

A LIBERDADE ONTOLOGICA DE SARTRE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

SARTRE'S ONTOLOGICAL FREEDOM: SOME CRITICAL CONSIDERATIONS*

GUSTAVO FUJIWARA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS, BRASIL

Resumo: Este artigo problematiza a liberdade sartreana tal como esta fora definida em *L'Être et le néant* (1943). Para tanto, mobilizamos outras obras de Sartre bem como comentadores. Ao revisitarmos criticamente alguns dos conceitos-chave que orbitam em torno à definição da liberdade como liberdade de escolha, pretendemos mostrar que o filósofo parece não estar tão longe quanto ele supunha de um tipo de filosofia idealista ou subjetivista que é reiteradamente crítica na referida obra.

Palavras-chave: Liberdade. Escolha. Nadição. Ação. Subjetivismo.

Abstract: This article discusses the Sartrean freedom as it is defined in *L'Être et le néant* (1943). To this purpose, we mobilize other works of Sartre as well as other commentators. By revisiting critically some of the key concepts that orbit around the definition of freedom as freedom of choice, we intend to show that the philosopher does not seem to be as far away as he supposed from a type of idealistic or subjectivist philosophy that is repeatedly criticized in that his masterpiece.

Keywords: Freedom. Choice. Negation. Action. Subjectivism.

* Artigo recebido em 27/08/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/10/2020.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, Brasil e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2018/13892-0. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1127881491705413>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3971-9632>. E-mail: fujivaragustavo@gmail.com.

1 - Introdução

Para os leitores afeitos à filosofia sartreana, o tema da liberdade é ali história dita e tantas vezes repetida. Em *L'être et le néant* (1943)¹, acompanhamos as aventuras de um parasita que, coagido pelo ser-em-si, pelas facticidades, situações e pelos outros, é sempre, apesar de todos esses obstáculos, *liberdade individual de escolher*: “(...) a liberdade é liberdade de escolher, mas não a liberdade de não escolher” (SARTRE, 2010a, 526), afinal, escolher não escolher é ainda ser livre para escolher não escolher. A consequência do raciocínio é de larga visada filosófica para a economia conceitual da *magnum opus*: se a escolha é o escopo da liberdade humana e se não podemos jamais deixar de escolher, isso só pode significar que somos uma liberdade (de escolha) que não pode deixar de sê-la; “(...) nós somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: nós estamos condenados à liberdade (...)” (SARTRE, 2010a, 530). Se, *de direito*, uma tal conclusão pode ser encarada como um paralogismo ou um deslize argumentativo, *de fato*, ela não faz senão fortificar a abundância de liberdade ensejada por Sartre: nós, em nosso nada de ser, somos algo, e este algo é a liberdade da qual não podemos nos desvencilhar. Logo, não podemos escolher ser livres à medida que a liberdade é aquilo mesmo que somos no mais frugal de nossos gestos e até o fim de nossa existência: “(...) para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*” (SARTRE, 2010a, 485).

Insistamos que esta facticidade da liberdade, isto é, a impossibilidade ontológica de deixarmos de ser livres, converge para uma evidência de tipo apodítica que nos constrange em assumi-la justamente em razão de sua apoditicidade. Pensemos este constrangimento, relevando a sua coloração idealista, como o constrangimento diante da evidência apodítica em Husserl. Em *Meditações Cartesianas*, por exemplo, a evidência fornece o sentido da correlação e há ali, digamos, uma sinonímia perfeita e adequada entre aquilo que é visado e aquilo que é apreendido, ou seja, lidamos com a presença da coisa enquanto tal, a experiência completa do sentido. A operação $3+2=5$ é dada de uma tal maneira (transcendental) que somos constrangidos (autodoação efetiva da coisa) a aceitá-la enquanto uma evidência apodítica que não comporta um não-ser, ou seja, um contrário. Para o fenomenólogo alemão, podemos qualificar a característica fundamental da evidência apodítica da seguinte maneira:

¹ Doravante abreviado como *EN*.

“toda evidência é a apreensão de um ente ou de um ente-tal, sob o modo do ‘si-mesmo’, na total certeza quanto a este ser, o que exclui toda dúvida” (HUSSERL, 2011, 58).

Em Sartre, da mesma maneira, poderíamos dizer que a liberdade é uma evidência apodítica, pois, além de incontestável apreensão do (nada de) ser mesmo do para-si, não possui o seu contrário (a não-liberdade ou a possibilidade de não escolher). Portanto, como asseveram os *Carnets de la drôle de guerre*², “a liberdade do para-si aparece (...) como seu *ser*” (SARTRE, 2010b, 524), ela é a textura do meu ser e não uma mera “qualidade sobreposta ou uma *propriété* de minha natureza” (SARTRE, 2010a, 483). Estas observações, para *entrée en matière*, deslindam que ser-para-si & liberdade são uma única e mesma coisa, logo, problematizar um seria forçosamente problematizar o outro; e é justamente este o objetivo algo modesto do presente artigo.

2 – Liberdade, angústia, situação & facticidade

Antes de aprofundarmos o nosso exame crítico, debruçemo-nos em alguns momentos fundamentais do capítulo I, “L’origine de la négation”, da Primeira parte da obra em tela. Ali, trata-se de rastrear a origem da negação e da nadificação partindo da constatação de que o ser-em-si, porque pura identidade maciça, não poderia conter a mínima fissura por onde o nada pudesse vir ao mundo. Ora, o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser, segundo Sartre (2010a, 57), um “ser para o qual, em seu ser, está em questão o nada de seu ser: o *ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*”; este ser, como sabemos, será eminentemente o ser-para-si. Para que esta negação seja descortinada como própria ao ser-para-si, o filósofo analisará a interrogação enquanto conduta humana que desvela, na plenitude do ser, “lagos de não-ser”. Retomemos o exemplo de Sartre (2010a, 41): suponhamos que meu carro, repentinamente, pare de funcionar: posso interrogar o carburador, as velas ou o motor e esperar com isso um “desvelamento do ser, o que significa que estou preparado, ao mesmo tempo, à eventualidade de um não-ser” (SARTRE, 2010a, 42). Destarte, se interrogo o motor, considero possível que não haja *nada* nele: a conduta interrogativa, envolvendo a possibilidade de uma resposta negativa, “repousa sobre um ato de nadificação compreendido como desvelamento de um nada (*rien*) ou de um nada (*néant*) no coração do ser, em ocorrência de um nada (*rien*) no carburador” (CABESTAN, 2005, 25).

² Doravante abreviado como *CDG*.

Aparentemente trivial e corriqueira, adiantamos que esta conduta interrogativa supõe, – e esta é a *expertise* do argumento sartreano – que o questionador inicie um *reco* *nadificante* em relação ao ser, pois a possibilidade de uma resposta negativa é amparada, ontologicamente, pelo nada. Através do questionamento do ser, o questionador possui, aliás, a perspectiva de desvencilhar-se das “séries causais” que constituem o ser e, com isso, escapar ao determinismo: “enquanto o questionador deve poder operar, em relação ao questionado, um tipo de recuo nadificante, ele escapa à ordem causal do mundo, desvencilha-se do ser” (SARTRE, 2010a, 58). A interrogação compreende um duplo movimento de nadificação e o recuo nadificante, por sua vez, também é duplo: de um lado, o ser que interroga nadifica o dado e coloca a possibilidade de um não ser ou nada, de outro, este ser se nadifica, pois tal nadificação é condição para, escapando ao ser, colocar uma questão. Nesta ótica, portanto, a conduta interrogativa desvela-se como operação ontofenomenológica de um ser que, enquanto nada de ser, escapa da ordem determinista do mundo (do ser) ao nadificá-la rumo a um não-ser; nadificação que, finalmente, pressupõe a liberdade do para-si em detrimento à plenitude inerte do em-si.

Ainda podemos esclarecer a maneira pela qual a consciência escapa livremente ao ser através da descrição de seu movimento temporalizante. No fluxo temporal da consciência, o que separa o *anterior* do *posterior*, o passado imediato do presente, é propriamente um nada (*rien*) que aqui também encontra seu fundamento ontológico no nada (*néant*): “todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, um corte entre o passado psíquico imediato e o presente. Este corte é precisamente o nada” (SARTRE, 2010a, 62). Se, de fato, minha consciência atual fosse um mero desdobramento incessante das consciências anteriores, qualquer recuo nadificante ou desgarramento com o Ser seria vedado a mim, isto é, eu permaneceria refém das séries causais próprias ao ser que não podem produzir senão o ser. Logo, para que a consciência escape ao mundo e, com isso, opere um recuo nadificante em relação ao ser-em-si, faz-se imperativo que ela, igualmente, escape de si mesma: “tal é o sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, a característica de ‘desgarramento’ (*arrachement*) de si mesma” (SARTRE, 2010a, 60). Se a consciência é desgarramento do Ser e se o “desgarrar-se” é talhado sob o viés de um processo nadificador, “a sucessão de minhas ‘consciências’ é um perpétuo desgarramento do efeito com relação à causa” (SARTRE, 2010a, 62).

Para poder operar a nadificação do Ser, a consciência, *livremente*, se temporaliza e, nesta operação temporal, coloca seu passado fora de circuito e se constitui, em relação a esse

passado, como separada dele por um *nada*, o que significa, n'outras palavras, que ela nadifica seu ser passado. Tal “desgarramento nadificante” deve ser insuflado pela liberdade da consciência ao invés de um determinismo psicológico ou universal que, enquanto tal, faria do fluxo da consciência uma sequência causal indefinidamente continuada: “Queremos simplesmente mostrar que, assimilando a consciência a uma sequência causal indefinidamente continuada, nós a tras mudamos em uma plenitude de ser e, disso, fazemo-la entrar na totalidade do ser” (SARTRE, 2010a, 60). Nadificação & temporalidade são, nos quadros sartreanos, elementos que, além de orbitarem juntos, possuem a liberdade do ser-para-si como “motor”. Aqui, acabamos de constatar como a liberdade da consciência se deixa confundir com sua existência e, disto, a constatação segundo a qual a consciência é liberdade de ponta a ponta ao nadificar livremente o ser.

