

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Cristiano Garotti da Silva**

**A espontaneidade da consciência como fundamento ontológico da liberdade  
em Sartre**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**SÃO PAULO  
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Cristiano Garotti da Silva**

**A espontaneidade da consciência como fundamento ontológico da liberdade  
em Sartre**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Professora Dra. Salma Tannus Muchail.

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

Para o trio que participa inteiramente de minha vida:  
Rosane, Yasmim e Vítor.

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Salma Tannus Muchail, pela orientação, e muito mais pelo acolhimento, exemplo de profissionalismo, dedicação e paciência.

À CAPES, pela bolsa PROSUP II (taxas), que possibilitou-me durante certo período do Curso deixar de pagar as mensalidades.

À PUC Minas pelo auxílio carga-horária (PPCD).

Aos Professores (as), colegas e funcionárias do Programa de pós-graduação em Filosofia da PUC/SP.

Aos colegas, alunos (as) e funcionários(as) da PUC Minas que direta ou indiretamente ajudaram-me a chegar ao meu objetivo. Agradecimento especial às funcionárias da Biblioteca da PUC Minas Roziane Michielini e Rosane Martins.

Às Professoras Neide Coelho Boëchat (UNIFAI) e Dulce Mára Critelli (PUC/SP), pelas preciosas sugestões no exame de qualificação, que enriqueceram esta tese.

À Madalena Loredo Neta pelas revisões e a Márcio Rodrigo Mota pelas formatações.

E a todos aqueles que contribuíram para que pudesse chegar aqui.

*“O coeficiente de adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ífimo resultado.”*

Jean-Paul Sartre

## RESUMO

Esta Tese enfoca a temática da espontaneidade a partir do princípio fenomenológico da consciência irreflexiva na sua pureza e impessoalidade original nas obras do jovem Sartre. Parte-se inicialmente da compreensão de uma contraposição negativa entre espontaneidade e inércia nas obras propedêuticas a *O ser e o nada* para a ressignificação, através da oposição nadificante entre as duas regiões do Ser. Na sua ontologia, a fenomenologia sartriana estabelecerá a espontaneidade pura ou consciente como fundamento da liberdade, conceito fulcral do existencialismo. A espontaneidade pura ou consciente prevalece sobre a vontade como característica importante do Para-si na organização deliberativa da liberdade. O fundamento da liberdade, portanto, é emergente de uma antinomia entre vontade e espontaneidade, em um predomínio do irreflexivo sobre o reflexivo.

**Palavras-chave:** Espontaneidade. Inércia. Ontologia. Liberdade.

## ABSTRACT

This dissertation focuses on the theme of spontaneity from the phenomenological principle of unreflective consciousness in its purity and original impersonality in the works of the young Sartre. It begins trying to understand a negative contrast between spontaneity and inertia in his propaedeutic works to *Being and nothingness*, through the nihilated framing opposition between the two regions of Being. In its ontology, Sartrean phenomenology establishes pure spontaneity or conscious as the foundation of freedom, central concept of Existentialism. Pure or conscious spontaneity prevails over will as an important feature of the For-Itself in a deliberative organization of freedom. The principle of freedom, therefore, is emerging from a contradiction between will and spontaneity, in a predominance of the unreflective over the reflective.

**Keywords:** Spontaneity. Inertia. Ontology. Freedom.

## RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur la thématique de la spontanéité à partir du principe phénoménologique de la conscience non réflexive dans sa pureté et son impersonnalité originelle dans les oeuvres du jeune Sartre. On part de la compréhension d'une opposition négative entre spontanéité et inertie dans les oeuvres propédeutiques et on arrive à *L'être et le néant* pour découvrir de nouveaux signifiés, par l'opposition néantisante entre les deux régions de l'Être. Dans son ontologie, la phénoménologie sartrienne établira la spontanéité pure ou consciente comme fondement de la liberté, concept primordial de l'existentialisme. La spontanéité pure ou consciente prévaut sur la volonté comme caractéristique importante du Pour-soi dans l'organisation délibérative de la liberté. Le fondement de la liberté naît donc d'une antinomie entre volonté et spontanéité, avec prédominance du non réflexif sur le réflexif.

**Mots-clés:** Spontanéité. Inertie. Ontologie. Liberté.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

### Obras de Sartre

**CM** – *Cahiers pour une morale* (1983) – *Cadernos para uma moral*

**CRD** – *Critique de la raison dialectique* (1960/1985) – *Crítica da razão dialética*

**EH** – *L'existentialisme est un humanisme* (1945/1960) – *O existencialismo é um humanismo*

**EN** – *L'être et le néant* (1943/1957) – *O ser e o nada*

**ETE** – *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939 /1995)– *Esboço de uma teoria das emoções*

**TE** – *La transcendance de l'ego* (1934/1985) – *A transcendência do ego*

**IM** – *L'imagination* (1936/1948) – *A imaginação*

**Im** – *L'imaginaire* (1940) – *O imaginário*

**QL** – *Qu'est-ce que la littérature?*(1948a) – *Que é a literatura?*

### Obra de Brentano

**PES** – *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Erster (I) (1874/1973), Zweites (II) band (1874/1971)* – *Psicologia do ponto de vista empírico*

### Obras de Husserl

**IDEE** – *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie* (1913/1950) – *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*

**FLU** – *Fünfte Logische Untersuchung*(1901/1950) – *Quinta investigação lógica*

**MC** – *Cartesianische Meditationen* (1929/1950) – *Meditações cartesianas*

**PIZ**– *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1928/1966) – *Para a fenomenologia da consciência interna do tempo*

### Obras de Heidegger

**SZ** – *Sein und Zeit* (1927/1963) – *Ser e tempo*

**VWG** – *Vom Wesen des Grundes* (1929/1995)– *A essência do fundamento*

---

<sup>1</sup> As abreviaturas são utilizadas para citações da mesma obra e do mesmo filósofo mais de duas vezes ao longo da Tese. Sobre as citações e as traduções: as citações das obras vêm acompanhadas das abreviaturas indicadas na lista, do ano de lançamento, do ano da edição do texto e do número da página do texto original utilizado na Tese. Adotamos o método de citar apenas em português no corpo do texto. As citações lançadas nas notas de rodapé, quase sempre, estão na língua original do registro da obra.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	21
<b>PRIMEIRA PARTE - UMA LEITURA DAS OBRAS PROPEDEÚTICAS A <i>L'ÊTRE ET LE NÉANT</i>.....</b>	<b>33</b>
1 A ESPONTANEIDADE EM <i>LA TRANSCENDANCE DE L'EGO</i> .....	35
2 A INÉRCIA DAS COISAS EM <i>L'IMAGINATION</i> .....	65
3 A ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA EM <i>L'IMAGINAIRE</i> .....	91
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PRIMEIRA PARTE - O CONTRAPONTO DA DUALIDADE: ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA E INÉRCIA DAS COISAS .....	113
<b>SEGUNDA PARTE - EM DIREÇÃO À LIBERDADE: UM PERCURSO GERAL DE <i>L'ÊTRE ET LE NÉANT</i> .....</b>	<b>121</b>
1 PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DA LIBERDADE .....	123
2 O PARA-SI ENQUANTO ESPONTANEIDADE .....	129
3 AS ESTRUTURAS DA LIBERDADE SARTRIANA .....	143
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEGUNDA PARTE - A ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE .....	177
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>185</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>193</b>

## **INTRODUÇÃO**

Iniciaremos este estudo levantando a temática conceitual sobre os problemas da espontaneidade e da inércia, de forma contextual, ao longo da História da Filosofia. Observando a transformação em conceitos desde a modernidade, focaremos posteriormente a pesquisa na obra sartriana, na qual estes vão se tornar problemas, conceitos chaves vinculados à liberdade, tema fulcral do pensamento existencial. Como se apresentaram de forma contraposta ao longo da História da Filosofia e nas primeiras obras do jovem Sartre, essa contraposição será estudada em quase todos os capítulos, indicando a evolução e a permanência nos seus textos da espontaneidade da consciência, tema que se afirma e prevalece nesta Tese a partir da leitura apurada de *L'être et le néant*. Cabe primeiro apresentar a origem da noção de espontaneidade.

Derivado do grego **ἐκούσιος**, com a tradução latina o adjetivo “espontâneo” passou a significar “livre” e pode ser definido como a condição do ser que age com desvelo, não se preocupando com os estímulos externos. Aristóteles, na sua *Éthique a Nicomaque*, no livro III, ao tratar da excelência moral, distingue as ações voluntárias das involuntárias, definindo as primeiras como:

[...] nos atos em questão a pessoa age voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticar ou não essas ações. (ARISTÓTELES, 1959, p. 120, tradução nossa).<sup>2</sup>

Extrai-se dessa definição aristotélica o sentido da liberdade de coação, ou seja, a indispensabilidade da ação por motivação interna, considerada esta como natural, capacidade eficiente da vontade livre. De certa maneira, o filósofo grego influenciou a gestação do termo, pois refere-se a uma espontaneidade integral do homem que impõe-se a si mesmo os motivos e fins da sua ação sem ser reprimido por situações externas. O conceito de liberdade sartriano, a ser examinado, encontra-se influenciado por essa doutrina ética aristotélica no que se refere à questão da ação. No entanto, no momento, destaca-se apenas que a observação de Aristóteles, acima estampada, sobre ato voluntário, suscitou Leibniz, no seu *Essais de Théodicée* (1710/1962), a efetivamente criar esse termo e a trazer à tona, já na

---

<sup>2</sup> “[...] or ici l’homme agit volontairement, car le principie qui, en de telles actions, meut les parties instrumentales de son corps, réside en lui, et les choses dont le príncipe est en l’homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire.”

filosofia moderna, o conceito, vinculando-o ao problema da liberdade:

301. A espontaneidade das nossas ações não pode, portanto, ser colocada em dúvida, e Aristóteles a definiu muito bem, dizendo que uma ação é espontânea quando seu princípio está na pessoa que a executa: *Spontaneum est, cujus principium est in agente*. E por isso nossas ações e nossas vontades dependem inteiramente de nós. (LEIBNIZ, 1710/1962, p. 309, grifo do autor, tradução nossa).<sup>3</sup>

Percebe-se, pela passagem, que qualquer ato é espontâneo, e tudo o que a pessoa faz depende, em última instância, dela própria. Por outro lado, em Leibniz a ação e a vontade são controladas pela espontaneidade. Depois dessa inauguração do conceito na modernidade, na mesma obra, Leibniz cuida de definir também a liberdade como espontaneidade, distinguindo essa potencialidade entre os homens e os animais, estes desprovidos de inteligência.

Ainda na filosofia moderna, Kant, por influência de Wolff, acabou vinculando a espontaneidade ao conceito clássico de liberdade como “causa de si mesma”. Assim, Kant no seu esquematismo, ao distinguir as representações da faculdade de conhecer na *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura)*, referiu-se ao intelecto como “espontaneidade do conhecimento”, vinculando-o ao segundo. Vejamos:

Se queremos denominar a receptividade de nossa mente a receber representações, na medida em que é afetada de algum modo pela sensibilidade, a faculdade de produzir ela mesma representações, ou a espontaneidade do conhecimento é, contrariamente, o entendimento. (KANT, 1787/1923, p. 80).<sup>4</sup>

Depreende-se do conceito kantiano a ideia de espontaneidade como uma atividade que tem causa em si mesma e não fora de si, vinculada ao entendimento e não à sensibilidade. Assim, também, Kant não dá azo a qualquer tipo de determinismo, ou algo que influencie a ação externamente. Nesse sentido, a espontaneidade pode ser oposta à passividade, como Sartre aborda. Sobre a

---

<sup>3</sup> “301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l’a bien définie en disant qu’une action est spontanée quand son principie est dans celui qui agit: *Spontaneum est, cujus principium est in agente*. Et c’est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous.”

<sup>4</sup> “Wollen wir Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand.”

relação entre Sartre e Kant, assim conclui Mouillie (2000, p. 34):

Como em Kant, o termo ‘espontaneidade’ tem um duplo sentido. A liberdade incondicionada que se determina ser a cada instante a consciência não é com efeito livre diante de si mesma: o poder de começar por si mesma não saberia explicar-se (o que Kant reconhece, admitindo a natureza obscura do esquematismo). (MOUILLIE, 2000, p. 34, tradução nossa).<sup>5</sup>

Embora existam inúmeras divergências apontadas pelo próprio Sartre com relação ao pensamento de Kant, Mouillie (2000, p. 34) destaca a proximidade dos dois filósofos no que tange ao conceito de espontaneidade.

Mesmo sendo adversário teórico de Kant, também Bergson não deixa de tratar o problema da espontaneidade, mas contraposto à negatividade da inércia. No terceiro e último capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889/2001), Bergson, ao tratar a liberdade como um dado da consciência, refere-se a um problema que requer a demonstração da sua realidade, pois esta se fixa no conflito entre a experiência vivida e a impossibilidade de justificação teórica. Leia-se um pequeno trecho demonstrativo da questão:

Encarado sob este novo ponto de vista, a ideia de espontaneidade é incontestavelmente mais simples que a da inércia, dado que a segunda não se pode compreender nem definir senão mediante a primeira, sendo suficiente a primeira. Cada um de nós tem, de fato, o sentimento imediato, real ou ilusório, da sua livre espontaneidade, sem que a ideia de inércia, seja por que motivo for, entre nessa representação. Mas, para definir a inércia da matéria, dir-se-á que ela não se pode mover por si própria nem por si própria parar, que todo corpo preserva em repouso ou em movimento enquanto não intervier outra força: e, nos dois casos, é à ideia de atividade que necessariamente nos referimos. Estas diversas considerações permitem compreender por que é que, *a priori*, chegamos a duas concepções opostas da atividade humana, consoante entendemos a relação do concreto com o abstrato, do simples com o complexo, dos fatos com as leis. (BERGSON, 1889/2001, p. 94).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> “Comme chez Kant, le terme de “spontanéité” est à double sens. La liberté inconditionnée que se détermine à être à chaque instant la conscience n’est en effet pas libre vis-à-vis d’elle-même: le pouvoir de commencer de soi-même ne saurait rendre raison de soi (ce que reconnaît Kant, concédant l’obscur nature du schématisme).”

<sup>6</sup> “Envisagée de ce nouveau point de vue, l’idée de spontanéité est incontestablement plus simple que celle d’inertie, puisque la seconde ne saurait se comprendre ni se définir que par la première, et que la première se suffit. Chacun de nous a en effet le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité, sansque l’idée d’inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation. Mais pour définir l’inertie de la matière, on dira qu’elle ne peut se mouvoir d’elle-même ni d’elle-même s’arrêter, que tout corps persévère dans le repos ou le

A espontaneidade, segundo Bergson, por fazer parte da consciência, pode ser constatada internamente por qualquer um a partir dos atos praticados, de forma que a inércia, vinculada à passividade absoluta, nega o ato espontâneo. De qualquer maneira os dois encontram-se entrelaçados na propositura bergsoniana. Sartre vai tratar esse dualismo bergsoniano já em *La transcendance de l'ego* (1934), negando a formulação dos conceitos e o modo de empregá-los, embora não recuse o dualismo proposto. Por outro lado, pode-se dizer que esses problemas deixados por Bergson, ainda que indiretamente, contribuíram para a configuração da fenomenologia sartriana sobre a temática.

Husserl, leitor do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), de Bergson, divergiu em relação a este sobre a problemática da consciência. No entanto, diversas aproximações entre os dois filósofos podem ser elencadas, uma delas é a tentativa de apresentação e conceituação do problema da espontaneidade que será aqui discutido, e que notadamente exercerá influência sobre Sartre.

Em *Ideen* (1913), obra mais estudada e citada por Sartre, Husserl destaca a importância da espontaneidade no processo de ideação: “[...] ‘a construção dos conceitos’ e, da mesma maneira, a livre ficção se efetuam espontaneamente, e aquilo que é gerado espontaneamente é, sem dúvida, um produto do espírito.” (IDEEN, 1913/1950, p. 50).<sup>7</sup> Referindo-se à construção de conceitos através de outros conceitos, quando o filósofo alemão exemplifica a citação acima com a ficção arbitrária do centauro tocando flauta, Husserl declara que o ato de concepção ou ideação necessita da espontaneidade, produto do espírito, diferentemente da consciência empírica que não necessita desta. Para Husserl, pelo significado do conceito que se apresenta, enquanto unidade imanente, supera-se o ponto de vista transcendente da coisa. Segundo Mouillie, “Husserl já havia identificado a autotemporalização da consciência originária com uma gênese espontânea (*Lições*, suplemento I).” (MOUILLIE 2000, p. 34, tradução nossa).<sup>8</sup> Essa ideia husserliana irá

---

mouvement tant qu’aucune force n’intervient: et, dans les deux cas, c’est à l’idée d’activité qu’on se reporte nécessairement. Ces diverses considerations nous permettent de comprendre pourquoi, a priori, on aboutit à deux conceptions opposées de l’activité humaine, selon la manière dont on entend le rapport du concret à l’abstrait, du simple au complexe, et des faits aux lois.”

<sup>7</sup> “[...] „Begriffsbildung” und ebenso die freie Fiktion spontan, und das spontan Erzeugte ist selbstverständlich ein Produkt des Geistes.”

<sup>8</sup> “Husserl, déjà, avait identifié l’autotemporalisation de la conscience originarie à une *genesis spontea* (*Leçons*, supplément I.)”

influenciar Sartre na formulação do conceito de espontaneidade, vinculada ao processo da imaginação, como será estudado mais à frente a partir das obras *La transcendance de l'ego* (1934), *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940).

Na esteira de Leibniz, Heidegger em *Vom Wesen des Grundes* (*A essência do fundamento* – 1929/1995) vinculou também à espontaneidade a liberdade, reconhecendo esta como transcendência:

Em última análise reside nessa interpretação de liberdade conquistada a partir da transcendência uma originária caracterização de sua essência em face da determinação da mesma como espontaneidade, isto é, como uma espécie de causalidade. O começar-por-si-mesmo dá apenas a característica negativa da liberdade, isto é, de que mais para trás não reside uma causa determinante. Essa determinação, porém, passa por alto, antes de tudo, o fato de que fala de “começar” e “acontecer” sem fazer uma diferenciação ontológica, sem que o ser-causa seja caracterizado expressamente e a partir do modo específico de ser do ente que é *assim*, do ser-aí. Se, por conseguinte, a espontaneidade (“começar-por-si-mesmo”) deve poder servir como caracterização essencial do “sujeito”, então se requerem duas coisas: 1. A mesmidade deve estar ontologicamente esclarecida para uma possível e adequada formulação do “por si”; 2. Desta mesma clarificação da mesmidade deve decorrer o esboço do caráter do *acontecer* de um mesmo, para poder determinar a modalidade de movimento do “começar”. *A mesmidade do mesmo que já está na base de toda espontaneidade, reside, porém, na transcendência.* Aquilo que, projetando a trans-(pro-)jetando, faz imperar o mundo é a liberdade. Só porque ela constitui a transcendência, pode ela manifestar-se, no ser-aí existente, como tipo privilegiado de causalidade. A explicitação da liberdade como “causalidade” se move, porém, já, antes de tudo, dentro de uma determinada compreensão de fundamento. A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma “espécie” particular de fundamento, mas a origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento. (VWG, 1929/1995, p. 44, grifos do autor).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> “Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d.h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber von allem, daß sie ontologisch indifferent von >Anfangen< und >Geschehn< spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des so Seiendein, des Daseins, charakterisiert. Soll demnach die Spontaneität (>Von-selbst-anfangen<) als Wesenscharakteristik des >Subjekts< dienen können, dann ist zuvor ein Doppeltes gefordert: 1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des >von selbst<; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des Geschehenscharakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des >Anfangens< bestimmen zu können. *Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz.* Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die

A espontaneidade definida por Heidegger como “começar-por-si-mesmo” é a característica negativa da liberdade e denota uma causalidade para interpretação da liberdade. Essa definição heideggeriana consubstancia-se em uma forte influência para Sartre e, de certa forma, em *L'être et le néant* irá aparecer na relação projetada entre liberdade e espontaneidade, ressaltando que este seguirá um caminho um pouco diferente. Foram estas as principais influências conceituais sofridas por Sartre no que se refere ao conceito de espontaneidade.

Quanto ao conceito de inércia, acredita-se que Sartre tomou seu uso inicial da filosofia cartesiana, esboçada nos *Princípios da filosofia* (1644, II, §37) nos seguintes termos: “A primeira lei da natureza: cada coisa permanece no seu estado se nada o alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se.” (DESCARTES, 1644/1982, p. 62).<sup>10</sup> É o entendimento moderno da permanência do movimento. Embora também tenha cunhado por duas vezes em obras consecutivas o conceito de espontaneidade, pode-se dizer que há uma contraposição em Descartes. Em *Meditações metafísicas* (1641), apresenta o primeiro conceito de liberdade, envolvendo a noção de espontaneidade, como inclinação racional para a ação; na obra seguinte, *Princípios da filosofia* (1644), Descartes destaca as duas vertentes: liberdade como livre-arbítrio e liberdade como espontaneidade. Depreende-se do pensamento cartesiano que espontaneidade e inércia podem ser pensadas também como contrapostas.

Descartes expõe os fundamentos conceituais nos quais repousa a teoria sartriana, quando destaca o mundo das coisas como pura inércia. Esse conceito cartesiano, base da sua física, pressupõe a constatação do mundo físico após a certeza da existência do sujeito pensante; é a pura objetividade do conhecimento. Assim também em Sartre ocorre primeiro o reconhecimento da consciência pura como espontaneidade, depois o mundo das coisas como pura inércia, com a sua devida vinculação.

O mesmo entendimento cartesiano pode ser verificado na física moderna newtoniana, através da 1ª lei, esboçada nos *Princípios matemáticos da filosofia*

---

Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als >Kausalität< bewegt sich aber von allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene >Art< von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.* ”

<sup>10</sup> “Prima lex naturæ: quòd unaquæque res, quantum in se est, semper in eodem ftatu perfeveret; sicque quod semel movetur, semper moveri pergat.”

*natural* (1687), na qual a inércia é qualificada como uma propriedade da matéria, em que se destaca que toda massa tende a manter a velocidade em que ela se encontra, ou seja, se parada, tende a continuar parada, se em movimento, tende a mover-se de modo retilíneo uniforme (NEWTON, 1687/2002, p. 53). Ainda que possam existir semelhanças quanto aos usos do conceito de inércia, poder-se-á perceber a distinção nos dois pensadores quanto à sua efetivação. O conceito sartriano, a ser estudado, é mais amplo, e a inércia newtoniana refere-se apenas a uma das propriedades da matéria, ao passo que para Sartre ocorre um ultrapassamento da inércia, depois da captação da imagem através da percepção, em direção a uma espontaneidade consciente, como se verá.

Do mesmo modo que Descartes exerceu notável influência sobre a filosofia francesa, Claude Bernard revolucionou a medicina, influenciando também o pensamento filosófico, contribuindo para a efetivação do conceito de inércia diferenciado da espontaneidade. Bergson alude à influência desse fisiologista sobre o pensamento francês, e provavelmente a toma para si. Para Claude Bernard, na sua obra *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), a inércia dos corpos vivos ou inorgânicos demonstra a incapacidade de entrar em movimento por si mesmos, e é a condição para o reconhecimento do determinismo absoluto: “Nas ciências biológicas como nas ciências físico-químicas, o determinismo é possível, porque, nos corpos vivos como nos corpos brutos, a matéria não pode ter espontaneidade alguma.” (BERNARD, 1865/1984, p.120, tradução nossa).<sup>11</sup> A matéria para Bernard é inerte, como alude em diversas partes dessa obra, na qual admite a contraposição com a espontaneidade nas ciências naturais. Isso será discutido também por Sartre, criticando o modo de abordar o corpo pela fisiologia. Pode-se dizer que Sartre também reconhece a existência do princípio científico da inércia e também do determinismo absoluto, embora vá considerar que este não produz nenhum óbice para o exercício da liberdade.

Dentre os pensadores até então nomeados, alguns serão abordados em partes seguintes deste trabalho, do ponto de vista das influências que motivaram Sartre a construir as suas problemáticas da espontaneidade e da inércia. Essas interlocuções a serem apresentadas, além dos esquemas de problematização

---

<sup>11</sup> “Dans les sciences biologiques comme dans les sciences physico-chimiques, le déterminisme est possible, parce que, dans les corps vivants comme dans les corps bruts, la matière ne peut avoir aucune spontanéité.”

adotados por Sartre, somados ao modelo da sua produção escrita, ainda que de forma fragmentária, deixam entender a irreverência e o caráter inédito da filosofia sartriana. De certa forma isso denota também a excentricidade como Sartre avaliou alguns problemas filosóficos herdados da modernidade. Logo, esta revisitação do problema com a sua consequente vinculação ao existencialismo, influenciado notadamente pelo pensamento dos filósofos referidos, representa uma novidade.

No momento, torna-se necessário deixar um pouco de lado os conceitos gerais de espontaneidade e inércia para mergulhar em um estudo das obras sartrianas, com o intuito de, posteriormente, analisar a questão levantada a partir de suas vinculações.

Sartre abordou principalmente a problemática da espontaneidade na sua primeira obra, *La transcendance de l'ego* e, conseqüentemente, a da inércia em *L'imagination*, confirmando nas obras intermediárias, *Esquisse d'une theorie des emotions* e *L'imaginaire*, o sentido da espontaneidade da consciência como mais relevante, trazendo este conceito para o interior de suas discussões sobre a liberdade, em *L'être et le néant*. De certa forma, este vai ser o plano geral do nosso trabalho.

Assim, a presente Tese, **na sua primeira parte**, como objetivo inicial, abordará a contraposição dos conceitos de espontaneidade e de inércia sob a ótica do filósofo francês Jean-Paul Sartre, tomando como referência as obras do jovem filósofo, propedêuticas a *L'être et le néant (Ensaio de ontologia fenomenológica)*.

O **primeiro capítulo da primeira parte** promoverá um estudo de *La transcendance de l'ego*, então inédita publicação de Sartre. Tentar-se-á aqui, após a apresentação do conceito sartriano de espontaneidade da consciência, construído sob a influência da fenomenologia husserliana, evidenciar o modo como fora elaborado.

No **segundo capítulo da primeira parte**, através da leitura de *L'imagination*, buscar-se-á o estabelecimento do conceito sartriano de inércia, obra que o apresenta de modo mais evidente, a partir da crítica do filósofo à metafísica ingênua da imagem.

O **terceiro capítulo da primeira parte**, que pode ser considerado uma continuidade do anterior, abordará mais uma vez a efetivação e a permanência do conceito de espontaneidade no estudo de *L'imaginaire*, em que o filósofo estabelece alicerces sólidos para a discussão posterior do problema da liberdade. Além de tudo,

serão considerados alguns elementos de pertinência colocados por Sartre no *Esquisse d'une theorie des emotions* (1939/1995).

Após o acompanhamento do filósofo em torno da construção dos dois conceitos, nas **considerações finais da primeira parte**, repetir-se-ão de maneira comparativa alguns detalhes já apontados nos três primeiros capítulos, com o intuito de reforçá-los para a retirada de conclusões mais consistentes da contraposição entre espontaneidade da consciência e inércia das coisas, além de creditar maior prestígio, nessa fase de sua produção, à espontaneidade, por estar vinculada à consciência.

Na **segunda parte da Tese**, através de um breve estudo da ontologia fenomenológica moldada em *L'être et le néant*, partir-se-á em busca da estruturação do nosso objetivo central, no sentido de fundamentar ontologicamente a liberdade através da espontaneidade consciente.

No **primeiro capítulo da segunda parte**, intitulado “Pressupostos ontológicos da liberdade”, buscar-se-á investigar o Ser e os seus variados modos de aparição no mundo concreto. As duas regiões do Ser e a ligação entre elas através da negação, serão abordadas, além da conduta na qual se busca a unidade do ser e do não-ser denominada como má-fé.

O **segundo capítulo da segunda parte**, denominado “O Para-si enquanto espontaneidade” apresenta-se como um dos núcleos da nossa pesquisa, pois pretende-se com ele demonstrar que a consciência, que é um ser Para-si, é pura espontaneidade, potencialidade criadora que não se deixa objetivar, e que deve se direcionar para a sua finalidade que é a criação da própria existência.

No **terceiro capítulo da segunda parte**, chamado “As estruturas da liberdade sartriana”, procurar-se-á caracterizar a composição própria das ideias de ação como imprescindíveis para a compreensão da liberdade e a vinculação aos fundamentos fenomenológicos do Para-si. A liberdade emergirá do Para-si enquanto espontaneidade.

Nas **considerações finais da segunda parte**, serão reiterados os indícios da espontaneidade consciente, distribuídos ao longo de *L'être et le néant*, além de reforçar que é o Para-si que institui a espontaneidade pura irreflexiva dos motivos, através do puro e simples projeto de ato moral, e que a liberdade é o fenômeno psíquico superior que emerge no fenômeno do Para-si diante da sua negação interna. Deste modo, a espontaneidade pura ou consciente se efetivará como

fundamento ontológico da liberdade.

Nossa pesquisa, portanto, pretende, ao descrever e relacionar essa categoria sartriana da espontaneidade consciente, na sua discussão da existência, determinar seu alcance na obra mais significativa da primeira fase do pensamento desse filósofo. Desta feita, investiga-se fenomenologicamente e ontologicamente a espontaneidade consciente em Sartre como fundamento, para apontar, de maneira circunstanciada, como ele se utilizou dessa categoria na elaboração da sua filosofia da liberdade. De qualquer maneira, pretender-se-á realizar uma ampla incursão pela parte inicial do pensamento filosófico do jovem Sartre.

Neste estudo exporemos as ideias e a estrutura das principais obras filosóficas sartrianas da primeira fase, alguns textos considerados propedêuticos a *L'être et le néant*. Esses textos foram cognominados por nós como propedêuticos, pois preparam o caminho para o grande êxito filosófico de Sartre, exposto nas obras principais de sua maturidade.

Avaliando o acolhimento do pensamento sartriano no Brasil e também no exterior, este se expressa ainda dotado de incompletude e de indispensável aumento de volume, devido à envergadura desse filósofo. Considera-se primordial confrontar a fortuna crítica atual, que possibilitou compor um painel teórico geral sobre o pensamento de Sartre, e perceber nele uma lacuna, a carência de um estudo consistente sobre a espontaneidade da consciência e sobre a inércia das coisas. Portanto, com esta pesquisa, pretende-se colaborar minimamente no sentido de adensar os estudos sartrianos no Brasil e de revitalizar sua fortuna crítica.

**PRIMEIRA PARTE -**  
**UMA LEITURA DAS OBRAS PROPEDÊUTICAS A *L'ÊTRE ET LE NÉANT***

## 1 A ESPONTANEIDADE EM LA TRANSCENDANCE DE L'EGO

Nas obras iniciais de Sartre, a espontaneidade aparece sempre relacionada à ideia da consciência e contraposta ora à inércia ora à passividade, formando dualidades. Nas três obras anteriores a *L'être et le néant* (1943) - *La transcendance de l'ego* (1934), *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940) -, visualiza-se uma forte coesão conceitual e temática em torno das questões apontadas, de maneira que vão sendo deslindados os conceitos nas obras subsequentes, nas quais se verifica uma continuidade e vinculação entre os conceitos de espontaneidade e de inércia.

Por isso, é de bom alvitre relacionar primeiramente as questões nas diversas obras sartrianas, devido ao uso de um estilo fragmentário, repetitivo e circular de sua produção filosófica, uma vez que o filósofo francês não construiu, como muitos filósofos, os conceitos de uma forma organizada e sistemática. Ao contrário, provavelmente como alguns, Sartre criticaria as fraquezas e vicissitudes do conceito, porque de fato moldou uma escrita original. Notadamente por não ser um filósofo sistemático, não se pode negar a complexidade de uma investigação em torno de conceitos filosóficos em Sartre, pois este sempre se pautou pela elaboração polissêmica. Assim, busca-se primeiramente obedecer a uma ordem de elaboração textual efetivada pelo filósofo, nas primeiras obras, para pensar posteriormente o tema de forma isolada. Trata-se de acompanhar a exposição da sua atividade intelectual sobre o tema de forma sequenciada.

Corroborar-se o entendimento de Wormser quanto à perpetuidade dos problemas filosóficos ao longo das obras sartrianas: “O problema central da filosofia de Sartre é, portanto, constituído bem antes de ele escrever suas obras principais. Trata-se de compreender a constituição das consciências singulares a partir do mundo.” (WORMSER, 1996, p. 1418).<sup>12</sup> Gérard Lebrun radicaliza o ponto de vista acima, em um comentário na “orelha” da tradução brasileira de *L'imagination* (1989), apresentando-o da seguinte forma: “Neste pequeno livro, se o soubermos ler, encontra-se Sartre todo”. Isso indica de fato a permanência, em várias obras, dos mesmos problemas filosóficos, em continuidade e progressão.

---

<sup>12</sup> “Le problème central de la philosophie de Sartre est donc constitué bien avant l'écriture de ses ouvrages principaux. Il s'agit de comprendre la constitution des consciences singulières à partir du monde.”

Analisar-se-á neste capítulo o conceito de espontaneidade e a origem desse termo na primeira obra de Sartre, *La transcendance de l'ego* (1934). Abandonando um debate em torno do momento de elaboração de *La transcendance de l'ego*, respeita-se, ainda que a produção tenha se dado inicialmente em formato de artigo, o tempo da sua apresentação e não necessariamente da sua publicação em livro. Entende-se que, pelas temáticas expostas pelo filósofo, aquele opúsculo deve ser contemplado antes de *L'imagination* (e não depois, como procedem muitos pesquisadores europeus e brasileiros).

Iniciando a investigação a partir de *La transcendance de l'ego* - escrito em 1934 como um artigo acadêmico, mas efetivamente publicado no fim de 1937, nas *Recherches philosophiques*, posteriormente também publicado pela editora J. Vrin, em 1965, tornando-se assim célebre -, destaca-se a importância desse opúsculo para a formulação de uma fenomenologia sartriana a partir de Husserl. É interessante perceber o prolongamento temático de um simples artigo sobre a intencionalidade husserliana e seus imbricamentos, iniciado pelo questionamento sobre o “eu penso”, e como que, paralelamente, Sartre se posiciona no limiar de um problema da modernidade. Como observa Stal:

O movimento copernicano do pensamento moderno, que passou da teologia à cosmologia e depois à antropologia, encontrou na crítica ao ego seu desfecho. A filosofia do sujeito em Sartre se situa no limite dessa evolução, que ela leva às últimas consequências, conforme uma lógica que parece inspirar uma intenção crítica radical. (STAL, 2006, p. 17, tradução nossa).<sup>13</sup>

Essa discussão em torno de problemas da modernidade vai se mostrar bastante positiva nas páginas iniciais da obra que se pretende estudar. Pode-se definir em Sartre, para início da discussão, a partir de *La transcendance de l'ego*, a espontaneidade como sendo a consciência na sua pureza e na sua impessoalidade original. É essa espontaneidade que estrutura o conceito fulcral do existencialismo sartriano - a liberdade -, delineado explicitamente pelo pensador em *L'être et le néant*. Primeiramente, “é *A transcendência do ego* que desenvolve a primeira teoria

---

<sup>13</sup> “Le mouvement copernicien de la pensée moderne, qui est passé de la théologie à la cosmologie puis à l’anthropologie, a trouvé dans la critique de l’ego son point d’aboutissement. La philosophie du sujet chez Sartre se situe au terme de cette évolution qu’elle porte à sa dernière conséquence, selon une logique que paraît inspirer une intention critique radicale.”

sistemática da consciência”,<sup>14</sup> observa Stal, (2006, p. 19, tradução nossa). Sartre desenvolve uma filosofia da consciência para elaborar uma teoria do sujeito em obras posteriores, e ele faz questão de mostrar uma oposição clara entre esses dois momentos. Em *La transcendance de l'ego*, a espontaneidade da consciência é delineada claramente pelo filósofo como contraponto à inércia das coisas transcendidas.

Além da discussão em torno do ponto de vista crítico ao *Ego*, Sartre investiga os elos entre consciência (*Je*) e eu (*Moi*) e dedica-se a discutir o problema da constituição do *Ego*, sob a forte influência de Husserl, comprovando que o *Ego* apresenta-se no mundo e não na consciência. O *Ego* não se faz como uma estrutura formal, tampouco material da consciência. Para tal intento, Sartre inicia a sua definição de *Ego* desmantelando conceitos clássicos e acenando para a impossibilidade de se aferrar a tais posicionamentos filosóficos, pois conduzem a confusões teóricas e a certa balbúrdia nas investigações. Segundo Silva (2000, p. 166), é importante destacar o estudo do processo de constituição do *Ego* a partir de suas origens, como problema clássico, que foi tratado por Sartre na obra:

Tornou-se lugar-comum na filosofia a ideia de que o *Ego* seria a instância que deveria garantir a unidade de todas as representações do sujeito. Em Descartes, isso ocorre na medida em que o *Eu penso* é estabelecido como núcleo essencial e substância a partir da qual se compreendem todas as modalidades de pensamento como variações dessa unidade fundamental. Em Kant, o *Eu penso* aparece como elemento unificador de todas as funções de unidade do entendimento, o que fica patente quando nos damos conta de que as unificações distributivas realizadas pelas categorias dependem formalmente do que Kant denomina apercepção sintética *a priori*, que é o sujeito transcendental unificador de todas as sínteses categoriais. É isso que assegura que as diferentes sínteses categoriais remetam todas a um único sujeito, que assim aparece como polo unificador de todo conhecimento. O enunciado dessa função da subjetividade transcendental em Kant tornou-se célebre: “O *Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Assim como as categorias da lógica transcendental, este *Eu penso* é concebido por Kant como formal. O filósofo critica severamente, nos *Paralogismos da Razão*, a concepção cartesiana, substancial e metafísica, do *Eu*, mostrando que não há intuição empírica correspondente à realidade do *Eu*, o que invalida o estatuto que Descartes lhe atribui. Mesmo assim, a função unificante do *Eu* deve, segundo Kant, ser mantida, e, para isso o *Eu* receberá o estatuto transcendental: não é possível conhecê-lo objetivamente, porque nenhum conteúdo de afecção

---

<sup>14</sup> “C’est *La transcendance do l’ego* qui développe la première théorie systématique de la conscience.”

empírica nos é dado que revele esse sujeito. Ele deve, portanto, na linha do pensamento crítico, ser afirmado como *condição de possibilidade* de todas as representações. Assim como as categorias são condições de possibilidade de sínteses, cada uma na esfera de unificação que lhe corresponde, o *Eu* transcendental é condição de possibilidade de toda e qualquer síntese. Se o conhecimento consiste em operações de síntese, o *Eu* transcendental é o operador mais geral dessas sínteses, o que faz com que toda a unidade da experiência se remeta a ele. (SILVA, 2000, p. 166).

A ligação intencional entre a consciência nua e as coisas nuas postula a falta de todo *Ego*, formal ou físico, que se interporá entre elas ou reconduzirá a qualquer interioridade. Mas antes de levar à frente esta tarefa, Sartre apresenta críticas contundentes e, certamente, recusa as teorias predecessoras, como observa Moutinho:

A primeira parte do *Ensaio sobre a transcendência do ego*, como dissemos, é negativa. O problema da constituição do *Ego* só será enfrentado quando se tiverem recusadas as teorias que afirmam uma presença do Eu, formal ou material na consciência. (MOUTINHO, 1995, p. 27).

A primeira teoria recusada é a kantiana, pois entende o filósofo francês que as questões de fato, por serem problemas existenciais, conservaram-se sem um tratamento adequado. Kant concebe uma filosofia crítica na qual não se pode deduzir sobre a presença de fato de um *Ego* na estrutura da consciência, logo, a concepção formal permanece válida. Vejamos:

O Eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao Eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de apercepção pura, para distinguir da empírica ou ainda o de apercepção originária, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação Eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não

seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora não me aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente parecidas com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária se podem extrair muitas consequências. (KANT, 1787/1923, p. 114-115).<sup>15</sup>

Sartre nega em parte essa exposição kantiana. No entanto, vai seguir a mesma trilha para início de uma discussão na sua obra, como observa Mouillie:

A interrogação inicial de *A transcendência do ego* tem como objeto a existência de fato do *Eu penso*, que responde em Kant a uma questão de direito. Exigência crítica e não descrição empírica suscetível de intuição, a afirmação kantiana do *Eu penso*, conduzida pela necessidade de colocar uma instância originariamente sintética e organizadora diante das representações de um sujeito, vale-se de uma justificação que não prejulga o eu que se apresenta no mundo. (MOUILLIE, 2000, p. 15, tradução nossa).<sup>16</sup>

Sartre (TE, 1934/1985, p. 13), citando Kant, não deixa de concordar com uma questão de direito, cuja afirmação é a seguinte: “[...] ‘o Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações’. Mas devemos concluir daí que um Eu

---

<sup>15</sup> “Das ‘Ich denke’ muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt | werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebenso viel heißt, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‘Ich denke’ in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der S p o n t a n e i t ä t, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der e m p i r i s c h e n zu unterscheiden, oder auch die u r s p r ü n g l i c h e Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung ‘Ich denke’ hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter abgeleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die t r a n s z e n d e n t a l e Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehören, d. i. als meine Vorstellungen, (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin), müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir | angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.”

