masoquista quer apenas ser parte do meio, ser mais um objeto entre outros, assumindo a culpa por ser objeto para o outro. Assumindo essa culpa, a consciência busca negar completamente a condenação de seu ser para tentar repousar no outro. “O masoquismo pressupõe querer ser *objeto degradado* aos olhos do outro, em vez de um *objeto privilegiado* para outra pessoa, que é o que o amor busca”(REYNOLDS, 2013, p. 151).

O masoquista se aliena de sua condição para que o olhar do outro não o aliene. Novamente a questão da vergonha retorna à pauta. A consciência deixa ser objetificada, pois ela clama por não sentir vergonha de si. Ao clamar por isto, ela acredita que o olhar do outro não mais lhe infringirá vergonha, então não lhe importa mais o que o outro julgue sobre ela, pois até mesmo situações embaraçosas não lhe serão mais vergonhosas.

(...)fazer com que eu me constitua um objeto pelo outro, de tal modo que apreenda não-teticamente minha subjetividade como um nada, em presença do em-si que represento aos olhos do outro. O masoquismo caracteriza-se como uma espécie de vertigem: não a vertigem ante o princípio da rocha e terra, mas frente ao abismo da subjetividade do outro.(SARTRE, 1997,p. 471)

No entanto, novamente apresenta-se uma conduta fadada a falhar. O masoquista para assumir-se completamente como objeto teria que alcançar a subjetividade do outro, apreendendo assim o que ele é para o outro, fato inalcançável na teoria. Também pode ser apontado que o

simples fato de querer se tornar objeto já rompe com o plano, pois demonstra subjetividade. Sartre ainda ressalta que o momento no qual a consciência tenta negar sua subjetividade é um dos momentos de maior autoconsciência, pois para negar a subjetividade a consciência tem que ser consciente de ser subjetiva. E por fim, a decadência do masoquismo se mostra na tentativa de fazer com que o outro veja o masoquista como objeto. Ao intentar tal modo de ser, o masoquista assume o papel de controle da situação, pois deve de alguma maneira, fazer com que o outro seja manipulado a aceitar sua vontade, mostrando sua liberdade e assim caindo em contradição com sua busca.

5.5 CONDUTAS DE APROPRIAÇÃO

Dadas as condutas de assimilação, Sartre aponta uma outra forma de relação com o outro, as condutas de apropriação.

Na assimilação, a consciência tenta negar a própria subjetividade, deixando que o outro a objetifique e por consequência acaba por objetificar o outro também. Agindo assim, a consciência tem por fim apropriar outro como objeto para que ela repouse na consciência do outro. Já nas condutas de apropriação a ação é inversa. A consciência busca unicamente a objetificação do outro, tentando suprir todas suas possibilidades. Essas condutas são para o autor: a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo.

5.5.1 A indiferença

“Trata-se pois de uma *cegueira* com relação ao outro”(SARTRE, 1997, p.474). Assim se inicia a exposição sobre a indiferença, pelo autor. Sartre chama de *cegueira* a conduta de indiferença, pois seria como se a consciência fechasse seus olhos para a subjetividade do outro. Tal conduta visa negar que o outro possa ter olhar e possa de alguma forma objetificar o ser da consciência, o que é afirmado como um solipsismo. Afirmar a consciência indiferente em relação ao outro é afirmar algo num círculo vicioso, que não chega a nada. Esta conduta pode ser descrita como forma de proteção contra olhar do outro, pois ao apenas tratar o outro como um objeto do meio, a consciência engana-se afirmando a si mesma que não existem outros como ela, mas é exatamente por se enganar que a conduta de indiferença é dita pelo autor como uma forma de má-fé e mais uma vez Sartre afirma que a conduta é fadada ao fracasso.

Ao afirmar para si mesma que o outros são em-si inertes, que não a julgam, a consciência tenta conferir ao outro justificação de existência, como por exemplo dizer que o piloto existe apenas com a função de pilotar. Fazer isto é torná-los ferramentas do meio para seu bel-prazer. A consciência estaria negando um aspecto estrutural de seu ser, o fato de ser-para-outro, e isso causa a instabilidade da indiferença, pois um deslize de tal conduta será o suficiente para que ela volte a notar-se como ser no mundo e retorne a angústia de sua condenação.

Mesmo que a consciência tente por agir dessa forma ela nunca chegará realmente à completa indiferença, pois por mais que a consciência negue a existência de outras consciências, ela ainda saberá em seu âmago que está sendo olhada por outros.