Uma prova indelével da nadificação como liberdade e, conseqüentemente, da ausência de toda e qualquer determinismo, pode ser localizada na descrição sartreana da angústia enquanto corolário do recuo nadificante “através do qual a consciência escapa de seu passado como de seu futuro e, mais geralmente, escapa a toda forma de determinismo” (CABESTAN, 2005, 26). Em linhas gerais, a angústia será apresentada como “a liberdade confrontada a ela mesma e a impossibilidade de *determinar* seus possíveis assim como seus próprios efeitos, ou seja, a impossibilidade de manter-se neles da mesma maneira que os corpos que caem e devem isso à lei da gravidade” (SIMONT, 2010a, 1444, nota 10). Se, por exemplo, caminho à beira de um precipício, Sartre dirá que nada, que nenhuma decisão presente pode assegurar-me de que repentinamente eu não resolva lançar-me dele, pois a conduta de prudência é apenas uma de minhas possibilidades e seu único fundamento é a minha liberdade. Destarte, posso angustiar-me diante do precipício, não tanto pelo medo de cair, mas pelo fato de que posso lançar-me no abismo ao desvelar, ainda que irrefletidamente, a total ausência de fundamentos objetivos de meus possíveis: “constituindo uma certa conduta como *possível* e precisamente porque ela é *minha* possibilidade, dou-me conta de que *nada (rien)* pode obrigar-me a manter esta conduta” (SARTRE, 2010a, 66).

Angustio-me também em relação ao futuro tal qual em relação ao presente: nada garante que, depois de alguns passos a mais, eu não decida, com a mesma ausência de fundamentos deterministas, jogar-me do penhasco, afinal, um nada desliza entre o que sou e o que serei, “não sou agora o que serei depois” e o que sou não fundamenta em nada o que serei ao dar mais alguns passos: “a angústia diante do futuro revela-me que não sou aquele que serei e, mais exatamente, que sou aquele que serei sob o modo de não sê-lo”

(CABESTAN, 2005, 26). Em resumo, angustio-me porque meus possíveis não possuem outro fundamento senão aquele que eu, através de minha liberdade, confiro a eles; “minha liberdade significa que eu não posso recorrer ao que sou para saber o que irei fazer: meu medo do precipício não é suficiente para garantir-me de que não me lançarei dele a qualquer momento” (CABESTAN, 2004, 328). Ainda que exista uma relação entre meu ser futuro com meu ser presente, o tempo me separa de meu ser futuro, pois não sou o que eu serei, melhor, sou aquele que serei sob o modo de (ainda) não sê-lo; sou distância de meu ser futuro. Poderíamos, então, recorrer ao passado para que este sirva de fundamento para uma decisão presente qualquer? A resposta será aí também negativa: angustio-me se recorro ao meu passado com o intuito de utilizá-lo com fundamento de uma decisão presente pelo simples fato de que não sou mais no presente quem eu era no passado – sou meu passado sob a forma de não sê-lo (mais)³ -.

Suponhamos, para ilustrar esta nadificação de meu ser passado, que ontem eu tenha decidido não mais fumar; hoje, contudo, ao perceber o maço de cigarros disposto sobre a mesa, tal resolução pode vir a ruir porque há uma total ineficácia desta decisão na exata medida em que estou separado de meu ser passado por um nada. Em outras palavras, angustio-me se recorro ao passado como tentativa de justificação ou manutenção de uma decisão, há um nada que separa meu ser presente de meu ser passado: se na véspera, e de maneira resoluta, eu havia decidido não mais fumar, hoje, todavia, esta decisão esta coagulada a meu ser passado e somente possuíra sentido se, e somente se, eu a (re)atualizar livremente como minha possibilidade; para que esta decisão “funcione”, “é preciso que eu a refaça *ex nihilo* e livremente; ela não é senão mais uma de minhas possibilidades (...)” (SARTRE, 2010a, 68).

Eis o desfecho destas ligeiríssimas observações: “esta liberdade que descobrimos na angústia pode ser caracterizada por este nada (*rien*) que se insinua entre os motivos e o ato” ou, ainda, esta angústia, “como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada” (SARTRE, 2010a, 69-70). A angústia será, como já podemos vislumbrar, a apreensão do caráter injustificável de nossos possíveis: “na angústia, (...) nós apreendemos (...) nós mesmos como injustificáveis, o que significa que apreendemos nossa escolha como não derivando de nenhuma realidade

³ “Desde que uma consciência é passeificada (*passéifiée*), ela é o que eu tenho de ser sob a forma do ‘era’. Nesta medida, quando retorno à minha consciência de ontem, ela guarda sua significação intencional e seu sentido de subjetividade, mas (...) ela está petrificada, ela está fora como uma coisa, pois o passado é em-si” (SARTRE, 2010a, 494). Ou: “Por não ser um dado, é preciso que o para-si se constitua perpetuamente em recuo em relação a si, ou seja, abandone-se atrás de si enquanto *datum* que já não é mais” (SARTRE, 2010a, 524).

anterior”, mas, ao contrário, “como devendo servir de fundamento (...) ao conjunto das significações que constituem a realidade” (SARTRE, 2010a, 509). Destas assertivas, lobrigamos que o para-si, ao contrário da inércia identitária do em-si, não poderá jamais ser definido por aquilo que ele é (porque ele é sob a forma de não sê-lo e não é sob a forma de sê-lo), ou seja, jamais poderá ser definido como possuidor de uma essência; bem ao contrário disso, sua angústia diante da liberdade indica, necessariamente, que ele, por ser nada de ser, é uma não coincidência a si, deve recriar-se a todo o momento como a única justificativa (injustificada⁴) de seus possíveis: “na angústia, a liberdade se angustia diante de si mesma porque *nada (rien)* a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 2010a, 71). Quando, por exemplo, meu despertador toca pela manhã e eu imediatamente respondo a seu apelo levantando da cama, tal ação não é ordenada pelo despertador, mas por minhas possibilidades: sou eu (e apenas eu) quem livremente confere ao despertador sua significação como apelo para levantar-me da cama.

Poderíamos multiplicar a afirmação de que a liberdade nadificadora é a única fundamentação incondicionada das ações do para-si: estou na biblioteca para poder escrever o artigo em tela e, diante da página em branco, repentinamente angustio-me. A irrupção da angústia, ao contrário do que poderíamos supor, não possui sua fundamentação em razão de nenhuma ordem objetiva (o meu medo de que este artigo não seja aprovado pela revista, de que eu parta de princípios incorretos etc., etc.), mas está intimamente ligada à minha liberdade enquanto “produtora”⁵ de sentido e mantenedora da atividade que pretendo realizar: o artigo, sendo minha possibilidade, deve ser mantido no horizonte de meus possíveis única e exclusivamente por meio de minha liberdade, o que significa a possibilidade permanente de, a qualquer momento, abandoná-lo. Se, por um lado, fui um “querendo-escrever-este-artigo”, por outro, o que eu fui, quer dizer, minha essência (sempre da ordem do passado, do tendo sido aquilo que não sou mais), não pode definir-me uma vez que eu estou separado dela por um nada: eu não sou mais aquele que foi “querendo-escrever”, melhor, sou aquele foi “querendo-escrever” sob a forma de não sê-lo (mais). Destarte, não há absolutamente nada em meus motivos passados que possam fazer com que eu não abandone o projeto de escrita,

⁴ Como bem nota Citot (2002, 108-109), a liberdade, enquanto nada de ser do para-si, é injustificada, pois “é pela liberdade que algo como a justificação vem ao mundo. O sentido, o valor, a finalidade, a motivação e a justificação dependem unilateralmente da liberdade e provêm dela”.

⁵ Enquanto “produtores” de sentido, somos, por isso mesmo, os seres pelos quais os valores (bem, mal, certo, errado, etc.) vêm ao mundo e são mantidos no ser: “daí que minha liberdade seja o único fundamento dos valores, e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção de tal ou tal escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, eu sou injustificável” (SARTRE, 2010a, 73).

pois eu sou inteiramente livre para rejeitá-los em prol de outros possíveis igualmente tributários de minha liberdade (posso, por exemplo, abandonar a escrita deste artigo para escrever outro, ou posso, da mesma maneira, abandoná-lo para realizar uma tarefa completamente diferente). Se o que eu fui não pode servir para justificar a realização ou o abandono da ação presente (no caso a escrita), o mesmo vale para aquele que serei visto que estou separado dele por um nada: nada, a não ser minha própria liberdade, pode garantir-me que os motivos que eu possuía para escrever permanecerão ainda determinantes para mim no futuro.

Este duplo nada da liberdade em detrimento ao que eu fui e ao que eu me farei ser desvelam minha angústia diante da página em branco: “o para-si é seu próprio nada em sentido duplo; em relação ao passado, na medida em que ele (o para-si) jamais é feito, jamais em-si, mas sempre a fazer-se; em relação ao futuro, na medida em que ele está separado dele pelas possibilidades de si que ele projeta” (ROMANO, 2000, 478). Deste nada em sentido duplo, ou melhor, da apreensão deste nada, a angústia emerge como o reconhecimento de que minha possibilidade não poderia possuir outro fundamento senão minha própria liberdade, o que significa “que ela se constitui quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade. Isto significa que um nada (*rien*) nadificador me deixa sem desculpas (...)” (SARTRE, 2010a, 71). O para-si, porque separado de sua essência por um nada, não pode buscar no passado uma justificativa para suas ações presentes assim como não pode, também, buscá-la no futuro; seu ser futuro é sempre nadificado e reduzido à categoria de simples possibilidade mantida no ser única e exclusivamente através de sua liberdade.