<sup>16</sup> “L’interrogation initiale de *La Transcendance de l’ego* porte sur l’existence de fait du *Je pense* qui répond chez Kant à une question de droit. Exigence critique et non description empirique susceptible d’intuition, l’affirmation kantienne du *Je pense* conduite para la nécessité de poser une instance originariamente synthétique et organisatrice vis-à-vis des représentations d’un sujet, s’autorise d’une justification qui ne préjuge pas du moi qui se présente dans le monde.”

habita, de fato, todos os nossos estados de consciência e executa realmente a síntese suprema da nossa experiência?”.<sup>17</sup> Entretanto nega a interpretação extensiva dos kantianos franceses de que um Eu habitaria o estado de consciência e executaria uma síntese da experiência, que é a questão de fato evocada por Sartre. Tomando como referência a *Kritik der reinen Vernunft* (1787/1923), de Kant, o Eu transcendental indicaria a condição formal de possibilidade que considera toda representação por ela mesma. Para proceder esta crítica ao *Je pense* kantiano, o pensador francês adota a seguinte postura metodológica, conforme descrição de Mouillie (2000, p. 15, tradução nossa): “Sartre começa aderindo a essa distinção entre questão de direito e questão de fato, em que se destaca o cuidado de determinar as condições de possibilidade da experiência, sem naturalizar a consciência transcendental.”<sup>18</sup> Obedecendo a essa distinção, Sartre pôde aquilatar a sua crítica ao pensador alemão e a seus leitores franceses contra o ressurgimento dessa ideia.

Entende Sartre que Kant nada revelou sobre a existência de um “*Eu penso*” na frase acima citada, nem no restante de sua obra; ao contrário, esta revela apenas “[...] momentos de consciência sem ‘Eu’, pois ele diz: ‘deve poder acompanhar.’” (TE, 1934/1985, p. 14).<sup>19</sup> Sartre elabora várias indagações sobre a interpretação feita da frase kantiana e da questão de fato, com vistas a esclarecer a questão. Verifica-se que a teoria kantiana sustenta a ideia de uma consciência que acompanha as representações, por isso existe uma consciência transcendental que corrobora a consciência empírica. Logo, há um desdobramento da consciência em duas partes, situação inadmissível para o filósofo francês. Este entende que uma das condições para ocorrer a percepção ou a individualidade do pensamento é que se reconheça o “Eu” como presente fora da consciência. Vale lembrar que Sartre elabora uma distinção para o “Eu”, que pode representar funções diferentes: o polo dos atos (*Je*) e o polo dos estados (*Moi*). O fato é que em português temos apenas e tão somente uma única palavra para representar estes dois *polos* distintos, que têm funções diferentes.

<sup>17</sup> “[...] ‘le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations’. Mais faut-il en conclure qu’un Je, en fait, habite tous nos états de conscience et opère réellement la synthèse suprême de notre expérience?”

<sup>18</sup> “Sartre commence par souscrire à cette distinction entre question de droit et question de fait, où se marque le souci de déterminer les conditions de possibilité de l’expérience sans naturaliser la conscience transcendental.”

<sup>19</sup> “[...] moment de conscience sans ‘Je’ puisqu’il dit: ‘doit pouvoir accompagner.’”

Sartre critica primeiramente a falência do ponto de vista proposto pelo neokantismo francês, exceto o posicionamento de Boutroux, em sustentar que o transcendental se constitua como empírico. As críticas sartrianas perpetradas ao neokantismo inserem-se no quadro do combate heideggeriano a um ressurgimento do pensamento de Kant na filosofia europeia do século XX. Segundo Sartre, também Kant elaborava a tese de que há um desdobramento da consciência, que está junto das representações; logo, há uma consciência transcendental e outra empírica, sendo que uma afirma a outra. De qualquer forma, o neokantismo francês fez uma leitura equivocada do seu mestre, segundo Sartre. No seu entender, Kant pleiteava apenas estabelecer as condições lógicas para uma possível experiência: “A consciência transcendental é para ele somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica.” (TE, 1934/1985, p. 14).<sup>20</sup> Não sendo as condições necessárias as condições da realidade, o filósofo francês sustenta que os neokantianos assumem o transcendental, objetado em bases formais, como fato absoluto, quando visam formar o Eu. Alguns neokantianos, dentre eles Lachelier, chegaram a conceber o transcendental como um inconsciente. Para Sartre, a formação do empírico (ou psíquico, como se refere) é fundamentada acerca das condições da realidade; assim, o ponto de vista kantiano é equivocado como fundamento da formação do *Ego*, e Sartre não se aterá a ele. E mais, para este, a função atribuída ao Eu transcendental é desenvolvida pela própria consciência, segundo o fundamento da fenomenologia de Husserl.

Demonstrada a resolução do filósofo desta primeira querela, exposta na obra *La transcendance de l'ego*, passa-se a destacar na mesma obra a opção sartriana pelo pensamento husserliano, que vai nortear as elaborações de Sartre sobre o Eu:

Se nós abandonarmos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os neokantianos fizeram do ‘Eu penso’ e se, no entanto, quisermos resolver o problema de existência de fato do Eu na consciência, encontramos no nosso caminho a fenomenologia de Husserl. (TE, 1934/1985, p. 14).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> “La conscience transcendantale est seulement por lui l’ensemble des conditions nécessaires à l’existence d’une conscience empirique.”

<sup>21</sup> “Si nous abandonnons toutes les interprétations plus ou moins forcées que les post-kantiens ont donné du ‘Je pense’, et que cependant nous voulions résoudre le problème de l’existence de fait du Je dans la conscience, nous rencontrons sur notre route la phénoménologie de Husserl.”

No entanto, apesar de corroborar a fenomenologia husserliana definindo-a como um estudo dos problemas de fato, cujo procedimento fundamental é a intuição que nos coloca frente às coisas, não deixará Sartre de discordar de Husserl, de algumas ideias de sua produção filosófica: “[...] não estamos de acordo com ele a respeito de todos os pontos. De outra maneira, suas observações reclamam um aprofundamento e uma complementação. Mas as indicações que ele dá são da maior importância.” (IM, 1936/1948. p. 143-144).<sup>22</sup> Essa é a feição da recepção do pensamento husserliano por Sartre.

Segundo o filósofo francês, a revisitação do pensamento kantiano, procedida por Husserl, fez com que os problemas existenciais fossem elevados a uma *epoché* (suspensão do juízo), não enquanto conjunto de condições lógicas, mas como fato absoluto, procedendo à redução como postura do método fenomenológico. Esses pressupostos acima destacados vincularam definitivamente o pensamento sartriano a Husserl:

Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica, estamos persuadidos tal como ele que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da *ἐποχή* (*epoché*). (TE, 1934/1985, p. 18).<sup>23</sup>

Sartre não deixará de contestar o grande mestre, como dito, por ter resolvido evocar novamente a problemática do Eu transcendental nas *Ideen* depois de nas *Fünfte Logische Untersuchung* ter apresentado o ponto de vista que considerava verdadeiro e coerente:

Depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações Lógicas*), retornou, nas *Ideias*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (*Ichstrahl*) cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da

---

<sup>22</sup> “[...] nous ne sommes pas d'accord avec lui em tous points. D'autre part, ses remarques demandent à être approfondies et complétées. Mais les indications qu'il donne sont de la plus grande importance.”

<sup>23</sup> “Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendente constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique, nous sommes persuadés comme lui que montre moi psychique et psychophysique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*ἐποχή*.”

atenção. Assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal. Esta concepção é necessária? É ela compatível com a definição que Husserl dá da consciência? (TE, 1934/1985, p. 18).<sup>24</sup>

Entende Sartre que a sustentação da ideia de um Eu transcendental por parte de Husserl ocorre na tentativa de se unirem e se individualizarem dois polos da consciência, mas sustenta que estes já se encontram unificados, só havendo necessidade de distinção de consciências, em individualidades diferentes. Ressalta ainda o filósofo francês que não há necessidade de a teoria fenomenológica proceder a tal divisão de funções diferentes, ao mesmo tempo em uma interioridade que produz um único “Eu”, pois a consciência se define pela intencionalidade que transcende e reúne os contraditórios. Assim, conclui Sartre: “O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade”<sup>25</sup> e “é a consciência que unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas.” (TE, 1934/1985, p. 22).<sup>26</sup>

O professor e tradutor português de Husserl, Pedro Alves, em seu artigo denominado “Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre” (ALVES, 1994, p. 9-41), que antecede sua tradução da edição portuguesa de *La transcendence de l'ego*, insiste em um erro de interpretação de Sartre ao criticar seu mestre. Segundo o professor português, o Eu transcendental husserliano, descrito por Sartre, ultrapassa o ato intencional, sendo erigido a uma categoria de fundamento substancial, inerte e opaco. Entendemos que essa crítica é sem procedência, pois Sartre sustenta que a consciência dirige-se ao mundo e às coisas de uma maneira única, constituindo uma totalidade sintética e individual completamente distanciada de outras totalidades, o que Husserl sempre defendeu em *Cartesianische Meditationen* (1929/1950). Destaca assim o filósofo francês que o

---

<sup>24</sup> “Après avoir considéré que le Moi était une production synthétique et transcendante de la conscience (dans les *Logische Untersuchungen*), il est revenu, dans les *Ideen*, à la thèse classique d’un Je transcendental qui serait comme en arrière de chaque conscience, qui serait une structure nécessaire de ces consciences, dont les rayons (Ichstrahl) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l’attention. Ainsi la conscience transcendente devient rigoureusement personnelle. Cette conception était-elle nécessaire? Est-elle compatible avec la définition que Husserl donne de la conscience?”

<sup>25</sup> “L’objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c’est en lui que se trouve leur unité.”

<sup>26</sup> “C’est la conscience que s’unifie elle-même et concrètement par un jeu d’intentionnalités ‘transversales’ qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées.”

Eu transcendental kantiano e husserliano representa a morte da consciência, e não tem o menor sentido, sendo que somente a consciência unifica e individualiza o Eu em um único ato. O Eu só pode ser entendido no seu caráter noemático.

Vale destacar, mais uma vez, que esses questionamentos não representam uma renúncia ao pensamento de Husserl, mas tão somente uma revisão procedida por Sartre, que, mesmo vinculado ao pensamento husserliano, desvia-se temporariamente do estudo das *Ideen* para construir a sua própria base filosófica, como se pode verificar pela análise de Stal (2006, p. 17, tradução nossa): “A revisão das teses husserlianas desenvolvidas em *La transcendence de l’ego* conduz nosso autor a abandonar as representações clássicas do sujeito em proveito de uma consciência definida em primeiro lugar como pura espontaneidade.”<sup>27</sup> Assim, restabelece Sartre o real conceito de consciência das *Fünfte Logische Untersuchung* (1901), diante do temerário renascimento do Eu transcendental que efervescia na França e na Europa de modo geral, a partir da nova recepção do pensamento kantiano.

Sartre depara-se primeiramente com o conceito husserliano de intencionalidade, que utilizará para a formulação do seu conceito do psíquico. A intencionalidade envolve a consciência, que, longe de se definir somente pela reflexão ou pela via psíquica, parte de um polo exterior a ela, tende a ser o que ela não é no movimento de transcendência. A existência da consciência, na sua interioridade absoluta, confirma-se como “consciência de si”, quando se depara com um objeto transcendente diante de si de maneira não posicional. Logo, o objeto encontra-se fora da consciência e ela o apreende. Isso é definido por Sartre como consciência irreflexiva, que é sempre impessoal e encontra-se mergulhada no mundo dos objetos.

Tendo em vista o fundamento basilar da fenomenologia, proposto por Husserl nas *Cartesianische Meditationen*, II, §14: “A palavra intencionalidade não significa outra coisa senão essa característica geral da consciência de ser consciência de alguma coisa, de implicar, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si mesmo” (MC, 1929/1950, p. 72),<sup>28</sup> a partir desse enunciado, Sartre vai atribuir à

<sup>27</sup> “La révision des thèses husserliennes développée par *La transcendence de l’ego* conduit notre auteur à l’abandon des représentations classiques du sujet au bénéfice d’une conscience définie en premier lieu comme pure spontanéité.”

<sup>28</sup> “Bewußtseinserlebnisse nennt man auch i n t e n t i o n a l e, wobei aber das WortIntentionalität dann nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des

consciência o papel de se determinar pela intencionalidade. Nas *Ideen*, § 84 (1913/1950, p. 204), Husserl já havia desenvolvido este fundamento: “Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo.’”<sup>29</sup> Vale destacar que Sartre cita em *La transcendance de l’ego* o fundamento das *Cartesianische Meditationen* por considerá-lo mais abrangente e completo, embora tenha sido escrito por Husserl posteriormente. A intencionalidade será mais bem aprofundada à frente. Assim Sartre recepciona “o princípio essencial da fenomenologia” de Husserl, nos seguintes termos, destacando que:

[...] a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é portanto claro e lúcido na consciência: o objeto está diante dela com a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei da sua existência. É preciso acrescentar que esta consciência de consciência - fora os casos de consciência reflexiva, sobre os quais falaremos daqui a pouco - *não é posicional*, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma o seu objeto. O seu objeto está, por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta. Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou irreflexiva. (TE, 1934/1985, p. 23-24, grifos do autor).<sup>30</sup>

É no objeto que se encontra a unidade das consciências no seu primeiro grau. Logo, o objeto é envolvido pela consciência intencional revelando-se posteriormente como parte da consciência, transfigurando-se assim em objeto transcendente. Nesse sentido, segundo Sartre, o indivíduo encontra-se mergulhado no mundo dos objetos. De certa forma, Sartre refere-se, na passagem anterior, ao não lugar do Eu

---

Bewußtseins, Bewußtsein v o n etwas zu sein, als *cogito sein cogitatum* in sich zu tragen, bedeutet”.

<sup>29</sup> “Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, „Bewußtsein v o n etwas zu sein”.”

<sup>30</sup> “[...] l’existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d’elle-même. C’est-à-dire que le type d’existence de la conscience c’est d’être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l’objet est en face d’elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d’être conscience de cet objet, c’est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience – en dehors des cas de conscience réfléchie sur lesquels nous insisterons tout à l’heure – n’est pas *position-nelle*, c’est-à-dire que la conscience n’est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d’elle par nature et c’est pour cela que d’un meme acte elle le pose et le saisit. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appellerons une pareille conscience: conscience du premier degré ou irréfléchie.”

na consciência, como proposta dos alemães. Refutar essa ideia é prioritário para ele, para escapar da tese do Eu transcendental kantiano e husserliano e ao mesmo tempo possibilitar a alocação do conceito de espontaneidade da consciência como baliza referencial. A consciência reflexiva é fenômeno translúcido e não opaco, segundo proposta do *cogito* husserliano, não aderindo Sartre a este ponto de vista que dificultaria o entendimento de seu “Eu” interior no qual deveria estar alocada a espontaneidade da consciência, que é inicialmente irreflexiva. Nesse sentido, o filósofo existencialista acaba por criticar também o *cogito* cartesiano, por destacar ainda a mesma opacidade, que se assemelha a uma mônada, no sentido de Leibniz. Por outro lado, Sartre não deixa de lembrar, como já referido, que Husserl, nas *Cartesianische Meditationen*, mudou seu ponto de vista, adotando a ideia de uma consciência opaca. Assim, Sartre finaliza a sua primeira parte atentando para o fato de que a fenomenologia precisa ser revisitada adequadamente nesse âmbito para que o Eu seja de fato translúcido, logo, equiparado ao mundo, apresentando-se como um objeto para a consciência. Sartre estabelece a distinção entre o irreflexivo e a reflexão, como modos de ser da consciência.

Antes de avançarmos na descrição do *cogito* como consciência reflexiva e na investigação do problema que propomos, é importante buscar alguns fundamentos que foram tomados por Sartre em Husserl para constituir *La transcendence de l'ego* e outras obras, a partir do conceito de intencionalidade.

Tomando Husserl o sentido de intencionalidade da Escolástica medieval, por intermédio de Franz Brentano,<sup>31</sup> que o desenvolveu apenas no plano psicológico, reconhecida como uma categoria primordial do ato psíquico, sempre deslocada do mundo exterior, o fenomenólogo primeiramente distinguiu os fenômenos físicos dos psíquicos, que depois substituirá por vivências intencionais, dando ênfase a estas

---

<sup>31</sup> Brentano sustentou na *Psicologia do ponto de vista* empírico que “todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os Escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou mental) a um objeto e que nos chamaríamos – utilizando expressões que não excluem todos os equívocos verbais – referência a um conteúdo, direção a um objeto (que aqui não se entende por uma realidade) ou objetividade imanente.” (PES (I) 1874/1973, p. 124-125, tradução nossa) **No original:** “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden.”

últimas. Assim, Husserl tomou como influência a característica preponderante levada a cabo pelo seu mestre Brentano: a intencionalidade referida a um objeto (FLU, 1901/1975, §§ 10-11, 26-34).

Vale lembrar que a intencionalidade husserliana distancia-se da brentaniana, dirigida apenas para o plano psicológico. Entendendo Husserl que a consciência é fundamentalmente ato, volta-se ao objeto e reúne terminologicamente a expressão em um único momento: vivência intencional, consciência e ato, mesmo desaconselhando posteriormente o uso do último. Husserl especifica o conceito de intencionalidade a partir da redução eidética e transcendental examinando os atos na sua própria essência: “Todo ‘*cogito*’, todo ato num sentido eminente é caracterizado como ato do eu, ele ‘provém do eu’, ‘vive atualmente’ nele.” (IDEEN, 1913/1950, § 80, p. 194).<sup>32</sup> Mais ainda, Husserl separa os conteúdos primários (dados hiléticos), ou seja, a matéria (*hylé sensível*), em que vai fixar-se a ideia de inércia sartriana, da vivência que carrega a propriedade específica da intencionalidade (IDEEN, 1913/1950, § 85, p. 207), ponto em que vai se erigir a ideia da espontaneidade em Sartre. Na esteira deste raciocínio, pode-se concluir que os dados hiléticos, sem intencionalidade, são estimulados pelo modo intencional. Assim Husserl rechaça a tese empirista e associacionista, que busca conduzir tudo para as sensações e fazer com que todo conhecimento se efetive na experiência. Por outro lado, Husserl distingue os atos de percepção dos de imaginação: todo ato apresenta um objeto qualquer. A partir desse ponto de vista, já se podem vislumbrar as críticas que Sartre vai perpetrar, por influência de Husserl, em *L’imagination*, às diversas teorias psicológicas. Para Husserl o objeto intencional transforma-se em objetividade imanente e, pela percepção, o atingimos sem representações intermediárias. A intencionalidade dá alento aos dados hiléticos, fazendo aparecer as imagens. Isso configura a chamada estrutura do *noema*, isto é, a vivência orientada objetivamente pelos elementos intencionais das vivências, contraposta à *noese*, que se efetiva como a vivência orientada subjetivamente, investida na realidade (IDEEN, 1913/1950, §§ 87-88, p. 215).

A partir dos conceitos acima destacados, Sartre irá sustentar que a consciência afirma-se como consciência de um objeto transcendente. Posteriormente serão analisadas as afirmações contundentes de Sartre, sob

---

<sup>32</sup> “Jedes „cogito“, jeder Akt in einem ausgezeichneten Sinne ist charakterisiert als Akt des Ich, er „geht aus dem Ich hervor“, es „lebt“ in ihm „aktuell“ ”.

influência de Husserl, relacionadas às questões expostas em *La transcendance de l'ego*, de que o “[...] o *Ego* é uma unidade noemática e não noética” (TE, 1934/1985, p. 70), e também que “o estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objetivas.” (TE, 1934/1985, p. 53).<sup>33</sup>

Por hora basta, mas depois voltaremos ao pensamento husserliano para detectar os paralelos e as semelhanças, mas também as diferenças em relação ao sartriano. Destaca-se que Sartre levou ao extremo os pontos de vista de Husserl sobre a intencionalidade, trazendo todos os desdobramentos do conceito de intencionalidade para sustentação das suas teses em *La transcendance de l'ego* e em outras obras posteriores. Em primeira mão, o filósofo francês retira da consciência tudo o que pode dificultar a sua transparência e espontaneidade.

Efetiva-se, portanto, o conceito de intencionalidade como o dado da vivência que se destina a alguma coisa, tornando-se qualidade inerente a toda consciência. Na tomada da noção de intencionalidade de Husserl e sua coerente radicalização, Sartre sustenta a espontaneidade da consciência enquanto conceito, com a consequente recusa da inércia, além de encetar críticas às teorias clássicas da imagem. Configuram-se assim os dois polos delineados, indicados desde o início deste capítulo: a espontaneidade, que se alinha à consciência intencional, e a inércia, que se alinha ao objeto transcendente.

Retomando a ideia do *cogito* como consciência reflexiva, nela Sartre distingue o “Eu penso” kantiano do *cogito* de Descartes e o de Husserl, porque o primeiro é uma condição de possibilidade, ao passo que os dois últimos são apenas uma verificação do fato, sendo notadamente pessoal. Todas as vezes que nos tomamos em pensamento, ainda que em forma de reminiscência, ocorre a revelação do Eu. Sustenta Sartre que “atingimos aqui o Eu na sua pureza e é precisamente do *cogito* que uma ‘Egologia’ deve partir.” (TE, 1934/1985, p. 27).<sup>34</sup> Assim, Sartre, paradoxalmente, resgata o pensamento de Descartes para ultrapassar a crítica kantiana ao *cogito* cartesiano e ao dualismo ao qual parecem estar ligados. Sartre coloca, como Descartes, o problema sobre o terreno do ser do *cogito* e do mundo exterior e não sobre o conhecimento; por outro lado, contra Descartes, ele segue o

<sup>33</sup> “[...] l’Ego est une unité noématique e non noétique” et “L’état est unité noématique de spontanéités, la qualité est unité de passivités objectives.”

<sup>34</sup> “Nous atteignons ici le Je dans sa pureté et c’est bien du Cogito qu’une Égologie doit partir.”

modo operatório kantiano para estabelecer a linha intrínseca entre o sentido interno e o sentido externo, entre a consciência e o ser do fenômeno. A fenomenologia de Husserl é neocartesiana, e Sartre vai também assumir essa herança. Sobre a apreensão do *Eu*, admite Sartre a possibilidade husserliana de se *refletir na recordação*, analisada pelo filósofo alemão na *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1928/1966), pois ao rememorar qualquer evento, o *Eu* surge nesse momento.

Verifica-se a necessidade de Sartre de encontrar o *cogito* como fundamento absoluto, embora este tenha feição diferente em Descartes e em Husserl. Sartre, sustentando-se em Husserl, destaca que “[...] a certeza do *cogito* é absoluta” (TE, 1934/1985, p. 28),<sup>35</sup> mas, após essa constatação inicial, passa a enumerar e descrever o processo reflexivo desse *cogito*, desenvolvido segundo ele, em duas etapas distintas, indissociáveis, a saber: consciência irreflexiva e consciência reflexiva. Assim, o momento inicial do processo reflexivo, que não demanda reflexão, denomina-se como consciência irreflexiva, ao passo que o segundo, que é movido pela pura espontaneidade da consciência, toma a primeira como objeto de descrição. Sartre busca respaldo teórico para essa distinção nas *Cartesianische Meditationen*, segunda meditação, item 15: reflexão natural e reflexão transcendental, na qual Husserl separa os atos de consciência dos atos reflexivos, como se pode verificar:

Para efeito de clareza, é preciso acrescentar que devemos distinguir duas coisas: de um lado, os atos de consciência – percepção exterior, lembrança, predicação, julgamento de valor, estabelecimento de um objetivo, etc. – executados espontaneamente e, de outro, as reflexões (atos reflexivos) que estes atos espontâneos nos revelam e que são atos perceptivos de uma nova categoria. Na percepção espontânea, captamos a casa, não a sua percepção. Na reflexão, somente nos “voltamos em direção” a esse ato em si e à sua orientação perceptiva “a respeito da” casa. (MC, 1929/1950, p. 72, grifos nossos).<sup>36</sup>

<sup>35</sup> “... la certitude du Cogito est absolue.”

<sup>36</sup> “Zu weiterer Klärung ist aber beizufügen, daß wir unterscheiden müssen das *geradehin* vollzogene erfassende Wahrnehmen, Sicherinnern, Prädizieren, Werten, Zwecksetzen usw. von den Reflexionen, durch die sich, als erfassende Akte einer neuen Stufe, uns eben die Akte geradehin erst erschließen. Geradehin wahrnehmend erfassen wir etwa das Haus und nicht etwa das Wahrnehmen. In der Reflexion erst *richten* wir uns auf dieses selbst un sien wahrnehmungsmäßiges Gerichtet-sein auf das Haus.”

Sartre, com base em Husserl, decreta a independência e a excelência da consciência irreflexiva. A posição original e espontânea da consciência ocorre inicialmente no irreflexivo, diante da sua preexistência em relação ao mundo. Essa posição é a pura manifestação do mundo na existência do indivíduo. Desta feita, a espontaneidade emerge primeiramente quando a consciência encontra-se na sua pureza e na sua impessoalidade original, posição esta de irreflexão. O objeto está no mundo e corresponde a ele, e seu resgate, vinculação e revelação, tal como é, são proporcionados pela consciência. A consciência irreflexiva, segundo Sartre, se desdobra em unidade imanente e unidade transcendente, sendo que a primeira é desenvolvida pela própria consciência, no curso temporal e sintético, e a segunda depende do próprio objeto.

Pode-se destacar que a grande pretensão de Sartre com essa ideia é afirmar que, inicialmente, o mundo emerge com seus requisitos objetivos, ou seja, o mundo impõe seus valores enquanto desejo e necessidade, e não a consciência. Para isso, o filósofo francês vai destacar o exemplo do carro elétrico<sup>37</sup> para comprovar que o mundo transcende a consciência, como se a qualidade dos objetos, apresentados como força, motivassem certas ações. Por isso, para Sartre, é fundamental que a consciência se volte integralmente para fora de si, revelando o mundo que a circunda, como totalidade sintética infinita de todas as coisas.

Vale sustentar que o mundo é o cenário para os objetos se posicionarem, e apresenta sempre as características da inércia e da passividade, pois estas sempre se rivalizam com a espontaneidade da consciência. Em *L'imaginaire* (1940), Sartre vai denominar essas características como “estados de consciência” para as estruturas psíquicas, em que não se encontra qualquer evidência de reflexão. Assim, o mundo, que é sempre inércia e passividade, e que foge do domínio da consciência, demanda se efetivar enquanto aparecimento, como Sartre vai reafirmar no início da obra *L'imagination* (1936).

---

<sup>37</sup> Sartre fornece em *La transcendance de l'ego* o exemplo da atitude de alguém que corre atrás de um carro elétrico para tomá-lo como condução, com vistas a provar que existe para o sujeito a consciência do-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado. Quer provar com esse exemplo que não há um *Eu* na consciência irreflexiva; propõe também sustentar que nos encontramos mergulhados no mundo dos objetos que compõem unidades das nossas consciências.

Com tudo isso apresentado acima, concluímos com Sartre:

[...] a consciência irreflexiva deve ser considerada autônoma. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada e devemos reconhecer sem mais que a qualidade própria do desejo irreflexivo é a de se transcender, apreendendo no objeto a qualidade do desejável. (TE, 1934/1985, p. 41).<sup>38</sup>

Já, ao contrário, a consciência reflexiva executa o movimento de dirigir-se à própria consciência refletinte, a fim de tomá-la como objeto, descrito no ato de conhecimento. No momento da abordagem da consciência refletinte sobre a consciência reflexiva, emergem duas possibilidades como resultado desse processo: a possibilidade do certo e das evidências, e a possibilidade do duvidoso e das evidências inadequadas.

Para se clarear melhor a ideia de Sartre, primeiramente o mundo é moldado pela consciência irreflexiva, logo em seguida o indivíduo apreende-a pela consciência em um ato de reflexão, que passa a ser denominado como consciência reflexiva, na qual aparecem os componentes não destacados pelo irreflexivo, que se ligam à própria consciência ou se vinculam ao próprio mundo dos objetos, dentre eles a inércia e a passividade, que são afirmados. Portanto, a reflexão se processa em dois níveis, na passagem do irreflexivo para a reflexão, em que, como efeito, emergirão objetos relativos, depois, ultrapassando os dados imediatos da consciência.

Conclui-se que, se a consciência estiver sendo referida como ato, propriedade fundamental, não se pode diferenciar o ser do aparecer, assim como o momento do aparecer da instantaneidade temporal, efetivando-se todos os dados como sendo do presente. Isso conduz à afirmação de que a consciência espontânea emerge na sua pureza e impessoalidade originais. No entanto, a reflexão vai alterar a espontaneidade da consciência, conduzindo a uma perda da ingenuidade no momento irreflexivo, modificando as qualidades transcendentais do mundo em qualidades relativamente imanentes da consciência. Assim, os dois modos de consciência transcendental desenvolvem variadas possibilidades de representações da existência humana na passagem do irreflexivo para a reflexão.

---

<sup>38</sup> “[...] la conscience irréflechie doit être considérée comme autonome. C’est une totalité qui n’a nullement besoin d’être complétée et nous devons reconnaître sans plus que la qualité du désir irréflechi est de se transcender en saisissant sur l’objet la qualité de désirable.”

No que se refere à parte II de *La transcendance de l'ego*, torna-se necessário seguir os passos de Sartre no modo como encaminhou e evidenciou a definição do *Ego*, sem características empíricas ou transcendentais. Ressalte-se, como nas partes iniciais, que Sartre estabeleceu críticas à concepção formal do *Ego*, destacadamente a Kant e Husserl, que o idealizavam como um princípio vazio de unificação, mas também ao psicólogo La Rochefoucauld, por causa da tentativa de erigir o *Ego* como centro remissivo das emoções, dos desejos e dos atos conscientes. Ainda que se alegue que Sartre compreendeu equivocadamente o *Ego*, principalmente o husserliano, destaca-se o lapso das teorias elencadas que tentaram submeter o irreflexivo ao reflexivo, o que por derivação leva ao reconhecimento do inconsciente. Sustenta Sartre que não pode ser verificado na consciência irreflexiva um *Ego* apodítico ou opaco, isto nem formal ou materialmente disposto. É pelo processo de reflexão que o *Ego* é inferido, emergindo como uma obviedade sem adequação.

Para Sartre, o *Ego* emerge por causa da reflexão impura ou habitual. Como produto dessa reflexão há o desdobramento em unidades imanente e transcendente: a primeira, produto do fluxo de consciência; a segunda, produto dos estados, ações e qualidades, que emergem com a consciência reflexiva. Sartre exemplifica essa passagem com o ódio, como objeto que compromete o passado e o futuro, pois transcendeu à consciência reflexiva. Assim, conclui:

Deste modo, a relação entre ódio e a consciência instantânea de desagrado é construída de modo a gerir ao mesmo tempo as exigências do ódio (ser primeiro, ser origem) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência de desagrado aparece à reflexão como uma emanação espontânea do ódio. (TE, 1934/1985, p. 50, grifo nosso).<sup>39</sup>

Os estados psíquicos que resultam em uma transcendência objetiva, como o ódio exemplificado acima, serão qualificados por Sartre como inércia, pois não surgem nem se encontram na consciência, que é pura espontaneidade. Destaca-se que o filósofo francês apresenta aqui pela primeira vez o conceito clássico de emanação, proposto na antiguidade por Plotino.

---

<sup>39</sup> “Aussi la relation entre la haine et la conscience instantanée de dégoût est-elle construite de façon à ménager à la fois les exigences de la haine (être première, être origine) et les données certaines de la réflexion (spontanéité): la conscience de dégoût apparaît à la réflexion comme une émanation spontanée de la haine.”

Vale aqui fazer uma pequena observação, para justificar, em apertada síntese e sem grandes aprofundamentos, que poderiam ser feitos, a relação até então inusitada acima indicada. Dentre as três hipóstases colocadas entre parênteses à frente, que compõem o universo inteligível de Plotino (o Uno, o *Noûs* e a Alma), pode-se inferir que do Uno todos os entes (seres) surgem e as coisas dependem dele, tendo estas a mesma substância. O Uno gerou o *Noûs* e o múltiplo por *emanação* (*apórroia*). Gerada pelo *Noûs*, ou poder criador da inteligência, sucede a Alma do mundo, que é a matriz de todos os entes. Segundo Ullmann (2002), nas *Enéades* os termos *éklampsis* e *éklapsis*, do verbo *eklámpein*, podem também ser traduzidos por *emanar* ou “irradiar luminosidade”. Empregando os termos em um sentido figurativo (verbo *aporreîn* e o substantivo *próodos*), não se pode alegar que Plotino é um emanentista, nem tampouco panteísta, mas sim um panenteísta. Ao estabelecer a clara distinção entre causa e efeito, Plotino, em *Ennéades V*, justifica por que existe a emanação: “O Uno é perfeito porque nada procura, não tem necessidade de nada, é perfeito e abundante e esta superabundância produz uma coisa diferente dela mesma.” (PLOTIN, 1956, p. 33, tradução nossa).<sup>40</sup> Mas não deve existir somente o Uno, pois não existiria coisa alguma. A produção do Uno é a causa que comunica a sua bondade, para que todos a conheçam. É nessa comunicação que se encontra a emanação, que é a exposição da origem do múltiplo. A emanação ou processão é utilizada por Plotino para esclarecer como ocorre a origem das coisas (criação *ex nihilo*) de modo *a-temporal* e eterno, no sentido aristotélico: “Plotino admite a criação (=emanação!), porém ela é eterna. Destarte, ele contradiz a religião cristã.” (ULLMANN, 2002, p. 112). Segundo os historiadores da filosofia, Plotino afirmava-se como antignóstico e anticristão, embora seja utilizado amplamente como arrimo pelos apologetas cristãos. Todavia, não se percebe conflito entre os pontos de vista da emanação plotiniana e a criação cristã, assim como muitos pensadores cristãos lançaram mão do conceito de emanação no sentido de criação do mundo por Deus. Mas a emanação ou processão é livre, sendo que nada obriga o Uno a criar, consistindo em uma metafísica da criação. O Uno é a causa dos entes, mas não se reconhece neles. Para Ullmann (2002, p. 164): “A emanação plotiniana é hoje interpretada como sinônimo de criação.” Esse autor brasileiro repete três vezes ao longo da obra, duas

---

<sup>40</sup> “L’Un est parfait parce qu’il ne cherche rien, ne possède rien et n’a besoin de rien; étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui.”

vezes antes dessa página, esta afirmação, em nota de rodapé, provavelmente tentando dar um enfoque forte à questão devido a sua razoabilidade. Possivelmente, Sartre toma essa influência plotiniana e traz para dentro de *La transcendance de l'ego*, *L'imaginaire* e *L'être et le néant* esse conceito de emanação no sentido de criação como um sistema derivativo da consciência em relação às coisas ou objetos. Embora não cite diretamente o nome do filósofo Plotino, referências ou extratos de seus textos, o simples emprego dos termos *emanação* e *ex-nihilo* já indicam uma utilização de Sartre de conceitos clássicos da filosofia antiga plotiniana. Mas no início de *La transcendance de l'ego* Sartre utiliza também a expressão *hipóstase*, indicando uma remissão a Plotino. Provavelmente Sartre sofreu influência de Bergson no conhecimento de Plotino, já que Bergson foi um bom leitor deste, na opinião de Santa Cruz (2008, p. 13-26). É por isso que Sartre irá afirmar em *L'être et le néant*, brandindo como um *slogan* que “[...] criação é emanação [...].” (EN, 1943/1957, p. 633).<sup>41</sup> As duas não se anulam nesse caso. A emanação em Sartre, a partir do *L'être et le néant*, se situaria como categoria do transcendente de derivar, dar origem. Por isso, para o filósofo, “[...] a relação original e radical de criação é uma relação de emanação.” (EN, 1943/1957, p. 633).<sup>42</sup>

Em *L'imaginaire*, obra posterior, Sartre ao retomar o conceito de consciência irreflexiva de *La transcendance de l'ego*, exemplifica o trabalho de um pintor que faz um retrato, emitindo a seguinte observação sobre a emanação:

A primeira ligação efetuada entre a imagem e o modelo é uma ligação de *emanação*. O original tem primazia ontológica. Mas ele se encarna, desce até a imagem. É o que explica a atitude dos primitivos face a seus retratos, assim como certas práticas da magia negra (a efígie de cera que se fura com um alfinete, os bisões feridos pintados sobre as paredes para que a caça seja frutífera). Não se trata, aliás, de um modo de pensamento que esteja desaparecido hoje em dia. (Im, 1940, p. 52-53, grifo nosso).<sup>43</sup>

<sup>41</sup> “[...]création est émanation[...].”

<sup>42</sup> “Mais le rapport originel et radical de création est un rapport d'émanation.”

<sup>43</sup> “Le premier lien posé entre l'image et modele est un lien d'emanation. L'original a la primauté ontologique. Mais il s'incarne, il descend dans l'image. C'est ce qui explique l'attitude des primitifs vis-à-vis de leurs portraits, ainsi que certaines pratiques de la magie noire (l'effigie de cire qu'on perce d'une épingle, les bisons blessés qu'on peint sur les murs pour que la chasse soit fructueuse). Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'un mode de pensée aujourd'hui disparu.”

Nesse trecho de Sartre, verifica-se uma vinculação entre irreflexivo e reflexivo no trabalho artístico dependente da emanção para sua consecução. Nesse sentido, emanção adquire um caráter psicológico de fazer gerar os acontecimentos no processo da imaginação, conforme se estudará. Em ambos os exemplos sartrianos elencados acima, a emanção depende de um objeto ou de uma motivação externa para que suscite a consciência a produzir as imagens. Nessa mesma medida, enquadram-se as ações, que se dividem em: atos triviais, que acontecem no “mundo das coisas”, e são definidos como imanentes; ou atos psíquicos, que ocorrem apenas no plano da consciência, caracterizados como transcendententes. Segundo Sartre, a mediação entre estados e ações é denominada como qualidade, que se mostra como atualização e não como emanção, pois é a virtualidade, na sua imersão no mundo. O ajuntamento dos estados, das ações e das qualidades, características do *Ego*, representará a síntese do psíquico, conseqüentemente a consciência reflexiva.

Voltando ao estudo de *La transcendance de l'ego*, verifica-se que Sartre definirá o *Ego* como uma “[...] unificação transcendente espontânea dos nossos estados e de nossas ações” (TE, 1934/1985, p. 59),<sup>44</sup> aparecendo sempre no horizonte dos estados, como uma “[...] relação de produção poética ou de criação.” (TE, 1934/1985, p. 60).<sup>45</sup> Vale destacar que a espontaneidade do *Ego*, oriunda do *Ego* psíquico, por ser falsa e ininteligível, não se assemelha à espontaneidade da consciência e será estudada mais detalhadamente por Sartre em *L'imaginaire*. Continuando a definição sartriana de *Ego*, este emerge no plano irreflexivo, mostrando-se como síntese irracional da passividade, interioridade e transcendência, porque se assemelha ao mundo; é, assim, diametralmente oposto à consciência, cerrado diante de sua interioridade, opaco, definido pela sua indistinção. Ao contrário, a consciência lança sua interioridade sobre o objeto, ao passo que o *Ego* dissimula, de forma narcísica, uma falsa interioridade e uma pseudo espontaneidade. Sua única função é servir de aparato para a ação do Ser no mundo. Como forma de reforçar o que dissemos acima, tomemos o ponto de vista de Boechat:

---

<sup>44</sup> “[...] unification transcendante spontanée de nos états et de nos actions.”

<sup>45</sup> “[...] rapport de production poétique [...] ou de création.”

Resumindo, portanto, podemos dizer que o ego psíquico é constituído pelos estados, ações e qualidades, enquanto uma síntese objetivada, de forma transcendente, pela consciência reflexiva. Vale ressaltar ainda que, segundo Sartre, este ego psíquico não existe na consciência espontânea e irrefletida. O ego encontrado nesta consciência é um ego empírico e psicofísico. O ego psíquico é um produto da consciência reflexiva, não havendo, portanto, qualquer estrutura egológica no seio da consciência transcendental. (BOECHAT, 2004, p. 64).