5.5.2 O desejo

O desejo é descrito pelo autor como uma consciência que se torna corpo, mas se tornar corpo visa apenas a apropriação da “carne”¹⁰ do outro. Explicada como uma ruptura com a conduta amorosa, Sartre desenvolve sua teoria sobre o desejo afirmando o desejo sexual e o diferenciando das outras formas de desejo. O desejo sexual, diferentemente do desejo de fome ou sede ou qualquer outro desejo que possa ser citado, é relacionado ao apoderar do ser do outro por via do corpo carnal, ou seja, através do sexo. Seria como se a subjetividade da consciência mostrasse-se como carne para tomar a carne do outro. O processo feito pela consciência para tentar chegar a essa encarnação do outro vem por uma via que pode ser descrita de forma quase que ritualística. Sartre aponta a carícia como artimanha da consciência em direção à sua tentativa de apropriação do corpo do outro. Porém, não se pode afirmar a que a consciência busca apenas o corpo do outro; ao desejar o outro ela deseja o corpo, “além disso, captá-los com este instrumento particular que é o corpo enquanto empasta a consciência” (SARTRE, 1997, p. 484).

Agindo desta forma, a consciência visa apropriar-se da liberdade do outro por via de sua carne e cessar as possibilidades do outro se apropriando de seu ser enquanto corpo. Mas é exatamente neste momento que Sartre indica o erro.

Tentar alcançar a subjetividade do outro por via do corpo é tentar dizer algo sobre a subjetividade, o que cai em uma ambição impraticável

10 “(...)faço-me carne em presença do outro para me apropriar da carne do outro.”

e paradoxal perante a teoria. Outro ponto divergente é o fato que no momento que a consciência torna a sua atenção para o prazer, ela deixa de ver o outro como carne e assume o outro como objeto de seu prazer, distanciando-se do objetivo inicial e caindo novamente no uso do outro apenas como um instrumento de seu prazer.

É compreensível que o desejo entre como uma conduta da consciência. A abordagem do desejo volta-se para um nível ontológico. A consciência quer que, numa união fictícia entre corpo objeto e consciência, ela alcance a subjetividade do outro.

5.5.3 O sadismo

O sadismo tem sua origem no desejo. O sádico não busca reciprocidade, ele encara o outro como um objeto do meio apenas como um instrumento de seu prazer, ou como Sartre define: “o sádico trata o outro como instrumento para fazer aparecer a carne do Outro; o sádico é o ser que apreende o Outro como instrumento cuja função é sua própria encarnação” (SARTRE, 1997, p. 499). O sádico em questão busca se reapoderar de seu corpo negando sua facticidade. Se assemelhando a conduta de desejo, o sádico visa tornar o outro carne, porém ao contrário da conduta do desejo, ele quer transcender a própria encarnação em direção a apropriação da carne do outro.

O sádico ressalta a apropriação instrumental do outro encarnado. Ele busca encarnar o outro por meio da violência. Só que ele não quer que o processo seja recíproco. Ele gosta de ser um poder livre e apropriador, defrontando-se com uma liberdade capturada pela carne. Não é o corpo por amor ao corpo que o sádico procura dominar, mas a liberdade do outro. O sádico não visa a suprimir a liberdade daquele a quem tortura, e, sim, obrigar essa liberdade a identificar-se livremente com a carne torturada (GILES, 1975, p. 298).

É no conflito vigente, também na relação sexual, que o corpo se torna ferramenta do método sexual do sádico. O corpo pode ser encarnado, todavia a consciência é relutante a aceitar tal condição. O sádico é aquele que não se sente satisfeito apenas com a dominação do

corpo. Ele quer que o corpo e a consciência tornem-se uma pura conjunção carnal e o meio adotado por ele é por via de dor e sofrimento. Ao infringir dor e sofrimento, a facticidade acaba por invadir a consciência, tornando a consciência do outro pura encarnação, em outros termos, a consciência que está sob a tortura do sádico não consegue desviar seus pensamentos da dor. Sua capacidade reflexiva é minada pela dor e sofrimento, minando junto a possibilidade do outro de objetificar a consciência.