Até aqui, o *sommario dell'opera* é este: 1º) o para-si, porque não identidade a si, mas presença a si (consciência (de) si), é o ser pelo qual o nada vem ao mundo; 2º) o exame da conduta interrogativa desvelou, através do recuo nadificante, a possibilidade sempre permanente de o para-si desvencilhar-se do ser e da ordem determinista do mundo; 3º) este recuo não possui outro fundamento senão a liberdade; 4º) esta liberdade, como vimos quando da descrição da angústia, revelou-se incondicionada e única “fonte” de sentido de meus possíveis, possíveis que somente vêm ao ser (e são mantidos nele) através de *minha* liberdade. Estes quatro pontos, somados, descortinam que

Eu emergo sozinho e na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter

qualquer valor ao qual recorrer contra o fato de que sou eu aquele que mantém os valores no ser; nada pode proteger-me de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por este nada que eu *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SARTRE, 2010a, 74).

3 - Ação & liberdade

Nossas investigações acerca desta liberdade ontológica incondicionada tornar-se-ão ainda mais claras se, neste momento, dermos um salto para a Quarta parte, capítulo I, seções I e II, respectivamente, “La condition première de l’action, c’est la liberté” e “Liberté et facticité: La situation”, de *EN*. Ali o filósofo analisará, como indicam os referidos subtítulos das seções, a liberdade como fundamento da ação e a relação, na situação do para-si, entre a liberdade e a facticidade. Em ambas as seções, trata-se de desarmar, leia-se refutar, os partidários da liberdade de indiferença e os partidários do determinismo e para tanto urge refletir, inicialmente, acerca da ideia mesma de *ação* enquanto *ato intencional*⁶ que produz “um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, através de uma série de encadeamentos e de ligações, a modificação operada em um dos elos acarreta modificações em toda a série” (SARTRE, 2010a, 447) e que nem sempre são previstas quando da realização da ação. Exemplo: o imperador Constantino, almejando criar uma residência no Oriente para os imperadores, não previu que, ao criá-la, ele acabaria criando uma cidade de cultura grega que abalaria a Igreja cristã e enfraqueceria o Império romano. Todavia, o fulcro da ação não se encontra diretamente na incapacidade de prever todas as consequências de um ato, mas na constatação, tal como o exemplo usado por nós enseja, de que a ação implica que a consciência reconheça no mundo uma falta objetiva ou uma negatividade (*négalité*): “a intenção de suscitar um rival para Roma só pode advir a Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristão que, no momento, fazia falta” (SARTRE, 2010a, 478).

Tal operação descrita acima, traduzida ontofenomenologicamente, revela-nos que a ação exige a possibilidade de a consciência retirar-se do mundo onde as coisas são (estado real das coisas) para abordar o terreno do não-ser (estado ideal das coisas). Sublinhemos,

⁶ Se uma ação, como afirma Sartre (2010a, 477), é por princípio *intencional*, isso significa que o agir é galvanizado por uma intenção (razão de agir), o que exclui, portanto, uma explicação pela causa. Aliás, o exemplo dado pelo filósofo vai exatamente nessa direção: “o fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não agiu. Ao contrário, o operário encarregado de dinamitar uma pedreira, e que obedeceu às ordens dadas, agiu na medida em que provocou a explosão prevista: ele sabia, com efeito, o que ele fazia, ou, se se prefere, realizava intencionalmente um projeto consciente” (SARTRE, 2010a, 477).

ademais, e este é um dos pontos nevrálgicos da definição sartreana de ação, que um ato não poderia vir a lume através do estado real das coisas porque, enquanto plenitude de ser, este estado não poderia fazer a consciência desvelar o não-ser. Em suma, o que Sartre pretende demonstrar aqui – e contra a opinião corrente – é que o “substrato” de uma ação não deriva da plenitude de ser, própria do estado real das coisas, mas da potência nadificadora da consciência; logo, “não é a duração de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba um outro estado de coisas no qual tudo iria melhor para todos”, mas, pelo contrário, “é a partir do momento onde podemos conceber um outro estado de coisas que uma luz nova paira sobre nossos males e nossos sofrimentos, fazendo então com que nós *decidamos* que eles sejam insuportáveis” (SARTRE, 2010a, 479).

Um outro exemplo irá auxiliar-nos na compreensão do que dissemos acima. Suponhamos o estado deplorável do trabalhador brasileiro: ele é capaz (ou deveria ser) de rebelar-se se lhe usurpam, através de uma reforma da Previdência ou de uma reforma trabalhista, os direitos assegurados pelo Instituto Nacional do Seguro Social ou os direitos oriundos da Consolidação das Leis do Trabalho, pois ele conceberá (ou deveria conceber) uma situação na qual seu nível de vida seria ainda mais precário do que o atual. Entretanto, dirá Sartre, ele não representará tais sofrimentos como verdadeiramente intoleráveis⁷ (e, portanto, não almejará modificá-los) senão na medida em que for capaz de operar uma dupla nadificação que fará com que ele seja capaz de posicionar um estado ideal de coisas como puro nada presente de modo a significar a situação atual como nada em relação a este estado ideal; dito de outra maneira, o trabalhador somente reconhecerá sua exploração no momento em que ele se retirar do mundo (do ser) para abordar o terreno do não-ser: concebendo uma felicidade ligada à sua classe (estado ideal de coisas), ele retornará à sua situação atual de modo a esclarecê-la à luz deste nada ideal, para, assim, nadificá-la e declarar sua infelicidade. Desta dupla nadificação depreendemos, portanto, que o princípio da ação está na apreciação, por parte da consciência, de uma falta objetiva ou negatividade: não são as condições deploráveis da situação atual do trabalhador que o conduziriam à revolta, mas, sim, a antecipação, via nadificação de sua situação atual, de um futuro-melhor-possível que ilumina e nadifica sua situação atual.

⁷ Afinal, “ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis, acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social onde esses sofrimentos não existiriam”, em suma, “seus infortúnios não lhes parecem ‘habituais’, mas antes *naturais*: eles *são*, eis tudo, constituem a condição do operário; não são postos em relevo, não são vistos com clareza e, na sequência, são integrados ao proletário em seu ser, ele sofre sem considerar seu sofrimento e sem conferir-lhe um valor: sofrer e *ser* não são para ele senão uma única coisa (...)” (SARTRE, 2010a, 479).

Retiremos, do que acabamos de descrever no parágrafo anterior, duas consequências importantes, quais sejam: 1º) nenhum estado de fato (estrutura política, estado psicológico ou estrutura econômica da sociedade) seria capaz de, por si mesmo, motivar a realização de uma ação, pois “um ato é uma projeção do para-si em direção a algo que não é e aquilo que é não pode de nenhuma maneira, por si mesmo, determinar o que não é” (SARTRE, 2010a, 479-480); 2º) nenhum estado real de coisas/estado de fato poderia, conseqüentemente, determinar a consciência a apreendê-lo como falta ou negatividade. A fatura destes dois pontos, finalmente, indica que a ação possui como condição *sine qua non* o desvelamento de um estado de coisas como *falta de...* (como negatividade) e em sistema isolado: “não há estado de fato – satisfatório ou não – senão através da potência nadificadora do para-si” (SARTRE, 2010a, 480), e isso significa, forçosamente que “do ponto de vista da consciência agente, o motivo aparece ao mesmo tempo que o fim visado e não poderia determiná-lo” (LAPIERRE, 2015, 141).

Enfim, uma ação somente é possível em virtude da (dupla) nadificação da consciência enquanto possibilidade sempre permanente de operar uma ruptura com sua situação presente, isto é, enquanto possibilidade de considerá-la por meio de um não-ser, para, então, conferir-lhe uma significação (significação que poderá ensejar a realização de uma ação); conclusão: se a consciência é poder negativo em relação ao mundo e a si mesma, e se esta nadificação é parte integrante da posição de um fim, depreendemos que “a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser agente” (SARTRE, 2010a, 480).

Se a ação é intenção (no sentido de ato intencional⁸) resultante de uma (dupla) nadificação enquanto desvelamento de uma falta ou negatividade (estado ideal de coisas) ante a plenitude do ser (estado real de coisas), devemos, alicerçados nesta definição, convir que toda ação possua uma finalidade e que esta, por sua vez, refere-se a um motivo/móvil⁹. Se, de acordo com os partidários da liberdade de indiferença, somos capazes de encontrar ações sem nenhum motivo ou móbil anterior, tal hipótese é seguramente absurda na medida em

⁸ Se o ato é intenção, não podemos concebê-lo sob a ótica do puro movimento. Ao contrário disso, o ato, enquanto intenção, deve ser compreendido como uma ultrapassagem do dado (que é em-si, estado real de coisas) rumo a um resultado a ser obtido (estado ideal de coisas), como ultrapassagem operada pelos fins incondicionais que a consciência elenca. Desta perspectiva, adiantemos que a liberdade ontológica será liberdade, em qualquer circunstância, de escolha de seus motivos e móbeis através de um fim (também livremente escolhido e igualmente incondicionado).

⁹ “Denominaremos motivo a apreensão objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como podendo servir de meio para alcançar este fim. O móbil, ao contrário, é considerado comumente como fato subjetivo” (SARTRE, 2010a, 491).

que, como notam os partidários do determinismo, não há ação sem motivo ou móbil, pois “o gesto mais insignificante (levantar a mão direita em vez da mão esquerda etc.) remete a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação”, e isto “não poderia ser de outro modo porque toda ação deve ser *intencional*” (SARTRE, 2010a, 480). Por consequência, falar de um ato sem motivo ou móbil seria falar de um ato no qual, inevitavelmente, faltaria a estrutura intencional subjacente à ação. Apesar de os deterministas pontuarem a intenção inerente à ação, eles não estariam em uma posição superior no debate pelo simples fato de que, segundo Sartre, a investigação conduzida por eles finda na pura designação do motivo e do móbil.