Para Sartre, somente a espontaneidade da consciência é verdadeira porque a espontaneidade do *Ego* denota certa passividade, mostrando-se como falsa. É somente na conclusão de *La transcendance de l'ego* que Sartre vai consolidar o conceito de espontaneidade da consciência, já indiretamente utilizado nas partes iniciais dessa obra. Primeiramente, ele elabora o conceito de espontaneidade pura ou absoluta, cuja correspondência é a mesma da espontaneidade da consciência. A espontaneidade pura ou absoluta, que é transcendental, é definida como uma “esfera de existência absoluta [...] que não são nunca objetos e que se determinam por elas mesmas a existir.” (TE, 1934/1985, p. 77).<sup>46</sup> Essa esfera transcendental não se confunde com o Eu [*Moi*], que é objeto, e a espontaneidade não é produto do *Ego*, mas produz a si mesma, já que formamos espontaneamente os estados e ações individuais. Segundo Sartre, “[...] ela é o que produz e não pode ser nenhuma outra coisa.” (TE, 1934/1985, p. 62).<sup>47</sup> A espontaneidade tem uma competência de criação, logo, “[...] toda ficção seria uma síntese ativa, um produto de nossa livre espontaneidade” (IM, 1936/1948, p. 157),<sup>48</sup> como as representações de um centauro tocando flauta (IM, 1936/1948, p. 146-147), destaca Sartre na obra seguinte, *L’imagination*. Por outro lado, a função precípua do *Ego*, segundo o autor, é criar uma barreira para que a consciência não compreenda sua própria espontaneidade.

Já a espontaneidade da consciência se encaminha em direção ao Eu, “[...] alcança-o, deixa-o entrever sob a sua límpida espessura, mas dá-se antes de tudo como espontaneidade *individuada e impessoal*.” (TE, 1934/1985, p. 78, grifos do autor).<sup>49</sup> Pode-se sustentar que a consciência idealiza a espontaneidade para demonstrar sua potencialidade criadora. Essa espontaneidade aparece sem

<sup>46</sup> “sphère d’existence absolue [...] qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à existe.”

<sup>47</sup> “[...] elle est ce qu’elle produit et ne peut rien être d’autre.”

<sup>48</sup> “[...] toute fiction serait une synthèse active, un produit de notre libre spontanéité.”

<sup>49</sup> “[...] elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité *individuée et impersonnelle*.”

qualquer motivação e tem uma origem destacada, demonstrando um relativo domínio sobre a consciência. Os objetos e a mímica, segundo Sartre, apenas projetam uma revivescência longínqua do que é a espontaneidade da consciência: “Estamos, assim, cercados de objetos mágicos, que conservam como que uma lembrança da espontaneidade da consciência sendo ao mesmo tempo objetos do mundo.” (TE, 1934/1985, p. 64).<sup>50</sup> Para Sartre, essa representação é apenas uma faceta deteriorada da espontaneidade da consciência, que acena para a passividade; é o sentido de ligação poética entre passividades, em que incide uma infusão no objeto transcendente, da espontaneidade da consciência com sua potencialidade criadora. Ao contrário do que se possa pensar, o objeto encontra-se equidistante da consciência, e é captado por ela, logo, se materializa como uma coisa no processo perceptivo: “Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, conhecer pouco a pouco, é o que chamamos uma coisa.” (IM, 1936/1948, p. 5).<sup>51</sup> As características externas dos objetos e da coisa não são produzidas e projetadas pela espontaneidade da consciência, mas encontram-se no mundo, fornecidas pela natureza como pura gratuidade. Além dessa característica, a espontaneidade da consciência liga os estados psíquicos inertes por emanção, como já referido, no exemplo anteriormente explicado do ódio. Por outro lado, Sartre nega que a espontaneidade da consciência nasça de um inconsciente, tão propalado pelos psicólogos, mas apenas e tão somente da consciência. Nesse ponto, Sartre faz alusão ao conceito de inconsciente sustentado por Freud e seus discípulos que, segundo ele, produziram uma “[...] interpretação grosseira e materialista de uma intuição correta.” (TE, 1934/1985, p. 78).<sup>52</sup> Esses psicólogos não aceitaram a ideia de uma espontaneidade consciente que gera a si mesma, mas incutiram o pensamento de que é produzida por uma obscuridade, o que é negado veementemente por Sartre. Gonçalves explica de modo bastante didático a crítica sartriana ao inconsciente:

Em um primeiro momento, em *A transcendência do ego* (1936), ao fazer uma crítica do modo de se referir ao eu adotado pela filosofia francesa, sobretudo aquela transmitida pelos seus mestres, Sartre a

---

<sup>50</sup> “Nous sommes ainsi entourés d’objets magiques qui gardent comme un souvenir de la spontanéité de la conscience, tout en étant des objets du monde.”

<sup>51</sup> “Cette forme inerte, qui est en deça de toutes les spontanéités conscientes, qui l’on doit observer, apprendre peu à peu, c’est ce qu’on appelle une chose.”

<sup>52</sup> “[...]interprétation grossière et matérialiste d’une intuition juste.”

submete a uma *redução à psicanálise*, espécie peculiar de redução ao absurdo: atribui a adversários a convicção de que a consciência teria origem em algo que lhe seria anterior. Alguns filósofos estariam cometendo o mesmo erro que certos ‘psicólogos’ ingênuos, ou freudianos, pois, mesmo admitindo que a consciência ‘não saia’ do eu, teriam entendido que consciências espontâneas proviriam do inconsciente. (GONÇALVES, 2006, p. 54, grifo do autor).

O filósofo vai, desde *La transcendance de l'ego*, na esteira de Brentano,<sup>53</sup> mestre de Freud, se tornar também um crítico da existência do inconsciente, pois exalta a consciência como fundamento; inclusive, posteriormente, na sua formulação de uma psicanálise existencial esboçada, a princípio, em *L'être et le néant*, reafirma a mesma crítica:

Com efeito, a psicanálise empírica parte do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que, por princípio, furta-se à intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência. (EN, 1943/1957, p. 658).<sup>54</sup>

Muito antes da formulação da psicanálise existencial em *L'être et le néant*, Sartre já rejeitava o conceito de inconsciente e exaltava a consciência como plenitude da existência. A admissão da existência de um inconsciente levaria o indivíduo a uma existência passiva, conduzido por forças obscuras e deterministas, o que de fato o filósofo irá combater. Após a demonstração do que não é a espontaneidade consciente, e do combate a um surgimento falso da sua origem, e da afirmação de que a consciência é a “*causa de si*”, o filósofo francês formula a seguinte tese delineadora do que ela representa:

[...] a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. A cada instante, ela determina-se à existência sem que se possa conceber qualquer coisa *antes dela*. Assim, cada instante da nossa

---

<sup>53</sup> Eis a crítica que Brentano faz à hipótese do inconsciente: “É o que mostra claramente uma passagem da psicofísica (II, p. 438): ‘A psicologia não pode fazer abstração das sensações e das representações inconscientes, nem mesmo dos efeitos das sensações e das representações inconscientes’.” (PES (I), 1874/1973, p.145, tradução nossa). **No original:** “Dies zeigt deutlich eine Stelle der Psychophysik (II. S. 438): ‘Die Psychologie kann von unbewußten Empfindungen, Vorstellungen, ja von Wirkungen unbewußter Empfindungen, Vorstellungen nicht abstrahieren’.”

<sup>54</sup> “La psychanalyse empirique part, en effet, du postulat de l’existence d’un psychisme inconscient qui se dérobe par pincipe à l’intuition du sujet. La psychanalyse exstentielle rejette le postulat de l’inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience.”

vida consciente revela-nos uma criação ex nihilo. (TE, 1934/1985, p. 79, grifo nosso).<sup>55</sup>

Nesse sentido, o homem é o criador da sua própria existência, a partir de um nada, que escapa ao eu [*Moi*] ou *Ego*, enquanto unidade de ações. Em *L'être et le néant*, o nada emerge ao homem quando este se interroga junto ao ser, no seu contato com o mundo. Não é a mesma situação vivenciada aqui no reconhecimento de uma espontaneidade da consciência. Na infatigável invenção da existência, de um ser que está por se fazer no mundo, incide a angústia, pois não se pode ter domínio sobre o potencial criador da espontaneidade. Assim:

O Eu [*Moi*] não tem nenhum domínio sobre esta espontaneidade, pois a vontade é um objeto que se constitui para e por esta espontaneidade. A vontade dirige-se para os estados, para os sentimentos ou para as coisas, mas ele não se volta nunca para a consciência. (TE, 1934/1985, p. 79).<sup>56</sup>

Essa capacidade de autodeliberação em relação a um determinado fim, denominada na Filosofia por vontade, nunca se dirige à consciência, ela é, segundo Sartre, movida por uma espontaneidade, que é pura criação. A vontade se projeta em relação aos sentimentos e objetos, mas não retorna à consciência. Sartre aqui se aproxima de Leibniz e o aprofunda, no conceito introdutório apresentado, pois destaca o controle da vontade exercido pela espontaneidade. Sartre exemplifica a questão da vontade com as atitudes nas quais os indivíduos tentam “querer uma consciência” e que dependem de conservar e manter uma ideia oposta, para que a vontade se estabeleça como fim. Significa que o próprio indivíduo não terá controle sobre sua vontade, que é objeto da espontaneidade.

Nesse ponto da exposição, Sartre argumenta polemicamente no sentido de que “a consciência assusta-se com a sua própria espontaneidade, porque ela [a consciência] sente-a como *para lá* da liberdade.” (TE, 1934/1985, p. 80, grifo do autor).<sup>57</sup> Sendo independente da própria consciência, mesmo com a reflexão, a

<sup>55</sup> “[...] la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l’existence à chaque instant, sans qu’on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo.”

<sup>56</sup> “De fait le *Moi* ne peut rien sur cette spontanéité, car la volonté est un objet qui se constitue pour et par cette spontanéité. La volonté se dirige sur les états, sur les sentiments ou sur les choses, mais elle ne se retourne jamais sur la conscience.”

<sup>57</sup> “La conscience s’effraie de sa propre spontanéité parce qu’elle la sent *au delà* de la

capacidade criacional induzida pela espontaneidade pode levar o indivíduo a uma liberdade vertiginosa. Torna-se assim impossível distinguir ação de paixão, além de autonomia de vontade, pois, conforme Sartre, somente concebendo-se o homem como sujeito e objeto ao mesmo tempo, se poderia atribuir um significado a essas formas do agir humano. Ressalte-se que nessa primeira obra o conceito de liberdade apresenta-se como que limitado, por não aprofundar ainda questões relativas à subjetividade, por isso não foi atribuída por Sartre a mesma extensão que estabelece em *L'être et le néant*, tampouco se estabeleceu a vinculação da liberdade com a espontaneidade da consciência, o que vai fazer a partir da parte IV da mesma obra no capítulo: “Ser e fazer: a liberdade”. Nessa parte *L'être et le néant*, segundo se pode perceber, liberdade e espontaneidade coexistirão na consciência, independentemente da vinculação com o mundo. Isso será explorado na outra parte desta Tese.

Finalizando os conceitos preliminares, Sartre apresenta a ideia de uma certa “fatalidade da sua espontaneidade”, em que a consciência se angustia por não ter um controle sobre a espontaneidade. Segundo o pensador francês, talvez fosse esse o motivo da psicastenia, certo estado de neurose caracterizado por temores patológicos de ansiedade e insegurança. É um processo angustiante a que os psicólogos deram outros nomes. Como primeira ‘solução mágica’ para a consciência se desvencilhar da angústia e da própria psicastenia, Sartre propõe a redução fenomenológica husserliana, embora não a considere perfeita, como ‘modo terapêutico’, para que a espontaneidade consciente se esvaia do Eu, que a aprisiona, e se apresente como independente. Para reforçar essa proposta, Sartre destaca que Husserl havia prescrito nas *Cartesianische Meditationen* algumas condições psicológicas que levariam à indicação da prática da redução fenomenológica:

Pela époque fenomenológica, reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha experiência psicológica interna – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica. O mundo objetivo, que existe para mim, que existiu ou existirá para mim, esse mundo objetivo com todos os seus objetos encontra em mim mesmo, como disse acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem

para mim; ele os encontra no meu eu transcendental, que só revela a época fenomenológica transcendental. (MC, 1929/1950, p. 65).<sup>58</sup>

Pela redução fenomenológica, proposta por Husserl, não se pode negar o mundo, como pode ocorrer com certos tipos psíquicos, mas submetê-lo a uma modificação. O indivíduo passa a ser um espectador desinteressado, observando e descrevendo o mundo de maneira adequada. Assim, o mundo acaba sendo condicionado a uma significação. Nas *Ideen* (1913/1950, § 31-32, p. 96-104 e § 56-62, p. 187-205), obra escrita antes das *Cartesianische Meditationen*, Husserl explicita melhor o que Sartre propôs. No entanto, há uma pequena variação no uso dessa redução fenomenológica por parte de Sartre. Vejamos o que diz Stal:

Enquanto para Husserl a redução fenomenológica é uma operação lógica que nos fornece as estruturas eidéticas das *coisas mesmas*, Sartre a utiliza para expor uma consciência dessubstancializada que requer uma psicologia sem interioridade nem sujeito. (STAL, 2006, p. 17, grifo da autora, tradução nossa).<sup>59</sup>

Stal se fundamenta em um ponto de vista esboçado por Hyppolite (1949-1951, p. 396).<sup>60</sup> Essa diferença é proporcional à crítica que Sartre procede ao pensamento husserliano. Nesse caso, deixou-se de lado a aparência do mundo para conquistar uma verdade extraída a partir da reflexão. De certa maneira, Sartre, a partir da prescrição husserliana, está propondo um controle sobre a espontaneidade da consciência para que esta se direcione para a sua finalidade, que é a criação, e para que esta se torne consciência imaginante. Há que existir uma vinculação direta entre o mundo/objeto e a consciência. Assim, não é possível à consciência criar algo que não existe, sem uma fundamentação no mundo, pelo menos é a proposta do

---

<sup>58</sup> “Durch die phänomenologische ἐποχή reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben – das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung – auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbst-erfahrung. Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft, sagte ich, ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen ἐποχή hervortretenden.”

<sup>59</sup> “Tandis que pour Husserl la réduction phénoménologique est une opération logique qui nous livre les structures eidétiques des *choses mêmes*, Sartre l'utilise pour mettre en évidence une conscience désubstantialisée qui requiert une psychologie sans intériorité ni sujet.”

<sup>60</sup> Segundo Hyppolite, Sartre, no famoso artigo “Situações I” ultrapassa as conclusões de Husserl ao interpretar a intencionalidade como uma negação do ser interior.

filósofo em *La transcendance de l'ego*, a partir de Husserl.

Depois de clarearmos o conceito sartriano de espontaneidade da consciência, torna-se imprescindível destacar a divergência de Sartre em torno do conceito de espontaneidade bergsoniano, isto no terceiro e último capítulo do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Vale lembrar que Sartre recepciona o conceito de espontaneidade bergsoniano, no entanto discorda do sentido desenvolvido e propõe outro, vinculado à consciência, por influência de Husserl. Embora Bergson tenha sido um dos primeiros a levantar o problema da espontaneidade ligada à liberdade, mas contraposto à negatividade da inércia, como já apresentado na Introdução desta Tese, Sartre não deixa de criticar Bergson já em *La transcendance de l'ego*, referindo-se a uma ideia de espontaneidade criadora vinculada ao *Ego*. Vejamos primeiro a crítica de Sartre a Bergson em *La transcendance de l'ego*:

O laço entre o *Ego* e os seus estados permanece, portanto, uma espontaneidade ininteligível. Foi esta espontaneidade que Bergson descreveu em *Os dados imediatos*, é ela que ele toma pela liberdade, sem se aperceber que descreve um objeto, não uma consciência, e que a ligação que estabelece é perfeitamente irracional, porque o produtor é passivo em relação à coisa criada. (TE, 1934/1985, p. 62-63, grifo do autor).<sup>61</sup>

Segundo destaca Sartre em *L'être et le néant*, Bergson fez alusão nos *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) a um dado psíquico e não a uma consciência que se volta para o objeto, como posteriormente vai denominar de Para-si. Mesmo divergindo sobre o modo como Bergson desenvolveu o problema da espontaneidade, postura crítica bastante comum de Sartre, não se pode negar que ele recepcionou o dualismo espontaneidade-inércia desenvolvido pelo primeiro e expôs nos seus textos. Não se pode deixar de ressaltar as heranças bergsonianas sobre o pensamento fenomenológico e existencial. Todavia, Sartre revisa o problema da espontaneidade, apresentando-o a partir de uma proposta fenomenológica de Husserl, uma inovação em relação a Bergson.

---

<sup>61</sup> “Le lien de l’Ego à ses états reste donc une spontanéité inintelligible. C’est cette spontanéité qu’a décrit Bergson dans les *Données immédiates*, c’est elle qu’il prend pour la liberté, sans se rendre compte qu’il décrit un objet et non une conscience et que la liaison qu’il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose crééé.”

Evoca-se, agora, a proximidade entre Bergson e Sartre no que tange às diversas temáticas propostas, para que possamos discutir mais pormenorizadamente a crítica sartriana ao conceito bergsoniano de espontaneidade, expresso em *La transcendance de l'ego* e nos estudos da fenomenologia psicológica. Inicialmente, vale ressaltar que Sartre, assim como Merleau-Ponty, é herdeiro de certas problemáticas construídas por Bergson. Caeymaex destaca de maneira enfática essa situação:

A ontologia sartriana, assim como os estudos de psicologia fenomenológica que a precedem, abundam em temáticas que haviam inicialmente mobilizado Bergson. A natureza da imagem, a liberdade, a emoção, de um lado, a espontaneidade, a contingência, o enfrentamento da inércia como características da existência, de outro lado, receberam uma significação renovada graças ao conceito de duração, que abriu caminho a uma metafísica espiritualista. Sartre os repatria para o domínio da temporalidade, a qual é em primeira instância a da consciência entendida como existência humana. Resumidamente, a duração bergsoniana se encerra na existência e se desprende do ser; esse gesto quebra – ou, ao menos, torna problemática – a ligação entre a ontologia e a metafísica. Devemos ainda levar em consideração o retorno do nada na ontologia: guardemos que Sartre marca, aí também, sua ruptura com a metafísica bergsoniana. (CAEYMAEX, 2004, p. 416, tradução nossa).<sup>62</sup>

Vale destacar, baseando-se em *L'évolution créatrice* (1907/1946), que Bergson considera a ideia do nada como dissimuladora de ilusões teóricas. A admissão por Sartre da ideia de nada, em *L'être et le néant*, vai demarcar o fim da recepção da herança bergsoniana e da utilização de conceitos e temáticas pelo filósofo existencialista. Em certo sentido, pôde-se dizer que Sartre sofreu alguma influência de Bergson, embora tenha tratado os problemas de maneira diversa. No mínimo, foi um bom leitor do pensamento deste. Além das temáticas acima

---

<sup>62</sup> “L’ontologie sartrienne ainsi que les études de psychologie phénoménologique qui la précèdent foisonnent de thématiques qui avaient d’abord mobilisé Bergson. La nature de l’image, la liberté, l’émotion d’un côté, la spontanéité, la contingence, l’affrontement à l’inertie comme caractéristiques de l’existence d’autre part, avaient reçu une signification renouvelée grâce au concept de durée, lequel ouvrait la voie à une métaphysique spiritualiste. Sartre le repatrie vers le domaine de temporalité, laquelle est en première instance celle de la conscience entendue comme existence humaine. Pour le dire brièvement, la durée bergsonienne se replie sur l’existence et se détache de l’être; ce geste rompt – ou, à tout le moins, rend problématique – l’attache entre l’ontologie et la métaphysique. Il faudrait encore prendre en considération le retour du néant dans l’ontologie: retenons que Sartre marque, là encore, sa rupture avec la métaphysique bergsonienne.”

esboçadas, ressalte-se que a crítica sartriana ao determinismo, relacionada ao problema da liberdade, procedida em *L'être et le néant*, é também parte do grupo de influência que Bergson exerceu sobre o pensamento de Sartre.

Depreende-se de *L'imagination*, a ser investigada a seguir, que a espontaneidade da consciência continuará sendo demarcada pelo filósofo como contraponto à inércia, com a conseqüente afirmação da primeira; no entanto, nas partes iniciais e na introdução, Sartre vai estabelecer o seu conceito e o ponto de distanciamento entre espontaneidade e inércia. Com a demarcação do conceito de inércia naquela obra, retomaremos os indícios conceituais, expostos em *La transcendance de l'ego*, ainda não tratados de forma adequada neste capítulo. Todavia faz-se necessário um estudo pormenorizado de *L'imagination* para posteriormente estabelecermos a relação entre as duas como conclusão em capítulo próprio.

## 2 A INÉRCIA DAS COISAS EM *L'IMAGINATION*

O termo inércia aparece pela primeira vez no pensamento de Sartre na obra *La transcendance de l'ego* (1934), de forma ainda bastante incipiente, já que o intuito do filósofo era realizar tão somente a descrição da consciência em um determinado tipo de reflexão: reflexão pura, que ele opõe à reflexão impura, insistindo que somente esta é capaz de revelar a verdadeira subjetividade ontológica intencional.

Em *L'imagination* (1936), de forma mais consistente, vinculado às suas análises psicológicas da imagem e da consciência imaginante, dotado dos fundamentos da fenomenologia husserliana, Sartre desenvolve já na introdução, significativamente, parte do conceito de inércia, como veremos. Todavia, o filósofo somente elaborou explicitamente um conceito completo de inércia em *L'être et le néant* (1943), definindo-o como princípio da inércia que “[...] constitui a natureza inteira em exterioridade.” (EN, 1943/1957, p. 376).<sup>63</sup> Por influência de Descartes em *Princípios da filosofia* (1644), que definiu esse princípio como a primeira lei da natureza, pode-se inferir que a inércia está vinculada ao mundo das coisas, e é externa, fazendo-se diferente da consciência. E Sartre reafirma essa ideia em outra parte daquela mesma obra: “E ainda é preciso ‘obedecer à natureza para comandá-la’, ou seja, inserir minha ação nas malhas do determinismo.” (EN, 1943/1957, p. 561).<sup>64</sup> Embora não reconheça a força do determinismo sobre a liberdade, Sartre destaca que não há como escapar da inexorabilidade da natureza, quando a espontaneidade da consciência poderá apenas exercer sua transformação criativa. E essa natureza é inicialmente observada na sua condição de inércia.

Em *L'imagination* (1936), Sartre, ao desenvolver uma inovadora teoria do conhecimento da imagem, apresenta pela segunda vez, no conjunto de sua obra, o conceito de inércia contraposto à espontaneidade, ora percebido e focado pelo filósofo como princípio. Boechat destaca a importância desse estudo inicial do filósofo em torno da questão da inércia, introduzindo as discussões da *Critique de la raison dialectique* (1960/1985), objeto principal do estudo da autora:

O olhar do filósofo volta-se mais atentamente para uma outra questão, essa sim fundamental para suas futuras investigações:

<sup>63</sup> “[...] qui constitue la nature toute entière em extériorité.”

<sup>64</sup> “Encore faut-il ‘obéir à la nature pour la commander’, c’est-à-dire insérer mon action dans les mailles du déterminisme.”

trata-se da questão da inércia que, desde seus primeiros trabalhos, aparece ligada à questão da exterioridade das coisas e à autonomia, independência e passividade destas em oposição à espontaneidade e a absolutidade da consciência pura. (BOECHAT, 2011, p. 66).

Essa questão se apresenta bem formulada em *L'imagination*, mas de fato se manterá em obras posteriores enquanto um problema a ser investigado para entendimento da estrutura do edifício filosófico do autor. É visivelmente isso que se percebe aqui quanto à continuidade do problema da inércia, conforme aludiu Boechat.

A partir da introdução de *L'imagination* (1936/1948), Sartre descreve que a imagem não é apenas uma coisa, mas tem uma existência própria, aparece à consciência, sendo que esta mantém vínculos externos com as coisas, que são efetivamente imagens, por serem recortes da natureza enquanto exterioridade. Essa consciência da imagem, posteriormente, vai ser denominada por Sartre como consciência imaginante, em *L'imaginaire*. Ele corrobora, na obra anteriormente citada, a ideia de Husserl de que a imagem é um preenchimento da significação. Assim, uma mesma imagem é ora percebida, ora imaginada. Embora a percepção e a imaginação pertençam à mesma família, o filósofo francês não deixará de distinguir a percepção da imaginação, duas atividades da consciência, quando desvalorizará a primeira, por considerá-la de menor importância: “[...] toda percepção [...] é uma síntese puramente passiva.” (IM, 1936/1948, p. 157),<sup>65</sup> e buscará fortalecer e fundamentar a segunda.

A imagem é coisa em si ligada à exterioridade do mundo, no entanto Sartre sustenta que ela deve ser separada da coisa. A imagem enquanto coisa apresenta-se na forma inerte, e a consciência, que é existência, não é capaz de percebê-la sozinha, porque aquela é um “ser para si”. Sartre não havia exposto ainda em *L'imagination* uma distinção de forma consistente entre as duas regiões fundamentais da investigação filosófica existencial: Em-si e Para-si. Isso de certa forma só irá ocorrer no início de *L'être et le néant*, quando o filósofo vai recepcionar o pensamento hegeliano, o heideggeriano e o husserliano com vistas a clarificar a relação que a consciência mantém de si para si, avaliando o fenômeno do ser, transformando a consciência como revelação-revelada dos existentes. Destaca-se ainda que em *L'imagination* (1936/1948) essa teoria encontrava-se na sua forma

---

<sup>65</sup> “[...] toute perception [...] est une synthèse purement passive.”

embrionária, carecendo de certos fundamentos e contornos, que foram construídos em obras posteriores. O mundo das coisas é pura inércia e não é controlado pela consciência; a imagem é este mundo das coisas, que é estranho inicialmente à consciência, e é inerte. Percebe-se que a forma inerte é distante de todas as formas conscientes. Mas a imagem se tornará posteriormente uma estrutura intencional: “A imagem, tornando-se uma estrutura intencional, passa do estado de conteúdo inerte de consciência ao de consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente.” (IM, 1936/1948, p. 147).<sup>66</sup> Na sua condição primeira de vinculação às coisas do mundo, o conteúdo inerte torna-se intencional, fazendo com que a imagem do objeto se mantenha. Destaca-se que a imagem não pode permanecer na condição de conteúdo inerte, segundo Sartre, mas de certa maneira sustenta a sua (da imagem) perpetuidade.

Distingue-se esse primeiro significado do termo inércia, que se vincula à materialidade do mundo e das coisas, e que será amplamente estudado e ressignificado por Sartre na *Critique de la raison dialectique* (1960/1985), como já dito. A captação da imagem por parte da consciência depende do reconhecimento da inércia, ela é a condição *sine qua non* da qualidade irreduzível das coisas e objetos (IM, 1936/1948, p. 68), sendo discriminada como a existência em si. O autor demarca notadamente os dois tipos de existência e os rotula como leis ontológicas: “É uma lei ontológica a de que não há senão dois tipos de existência: a existência como coisas do mundo e a existência como consciência.” (IM, 1936/1948, p. 126).<sup>67</sup> A inércia encontra-se vinculada à existência como coisa do mundo e é a existência em si, que subsiste indiferentemente de nossa consciência dela, logo, contrariamente, a consciência é um ser para si.

Detendo-nos um pouco mais no estudo da inércia enquanto existência em si, verifica-se que esta, segundo Sartre, apresenta-se em dois tipos: aquela que faz as coisas escaparem do comando da consciência; por outro lado, aquela que protege e resguarda a autonomia das coisas. A inércia faz ao mesmo tempo as coisas preexistirem sem a necessidade de serem vistas, porque já foram captadas; é uma certeza de que as coisas não se movimentam por si sós. A espontaneidade da consciência conduz o indivíduo a um processo de separação entre esses dois tipos

---

<sup>66</sup> “L’image, em devenant une structure intentionnelle, passe de l’état de contenu inerte de conscience à celui de conscience une et synthétique en relation avec un objet transcendant.”

<sup>67</sup> “C’est une loi ontologique qu’il n’y ait que deux types d’existence: l’existence comme chose du monde et l’existence comme conscience.”

de existências relatadas pelo filósofo, como coisa e como imagem, além de desvincular a atividade de apreensão da imagem com a de formação dos pensamentos sobre a imagem.

Antes de esclarecer detalhadamente o que Sartre propõe, vale a pena citar um exemplo vinculado à questão, fornecido na introdução de *L'Imagination*:

Olho esta folha branca repousando sobre minha mesa; vejo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades apresentam características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso verificar e cujo ser não depende de maneira alguma do meu capricho. Elas são para mim, não são eu. Mas também não são outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. (IM, 1936/1948, p. 1).<sup>68</sup>

Destacando uma postura perceptiva de quem captura as imagens do mundo, Sartre descreve a relação da consciência do indivíduo com as coisas, na qual estas, revestidas pela inércia, sem qualquer atuação inicial da espontaneidade, e independentes do sujeito que as apreende, apresentam uma existência constatável, e “em si”. As características das coisas não são produzidas pela espontaneidade da consciência, ainda que esta detenha uma potencialidade criadora, porque, sendo as coisas pura inércia, estão equidistantes da consciência. Logo, adverte Sartre: “em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um ser para si.” (IM, 1936/1948, p. 1).<sup>69</sup> A consciência é pura espontaneidade, ao passo que o mundo das coisas é pura inércia, logo a simples existência da consciência decorre do reconhecimento de si. No exemplo anterior, a inércia preservou a folha de um aniquilamento, pois ela, que foi percebida, pôde ser imaginada tal como se apresentava. Aí se tem uma função intermediadora da inércia que é fazer com que a coisa e/ou os objetos mantenham-se da mesma forma que são percebidos quando se inicia o processo da imaginação. Pode-se inferir que a inércia preserva a identidade de essência e a identidade de

---

<sup>68</sup> “Je regarde cette feuille blanche, posée sur ma table; je perçois sa forme, sa couleur, sa position. Ces différentes qualités ont des caractéristiques communes: d’abord elles se donnent à mon regard comme des existences que je puis seulement constater et dont l’être ne dépend aucunement de mon caprice. Elles sont pour moi, elles ne sont pas moi. Mais elles ne sont pas non plus autrui, c’est-à-dire qu’elles ne dépendent d’aucune spontanéité, ni de la mienne, ni de celle d’une autre conscience. Elles sont présentes et inertes à la fois.”

<sup>69</sup> “En aucun cas, ma conscience ne saurait être une chose, parce que as façon d’être en soi est précisément un être pour si.”

existência da coisa, independentemente se a imagem é vista de novo ou não. É incabível, pois, à consciência, evocar conteúdos inertes sem primeiramente materializá-los como propuseram os psicólogos associacionistas.

Prolongando mais ainda a análise da inércia, de acordo com Sartre, esta, por estar vinculada ao “em si”, preserva as mesmas características, sinal da contingência, no sentido de não necessário. O filósofo confirma isso, referindo-se ainda à mesma folha de papel anteriormente exemplificada:

É inerte, não existe mais somente para a consciência: existe em si, aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida, mas prolongada, fora da consciência, uma existência de coisa. (IM, 1936/1948, p. 126).<sup>70</sup>

Sartre percebeu, como se verá, que os psicólogos associacionistas acabavam por atribuir características humanas às coisas, ou ainda sustentavam o renascimento dos conteúdos sensíveis inertes, quando apontavam a origem das coisas como que advinda da consciência. O pensador francês coloca as ideias no seu devido lugar ao atribuir às coisas e à própria inércia um caráter contingente e gratuito, que não emerge da consciência. Por mais que Sartre vá criticar as diversas teorias que estabelecem ideias sobre as imagens, parece concordar com elas no sentido da necessidade da inércia como ponto inicial, de onde partem as teorias influenciadas pela ciência determinista e mecanicista, conforme confirma Boechat:

Procurando explicitar a relação entre inércia e espontaneidade, o filósofo fundamenta sua teoria apoiando-se no princípio da inércia, pois ‘as relações que os elementos de um sistema mantêm entre si lhes são exteriores; é esse postulado que se formula ordinariamente sob o nome de princípio de inércia’ (1936/1989, p. 21). (BOECHAT, 2011, p. 68).

Assim, o filósofo admite o que é inequívoco, em termos de evolução do conhecimento e da ciência moderna, o princípio da inércia, que em *L'être et le néant* vai admitir permanecer fiel, para algumas circunstâncias e tipos de análises vinculadas à materialidade das coisas, como proposta de Claude Bernard, citada na

---

<sup>70</sup> “Elle est inerte, elle n'existe plus seulement pour la conscience: elle existe en soi, elle apparaît e disparaît à son gré et non à celui de la conscience; elle ne cesse pas d'exister en cessant d'être perçue, mais elle poursuit, hors de la conscience, un existence de chose.”

Introdução desta Tese.

A contextualização do conceito de inércia, na Introdução deste nosso estudo, serviu para demonstrar a adesão de Sartre ao princípio da inércia enquanto conceito da ciência moderna, e sua necessidade dentro do seu edifício teórico para contrapô-la à espontaneidade da consciência.

Além da apresentação do conceito sartriano de inércia, destaca-se que a obra *L'Imagination* (1936) representou também um marco teórico de agregação do pensamento de Husserl ao pensamento de Sartre. Isso vai ocorrer apenas no quarto capítulo de *L'Imagination*, no qual Sartre apresenta a filosofia husserliana que acabara de estudar sistematicamente, como forma de incentivo para a formulação de uma nova teoria da imagem. Nos três primeiros capítulos, Sartre, dotado de um conhecimento incomum de psicologia, discute o problema da imagem, apontando os lapsos de uma certa metafísica ingênua da imagem, que faz dela uma coisa apenas, sonhando sua constituição através de um caráter intencional. Essa “metafísica ingênua da imagem”, segundo Sartre, consiste em fazer da imagem da coisa uma cópia que representa a coisa, isto é, a imagem como uma espécie de inferioridade que representa o objeto real. No entender de Castro a apresentação do problema nessa obra se dá da seguinte forma:

Sartre começa na *Imaginação*, como tivemos oportunidade de verificar, por nos situar na problemática da imagem. Uma teoria da imagem que chegaria contaminada aos contemporâneos (sobretudo aos psicólogos) uma vez que estes haviam aceite (*sic*) o postulado da imagem-coisa; herança segundo o nosso autor, derivada da ontologia ingênua que os metafísicos da modernidade se encarregaram de formular. (CASTRO, 2006, p. 65).

Os psicólogos da imagem, segundo o filósofo francês, tiveram a influência de Descartes, Espinosa, Leibniz e Hume, e sustentaram ao longo de suas teorias que a imagem é uma coisa, confundindo identidade de essência com identidade de existência e promovendo a não diferenciação entre imagem e percepção. Sartre demonstra isso no primeiro capítulo de *L'Imagination* explanando sobre as filosofias que são destacadas aqui em apertada síntese, já que não é do nosso interesse abordar cada uma delas pormenorizadamente.

Descartes é criticado por Sartre por causa de seu dualismo psicofísico e por

considerar a imagem como apenas uma coisa corporal, produto da ação dos corpos exteriores, estabelecida por relações mecânicas. Ao relatar o que se passa sobre a questão do corpo, destaca não ser possível ocorrer separação entre sensações das lembranças ou das ficções. Aprofundando essa questão, temos o ponto de vista de Castro:

Ora, Sartre inicia uma história da teoria da imagem, situando o começo na metafísica cartesiana, e parecendo esquecer as concepções clássicas (em concreto a platônica e a aristotélica). Este esquecimento, estamos em crer, é propositado na *Imaginação*, uma vez que o lugar que Sartre pretende ver contestado é o lugar da concepção imagem-coisa. Poder-se-ia argumentar se em Aristóteles esta concepção não estaria igualmente presente? Sartre refere-se a ele, ou melhor, serve-se dele de uma forma despreocupada para acentuar a sua ironia e o seu aguçado espírito crítico no que concerne ao território das ideologias filosóficas dominantes. Interessava portanto ao nosso autor iniciar a sua história da imagem por uma concepção que introduzisse imediatamente a problemática sem muitas derivações (leia-se, que servisse os propósitos de apresentar a imagem coisificada, quer dizer, no domínio mecanicista), e isso acontece com Descartes. (CASTRO, 2006, p. 65-66).

Haveria para Descartes, segundo Sartre, um espaço no cérebro onde as imagens seriam gravadas, consubstanciando em uma faculdade de interligação entre a alma e o corpo. Vale ressaltar que apesar das fortes críticas encetadas, estas são bem pontuais; e, em obras posteriores, Sartre resgata e valoriza o pensamento cartesiano como expressa o comentário de Coelho:

Afirmando o valor absoluto dos dados da reflexão, Sartre apresenta-se como um cartesiano, seguidor do Cogito, intuição primeira e fundamento das verdades a serem alcançadas pela cadeia das razões. Com Descartes é posta a originalidade do pensamento face ao mundo das coisas, cuja natureza é a extensão: o ser do pensamento consiste em ser-Para-si, ser consciente de si mesmo, auto-reflexão, pura transcendência de si para si, interioridade e imanência, em contraposição à exterioridade e transcendência da 'coisa'. (COELHO, 1978, p. 41-42).

Sendo um neocartesiano assumido, assim como Husserl, Sartre sustentará a dicotomia entre o ser como vivência e o ser como coisa, tão apazível ao pensador de *La Flèche*. Diante dessa alegação, não houve impedimento para que Sartre utilizasse a filosofia de Spinoza com o intuito de criticar o cartesianismo, lembrando

que a imagem é ideia do pensamento do homem finito, que é apenas um fragmento do homem infinito; nesta confluência se formula um conjunto de ideias. De acordo com Castro:

Sartre percebe, contudo, que apesar deste aspecto positivo da imaginação, do seu caráter de utilidade prática para a vivência diária, a imaginação está ainda ligada a um mundo de ligações mecânicas sustentado pela substância divindade. Percebe-se igualmente o peso da época em que Espinosa vivia, e que certamente lhe teria limitado uma outra imaginação. Resumindo: a imagem é ainda de natureza “material” (é uma afecção do corpo humano) e como tal não poderia assumir o estatuto de consciência; a imaginação permanece ligada ao mundo inteligível, isto é, a alma humana é parte do pensamento infinito de Deus, e como tal, poderíamos dizer que Espinosa limitou-se a analisar a imaginação de Deus, tomada naturalmente nas suas determinações, isto é, enquanto *natura naturata*. (CASTRO, 2006. p. 81).

De acordo com esse comentário do professor português, torna-se necessário o conhecimento da metafísica spinoziana para chegar a uma teoria do conhecimento que aborde efetivamente o problema da imaginação. O mundo de ligações mecânicas, proposto também por Spinoza, que compõe esse conjunto de ideias, também aparece em Leibniz, segundo Sartre, na tentativa de levar à frente os dois modos de conhecimento: imagem e pensamento, sendo que o primeiro encontra-se arraigado na intelectualidade. Assim:

Sartre tece algumas considerações relativamente àquilo que se pode ser uma teoria da imagem em Leibniz, e fá-lo de modo direto, negligenciando outras problemáticas que poderiam aclarar o sentido da imagem e da imaginação no contexto global da sua monodologia [...] (CASTRO, 2006, p. 82).

Apesar de Sartre não ter aprofundado a teoria da imagem de Leibniz, insiste-se na importância do pensamento deste para solucionar a duplicidade e a contraposição dos termos cartesianos. Leibniz mostra que as imagens são distintas das sensações, pois revelam estados corporais, sem que sejam formadas na *res cogitans*, mas sim na alma, formulando a primeira tese associacionista. Sartre aponta uma equivalência do pensamento leibniziano com o empirismo de Locke, no que tange ao fato psicológico, exceto a ideia metafísica presente no pensamento do filósofo alemão. Já Hume, empirista assim como Locke, recepciona primeiramente o mecanicismo cartesiano, mas o separa em um mundo fisiológico, no qual somente o

entendimento vai conduzir à extração das impressões e cópias. As imagens, para Hume, estão vinculadas por contiguidade, assim também pensava Descartes, mas o filósofo britânico radicaliza, mostrando que elas podem aglomerar-se por uma natureza semimecânica, permitindo-nos estabelecer nomes. Os empiristas criaram a teoria associacionista, que tanto influenciou os psicólogos positivistas e outros, e que foi ferrenhamente combatida por Sartre em *L'Imagination*. Segundo o filósofo francês, essa teoria humeniana vai induzir à hipótese do inconsciente, pois as ideias encontram-se internamente postas, sendo suscitadas por uma ligação com as ideias conscientes formando as imagens. Castro confirma o ponto de vista acima, esclarecendo ainda mais a crítica sartriana:

Assim, para Sartre o associacionismo empirista de Hume, e de um modo geral todo o associacionismo, é uma 'doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas. Em suma, somente existem coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem também uma coleção a que se chama consciência'. (CASTRO, 2006, p. 65-66).

Concluimos esta apresentação preambular das teorias que compõem a crítica da "metafísica ingênua da imagem", desenvolvida por Sartre, e o que a esse respeito comenta Coelho:

Segundo Sartre, as teorias pré-fenomenológicas da imagem retomam Descartes, Leibniz e Hume e, apesar de sua diversidade, em geral têm um mesmo pressuposto: a imagem é uma coisa. Desconhecendo a natureza intencional das consciências, filósofos e psicólogos viram na imagem apenas uma sensação renascente, uma percepção enfraquecida, falsa ou repensada, uma coisa menor presente *na* consciência, um conteúdo psíquico. Mas se a imagem é uma coisa será vão qualquer esforço para encontrar as características da 'imagem verdadeira' e estabelecer a distinção essencial entre a percepção e a imagem, o real e o irreal, o percebido e o imaginado. Impossível será também determinar a relação existente entre a imagem e o pensamento, pois a coisa por definição exclui o pensamento, a ele radicalmente se opõe. Na verdade, o postulado comum às teorias clássicas da imagem as conduz inevitavelmente a contradições, a impasses insolúveis, condenando-as *a priori* ao fracasso em sua tentativa de explicar a imagem: "se a imagem e a percepção não se diferenciam, de início, em qualidade, é inútil procurar distingui-las, em seguida, pela quantidade" (SARTRE, 1969a, p. 94-73). (COELHO, 2005, p. 12).