Esta conduta, assim como todas as outras apresentadas, é problemática. A consciência torturada ainda possui sua liberdade e, por ser livre, ela pode a qualquer momento voltar seu olhar ao sádico, fazendo-o novamente experimentar o seu ser-para-outro. Por mais que o sádico chegue ao extremo de suas atitudes e mate aquela consciência, seu intento de dominação é falho, pois não há mais consciência a ser dominada.

5.5.4 O ódio

Ao contrário do desejo, o ódio é o distanciar total de qualquer interação com o outro, em outras palavras, é no ódio que a consciência, no intento de não ser objeto de nenhuma outra consciência, julga todas elas como negativas. O julgamento precoce de todas as consciências tem o propósito de suprimir a liberdade de seus juízes.

Em vez de querer possuir uma consciência livre, o ódio abandona qualquer pretensão de união com o outro. Em um esforço por evitarmos nos sentir alienados ou preocupados com os juízos de outras pessoas, ao odiarmos tomamos a iniciativa e julgamos primeiro todas as pessoas de um modo negativo. (REYNOLDS, 2013, p. 158)

O ponto fracassado do ódio consiste no fato de que a consciência quer suprimir a transcendência do outro, mas por mais que numa hipótese longínqua ela consiga, a consciência jamais poderá suprimir a existência passada do outro e jamais encerrará o fato de que o outro, pelo menos, existiu. Outro ponto que volta o ódio para um fim em si mesmo é o fato que quanto mais ímpeto de ódio é despendido sobre o outro, mais concedo a ele significação e mais ele será notado como um ser que faz do ser da consciência uma transcendência transcendida.

O ódio, portanto, caracteriza-se como uma atitude desesperada da consciência de fugir da angústia de sua condição existencial e esta conduta odiosa fecha-se em um círculo vicioso.

Assim, é visto que independente da conduta assumida pela consciência frente as adversidades e possibilidades que a ela são apresentadas, suas estruturas fundamentais são sempre nadificantes. A consciência é e sempre será um ato nadificantes. Sua existência é permeado completamente por uma busca infundável de um ser que não a pertence e seu ser se encontra sempre fora de si mesma. Por mais que possa ser dito um pessimismo dentro dessa concepção, deve ver além disso. A consciência enquanto ato é uma constante de mudanças o que a faz ser algo além de pré determinações negativistas de sua existência. A concepção sartreana de nada para toda a existência da consciência a possibilita de se criar a todo momento assumir o que é melhor para si, dar a si um caminho que a torne o que ela considera o melhor para si. O que se conclui sobre toda essa condição negativa é uma teoria que impede que os maniqueísmos pré determinem um sujeito como bom ou mau, o sujeito e o toda a humanidade são o que desejam ser e a todo momento tem-se um novo paradigma de ser que jamais poderá ser estático, pois é na mudança que se faz.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após explanação dos conceitos, a primeira consideração a ser feita deve ser que o mundo não pode mais ser dito como algo inerente e dependente da consciência para existir. Por mais que o mundo seja definido partindo das significações que a consciência doa a ele, sua existência não mais se caracteriza por uma dependência da existência de consciência. A realidade é como se apresenta, porém seu significado apenas é dado pela consciência. Assim como em Husserl, Sartre concorda que só é possível falar de um mundo de significados a partir de um significante, caso contrário, o mundo se reduziria a um amontoado de seres se mantendo em-si sem relação entre eles, todos fechados hermeticamente em-si.

A consciência entra como peça chave para o mundo que depende dela para poder expressar algo sobre o mundo contingente. Ao buscar fundamentar-se no mundo, ela o reflete e relaciona e ao fazer isso cai em seu nada de ser. Sartre afirma que um ser que busca ser fundamento de si mesmo, pode apenas fundamentar o seu próprio nadatudo como se a realidade humana, fundamentando e justificando a si mesma, precisasse se transformar em algo para tentar remediar a contingência e gratuidade original do Em-si.

É partindo de um ser que tem como sua característica fundamental a falta de fundamento, que o mundo dos fenômenos vem à tona exatamente como ele é. Evitando os dualismos anteriores a ele, Sartre desenvolve sua ontologia fenomenológica afirmando que o fenômeno transcendido pela consciência diz exatamente sobre o em-si. O *Erscheinung* kantiano foi colocado de lado para uma nova teoria que não depende mais de um mundo de representações, mas sim de uma consciência que diz sobre a existência dos seres, acarretando um ser que não possui ser, mas que dá sentido aos seres do mundo. Sua constante nadificação torna a consciência incessantemente mudança de si. Independentemente do que ela refletir, ela sofrerá a mudança de seu ser em uma condição de nunca chegar a dizer algo de seu próprio ser. A radical diferença do em-si faz da consciência o ser que é mudança em seu âmago, caracterizando a subjetividade.