Ao invés de apenas analisarmos a organização complexa motivo/móbil-intenção-ato-fim, devemos auscultar o modo pelo qual um motivo ou um móbil qualquer pode ser constituído como tal: “ora, vemos que, se não há ato sem motivo, não é de modo algum no sentido onde podemos dizer que não há fenômeno sem causa. O motivo, com efeito, para ser motivo, deve ser *experimentado* como tal” (SARTRE, 2010a, 481). Sumariamente, trata-se de argumentar que a ação – animada pela intenção – faz irromper os motivos ou móbeis que, por si mesmos, não possuiriam o sentido de motivo ou móbil se não houvesse um para-si (nadificador) capaz de conferir-lhes tal sentido, pois “é o ato quem decide de seus fins e de seus móbeis, e o ato é a expressão da liberdade” (SARTRE, 2010a, 482).

O sentido do motivo ou do móbil como tal não poderia ter outra fonte a não ser a liberdade do para-si, pois, como vimos, sua constituição não diz respeito a outro motivo anterior: não é a constatação da miséria em si (estado real de coisas) que causaria uma possível revolta do trabalhador, mas a nadificação de sua situação atual através da captação de um não-ser (enquanto estado ideal de coisas). Traduzindo esta operação para a linguagem ontofenomenológica, diremos que o motivo (ou móbil) se constitui como tal por meio do “conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil (ou motivo) sua estrutura de móbil (ou motivo)”, n’outras palavras, “é somente porque escapo ao em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móbeis apenas têm sentido no interior de um conjunto pro-jetado (*pro-jeté*) (...)” (SARTRE, 2010a, 481). E este conjunto pro-jetado, enquanto conjunto de não-existentes (estado ideal de coisas), é o próprio para-si como movimento incessante de transcendência, isto é, como movimento para fora de si mesmo, ou, então, como nadificação do passado e do presente pelo futuro.

Frisemos: o sofrimento do trabalhador somente será constituído como móbil ou motivo através da apreensão de outra vida possível que, uma vez posta, iluminará a miséria

e a constituirá como móbil/motivo para ensejar uma revolta/revolução. Assim, “é escapando de uma situação em direção à nossa possibilidade de modificá-la que organizamos esta situação em complexos de motivos e móbeis” (SARTRE, 2010a, 481-482). Tal constatação significa que não há ação sem móbil ou motivo (daí o erro dos partidários da liberdade de indiferença). Porém, uma tal afirmação não finda na conclusão apressada (como aquela dos deterministas) de que móbeis e motivos seriam a causa do ato, pois, como denotamos, é em virtude da ação/ato (enquanto nadificação do estado real de coisas a partir de um estado ideal de coisas) que um móbil ou motivo é constituído como tal. Conclusão: “é o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade” (SARTRE, 2010a, 482, grifo nosso); e ele é expressão da liberdade porque o estado real de coisas (a situação presente), sendo plenitude de ser, não poderia jamais motivar o desvelamento de um falta ou de uma negatividade no mundo; falta e negatividade que, como não deixamos de sublinhar, somente vem ao mundo através da (dupla) nadificação realizada pela consciência-em-situação.

4 - A liberdade ontológica e suas aporias

A partir dos parágrafos anteriores, reforçemos a especificidade da liberdade ontológica de *L'être et le néant*: se a liberdade é, como afirmou o filósofo, “a textura de meu ser”, isso quer dizer, em primeiro lugar, que sou, em meu ser mesmo, esta liberdade, e se meu ser é nadificação do em-si, então a liberdade não seria senão essa nadificação. “A liberdade não é uma faculdade da alma humana que poderia ser visada e descrita isoladamente” (SARTRE, 2010a, 59), pois “a liberdade não é *um* ser, ela é o ser do homem, isto é, seu nada de ser” (SARTRE, 2010a, 485). Como o nada de ser do para-si é nadificação do em-si, a liberdade não poderia não ser o movimento de transcendência da consciência para fora de si mesma e em direção ao mundo, ou seja, o movimento que nadifica o estado real de coisas (bem como seu ser passado) a partir de um estado ideal (não-ser) compreendido como *possibilidade* que o para-si possui de desvencilhar-se da ordem causal do mundo. Ora, essa possibilidade é dada justamente na medida em que o para-si, ao contrário da pura identidade do em-si, é ser que *é o que não é e não é o que é*: “a realidade-humana é livre por que *não é o bastante* (*n'est pas assez*), porque está perpetuamente desprendida de si, e porque o que ela foi está separado por um nada do que ela é e do que ela será” (SARTRE, 2010a, 485).

Pelo fato de que a consciência é presença a si não idêntica a si, os motivos ou móbeis não poderiam figurar como, digamos, “propulsores” da ação à medida que eu sou esta

liberdade (incondicionada) que nadifica motivos ou móbeis através da livre posição de um possível (estado ideal de coisas) que vem, por seu turno, iluminar/significar minha situação atual: “eu estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móbeis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Isto significa que não poderíamos encontrar outros limites à minha liberdade além dela mesma (...)” (SARTRE, 2010a, 484).

A realidade-humana, enquanto livre projeto de si, é livre escolha incondicionada de seus fins, fins a partir dos quais motivos e móbeis recebem seus respectivos pesos (significações). Incondicionada, injustificável e sem ponto de apoio ou auxílio, uma tal escolha, “que dita a si mesma seus motivos, pode parecer absurda e, com efeito, o é”, é absurda, prossegue o Autor, “no sentido de que a escolha é aquilo pelo qual todos os fundamentos e todas as razões vêm ao ser (...); ela é absurda enquanto sendo para-além de todas as razões” (SARTRE, 2010a, 524). Diante desta definição, chegamos ao, digamos assim, “núcleo duro” no qual irá debruçar-se a psicanálise existencial: se a liberdade ontológica, como vimos, é esta potência de nadificação que está para além de todo motivo ou móbil, melhor, se ela é a origem incondicionada dos motivos e móbeis, como distingui-la de um simples *capricho* do para-si? Como, outrossim, não fazer com que o para-si, perante esta liberdade que é seu próprio (nada) de ser, soçobre numa espécie de “anarquia” de seus atos? Expliquem-nos: se, como insistimos, motivos e móbeis recebem sua significação à luz de um fim elencado pela liberdade incondicional & nadificadora do para-si, seremos forçados a convir que absolutamente *nada* poderia impedir a consciência de, subitamente, abandonar um ato X em prol de outro ato Y completamente em desacordo com o primeiro.

Este problema, se o leitor nos permite a digressão, já havia sido pontuado por Sacrini em seu comentário sobre a instantaneidade *ex nihilo* do campo transcendental de *La Transcendance de l'Ego* (1937)¹⁰: radicalizando o critério fenomenológico da evidência apodítica e adequada de Husserl¹¹, isto é, instituindo o *instante* da aparição do X qualquer à consciência como evidência apodítica, *TE* findava na afirmação de que cada vivido era uma possibilidade que a consciência, a partir de sua liberdade radical, atualizava *ex nihilo*. A fatura teórica desta radicalidade, porque anulava qualquer ligação entre os vividos (anulação de uma continuidade estrutural entre vividos e assunção de uma pluralidade de instantes incomunicáveis), gerava

¹⁰ Doravante abreviado como *TE*.

¹¹ Falamos em “radicalização do critério de evidência”, pois Husserl, ao contrário do instantaneísmo sartreano, aceita diferentes graus de evidência na fenomenologia, “graus diretamente ligados à modulação temporal das vivências da consciência” (SACRINI, 2012, 117).

a incapacidade de postularmos a manifestação de certos vividos como mais prováveis que outros:

Paro de ler este texto para tomar água. Levanto-me, saio do quarto vou até a cozinha. Não encontro nenhum copo à vista. Procuo em um armário e encontro uma xícara. Ela me basta. Com ela tomo diversos goles d'água. Eis aqui um exemplo de uma ação banal, mas com dificuldades inextricáveis para a reflexão pura sartreana. Cada uma das fases da ação complexa “tomar água” (que eu formulei, acima, em uma respectiva frase) se atesta com evidência no instante em que ocorre. Mas que elas se sucedam em uma certa ordem, que não é aleatória, não é algo explicável do ponto de vista da reflexão pura. Afinal, para Sartre cada vivência brota na consciência a partir do nada; nenhuma delas foi antecipada ou preparada por nada e, por sua vez, nenhuma delas anuncia ou antecede alguma vivência em particular (SACRINI, 2012, 120).

Poderíamos radicalizar ainda mais esta ausência de ordem estrutural entre os vividos de consciência: “se, em vez de abrir o armário, eu tivesse pulado da janela do apartamento ou esfaqueado um vizinho, ou mesmo se a ordem das vivências no exemplo acima se alterasse, não haveria, em nenhum desses casos, porque se surpreender” (SACRINI, 2012, 120), pois a vivência que se seguirá, isolada das demais e regida pela instantaneidade *ex nihilo*, poderá ser qualquer uma. Muito embora este problema conceitual se refira a um opúsculo escrito nos anos 1937, temos, agora de volta ao ensaio de ontologia fenomenológica, *quase* o mesmo problema, pois, se a liberdade, enquanto nadificação, é a origem dos valores, móveis, motivos, fins e razões, e se eles, enquanto operações livres, são injustificados, é deveras lógico concluir que essas operações “saem do nada puro” (CITOT, 2002, 109) à maneira do instantaneísmo do campo transcendental de *TE* onde “cada instante de uma vida consciente revela-nos uma criação *ex nihilo*” (SARTRE, 2003, 127).