As teorias acima delineadas apresentam um forte caráter associacionista, em que as figuras, sensibilidades, gestos e expressões se revelam em conjugação funcional com as experiências imediatas e pretéritas do sujeito. Existem leis que regem essas conjugações, que podem ser: primária, denominada como 'lei da contiguidade', segundo a qual duas experiências em tempos muito imediatos se equivalem, servindo a última para suscitar a primeira; ou secundária, quando a frequência e a escolha das experiências é o que conta. Percebe-se pela observação dos sistemas metafísicos apresentados por Sartre, e sintetizados acima, que, guardadas as proporções, há uma tendência natural dos filósofos Descartes, Leibniz e Hume em efetivar as imagens como coisa, realçando o sentido mecânico do universo, modificando apenas as relações com o pensamento, de acordo com a localização do homem em relação ao mundo. Conclui Sartre: "Nessas três soluções a imagem guarda uma estrutura idêntica. Permanece *uma coisa*." (IM, 1936/1948, p. 126, grifo do autor).<sup>71</sup> De acordo com o filósofo existencialista, embora carentes, essas teorias podem ser validadas, ao serem contrastadas com o desenvolvimento de outras teorias da imagem do século XIX, que apresentam mais inconsistência ainda. Não há, todavia, o reconhecimento da consciência da imagem nesses grandes sistemas metafísicos apontados por Sartre, nos quais o filósofo vai acrescentar novos elementos a partir do contato com a teoria fenomenológica husserliana. Sobremaneira, o filósofo francês não rejeita na integralidade as teorias acima assinaladas, mas a fenomenologia de fato vai produzir o verdadeiro amálgama para a sua teoria da imagem. De qualquer forma, para efeito de um estudo atinente ao tema proposto nesta parte - a espontaneidade contraposta à inércia -, Sartre recebe uma influência parcial, esta como que oriunda da natureza da imagem, como coisa aparente, mas extraída de uma relação exterior ao próprio corpo.

No segundo capítulo de *L'Imagination*, Sartre, depois de ter criticado os grandes sistemas metafísicos que imbuíram os psicólogos na formulação de uma ontologia ingênua da imagem, aponta os esforços destes para renegar suas teorias, tentando assim encontrar um método positivo. Esses psicólogos, dentre eles Taine, Ribot,<sup>72</sup> Watt e Brochard, tentaram rebater o associacionismo, baseando-se nas

---

<sup>71</sup> "Dans ces trois solutions, l'image garde une structure identique. Elle reste *une chose*."

<sup>72</sup> Fundador em 1876 da Revue de Philosophie de la France et de L'Étranger, que trazia novidades sobre a filosofia e a psicologia.

descobertas recentes da fisiologia, com o uso crescente do método de pesquisa científica. Taine adotou uma postura associacionista híbrida, levando ao ressurgimento da doutrina leibniziana da relação da imagem com o pensamento. Mesmo com o combate racionalista do associacionismo, este persistiu, ainda que Ribot, um positivista nato, tenha inventado uma noção biológica de pensamento inconsciente, que surge da evolução humana, apesar de Brentano já haver sepultado essa ideia de Ribot, em 1874, na obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, quando se referiu, antes de Husserl, a certa especificidade intencional da consciência. De certa forma, segundo Sartre, Ribot acabou trocando o associacionismo livre de Taine e de Mill por um associacionismo dirigido. Verifica-se que Ribot e Taine não se importam em descrever os fatos, formulando uma ideia de psicologia aos moldes da física e da biologia, consecutivamente.

Não sabemos se ocorreu propositadamente, mas Sartre deixou de abordar o ponto de vista dos principais psicólogos positivistas, dentre eles Wundt, Pavlov e Watson. Não interessa nesta Tese explorar cada uma dessas teorias psicológicas acima elencadas, até porque fogem ao objeto de estudo proposto e não se referem tanto aos interesses de uma pesquisa filosófica, mas sim à História da Psicologia. Interessa-nos apenas destacar certo insucesso dessas teorias psicológicas de fundamento positivista e a réplica das metafísicas da imagem no seu tempo. Concluindo a partir do ponto de vista de Castro:

No Capítulo II, 'O problema da imagem e o esforço dos psicólogos para encontrarem um método positivo', d'*A Imaginação*, Sartre procura mostrar como os psicólogos receberam a herança dos grandes nomes da filosofia, e como procuraram resolver o hiato existente entre a concepção de um objeto ausente – a imagem – e a sensação real produzida por um objeto presente. As conclusões de Sartre advinham-se. Ele mostra como estes psicólogos, procurando um método (a análise de Taine, a síntese de Ribot, a introspecção experimental de Watt, e a crítica reflexiva de Brochard), não avançaram muito na investigação sobre o problema da imagem, chegando mesmo a dizer no final deste capítulo que o 'ponto de partida não mudou nada', porque ao procurarem o método formam automaticamente o objeto da investigação. (CASTRO, 2006, p. 100).

Confirmado pelo comentador português o insucesso das teorias psicológicas acima elencadas, vale destacar a abordagem de outros dois filósofos – Kant<sup>73</sup> e

---

<sup>73</sup> O criticismo kantiano, contrário ao empirismo e racionalismo, destacou a impossibilidade

Bergson<sup>74</sup>– indicados por Sartre em *L'Imagination*. Todavia não cabe também apresentar neste estudo o que poderia ser uma teoria da imaginação em Kant, ainda que o intuito fosse de compará-lo com outros filósofos, já que Sartre praticamente não faz alusão ao filósofo alemão, mantendo seu ponto de vista focado nos filósofos já explanados anteriormente, que concebem a natureza da imagem como coisa, como esclarece Castro (2006, p. 89): “Sartre refere-se muito esporadicamente a Kant e, quando o faz, serve-se dele meramente a título sugestivo ou para criticar outras posições”. Ainda que em Kant a imaginação seja entendida como a faculdade mediadora fundamental do processo cognitivo, estranha-se essa ausência e a falta de abordagem do filósofo, sendo que apenas em *L'imaginaire* Sartre apresenta o filósofo alemão como um “interlocutor escondido”. Por outro lado, percebem-se no pensamento de Bergson certas afinidades com o pensamento de Kant, como já dito, embora aquele fosse ferrenho crítico deste. No que se refere à concepção do espaço, assim como os aspectos sensíveis da matéria que são conduzidos à percepção, os posicionamentos bergsonianos se aproximam dos kantianos. A esse respeito assim expressa Sartre: “Sem imagens-coisas não há necessidade de esquemas: em Kant, em Bergson, o esquema nunca foi mais do que um truque para reunir a atividade e a unidade do pensamento à multiplicidade inerte do sensível.” (IM, 1936/1948, p. 70).<sup>75</sup>

Segundo Sartre, foi notável o aparecimento de Bergson, que se apresentou, aparentemente, como o verdadeiro adversário do associacionismo, capitaneando as críticas existentes; no entanto, mesmo negando o conteúdo filosófico dos empiristas, pouco se distanciou deles ao tentar caracterizar a existência das imagens que nascem das percepções, até por causa do seu aspecto metafísico. Bergson pensa o universo como um conjunto de imagens, onde qualquer objeto pode ser passível de

---

de a ciência se realizar por via do racionalismo, porque este apresenta apenas juízos analíticos *a priori*; quanto pelo empirismo, por apresentar juízos sintéticos *a posteriori*. Destaca-se que a Ciência para o filósofo alemão só é possível quando a razão em direção ao mundo busca regras próprias e categóricas, ou seja, juízos sintéticos *a priori* para pesquisar os fenômenos.

<sup>74</sup> Para Bergson existe a memória prática (memória-hábito) que registra em imagens-lembranças os fatos corriqueiros da vida; e a memória-recordação, que desvela o passado em formato de imagens. Assim, acaba incidindo uma vinculação entre sujeito e memória que será bastante criticado por Sartre.

<sup>75</sup> “Sans images-choses, pas n'est besoin de schèmes: chez Kant, chez Bergson, le schème n'à jamais été qu'un truce pour rejoindre l'activité et l'unité de la pensée à la multiplicité inerte du sensible.”

representação, assim como Hume e os neorrealistas. Para Bergson, a coisa é a imagem, a matéria é o conjunto das imagens, sendo que a representação não soma nada à imagem. A condição posta da consciência, segundo Sartre, definida de maneira vitalista é o grande complicador, pois não há uma sucessão, não nasceu, nem começou, nem teve seu fim decretado. Assim comenta Castro:

Isto quer dizer que, ao contrário de Husserl (como perceberemos) Bergson não pensa que toda consciência tenha necessidade de um correlativo (isto é, de que toda a consciência seja consciência de); para ele a consciência é uma (forma substancial da) realidade que ele definirá como dotada de uma qualidade misteriosa como inconsciente. (CASTRO, 2006, p. 94-95).

Consoante o ponto de vista do filósofo existencialista, não se sabe a origem da consciência em Bergson, que clareia as coisas e atinge o sujeito, pois ela, provavelmente, teria sido extraída de um campo de imagens, não encontra correspondência na realidade. O indivíduo não precisa saber a origem da consciência, pois foi fornecido a ele um complexo de imagens quando acessa o mundo material, de maneira que não há separação entre a atividade e os objetos captados pela consciência. Pelas palavras do próprio Sartre podem ser resumidas as críticas a Bergson:

Não há dúvida de que Bergson combateu com força a concepção associacionista. Não compreendeu, porém, que o associacionismo sempre terá razão contra aqueles que lhe concedem que a imagem é uma coisa, mesmo que restabeleçam o espírito em face dessa coisa. Não viu que o único meio de acabar com essa doutrina invasora seria voltar à própria imagem e provar que ela é radicalmente diferente de um objeto. Preferiu suavizar a noção de consciência e procurou dar a ela a fluidez, a espontaneidade, a vida. Mas todo esse esforço foi em vão: ele deixou subsistir, no seio da duração pura, essas imagens inertes, como paralelepípedos no fundo da água. E tudo está para recomeçar. (IM, 1936/1948, p. 57).<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> “Et, sans doute, Bergson a combattu avec force la conception associationniste. Mais il n’a pas compris que l’associationniste aura toujours raison de ceux qui lui concèdent que l’image est une chose, même si en face de cette chose ils rétablissent l’esprit. Il n’a pas vu que le seul moyen d’en finir avec cette doctrine envahissante, c’est de revenir à l’image même et de prouver que celle-ci est radicalement différente d’un objet. Il a donc assoupli la notion de conscience, il a tenté de rendre à celle-ci la fluidité, la spontanéité, la vie. Mais il a eu beau faire: il a laissé subsister au sein de la durée pure, ces images inertes, comme des pavés au fond de l’eau. Et tout est à recommencer.”

Sartre sustenta que inexistente o inconsciente em Bergson, nos moldes freudianos, por causa da sua clara postura realista, e destaca que este posiciona-se favoravelmente à fixação das imagens na memória depois de percebidas, uma vez que a lembrança ocorra anteriormente à percepção. Segundo Castro, corroborando este entendimento:

Bergson parece repetir a concepção aristotélica de memória (numa nova linguagem): a memória é um fenômeno psicofísico, e a concepção das impressões produzidas em nós resulta de agentes estranhos como entidades da natureza, o que basicamente corresponde em Aristóteles à memória como ato de recordar as imagens sensoriais já tidas. Esta confusão entre imaginação e memória também já havia ocorrido em Hobbes, no *Leviatã*: 'a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes'. (CASTRO, 2006, p. 99).

Bergson duplica a percepção fazendo da imagem uma sombra, posicionamento este nada diferente do empirismo, conforme Sartre. O corpo promove a revivescência da lembrança, assim define Bergson em *Matéria e memória*; logo, "perceber é lembrar". Vale recordar, algo já destacado no capítulo antecedente, que parte inicial da filosofia de Sartre foi construída sob a influência de Bergson, e aquele não pretendia destruir todas as características da filosofia deste, como sustenta Castro:

Sartre, apesar das duras críticas que traça aqui (pois que Bergson falhou na tentativa de descrever a imagem) na Imaginação sobre as concepções bergsonianas em torno da imagem, acaba por acatar alguns ensinamentos dele, como o próprio acabaria por reconhecer fatalmente. (CASTRO, 2006, p. 93).

Wormser também corrobora um pouco deste pensamento:

Bergson faz apenas um progresso ilusório: sua valorização da consciência e das imagens que ela veicula rompe certamente com o reducionismo, mas ao preço de uma tal generalização da noção de imagem que 'não se compreende mais como o corpo mesmo, com as imagens a ele relacionadas, distingue-se dos outros corpos com as outras imagens que os cercam, uma vez que as relações de ação da imagem-corpo com as outras imagens são, elas próprias, imagens'. A ausência de distinção entre o noema e a noese no interior da

noção de imagem obscurece a distinção entre o presente e a representação. (WORMSER, 1999, p. 19, tradução nossa).<sup>77</sup>

A noção sartriana de consciência reconhece então certas teses dos *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889/2001) e de pouquíssimas de *Matière et mémoire* (1896/1910), de Bergson. Na nossa análise procedida no capítulo anterior nos detivemos apenas nas indicações dos *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889/2001). Enquanto filosofia da consciência é a própria fenomenologia que promove uma refutação ao bergsonismo, e não apenas Sartre, sob o seguinte prisma: a tese que contém o *a priori* intencional desqualifica o realismo que continua a dificultar o entendimento da noção bergsoniana de consciência, sustentada no modelo de interioridade. Esta não é, de modo algum, do ponto de vista da aparência, mais que revelada como “forma substancial da realidade”. É sobre este princípio que Sartre, em *L’imagination*, reavalia inteiramente a famosa teoria bergsoniana das imagens, que recomporia a causa da percepção; na linha de Husserl, propõe contra Bergson uma distinção de natureza entre o imaginário e a percepção. Em *La transcendance de l’ego*, como visto, a distinção entre a espontaneidade impessoal e o *Ego* parece invocar os *Essai sur les données immédiates de la conscience*, de Bergson, quando tomou a ideia de meio profundo e meio superficial, em que o segundo aparece como a tradução ressignificada do primeiro.

Sartre estabelece uma distância intransponível de Bergson, quando avança da impessoalidade do campo transcendental contra o caráter pessoal do meio profundo, do ponto de vista fenomenológico, da ordem das coisas constituídas, do psíquico. Os grandes problemas erguem-se para Bergson com o advento de novas teorias psicológicas e teses filosóficas. Assim, Sartre propõe a partir do quarto capítulo de *L’imagination* uma correlação intencional que toma a significação de uma diferença ontológica radical entre o nada e a consciência do ser, entre o Para-si e o Em-si: torna-se um benefício do ser, no qual o Para-si é um ato de nadificação do

---

<sup>77</sup> “Bergson n’effectue qu’un progrès illusoire: sa valorisation de la conscience et des images qu’elle véhicule rompt certes avec le réductionnisme, mais c’est au prix d’une telle généralisation de la notion d’image qu’on ne “comprend plus comment le corps même avec les images en rapport avec lui se distingue des autres corps avec les autres images qui les entourent, puisque les rapports d’action de l’image-corps avec les autres images sont eux-mêmes des images”. L’absence de distinction du noème et de la noèse au sein de la notion d’image obscurcit la distinction du présent et de la représentation.”

ser. Assim, diante da positividade do ser bergsoniano, Sartre acrescenta posteriormente o nada que a ontologia bergsoniana considera como uma ilusão, que cumpre a função de negatividade, atribuindo ao ato temporal um papel no desenvolvimento da consciência:

Bergson critica (*L'évolution créatrice*) precisamente o conceito de nada: o nada não se pode imaginar nem pensar (a ideia de nada é um nada de ideia). E chegamos assim à utilização do conceito de Heidegger. Mas nada tem também uma outra acepção professada pelo niilismo (*nihil*, nada). (CASTRO, 2006, p. 94-95).

Sartre, que por oposição ao bergsonismo, separa cuidadosamente o ser e a consciência e reintroduz a negatividade, não ignora a ontologia bergsoniana, somente submete a duração ao ato de nadificação do Para-si – que é liberdade, espontaneidade e contingência. Para Sartre, como para Bergson, a duração – ou temporalidade da consciência – recusa o momento e afirma o ser do passado. Mas a temporalidade sartriana, longe de criar uma metafísica da duração, desenvolve-se sobre uma analítica da existência humana. Sendo assim, o produto da crítica sartriana a Bergson implica então que a identidade entre a consciência e a duração é mantida, impondo uma relevância do ser. Assim, a unidade fundamental do impulso vital bergsoniano cede lugar a uma existência mediada pelo nada, levada a cabo pelo filósofo a partir de *L'imaginaire*, com intuito de demonstrar a atividade da consciência no momento em que um sujeito se volta a um objeto. Vale ressaltar que não foi possível aprofundar nessa Tese, a relação entre Bergson e Sartre, como seria importante, devido à vinculação entre os dois filósofos franceses, porque demandaria nova e extensa pesquisa.

Voltando à voraz crítica de Sartre ao associacionismo: a real constatação do filósofo de que a ideia persiste sustentada por “*partidários tardios das localizações cerebrais*”, e que se conservou a velha concepção de que a imagem é um conteúdo psíquico alheio, que estrutura o pensamento com regras próprias, o filósofo destaca que não há por parte desses psicólogos a formulação de um método e a sua consequente aplicação ao problema da imaginação. Assim, ao final do segundo capítulo de *L'imagination*, depois de comprovar a permanência das três grandes teorias discriminadas no capítulo primeiro dessa mesma obra, Sartre propõe três soluções para os psicólogos, mostrando não ser somente um crítico sem propostas: requerer o valor da análise; ou o uso concomitante da análise e da síntese; ou a

utilização da metafísica como ideia genuína, sem análise.

No terceiro capítulo de *L'Imagination* (As contradições da concepção clássica), Sartre sustenta que a ciência, de feição positivista, deixa a desejar por não desenvolver adequadamente a análise e a síntese, além de que o espírito científico encontrava-se impregnado por tendências mecanicistas e deterministas, e que um objeto de pesquisa depende das constantes externas que são inertes. Emerge nesse contexto Taine, que tenta produzir uma psicologia científica, lançando mão da análise regressiva, projetando-se na direção do plano fisiológico, acabando por recair no associacionismo de Hume, apresentando forte aceitação e influenciando outros teóricos da época, dentre eles Lachelier, Ferri, Brochard, Ribot, Marbe, Peillaube. Para Taine, a imagem era sempre uma reprodução da realidade em si mesma. No entender de Sartre, o bergsoniano Spraiier encetou uma tentativa de reativar a ideia de que as imagens têm vida e são flexíveis, adquirindo maleabilidade, isto no âmbito do associacionismo. Alfred Binet, da psicologia experimental, embora, segundo Sartre, permanecendo associacionista, buscou explicar as aptidões humanas, opinando sobre a possibilidade do pensamento sem imagens, prescindindo aquele destas, apenas com o intuito de se tornar consciente. Diante do ceticismo psicológico em torno do estudo da imagem na vida psíquica, Alain e Moutier declararam que a imagem seria uma falsa percepção e propõem uma teoria da imaginação sem imagens. A esse respeito, conclui Coelho:

As teorias de Alain e Moutier são o desfecho lógico da metafísica clássica e dos esforços dos psicólogos para diferenciarem o que inicialmente eles mesmos confundiram, tornaram idênticos. Alain e Moutier, entretanto, não notaram que as contradições e os impasses surgidos no estudo da imagem eram inerentes à teoria clássica e seu pressuposto fundamental e que, portanto, pode-se ser lógico sem negar a imagem, numa frontal rejeição dos dados do senso íntimo. (COELHO, 2005, p. 12-13).

Sartre critica todas essas posições anteriormente elencadas por causa do aspecto de revisitação ao associacionismo, presente em todas, sustentando que a definição da imagem será dada pelo modo como ela visa o objeto e não pelos detalhes por meio dos quais ela o torna presente. Percebe-se que com esse posicionamento o filósofo dá um golpe fatal nas teorias ontológicas ingênuas da imagem, de caráter marcadamente associacionista, e parte rumo à vinculação do pensamento de Husserl ao seu.

No quarto e último capítulo de *L'Imagination*, intitulado “Husserl”, inicialmente Sartre realça a importância do acontecimento em torno do lançamento europeu das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, do filósofo alemão, texto já citado neste trabalho como *Ideen*. Sartre aponta o reflexo do lançamento dessa obra como o grande acontecimento da filosofia antes da guerra, pois dota a fenomenologia de uma potencialidade para revolucionar a psicologia.

Estabelece-se a diferença entre a psicologia e a fenomenologia, a primeira definida por Husserl e corroborada por Sartre como a “ciência da atitude natural” (IM, 1936/1948, p. 139),<sup>78</sup> baseada *a priori* na experimentação e na indução; já a “[...] a fenomenologia é uma descrição das estruturas da consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas.” (IM, 1936/1948, p. 140).<sup>79</sup> Ambas têm em comum o fato de investigar a consciência do ser humano dentro do espectro da corporeidade (relação homem-mundo). Assim, as inovações trazidas pela fenomenologia, dentre elas a redução eidética, são de grande importância para o trabalho em psicologia. Cita Sartre uma passagem de Husserl das *Ideen*, em que este faz alusão à Física e a seu início, nos tempos modernos, tentando, analogicamente comparar aquela ciência à Psicologia, admoestando para que esta abandone as experiências ambíguas e contraditórias, embalada pelo associacionismo e positivismo. Para Sartre, “[...] a Psicologia é um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos” (IM, 1936/1948, p. 142),<sup>80</sup> pois ainda mantém-se agarrada à metafísica e à teoria clássica da imagem, como visto. Assim, sustenta que Husserl pode ajudar essa ciência alçar a um patamar de psicologia eidética, dotando-a de característica descritiva, sem desvalorizar a experiência, mas antecedendo à experimentação, formulando uma eidética da imagem. Esta consiste em “fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva” (IM, 1936/1948, p. 143),<sup>81</sup> depois passar do certo para o provável, diante da enumeração de um estado psíquico consubstanciado em imagem.

Com vistas a enfeixar didaticamente o exposto acima, leiamos o ponto de vista de Coelho:

<sup>78</sup> “science de l’attitude naturelle”.

<sup>79</sup> “[...] la phénoménologie est une description des structures de la conscience transcendente fondée sur l’intuition des essences de ces structures.”

<sup>80</sup> “[...] la Psychologie est un empirisme qui cherche encore ses principes eidétiques.”

<sup>81</sup> “fixer et à décrire l’essence de cette structure psychologique telle qu’elle apparaît à l’intuition réflexive”.

No capítulo final de *L'imagination*, Sartre apresenta o esboço das principais inovações fenomenológicas que frontalmente se opõem às concepções clássicas e tornam possível a apreensão da natureza, do sentido da consciência que imagina, a afirmação de sua grandeza, dignidade e prestígio, bem como a solução de velhos problemas na esfera da filosofia e psicologia. Aí estão presentes as inovações relativas ao método e ao conteúdo, entendido como inseparáveis. Sartre encontra em Husserl, embora de modo não sistemático, uma orientação de pensamento capaz de levar a uma teoria da imaginação que verdadeiramente supere as concepções clássicas e seus problemas. Descobre na fenomenologia o caminho, as bases e as sugestões que permitem reformular por completo a posição e a solução do problema da imaginação, tal como se apresenta na psicologia nascente e na história da filosofia ocidental até a década de trinta do século XX. (COELHO, 2005, p. 12).

Após essa apresentação da influência que a fenomenologia pode exercer sobre a psicologia, Sartre enaltece a criação da inovadora teoria das imagens por Husserl e a sua disponibilização, para o pensamento de um novo método. Este se inicia pela concepção de intencionalidade já descoberta e reconhecida por Sartre em *La transcendance de l'ego*: “Percebe-se que, para Husserl, todo estado de consciência ou antes – como dizem os alemães e como diremos com eles – toda consciência é consciência de alguma coisa.” (IM, 1936/1948, p. 144).<sup>82</sup> A seguir, conclui Sartre: “O objeto da consciência, qualquer que seja (exceto no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente.” (IM, 1936/1948, p. 146).<sup>83</sup> Percebe-se claramente o intuito do filósofo em combater o imanentismo e o psicologismo, que advogam no sentido de que o mundo é plasmado pelos conteúdos e/ou representações de nossa consciência.

A consciência visando a coisa exterior apreende com um grau de subjetividade a *hylé* do objeto, que compõe a imagem, e que se encontra fora. Sartre chega à conclusão, baseado em Husserl que, “[...] a imagem também é imagem de alguma coisa”,<sup>84</sup> e

[...] a imagem deixa de ser um conteúdo psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência

<sup>82</sup> “On sait que, pour Husserl, tout état de conscience ou plutôt – comme disent les Allemands et comme nous dirons avec eux – toute conscience est conscience de quelque chose.”

<sup>83</sup> “L’objet de la conscience quel qu’il soit (sauf dans le cas de la conscience reflexive) est par principe hors de la conscience: il est transcendant.”

<sup>84</sup> “[...] l’image aussi est image de quelque chose.”

de uma coisa em imagem, Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hylé* que a intenção vem animar. (IM, 1936/1948, p. 146).<sup>85</sup>

Essa distinção possibilitará a Sartre a construção da sua teoria do imaginário, a ser desenvolvida na obra que se desdobrará desta, *L'imaginaire* (1940), na sequência de sua produção. Para exemplificar a intenção imaginante, Sartre cita uma passagem das *Ideen* (1913/1950), na qual Husserl apresenta a reunião de representações, através da livre ficção, quando espontaneamente um centauro que toca flauta é inventado por alguém. Esse centauro pertence à “*erlebnis*”, e não está na consciência, já que não existe, comprovando assim que o elemento vital que a fenomenologia propõe é a ficção. As obras do jovem Sartre estão carregadas de exemplos, tais como este, que revelam o primado da intenção sobre a existência ou não existência do objeto real.

Sartre destaca também que, quando a imagem passa do estado de conteúdo inerte para o estado de consciência, transformando-se em uma estrutura intencional, acaba modulando-se em consciência una ou sintética. O filósofo francês exemplifica, para tal teoria, que a imagem do amigo Pedro que ele detém foi captada do mundo real e encontra-se gravada na consciência. Sartre mostra como Husserl libertou o mundo psíquico do problema clássico que obnubilava a relação entre imagem e pensamento, deturpada pelos psicólogos. É possível correlacionar as imagens materiais às imagens ditas psíquicas, apreendendo um quadro como imagem, vinculando-o à apreensão de um conteúdo psíquico, duas espécies de consciências imaginantes. De outro modo, o psicologismo tratava de maneira separada as questões, principalmente incentivando a se interpretar uma fotografia ou quadro quando somente se reportasse à imagem mental, evocada por associação.

Para reafirmar ainda mais a ideia acima, Sartre (IM, 1936/1948, p. 150) cita o exemplo posto por Husserl nas *Ideen*, sobre a pintura clássica de Dürer: “O Cavaleiro, a Morte e o Diabo”, destacando que “para nós, é suficiente que a matéria por si mesma não possa distinguir a imagem da percepção. Tudo depende do modo de animação dessa matéria, isto é, de uma forma que nasce nas estruturas mais

---

<sup>85</sup> “[...] l’image cesse d’être un *contenu* psychique; elle n’est pas *dans* la conscience à titre d’élément constituant; mais, dans la conscience à titre d’élément constituant; mais dans la conscience d’une chose *en image*, Husserl, comme dans une perception, distinguera une intention imageante et un ‘hylé’ que l’intention vient ‘animer’.”

íntimas da consciência.” (IM, 1936/1948, p. 150).<sup>86</sup> Husserl, ao citar esse exemplo, primeiramente distingue a percepção normal, a chapa de gravura em cobre, ou seja, a chapa na pasta; depois, a consciência perceptiva, referindo-se às linhas negras e às figuras incolores do “cavaleiro a cavalo”, da “morte” e do “diabo”, e assevera: “Na observação estética, não nos voltamos para estes enquanto objetos; estamos voltados para as realidades exibidas ‘em imagem’ ou, mais precisamente, para as realidades ‘figuradas’, o cavaleiro de carne e sangue etc.” (IDEEN, 1913/1950, § 111, p. 269).<sup>87</sup> Destaca o filósofo alemão que a consciência de ‘imagem’ que possibilita a mediação e a figuração configura-se como um exemplo de modificação neutralizadora da percepção. Assim conclui Husserl: “Esse objeto-imagem figurativo não está diante de nós, nem na condição de existente, nem na condição de não existente, nem ainda em qualquer outra modalidade de posição; ou melhor, tem-se consciência dele como existindo, embora como quase existindo na modificação de neutralização do ser.” (IDEEN, 1913/1950, § 111, p. 269-270).<sup>88</sup> A partir desses elementos, o filósofo francês chega à conclusão em *L’imagination* que as duas “*erlebnisse*” intencionais, a imagem e a percepção, são estranhas entre si, por causa da intenção.

Logo em seguida, o filósofo francês discute outra ideia de Husserl demonstrada nas *Fünfte Logische Untersuchung* (1901/1950) sobre a potencialidade da imagem de preencher saberes vazios, como desenvolve a percepção, isto chamado de presentificação, em que a consciência, quando é afetada por um coeficiente do passado, relembra todos os atos perceptivos originais; diferente da rememoração, que implica conduzir a um ressurgimento de coisas do passado ou da retenção, que é cerrar o passado na consciência. A presentificação conduz à lembrança da pintura de Dürer exemplificada. Nesse ponto, Sartre procede a certa crítica a Husserl por entender que ele mantém-se ainda prisioneiro de antigo ponto de vista sobre a *hylé* da imagem. Mas ao mesmo tempo parece relevar a crítica, por

---

<sup>86</sup> “Il nous suffit que la matière à elle seule ne puisse distinguer l’image de la perception. Tout dépend du mode d’animation de cette matière, c’est-à-dire d’une forme qui prend naissance dans les structures le plus intimes de la conscience.”

<sup>87</sup> “Diesen sind wir in der ästhetischen Betrachtung nicht als Objekten zugewendet; zugewendet sind wir den „i m B i l d e” dargestellten, genauer, den „a b g e b i l d e t e n” Realitäten, dem Ritter aus Fleisch und Blut usw”.

<sup>88</sup> “Dieses a b b i l d e n d e B i l d o b j e k t s t e h t w e d e r a l s s e i e n d, n o c h a l s n i c h t s e i e n d, n o c h i n i r g e n d e i n e r s o n s t i g e n S t e z u n g s m o d a l i t ä t v o r u n s; o r d e r v i e l m e h r, e s i s t b e w u ß t a l s s e i e n d, a b e r a l s g l e i c h s a m - s e i e n d i n d e r N e u t r a l i t ä t s m o d i f i k a t i o n d e s S e i n s.”

entender que assim não haveria solução para o problema da imagem. Por isso vai produzir uma compreensão diferenciada do problema da *hylé*, utilizando outros conceitos husserlianos. É preciso processar uma distinção entre os elementos reais do sentido deles que habita a consciência. Assim Sartre destaca a distinção entre a *noema* e a *noese* husserliana, como modo para compreender corretamente a *hylé* e os atos intencionais que a animam. A *noese* vai ser referida como a realidade psíquica concreta, ao passo que o sentido extraído, que guarda uma existência ideal, é denominado como *noema*. Exemplifica o filósofo com a “árvore-em-flor-percebida”, que se apresenta como *noema*; pode-se inferir, no entanto, um sentido de que aquilo que cada consciência apreende não é nada real e é noemático. Fornecidos os conceitos husserlianos, Sartre retorna aos exemplos preliminarmente analisados com vistas a complementar os conceitos dados.

A pretensão de Sartre, nesse ponto, é destacar a diferença, nos exemplos, entre um centauro imaginado e uma árvore em flor percebida; isto ele põe como uma prioridade na tentativa de solucionar o dilema da *hylé*. Essa diferença vai ser encontrada pela intencionalidade, ou seja, no ato noético. O princípio para a prática dos dois atos intencionais é a espontaneidade da consciência que se faz novamente imprescindível. Aqui o ponto de vista da espontaneidade da consciência é todo sartriano, mas que se sustenta em uma distinção husserliana, desenvolvida nas *Cartesianische Meditationen* (1929/1950), entre sínteses passivas e ativas. Nas primeiras, a relação associativa captada pela percepção depende do escoamento temporal; já nas sínteses ativas, produto da espontaneidade da consciência, a ficção e o poder criacional destacam-se como produtos. Mais uma vez Sartre realça a importância da espontaneidade da consciência já enfocada desde o estudo de *La transcendance de l'ego*. O estabelecimento da diferença entre ficção e percepção vai depender das sínteses intencionais.

Agora é possível solucionar os dilemas sartrianos exemplificados, a partir dos conceitos referidos acima. O tal centauro, amplamente exemplificado, surge de uma síntese espontânea de um cavalo percebido somado à figura de um homem percebido, ambos renascentes, separando-se, obviamente, a imagem-lembrança da imagem-ficção. Sartre segue a lição de Brentano, grande mestre de Husserl, que já havia advertido na *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), no sentido de que:

Não podemos transformar um centauro em objeto de pensamento, e tampouco o ser ou não ser de um centauro, mas apenas um sujeito que afirma ou nega o centauro, caso em que o centauro também se torna um objeto, de acordo com um determinado modo oblíquo. Desse modo, é verdade em geral que um objeto nada poderá oferecer às relações psíquicas exceto às coisas, as quais são englobadas no conceito real. (PES (II), 1874/1971, p. 162, tradução nossa).<sup>89</sup>

Destaca-se que o centauro é pensado indiretamente, e a intencionalidade se verifica apenas no ato psíquico como real, já que este suposto animal é verdadeiramente irreal. No outro exemplo, a árvore foi somente percebida, destacando uma operação de síntese passiva. No entanto, não é somente a intencionalidade que conduzirá a uma distinção entre imagem mental e percepção, pois precisará da verificação das matérias e de suas dessemelhanças. Brentano buscava estruturar uma psicologia descritiva através do estudo da mente, logo sua noção de intencionalidade e de fenomenologia devem obrigatoriamente ser interpretadas dentro desse contexto. Sartre parece, em alguns momentos, filiar-se a esse projeto brentaniano, abandonando momentaneamente a influência de Husserl.

Mas a polêmica e discutida recepção do pensamento husserliano por parte de Sartre obteve compreensões e observações diferentes, algumas delas inusitadas, como veremos em três momentos seguidos:

Esta parece ser ao menos a primeira razão da conversão de Sartre à fenomenologia: resgatar do amplo e difícil *corpus* husserliano os fundamentos suscetíveis de conferir crédito e prestígio à sua própria compreensão da consciência, dada por uma evidência originária e dotada de uma certeza apodítica, se não idêntica, ao menos, igual à do *cogito* cartesiano. (STAL, 2006, p. 17, tradução nossa).<sup>90</sup>

O motivo destacado acima é apenas um primeiro, existem outros que deveriam ser admitidos para essa recepção. Stal ressalta uma suposta conversão, o

---

<sup>89</sup> “Man kann nicht wie einen Zentauren, so das Sein oder Nichtsein eines Zentauren zum Objekte machen, sondern nur einen den Zentauren Auerkennenden oder Leugnenden, in welchem Falle der Zentaur ebenfalls zugleich in einem besonderen Modus obliquus Objekt wird. Und so gilt denn überhaupt, daß nie etwas anderes als Dinge, welche sämtlich unter desenlben Bregriff des Realen fallen, für psychische Beziehungen in Objekt abgibt.”

<sup>90</sup> “Telle nous semble être au moins la première raison de la conversion de Sartre à la phénoménologie: dégager de l’ample et difficile corpus husserlien les appuis susceptibles de conférer crédit et prestige à sa propre appréhension de la conscience, donnée pour une évidence princeps et dotée d’une certitude apodictique, sinon semblable, du moins égale à celle du cogito cartésien.”

que parece ser um exagero. A radicalização de Sartre das ideias de Husserl, no sentido de assumir novas fronteiras, com vistas a refutar as teorias clássicas da imagem, faz com que também concordemos com o ponto de vista de Coelho:

Com efeito, em todas as críticas que Sartre faz a Husserl está presente a convicção de que ele não foi inteiramente consequente com suas descobertas e fiel a sua ideia fundamental, a intencionalidade da consciência, impondo-se, pois, a seus leitores a radicalização da fenomenologia. Desconhecendo o verdadeiro alcance dessa ideia, Husserl ainda admite, segundo Sartre, um certo fechamento da consciência, uma certa dissolução das coisas na consciência. Ao não retirar todas as implicações da ideia de intencionalidade, sua consciência não é capaz de uma autêntica transcendência para o exterior e sua fenomenologia é mais um fenomenismo, não muito distante do idealismo kantiano. Ao compreender a necessidade de radicalização da fenomenologia husserliana, a fim de ser realmente fiel a sua intuição primeira, Sartre apresenta sua fenomenologia como essa radicalização necessária e salvadora da herança husserliana. Nesse sentido, pretende ser mais husserliano do que o próprio Husserl. (COELHO, 2005, p. 28).

A interpretação irreverente produzida por Coelho, acima, é um pouco mais acertada, porque constata a real contribuição de Sartre ao pensamento de seu mestre. No entanto, ainda assim, é um pouco corroborada por Wunenburger, que apresenta, outrossim, diferente ponto de vista complementar:

Imaginar assemelha-se assim à atitude de suspensão do juízo, a uma epochê, pela qual Husserl caracteriza a operação genérica de redução, condição de uma apreensão da natureza mesma da consciência intencional. É por isso que Husserl insiste em afirmar, o que Sartre amplificará e radicalizará, que a percepção é uma visão irreduzível do mundo que, sozinha, sem outra ajuda, coloca-nos na presença das coisas mesmas, na sua existência bruta. Se, portanto, Husserl realça a imagem num plano gnosiológico, integrando-a em uma apreensão anagógica de sua verdade intrínseca, ele não menos a submete, ontologicamente, a uma primeira atividade, a percepção, à qual se atribui a função de doação primitiva do ser. Assim Husserl, ao contrário de Sartre, não diminui mais a imagem sob o pretexto de que a ela não corresponde ao existente, de que ela não tem o poder arquetípico de fazer ser o que ela presentifica; mas ele não deixa de preservar um ato inaugural homogêneo, único, radicalmente singular, pelo qual a consciência encontra, por uma visão passiva, a parte externa pura. (WUNENBURGER, 1997, p. 89, tradução nossa).<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> “Imaginer s’apparente ainsi à l’attitude de suspension du jugement, à une époque, par laquelle Husserl caractérise l’opération générique de réduction, condition d’une saisie de la nature même de la conscience intentionnelle. C’est pourquoi Husserl est tenu d’affirmer, ce que Sartre amplifiera e radicalisera, que la perception est une visée irréductible du monde

Ao tecer críticas a Husserl, Sartre percebia que a fenomenologia daquele se fechou no modelo metafísico que procurou ultrapassar, fracassando na sua ambição de se tornar um novo paradigma para a ciência e para o conhecimento. Por isso Sartre assume a tarefa de se tornar o guardião dos perfeitos ideários de seu mestre nas duas obras iniciais escritas por ele, e por nós estudadas.

Finalizando a abordagem sartriana sobre Husserl, notamos que Sartre sustenta mais uma vez a importância das propostas trazidas pela fenomenologia, enfocando que é necessário continuar pesquisando as relações entre imagem mental e imagem material, aproximando a consciência da imagem à consciência do signo. Assim, Sartre não deixa de radicalizar o filósofo alemão de forma irreverente. Mas aquele insiste na necessidade da continuidade de um estudo sobre a *hylé* da própria imagem mental, para realizar o coroamento da ideia de uma psicologia fenomenológica da imagem, para cuja modelagem ele contribuiu bastante, e que vai ser esboçado na obra *L'imaginaire*, próxima a ser estudada por nós.

---

qui seule, sans autre concours, nous met en présence des choses mêmes, dans leur existence brute. Si Husserl rehausse donc l'image sur un plan gnoséologique, en l'intégrant dans une saisie anagogique de sa vérité intrinsèque, il ne la soumet pas moins, ontologiquement, à une activité première, la perception, qui se voit attribuer la fonction de donation primitive de l'étant. Ainsi Husserl, à différence de Sartre, ne minore plus l'image sous le prétexte qu'il ne lui correspond pas d'existant, qu'elle n'a pas le pouvoir archétypal de faire être ce qu'elle présentifie; mais il n'en préserve pas moins un acte inaugural homogène, unique, radicalement singulier, par lequel la conscience rencontre par une visée passive l'au-dehors pur."