A consciência tem o intento de dizer sobre seu ser e, para isto, ela precisa tentar verificar no mundo seu ser. Ao fazê-lo ela se depara com um mundo infestado de seres-em-si e eles possuem sua essência definida, são imutáveis e não precisam saber de si, pois simplesmente são. Eles são dados como herméticos em si, são seres revelados em sua

estaticidade, em outras palavras, o ser que faz a prova ontológica possível é um ser que é em-si, pois apenas tendo sua essência em-si que algo pode revelar seu ser. O em-si é impenetrável a qualquer tipo de modificação de seu ser. Ele expressa sua completude por via de seus fenômenos, porém fazer isto em nada o modifica, é um ser que é o que é. Tendo como característica fundamental ser a total diferença de si mesmo, a consciência se volta para o mundo buscando atingir plenitude para seu ser. Desta forma, Sartre apresenta uma fenomenologia que exclui possibilidade de dualidades do ser. A consciência verifica uma aparência, o próprio em-si se mostra como aparição frente a consciência. Para não cair numa dualidade Sartre se preocupou em dizer que todas as operações da consciência são dadas como atos dela. Assim a consciência imaginante não é precedente ao objeto. A teoria apontou que é em ato que a consciência cria o objeto-imagem e interage com ele de forma intencional, como um objeto do mundo. Sendo assim, a consciência presa a sua condição negativa tem a possibilidade de dar sentido a tudo no mundo, mas não dá sentido a si, ela reflete o mundo porém não reflete a si, dando ao seu ser um aspecto de fluidez e mudança constante, o que a mantém em dinâmico ciclo de renovação. Assim como o em-si é imutável e totalmente positivo, a consciência é mudança e totalmente negativa.

Dizer a consciência como essa negatividade dá a ela a possibilidade de se lançar, de agir atrás de seu ser. A ação da consciência não pode ser pré determinada por nada, seu ser é livre de qualquer designação anterior a própria existência. Assim quando se diz de uma consciência preenchida de nada, fala-se também de um ser que é total liberdade de agir e buscar o que quer para si. Novamente se vê um conceito de uma consciência em constante mudança, pois seus atos livres a moldam a cada instante em um ser novo que retorna a sua condição negativa, retornando a tal condição pode-se notar que a liberdade não tem o apelo positivo do senso comum. O nada intrínseco da consciência a força a carregar o fado de ser livre, de constantemente agir na busca por um si em suas possibilidades. Entende-se assim que a liberdade constitui a consciência como um ser que é ato a todo momento e a possibilidade da inação se torna inalcançável, pois não há maneiras dela abdicar de seu nada, logo não pode também deixar de agir em busca de si, condição essa que foi vista como angustiante. Por via da angústia a liberdade pode ser notada pela consciência. Todo ato da consciência reflete sua condição negativa e frente a essa condição a consciência se angustia, o que a leva a tentar dar um sentido a si mesmo.

Foi verificado que durante sua existência a consciência tenta a todo momento encerrar com o nada que infesta seu ser, dar um sentido a si, porém, todas as vezes que pergunta sobre si no mundo ela apenas encontra a total diferença de si, fazendo com que a consciência busque dar sentido a si mesma. Como foi visto, qualquer ser que tenta ser fundamento de si mesmo apenas fundamenta seu nada. Este movimento da consciência tentando dar sentido a si foi chamado de má-fé. Foi visto a má-fé não no sentido do senso comum, mas sim como uma forma de mentira íntima, pois a consciência coloca para si uma função, uma essência, que não é dela, mas ela se designou e a abraçou erroneamente como se fosse o sentido da própria existência.