Todavia, antes de prosseguirmos, adiantemos os possíveis argumentos que buscariam invalidar esta comparação: é verdade que em *CDG* Sartre havia tecido uma autocrítica em relação ao seu ensaio sobre o ego transcendente (ou, mais amplamente, à sua concepção filosófica de uma *liberté en l'air*¹²) e começava a pensar, sob os auspícios da Segunda Guerra Mundial, o impacto da História por intermédio da glosa heideggeriana (*Dasein*, autenticidade, inautenticidade, historicidade...). Se a *drôle de guerre*, mobilizando o jovem soldado Sartre a integrar como meteorologista a septuagésima divisão de infantaria,

¹² Esta crítica versa na “radical dessolidarização de si” da consciência de *TE*, consciência que, nos quadros dos *Carnets*, será revisitada por Sartre sob a rubrica de uma “consciência-refúgio”, “consciência suprema” atravessada por uma “liberdade aérea” (*liberté en l'air*).

representa a ocasião para que ele reconsidere suas premissas filosóficas de base, se ela é, como registra o filósofo-soldado em seu “Carnet I” (SARTRE, 2010b, 231/233), “um modo de realização do existencial” e o ensejo de uma “libertação da consciência transcendental” que “reina com uma paz inumana”, tal libertação far-se-á, ao longo dos anos 1939-1940, através do enraizamento da consciência no mundo: contra o suposto empobrecimento das “relações mundanas” fomentado pela fenomenologia transcendental de Husserl, Sartre compreenderá que a liberdade do mecanismo intencional da consciência não é “absolutamente o desprendimento estoico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento profundo no mundo (...)” (SARTRE, 2010b, 538).

Este enraizamento, como já podemos presumir, incide na concepção sartreana da consciência como ser-no-mundo-em-situação de *L'être et le néant* em oposição à consciência-refúgio de *La Transcendance de l'Ego*; da passagem da consciência transcendental impessoal dos anos 1937 a esta consciência em-situação-no-mundo, denotamos uma miríade de consequências filosóficas: ao contrário da consciência transcendental pura, esta consciência (agora num registro ontofenomenológico), sendo um ser-no-mundo, faz vir à tona o sujeito e sua historicidade, isto é, um sujeito-em-situação, e esta situação será definida como relação entre a liberdade do para-si e o dado (em-si). Mais especificamente, estar-em-situação-no-mundo designa o fato de que não pode haver liberdade senão em situação (liberdade situada), de que não pode haver escolha sem que, necessariamente, esta escolha esteja arrimada à situação do para-si: “o para-si é livre, mas *em condição*, e é esta relação da condição à liberdade que buscamos precisar sob o nome de situação” (SARTRE, 2010a, 564). E se o exame empreendido na seção II da quarta parte de *EN* busca mostrar que está *condição*, enquanto situação, resvala na facticidade, ou seja, no fato (em seu sentido fáctico) contingente de que o para-si lida com dados que não escolheu (seu lugar, seu passado, seus entornos, seu próximo, sua morte), ele finda, contra os partidários do determinismo¹³, na constatação de que tais dados somente representarão (ou não) um entrave à minha liberdade a partir de minha própria liberdade, ou seja, de meus fins incondicionais. Para que esta interação entre liberdade, situação & facticidade seja bem compreendida, debrucemo-nos um instante na análise sartreana do lugar: se o para-si é um ser-no-mundo, isso apenas pode significar que

¹³ “O argumento decisivo utilizado (...) contra a liberdade consiste em lembrar-nos de nossa impotência. Longe de podermos modificar a nossa situação a nosso bel-prazer, parece que não podemos modificar-nos a nós mesmos. Eu não sou ‘livre’ nem para escapar ao destino de minha classe, de minha nação, de minha família, nem sequer para edificar minha potência ou minha fortuna, nem para vencer meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos” (SARTRE, 2010a, 527).

sua liberdade não poderia, como soava ocorrer com a liberdade desencarnada da consciência transcendental de *TE* criticada em *CDG*, “observar seu homem”¹⁴, isto é, não estar situada no mundo.

À medida que minha liberdade não sobrevoa o mundo (assertiva que, no entanto, veremos se procede de fato), é preciso que ela ocupe um lugar através do qual deverá reportar-se ao mundo. Ora, se, por um lado, é verdade (fático) que eu não escolhi nascer *nesta cidade deste país e neste século*, por outro, como asseverará Sartre, é somente à luz de meu(s) fim(s) (incondicionais, não nos esqueçamos) que *esta cidade, este país e este século*, aparecerão como bons ou ruins, como entavando ou não meus projetos. N’outras palavras, meu lugar aparecerá a mim como obstáculo ou não somente a partir de minha livre transcendência rumo a fins incondicionais que, livremente, constituo, ou seja, é justamente a partir de meu(s) projeto(s) que o meu lugar adquirirá uma significação X, Y ou Z: “a liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar; obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, ela não pode senão interpretar o sentido de *seu ser*” (SARTRE, 2010a, 551). A facticidade de meu lugar, mesmo que eu não o tenha escolhido, somente é revelada a mim pela livre escolha que faço de mim mesmo: é a partir de meu sonho ambicioso de conquistar o mundo que será doloroso e absurdo viver neste pequeno vilarejo recôndito, assim como poderá, igualmente, ser propício viver nele caso eu tenha escolhido uma vida pacta. Se existem dados fáticos, estes, por sua vez, somente podem adquirir sentido (qualquer que seja) através de meus fins livremente e incondicionalmente elencados por minha liberdade: “(...) é a escolha intencional do fim que revela o mundo e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou tal ordem) segundo o fim escolhido” (SARTRE, 2010a, 522), afinal de contas, os meus obstáculos não passam de dados brutos indiferentes, dados que aguardam uma significação conferida pela consciência (de).

Nesta toada, a facticidade da situação, antes de representar um entrave à liberdade, é sua condição *sine qua non*, é a partir dela (desta facticidade) que a liberdade (que é aqui liberdade incondicional de escolha) pode exercer-se. De fato, não pude escolher nascer brasileiro, paulista, com tais e tais características físicas, mas sou e sempre serei livre para, à luz de meus fins, escolher se ser brasileiro, paulista e detentor de tais ou tais características

¹⁴ “(...) eu retiro o homem em mim para colocar-me no terreno absoluto do espectador imparcial, do árbitro. Esse espectador é a consciência transcendental, desencarnada, que observa ‘seu’ homem” (SARTRE, 2010b, 234).

servirão ou não (logo, se serão ou não um empecilho) à realização de meus fins. E, se mesmo depois de tais explicações, os defensores do determinismo, com astúcia, disseram que existem indivíduos que não possuem nem mesmo a possibilidade de escolher? Um escravo, por exemplo, aparentemente não possui nenhuma possibilidade que não seja senão a escravidão, ou seja, parece estar impedido de escolher por conta de seu aprisionamento. Antes de abalar o solo no qual a liberdade, enquanto possibilidade irrefutável de escolha, está firmemente arraigada, Sartre insiste no fato de que o escravo é tão livre quanto aquele que o escraviza, pois ele sempre poderá escolher entre a afirmação ou a negação de sua coerção. Assim, “o escravo em seus grilhões é livre para rompê-los; significa que o próprio sentido de suas correntes lhe aparecerá à luz do fim que escolheu: permanecer escravo ou arriscar o pior para livrar-se da servidão” (SARTRE, 2010a, 594)¹⁵.

Em suma, o dado (em-si) não pode revelar-se senão nos quadros de uma nadificação que o para-si realiza a partir de seus fins (possíveis) livremente escolhidos: assim sendo, sou eu quem constitui livremente meus possíveis como “tendo a possibilidade de serem meus possíveis” (SARTRE, 2010a, 479). Vejamos, ademais, que o escravo não possui uma “liberdade menor” pelo fato de que, ainda que deseje romper seus grilhões, fracasse: a liberdade ontológica não tem a ver com a realização efetiva de um projeto qualquer (neste caso, libertar-se do cativeiro), mas, ao contrário, com a liberdade incondicional de projetar um fim (estado ideal de coisas, possíveis); “somos livres quando o termo último pelo qual fazemos anunciar a nós mesmos o que somos constitui um fim”, quer dizer, “não um existente real, como aquele que (...) viria a satisfazer nosso desejo, mas sim um objeto que ainda não existe” (SARTRE, 2010a, 528). A partir destas explanações, tudo parece indicar

¹⁵ Poderíamos dizer que os obstáculos nunca aparecem a não ser como um pretexto para a livre ação (de escolha) dos sujeitos. Em *Dialética Negativa* (1966), Adorno tece o mesmo diagnóstico, embora na perspectiva dos romances e peças de Sartre: “(...) as relações e as condições sociais tornaram-se, no máximo, um adendo atual que, estruturalmente, não se mostrava, porém, como muito mais do que ocasiões para a ação. Esta foi condenada, pela ausência filosófica de objetos em Sartre, a uma irracionalidade que era certamente aquilo a que o iluminista imperturbável menos visava. A representação de uma liberdade absoluta de decisão é tão ilusória quanto aquela do eu absoluto que engendra o mundo a partir de si” (ADORNO, 2009, p. 50). Algo que, aliás, encontramos naquele clássico texto sartreano “La République du silence”. Reeditado em *Situations, III* e originalmente presente na edição de 1944 de *Lettres françaises*, o texto começa com a seguinte afirmação: “Nunca fomos tão livres quanto durante a ocupação alemã” (SARTRE, 1982, p. 11). Constatação à primeira vista escandalosa, o que o filósofo busca mostrar é que, mesmo que os franceses tenham sido submetidos ao jugo cruel dos nazistas durante a ocupação, ou melhor, porque submetidos a esta situação, cada ação era ainda mais livre pelo fato do risco que se corria: “(...) a escolha que cada um fazia de si mesmo era autêntica, pois era feita em presença da morte, pois sempre poderia ser expressa sob a forma ‘Antes a morte do que...’” (SARTRE, 1982, p. 12). Apesar de o texto buscar validar o heroísmo, algo um tanto mitológico, da Resistência (Resistência da qual Sartre não fizera parte), vemos ali o que o filósofo entende por liberdade: a possibilidade sempre permanente de, diante da situação mais ameaçadora, decidir “fazer algo daquilo que fizeram de nós”.

que situação & facticidade, como dissemos, arrimam a liberdade, que, enquanto liberdade incondicionada de escolha, escolhe sempre de forma situada.