### 3 A ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA EM *L'IMAGINAIRE*

A obra *L'imaginaire* (1940) apresenta um papel importante no *corpus* filosófico sartriano, pois tem a função de alicerçar a sua concepção de liberdade. Por outro lado, indica que Sartre vinha buscando nas obras iniciais fundamentos sólidos para a discussão do problema da liberdade amparado por uma consciência imaginante: “[...] a imaginação convertida em função psicológica e empírica é a condição necessária da liberdade do homem empírico no seio do mundo.” (Im, 1940, p. 358).<sup>92</sup> Esse anúncio sartriano se deu na conclusão de *L'imaginaire*, pouco antes de começar a preparar a quarta parte de *L'être et le néant*, o seu capítulo basilar sobre a liberdade, confirmando esta indicação prenunciada. Diferentemente de *La transcendance de l'ego*, que definia de forma incipiente o horizonte da liberdade, reduzido ao comando transcendente da ética, a partir de *L'imaginaire*, liberdade e consciência vão se misturar, tornando-se impossível uma distinção ontológica. Unida à consciência estará a espontaneidade.

Após a discussão psicológica de *L'imagination* e do expurgo realizado nos conteúdos da consciência, Sartre procurará delinear com agudeza a concepção da imagem como ato e não como coisa, esboçando a função irrealizante da consciência. Verifica-se que embora publicadas separadamente, *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940) efetivam-se como duas partes de uma mesma obra, havendo entre elas um interstício de quatro anos, para amadurecimento das novas ideias filosóficas.

Convém salientar que na tentativa de apresentar a sugestão da fenomenologia da imagem utilizada na primeira parte de *L'imaginaire*, denominada *Le certain* (*O certo*), Sartre propõe um método bastante singelo: trabalhar na descrição, produzindo uma reflexão sobre as imagens que foram produzidas pela consciência. Ato contínuo, na segunda parte de *L'imaginaire*, intitulada *Le probable* (*O provável*), ele aponta uma oscilação entre o conteúdo *certo* da imagem, que pode ser submetido à descrição, e o conteúdo *provável*, que é facultado pela imaginação. A partir disso, o filósofo entabula sua famosa teoria do *analogon* na imagem mental. Na terceira parte de *L'imaginaire*, denominada *Le role de l'image dans la vie psychique* (*O papel da imagem na vida psíquica*), Sartre sugere que a imaginação

---

<sup>92</sup> “[...] l'imagination devenue une fonction psychologique et empirique est la condition nécessaire de la liberté de l'homme empirique au milieu du monde.”

deve efetivar-se como a grande atribuição para a vida mental do sujeito. Na quarta e última parte de *L'imaginaire*, intitulada *La vie imaginaire (A vida imaginária)*, tomada como foco de estudo do filósofo, este sugere condutas do sujeito perante o irreal, para que aprenda a discernir a imagem da atitude perante as coisas. Insta salientar que não procederemos a um estudo minucioso de todas as partes dessa obra, porque grande parte dela foge ao objeto de estudo de nossa pesquisa. Acompanharemos a elaboração sartriana até chegar à definição de espontaneidade da consciência e seus desdobramentos. Vale destacar que a tão aludida contraposição entre espontaneidade e inércia, marcantes nas duas primeiras obras estudadas, aqui não se evidencia. No entanto, há um coroamento e uma afirmação da superioridade da espontaneidade da consciência, por isso a necessidade de uma abordagem de *L'imaginaire* (1940), ainda que de forma reduzida.

Iniciando a investigação pelas características primeiras da estrutura intencional da imagem esboçada por Sartre em *L'imaginaire*, chegaremos à compreensão da espontaneidade nessa obra, conforme proposto. Sartre, em *L'imagination*, depurou a imagem da opacidade e da inércia, que colocava a consciência em um grau de inferioridade perante as coisas. Nota-se que se a consciência e o objeto se realizam um e outro, instantaneamente como dois fatos absolutos ou irreduzíveis, está assim factualmente verificada a contextura ontológica da realidade. Sendo assim, em decorrência, o princípio de intencionalidade se efetiva como a manifestação rigorosa dessa contextura. Observe-se que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, isso denota, por um prisma, que a consciência é sempre consciência e, por outro, que o objeto é sempre exterior a ela. Além disso, a consciência não pode ser objeto e este não pode ser consciência. Considera-se que toda teoria que não acatar radicalmente o princípio da intencionalidade redundará necessariamente em oposição àquelas duas realidades, e, então, apresentará sua improcedência ou inconsistência. Nota-se que foi o que se asseverou em *L'imagination*, com alusão à concepção da imagem pelos grandes sistemas metafísicos e por toda a psicologia anterior a Sartre. Convém salientar que a psicologia da imaginação, em limites precisos, estava por ser elaborada, e Sartre se dedica a essa finalidade agora em *L'imaginaire*.

Admite-se que o filósofo apresenta a reflexão como a proposta de um método eficaz, para início de uma descrição da imagem, pois permite um julgamento melhor

que o indivíduo pode ter diante da imagem, no acesso a dados certos, que se configuram como a essência da imagem, que é igual para todos. Assim, os dados oriundos da reflexão são certos, pois descrevem as imagens, ao passo que o procedimento de indução configura-se como provável. Portanto, vai-se do certo ao provável, e o filósofo francês admoesta os psicólogos a firmar imediatamente os conceitos certos. A proposta de método do filósofo de produzir uma fenomenologia da imagem consiste em: “[...] produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos.” (Im, 1940, p. 15).<sup>93</sup> Enfoca-se que os psicólogos de um modo geral anteciparam-se na criação de hipóteses sobre a natureza íntima da imagem sem antes explicitá-la, descrevê-la, fixá-la como tal. Sabe-se que, se pretendemos ser efetivamente cuidadosos, necessitamos em primeiro lugar acercar-nos dos fatos e conservar-nos em absoluta coerência com eles. Isso implica dar aval à reflexão para atingir a essência da imagem, como consequência conseguiremos instituir o provável. Tem-se que uma psicologia da imaginação, que objetiva constatar a realidade, deve começar com a fenomenologia da imagem. Essa utilização da reflexão em *L'imaginaire* é elucidada por Souza:

Na Psicologia Fenomenológica a reflexão incide sobre um ato específico e estabelece, a partir do modo como o objeto aparece, as características desse ato. Com a passagem para a Ontologia, deve-se estabelecer a relação entre esse ato e o ser da consciência. Sartre afirma, em *O imaginário*, que, efetuada a redução fenomenológica, a reflexão mostraria esse ato (a imaginação) como realização da essência da consciência. No entanto, Sartre não efetuará essa reflexão reduzida, mas utilizará um método auxiliar. Ele irá questionar regressivamente pela possibilidade de colocar objetos ausentes, de colocar uma tese de irrealidade, de recuar frente ao mundo, de nadificar esse mundo. (SOUZA, 2009, p. 129).

Saliente-se que Sartre não lançará mão apenas da reflexão, mas partirá dela para a efetivação de uma consciência imaginante. Assim, para se efetivar como consciência de si não é necessária a reflexão, pois a consciência revela-se a si mesma, sempre existindo como revelante-revelada. Desta feita, Sartre sustentará uma independência e uma primazia ontológica do irreflexivo em detrimento da reflexão, embora o irreflexivo possa se transformar em reflexivo, matéria-prima da

---

<sup>93</sup> “[...] produire en nous des images, réfléchir sur ces images, les décrire, c’est-à-dire tenter de déterminer e de classer leurs caractères distinctifs.”

reflexão.

Sartre confirma em *L'imaginaire* a ideia de que a *imagem é uma consciência*. A consciência imaginante ou perceptiva, com seu correlativo noemático, o imaginário, afirma a consciência como pura espontaneidade, detendo-se na função criadora desta de produzir e manter o objeto. Essa é a primeira característica básica da imagem. Segundo o filósofo, somos relegados a sofrer a ilusão de imanência, porque adquirimos a conduta de refletir sobre o espaço pensado como espaço físico, o que nos conduz a reconhecer os objetos no mundo depois de conhecidos pela consciência. Sartre critica Hume por causa da relação entre ideias e impressões, assim como o idealismo e o realismo da filosofia francesa, que comungam da sustentação da ilusão de imanência. Desse modo, constatamos inopinadamente que, por exemplo, quando imagino Pedro, adquiro consciência do Pedro real e não da imagem de Pedro; de maneira correlata, quando percebo uma cadeira, esta não se encontra na minha consciência. Tudo isso vem corroborar a ideia de que “[...] uma imagem não é mais do que uma relação” (Im, 1940, p. 20),<sup>94</sup> ou, como sustentou mais acima, uma maneira de a consciência vincular-se a um objeto-real. Para esclarecer melhor, minha consciência imaginante da árvore direciona-se à árvore na sua exterioridade, logo a reflexão sobre a imagem se envolverá com as estruturas fáticas da consciência. Entende-se que não se trata de elementos nem de conteúdos da consciência.

Para Sartre, toda diligência, em termos de imaginação, é de competência da consciência ou lhe é reivindicada pela sua circunstância do estar no mundo, como um despontar para um objeto passivo. Nota-se que a imaginação não se sujeita a um fenômeno psíquico apenas, mas desvela-se como um modo possível de existência. Sendo assim, o imaginário desnuda-se como um elemento fático da realidade humana que não se reduz ao físico ou corpóreo por ser antes de tudo existencial. Logo, a imagem constitui-se primeiramente como fato e não como simples engano ou falsa ideia; é, pois, uma forma psíquica em cuja constituição o corpo inteiro participa coordenado pela consciência. Assim, “o resultado é que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem. Sem dúvida, certos movimentos são mais especialmente afetados ao ‘configurar o objeto’; mas, na constituição

---

<sup>94</sup> “[...] une image n’est rien autre qu’un rapport.”

imediate desse objeto, entra uma parte de pantomima espontânea.” (Im, 1940, p. 264).<sup>95</sup> As manifestações corporais revelam um conteúdo da consciência, da mesma forma que, pelas reações corporais, se pode inferir aquilo que se passa na consciência.

Como segunda característica da imagem, denominada *fenômeno da quase-observação*, Sartre vincula a imagem à percepção, alegando que um objeto pode ser dado pelos atos de perceber, quando se observa lentamente o objeto através das partes; e de imaginar, no momento em que o objeto é gerado de maneira imediata por uma imagem em ato sintético. Com relação ao objeto imaginado, a nossa conduta seria de *quase-observação*, porque o objeto já era conhecido: “Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que tem dele; define-se por essa consciência: não se pode apreender nada de uma imagem que já não se saiba antes.” (Im, 1940, p. 25).<sup>96</sup> Por percepção e imagem apresentarem-se como duas estruturas intencionais diferentes, que se excluem, embora estejam interligadas, a consciência perceptiva é para Sartre pura passividade. Assim, nunca tomamos a imagem, pois já se pode inferir o que nos fornece, ou seja, nada de novo é assimilado. Poder-se-ia objetar que o observável é a matéria prima da percepção, ao passo que o não observável se constitui na matéria-prima da imagem. Sartre ampara esse ponto de vista ao afirmar que “[...] a imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não dá em si mesmo, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado.” (Im, 1940, p. 45).<sup>97</sup> Por isso Sartre vai utilizar-se, nos outros capítulos de *L’imaginaire*, do termo *analogon*, ou seja, elemento de uma analogia, criação de uma atividade consciente. A base dessa ideia é comungada também por Merleau-Ponty:

---

<sup>95</sup> “Il en résulte que le corps entier collabore à la constitution de l’image. Sans doute certains mouvements sont plus spécialement affectés à ‘configurer l’objet’; mais, dans la constitution immédiate de cet objet, entre une part de pantomime spontanée.”

<sup>96</sup> “En un mot, l’objet de la perception déborde constamment la conscience; l’objet de l’image n’est jamais rien de plus que la conscience: on ne peut rien apprendre d’une image qu’on ne sache déjà.”

<sup>97</sup> “[...] l’image est un acte qui vise dans sa corporeité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de ‘représentant analogique’ de l’objet visé.”

A imagem é, portanto, uma pretensão à presença do objeto imaginário, mas pretensão infundada. É uma ausência de objeto querendo se fazer passar por uma presença do objeto. [...] Isto é suficiente para mostrar que a imagem é de fato uma operação de toda a consciência e não somente um conteúdo apenas da consciência. Percebemos que imaginar é formar certo modo de relação com um objeto ausente. (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 35).

Merleau-Ponty, ao destacar que os primeiros trabalhos de Sartre sobre a imaginação serviram para ilustrar corretamente as concepções fenomenológicas husserlianas, sustenta o princípio de que o não observável é a matéria-prima da imagem, assim, segundo ele, poderá uni-la a outros fenômenos. Mas, diferentemente do Merleau-Ponty da *Phénoménologie de la perception* (1945), que sempre apresenta a percepção em primeiro lugar, Sartre não a inferioriza, mas apenas a indica como uma fonte primeira de conhecimento, que vai ser superada. Logo, efetivando-se uma certeza do objeto, segundo Sartre, a imagem não nos confundirá nunca. Admite-se a partir da ideia acima destacada que “[...] a consciência não precede jamais o objeto, a intenção se revela como tal ao mesmo tempo que se realiza, em e por sua realização.” (Im, 1940, p. 28).<sup>98</sup> O objeto não antecede a intenção, portanto é determinado pela consciência posteriormente.

Na terceira característica da imagem afirmada por Sartre, intitulada *A consciência imaginante põe seu objeto como um nada*, o filósofo esclarece que por mais real que seja a imagem, a consciência gera um objeto como não sendo, pois transcende ao buscar um objeto fora dela. Essa característica sartriana já havia sido trabalhada em *La transcendance de l'ego*, no sentido de que “a consciência irreflexiva visa objetos heterogêneos à consciência.” (Im, 1940, p. 28).<sup>99</sup> Para tornar a abordagem do conceito mais didática, Sartre exemplifica da seguinte forma: “[...] a consciência imaginante da árvore visa uma árvore, isto é, um corpo que por natureza é exterior à consciência; ela sai de si mesma, ela se transcende.” (Im, 1940, p. 28).<sup>100</sup> A consciência coloca a árvore sem a apresentação do processo perceptivo. É o processo da imaginação, a consciência por excelência, que para Sartre opera como uma consciência de referência. Ressalte-se que a consciência

<sup>98</sup> “[...] la conscience jamais au-dessus objet, l'intention est révélé en tant que telle alors qu'il est maintenu sur et par sa réalisation.”

<sup>99</sup> “La conscience irréfléchie vise des objets hétérogènes à la conscience.”

<sup>100</sup> “[...] la conscience imageante d'arbre vise un arbre, c'est-à-dire un corps qui est extérieur par nature; elle sort d'elle-même, elle se transcende.”

afirmada como intencional é sempre irreflexiva, pois busca captar um objeto diferente à consciência; por outro lado, a consciência imaginante, dotada de espontaneidade, é consciência de si na condição de irreflexiva, embora não posicional de si. Destaca-se que dois aspectos de uma mesma realidade se confundem: a consciência do objeto e a consciência de si. Assim, a consciência é relação a si, presença a si, nunca coincidindo consigo mesma, só se definindo como negação no plano do irreflexivo. Sartre sustenta a negação sempre como um referencial, no sentido de um objeto ou uma imagem que podem ser colocados sempre como inexistentes ou ausentes. Declina no sentido de negar sua existência ou presença, inserir os objetos/coisas em outro lugar, ou até negar a existência do próprio mundo diante do êxtase caracterizante da Náusea: “podemos mascará-lo por um segundo.” (Im, 1940, p. 28).<sup>101</sup> A negação não é alucinação ou desvario, mas um processo pontual. Mas, correndo o risco de se recair na esquizofrenia, o que foi de pronto rechaçado, o intuito dessa propositura sartriana consiste em encontrar um refúgio seguro no imaginário, esquecendo-se do coeficiente de adversidades das coisas. Jeanson (1965) confirma o posicionamento de negação sartriano tratado acima de maneira elucidativa:

[...] minha consciência não apreende aí, por assim dizer, senão sua própria espontaneidade criadora, num ato que não é mais posicional de tal ou tal negação, mas da própria negação do mundo. Há, se se quiser, algo como um ato gratuito da imaginação: imagino por imaginar, para negar o real. (JEANSON, 1965, p. 70, tradução nossa).<sup>102</sup>

Pela análise dos aspectos negativos da imagem produzida por Jeanson, a imagem é a apresentação do objeto como ausente e um fenômeno da consciência que não é reconhecido senão pela potencialidade da espontaneidade criadora. Conclui-se que a imagem é um nada, um nada de ser, um quase-objeto: “[...] pode-se dizer que a imagem envolve um certo nada. [...] Por mais viva, tocante, forte que uma imagem seja, ela dá seu objeto como não sendo.” (Im, 1940, p. 33).<sup>103</sup>

<sup>101</sup> “nous pouvons masquer une seconde.”

<sup>102</sup> “[...] ma conscience n’y saisit en quelque sorte que sa propre spontanéité créatrice, dans un acte qui n’est plus positionnel de telle ou telle négation, mais de la négation même du monde. Il y a là, si l’on veut, comme un acte gratuit de l’imagination: j’imagine pour imaginer, pour nier le réel.”

<sup>103</sup> “[...] on peut dire que l’image enveloppe un certain néant. [...] Si vive, si touchante, si forte que soit une image, elle donne son objet comme n’étant pas.”

Chegamos finalmente à quarta e última característica da imagem, exposta em *L'imaginaire*, a mais importante, no nosso entender, pela natureza do trabalho aqui desenvolvido. Essa característica é referida por Sartre como sendo a *Espontaneidade da consciência*, e não poderia ser a consciência imaginante, que emerge passiva diante de um objeto como a consciência perceptiva, mas, ao contrário, ela produz o objeto efetivando-se como realizante e criadora. A espontaneidade compõe uma só coisa com a consciência, formando um conjunto. Vejamos o que afirma o filósofo:

[...] uma consciência imaginante se dá a si mesma como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. É uma espécie de contrapartida indefinível do fato de que o objeto se dá como um nada. A consciência aparece para si mesma como criadora, mas sem colocar como objeto esse caráter criador. (Im, 1940, p. 34).<sup>104</sup>

Não há nenhuma causa que teria dado origem à espontaneidade. Percebe-se que ao distinguir a consciência perceptiva (passiva) da consciência imaginante (ativa), Sartre acaba admitindo, apenas nessa obra, uma *hylé* da consciência, o que não irá acontecer posteriormente em *L'être et le néant*, no capítulo *O ser de percipi* (percebido), no qual aloca a passividade primeiramente ao *percipi*, sendo que somente em uma relação de ação esta vai pertencer ao *percipiens* (consciência). Posteriormente, em *L'être et le néant* esse sentido criador da consciência adquirirá na ontologia sartriana um novo sentido vinculado à questão da posse.

Apenas dois anos antes, quando publicou *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938 – *Esboço de uma teoria das emoções*) na tentativa ainda tardia de combater os pontos de vista clássicos das teorias positivistas do século XX, fundamentalmente de Janet e James, que negavam a finalidade da emoção, tornando-a inserida à consciência, entendendo o ser humano como um autômato, Sartre concebeu a emoção como irreflexiva primeiramente, tendo-a apenas como um modo de conceber o mundo. No entanto, nos mesmos *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) reafirmará mais uma vez que a espontaneidade consciente não

---

<sup>104</sup> “[...] une conscience imageante se donne comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image. C'est une espèce de contrepartie indéfinissable du fait que l'objet se donne comme un néant. La conscience s'apparaît comme créatrice, mais sans poser comme objet ce caractère créateur”.

se encontra no inconsciente, e propõe mais uma diferenciação entre ambos, ao mostrar que as emoções se desenvolvem por leis próprias, sem que a intervenção da espontaneidade consciente possa modificar o curso delas. É pela consciência emotiva que a espontaneidade vive o mundo, sendo que nessa subsistência este a conhece:

Não se deve imaginar a espontaneidade da consciência no sentido de que ela seria sempre livre para negar alguma coisa no momento mesmo em que admitiria essa coisa. Uma tal espontaneidade seria contraditória. A consciência se transcende, por essência; é-lhe impossível, portanto, retirar-se nela para duvidar que está fora, no objeto. Ela não se conhece senão no mundo. (ETE, 1938/1995, p. 101-102).<sup>105</sup>

Pelo ponto de vista sartriano demonstrado nessa obra, a espontaneidade é tida como escrava das emoções, sendo livre unicamente em condição. Mas o filósofo não deixará de idealizar a espontaneidade consciente contra o desenvolvimento das manifestações emocionais. Percebe-se nessa obra de 1938 o não amadurecimento do filósofo em torno da questão da espontaneidade, sendo que em *L'imaginaire* a abordagem já vai ser um pouco diferente e aprofundada.

Voltemos ao estudo da questão a que nos propomos neste capítulo. O filósofo dá um enfoque forte ao caráter criador que a espontaneidade consciente tem, apresentando-a como contraponto à consciência perceptiva:

[...] ela é espontânea e criadora; sustenta, mantém através de uma criação contínua as qualidades sensíveis de seu objeto. Na percepção, o elemento propriamente representativo corresponde a uma passividade da consciência. Na imagem, esse elemento, no que tem de primeiro e incomunicável, é o produto de uma atividade consciente, é atravessado de ponta a ponta por uma corrente de vontade criadora. (Im, 1940, p. 36).<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> “Il ne faut pas imaginer la spontanéité de la conscience en ce sens qu'elle serait toujours libre de nier quelque chose au moment même où elle poserait ce quelque chose. Une pareille spontanéité serait contradictoire. La conscience se transcende, par essence; il lui est donc impossible de se retirer en elle pour douter qu'elle est dehors dans l'objet. Elle ne se connaît que sur le monde.”

<sup>106</sup> “[...] elle est spontanée et créatrice; elle soutient, maintient par une création continuée les qualités sensibles de son objet. Dans la perception, l'élément proprement représentatif correspond à une passivité de la conscience. Dans l'image, cet élément, en ce qu'il a de premier et d'incommunicable, est le produit d'une activité consciente, est traversé de part en part d'un courant de volonté créatrice.”

De certa maneira, Sartre acaba mais uma vez apontando os equívocos da consciência perceptiva, que não se vincula à imagem, relegando àquela uma condição de passividade. Ressalte-se que é uma radicalização da absoluta espontaneidade da imagem, a mesma ideia incisiva já desenvolvida em *La transcendance de l'ego*, e que se efetiva também aqui como uma confirmação da sua crítica às teorias clássicas perpetradas em *L'imagination*. A consciência é imaginação que se efetiva de maneira criativa pela espontaneidade. Confirma-se que, tanto a potencialidade de ser consciência imaginante de um objeto quanto a de ser consciência não posicional de si, vinculadas, asseveram-se como consciência, não dando azo para a inércia ou para o inconsciente, o que seria admitir outro domínio, denominado por Sartre como passividade. Conclui-se que toda consciência é pura espontaneidade, não apresentando qualquer tipo de causalidade.

Mais à frente, em *L'imaginaire*, na quarta parte, ao descrever o movimento dos objetos irrealis na vida imaginária, Sartre procura distinguir vontade de espontaneidade. Para o filósofo a consciência imaginante se formará em ato único ou por vontade ou por espontaneidade pré-voluntária, ressaltando o desenvolvimento que esta pode proporcionar à consciência: “[...] torna-se impossível animar com a vontade um objeto irreal que se deu desde o começo como imóvel. No entanto, o que a vontade não pode obter poderá ser obtido pela livre espontaneidade da consciência.” (Im, 1940, p. 259).<sup>107</sup> Um objeto irreal pode ser produzido através da vontade, mas dependerá que surja o movimento para constituir o objeto em movimento, só assim haverá a atuação da espontaneidade consciente, que animará o objeto irreal. Sartre cita Kant, da *Kritik der reinen Vernunft* (1787/1923), para sustentar seu ponto de vista sobre a imaginação e a espontaneidade, já apontados na Introdução desta Tese.

Reforçando ainda essa relação estabelecida por Sartre, vimos no estudo de *La transcendance de l'ego* que a vontade não se volta nunca para a consciência, mas direciona-se apenas para os estados, para os sentimentos ou para as coisas. Destacando a predominância da espontaneidade sobre a vontade, o filósofo ressaltou também que a vontade é um objeto que se forma em detrimento da espontaneidade e é um produto dela mesma. Desta forma, Sartre demonstra

---

<sup>107</sup> “[...] il m'est impossible d'animer après coup par volonté um objet irréal qui s'est d'abord donné comme immobile. Toutefois, ce que la volonté ne peut obtenir pourra être produit par la libre spontanéité de la conscience.”

coerência na abordagem dessas temáticas, evitando se desviar de seu foco, que é a sustentação de uma espontaneidade consciente.

A permanência do problema da espontaneidade da consciência nas obras propedêuticas do jovem Sartre é corroborada sequencialmente por dois comentadores de reconhecida notoriedade: “Observamos inicialmente que em *O imaginário* Sartre mantém, com uma constância notável, a prioridade, tanto ontológica quanto cronológica, da espontaneidade das consciências irreflexivas.” (POULETTE, 2001, p. 97, tradução nossa).<sup>108</sup> Essa prevalência acima destacada vai ser carregada por Sartre até *L'être et le néant* para delinear e sustentar o conceito de liberdade. Mais do que privilegiar o conceito de espontaneidade da consciência, Coelho (1978) cognomina-a como uma das teses basilares de Sartre: “Esta afirmação da espontaneidade radical de toda e qualquer consciência constitui mesmo uma das teses fundamentais da filosofia sartreana, presente em todas suas obras.” (COELHO, 1978, p. 251). Confirma-se, portanto, a coerência de tal pesquisa em torno desse problema, demonstrando a validade e a pertinência de uma temática ainda pouco estudada.

Ainda que não seja nossa intenção aprofundar o estudo de *L'imaginaire*, vale a pena destacar mais alguns aspectos que solidificaram as pretensões iniciais de Sartre em erigir a espontaneidade da consciência como um fundamento. De qualquer forma, as características da imagem aqui levantadas só se efetivam a partir dos outros elementos da obra, tais como o *analogon*.

Acompanhamos agora Sartre na concepção de um fundamento para a formação da imagem por meio da noção de *analogon*, que envolve tanto as sensações cinestésicas quanto a aceção afetiva do objeto. De certa maneira, os movimentos cinestésicos consolidados pela consciência formam o *analogon* cinestésico. Sartre cita o esquema simbólico que consiste na consolidação do fluxo temporal, ao modo como Husserl retrata na *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1928/1966), incluindo as retenções e as protensões. Dessa forma, recepciona o esquema do fluxo temporal contínuo da consciência husserliana que se compõe de uma retenção, ou seja, de uma novidade potencial presente, e de uma

---

<sup>108</sup> “Observons tout d'abord que dans *L'imaginaire* Sartre maintient avec une constance remarquable la priorité, tant ontologique que chronologique, de la spontanéité des consciences irréfléchies.”

protensão, que nada mais é do que é a antecipação de acontecimentos através do instante vigente. Desta feita, o passado é preservado como passado no presente e o futuro é acelerado como futuro, com base no presente. Poder-se-ia objetar que o presente é um retrato daquilo que é retido e do que é adiantado. Mediante o adiantado, ocorre e é preservado o passado. Então, por meio do tempo é que se efetiva a subjetividade do eu transcendental com a consolidação das vivências. Confirma-se que aqui Sartre dá os primeiros passos firmes no sentido da elaboração de uma ideia de temporalidade vinculada ao ser-Para-si, como iremos ainda estudarem *L'être et le néant*.

A imagem, na sua essência simbólica, nos encaminha constantemente a um saber como fundamento e, por este, à consciência como derradeira alçada. Por outro lado, observa-se que o sentimento é sentimento de alguma coisa, logo, a consciência afetiva tende para a imagem como um ideal superior que tenta encontrar o conhecimento e a posse, para atingir seu objeto como *analogon* afetivo. Por conseguinte, aquele saber facilitador do *analogon* cinestésico deteriora-se ao entrar em contato com a afetividade, e a imagem mental emerge como síntese de afetividade e de um saber deteriorado, porque “[...] *a característica essencial da imagem mental: é uma certa maneira que o objeto tem de estar ausente no próprio seio de sua presença.*” (Im, 1940, p. 145, grifo do autor).<sup>109</sup> Confirma-se que a imagem faz o objeto manifestar-se por entendimento simbólico.

Observe-se que o *analogon* cinestésico, criado pelos movimentos cinestésicos, é reunido em único ato sintético pelo saber; e o *analogon* afetivo, transcendente, mas nada externo à consciência é assim exigido para que a imagem esteja acabada. Sendo assim, a unidade que os converte no fato-imagem é a unidade mesma da consciência que afirma a equivalência entre eles. Com a reunião do *analogon* afetivo com o *analogon* cinestésico, a consciência se agrega e se fortalece, sendo que uma situação não se pode dar sem o seu oposto; ou melhor, ao constituir o fato-imagem, a consciência se forma como consciência imaginante, não podendo ser pensada de outra maneira, por isso é inconcebível a dependência da imaginação a uma percepção falsificada.

A consciência imaginante é constituinte, isolante e aniquilante, além de conter em si elementos reais ou noéticos como o saber, o movimento e a afetividade. É

---

<sup>109</sup> “[...] *la caractéristique essentiel de l'image mentale: c'est une certaine façon qu'a l'objet d'être absent au sein même de sa présence.*”

inerente à imagem o *néant* (nada), sendo que o imaginário apresenta na sua estrutura intrínseca o irreal. No entanto, o objeto-em-imagem sustenta-se somente no instante em que o visualizamos e o conhecemos, pois não nos apresenta mais do que nele colocamos como expectativa, e é sempre aonde se quer chegar e nunca um ponto de partida. Observe-se também que o objeto-em-imagem carrega qualidades absolutas, mantém-se imóvel diante do fluxo da consciência. O objeto-em-imagem emerge como *não-sendo-aí*, nunca podendo ser verificado no espaço e no tempo real, como destaca Sartre: “[...] o objeto se dá como não estando, como *objeto ausente*. Seja o que for, ele é a forma assumida pelo pensamento para aparecer à nossa consciência.” (Im, 1940, p. 218, grifo do autor).<sup>110</sup> Verifica-se que ocorre uma produção irreal de um objeto mesmo estando ausente. O objeto-em-imagem pode emergir também como *não-sendo-agora*. Vejamos:

[...] o tempo dos objetos irrealis é também irreal. Não tem nenhuma característica do tempo da percepção: *ele não transcorre* (à maneira desse pedaço de açúcar que se desmancha), pode expandir-se ou comprimir-se à vontade sem que mude, não é irreversível. É uma sombra do tempo, bem conveniente a essa sombra de objeto, com sua sombra de espaço. Nada separa mais decisivamente do eu o objeto irreal: o mundo imaginário é inteiramente isolado, só posso entrar nele irrealizando a mim mesmo. (Im, 1940, p. 254, grifo do autor).<sup>111</sup>

O objeto irreal tem sua existência controlada por mim, pois só existe enquanto tenho conhecimento da sua existência e do desejo; nisso consiste o mundo imaginário. Para enfeixar essas abordagens conceituais preliminares de Sartre, pode-se destacar que o espaço, o tempo e tudo o mais relacionado ao objeto-em-imagem pode ser configurado como irreal:

Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar a servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos

<sup>110</sup> “[...] l’objet se donne comme n’étant pas là em personne, comme *objet absent*. Quoi qu’il en soit, il est la forme que prend la pensée pour apparaître à notre conscience.”

<sup>111</sup> “[...] les temps des objets irréels est lui-même irréal. Du temps de la perception il n’a aucune caractéristique: il ne *s’écoule pas* (à la façon de la durée de ce morceau de sucre qui fond), il peut à volonté se déployer ou se contracter en demeurant le même, il n’est pas irréversible. C’est une ombre de temps, qui convient bien à cette ombre d’objet, avec son ombre d’espace. Rien ne sépare plus sûrement du moi l’objet irréal: le monde imaginaire est entièrement isolé, je ne puis y entrer qu’en m’irréalisant.”

fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irrealis: para agir sobre estes objetos irrealis, é preciso que eu me desdobre, que me *torne irreal*. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura passividade, espera. A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade. (Im, 1940, p. 240. grifo do autor).<sup>112</sup>

Os objetos enquanto imagens são visualizados por vários ângulos ao mesmo tempo, em um desdobramento de imagens por associação. Mas o objeto-em-imagem falta (deseja) na percepção:

[...] o objeto irreal é precisamente – pelo menos no que concerne a seu aspecto efetivo – a limitação ou exasperação desse desejo. Não passa de uma miragem e o desejo, no ato imaginante, nutre-se de si mesmo. Ou melhor, o objeto enquanto imagem é uma falta definida; desenha-se no vazio. Um muro branco *como imagem* é um muro branco *que falta na percepção*. (Im, 1940, p. 242, grifos do autor).<sup>113</sup>

Para Sartre existe uma consciência desejante que desconhece seu objeto, isto, notadamente já demonstra a existência de um fundamento imaginante. Esse ponto de vista sartriano sobre o desejo, marcante já em Freud, foi trabalhado por Lacan, tendo como pano de fundo a teoria da negatividade hegeliana, na sua reflexão sobre um objeto que se define essencialmente como falta. Sartre bebeu na mesma fonte teórica de Lacan, ou seja, refletiu Hegel por via de Alexandre Kojève,<sup>114</sup> que pensava que a verdade do desejo era ser pura negatividade. Segundo Safatle

<sup>112</sup> “Sans doute il est présent mais, en même temps, il est hors d’atteinte. Je ne puis le toucher, le changer de place: ou plutôt je le peux bien, mais à la condition de le faire irrésolument de renoncer à me servir de mes propres mains, pour recourir à des mains fantômes qui distribueront à ce visage des coups irrésolus: pour agir sur ces objets irrésolus, il faut que moi-même je me dédouble, que *je m’irréalise*. Mais d’ailleurs aucun de ces objets ne réclame de moi une action, une conduite. Ils ne sont ni lourds, ni pressants, ni astreignants: ils sont pure passivité, ils attendent. La faible vie que nous leur insufflons vient de nous, de notre spontanéité.”

<sup>113</sup> “[...] l’objet irrésolus est précisément – au moins en ce qui concerne son aspect effective – la limitation et l’exaspération de ce désir. Aussi n’est ce qu’un mirage et le désir, dans l’acte imageant, si nourrit-il de lui-même. Plus exactement l’objet en image est un *manque défini*; il se dessine en creux. Un mur blanc *en image*, c’est un mur blanc *qui manque dans la perception*.”

<sup>114</sup> O filósofo russo Alexandre Kojève ministrou cursos sobre o pensamento de Hegel na École Pratique des Hautes Études de Paris, entre 1933 e 1939. Das anotações desses Seminários, por alunos ouvintes ou pela utilização da técnica da estenografia, os textos somente foram publicados em 1947. Kojève ajudou sobremaneira a reintroduzir o hegelianismo na França, e fez dele, debaixo de uma versão extremamente específica, a palavra de ordem de toda uma geração de intelectuais.

(2007, p. 25), “o filósofo Jean-Paul Sartre, mesmo não estando presente aos seminários, terá seus textos marcados pelos esquemas kojévianos.” Isso se dá na seguinte proporção, segundo Yazbek:

Conforme Kojève, essas eram as duas figuras que se entrelaçavam em uma única narrativa e que, com efeito, dotavam de sentido a história do mundo – a *Fenomenologia* hegeliana, em especial em seu Capítulo IV, é uma antropologia na medida em que trata da existência, quer dizer, do desejo e da ação.<sup>115</sup> O referido capítulo contém a célebre dialética do Senhor e do Escravo, que acabou por tornar uma das encruzilhadas do pensamento pós-hegeliano, sobretudo desde que Marx a transformou em uma das chaves de leitura da história universal. (YAZBEK, 2010, p. 118, grifo do autor).

O saber para se consubstanciar em imagem necessita de uma intenção afetiva, componente também indispensável do desejo. Confirma-se, pois, com a citação sartriana seguinte, o ponto de vista do desejo, como negativador da situação do homem à procura de algo que lhe falta para a satisfação:

[...] o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já tenho no plano afetivo; através da síntese afetiva visa um *além* que ele pressente, mas que não pode conhecer; dirige-se para “alguma coisa” afetiva que lhe é dada no presente e a apreende como *representando* da coisa desejada. (Im, 1940, p. 142, grifo do autor).<sup>116</sup>

Destaca-se que o conceito de desejo será mais bem deslindado por Sartre em *L'être et le néant*, no âmbito da sua psicanálise existencial, quando poderá estabelecer uma explanação mais completa sobre a temática, relacionada a outros elementos. O desejo apresenta alicerces que surgem no estudo da própria ontologia e que em *L'imaginaire* encontra-se a gênese do conceito de desejo relacionado ao *analogon*, que se tornará mais encorpado na principal obra do filósofo. Sustenta-se que através do *analogon* afetivo o objeto é apreendido como substituto semelhante da coisa/objeto desejado. Para Sartre, em *L'imaginaire*, o desejo é posseção sob a forma afetiva configurando-se em consciência imaginante.

Admite-se que a exclusão e o aniquilamento do objeto-em-percepção são

<sup>115</sup> O autor, em nota, remete à obra citada de Kojève, p. 49.

<sup>116</sup> “[...] *le désir* est un effort aveugle pour posséder sur le plan représentatif ce qui m’est déjà donné sur le plan affectif; à travers la synthèse affective, il vise un *au-delà* qu’il pressent sans pouvoir le connaître; il se dirige sur le ‘quelque chose’ affectif qui lui est donné présentement et l’appréhende comme *représentant* de la chose désirée.”

ocasionados pela afirmação do objeto-em-imagem. Cita-se o exemplo evocado por Sartre para elucidar melhor a questão: tenho Pedro em imagem, não posso tê-lo em percepção porque a apreensão do objeto-em-imagem acarreta a negação do objeto-real no tempo e no espaço real. O objeto-em-imagem é passivo e sua exigência ou resistência nunca ultrapassa aquela que a consciência faz a si mesma, pois se dá imediatamente por irreal, como eterna fuga. Porém, “[...] posso produzir à vontade – ou quase – o objeto irreal que eu quero, mas não posso fazer dele o que eu quiser. Se quiser transformá-lo será necessário criar de fato outros objetos; e, entre uns e outros, forçosamente surgirão buracos.” (Im, 1940, p. 260).<sup>117</sup> Existe no objeto irreal somente uma potencialidade negativa que faz com que ele não se constitua como o mundo.

Convém salientar que o objeto-em-percepção se infunde à consciência com suas múltiplas relações com outros objetos reais, na condição da causa e do efeito. O mesmo objeto-em-percepção associa-se ao determinismo das coisas, assim que se efetiva como um objeto espaço-temporal que tem por fundo o mundo como realidade copresente: “É então *pela maneira com a qual apreendo o dado* que eu coloco como real aquilo que não é dado. Real ao mesmo título que o dado, como aquilo que lhe confere sua significação e sua própria natureza.” (Im, 1940, p. 347, grifo do autor).<sup>118</sup> O ato imaginante ou imaginativo por ser oposto ao ato realizante pode ser qualificado simultaneamente como constitutivo, isolador e aniquilado. Com ele, remeto-me a um passado, um presente e um futuro reais: “Toda existência real se dá com estruturas presentes, passadas e futuras, pois o passado e o futuro enquanto estruturas essenciais do real são igualmente reais, isto é, correlativos de uma tese realizante.” (Im, 1940, p. 350).<sup>119</sup> Nota-se que o futuro pode ser vivenciado na realidade como base para o presente ou isolando-se, aniquilando-o, presentificando-o como nada.

---

<sup>117</sup> “[...] je suis produire à volonté – ou à peu près – l’objet irréel que je veux mais je ne peux pas en faire ce que j’en veux. Il faudra, si je veux le transformer, créer en fait d’autres objets; et, entre les uns et les autres, il y aura forcément de trous.”

<sup>118</sup> “C’est donc *dans la manière dont je saisis le donné* que je pose comme réel ce qui n’est pas donné. Réel au même titre que le donné, comme ce qui lui confère sa signification et sa nature même”.

<sup>119</sup> “Toute existence réelle se donne avec des structures présentes, passées et futures, donc le passé et l’avenir en tant que structures essentielles du réel sont également réels, c’est-à-dire corrélatifs d’une thèse réalisante.”

A tese irrealizante é fundamental para a consciência moldar as imagens, motivo pelo qual nunca se deve misturar imaginação com lembrança ou previsão do futuro, pois nos dois últimos casos nós pretendemos o objeto como faltante no presente, mas como presente no passado real: “[...] se me *lembro* desta ou daquela recordação, eu não mais *a evoco*, mas transporto-me para onde está, dirijo minha consciência para o passado onde ela me espera como um acontecimento real que se retirou.” (Im, 1940, p. 349, grifos do autor).<sup>120</sup> Diferentemente, nas duas espécies de futuro: “[...] um não passa do fundo temporal sobre o qual se desenvolve minha percepção presente, o outro é colocado para si *como o que ainda não é*.” (Im, 1940, p. 349, grifos do autor).<sup>121</sup> A distinção entre futuro vivido e futuro imaginado conduz a uma interpretação de que há apenas um futuro real que emerge como passado real. Exemplificando: em um jogo de tênis, não imagino quando adianto a trajetória da bola diante do golpe que meu oponente desfere com a raquete. Considera-se que a intenção vaga que se verifica nessa situação é a mesma da percepção, que se direciona ao objeto, visando o seu outro lado ou pormenores que ainda não foram conquistados pela intuição: “Essa ausência de princípio, esse nada essencial do objeto da imagem, basta para diferenciá-lo dos objetos da percepção.” (Im, 1940, p. 346).<sup>122</sup> O objeto imaginado, sendo imagem, diferencia-se do objeto apreendido enquanto real, assim, pode-se inferir que existe um contraste entre o ser visado no vazio e o ser dado como ausente. Conclui-se então que a realidade objetiva indica e fundamenta a irredutibilidade do real ao imaginário assim também reciprocamente.