Sartre apresenta a temporalidade como sendo mais uma estrutura fundamental da consciência. Os problemas com teorias anteriores, que diziam do tempo como um passado e afirmações de instantes incalculáveis, não servem mais como pano de fundo para dizer de uma consciência atuante. O problema apresentado pelo autor é que falar de um passado que já foi, um futuro que ainda não é e um presente instantâneo geraria para consciência uma limitação de sua liberdade. Sartre quer desenvolver um conceito de consciência que flua em todas as *ek-stases* temporais. Para tal, Sartre abdica de uma noção de tempo que delimite as ações da consciência e introduz um conceito de temporalidade intrínseca dela. A liberdade torna-se uma ruptura com um passado que é o em-si de uma consciência “tendo-sido”. Esta ruptura imediatamente liga a consciência às suas possibilidades do que ela busca ser. A consciência então, em um movimento livre de fuga em direção as suas possibilidades futuras, busca ser seu “tem-de-ser”. Ao cumprir com qualquer de suas possibilidades, a consciência automaticamente torna-as em-si e as nadifica em seu ser, fazendo do momento presente um constante nada.

Ao ser abordada a questão do outro, deve-se notar primariamente que o que circunda toda interação entre as consciências é o conflito. Frente a imensidão de consciências do mundo e projetos distintos, cada consciência tenta cumprir sua própria busca e cada busca interfere diretamente na busca do outro. Pode-se dizer de um conflito de interesses no mundo que se torna insustentável a todo momento pois os projetos a princípio não colaboram entre si e há sempre uma conduta das consciências que tentará cessar a liberdade do outro ou objetificar-se perante o outro por vergonha ou por angústia de sua condição negativa. Mas é visto que todas as condutas apresentadas pelo autor tem invariavelmente seu fim no fracasso, pois tanto a vontade de se tornar

objeto ou de objetificar o outro, são ações que não podem ser concluídas. A consciência sempre retornará ao seu ponto inicial, a sua pergunta fundamental, que lhe apontará apenas para o seu nada essencial. Logo, as condutas que caracterizam o conflito entre as consciências do mundo ficam presas as meras ações vazias e gratuitas que se encerram em nada.

Conclui-se que em todas as formas de dizer da consciência, o que se alcança é sempre um retorno ao estado negativo. O ser chave da obra sartreana não tem alternativas a não ser aceitar a condição de nada, que carregará até o fim de sua existência. Por mais maligna e fatalista que pareça tal condição, pode-se notar que há um horizonte longínquo, uma ponta de romantismo em existir. A busca por um projeto de si é, de certa forma, dar rumo e autenticidade à própria existência. Vendo de um ponto de vista mais positivo, o que se tem em Sartre não é uma filosofia do quietismo, mas uma filosofia da ação, da busca por ser algo. A consciência aberta em seu nada não pode ser definida dentro dos maniqueísmos do mundo moderno, podendo sempre ao menos almejar algo melhor para si. Sendo assim, a teoria existencialista não é um pessimismo estático angustiado, mas um ato de constantemente escolher-se.

7 BIBLIOGRAFIA

DANTAS, JB, EWALD, AP, GARCIA, FAF, GONÇALVES, RR. **Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três grandes filósofos**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Ano 8, N.2, 1º Semestre. Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

GILES, TR. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU Editora da USP, 1975.

HEGEL, GWF , **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho, coleção: Os Pensadores. São. Paulo: Abril Cultural, 1980.

JOLIVET, R. **As Doutrinas Existencialistas**. 4 ed. Trad. Antônio de Queiroz Vasconcelos e Lencastre. Porto Alegre: Tavares Martins, 1975.

LIUDVIK, C. **Sartre e o Pensamento Mítico, Revelação arquetípica da liberdade em As Moscas**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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

REYNOLDS, J. **Existencialismo**, Trad. Caesar Souza, Série Pensamento Moderno. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SARTRE, JP. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade in: Sartre**. Situações I. Lisboa: Europa-América, p. 28-31,1968.

_____. **A Náusea**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. **A Transcendência do Ego**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

_____. **Sursis**. 4ª edição. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

_____. **O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação**. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ed. Ática, 2006.

_____. **O Muro**. Edição especial, Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SCHNEIDER DR. **Sartre e a psicologia clínica**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

_____. **Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre**. Nat. hum. v.8 n.2 Publicado em dezembro de 2006. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302006000200002&script=sci_arttext. Acesso em 9 de julho 2013.

SILVA, CG. **O paradoxo do homem como liberdade no existencialismo de Jean-Paul Sartre**. Jornal existencial. Rio de Janeiro, caderno de psicoterapia existencial(edição especial). Disponível em <http://www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/jadircleaparadoxo.htm>. Acesso em 8 de julho 2013.

SILVA, FL. **A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre**. v. 27, n. 88, p. 165-182. Belo Horizonte: Síntese (Belo Horizonte), 2000.

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

_____. **O Outro**. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.