Ao contrário da ausência estrutural de vividos de *TE* (ausência fomentada pela radicalidade sartreana da evidência enquanto aparição instantânea e *ex nihilo* do vivido no campo transcendental), *EN*, através das noções de ser-no-mundo, situação e facticidade, aparenta adotar uma continuidade estrutural entre vividos. Entretanto, se a liberdade, como declarará Sartre (2010a, 524) é escolha “sempre incondicionada”, não vemos muito bem como ela não deixaria de ser um capricho no qual a ordem estrutural dos vividos não seria, finalmente, senão organizada ao bel-prazer desta liberdade (sempre incondicionada). Reforcemos a tinta: ainda que a liberdade, nos quadros da presente obra, seja sempre liberdade situada, liberdade em relação ao dado, “isso não significa, de nenhuma maneira, que o dado a condicione; ela é pura e simples negação do dado, ela existe como desengajamento (*dégagement*) de um certo dado existente e como engajamento (*engagement*) no rumo de certo fim ainda não existente” (SARTRE, 2010a, 523). Fim que, não deixemos de salientar, fora definido pelo próprio Sartre como imotivado e incondicionado, afinal, “o dado não pode explicar a intenção” (SARTRE, 2010a, 523). Esta afirmação vai de par com a definição sartreana de situação: “é pelo transcender mesmo do dado rumo a seus fins que a liberdade faz existir o dado como sendo este dado aqui – anteriormente não havia nem isto, nem aquilo, nem aqui (...)” (SARTRE, 2010a, 553).

Todavia, se o dado, como afirmou Sartre, “não pode explicar a intenção”, como compreender, na sequência do trecho utilizado acima, que “(...) o surgimento da liberdade é cristalização de um fim através de algo dado e descoberta à luz de um fim; essas duas estruturas são simultâneas e inseparáveis” (SARTRE, 2010a, 553)? Se, traduzindo, a situação é a liberdade se descobrindo pelo dado e o dado se desvelando pela liberdade, como o dado, uma vez necessário para que a liberdade cristalice um fim em relação a este dado-aqui, não deva explicar a intenção? Em nosso exemplo sobre a possível revolta trabalhador, vimos que nenhum estado real de coisas (dados) poderia explicar sua ação revoltosa; para tanto, era necessário operar aquela dupla nadificação, isto é, nadificar a situação presente (estado real dado) a partir de uma situação concebida como situação-onde-haveriam-melhores-condições-salarias (estado ideal, puro nada presente). Ou o dado, como Sartre afirmou, “não pode explicar a intenção” ou ele é aquilo que faz com que a liberdade cristalice seus fins e é a partir de uma situação dada, deste dado-aqui, que o para-si poderá elencar seus fins: ajo *desta* maneira e não de outra, pois a situação, enquanto este dado-aqui, exige esta ação-aqui

ao invés daquela outra. Antes de afirmar que “toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto” (SARTRE, 2010a, 553), seria melhor dizer que toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada *a partir* de um dado concreto...

Se, por exemplo, nós nos debruçarmos em *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), encontraremos lá uma definição de mundo como mundo difícil, quer dizer, como mundo possuidor de uma estrutura determinada: assim como, para ganhar um prêmio de uma máquina caça-níquel, a bola deve percorrer um trajeto determinado, tomando caminhos determinados de modo a não cair nos buracos, no mundo, por seu turno, existem diversos meios para que uma ação se realize, mas estes diversos meios são os únicos meios possíveis. Ali, trata-se de demarcar, através desta concepção de mundo determinado, a diferença entre condutas que se adaptam a essa estrutura determinada e condutas emotivas operadas por uma consciência emotiva, que diante da incapacidade de resolver os problemas usando os meios determinados, busca agir na estrutura fenomenal das coisas¹⁶. Em resumo, em *Esquisse*, o mundo possui um estatuto, uma determinação, *per se*. Ao contrário desta concepção *per se* do mundo forjada nos anos da psicologia fenomenológica, *EN* afirmará que o aspecto racional/técnico ou mágico do mundo *somente pode vir ao mundo por meio da escolha incondicionada do para-si*; em oposição às condutas mágicas (condutas que, como dissemos, buscam modificar a estrutura fenomenal do mundo por não conseguirem adaptar-se a ele de modo a operar uma finalidade precisa através de meios ou técnicas precisas)

(...) a conduta voluntária e racional visará tecnicamente a situação, recusará o mágico e aplicar-se-á em apreender as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitem resolver os problemas. Ela organizará um sistema de meios baseando-se no determinismo instrumental. De pronto, ela descobrirá um mundo técnico, isto é, um mundo no qual cada complexo-utensílio remete a outro complexo mais amplo, e assim sucessivamente (SARTRE, 2010a, 489).

Até este ponto haveria, como ocorria em *Esquisse*, um “apelo” vindo do mundo, isto é, um mundo *per se*. Porém,

(...) o que me fará decidir a escolher o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? Não poderia ser o mundo mesmo – o qual, para manifestar-se, espera ser descoberto. É preciso, pois, que o para-si, em seu projeto,

¹⁶ “A conduta emotiva realiza “uma modificação profunda de nossa relação ao verdadeiro, isto é, às exigências do real. O que ela visa (...) é suprimir a obrigação de responder de maneira adequada e apropriada os apelos vindos do mundo” (BREEUR, 2010, 64/66).

escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou a existência racional. O para-si é responsável tanto por uma quanto por outra porque ele somente pode ser caso tenha se escolhido. Ele aparece, por conseguinte, como o livre fundamento de suas emoções como de suas volições (SARTRE, 2010a, 489-490).

O que concluir deste trecho a não ser que a liberdade *confere* ao mundo seu aspecto mágico ou racional? Conclusão que corrobora, ademais, com uma concepção da liberdade como *liberdade caprichosa*: se é pela liberdade que o mundo será mágico ou racional, e se esta liberdade é igualmente responsável pelo advir incondicionado de motivos, móbeis e fins, conferir ao mundo um aspecto racional ou mágico, no limite, não passará de um capricho, pois não há mais “apelos vindos do mundo”, ou seja, o mundo não possui mais nenhuma estrutura determinada. Em suma, podemos dizer que o mundo de *EN*, ao contrário do de *Esquisse*, não apela para uma ação determinada na exata medida em que, “escolhendo um fim, eu escolho ter relações com esses existentes e que esses existentes tenham relações entre eles; escolho que eles entrem em combinação de modo a anunciar a mim mesmo aquilo que sou” (SARTRE, 2010a, 552-553). Como essa escolha é injustificada/incondicionada, a maneira como eu escolho que os existem se combinem parece ser, no limite, gratuita, ou seja, não advém (no caso de uma combinação racional que seguiria o determinismo instrumental) de um apelo do mundo, mas da própria liberdade injustificável e sem ponto de apoio. Essa radicalidade, ao menos, é consequente com a lógica indeterminada/incondicionada da obra em curso de análise (o que não significa, vejamos, que ela seja menos absurda): se muitos filósofos buscaram conciliar, sem sucesso, liberdade ontológica e justificação, Sartre, condizente com sua liberdade ontológica, suprimiu qualquer forma de justificativa/motivação, pois, “*em última análise, não podemos ser motivados sem que sejamos também determinados*” (CITOT, 2002, 110).

5 – Antecipação a um possível contra-argumento

Façamos observar que este suposto capricho pontuado aqui por nós não diz respeito a uma leitura apressada que tenderia a conceber a liberdade ontológica de *EN* como onipresente no sentido de “obter o que se quer”. Como o próprio filósofo explicita, *liberdade de escolher* não é, de modo algum, *liberdade de obter*, o que significa que o sucesso ou não de uma ação não importa: “o conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que nós

consideramos aqui, significa apenas: autonomia de escolha” (SARTRE, 2010a, 528-529). Nossa indagação, *par contre*, esta precisamente nesta autonomia radical de escolha incondicionada, isto é, no fato de que, mesmo situada, a liberdade é escolha imotivada de motivos e móveis fomentados por um fim que, sendo ele também imotivado, parece assemelhar-se a um puro capricho: “que nós sejamos condenados a fazer escolhas, estamos de acordo, mas isso não impede, se a liberdade é a fonte de tudo e se ela tira o que ela faz de nada, que suas produções sejam gratuitas e absurdas” (CITOT, 2002, 109).

É verdade que os possíveis do escravo, enquanto seus fins (libertar-se ou não), são dados pelas correntes que o aprisionam, mas é igualmente verdadeiro que estas correntes, sem estes fins, não passam de um ser bruto desprovido de qualquer sentido. E se o dado “não pode explicar a intenção”, a ação de (tentar) libertar-se ou não, no limite, só tem como único fundamento a liberdade absoluta e incondicionada do para-si-prisioneiro; daí que Sartre possa afirmar que “(...) os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade, (...) a liberdade não pode ser limitada a não ser pela liberdade” (SARTRE, 2010a, 570). Destarte, se a liberdade é o único fundamento dos atos/intenções (e igualmente dos limites), este prisioneiro não escolhe libertar-se (ou permanecer cativo) a partir da objetividade de sua situação (estado real de coisas), mas escolhe através de um não-ser (estado ideal de coisas) coordenado única e exclusivamente por sua liberdade nadificadora (subjetividade). Se o dado “não pode explicar a intenção” (ao contrário, é a intenção, enquanto liberdade indeterminada e absoluta, que ilumina/significa o dado), parece um tanto plausível convir que a situação/facticidade do para-si, enquanto dado fático, não somente não representa um obstáculo à liberdade, como, por isso mesmo, é totalmente tributária dos fins enquanto “fomentadores” de sentido do dístico situação/facticidade. Diante da *irreduzibilidade ontológica da liberdade*,

(...) apesar das invasões onipresentes e aterrorizantes da ‘contingência existencial’ (o em-si, o ‘outro’ e mesmo nosso próprio corpo), em última análise, somos nós – enquanto ser-para-si – que dotamos nosso ser-lançado (*être-jeté*) de um sentido e de uma importância existencial. Perspectiva que atinge seu *credo ad absurdum* com a convicção de que ‘mesmo os torqueses do carrasco não nos dispensam de sermos livres’ (WOLIN, 1990, 377).