Restou demonstrado aqui, como também anteriormente, que a consciência apresenta-se como absoluta espontaneidade, por um lado, e que o objeto é absoluta inércia ou passividade, por outro. Toda distinção entre percepção e imaginação será também conduzida por essa contraposição. Tem-se que a consciência, afirmando-se sempre como consciência de alguma coisa, é sempre consciência do objeto-exterior e da maneira como o capta. Sendo assim, a consciência imaginante é consciência (de) si como consciência imaginante, do mesmo modo que a consciência perceptiva é consciência (de) si como consciência perceptiva. Todavia, a consciência

---

<sup>120</sup> “[...] si je me *rappelle* tel ou tel souvenir, je ne *l'évoque* point mais je me rends où il est, je dirige ma conscience vers le passé où il m'attend comme événement réel à la retraite.”

<sup>121</sup> “[...] l'un n'est que le fond temporel sur lequel se développe ma perception présente, l'autre est posé pour soi mais comme *ce qui n'est pas encore*.”

<sup>122</sup> “Cette absence de principe, ce néant essentiel de l'objet imagé suffit à le différencier des objets de la perception.”

imaginante não pode desconhecer que imagina porque o objeto de que ela é consciência aparece como objeto-em-imagem, assim como a consciência perceptiva não pode desconhecer que o distingue porque o objeto de que ela é consciência emerge instantaneamente como objeto-em-percepção. Sendo assim, a distinção entre imaginação e percepção se verifica pela maneira como o objeto mesmo se mostra à consciência. Imaginação e percepção assemelham a uma dupla postura característica da consciência, que indicam duas condutas basilares irreduzíveis do mesmo objeto, que diferem. Se “o real e o imaginário, por essência, não podem coexistir” (Im, 1940, p. 282),<sup>123</sup> pois são dois tipos de sentimentos irreduzíveis, há a natural preferência sartriana pelo imaginário. Se a “nossa atitude diante da imagem vem a ser radicalmente diferente de nossa atitude diante das coisas” (Im, 1940, p. 235),<sup>124</sup> somos afetados e sofremos as consequências disso, pois o que nos move é um comportamento que temos diante do irreal. O objeto-em-imagem é conteúdo e consequência, determinado e mantido pela consciência.

Sartre admite que no plano do imaginário um saber reflexivo antecede o sentimento e o agrega, ocupando o papel da percepção. Do mesmo modo, na definição de uma conduta que cria o objeto-em-imagem destinado a alimentar o sentimento mesmo, “trata-se de um puro saber que logo se atenua e permanece suspenso, por não encontrar uma matéria afetiva sobre a qual fixar-se.” (Im, 1940, p. 280).<sup>125</sup> Destaca-se que o amor que se nutre nessa dimensão está condenado ao fracasso, pois o objeto irreal vai se conformar sempre aos nossos desejos. Da radicalização ao extremo do plano imaginário chegaremos ao mundo do esquizofrênico. Temos uma patologia da imaginação, em que a escolha do imaginário induz à vivência da pobreza inerente a essa doença:

Estaríamos equivocados em tomar o mundo do esquizofrênico por uma torrente de imagens de uma riqueza e de um brilho que compensariam a monotonia do real: é um mundo pobre e meticuloso, em que as mesmas cenas se repetem incansavelmente, até o mínimo detalhe, acompanhadas pelo mesmo cerimonial em que tudo já está decidido, previsto; onde, sobretudo, nada pode escapar, resistir ou surpreender. (Im, 1940, p. 285).<sup>126</sup>

<sup>123</sup> “[...] le réel et l’imaginaire, par essence, ne peuvent coexister.”

<sup>124</sup> “[...] notre attitude en face de l’image sera radicalmente différente de notre attitude en face des choses.”

<sup>125</sup> “Il s’agit d’un pur savoir qui s’atténue bientôt et demeure en suspens, faute de trouver une matière affective sur laquelle il se fixe.”

<sup>126</sup> “On aurait donc tort de prendre le monde du schizophrène pour un torrent d’images d’une

Sartre sustenta que este mundo não pode ser destruído enquanto irrealidade do objeto e imagem, como correlativo imediato da consciência imaginante. No entanto, a unidade da consciência, como condição para as patologias da imaginação ou para o funcionamento normal do pensamento, permanece em qualquer estado como ligação sintética de momentos psíquicos sucessivos.

Ao contrário do irreal, também pela natureza do seu objeto, que “é sempre novo, sempre *imprevisível*” (Im, 1940, p. 284, grifo do autor),<sup>127</sup> o real é exigente de constante aperfeiçoamento, de julgamentos de fato e de valor, pois “[...] tais reações aparecem à consciência irreflexiva como qualidades do objeto” (Im, 1940, p. 271),<sup>128</sup> no sentido comprometedor e envolvente. O real coloca-nos permanentemente em contato com nós mesmos. Nisso uma infinidade de detalhes vai sendo esmiuçada nesse objeto, quando toda percepção é acompanhada de reação afetiva, e se nós atribuímos ao objeto um sentido afetivo, nosso sentimento, negativo ou positivo:

[...] comporta-se diante do irreal tal como se comporta diante do real. Procura fundir-se a ele, esposar seus contornos, alimentar-se dele. Só que esse irreal tão bem precisado, tão bem definido, é o vazio; ou, se quisermos, é o simples reflexo do sentimento. Esse sentimento, desse modo, alimenta-se de seu próprio reflexo. (Im, 1940, p. 269).<sup>129</sup>

Na formação do objeto irreal ocorre a afirmação de sua existência, assim o saber desenvolve o papel da percepção e o sentimento fica arraigado nele. Diante do poder da liberdade, da iniciativa e do risco, o real exige muito mais, porém sua escolha nos possibilita a existência e a história como aventura sem fim. De outro modo, diferentemente do que se possa pensar, o imaginário retrata o domínio da servidão, o contrário da liberdade, não existindo nele futuro possível, pois é o reino de uma verdadeira fatalidade. Dessa forma, a consciência cativa não se mantém distante, nem recua e tampouco ganha impulso para ultrapassar a situação: “A consciência torna-se vítima de si própria, apanhada numa espécie de círculo vicioso,

---

richesse et d'un éclat qui compenseraient la monotonie du réel: c'est un monde pauvre et méticuleux, où les mêmes scènes se répètent inlassablement, jusqu'au moindre détail, accompagnées du même cérémonial où tout est réglé à l'avance, prévu; où, surtout, rien ne peut échapper, résister ni surprendre.”

<sup>127</sup> “[...] est toujours nouveau, toujours *imprévisible*.”

<sup>128</sup> “[...] apparaissent-elles à la conscience irréfléchie comme des qualités de cet objet;”

<sup>129</sup> “[...] se comporte donc en face de l'irréel comme en face du réel. Il cherche à se fondre à lui, à en épouser les contours, à s'y alimenter. Seulement cet irréel si ben précisé, si bein défini, c'est *du vide*; ou, si l'on veut c'est le simple reflet du sentiment.”

e todos os esforços que faz para expulsar o pensamento obsessivo são exatamente os meios mais eficazes para fazê-lo renascer.” (Im, 1940, p. 298).<sup>130</sup> Em nenhum momento sequer da patologia se perde a consciência da espontaneidade de seus pensamentos e atos psíquicos, no entanto, quer-se negá-la.

Verifica-se que o imaginário é o âmbito do nada, isolado, em que apenas o aniquilamento reconhece os objetos entre si e faculta-nos acesso, porquanto a consciência, irrealizando o objeto, irrealiza-se a si mesma. Por habitar o irreal, tem um ônus a pagar, que é colocar-se a si mesma como imagem ou personagem, consciência imaginária, situando-se de fora. Para esclarecer melhor, a consciência imaginante é real; e o eu (*Moi*) que habita, a título de exemplo, a façanha do sonho é o eu (*Moi*) que também é imaginário. Sartre destaca a importância do sonho e da criação artística para o surgimento de uma consciência-perceptiva que tenha a aptidão de assemelhar-se com o aniquilamento de toda consciência-imaginante, e assim reciprocamente. Nota-se que uma não pode conter a outra dentro de si, nem mesmo movimentá-la, pois só a consciência movimenta-se a si mesma.

Poder-se-ia objetar que a consciência oscila entre a imaginação e a percepção, não criando raízes em nenhuma, com características imaginante ou perceptiva, escolhe ora uma ora outra. Já se o mundo do esquizofrênico fosse realizável ou realizado, este o recusaria, pois tem noção de que os objetos do seu mundo são irrealis e perfeitamente nisso reside o motivo da sua escolha, já que sua doença baseia-se na recusa do real para esquivar-se de uma conduta adaptativa. Diferentemente dessa patologia da imaginação, o indivíduo normal, que não sofre de esquizofrenia, reputa que vive sob uma recusa permanente do irreal e se seu mundo fosse irrealizável ou irrealizado este se absteria dele. Assim, “é a aparição do imaginário diante da consciência que lhe permite escolher o aniquilamento do mundo como sua condição essencial e como sua estrutura primeira.” (Im, 1940, p. 359).<sup>131</sup> O imaginário é ‘alguma coisa’ palpável que se encaminha na direção do existente que é ultrapassado, pois implica a capacidade de negação por parte da consciência ou da sua capacidade de negação diante do real: “o ato de pôr o mundo como totalidade sintética e o de ‘tomar recuo’ em relação ao mundo não é senão um

---

<sup>130</sup> “La conscience est en quelque sorte victime d’elle-même, rivée en une sorte de cercle vicieux et tous les efforts qu’elle fait pour chasser la pensée obsédante sont précisément les moyens les plus efficaces pour la faire renaître.”

<sup>131</sup> “C’est l’apparition de l’imaginaire devant la conscience qui permet de saisir la néantisation du monde comme sa condition essentielle et comme sa structure première.”

só e mesmo ato.” (Im, 1940, p. 354).<sup>132</sup> O mundo não poderia ser formado sem esse distanciamento, pois a consciência que imagina é a mesma que percebe, compondo a imaginação e a percepção duas estruturas da consciência e nunca duas consciências diferentes e estranhas. A realidade que contém a consciência por um lado, e a coisa por outro não podem ser sustentadas apenas pela diferença entre imaginação e percepção, já que não se garantem essas atitudes como igualmente prováveis, pois, no caso da imaginação, a consciência acha o imaginário como um nada em relação ao mundo e o mundo como nada em relação à consciência, incidindo um duplo aniquilamento; e que, no caso da percepção, a consciência acha-se a si mesma como um nada em relação à coisa que emerge como ser em relação a ela (consciência).

Por ora basta, sabemos que nem todos os pontos de *L'imaginaire* foram aqui abordados com a atenção devida, mas aqueles de que tratamos foram suficientes para afirmar a nossa Tese. Nota-se que variadas problemáticas de *L'être et le néant* emergem ao final de *L'imaginaire*. Para esclarecer melhor, entende-se que Sartre aquilatou em *L'imaginaire* os primeiros fundamentos de sua filosofia, tais como o absoluto vazio da consciência e seu potencial de nadaificação. Antes de avançarmos em direção à correlação do problema da liberdade com o da espontaneidade da consciência em *L'être et le néant*, momento crucial do nosso trabalho, faz-se necessário ajuntar todos os pontos até então discutidos, explorá-los com mais detalhes, e trabalhar de forma enfática sobre a dualidade entre espontaneidade da consciência e inércia, tão explorada pelo filósofo nas três obras estudadas até então. Todavia será pertinente também ressaltar alguns reflexos da espontaneidade consciente em outras obras sartrianas posteriores a *L'imaginaire*.

---

<sup>132</sup> “[...] l’acte de poser le monde comme totalité synthétique et l’acte de ‘prendre du recul’ par rapport au monde ne sont qu’un seul et même acte.”

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PRIMEIRA PARTE - O CONTRAPONTO DA DUALIDADE: ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA E INÉRCIA DAS COISAS

Repitamos de maneira comparativa alguns detalhes que já apontamos anteriormente, com o intuito de reforçá-los e tirar conclusões mais consistentes e interligá-las a temáticas sartrianas expostas em outras obras. Existe uma vinculação direta entre o mundo/objeto e a consciência. A espontaneidade nasce na consciência, aparecendo sem qualquer motivação, sem uma origem destacada. A consciência é um ser para si, e é pura espontaneidade, potencialidade criadora que não se deixa objetivar. A espontaneidade da consciência deve se direcionar para a sua finalidade, que é a criação para se tornar consciência imaginante.

O objeto contrasta-se à consciência e, sendo tomado por ela, firma-se como coisa não produzida e projetada pela espontaneidade da consciência, por estar no mundo, na natureza, e anteceder a essa vinculação.

Sartre tem uma inspiração inicial a partir da diferença radical afirmada pela fenomenologia husserliana, que visou estabelecer a vinculação distintiva acima destacada. O modo de ser das coisas, visado pela consciência e o modo de ser ou aparecer para a consciência apresentam uma distinção em Husserl (IDEEN, 1913/1950, § 46, p. 106-110). Evoca Husserl, na sequência, a ideia de uma consciência fechada em si, na qual nada pode penetrar, sendo que a existência das coisas jamais seria exigida por ela:

A despeito de todos os discursos que falam, certamente com bom fundamento de sentido, de um ser real do eu humano, de seus vividos de consciência no mundo e de tudo o que a ele pertence em termos de nexos 'psicofísicos' -, a despeito disso tudo, está claro, portanto, que a consciência, considerada em sua 'pureza', tem de valer como uma concatenação *de ser fechada por si*, como uma concatenação *do ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular; que não tem nenhum lado de fora espaço-temporal e não pode estar em nenhum nexo espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade de coisa alguma, nem exercer causalidade sobre coisa nenhuma - supondo-se que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, enquanto relação de dependência entre realidades. (IDEEN, 1913/1950, § 49, p. 117, grifos do autor)<sup>133</sup>

<sup>133</sup> "Also wird es klar, daß trotz aller in ihrem Sinne sicherlich wohlbegründeten Rede von einem realen Sein des m e n s c h l i c h e n Ich und seiner Bewußtseinserlebnisse in der Welt und von allem, was irgend dazu gehört in Hinsicht auf „psychophysische“ Zusammenhänge – daß trotz alledem Bewußtsein, in „R e i n h e i t“ betrachtet, als ein f ü r

Sartre interpretará esse absoluto intransponível husserliano, fechado em si mesmo, como sendo a espontaneidade da consciência. Depois dotará essa mesma espontaneidade de um poder criacional locupletando-se do conceito husserliano. Posteriormente, abandonando as questões constitutivas do pensamento husserliano, designará a independência das coisas transcendentais ao olhar da consciência. Sartre abandona os conceitos husserlianos no que tange à espontaneidade, pois para o filósofo alemão a consciência espontânea é destacada como ingênua, sendo que para ele somente a reflexão é o que permitirá um esclarecimento da vida intencional. Sartre entende que a consciência reflexiva produz uma alteração nos conteúdos apreendidos, por isso não deve ser valorizada.

Assim Sartre admitirá a inércia das coisas na sua autonomia e independência, com a conseqüente contraposição ao olhar da consciência. Nessa polarização proposta por Sartre não há mais qualquer influência de Husserl. A consciência se faz absoluta, porque não é gerada como substância ou essência. A inércia é discriminada por Sartre como a existência em si, exterioridade que se mantém independente da consciência e que se apresenta em dois tipos de existência: como coisa ou como imagem. Por vincular-se à materialidade do mundo e das coisas, apresenta-se como imagem inerte, sendo estranha inicialmente à consciência e não controlada por ela. A percepção da imagem por parte da consciência depende do reconhecimento da inércia, algo que Husserl não aborda. O conteúdo inerte torna-se intencional fazendo com que a imagem do objeto se mantenha, mas não permanece na condição de conteúdo inerte, por causa da atuação da consciência.

Somente a espontaneidade da consciência conduz o indivíduo a um processo de separação entre os dois tipos de existências, além de contribuir para a atividade de apreensão da imagem e de formação dos pensamentos sobre a imagem. Percebe-se com isso que as duas categorias não podem ser pensadas separadamente no universo dos escritos sartrianos, são indispensáveis e permanentes ao longo da sua produção. Isso representa a dualidade contrapositiva proposta pelo título deste capítulo. O filósofo dá uma maior importância à

---

sich geschlossener. Seinszusammenhang zu gelten hat, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhange darinnen sei kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann – vorausgesetzt, daß Kausalität den normalen Sinn natürlicher Kausalität hat, als einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen Realitäten”.

espontaneidade por estar vinculada à consciência, nos primeiros estudos; posteriormente, esta adquirirá em *L'être et le néant* a função de Para-si, quando o filósofo tratará mais detidamente, no âmbito de suas discussões, sobre a subjetividade.

No entanto, é da espontaneidade da consciência que emerge a base para a criação literária e artística, de que o próprio filósofo foi um protagonista no cenário intelectual francês do século passado. Em *Qu'est-ce que la littérature?* (1948a), obra dedicada a uma reflexão sobre a literatura engajada, que Sartre defende, o autor esboça o uso da espontaneidade para fins criacionais. Nesse texto o filósofo separa as tarefas do artista/poeta e do escritor, além de propor a separação entre os gêneros da poesia e da prosa enquanto papéis relevantes na sociedade. Na prosa a palavra é discurso que nomeia e transforma a realidade, portanto, quando se fala, a ação de falar já está comprometida: falar sobre alguma coisa é compromissar-se. As palavras são utilizadas como um fim em si.

Vale lembrar que aquela obra foi cunhada em um momento posterior da produção filosófica de Sartre, quando este já havia unido os conceitos de liberdade e espontaneidade no espaço das temáticas de *L'être et le néant*. No entanto, não cabendo aqui um estudo aprofundado dela, faremos apenas pequenas citações que indicam o aproveitamento de conceitos anteriores pelo filósofo, tal como o da espontaneidade.

O escritor, segundo proposta do filósofo, participa plenamente do mundo social e interfere nele com sua produção, demonstrando sua pura espontaneidade ao fazer a criação chegar ao leitor:

Eu diria que um escritor é engajado quando trata de tomar a mais lúcida e integral consciência de ter embarcado, isto é, quando faz o engajamento passar, para si e para os outros, da espontaneidade imediata ao plano reflexivo. O escritor é mediador por excelência, e o seu engajamento é a mediação. (QL, 1948a, p. 84).<sup>134</sup>

Assim, o filósofo vincula a espontaneidade ao trabalho de criação literária, da mesma forma que a vinculou em *La transcendance de l'ego* a um processo de

---

<sup>134</sup> “Je dirai qu’un écrivain est engagé lorsqu’il tache à prendre la conscience la plus lucide, et la plus entière d’être embarqué, c’est-à-dire lorsqu’il fait passer pour lui et pour les autres l’engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi. L’écrivain est médiateur par excellence et son engagement c’est la médiation.”

criação da própria existência a partir da consciência. Nesse sentido, a criação literária, que é pura espontaneidade, nunca é apenas um processo individual, mas não deixa de ser primeiramente uma questão individual, para posteriormente se voltar para o plano da reflexão e estar à disposição do leitor.

Para Sartre, a obra de arte ou literária é uma reprodução do ser do artista ou do escritor, que embebido por uma existência, opta livre e espontaneamente pela forma de expor suas ideias, apelando para a liberdade dos leitores. Se o artista ou escritor pretende descrever o mundo na sua obra é

[...] porque faz uma distinção entre as coisas e o pensamento; sua liberdade só é homogênea à coisa porque ambas são insondáveis e, se ele quiser devolver ao Espírito o deserto ou a floresta virgem, isso não se dará transformando-os em ideias de deserto e de floresta, mas esclarecendo o Ser enquanto Ser, com sua opacidade e seu coeficiente de adversidade, pela espontaneidade indefinida da Existência. (QL, 1948a, p. 121).<sup>135</sup>

Segundo Sartre, o artista ou escritor utiliza-se da espontaneidade enquanto potencialidade criadora para trazer ao leitor o mundo tal como ele se apresenta com o seu coeficiente de adversidade e suas incongruências. Para tal intento, há de separar a pura descrição das coisas do mundo com o processo reflexivo e irreflexivo, desenvolvido pela consciência, deixando de lado nesse plano, a princípio, o processo de elaboração ficcional desenvolvido pela consciência imaginante. No entanto, pode-se observar outro ponto da questão, não destacado na citação acima, mas descrito pelo filósofo na obra. A literatura perscrutada pela tendência da imaginação necessita da liberdade absoluta, porque é no domínio do imaginário, pela consciência imaginante, que podemos criar o que quisermos. É um espaço excepcional da imaginação, que emerge tanto na criação espontânea quanto no ato de contemplar esteticamente, por isso, tanto a literatura quanto a arte podem abarcar o verdadeiro sentido da liberdade para Sartre.

Esse processo de criação da própria existência exposto em *La transcendance de l'ego*, confirmado em *L'imaginaire*, e acima lembrado, pode ser vinculado à arte ou à criação literária, assim como à moral, como bem destacou Sartre na sua

<sup>135</sup> “[...] parce qu’il distingue radicalement les choses de la pensée; sa liberté n’est homogène à la chose qu’en ceci que toutes deux sont insondables et, s’il veut réapproprier le désert ou la forêt vierge à l’Esprit, ce n’est pas en les transformant en idées de désert et de forêt, mais en faisant éclairer l’Être en tant qu’Être, avec son opacité et son coefficient d’adversité, par la spontanéité indéfinie de l’Existence.”

conferência *L'existentialisme est un humanisme* (1945), quando pretendeu delinear a moral existencialista: “O mesmo se passa no plano da moral. O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que há a fazer.” (EH, 1945/1960, p. 77).<sup>136</sup> O filósofo percebe a semelhança entre a arte e a moral, nas funções de criação e invenção. Da mesma forma que o artista cria sua obra sem os balizamentos dos valores estéticos preestabelecidos, assim também o homem inventa seus valores. O artista, ao concluir sua obra, vê emergir os valores estéticos. Por isso não se pode falar em gratuidade de uma obra de arte. Vale ressaltar que tanto na língua francesa quanto na portuguesa, criação (*création*) e invenção (*invention*) são sinônimos,<sup>137</sup> apresentando o mesmo significado de “ação de tirar do nada”. Assim se pode conjecturar que a tão aludida invenção da ação moral sartriana dependeria também da espontaneidade da consciência.

Essa citada moral da invenção e da ação sartriana é referida nessa obra e também nos *Cahiers pour une morale* (1983): “É preciso, portanto, querer o homem. Não descobri-lo, mas inventá-lo.” (CM, 1983, p. 23, tradução nossa).<sup>138</sup> Correlacionando as duas últimas citações, podemos compreender que o homem tem um futuro a ser criado e está condenado a se inventar. Esse é um dos pilares do existencialismo sartriano, apresentado e sustentado em várias obras. Veja-se a extensão que o filósofo dá ao sentido de criação, enquanto potencialidade da espontaneidade da consciência.

Essas questões poderão ser entendidas de forma conveniente após o estudo da quarta parte de *L'être et le néant*, que faremos na parte seguinte desta pesquisa. Esta pequena inserção estabelecida aqui pretendeu unicamente firmar elos conceituais entre obras do filósofo, com vistas a demonstrar a permanência e pertinência de um conceito ou problema ao longo de sua produção.

Para concluir este capítulo, vale destacar uma metamorfose conceitual

<sup>136</sup> “Il en est de même sur le plan moral. Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans le deux cas, nous avons création et inventiton.”

<sup>137</sup> “**CRÉATION** *Senti* 3. Action de faire, d'organizer une chose qui n'existant pas encore – conception, élaboration, invention” (ROBERT; REY-DEBOV; REY, 2013, p. 580). “**INVENTION** *Senti* 1. Action ou faculté d'inventer – création, découvertre.” (Ibidem, p. 1366) ; “**CRIAÇÃO** Sentido 7. Capacidade ou aptidão especial de/para inventar, elaborar.” (HOUAISS et al.2009, p. 570). “**INVENÇÃO** Sentido 1. Imaginação produtiva ou criadora, capacidade criativa.” (Ibidem, p. 1104).

<sup>138</sup> “Il faut donc vouloir l'homme. Non pas le découvrir mais l'inventer.”

ocorrida na contraposição dual referida acima, na passagem das três primeiras obras – *La transcendance de l'ego, L'imagination e L'imaginaire* –, para a mais significativa produção da primeira fase do filósofo, qual seja, *L'être et le néant*:

Já se pode falar de uma relação negativa entre espontaneidade e inércia: diz-se inerte tudo que recai fora do absoluto da consciência, tudo o que não é espontaneidade. Essa relação *negativa* assumirá toda a sua significação na ontologia de *O ser e o nada*, que afirma que o Para-si ou a consciência é “nadificação” do ser. A diferença pura, interna, entre o Para-si e o Em-si substitui assim a diferença até aqui ainda simplesmente oposicional entre a espontaneidade da consciência e a inércia das coisas. Essa oposição cede lugar a uma relação de ser nadificante que liga em interioridade o Para-si e o ser-Em-si transfenomenal que, como tal, é o que é sem outra qualificação possível que a pura identidade a si, para além de toda atividade e toda passividade. Enquanto tal, e no nível da relação de ser nadificante em geral, qualificar o Em-si como inerte é ainda atribuir-lhe muito, e é o que explica a ascese discursiva ou linguística que ele requer. (CAEYMAEX, 2005, p. 55, grifos da autora, tradução nossa).<sup>139</sup>

Como exposto acima, a ressignificação terminológica operada por Sartre representa uma continuidade da polarização anteriormente construída, o que vai redundar na origem da negação ou do nada na interioridade do ser. Essa ressignificação enuncia novos rumos para nossa pesquisa, no seguinte sentido: o Para-si que se afirma enquanto espontaneidade consciente é e só pode ser relação com o Em-si que se afirma enquanto inércia, configurando-se como fundamento da negatividade. Trabalharemos a partir de agora no esforço de demarcar apenas a expressão da espontaneidade consciente ou pura como liberdade em *L'être et le néant*, pois a continuidade do problema da inércia se exprimirá de maneira mais vivaz na *Critique de la raison dialectique* (1960/1985), que não será explorada neste nosso estudo. A inércia referindo-se ao estático, ao imóvel, e, vinculada ao Em-si, é

---

<sup>139</sup> “On peut déjà parler d'un rapport négatif entre spontanéité et inertie: est dit inerte tout ce qui tombe en dehors de l'absolu de la conscience, tout ce qui n'est pas 'spontanéité'. Ce rapport *négatif* prendra toute sa signification dans l'ontologie de *L'Être et le néant*, qui affirme que le pour-soi ou la conscience est 'néantisant' de l'être. La différence pure, interne, entre le pour-soi et l'en-soi se substitue ainsi à la différence jusqu'ici encore simplement oppositionnelle de la spontanéité de la conscience et de l'inertie des choses. Cette opposition cède le pas à un rapport d'être néantisant qui lie en intériorité le pour-si et l'être en-soi transphénoménal qui, comme tel, est ce qu'il est sans autre qualification possible que la pure identité à soi, par-delà toute activité et toute passivité. En tant que tel, et au niveau du rapport d'être néantisant en général, qualifier l'en-soi d'inerte, c'est encore trop lui accorder, et c'est ce qui explique l'ascèse discursive ou langagière qu'il requiert.”

reportada na obra acima indicada como um dos conceitos a serem ultrapassados, apresentando-se como: “[...] o fundamento negativo do processo dialético e a práxis individual o seu motor,” (BOECHAT, 2011, p. 95) no campo do prático-inerte. Portanto, Giovannangeli, no seu texto *Sartre et le refus de l’inertie* (Sartre e a recusa da inércia), destacará que na *Critique de la raison dialectique* (1960/1985), Sartre “[...] denunciara a visão de mundo que aplica o princípio da inércia e as leis positivistas da exterioridade às relações humanas.” (GIOVANNANGELI, 1990, p. 113, tradução nossa).<sup>140</sup>

Agora podemos avançar no estudo de *L’être et le néant*, como ficou sugerido anteriormente, em uma compreensão preliminar da constituição da ontologia sartriana, com vistas a estipular uma correta compreensão da relação entre espontaneidade e liberdade, que é o nosso objetivo principal.

---

<sup>140</sup> “[...] dénoncera-t-elle la vision du monde qui applique le principe d’inertie et les lois positivistes d’extériorité aux rapports humains.”

**SEGUNDA PARTE -**  
**EM DIREÇÃO À LIBERDADE: UM PERCURSO GERAL DE *L'ÊTRE ET LE NÉANT***

## 1 PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DA LIBERDADE

Na tentativa de indicar os reflexos do conceito sartriano de espontaneidade pura ou da consciência como fundamentação da liberdade, pretendemos apresentar nesta parte final da Tese um estudo de *L'être et le néant*. No entanto, faz-se necessário, para fundamentar este pequeno estudo, passar em revista, sem muitos pormenores, os fundamentos da ontologia sartriana, denotando o modo como a consciência é detalhada pelo filósofo como um dos componentes da realidade, para compreender o homem e o mundo desde sua existência mesma. Muitas instigantes questões sartrianas esboçadas nessa obra terão que ser superficialmente tratadas para chegarmos ao objetivo que pretendemos. A ontologia sartriana se efetivará como a descrição do Ser e do modo como se manifesta, sem intermediários. Dividiremos o estudo de *L'être et le néant* em três momentos, correspondendo aos três capítulos a seguir, tendo sempre o Para-si enquanto eixo norteador em todos os capítulos desta parte.

Sartre retoma em *L'être et le néant* o princípio da intencionalidade trazido pelo pensamento de Husserl, e já aqui tratado na primeira parte. No entanto, tentou mostrar a não redução do Ser do fenômeno ao Ser da consciência e como a prova ontológica pode ser utilizada como Ser do fenômeno. A consciência não se efetiva apenas como intencional, mas é absolutamente intenção; a consciência é também transparência e espontaneidade, não apresentando conteúdo algum. Já a consciência pré-reflexiva é consciência do objeto exterior, posicional de um objeto transcendente. A consciência não foge nunca da intencionalidade, sendo considerada absoluta como pura transparência. Assim a consciência espontânea não se configura como transcendental, efetivando-se como espontaneidade consciente. Demonstrou-se, portanto, que Sartre nas partes preambulares do seu texto, deixa claro que tanto a transfenomenalidade do Ser da consciência quanto do Ser do fenômeno integram-se a uma ideia de intencionalidade. Conclui-se que a consciência é sempre verificada como sendo um nada face ao Ser, além de se revelar na sua função nadificante.

Introduzindo a investigação do Ser, Sartre refere-se ao progresso conquistado pelo pensamento moderno quando propôs a redução do existente às aparições que o manifestam. Ele enfrenta a problemática do Ser tentando investigar os variados

modos de sua aparição no mundo concreto. Diferentemente de Heidegger, que procura mediante o método fenomenológico a analítica do *Dasein*, pelo sentido do Ser esquecido pela tradição filosófica, Sartre avança em direção ao Ser transfenomenal do fenômeno. Todavia é inegável a influência heideggeriana no que se refere à procura do Ser. Em seguida Sartre passa a pontuar e destacar duas regiões do Ser a partir do *cogito* pré-reflexivo, como evidência fenomenológica. Segundo Varet:

O primeiro procedimento que encontramos e que corresponde mais ou menos ao conteúdo da Introdução, constitui, aparentemente, uma simples investigação eidética das principais regiões do ser. Ele abre a porta para a ontologia fundamental e constituinte, ao mostrar a necessidade de uma prova do ser a partir de um *cogito* fenomenológico. Mas esse *cogito* só será verdadeiramente introduzido com a descoberta da função de nãdificação como estrutura essencial de consciência. (VARET, 1948, p. 22, tradução nossa).<sup>141</sup>

O filósofo aborda a ideia de *cogito* pré-reflexivo como aquele que apresenta uma realidade imediata, a consciência, o ser do Para-si. E a consciência, como apelo de Ser, revela outra realidade, o Em-si. Observando que a elucidação do sentido do Ser só é válida para o Ser do fenômeno, Sartre procura afinal caracterizar o ser-Em-si, ainda que de maneira provisória como: não criado, sem razão que o fundamente, sem qualquer relação com outro ser – ele é; nem passividade e nem atividade, além da negação e da afirmação, basta-se a si mesmo – é em si; cheio de si, maciço, sem segredo, opaco a si mesmo, já que é plena positividade, não conhece a alteridade – é o que é.

No entanto, como enfoque importante para nossa pesquisa, vale retornar um pouco, para pensar no conjunto, o início da ideia da espontaneidade da consciência em *L'être et le néant*. Sartre evoca o pensamento berkeleyano para se referir à ideia do *esse est percipi* (do latim – *ser é ser percebido*), que não a recusa inicialmente, embora esta contradiga os princípios basilares da fenomenologia. Em seguida a tese berkeleyana será por Sartre rejeitada, sustentando a subjetividade como um ser

---

<sup>141</sup> “La première démarche que nous rencontrons et qui correspond à peu près au contenu de l'Introduction, constitue, semble-t-il, une simple investigation éidétique des principales régions de l'être. Elle ouvre la porte à l'ontologie fondamentale et constituante en faisant apparaître la nécessité d'une preuve de l'être à partir d'un cogito phénoménologique. Mais ce cogito ne sera vraiment en place qu'avec la découverte de la fonction de néantisation comme structure essentielle de la conscience.”

sólido e substancial. Se Sartre endossasse totalmente o pensamento berkeleyano, implicaria ter que aceitar o fundamento do fenômeno kantista, já recusado anteriormente em *La transcendance de l'ego*. Sartre admite preliminarmente o *ser de percipi* (ser do existente) berkeleyano, que para ele é passivo, mas o fundamenta junto com o *ser de percipere* (perceber), evitando aniquilá-los ao *percipiens* (aquele que percebe), pois conduziria ao nada, sem encontrar o Ser do conhecimento, por estar reduzido à aparência. Por outro lado, sustenta Sartre que a consciência irreflexiva possibilita ainda assim a reflexão, pois há um *cogito* pré-reflexivo que é o suporte para a atividade do *cogito* cartesiano.

Discutindo o *cogito* cartesiano, percebe-se que este se manifesta como uma existência irreflexiva do Ser da consciência, que institui a espontaneidade pura. Entende-se que nada pode capturar a espontaneidade pura, demonstrando esta plena independência inclusive da consciência. Nesse contexto, Sartre estabelece a primeira função da espontaneidade pura em *L'être et le néant*, sem ainda defini-la claramente. Assim justifica a função da espontaneidade pura: “[...] a consciência não poderia sair de sua subjetividade se esta lhe fosse previamente dada, nem agir sobre o ser transcendente ou suportar sem contradição os elementos de passividade necessários para constituir deles um ser transcendente [...]” (EN, 1943/1957, p. 31).<sup>142</sup> Se se convence de que a passividade do Ser do fenômeno está vinculada com a consciência, do mesmo modo se converterá em passividade, por estar vinculada plenamente ao fenômeno, visto que, pela lei de ação e reação, aquele que é agente se tornará também paciente. Discute o filósofo argumentando: “Que parte da passividade pode ser destinada à percepção, ao conhecimento? Ambos são pura atividade, pura espontaneidade.” (EN, 1943/1957, p. 26).<sup>143</sup> É assim, segundo Sartre, que o Ser transfenomenal vai ser considerado em si mesmo.

Nas partes iniciais de *L'être et le néant*, as duas regiões do Ser se transformarão em dois modos fundamentais de Ser: o primeiro ser das coisas materiais, que não visa o mundo, e é pura imanência de si; já o Para-si é a consciência espontânea humana, que não sendo coisa alguma, efetiva-se como sendo Nada, ou seja, não sendo conteúdo, é pura transcendência e facticidade ao

<sup>142</sup> “[...] la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité, si celle-ci lui était donnée d'abord, et qu'elle ne pouvait agir sur l'être transcendant ni comporter sans contradiction les éléments de passivité nécessaires pour pouvoir constituer à partir d'eux un être transcendant [...]”

<sup>143</sup> “[...] Quelle est la part de passivité qu'on peut assigner à la perception, à la connaissance? Elles sont tout activité, tout spontanéité [...]”

mesmo tempo. Esse vazio do Para-si faz emergir no mundo o Em-si como ato intencional, que busca completar-se. Vale reafirmar, a partir das categorias sartrianas, que o ser Para-si é evocado por Sartre como contraposto ao ser Em-si, que “[...] é este si mesmo” (EN, 1943/1957, p. 33),<sup>144</sup> bastante assemelhado à inércia estudada. O Para-si que [...] “define-se, ao contrário, como sendo o que não é e não sendo o que é [...]” (EN, 1943/1957, p. 33),<sup>145</sup> apresenta-se como transcendência em uma estrutura originária com as seguintes características: distância, inacabamento, intencionalidade, não semelhança consigo. Em detrimento da facticidade, noção tomada por Sartre de Heidegger, que caracteriza as condições que encontramos de fato no mundo, as situações, o Para-si “é o que não é”. O Para-si é total liberdade, por isso incita o ser humano à ação, pois, apresentando-se como incompleto, busca um preenchimento de si para definir o seu modo de estar-no-mundo. Assim, Sartre apresenta um requisito para a efetivação do estar-no-mundo: o da ação com vistas à criação do seu projeto de ser, com o conseqüente lançamento ao futuro. Ao final da introdução de *L'être et le néant*, expõe algumas indagações sobre o sentido do Ser que serão respondidas no interior dos capítulos iniciais da própria obra.

Verifica-se que a primeira parte de *L'être et le néant* é denominada como “*Le problème du néant*” (“O problema do nada”) na qual Sartre investiga a ligação entre as duas regiões do Ser e, para tal intento, volta-se à conduta originária de interrogação sobre o Ser, que revela a aniquiladora presença da negação no mundo: indagação de onde teria surgido a negação. Passando em revista o ponto de vista cartesiano na fundamentação da dúvida sobre a liberdade, a dialética hegeliana na afirmação da liberdade do espírito e a fenomenologia husserliana/heideggeriana no sentido de arrancamento de si mesmo pela intencionalidade, o filósofo inova com uma solução para o problema do nada: só a consciência, que traz o nada em si mesma, ou seja, “um nada de ser”, pode ser batizada como a origem da nadificação e da negação. No caso heideggeriano, ressalta a importância do seu sentido de transcendência como indutor da consciência para escapar de si. Como aqui destacado, o nada vem ao mundo pela consciência. Ao evocar o Ser da coisa, a consciência nega esse mesmo ser de si própria, logo também os demais objetos, assim encontra o eu. Também diante da aparição do ser do fenômeno, a completude

<sup>144</sup> “[...] c’est soi, il l’est.”

<sup>145</sup> “se définit au contraire comme étant ce qu’il n’est pas et n’étant pas ce qu’il est.”

necessária emerge apenas com o nada, que aparece como um componente do real. Assim, destaca Sartre: “[...] o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.” (EN, 1943/1957, p. 60).<sup>146</sup> E o modo de manifestação deste nada é através da liberdade.

Observa-se que nessa primeira parte, trabalhando o problema do nada, Sartre investiga uma conduta na qual se busca a unidade do ser e do não-ser, numa mesma consciência, denominada como o ser-para-não-ser. Essa conduta vai ser batizada como *La mauvaise foi* (má-fé), passando o filósofo a elucidá-la, somente no início, como sendo uma mentira, uma mentira a si, que não se volta à consciência, definida ao final como uma conduta de transcendência. Sartre aborda diversas condutas de má-fé, como a da sinceridade, que seria a própria antítese da má-fé. O denominado “campeão da sinceridade”, que por esvair-se em assumir sua liberdade ou decidir em liberdade, afunda-se no seu passado (*Em-si*) protagonizando a má-fé. Ao final daquele capítulo, Sartre conclui que a má-fé não pode ser qualificada como uma mentira, mas talvez uma fé ou uma fé má. Esse fingimento de escolha, ou consciência manchada, carrega em si uma contradição nunca elucidada, a recusa de assumir verdadeiramente a liberdade.

O problema fundamental da má-fé é de crença ou de fé. Embora a má-fé seja a base de todos os modos reflexivos de fuga da liberdade, ela emerge no início, no plano da pré-reflexividade, mesmo nível da espontaneidade consciente: “Esse projeto inicial de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé. Entendamos bem que não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser.” (EN, 1943/1957, p. 60).<sup>147</sup> Bornheim confirma essa hipótese do seguinte modo: “Para que se possa entender todo o alcance da problemática da má-fé, deve-se considerar o plano em que esse comportamento se verifica: trata-se de fé, ou melhor, de crença. Estamos, pois, situados ao nível do cogito pré-reflexivo.” (BORNHEIM, 2000, p. 51). Nesse nível se dá a mistura das estruturas existenciais da realidade humana, ocorrendo a ilusão da má-fé em seu fundamento primeiro, demandando a reflexividade, para através da autenticidade se dar a superação.

---

<sup>146</sup> “[...] l’homme est l’être par qui le néant vient au monde.”

<sup>147</sup> “Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. Entendons bien qu’il ne s’agit pas d’une décision réfléchie et volontaire, mais d’une détermination spontanée de notre être.”

## 2 O PARA-SI ENQUANTO ESPONTANEIDADE

Ao revisitar o problema do nada, Sartre afirma que “a negação nos remeteu à liberdade, esta à má-fé, e a má-fé ao Ser da consciência como sua condição de possibilidade.” (EN, 1943/1957, p. 115).<sup>148</sup> Dessa forma, adentra-se à questão de *L'être-pour-soi* (o Ser-Para-si), evocando-se as críticas já entabuladas por Sartre anteriormente a Descartes pelo seu substancialismo; a Husserl, por considerá-lo, como já dito, mais fenomenista do que fenomenólogo, na sua vinculação ao pensamento de Kant; e a Heidegger, por ater-se à existência como dependente do *cogito*. Nesse contexto, inicia-se a definição do Para-si, abrangendo uma descrição das suas estruturas imediatas. No entender sartriano, a facticidade do Para-si redundava em duas formas de contingência: a sua própria, já que é o fundamento do seu próprio nada; e aquela que vem do Em-si, que não pode fundamentar a si mesma, nem os outros seres, pois é contrária ao Para-si. A partir de agora não cabe mais a hipótese da concepção de um ser “*causa-sui*”, pois o Para-si é contingente a partir do nada, ocupando essa função; e a criação *ex nihilo* ventilada em outras obras aqui se desfaz. Logo, o “Si”, originado de um Ser-Em-si malgrado, por sempre ultrapassar-se em direção a uma coincidência consigo mesmo, nunca facultado, é o que dá sentido à realidade humana. Esse malgrado produz o valor como uma característica importante do Para-si. Este é o malogrante ou possível, como estrutura de um ideal perseguido. Assim, Sartre apresenta o relacionamento do Para-si com o possível, que ele é, fazendo emergir o famoso circuito da ipseidade, como uma das suas estruturas imediatas, assim denominado como: “[...] a relação do Para-si com o possível que ele é, e o ‘mundo’ como a totalidade de ser na medida em que é atravessada [...]” (EN, 1943/1957, p. 146).<sup>149</sup> O inacabamento do Para-si, tão propalado por Sartre e o isolamento de si mesmo proporcionado pelo mundo ao Para-si foram influenciados indiretamente pela concepção heideggeriana de *Sein und Zeit* (1927 - *Ser e tempo*) no sentido de como a realidade humana se apresenta, tentando identificar outras estruturas para descrever como o Ser se mostra no mundo. Finalizando as conclusões do primeiro capítulo da segunda parte de *L'être et le néant*, Sartre enfeixa com um resumo todas as teses até então

<sup>148</sup> “La négation nous a renvoyé à la liberté, celle-ci à la mauvaise foi et la mauvaise foi à l'être de la conscience comme sa condition de possibilité.”

<sup>149</sup> “[...] le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est – et ‘monde’ la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée [...]”

esboçadas na sua obra:

O exame das condutas negativas da má-fé facultou-nos abordar o estudo ontológico do *cogito*, e o ser do *cogito* nos apareceu como sendo o ser-Para-si. Este ser transcendeu-se aos nossos olhos até o valor e os possíveis; não pudemos contê-lo nos limites substancialistas da instantaneidade do cogito cartesiano. Mas, precisamente por isso, não podemos nos contentar com os resultados que acabamos de obter: se o cogito recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal. É “no tempo” que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de “não-ser”; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que tornam meu. Portanto, se a realidade humana toma-se a si mesma como temporal, e se o sentido de sua transcendência é sua temporalidade, não podemos aguardar que o ser do Para-si seja esclarecido antes que tenhamos descrito e fixado a significação do Temporal. Só então poderemos levantar o estudo do problema que nos ocupa: o da relação originária entre consciência e o ser. (EN, 1943/1957, p. 149).<sup>150</sup>

Sartre, nessa passagem, resume o caminho até então percorrido na construção de sua ontologia. No capítulo seguinte de sua discussão sobre o problema do Para-si, intitulado *La temporalité* (A temporalidade), o filósofo se apoia na construção de uma ontologia da temporalidade, estudando inicialmente o antes e o depois, no formato de uma estática da temporalidade; criticando os que separam os dois momentos, por demandar um unificador exterior, como aqueles que percebem apenas uma relação de imanência, ignorando a continuidade. No estudo de *L'imaginaire* já constatávamos certos embriões dessa formulação da temporalidade sartriana. Mas, agora, Sartre sustenta a existência de um tempo original do Para-si, diverso do tempo do mundo, apresentando um caráter diaspórico, coeso profundamente, além de disperso. Vê-se que o filósofo formula, portanto, a ideia de que passado, presente e futuro estão unidos indissolivelmente

---

<sup>150</sup> “L'examen des conduites négatives et de mauvaise foi nous a permis d'aborder l'étude ontologique du cogito et l'être du cogito nous est apparu comme étant l'être-pour-soi. Cet être s'est transcendé sous nos yeux vers la valeur et les possibles, nous n'avons pu le contenir dans les bornes substantialistes de l'instantanéité du cogito cartésien. Mais, précisément par cela, nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d'obtenir: si le cogito refuse l'instantanéité et s'il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel. C'est 'dans le temps' que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du 'n'être pas'; c'est dans le temps que mes possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font mein. Si donc la réalité humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, nous ne pouvons espérer que l'être du pour-soi sera élucidé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du Temporel. C'est seulement alors que nous pourrions aborder l'étude du problème qui nous occupe: celui de la relation originelle de la conscience avec l'être.”

naquilo que se denomina temporalidade. Quando se volta para aquilo que era (Em-si), para o que não é ainda (consciência de certo malogro - possível), e para o que era, tendo de ser o que ainda não é, formula-se assim a conjunção da indissolubilidade acima destacada, que é carregada ao mundo pela realidade humana. Sartre adota um ponto de vista sobre o tempo múltiplo real, criticando em parte o instantaneísmo cartesiano e aderindo a certos pontos de vista de Bergson sobre a duração. Logo, o que faculta a união da consciência é o nada, que nunca é superado, emergindo na origem da consciência que admite a temporalidade.

No plano da ontologia da temporalidade, sob o título de a “*Dinâmica da temporalidade*”, encontra-se um dos núcleos do nosso problema nessa obra, a questão da espontaneidade da consciência. O Para-si tem uma dinâmica temporal própria que apresenta uma estrutura que “tem-de-ser” seu próprio nada e lidar com a mudança: “Mas a mudança pertence naturalmente ao Para-si, na medida que esse Para-si é espontaneidade.” (EN, 1943/1957, p. 194).<sup>151</sup> As suas identidades se confundem, como se pode perceber pela citação do filósofo. Destaca-se que a espontaneidade consciente, que se define por si mesma ou deveria deixar-se definir, é vinculada ao Para-si. Sendo assim, a espontaneidade é condicionada a praticar a negação diante daquilo que posiciona, sob pena de se arraigar nesse ser que adquiriu. E mesmo diante da própria negação realizada, a espontaneidade é condicionada a renegá-la, diante da possibilidade de tornar-se inerte, estendendo assim sua existência. Observe-se que Sartre ressalta o caráter fugidio, não permanente da espontaneidade: ela só tem sentido se evadir de si mesma e se evadir da própria negação, sendo constantemente mutável. Sabe-se que a espontaneidade necessita da temporalidade para a prática do prolongamento e da aquisição acima referidos, sem na verdade se temporalizar, já que ela mesma faz parte do adquirido pelo meio da negação: “Sua natureza peculiar consiste em não aproveitar o adquirido que ela constitui ao realizar-se como espontaneidade.” (EN, 1943/1957, p. 195).<sup>152</sup> Nada pode ser pensado sem a temporalidade; temporalizamos para fazer surgir o tempo, no entanto a espontaneidade é intemporal. Nesse ponto, Sartre faz alusão a Kant, que na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da razão pura*) considera a espontaneidade intemporal como não aceitável,

<sup>151</sup> “Mais le changement appartient naturellement au pour-soi en tant que ce pour-soi est spontanéité.”

<sup>152</sup> “Sa nature propre est de ne pas profiter de l'acquis qu'elle constitue en se réalisant comme spontanéité.”

mas que não pode ser contraditória. Parece aderir aparte do pensamento kantiano sobre a espontaneidade como já destacado na Introdução deste nosso estudo, embora Sartre continue insistindo que a espontaneidade é intemporal. Sendo assim, a própria temporalização se faz irreversível, e o Para-si adquire esse caráter irreversível de “posicionamento-negação” que nunca se encerra, não propiciando plenitude, mas a série “adquiridos-negados” assume uma prioridade ontológica: “[...] tem-de-ser em plena espontaneidade aquilo que será.” (EN, 1943/1957, p. 213).<sup>153</sup> Para Silva (2008), “é assim que, segundo Sartre, substancializa-se a absoluta espontaneidade que a consciência é; constitui-se uma substância paralela ao mundo e incapaz de relacionar-se com ele sem mediação (Existência e Perfeição divinas, na quarta meditação).” (SILVA, 2008, p. 232). No entender desse comentador, encontra-se aí a afirmação da existência substancial da espontaneidade por parte de Sartre, com o que concordamos. Percebe-se a vinculação dessa espontaneidade a uma influência da existência irreflexiva cartesiana como já discutida no *Ser do Percipi* neste mesmo capítulo. Embora não seja comum nos estudos dos círculos sartrianos o conceito de espontaneidade, este é considerado pelo filósofo bastante peculiar aos leitores de sua obra, como declara ao fim dessa parte de *L'être et le néant*. Enfim, a consciência no seu processo de temporalização conduz a escolha originária a dilatar o tempo, identificando-o com os três *ek-stases* temporais heideggerianos (passado, presente e futuro). Vale destacar a influência do pensamento heideggeriano e husserliano sobre a temporalidade sartriana, como sustenta Varet:

[...] na reflexão pura, a realidade humana do Para-si reconhece nela a estrutura ek-estática do projeto, como ‘temporalidade que se temporaliza’, ao modo heideggeriano. Mas essa estrutura é idêntica à existência intencional pura do cogito que Husserl descobre no máximo da tensão fenomenológica redutora. (VARET, 1948, p. 143, tradução nossa).<sup>154</sup>

A ontologia sartriana incorpora o pensamento heideggeriano/husserliano, dilatando seu conceito de consciência temporal, desgarrando-se do instantaneísmo

<sup>153</sup> “[...] il a à être en pleine spontanéité ce qu'il sera.”

<sup>154</sup> “[...] dans la réflexion pure, la réalité-humaine du Pour-soi reconnaît en elle la structure ek-statique du projet, comme ‘temporalité qui se temporalise’, sur le mode heideggerien. Mais cette structure est identique à l'existence intentionnelle pure du *cogito* que Husserl découvre au maximum de la tension phénoménologique réductrice.”

cartesiano e da duração bergsoniana. Vale lembrar que a autotemporalização da consciência originária é originária da espontaneidade como aludiu Husserl, tendo influenciado sobremaneira Sartre como se constatou na Introdução desta Tese. Passada em revista essa dinâmica temporal do Para-si e sua devida vinculação à espontaneidade consciente, em breve voltaremos a discutir a questão de uma maneira mais completa.

A ideia de *La transcendance* (A transcendência), capítulo III, na tentativa de concluir o fundamento do Para-si, foi a preocupação do filósofo. Destaca-se que o Para-si apresentou-se negando que fosse *determinado* ser singular, porque sua preocupação era a de desvelar a estrutura da negatividade na relação de conhecimento. Do mesmo modo que Heidegger concebe dentro do nada o Ser aí, sempre para além do ente em sua totalidade, Sartre concebe seu conceito de transcendência em ato de negação interna do Para-si. As semelhanças quanto à utilização do conceito encerram-se por aí. Entende-se que este estar além do ente é a definição de transcendência heideggeriana, que foi evocada para a formulação do seu conceito de liberdade em *Vom Wesen des Grundes* (1929/1995 – A essência do fundamento). Desta feita, o fundamento da transcendência em Heidegger está na existência do *Dasein*; em Sartre, no Para-si. De acordo com Sartre somos transcendência, pois o nada nos isola do Ser que somos, impedindo nossa identidade. No entanto, Sartre não deixará de considerar a transcendência heideggeriana como um conceito de má-fé por querer superar o idealismo mas acabar encerrando-se nele.

Discute-se agora em Sartre o tipo de Ser pelo qual o Para-si efetiva-se como presença. Todavia trata-se de uma negatividade secundária, pois uma negatividade como transcendência original não pode ser estipulada a partir de um “isto”; de maneira oposta, deve fazer com que ele exista. Um Ser que em sua presença mostre sua própria totalidade é denominado como presença original, como ocorre com o Para-si que, na sua presença ao Ser, faz que haja *todo o ser*, como confirma Sartre: “[...] a presença ao *mundo* do Para-si só pode se realizar por sua presença a uma ou várias coisas particulares e, reciprocamente, sua presença a uma coisa particular só pode se realizar sobre o fundo de uma presença ao mundo.” (EN,

1943/1957, p. 229).<sup>155</sup> Nessa passagem, o caráter *ek-stático* do Para-si pode ser deduzido, pois provoca a ambiguidade do mundo como totalidade sintética e somatório de todos os “*istos*”. O espaço é produto desse desengano em continuidade, da totalidade em coleção, relação móvel entre séries que não têm qualquer relação, já que são puras exterioridades, o lugar dos “*istos*”, um nada. Propiciando-se vida ao Ser, o Para-si não pode acrescentar nada a ele, pois é idealidade da síntese, ou “a negação da determinação ideal”.

Convém salientar que as determinações originárias - qualidade, quantidade, potencialidade e utensilidade - são abordadas por Sartre nesse capítulo. Ele define primeiramente: “a qualidade nada mais é que o ser do *isto* quando considerado fora de toda relação externa com o mundo ou com os outros *istos*.” (EN, 1943/1957, p. 235).<sup>156</sup> A liberdade do Para-si organiza pela espontaneidade seu ser a partir do ato negador relacionando-se às coisas e determinando sua qualidade. A quantidade define-se como um nada ideal e Em-si, separando os *istos*, “[...] única maneira pela qual a consciência pode realizar a coesão de identidade que caracteriza o ser. [...] Contar é fazer uma discriminação ideal no interior de uma totalidade desagregável e já dada.” (EN, 1943/1957, p. 240).<sup>157</sup> Destaca-se que espaço e quantidade efetivam-se como o mesmo tipo de negação. Já a potencialidade é definida como aquilo que o Para-si tem de ser como consciência não posicional de Si e como consciência posicional do ser-para-além-do-ser. Sendo assim, a utensilidade ou instrumento é “[...] a coisa enquanto repousa na beatitude quieta da indiferença, indicando além de si tarefas a cumprir, que lhe anunciam o que ela tem que ser.” (EN, 1943/1957, p. 249).<sup>158</sup> Vale lembrar que a coisa é sempre coisa-utensílio.

Depois dessa explanação sobre as determinações originárias, Sartre desenvolve o seu estudo da transcendência, abordando a ideia do tempo do mundo, como se lê:

---

<sup>155</sup> “[...] la présence au *monde* du pour-soi ne peut se réaliser que par sa présence à une ou plusieurs choses particulières et réciproquement sa présence à une chose particulière ne se peut réaliser que sur le fond d’une présence au monde”.

<sup>156</sup> “La qualité n’est rien d’autre que l’être du *ceci* lorsqu’il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d’autres *ceci*.”

<sup>157</sup> “[...] seule manière dont la conscience peut réaliser la cohésion d’identité qui caractérise l’être. [...] Compter, c’est faire une discrimination idéale à l’intérieur d’une totalité désagregable et déjà donnée.”

<sup>158</sup> “[...] la chose, en tant qu’elle repose à la fois dans la beatitude quiète de l’indifférence et que poutant elle indique au-delà d’elle des tâches à remplir qui lui annoncent ce qu’elle a à être [...]”

O tempo universal vem ao mundo pelo Para-si. O Em-si não dispõe de temporalidade precisamente porque é Em-si, e a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distância de si para si. O Para-si, ao contrário, é temporalidade, mas não consciência de temporalidade, salvo quando se produz a si mesmo na relação “reflexivo-refletido”. Ao modo irreflexivo, descobre a temporalidade no ser, ou seja, fora. A temporalidade universal é *objetiva*. (EN, 1943/1957, p. 255, grifos do autor).<sup>159</sup>

As três dimensões temporais só podem ser desveladas na temporalização, pois encontram-se embutidas no Em-si como já tendo um passado: o *este* que é; o *isto* já o era. O Em-si não pode mediar a relação entre ele próprio e o nada, pois essa é função do Para-si, assim surgem as aparições e abolições como manifestações do Em-si. Entende-se que não se pode pensar um mundo sem mudança, por isso o Ser que aparece à presença se dá como sendo no presente. A característica exterior ao Ser é denominada como movimento, e pode se imaginar um mundo sem movimento, pois não é *devenir*. Pode-se concluir, destacando uma ideia crucial de Sartre: “A partir da aparição do mundo e dos “*istos*”, há um futuro universal. Só que, como observamos antes, todo “estado” futuro do mundo permanece estranho a ele, em plena exterioridade recíproca de indiferença.” (EN, 1943/1957, p. 266).<sup>160</sup>

Encerrando o capítulo sobre a transcendência, Sartre destaca a questão do conhecimento, voltando a se referir à problemática da Teoria do Conhecimento envolvendo o idealismo e o realismo, indicando uma solução que não afirma nenhuma das posições dicotômicas. Quanto ao idealismo, o filósofo concorda que o ser do Para-si é conhecimento do Ser, somando que há um Ser desse conhecimento. Logo, é a presença do Ser diante do Para-si, sendo que ele é o nada que realiza essa presença. O conhecimento por natureza é ser *ek-stático*, que pode ser confundido como o ser *ek-stático* do Para-si. O aparecimento do Para-si não é somente o acontecimento absoluto para o conhecimento, mas algo que acontece com o Em-si. Quanto ao realismo, Sartre indica que o próprio Ser está presente no

<sup>159</sup> “Le temps universel vient au monde par le Pour-soi. L'en-soi ne dispose pas de temporalité précisément parce qu'il est en-soi et que la temporalité est le mode d'être unitaire d'un être que est perpétuellement à distance de soi pour soi. Le Pour-soi, au contraire, est temporalité, mais il n'est pas conscience de temporalité, sauf lorsqu'il se produit lui-même dans le rapport “réflexif-réfléchi”. Sur le mode irréfléchi il découvre la temporalité *sur* l'être, c'est-à-dire dehors. La temporalité universelle est *objective*.”

<sup>160</sup> “Dès l'apparition du monde et des “ceci”, il y a un futur universel. Seulement nous avons marqué plus haut que tout “état” futur du monde lui demeure étranger, en pleine extériorité réciproque d'indifférence.”

conhecimento, destacando que existe apenas Ser para um Para-si.

Fugindo um pouco do aspecto do Para-si enquanto espontaneidade, nota-se na terceira parte de *L'être et le néant*, intitulada "*Le pour-autri*" ("O para-outro"), que Sartre passará a abordar como a consciência pode ser influenciada no seu ser por uma dimensão estranha ao Para-si que é o ser-Para-Outro. O filósofo irá destacar inicialmente a questão do corpo e dos sentidos, até então não tratados, pois demanda preliminarmente um estudo sobre o Outro. Para Sartre, nós encontramos o Outro, não o constituímos, configurando-se assim como um fato contingente e irreduzível, de certa forma, aproveitando criticamente o pensamento heideggeriano sobre a questão. Destaca-se que a realidade humana não se faz somente através do Para-si, pois existem estruturas ontológicas estranhas, que no plano reflexivo não deixam de ser Para-si. É o caso da vergonha de si diante do Outro. O Outro deve primeiramente ser apenas constituído como uma unificação exigida pela espontaneidade no plano da experiência como uma imagem para depois encontrá-lo. Quando o Outro não pode agir sobre o meu Ser por meio de seu Ser, revela-se à minha consciência como objeto. Nesse sentido, como exemplo, poderíamos citar o protagonista da narrativa fílmica "*Náufrago*"<sup>161</sup> que concebe uma simples bola de vôlei de marca *Wilson* achada, como alguém (*Wilson* em pessoa) que vive e dialoga com ele na ilha. Na verdade é a imagem de homem transvestida de uma bola, a que se refere o filósofo, diante do desejo faltante do protagonista em ter a presença do Outro consigo. Só pode haver o Outro para o Para-si em negação espontânea. Vale destacar que o Outro é também espontaneidade igual a minha, que me escapa (Eu-que-me-escapa): "[...] sou eu, pela afirmação de minha livre espontaneidade, que faço com que haja um Outro, e não somente uma remissão infinita da consciência a si mesmo." (EN, 1943/1957, p. 348).<sup>162</sup> A consciência de diferença ou igualdade em relação ao Outro é a consciência de minha livre espontaneidade.

O filósofo novamente, nesse capítulo sobre a existência do Outro, critica as

---

<sup>161</sup> Sinopse: Tom Hanks vive *Chuck Nolan*, um funcionário da *Federal Express* que viaja pelo mundo verificando se os serviços da empresa estão sendo bem realizados. O emprego lhe exige muita dedicação, ele trabalha contra o relógio e tem pouco tempo para a namorada. Retornando de uma viagem à Rússia, ele sofre um acidente e fica preso em uma ilha deserta. Agora o seu único desafio é lutar por sua sobrevivência. Sua habilidade em resolver problemas se volta a encontrar água, comida e abrigo. Sua vida agitada muda de ritmo, trazendo um novo tipo de estresse físico e mental. *Chuck* precisa lutar para sobreviver, tanto fisicamente quanto emocionalmente, a fim de que um dia consiga retornar à civilização.

<sup>162</sup> "[...] c'est moi qui fais, par l'affirmation même de ma libre spontanéité, qu'il y ait un autrui et non pas simplement un renvoi infini de la conscience à elle-même."

posições realistas e idealistas, pois ou separam o corpo da totalidade humana, tratando-o como objeto de um conhecimento provável, como é o caso da primeira posição; ou o Outro é apenas um conceito constitutivo ou controlador do meu conhecimento, de maneira solipsista, no caso da segunda posição. Sartre examina outras posições e as recusa. Assim, o filósofo parte para a tentativa de provar a existência do Outro, tomando o corpo como uma intuição inicial e originária. Para Sartre, o Outro se revela pelo olhar e este nos coloca no caminho do posso ser-para-Outro, tomando noções fenomenológicas. Como momento inicial da relação Outro-Eu, vivenciam-se as posturas da vergonha e do medo, que expressam que meu Ser está sendo perscrutado, pois deixo meu Eu alienado nas mãos do Outro, reconhecendo-me como alienado. Vale destacar que o Ser-para-Outro não é uma estrutura ontológica do Para-si. O Outro é o não-eu-não-objeto. Em um segundo momento, após a vergonha, reconquisto meu Ser-para-si, olhando o Outro de forma diretiva. O filósofo consegue resumir todo o capítulo em poucas palavras:

Chegamos ao fim desta exposição. Constatamos que a existência do Outro é experimentada como evidência no e pelo fato de minha objetividade. E vimos também que minha reação à minha própria alienação para Outro traduz-se pela apreensão do Outro como objeto. Em suma, o Outro pode existir pra nós de duas formas: se o experimento com evidência, não posso conhecê-lo; se o conheço, se atuo sobre ele, só alcanço seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo. Nenhuma síntese dessas duas formas é possível. Mas não podemos nos deter aqui: tanto este objeto que o Outro é para mim quanto este objeto que sou para o Outro manifestam-se *como corpo*. Portanto, que é meu corpo? Que é o corpo do Outro? (EN, 1943/1957, p. 363-364, grifo do autor).<sup>163</sup>

Verifica-se dessa relação com o Outro que, no segundo capítulo dessa terceira parte de *L'être et le néant*, o filósofo parte em direção às configurações da relação do corpo-próprio como indica, no seu início, o problema teórico:

---

<sup>163</sup> “Nous voici parvenus au terme de cet exposé. Nous avons appris que l'existence d'autrui était éprouvée avec évidence dans et par le fait de mon objectivité. Et nous avons vu aussi que ma réaction à ma propre aliénation pour autrui se traduisait par l'appréhension d'autrui comme objet. En bref, autrui peut exister pour nous sous deux formes: si je l'éprouve avec évidence, je manque à la connaître; si je le connais, si j'agis sur lui, je n'atteins que son être-objet et son existence probable au milieu du monde; aucune synthèse de ces deux formes n'est possible. Mais nous ne saurions nous arrêter ici: cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis pour autrui, ils se manifestent *comme corps*. Qu'est-ce donc que mon corps? Qu'est-ce que le corps d'autrui?”

O problema do corpo e das suas relações com a consciência é obscurecido pelo fato de que se coloca previamente o corpo como determinada coisa dotada de leis próprias e susceptível de ser definido do lado de fora, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. (EN, 1943/1957, p. 365).<sup>164</sup>

Sartre vai se basear inicialmente na anatomia e fisiologia, talvez em juízo crítico a Claude Bernard, para refutar esse ponto de vista precário da fisiologia de abordar o corpo como indicado acima. O corpo deixa de ser entendido pelo filósofo como aquele que está alocado nas estruturas da consciência não téticas de si, não existindo no plano da consciência irreflexiva e espontânea, consciência do corpo. O corpo visto pelos fisiologistas é estudado separadamente, daí Sartre perceber certos equívocos no não reconhecimento dos estímulos externos (objetivos) sobre a sensação pura (subjéctiva). Os órgãos são estimulados de fora e não espontaneamente, por isso Sartre alega permanecer fiel ao princípio da inércia como constituidor de uma natureza inteira enquanto exterioridade, partícipe da exterioridade do Em-si, pois o sentido de “vida” carrega uma correlação entre um meio passivo e um modo passivo deste meio. A partir dos exemplos possibilitados por Sartre, pode-se inferir que a dor física, o desagradável, o prazer são puros fatos da consciência, nos quais esta nunca deixa de ter um corpo. A tão aludida facticidade (corpo-para-si) configura-se como a primeira dimensão ontológica do corpo. Os fundamentos cinestésicos já tratados em *L'imaginaire* são agora retomados pelo filósofo no sentido de atribuir ao Para-si a pura apreensão de si como existência de fato.

Como é possível inferir, o corpo também existe para o Outro, não se efetivando apenas como uma relação de pura exterioridade, do modo como confirma o filósofo: “Mas a minha relação com o Outro é inconcebível se não for uma negação interna [...]. O Outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo depois; o corpo do Outro é para mim uma estrutura secundária.” (EN, 1943/1957, p. 405).<sup>165</sup> Primeiramente é uma relação de pura exterioridade, mas depois o corpo se torna estrutura secundária. Assim, o corpo-para-Outro é a segunda dimensão ontológica.

<sup>164</sup> “Le problème du corps et de ses rapports avec la conscience est souvent obscurci par le fait qu'on pose de prime abord le corps comme une certaine *chose* ayant ses lois propres et susceptible d'être définie du dehors, alors qu'on atteint la conscience par le type d'intuition intime qui lui est propre.”

<sup>165</sup> “Mais ma liaison à autrui est inconcevable si elle n'est pas une négation interne. [...] autrui existe pour moi d'abord et je le saisis dans son corps *ensuite*; le corps d'autrui est pour moi une structure secondaire.”

Outros exemplos que são fornecidos por Sartre denotam o processo da transcendência-transcendida, que é o reconhecimento de que existo para mim como conhecido por Outro. Nos momentos em que transpiro quando o médico escuta meus batimentos cardíacos, além do mal-estar que padeço, eles revelam o reconhecimento de que sou perscrutado pelo Outro.

Tendo Sartre estabelecido o conhecimento do que é o corpo, para indicar o estudo das relações concretas com o Outro, já no capítulo III, último da terceira parte de *L'être et le néant*, apontam-se agora as formas da provável relação intersubjetiva Eu-Outro. Sendo assim, o Para-si vai se configurar como perseguidor-perseguido; Sartre não propõe qualquer modo de bilateralidade. Não é uma relação dialética proposta, mas é uma proposta de circularidade. O Para-si, num tipo de conduta, tenta subtrair a liberdade do Outro de três maneiras: através do amor, da linguagem e do masoquismo. Percebe-se que o amor se configura como o ideal de possuir a liberdade e a subjetividade do Outro, sendo que o amante exige do amado que faça dele a escolha absoluta e condicionante. Todavia, o amado é puramente olhar, o amante adota a sedução (linguagem), procurando oferecer-se como objeto sedutor. O ideal de ter a liberdade do Outro é utópico e inatingível, e o amor pode redundar no masoquismo, quando há o aniquilamento da subjetividade do Outro, seduzido por uma objetividade-para-Outro, um vício, pois se efetiva um amor fracassado. Ao contrário, diante do fracasso da atitude anterior pode emergir a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo, podendo cegar-me em face dos Outros na indiferença, como também apoderar-me do Outro em sua facticidade objetiva, tentando tomar sua liberdade nessa facticidade. Buscarei então ser apenas corpo no desejo e, ao mesmo tempo, a encarnação do corpo do Outro. Incidindo-se no fracasso, ao tentar possuir uma coisa diferente da que pretendia tomar, pode ocorrer o sadismo, quando nunca se deseja a não reciprocidade das relações sexuais. A tentativa de destruição do Outro para fazer dele nova síntese leva o indivíduo a tratar o Outro apenas como carne. Como resultado, a experiência da relação humana pode conduzir à morte do Outro consubstanciado em ódio. Ainda se tenta desesperadamente libertar-se do seu ser-objeto-para-outrem: "Após o fracasso desta tentativa, só resta ao Para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinidamente entre uma e outra das duas atitudes fundamentais." (EN,

1943/1957, p. 484).<sup>166</sup> Mas, pelos próprios pressupostos ontológicos estipulados por Sartre em *L'être et le néant*, é possível superar o fracasso e o conflito. Vejamos pelo ponto de vista de Silva: “O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a. E a possibilidade de superar eticamente o conflito e estabelecer a solidariedade entre as pessoas existe a partir desse traço ontológico.” (SILVA, 2004, p. 193).

Demonstrou-se o duplo fracasso da circularidade relacional humana. Seguiremos Sartre na sua exposição do ser-com e do nós, destacando que se evidencia como uma experiência oriunda da consciência que temos do Outro. Sartre expõe assim o problema:

Sem dúvida, pode-se observar que nossa descrição é incompleta, pois não deixa lugar a certas experiências concretas em que nos descobrimos, não em conflito com o Outro, mas em comunidade com ele. [...] No “nós” sujeito, ninguém é objeto. [...] O melhor exemplo do nós pode ser dado pelo espectador de uma apresentação teatral. [...] Ele se constitui como consciência do espetáculo, faz-se não-teticamente consciência (de) ser *co-espectador* do espetáculo. (EN, 1943/1957, p. 484-485, grifo do autor).<sup>167</sup>

Admite-se que existe uma unanimidade quanto ao papel de consumidores, em que me reconheço pelas condutas praticadas pelos Outros. Destaca Sartre a influência teórica que sofrera do *Mitsein* heideggeriano. Ressalte-se que o filósofo não se distende quanto à experiência do *nós* relatada, no entanto, além de um *nós-sujeito*, há um *nós-complemento*, um *nós-objeto*: “Nós os olhamos” e “Olham-nos”, são exemplos a serem verificados. Inicia-se a exposição pela experiência segunda, do *nós-objeto*, destacando-se que ela nos projeta no mundo, configurando-se assim em alienação comunitária. Cita-se a descrição dessa experiência que incrementa com novos esclarecimentos a problemática do Outro, como por exemplo, estando eu em conflito com o Outro, surge um terceiro, que nos observa. Tem-se que a partir dessa observação, somos duas estruturas equivalentes e solidárias. Logo, o *nós-*

<sup>166</sup> “Après l'échec de cette tentative, il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment balloter de l'une à l'autre des deux attitude fondamentales.”

<sup>167</sup> “On voudra sans doute nous faire observer que notre description est incomplète, puisqu'elle ne laisse pas place à certaines expériences concrètes où nous nous découvrons, non pas en conflit avec autrui, mais en communauté avec lui. [...] Dans le ‘nous’ sujet, personne n'est objet. [...] Le meilleure exemplification du nous peut nous être fournie par le spectateur d'une représentation théâtrale.[...] Il [...] se constitue non-thétiquement comme conscience (d') être *co-spectateur* du spectacle.”

*objeto* efetiva-se como uma experiência de reconhecimento da responsabilidade, um engajamento entre os Outros, na medida em que inclui a responsabilidade do Outro, vivendo uma experiência de uma situação de solidariedade, derivada da experiência original do Outro. Por outro lado, o mundo demonstra nossa vinculação a uma comunidade-sujeito. Ao tomar um ônibus, experiência metropolitana corriqueira, meus fins são fins de “alguém”, representando uma experiência psicológica e não ontológica, como a anterior. Supõe-se o reconhecimento prévio da existência do Outro, configurando-se em uma experiência original.

As observações e exemplificações sartrianas, acima elencadas, parecem conduzir a uma teoria geral do Ser, que se estabelece como o objetivo permanente do filósofo, sendo assim esboçada mais ao fim dessa obra. Nota-se que assim instigando, Sartre apresenta uma particularidade do seu projeto intelectual: o Para-si não determina estaticamente a configuração do mundo, mas modifica o mundo, projetando-se para além do ser-Em-si. Vejamos como o filósofo conduz esta assertiva conclusiva:

Esta possibilidade permanente de *agir*, ou seja, de modificar o Em-si em sua materialidade ôntica, em sua “carne”, deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do Para-si; como tal, deve encontrar seu fundamento em uma relação originária entre o Para-si e o Em-si, relação essa que ainda não elucidamos. O que é *agir*? Por que o Para-si age? Como pode agir? Tais são as questões que devemos responder agora. Temos todos os elementos para uma resposta: a nadificação, a facticidade e o corpo, o ser-Para-Outro, a natureza própria do Em-si. Convém interrogá-los novamente. (EN, 1943/1957, p. 503, grifos do autor).<sup>168</sup>

No final do segundo capítulo da segunda parte de *L'être et le néant*, acompanhamos Sartre incitando o leitor a perceber a formulação de uma teoria geral do Ser que despontou. Confirma-se que a consciência pode ser afetada no seu ser por uma dimensão estranha ao Para-si, é o ser-Para-Outro. Vamos então nos debruçar sobre o problema da liberdade, que faz parte do problema investigado.

---

<sup>168</sup> “Cette possibilité perpétuelle d’*agir* c’est-à-dire de modifier l’en-soi dans sa matérialité ontique, dans sa “chair” doit, évidemment, être considérée comme une caractéristique essentielle du pour-soi; comme telle elle doit trouver son fondement dans une rapport originel du pour-soi à l’en-soi qu nous n’avons pas encore mis au jour. Qu’est-ce qu’*agir*? Pourquoi le pour-soi agit-il? Comment *peut-il* agir? Telles sont le questions auxquelles il nous faut à présent répondre. Nous avons tous les éléments d’une réponse: la néantisation, la facticité et le corps, l’être-pour-autrui, la nature propre de l’en-soi. Il convient de les interroger à nouveau.”

### 3 AS ESTRUTURAS DA LIBERDADE SARTRIANA

A liberdade é estudada de forma detalhada por Sartre na quarta parte de *L'être et le néant*, que apresenta dois capítulos com temáticas vinculantes: *Être et faire: la liberté* (Ser e fazer: a liberdade) e *Faire et avoir* (Fazer e ter). O filósofo considera ter, fazer e ser as categorias mais importantes da realidade humana, subjugando a si todas as condutas do homem. Tem-se que o ato de conhecer se enquadra na categoria do ter, por exemplo. Sustenta Sartre que a partir de Kant a filosofia moderna passou a substituir a ética do ser pela do fazer. De certa maneira, a intenção inicial é esclarecer se o móvel prioritário da ação humana é o fazer ou ser, além de destacar o papel do ter no pensamento do filósofo.

Inicialmente Sartre busca caracterizar as estruturas próprias da ideia de ação que segundo ele são imprescindíveis para a compreensão da liberdade, pois pretende examinar a possibilidade de vinculá-las às estruturas fenomenológicas do Para-si com o mundo:

[...] agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. (EN, 1943/1957, p. 508, grifos do autor).<sup>169</sup>

Por considerar o conceito ainda incompleto, Sartre acresce ainda outra ideia, a de “[...] que uma ação é por princípio intencional.” (EN, 1943/1957, p. 508).<sup>170</sup> Sustenta o filósofo que a intenção é fundamental para completar o conceito de ação e a vincula ao resultado. Portanto, a intenção seria uma antecipação ideal de um resultado, que conduz a consciência a fugir do mundo e lançar-se ao não-ser. Sartre, como muitos filósofos contemporâneos, retoma a tradição aristotélica. Admite-se que mesmo na antiguidade e, não propondo uma conceituação de ação, nem tampouco uma avaliação dos seus requisitos, o pensador grego refletiu sobre a questão, deixando um legado significativo das estruturas conceituais e um retrato

<sup>169</sup> “[...] agir, c’est modifier la *figure* du monde, c’est disposer des moyens en vue d’une fin, c’est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d’enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l’un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu.”

<sup>170</sup> “[...] qu’une action est par principe intentionnelle.”

pormenorizado da ação humana. Segundo Chauí, “a primeira grande teoria filosófica da liberdade é exposta por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* e, com variantes, permanece através dos séculos chegando até o século XX, quando foi retomada por Sartre.” (CHAUÍ, 2012, p. 415). Muitas outras relações entre Aristóteles e Sartre sobre a liberdade poderiam ser levantadas, mas este não é o nosso objeto de pesquisa. Por outro lado, é importante mais uma vez destacar que o enfoque sartriano da intencionalidade é fundamentalmente brentiano e husserliano.

Observe-se que a ação é intencional quando o indivíduo realiza um projeto consciente. Entre o possível desejável e o não realizado, ou entre o ser e o não-ser, há uma falha objetiva ou uma negatividade. Há sempre uma situação-limite, sempre apresentada *a priori* como um valor que, conseqüentemente, o auxilia esclarecendo a situação atual. O desarraigamento de si e do mundo, essa negatividade da consciência estipula então a liberdade como condição fundamental e é crucial para qualquer ação. Sabe-se que sendo a ação intencional, esta condiciona a ter uma finalidade (fim) que, por sua vez, se refere a um motivo, solidificando-se no trio unitário das *ek-stases* temporais já tratadas. Verifica-se que a questão fundamental é mais elaborada e vai além da organização complexa “*motivo-intenção-ato-fim*”. Vê-se que esta reunião efetiva-se em mim mesmo como transcendência, enquanto tenho de ser fora de mim. Desta feita, motivos ou móbeis aparecem como conclusão de uma negação; não a causa do ato, mas como componente dele.

Constata-se junto com Sartre, que o estado de fato e do ato impedem o estabelecimento de uma relação de causalidade, pois somente quando o nada anteceder o estado de fato poderá efetivar a produção do ato. A presença nadificadora da consciência interfere na própria composição de um estado de fato, por isso conclui o filósofo francês, reafirmando como um “*mantra*”, que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante. Destaca-se ainda que, quando se atribui à consciência o poder negativo, já que o processo de nadificação encontra-se intrinsecamente vinculado ao fim, pode-se inferir que o elemento necessário para a efetivação da ação é a liberdade do homem.

Adentramos, assim, na parte mais significativa desta nossa pesquisa. Aqui a relação negativa entre espontaneidade e inércia, já identificada anteriormente em obras propedêuticas, será ressignificada em *L'être et le néant*, com o

reconhecimento de que o Para-si ou a consciência é a “nadificação” do ser. A distinção entre o Para-si e o Em-si equivalerá à contraposição entre a espontaneidade da consciência e a inércia das coisas como já destacado. Esses são os liames que interligam partes significativas do pensamento sartriano.

Percebe-se que o filósofo sustenta como subtítulo do seu capítulo de *L'être et le néant*, de forma bastante apologética, que “A condição primordial da ação é a liberdade.” (EN, 1943/1957, p. 508).<sup>171</sup> Confirma-se que não há essência predeterminada, pois a existência precede a essência. Logo, se o ato tem uma essência quando se realizou, o mesmo não se dá com a liberdade, já que esta foge outra vez do indivíduo:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. [...] O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. [...] ser é escolher-se. [...] Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. [...] O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é. (EN, 1943/1957, p. 515-516).<sup>172</sup>

Chegamos ao segundo ponto central de *L'être et le néant* (o mais importante), no qual se encontra a questão da espontaneidade da consciência como fundamento ontológico da liberdade, que será deslindado por nós a partir de agora, e nos fornecerá convincentes subsídios para sustentar a nossa Tese.