Poderíamos tentar compreender a radicalidade de *EN* (radicalidade assentada na ausência de qualquer passividade) se pensarmos que esta obra fora escrita sob os auspícios da ocupação nazista da França. As falhas teóricas da obra (ou seu excesso de radicalidade)

poderiam ser explicadas “por uma vontade *política* que poderíamos qualificar de gaullista e que impõe aproximar este livro de uma segunda obra redigida por Sartre em 1941-1942 e publicada em 1943: uma peça de teatro, *Les Mouches* – outra resposta de Sartre ao petanismo” (COOREBYTER, 2012, 11). Também para Wolin (1990, 373), os “arroubos” da liberdade de *EN* não são apenas apelos abstratos ao “indominável espírito humano” mas “uma corajosa exortação filosófica à *resistência aqui e agora* apesar das condições opressoras da ocupação nazista e, ao mesmo tempo, por causa delas”.

Nada obstante, ainda que Coorebyter e Wolin apresentem este aspecto “situado” de *EN*, a radicalidade da liberdade parece, para além da capitulação da França pela Wehrmacht, um *habitus filosófico* de Sartre: tudo se passa como se a liberdade radical e infra-humana¹⁷ de *TE* (isto é, o dispositivo intencional da consciência transcendental desencarnada) fosse “humanizada” em *EN* sem, contudo, deixar de possuir a mesma radicalidade do opúsculo sobre o ego transcendente. Apesar de situada, a liberdade-em-situação será a única responsável pela significação de seu meio que, sem ela, permaneceria um puro existente bruto indiferente. Doravante, é precisamente assentado nesta constatação que Flajoliet designará a situação/facticidade de *EN* como “a falsa situação do homem”: “o dado não passa de um ponto de apoio para a livre ascensão da consciência que escapa perpetuamente de sua situação sem ser de nenhuma maneira investida por ela, e que retorna a esta situação para lhe conferir seu sentido”; desse modo, conclui o intérprete, “a liberdade não se imbrica sobre a situação, ela a sobrevoa” (FLAJOLIET, 2011, 273). Parece haver sobrevoos justamente pelo fato de que o *sentido* da facticidade é atribuído única e exclusivamente ao ser-para-si enquanto ser que é a fonte absoluta do sentido do mundo. E se Wolin frisa que a contingência existencial, em última instância, recebe um sentido através de nossa liberdade, Flajoliet, atento a uma possível refutação de sua leitura (leitura na qual nós nos filiamos), não deixa de acrescentar que, apesar de uma facticidade da liberdade,

(...) é preciso notar que esta facticidade recobre duas coisas. Inicialmente, uma ‘facticidade no sentido estrito’ – o fato de ser lançado em uma liberdade infinita – que não tem manifestadamente nada a ver com uma qualquer finitude. E, de outro lado, uma ‘contingência’ – fato do surgimento da liberdade por arranque (*arrachement*) à realidade, que não

¹⁷ Esta expressão, tomada de empréstimo de Coorebyter a partir de seu grandioso *Sartre face à la phénoménologie*, designa que a liberdade de *TE* é eideticamente constituída, liberdade pertencente a uma consciência transcendental alheia a qualquer sentido psicológico ou antropológico. Para o intérprete em questão, *TE* desenvolve “uma teoria da consciência transcendental ‘nua’, desumanizada (...)” (COOREBYTER, 2000, 98).

tem manifestamente nada a ver com um investimento pela realidade (FLAJOLIET, 2011, 273).

Embora o díptico facticidade/contingência seja “esta contingência perpetuamente evanescente do em-si que assombra (*bante*) o para-si e o une ao ser-em-si sem jamais se deixar captar” (SARTRE, 2010a, 119), quer dizer, uma espécie de resíduo ontológico do em-si no para-si, facticidade e contingência não parecem apresentar-se como operadores concretos de enraizamento da consciência no mundo, pois, tal como explicita o fragmento utilizado acima, a facticidade/contingência da liberdade somente designa, no caso do para-si, sua impossibilidade de não poder não escolher (liberdade de escolha infinita) e o fato contingente de que ela existe como ultrapassagem do real “que não tem manifestamente nada a ver com um investimento pela realidade”, pois é a partir da escolha incondicionada do para-si, de seus possíveis, que o real (enquanto facticidade contingente) receberá uma significação, isto é, será assumido, modalizado pelo para-si. A propósito desta assunção subjetiva, lemos: “a liberdade não é pura e simplesmente a contingência na medida em que se volta rumo a seu ser para iluminá-lo à luz de seu fim; é perpétua fuga à contingência, ela é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência” (SARTRE, 2010a, 524). Daí que se afirme que, “certamente, Sartre não nega que haja contingência; mas ele pensa esta contingência como inteiramente suspensa à cota (*devis*) inaugural de uma liberdade. É o *sentido* de minha contingência que decorre de minha liberdade” (ROMANO, 2000, 484).

O desfecho desta liberdade ontológica intocável e avessa a toda e qualquer forma de passividade ou exterioridade é este: “a liberdade é total e infinita, o que não quer dizer que ela *não possua* limites, mas sim que jamais os encontra” (SARTRE, 2010a, 576). Ela possui limites, mas jamais os encontra porque todos são limites impostos por seu(s) próprio(s) projeto(s). Ora, mas se os limites são colocados pela própria consciência, é crível afirmar que, justamente por isso, ela *não* possui limites. Poderíamos distender tais observações críticas: se a liberdade, enquanto subjetividade absoluta, é responsável pela revelação do mundo “desta ou daquela maneira”, não estaríamos lidando aqui com um possível idealismo transcendental? Acaso o filósofo não estaria operando nos quadros de uma filosofia idealista ou subjetivista ao afirmar que o para-si é o “responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”, que “o para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo” (SARTRE, 2010a, 598)? Não há indícios de um subjetivismo idealista quando é afirmado, além do mais, que o para-si é “o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”?. Caso rastreemos os fundamentos teóricos que possibilitam tal afirmação, vamos encontrar

um possível idealismo transcendental na obra dos anos 1943; melhor, localizaremos uma tensão (aparentemente insolúvel) entre uma perspectiva transcendental e uma perspectiva realista que diz respeito à liberdade ontológica. Senão vejamos.

6 – À guisa de conclusão: a oscilação sartreana entre sujeito transcendental e consciência concreta

Como sabemos, *EN* pretende ser uma obra contra o idealismo e o realismo: graças ao nada (operador ontológico), a consciência é um movimento intencional (operador fenomenológico) em direção ao mundo; o nada atesta,

(...) contra o ‘realismo’ e o ‘idealismo’, que não há, inicialmente, o mundo de um lado e do outro a consciência, e, em seguida, uma dupla relação, em suma, a diferença entre esses dois modos de relação: não há ser-no-mundo senão precisamente no momento em que se institui, com um único gesto, uma relação indivisível – presença da consciência a si *como* abertura ao mundo, abertura ao mundo *como* presença a si (COOREBYTER, 2000, 265).

Sucintamente, o que o excerto acima indica é rigorosamente o fato de que “toda consciência é sempre consciência de algo”, definição que implica a assertiva segundo a qual “*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, 2010a, 29). A consciência só é consciência (de) si na exata medida em que é consciência do objeto transcendente, “a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente” (SARTRE, 2010a, 27). Conjugando nada e intencionalidade, o Autor pensa poder desarmar o idealismo subjetivo, e, ao mesmo tempo, ultrapassar o realismo materialista que afirma a primazia do objeto sobre a consciência: só há objeto para a consciência e só há consciência como consciência de objeto. Se, como tal explicação parece fazer indicar, não há primazia do objeto sobre a consciência ou da consciência sobre o objeto, veremos que esta igualdade entre consciência e objeto não é tão segura como se crê.

Eis os motivos principais para a supracitada afirmação: **1)** a consciência, tendo sido definida como ser-no-mundo, indica que não é o mundo que está na consciência, mas a é a consciência que está no mundo. Entretanto, esta consciência, enquanto ipseidade, é movimento de nadificação em direção ao futuro, ou seja, é uma fuga perpétua do mundo em direção àquilo que ainda não é: “ser no mundo (...) é escapar do mundo rumo a um para-

além do mundo (...)” (SARTRE, 2010a, 237). Primeira conclusão indicativa de uma não igualdade entre consciência e objeto: a consciência, paradoxalmente, está no mundo “na medida em que ela não está nele, na medida em que ela é este ‘para-além do mundo’ que revela o mundo” (HUGLO, 2005, 46). **2)** O ser é “organizado em mundo” (SARTRE, 2010a, 52) do ponto de vista do para-além do mundo que por sua vez diz respeito ao ser-para-si. Esta constatação incide no fato de que não podemos falar do mundo ou do ser antes da consciência. Sartre, contudo, buscará eliminar qualquer resquício de idealismo que possa derivar do que dissemos anteriormente ao definir a consciência como nada revelador do ser no coração do ser: “o não-ser não é o contrário do ser, ele é seu contraditório”, e isso “implica uma posteridade lógica do nada sobre o ser, pois o ser é inicialmente posto e depois negado” (SARTRE, 2010a, 49). Essa observação faz referência ao fato de que o ser é anterior à consciência que o revela, logo, “isso significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada pra se conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem encontrar nele qualquer traço de nada” (SARTRE, 2010a, 51).

Desse modo, não haveria, apesar do ponto **1**, qualquer recaída no idealismo, pois o ser é anterior ao nada e o funda. Mas esta conclusão é apressada e não extirpa a ameaçado idealismo porque no fragmento supracitado, o filósofo fala, com efeito, da *concepção* do ser, e para concebê-lo, faz-se necessário que ele me seja dado, que esteja “aí”, em suma, “que eu exista com revelação deste ser” pelo fato de que “a anterioridade lógica do ser sobre o nada não pode revelar-se senão a partir da presença ao ser, e esta presença ao ser não poderia, de nenhum modo, ser explicada *pelo ser*” (HUGLO, 2005, 51). A presença é resultado de um ser que, enquanto nada de ser, é movimento intencional de transcendência e revelação do mundo: “se *logicamente* o ser precede o nada que o revela, *transcendentalmente* esta presença é consequentemente ininteligível” (HUGLO, 2005,51).

Dito de outro modo, o ser é logicamente anterior ao nada, mas sua presença somente pode advir *da* consciência. Poderíamos tentar refutar este raciocínio lembrando a Huglo que há um ser transfenomenal do fenômeno que é condição ontológica do fenômeno de ser, isto é, da presença (o há). Distante do númeno kantiano, Sartre assevera que o *ser* do fenômeno é coextensivo ao fenômeno, embora não possa limitar-se à condição fenomênica, o que quer dizer que ele deverá escapar da condição de algo que somente existiria caso fosse revelado por uma consciência¹⁸: “o fenômeno remete ao ser, é um apelo de ser; neste sentido,

¹⁸ Segundo o próprio Autor de *EN*, “(...) certamente, a consciência visada à parte (isto é, sem o em-si) não é senão uma abstração” (SARTRE, 2010a, 670). Já o em-si, sem a consciência, é uma abstração enquanto *fenômeno*,

ele implica uma ontologia” (MOUTINHO, 2006, 91). Mas, se por um lado, o ser (sua transfenomenalidade) é condição ontológica do desvelamento do fenômeno, por outro, a consciência é condição fenomenológica do “há” deste fenômeno: “há’ ser pelo fato de que o para-si é tal que faz com que haja ser. O caráter de *fenômeno* vem ao ser pelo para-si” (SARTRE, 2010a, 667).

Parece razoável admitir, no entanto, que “os dois modos de ser que estruturam a fenomenalidade estão, contudo, em uma relação de assimetria, pois somente a consciência é incumbida da relação de constituição e de desvelamento que converte o ser em mundo” (MOUILLE, 2000, 31). O ser-em-si, enquanto plenitude de ser, nada pode fundar. Ora, se o para-si é o “ser através do qual ‘há’ o ser” (SARTRE, 2010a, 287), será forçoso convier que Sartre interpreta “o possível, o tempo e o ser mesmo, como produtos do sujeito: todo ente (*étant*) tira seu ser do homem” (HAAR, 1999, 55). Se a ontologia fenomenológica sartreana busca estabelecer a correlação do mundo e da consciência ao proclamar que um não saberia existir sem o outro (o famoso jargão fenomenológico “toda consciência é consciência de...”), tal afirmação, entretanto, não parece escapar ao idealismo ao admitir que o mundo não poderia existir sem a consciência (única fonte absoluta de produção de sentindo enquanto (nada) de ser através do qual *há* o ser). À guisa do que dissemos, parece que “expulsamos o idealismo pela porta para fazê-lo retornar pela janela” (LUKÁCS, 1948, 77). E eis justamente o ensejo da crítica de Huglo ao afirmar que

(...) se a presença ao ser, que caracteriza a consciência, não pode ser explicada pelo ser, a pretensa anterioridade do ser sobre o nada se reduz à anterioridade do ser como *noema* sobre o nada, o que quer dizer que não possuímos nenhum critério para distinguir este ser de uma representação: caímos novamente no idealismo subjetivo. Manifesta, em Sartre, uma tensão contraditória entre uma perspectiva transcendental que tende rumo ao idealismo e uma perspectiva realista que quer ‘neutralizar’ esta tendência idealista pelo tema da transcendência, ligada à intencionalidade, da consciência em direção ao mundo (HUGLO, 2005, 51-52).

Para o comentador em questão, Sartre, ao contrário da distinção realizada por Kant entre sujeito transcendental e sujeito empírico, mantém-se em estado de ambiguidade em relação a este ponto pelo fato de que haveria

mas não em seu *ser*: “o ser dos fenômenos, como em-si que é o que é, não poderia ser considerado uma abstração” (SARTRE, 2010a, 207).

(...) contradição entre uma *imanência de princípio* do mundo (ligada à perspectiva transcendental) e sua *transcendência de fato* (ligada à perspectiva realista): enquanto coloco-me como sujeito transcendental, o mundo é para mim noema, ele é imanente; enquanto coloque-me como subjetividade concreta, ele é transcendente. O problema é que nesta perspectiva o sujeito transcendental e a subjetividade concreta não são senão a mesma coisa (HUGLO, 2005, 52).

A passagem citada, enquanto indicativa do conflito entre perspectiva transcendental e realismo, descortina o cerne do paradoxo da liberdade ontológica da obra em tela: ainda que a consciência seja-no-mundo, ela é, transcendentalmente, fuga de si e do mundo para além do mundo, ek-sistência que é revelação do mundo. “Deste ponto de vista transcendental, a ek-sistência aparece como a condição *a priori* de todo desvelamento do ser” (HUGLO, 2005, 52-53). Se a consciência, sofrendo ao mesmo tempo de uma arritmia transcendental e concreta, é movimento intencional em direção ao mundo (aspecto realista), ela é, da mesma maneira, um para-além do mundo, ou seja, fuga do dado: sendo desvelamento e fuga do mundo em direção a um para-além do mundo, melhor, sendo desvelamento do que é (estado real de coisas do mundo) através do que ainda não é (estado ideal de coisas, para-além do mundo), a consciência não pode ser condicionada pelo mundo; “que a consciência possa desvelar o mundo implica (...) que ela é um ‘para-além’ do mundo que proibi por princípio todo condicionamento da consciência pelo mundo. Sartre afirma isso muito nitidamente: ‘Nada é causa da consciência (EN, 22)’”, doravante, “a liberdade sartreana reside nesse princípio” (HUGLO, 2005, 44). Por meio de um jogo de vai e vem entre a consciência como sujeito transcendental e como subjetividade concreta, podemos sublinhar a liberdade infinita desta subjetividade (idealizada). E é exatamente em razão desta sinonímia entre sujeito transcendental e consciência concreta que o para-si escapa à facticidade e à contingência do mundo, dois conceitos que o filósofo francês julgava ter definido em EN para escapar da *liberté en l’air* dos anos 1937, e que aqui, numa primeira leitura crítica, mostraram-se aparentemente insuficientes.

Haveria muito mais a ser dito: poderíamos revolver o solo a-histórico e antissocial do *Essai d’ontologie phénoménologique* ou mostrar como o que explanamos aqui reverberará no projeto original e no método investigativo forjado por Sartre para esclarecê-lo (a psicanálise existencial). Mas essas reflexões se alongariam demasiadamente e por essa razão ficam para outra oportunidade.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

BREEUR, Roland. Les passions imaginaires et la neutralisation du réel. In: *Affectivité, imaginaire et création sociale*. Bruxellas: Presses de l'Université Saint-Louis, 2010, p. 63-85.

CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

_____. Une liberté infinie? In: *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005, p. 19-40.

CITOT, Vincent. Liberté et volonté. L'illusoire attestation phénoménologique d'une liberté ontologique. In: *Le Philosophoire*. Paris: J. Vrin, n° 18, p. 81-126.

COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Paris: Éditions OUSIA, 2000.

_____. *L'être et le néant ou le roman de la matière*. In: *Les Temps Modernes: lecteurs de Sartre*. Paris: Éditions Gallimard, 2012, n° 667, p. 1-11.

FLAJOLIET, Alain. *L'Idiot de la famille, forme ultime de l'anthropologie existentielle?* In: *Lectures de Sartre*. Sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2011, p. 263-286.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phenomenologie et métaphysique*. Paris: PUF, Perspectives Critiques, 1999.

HUGLO, Pierre-André. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L'Harmattan, 2005.

LAPIERRE, Christopher. De l'imaginaire au désir: itinéraire dans l'oeuvre sartrienne de 1936 à 1943. In: *Études sartriennes. Sartre inédit: Les racines de l'éthique*. Paris: Éditions OUSIA, n° 19, 2015, p. 121-166.

LUKÁCS, György. *Existentialisme ou marxisme?*. Paris: Nagel, 1948.

MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon dos Santos. O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana. In: *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 89-95.

ROMANO, Claude. La liberté sartrienne ou le rêve d'Adam. In: *Archives de Philosophie: Philosophie et Politique*. Paris: Centre Sevrès, vol. 63, n° 3, p. 467-493, 2000.

SACRINI, Marcus. Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura. In: *Philosophos*. Goiânia: UFG, v. 17, p. 109-125, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, “Tel”, 2010a.

_____. “Carnets de la drôle de Guerre”. In: *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010b.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: Hermann, 2010c.

_____. “La République du silence”. In: *Situations, III. Lendemain de guerre*. Paris: Éditions Gallimard, 1982.

SIMONT, Juliette. Notes à propos de Carnets de la Drôle de Guerre. In: SARTRE, Jean-Paul. *Le Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Éditions Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



FUJIWARA, Gustavo. A liberdade ontológica de Sartre: algumas considerações críticas. Synesis, <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis>, v. 12, n. 1, jul. 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1997>