A liberdade emerge no princípio do Para-si, e este, como já dito, é espontaneidade. Diante da negação interna do Para-si, surgem duas possibilidades: a da propulsão do homem em direção ao futuro, ou a temporalização do projeto diante do mundo em direção a diversas possibilidades. O filósofo vai entender que liberdade, escolha, nadificação e temporalização compõem uma mesma coisa, assim tenta descrever a liberdade em maiores detalhes, destacando logo em seguida a tese de uma vontade livre circundada por paixões determinadas. Segundo o filósofo, o estudo da vontade permitirá aquilatar ainda mais a compreensão da

<sup>171</sup> “La condition première de l'action c'est la liberté.”

<sup>172</sup> “Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. [...] L'homme est libre parce qu'il n'est ne pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre, [...] être c'est se choisir. [...] Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. [...] L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas.”

liberdade. Inicia a discussão demarcando as relações entre liberdade e vontade, tentando elucidar quais são os atos que exercem poder sobre a vontade livre e quais são os atos que escapam do controle da vontade humana. Para Sartre, ou o homem é inteiramente livre ou inteiramente determinado, não havendo meio termo, sendo injustificável a concepção de uma dualidade no interior da unidade psíquica. É a vontade, enquanto decisão reflexiva a certos fins, que requer, para se formar enquanto tal, uma liberdade originária e contemporânea que a ampare. No entanto, a vontade não é criadora dos fins, pois é reflexiva por essência, ela apenas emoldura os móveis e fins já posicionados pelo Para-si e organizados pela espontaneidade livre: “A conduta voluntária, ao organizar reflexivamente os meios para alcançar os fins, encara *técnica e racionalmente* as situações. Como tal, a conduta voluntária é desveladora do mundo técnico.” (MATEO, 1975, p. 34, grifo da autora, tradução nossa).<sup>173</sup> Mas a combinação entre espontaneidade consciente e vontade é insustentável, representando uma antinomia. No entanto, sobre a relação liberdade-vontade acima levantada, Mateo também entende que:

A compreensão da liberdade sartriana, seu valor ontológico, sua identificação com o nada e seu caráter de fundamento de toda a existência humana e, por fim, de todo comportamento, significa uma superação da tradicional identificação liberdade-vontade, tal como se dava em Descartes e Kant. [...] A identificação da liberdade com as ações voluntárias, reflexivas, racionais, impede de perceber nela o fundamento da totalidade a realizar, limita a responsabilidade do homem a respeito de seu comportamento e, deixando de lado o dualismo metafísico que a sustenta, cria um maniqueísmo moral. (MATEO, 1975, p. 32, grifo da autora, tradução nossa).<sup>174</sup>

Portanto, a liberdade sartriana, vinculando-se à espontaneidade consciente, distancia-se da vontade como tradicionalmente foi constatado na História da Ética. A vontade não se efetiva como a autêntica manifestação da liberdade como em outros pensadores.

<sup>173</sup> “La conducta voluntaria, al organizar reflexivamente los medios para alcanzar los fines, encara *técnica y racionalmente* las situaciones. Como tal, la conducta voluntaria es develadora del mundo técnico.”

<sup>174</sup> “La *comprensión* de la libertad sartreana, su valor ontológico, su identificación con la nada y su carácter de fundamento de toda la existencia humana y por ende de todo el comportamiento, significa una superación de la tradicional identificación libertad-voluntad, tal como se daba en Descartes y Kant. [...] La identificación de la libertad con las acciones voluntarias, reflexivas, racionales, impide ver en ella el fundamento de la totalidad del obrar, limita la responsabilidad del hombre respecto de todo su comportamiento y, dejando a un lado el dualismo metafísico que la sustenta, crea un maniqueísmo moral.”

Ressalte-se que não existem fenômenos psíquicos superiores à liberdade, nem mesmo a espontaneidade, pois todos a manifestam, todos são maneiras de ser do meu próprio nada. Sendo assim, as paixões e as emoções são conseqüentemente expressão de uma escolha, existindo um conflito entre consciência e conhecimento no que tange ao mesmo problema.

Ao analisar os motivos e os móveis, o filósofo destaca que são parecidos, com ligeiras diferenças, da mesma forma que a consciência não-tética (de) si é o nexo ontológico de ter consciência do objeto. Para esclarecer melhor, motivo, móbil e fim “[...] são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades.” (EN, 1943/1957, p. 526).<sup>175</sup> Poder-se-ia objetar que, efetivando-se a escolha do modo de ser, o Para-si cria um campo de possibilidades escolhendo-se o mundo, não baseado no Em-si, mas no seu sentido – assim escolhemos a nós mesmos. Havendo a soma dos motivos (contemplação das coisas) e dos móveis (avaliação das condições do mundo) ocorre necessariamente um direcionamento em relação aos fins e efetivamente à escolha. Esse produto consciente vai ser organizado pela espontaneidade pura. Vê-se que os motivos e os móveis só se efetivarão através do projeto, qualificado como a produção livre do fim. No entanto, antes do projeto, segundo Sartre, há “[...] uma escolha da deliberação como procedimento que irá me anunciar aquilo que é projeto e, por conseguinte, o que sou. E a *escolha* da deliberação é organizada com o conjunto móveis-motivos-fins pela espontaneidade livre.” (EN, 1943/1957, p. 527).<sup>176</sup> O fundamento da escolha de deliberação requer uma interpretação da escolha originária de maneira consciente, escolha esta que poderá ser alterada. Mais uma vez o filósofo atribui uma característica importante para a espontaneidade livre ou não voluntária, que em *L'être et le néant* é definida nos mesmos termos anteriores, como a “[...] consciência puramente irreflexiva dos motivos através do puro e simples projeto do ato.” (EN, 1943/1957, p. 527-528).<sup>177</sup> Necessariamente por estar vinculada ao irreflexivo, não apresenta função delineada na execução, esta sim, de atribuição da vontade. A espontaneidade irreflexiva

---

<sup>175</sup> “[...] sont les trois termes indissolubles du jaillissement d’une conscience vivante et libre que se projette vers ses possibilités et se fait définir par ces possibilités.”

<sup>176</sup> “Il y a donc un choix de la délibération procédé qui m’annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et le *choix* de la délibération est organisé avec l’ensemble mobiles-motifs et fin para la spontanéité libre.”

<sup>177</sup> “[...] conscience purement irréflechie des motifs à travers le projet pur et simple de l’acte.”

emerge de forma contingente e se torna elemento pertencente a um projeto original. Quando Sartre evoca o Para-si no sentido de escolha, aponta-nos para outra dimensão ontológica que o Para-si experimenta, a da angústia ao buscar sua liberdade, pois o Para-si deve escolher seu sentido de ser sem poder se tornar estrutura do próprio ser. Por isso, posteriormente, nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre continuará afirmando a importância da espontaneidade como fundamento não só da liberdade, mas da vida moral como um todo: “A base única da vida moral deve ser a espontaneidade, isto é, o imediato, o irreflexivo.” (CM, 1983, p. 12, tradução nossa).<sup>178</sup> Mesmo em obra posterior, que seria possivelmente a continuidade desta, o filósofo permanece reafirmando sua ideia.

Sartre, no entanto, separa o ato voluntário da espontaneidade não voluntária, como já havia feito em *L’imaginaire*, distinguindo vontade de espontaneidade, e por nós já constatado na ocasião. Em *L’imaginaire*, na descrição do movimento dos objetos irrealis na vida imaginária, Sartre destacava que a consciência imaginante se forma em ato único ou por vontade ou por espontaneidade pré-voluntária (antecedente da vontade), ressaltando o desenvolvimento que esta podia proporcionar à consciência imaginante, sendo que somente a espontaneidade poderia animar os objetos irrealis. Portanto, já havia no entendimento do filósofo uma prevalência da espontaneidade sobre a vontade, só que ele tratava do mundo imaginário e não de ações morais (escolhas) como se refere agora. Mas ainda assim a espontaneidade no seu sentido irreflexivo prevalece como função importante do Para-si na organização deliberativa da liberdade, como seu fundamento. Embora utilizando terminologias um pouco diferentes, estas referem-se à mesma espontaneidade da consciência em *L’imaginaire* e em obras anteriores. O fundamento da liberdade é destacado por Jeanson como emergente de uma antinomia entre vontade e espontaneidade:

Há aqui uma antinomia irreduzível: para suprimi-la, é preciso reconhecer que a vontade, como esforço reflexivo, remete a uma vida irreflexiva sem a qual ela não se compreenderia e que a orienta de acordo com a escolha fundamental pela qual se define a consciência nesse nível de livre espontaneidade. (JEANSON, 1965, p. 235, tradução nossa).<sup>179</sup>

<sup>178</sup> “La base unique de la vie morale doit être la spontanéité, c’est-à-dire l’immédiat, l’irréfléchi.”

<sup>179</sup> “Il y a là une antinomie irréductible: pour la lever, il faut bien reconnaître que la volonté, en tant qu’effort réflexif, renvoie à une vie irréfléchie sans laquelle elle ne se comprendrait pas,

Notadamente há um predomínio do irreflexivo sobre o reflexivo no fundamento da liberdade, conforme acentua Jeanson, tornando-se um perigoso paradoxo. A vontade não se envolve no projeto original, que não é afetado por estruturas particulares. A escolha fundamental é manejada pelo indivíduo sobre um plano reflexivo, mas organizada pela espontaneidade a partir dos fundamentos do Para-si. Sartre reafirma de forma concludente o divórcio entre espontaneidade e vontade:

Assim, o divórcio entre consciência espontânea e vontade não é um dado de fato puramente constatado. Mas, ao contrário, esta dualidade é projetada e realizada inicialmente por nossa liberdade fundamental; só pode ser concebida na e pela unidade profunda de nosso projeto fundamental, que é escolhermos como inferiores. (EN, 1943/1957, p. 527-528).<sup>180</sup>

De forma pontuada, destaca-se que o estudo efetivo e cabal do projeto fundamental de um Para-si vai requerer o desenvolvimento de um método original, batizado por Sartre de psicanálise existencial, para termos a completude do entendimento na análise desse problema.

Por hora, insistimos na ocorrência do inequívoco entrelaçamento entre liberdade e ação, isto porque o Para-si apodera-se de si mesmo conduzindo às enormes oportunidades que se lhe apresentam como ser-no-mundo. Se o Para-si afirma-se intencionalmente, de forma decorrente, também a ação vai se afirmar, pois, “sendo a intenção a escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal e qual ordem) segundo o fim escolhido.” (EN, 1943/1957, p. 557).<sup>181</sup> O Para-si vai imaginar seu modo de ser contando com a espontaneidade, negando assim qualquer determinismo. A inexistência de qualquer determinismo no plano da consciência ressalta a importância da espontaneidade originária que fundamenta a negatividade do Para-si e que será definida como

---

et qui l'oriente elle-même selon le choix fondamental par quoi se définit la conscience à ce niveau de libre spontanéité.”

<sup>180</sup> “Ainsi le divorce entre conscience spontanée et volonté n'est pas une donnée de fait purement constatée. Mais, au contraire, cette dualité est projetée et réalisée initialement par notre liberté fondamentale; elle ne se conçoit que dans et par l'unité profonde de notre projet fondamental qui est de nous choisir comme inférieur.”

<sup>181</sup> “L'intention étant choix de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie.”

liberdade. Esta revestida de um caráter transcendente só será possível quando o ser livre realizar sua ação concreta no mundo, fazendo-se, lançando-se ao futuro; assim a liberdade obriga o ser humano a fazer-se em vez de ser. Portanto, Para-si e a liberdade são correlatos na abordagem existencial sartriana, sendo que o conceito sartriano para o segundo é estipulado como que correlato a certa autonomia de escolha. Temos então o entrelaçamento de três pilares morais indissociáveis: espontaneidade, consciência e liberdade, que dão sustentação à nossa tese.

A partir desses pressupostos, Sartre procurará aquilatar a sua compreensão ontológica da liberdade, destacando alguns elementos, delineados de forma sequenciada. Para a realidade humana ser é fazer-se, pois a inerente determinação à ação já é uma ação. Se o ato não é puro movimento, deve ser elucidado pela sua intenção. O mundo evidencia-se a nós de acordo com o fim escolhido. Assim, se o dado não justifica a intenção, esta significa uma cisão com ele, pois há a necessidade, para o dado, de só emergir no quadro de uma nadificação que se evidencia, reconhecida como negação interna. A escolha (liberdade) não encontra arrimo, já que quer impor a si mesma seus motivos, afirmando-se como absurda. Conclui-se assim que o projeto livre é fundamental, porque é o meu ser. Cada um desses pontos foi abordado, e eles podem ser sintetizados do seguinte modo a partir das palavras do filósofo:

[...] sublinhamos que esta liberdade requer algo dado, não como sua condição; [...] a liberdade só se concebe como nadificação de algo dado. [...] Além disso, liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher. [...] Daí resulta que a escolha é fundamento do ser-escolhido, mas não fundamento do escolher. E daí a absurdidade da liberdade. Também aqui a liberdade nos remete a algo dado, o qual nada mais é senão a própria facticidade do Para-si. Por último, o projeto global, embora ilumine o mundo em sua totalidade, pode ser especificado por ocasião desse ou daquele elemento da situação e, por conseguinte, da contingência do mundo. (EN, 1943/1957, p. 560-561).<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> “[...] on aura remarqué que cette liberté requiert un donné, non comme as condition; [...] la liberté ne se conçoit que comme néantisation d’un donné. [...] En outre, la liberté est liberté de choisir, mais non la liberté de ne pas choisir. [...] Il en resulte que le choix est fondement de l’être-choisi, mais non pas fondement du choisir. D’où l’absurdité de la liberté. Là encore, elle nous renvoie à un donné, qui n’est autre que la facticité même du pour-soi. Enfin, le projet global bien qu’éclairant le monde en sa totalité peut se spécifier à l’occasion de tel ou tel élément de la situation et, par conséquent, de la contingence du monde.”

Essas observações de Sartre induzem o problema da vinculação entre liberdade e facticidade, enquanto estruturas imediatas do Para-si.

Examina-se sob o título “*Liberdade e facticidade: a situação*”, o argumento do senso comum em relação à impotência da liberdade ou da ação do indivíduo diante dos determinismos. Ao contrário, não há como se libertar dos determinismos, no entanto eles não impedem o exercício da liberdade. Sartre não se apresenta como determinista, tampouco como contra determinista, já que admite sua existência. Argumenta Sartre que é por nós, através da estipulação antecipada de um fim, que vão surgir os impedimentos, ou como gosta de abordar, o “coeficiente de adversidade”. Na invenção da liberdade, o homem necessita de uma estrutura para que o Para-si aplique sua liberdade. Sartre avalia as estruturas para o exercício da ação como ser-no-mundo denominando-as como *situação*. Muitas dessas estruturas configuram-se como inertes, impedindo o próprio exercício da liberdade, embora não seja justificativa plausível para o filósofo. Nesse ponto, Sartre critica os adversários da liberdade e deterministas, e não acredita que os obstáculos e o “coeficiente de adversidade” possam impedir o homem do exercício de sua liberdade. No entanto, quando percebemos estar governados por forças externas mais potentes que a nossa vontade, implica que tenhamos que optar se vamos continuar ou não o projeto. A condição de outros seres humanos, que em ambientes adversos iguais não se declinaram diante do mesmo coeficiente de adversidade, pode indicar-nos que a situação é a mesma, como se pode destacar: “O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade.” (EN, 1943/1957, p. 562, grifo do autor).<sup>183</sup> As adversidades não podem ser evocadas nunca antes do projeto, mas após a antecipação ideal do resultado na ação que se pretende. Pelo contrário, antes do início do projeto da liberdade, se o homem evocar as adversidades como motivo para o não exercício da liberdade, fixar-se-á na inércia ou se aninhará na má-fé.

Sustenta-se, mais uma vez, que o coeficiente de adversidades jamais poderá se constituir como argumento contra a liberdade. Assim, Sartre levanta o problema

---

<sup>183</sup> “Le coefficient d’adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c’est *par nous*, c’est-à-dire par la position préalable d’une fin que surgit ce coefficient d’adversité.”

atinente aos limites: “[...] ainda que as coisas brutas (que Heidegger denomina “existentes em bruto”) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesma que deve constituir o quadro, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites.” (EN, 1943/1957, p. 562).<sup>184</sup> Destaca-se que permanece o *residuum* característico do Em-si; mas, distante de se apresentar como uma baliza, é de modo preciso devido ao Em-si maciço que aflora a liberdade. Ressalte-se que é diante da resistência, no que se refere aos limites exigidos pelas coisas, que se torna possível a liberdade. Nesse sentido existe uma prevalência ontológica do Em-si sobre o Para-si. Sendo que qualificar-se como não livre não significa ser o próprio fundamento da liberdade. Assim,

[...] a liberdade é um ser menor que supõe o ser, para dele escapar. Não é livre para não existir, nem para não ser livre. [...] Isso porque, com efeito, o fato de não poder não ser livre é a *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir é a sua *contingência*. Contingência e facticidade identificam-se: há um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma do *não-ser* (ou seja, da nadificação). (EN, 1943/1957, p. 566-567, grifos do autor).<sup>185</sup>

A liberdade não se opõe à contingência e à facticidade, no entanto questiona Sartre sobre a relação do Para-si com o dado. E a resposta vem logo em seguida:

[...] por sua própria projeção em direção a um fim, a liberdade constitui como ser no meio do mundo um *datum* particular que ela tem-de-ser. A liberdade não o escolhe, pois isso seria escolher a própria existência, mas, pela escolha que faz de seu fim, ela faz com que esse *datum* se revele dessa ou daquela maneira, sob tal ou qual luz, em conexão com a descoberta do próprio mundo. (EN, 1943/1957, p. 567).<sup>186</sup>

<sup>184</sup> “[...] bien que les choses brutes (ce que Heidegger appelle les “existants bruts”) puissent dès l’origine limiter notre liberté elle-même qui doit préalablement constituer le cadre, la technique et les fins par rapport auxquels elles se manifesteront comme des limites.”

<sup>185</sup> “[...] la liberté est un moindre être qui suppose l’être, pour s’y soustraire. Elle n’est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être libre. [...] C’est qu’en effet le fait de ne pas pouvoir ne pas être libre est la *facticité* de la liberté, et le fait de ne pas pouvoir exister est sa *contingence*. Contingence et facticité ne font qu’un: il y a un être que la liberté a à être sous forme du *n’être-pas* (c’est-à-dire de la néantisation). ”

<sup>186</sup> “[...] par as projection même vers une fin, la liberté constitue comme être au milieu du monde un *datum* particulier qu’elle a à être. Elle ne le choisit pas, car ce serait choisir sa propre existence, mais par le choix qu’elle fait de sa fin, elle fait qu’il se révèle de telle ou telle façon, sous telle ou telle lumière, en liaison avec la découverte du monde lui-même.”

A *situação* é a contingência da liberdade na qualidade de *datum*, que se evidencia pelo fim que a liberdade escolheu, fenômeno ambivalente, resultado da contingência do Em-si e da liberdade. Existe uma contradição que é o de só existir em *situação*, enquanto a *situação* só existe pela liberdade. Para Sartre a contradição apresentada da liberdade consiste em entender que a “realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou, mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é”. (EN, 1943/1957, p. 569-570, grifo do autor).<sup>187</sup> Dessa contradição o ser humano não tem como escapar, pois é inexorável. Assim, continua Sartre em suas reflexões sobre a facticidade da liberdade:

Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de um mesmo esclarecimento. É *meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição*, na medida em que já determinada pelas indicações dos Outros, e, por fim, *minha relação fundamental com o Outro*. (EN, 1943/1957, p. 570, grifos do autor).<sup>188</sup>

Depreende-se do texto sartriano acima as diferentes estruturas que compõem a problemática da *situação*, sendo que algumas delas podem emergir somente no exercício da liberdade, a partir da projeção rumo ao futuro. Verifica-se somente a liberdade em situação, não podendo sequer o homem utilizar-se da “*moral do ressentimento*” nietzschiana como justificativa para o não exercício da liberdade, pois isso se configura como um ato de má-fé. Destaca-se que, pelo projeto, eu é que apresento o sentido do meu lugar, do meu passado e dos imediatos, com o seu coeficiente de adversidade e utilidade:

A liberdade, portanto, implica 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, não pode fazer mais do que interpretar o *sentido* de seu ser. É necessário que esteja simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo*. (EN, 1943/1957, p. 588, grifos do autor).<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> “La réalité-humaine reconte partout des résistances et des obstacles qu’elle n’a pas créés; mais ces résistances et ces obstacles n’ont de sens que dans et part le libre choix que la réalité-humaine est.”

<sup>188</sup> “Ce donné se manifeste de plusieurs manières, encore que dans l’unité absolue d’un même éclaircissement. C’est *ma place, mon corps, mon passé, ma position* ent tant qu’elle est déjà déterminée para les indications des Autres, enfin *ma relation fondamentale à Autri*.”

<sup>189</sup> “La liberté implique donc l’existence des entours à changer: obstacles à franchir, outils à

Diante da independência das coisas em relação ao Ser, o projeto livre deve prever sua margem de imprevisibilidade, pois a liberdade só se efetiva dessa forma, como projeto aberto.

Depois de uma abordagem na terceira parte de *L'être et le néant* da questão do Outro, o filósofo passa novamente a ela, mas tendo como foco o Outro como centro de referência do projeto individual de existência. Ele expõe preliminarmente a questão:

Viver num mundo infestado pelo meu próximo não significa apenas poder encontrar o Outro em todas as curvas do caminho, mas também achar-me comprometido em um mundo, cujos complexos-utensílios podem ter uma significação, que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto. (EN, 1943/1957, p. 591).<sup>190</sup>

A partir da citação acima, podemos destacar o conceito de existência-no-mundo-em-presença-de-outros, ou seja, encontrar-se em um mundo com significados implica que a vinculação a esse mundo apresenta o valor de um fato. Poder-se-ia objetar que o uso constante das técnicas, que conferem ao mundo significações, é a única maneira positiva de existir nessas coletividades. Admite-se que uma dessas técnicas é o próprio uso da linguagem, cuja estrutura mais rudimentar é a frase, que segundo o filósofo, não é constituída de palavras. Por outro lado, frases, palavras não antecedem a utilização que delas se faz, pois: “[...] a liberdade é o único fundamento possível das leis da língua.” (EN, 1943/1957, p. 599).<sup>191</sup> As leis da língua só existem para quem escuta: “Livre projeto *para mim*, a linguagem tem leis específicas *para o outro*.” (EN, 1943/1957, p. 600).<sup>192</sup> Observe-se que o que se põe é a situação; nesse sentido, verifica-se uma proposição atuando como livre invenção de suas leis: “A linguagem remete ao pensamento e o pensamento à linguagem.” (EN, 1943/1957, p. 601).<sup>193</sup> Infere-se que aquilo que

---

utiliser. Certes, c'est elle qui les révèle comme obstacles, mais elle ne peut qu'interpéter par son libre choix le *sens* de leur être. Il faut qu'ils soient simplement là, tout bruts, pour qu'il y ait liberté. Être libre, c'est *être-libre-pour-faire* et c'est *être-libre-dans-le-monde*.”

<sup>190</sup> “Vivre dans un monde hanté par mon prochain, ce n'est pas seulement pouvoir rencontrer l'Autre à tous le détours du chemin, c'est aussi se trouver engagé dans un monde dont les complexes-ustensiles peuvent avoir une signification que mon libre projet ne leur a pas d'abord donnée.”

<sup>191</sup> “[...] la liberté est le seul fondement possible de lois de langue”

<sup>192</sup> “Ainsi, le langage, libre projet *pour moi*, a des lois spécifiques *pour l'autre*.”

<sup>193</sup> “Ainsi, le langage renvoie à la pensée et la pensée au langage.”

acontece com a linguagem serve de referência para qualquer outra técnica, apresentando-se aquela como um exemplo de prática social e universal, “[...] o Para-si é livre, mas *em condição*, e é essa relação entre a condição e a liberdade que queremos precisar com o nome de situação.” (EN, 1943/1957, p. 602, grifo do autor).<sup>194</sup> Destaca-se que o Para-si emerge em um mundo que é mundo para outros Para-sis, e alienado então é o sentido dele, no entanto, é neste que o indivíduo deve ser livre: “O Para-si *faz surgir* as técnicas no mundo, como *condutas do Outro, enquanto transcendência-transcendida*, desde que toma posição em relação ao Outro.” (EN, 1943/1957, p. 603-604, grifos do autor).<sup>195</sup> Como já dito, o Para-si é responsável pelo modo como as condutas se expõem no mundo como técnicas: “Todavia, a existência do Outro traz um limite de fato à minha liberdade.” (EN, 1943/1957, p. 606).<sup>196</sup> Verifica-se que alguma coisa de mim existe ao modo do dado: “É esta objetivação alienante da minha situação [...]: minha transcendência existe para uma transcendência. (EN, 1943/1957, p. 608).<sup>197</sup> Antes, só a minha liberdade podia limitar-me; agora, diante desses novos elementos, também a liberdade de outrem limita a minha. Mas, mesmo com esse novo impedimento, pode-se sustentar que o único limite da liberdade vem da minha liberdade. Sendo assim, “[...] vir ao mundo como liberdade em face dos outros é vir ao mundo como alienável.” (EN, 1943/1957, p. 608).<sup>198</sup> Para se perceber melhor, meu ser alienado não desponta de mim, só pode despontar do outro. Contudo, posso identificar essa alienação sem discernir o outro como transcendência, pois admito então meu ser-para-outro, porque é o meu atributo de vinculação a ele. Evidentemente que minha liberdade resgata seus próprios limites, pois não se refere a um círculo vicioso, mas à maneira de que disponho para vivenciar meu ser-exterior como exterior, que é denominado por Sartre como sendo a alienação.

Ressalte-se que as características que me são atribuídas de fora induzem o

---

<sup>194</sup> “[...] le pour-soi est libre mais *en condition*, et c’est ce rapport de la condition à la liberté que nous cherchons à préciser sous le nom de situation.”

<sup>195</sup> “Le Pour-soi fait surgir les techniques dans le monde comme *conduites de l’Autre em tant que transcendence transcendée*, dès qu’il prend position vis-à-vis de l’Autre.”

<sup>196</sup> “Pourtant, l’existence de l’Autre apporte une limite de fait à ma liberté.”

<sup>197</sup> “C’est cette objectivation alienante de ma situation [...]: ma transcendence existe pour une transcendence”.

<sup>198</sup> “[...] venir au monde comme liberte em face des autres, c’est venir au monde comme aliénable.”

que eu seja – pai de família, professor, advogado –; são, no entanto, irrealizáveis, pois o Para-si não é. Sabe-se que os tais infinitos irrealizáveis discriminados apontam, portanto, para o inverso da situação. No entanto, essas representações só podem assumir algum significado atribuído pela minha liberdade: “Assim, os irrealizáveis descobrem-se ao Para-si como ‘irrealizáveis-a-realizar’”. (EN, 1943/1957, p. 612).<sup>199</sup> Por mais que os deseje interiorizar, esses imperativos (*a priori*) mantêm-se como exterioridades inevitáveis, pois desabam-se na resistência dos imediatos, e “[...] minha liberdade, escolhendo livremente, escolhe os seus limites.” (EN, 1943/1957, p. 613).<sup>200</sup>

Acompanhamos agora o filósofo na avaliação de mais uma temática das estruturas da *situação*: a morte. Em tal avaliação, ele passa a encetar críticas contundentes à tendência “idealista”, que intenta revisitar a morte: para os filósofos dessa corrente, seria o termo último de uma série: “morte esperada”, “a única coisa que ninguém pode fazer por mim”. No entanto, para Sartre há muita confusão nessa postura: “[...] esta permanente aparição do acaso, no seio dos meus projetos, não pode ser captada como *minha* possibilidade, mas, ao contrário, como a nadificação de todas as minhas possibilidades, nadificação essa que *já não mais faz parte de minhas possibilidades*.” (EN, 1943/1957, p. 621, grifos do autor).<sup>201</sup> Insistindo na nadificação, Sartre completa seu raciocínio: “Sem dúvida, é o que quer dizer Malraux em *L’Espoir*, ao escrever que a morte ‘transforma a vida em destino’. [...] A morte enquanto nadificação de uma nadificação, coloca o meu ser como Em-si, no sentido em que, para Hegel, a negação de uma negação é afirmação.” (EN, 1943/1957, p. 621).<sup>202</sup> Depois da citação do escritor francês e do filósofo alemão, consecutivamente, sustentando seu ponto de vista da nadificação, Sartre insiste na alienação da morte: “A própria existência da morte nos aliena inteiros, em nossa própria vida, em proveito de outro. Estar morto é ser presa dos vivos.” (EN,

<sup>199</sup> “Ainsi, les irréalisables se découvrent au pour-soi comme “irréalisables-à-réaliser.””

<sup>200</sup> “[...] ma liberté en choisissant librement se choisit ses limites.”

<sup>201</sup> “[...] cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* possibilité, mas, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*.”

<sup>202</sup> “C’est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu’il écrit de la mort, dans *l’Espoir*, qu’elle ‘transforme la vie en destin’. [...] La mort comme néantisation d’une néantisation est position de mon être comme en-soi, ou sens ou, pour Hegel, la négation d’une négation est affirmation.”

1943/1957, p. 628).<sup>203</sup> Para Sartre, a morte refere-se à facticidade e não deve ser misturada à finitude, como propõe Heidegger; porém, não é uma estrutura ontológica que compõe meu ser enquanto Para-si. Sendo assim, é tão absurdo nascer quanto morrer, pois se trata de algo irrealizável, como alega o filósofo.

Sartre passa então a definir o *ser-em-situação*. Vamos seguir, portanto, a ideia do filósofo através das citações sequenciadas: 1º) “Sou um existente *no meio* de outros existentes. Mas não posso “realizar” essa existência, no meio de outros, [...] se escolho a mim mesmo, não em meu ser, mas em minha maneira de ser.” (EN, 1943/1957, p. 633, grifo do autor).<sup>204</sup> Encontro-me em *situação*, no limiar entre a liberdade e o dado. 2º) “A situação só existe em correlação com o transcender do dado rumo a um fim.” (EN, 1943/1957, p. 633).<sup>205</sup> Nem subjetiva, nem objetiva, “é uma relação *de ser* entre um Para-si e o Em-si por ele nadificado” (EN, 1943/1957, p. 634),<sup>206</sup> facticidade integral, além disso, é objetivo, visto que é por ele que o sentido emerge no mundo; 3º) “Se o Para-si nada mais é do que sua situação, daí resulta que o *ser-em-situação* define a realidade-humana, dando conta tanto de seu *ser-aí* como de seu *ser-mais-além*. A realidade humana é, com efeito, o *ser que é sempre mais além do seu ser-aí*.” (EN, 1943/1957, p. 634, grifo do autor);<sup>207</sup> 4º) “Sendo iluminada por fins que são projetados somente a partir do *ser-aí* que eles iluminam, a situação apresenta-se eminentemente *concreta*.” (EN, 1943/1957, p. 635, grifo do autor);<sup>208</sup> 5º) “Assim como não é objetiva nem subjetiva, a situação não poderia ser considerada o livre efeito de uma liberdade, ou o conjunto de coerções padecidas por mim; provém da iluminação da coerção pela liberdade, que lhe confere o sentido de coerção.” (EN, 1943/1957, p. 636);<sup>209</sup> 6º) Finalmente, “O Para-si é temporalização: significa que ele *não é*; ele ‘*se faz*’.” (EN, 1943/1957, p. 636, grifo

<sup>203</sup> “Ainsi l’existence même de la mort nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d’autrui. Être mort, c’est être proie aux vivants.”

<sup>204</sup> “Je suis un existant au *milieu* d’autres existants. Mais je ne puis ‘réaliser’ cette existence au milieu d’autres, je ne puis saisir les existants qui m’entourent comme objets [...] si je me choisis moi-même, non dans mon être mais dans ma manière d’être.”

<sup>205</sup> “La situation n’existe qu’en corrélation avec le dépassement du donné vers une fin.”

<sup>206</sup> “[...] mais c’est une relation d’être entre un pour-soi et l’en-soi qu’il néantise.”

<sup>207</sup> “Si le pour-soi n’est rien d’autre que sa situation, il suit de là que l’être-en-situation définit la réalité-humaine, en rendant compte à la fois de *son être-là* et de son *être-par-delà*. La réalité-humaine est, en effet, *l’être qui est toujours par delà son être-là*.”

<sup>208</sup> “La situation, étant éclairée par des fins qui ne sont elles-mêmes pro-jetées qu’à partir de *l’être-là* qu’elles éclairent, se présente comme éminemment *concrète*.”

<sup>209</sup> “La situation, pas plus qu’elle n’est objective ou subjective, ne saurait être considérée comme le libre effet d’une liberté ou comme l’ensemble des contraintes que je subis; elle provient de l’éclaircissement de la contrainte par la liberté qui lui donne son sens de contrainte.”

do autor).<sup>210</sup> É a permanência na *situação* que evidencia a perseverança do homem no projeto. Passado em revista o *ser-em-situação*, encaminhemos agora para a compreensão do destino inexorável da liberdade.

Trata-se neste instante de associar liberdade e responsabilidade. O homem deve ser o responsável pelas suas escolhas no mundo e assumir integralmente o seu projeto existencial, pois carrega todo o peso do mundo nas suas costas. Segundo Sartre o Para-si se estabelece, e é por ele que existe o mundo. Por isso a liberdade é configurada pelo filósofo como uma condenação, como se pode confirmar:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra 'responsabilidade' em seu sentido corriqueiro de 'consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto'. (EN, 1943/1957, p. 639).<sup>211</sup>

Infere-se desse conceito a ideia da incondicionalidade da escolha como paradoxal, pois não há como fugir da liberdade, já que ela encontra-se vinculada à necessidade e à fatalidade. Existe, portanto, uma correlação direta e imediata entre liberdade e responsabilidade. É notadamente uma faceta tirânica da liberdade tão aludida por diversos autores, pois o Para-si não pode ser o fundamento e o responsável pelas escolhas, uma vez que Sartre produz de certa forma uma radicalização do conceito de liberdade, nunca tratado antes por nenhum pensador na História da Filosofia. Por outro lado, ao destacar Sartre a liberdade como autonomia de escolha, infere-se que o homem deve construir sua própria existência, sem fugir de sua responsabilidade. Quando, ao contrário, este se exime desse ônus, escapando da carga da liberdade, aninha-se na má-fé, como já tratado anteriormente. A má-fé é designada por Sartre como uma das típicas condutas de quem entende o Para-si com sendo Em-si, ou escusa-se de escolher, utilizando-se de uma desculpa.

---

<sup>210</sup> “Le pour-soi est temporalisation; cela signifie qu’il n’est pas; il ‘se fait’.”

<sup>211</sup> “La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c’est que l’homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d’être. Nous prenons le mot de ‘responsabilité’ en son sens banal de ‘conscience (d’) être l’auteur incontestable d’un événement ou d’un objet’.”

Assim, a responsabilidade é esmagadora e, sendo o homem condenado a ser livre, carrega todo o peso do mundo. O Para-si é que se faz, e é por ele que há um mundo: “[...] tudo o que me acontece é *meu* [...]” (EN, 1943/1957, p. 639, grifo do autor).<sup>212</sup> Sendo assim, não há inocentes no mundo, e somente não respondo pela minha responsabilidade, já que não sou o sustentáculo do meu ser: “Tudo se passa então como se eu fosse obrigado a ser responsável [...]; sou responsável por tudo [...]”(EN, 1943/1957, p. 641).<sup>213</sup> Discutem-se assim os fins do homem tentando apurar o sentido, do mesmo modo que a psicologia empírica pretendeu investigar. Mas Sartre critica que a psicologia empírica redundou em uma ilusão substancialista, ao elucidar o homem pelos seus desejos, afunilando na descrição de uma sucessão de acasos e ocorrências exteriores. Por isso irá propor logo em seguida a psicanálise existencial como uma solução para lidar com a liberdade inexorável.

Nas condições de abandono e incerteza, oriundas da facticidade, emerge a angústia. Para Silva, “a liberdade provoca a angústia porque *ser liberdade* significa que nenhum ato livre encerrará o processo de ser e o drama de existir.” (SILVA, 2004, p. 145). A angústia nos lança em face do nada, segundo Heidegger, e aparece diante de inúmeras contingências da escolha que se evidenciam enquanto possibilidades, sendo que muitas delas condicionam-nos a deixar para trás algo importante que poderia ter escolhido. Entretanto,

É assim, precisamente, que o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-sis que formam o mundo, mas que é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele. (EN, 1943/1957, p. 642).<sup>214</sup>

O Para-si foi definido até aqui em termos da liberdade, sendo que o homem deve criar seu modo de ser mediante as escolhas que ele faz de si e do mundo. Assim sendo, a angústia emerge desde o momento em que o indivíduo precisa escolher. Destaca-se, nesse sentido, a forte influência de Kierkegaard, pensador

<sup>212</sup> “[...] tout ce qui m’arrive est *mien*; [...]”

<sup>213</sup> “Toute se passe donc comme si j’étais contraint d’être responsable. [...]; je porte l’entière responsabilité [...]”

<sup>214</sup> “C’est ainsi, précisément, que le pour-si se saisit dans l’angoisse, c’est-à-dire comme un être qui n’est fondement ni de son être, ni de l’être de l’autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l’être, en lui et partout hors de lui.”

dinamarquês, sobre Sartre, quando este descobriu, por causa dos *Études kierkegaardienes*, de Jean Wahl (1949), o fundamento da angústia como que vinculada às inúmeras possibilidades que se descortinam diante da liberdade: “Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade.” (EN, 1943/1957, p. 66).<sup>215</sup> Corrobora Sartre o conceito kierkegaardiano nos seguintes termos: “[...] a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo.” (EN, 1943/1957, p. 66).<sup>216</sup> A partir dessas duas citações inspiradas na leitura do filósofo dinamarquês, se identifica essa intuição central da ontologia sartriana que, ao ser esboçada em *L'être et le néant*, se ampara no sentido da angústia. Vale ressaltar que Sartre encontrou na leitura de Kierkegaard um porto seguro de uma filosofia que defende o indivíduo acima de tudo, ao contrário do universalismo hegeliano.

No capítulo 2 dessa quarta parte de *L'être et le néant*, intitulado “Fazer e ter”, Sartre delineará sua Psicanálise Existencial, na tentativa de deduzir de sua filosofia um método de compreensão do comportamento humano concreto e, por outro lado, na intenção clara de discutir o impasse filosófico em torno da hipótese do inconsciente psíquico freudiano, pois a psicanálise existencial rejeita este postulado por considerá-lo determinista, como já dito na parte anterior desta Tese. Primeiramente, esclarecem-se então os fins do homem, pois a psicologia empírica conjecturou sobre a importância dessa procura, mas, ao definir o homem pelos seus desejos, incorreu numa ilusão substancialista e se limitou a descrever uma sucessão de acasos, de acontecimentos exteriores.

Para Sartre (EN, 1943/1957, p. 647), é de bom alvitre primeiramente proceder a “uma compreensão pré-ontológica da realidade humana”,<sup>217</sup> da sua unidade no projeto original, de um “absoluto não substancial” (p. 648).<sup>218</sup> Elucidando essa realidade humana, que é produto da psicanálise existencial, diz Sartre: “[...] a realidade humana é desejo de ser-Em-si”, prescindindo do ser Em-si-Para-si, isto é,

<sup>215</sup> “Kierkegaard décrivant l'angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté.”

<sup>216</sup> “[...] l'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et que l'angoisse est angoisse devant moi.”

<sup>217</sup> “[...] une compréhension préontologique de la réalité humaine.”

<sup>218</sup> “[...] absolu non substantiel.”

de

[...] uma consciência que seria o fundamento do seu próprio ser-Em-si, pela pura consciência que tomasse de si mesmo. [...] É este ideal que se pode denominar Deus; [...] o homem é o ser que projeta ser Deus [...]; representa sempre uma invenção particular dos seus fins [...]; e é inclusive esta perseguição que constitui aquilo que o rodeia em situação. (EN, 1943/1957, p. 653-654).<sup>219</sup>

Em outras palavras, o projeto fundamental do ser humano é ser Deus, mas esse projeto é impossível de ser atendido. O ser humano se acha perante arquiteturas simbólicas muito complexas e que se manifestam, pelo menos, em três graus:

No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto, que é a pessoa, e que representa o modo pelo qual ela decidiu que o ser estaria em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, expressa uma estrutura abstrata e significante, que é o desejo de ser em geral, e que deve ser considerado como a realidade humana na pessoa, o que constitui sua comunidade com Outro, o que permite afirmar que há uma verdade do homem, e não apenas individualidades incomparáveis. [...] Por outro lado, o desejo de ser, em sua pureza abstrata, é a verdade do desejo concreto fundamental, mas que não existe a título de realidade. (EN, 1943/1957, p. 654).<sup>220</sup>

O desejo, segundo Sartre, surge de uma consciência encarnada, outras vezes está presente em uma estrutura intencional, e também é considerado como falta. Como bem se mostra, se os desejos empíricos vinculam-se às investigações rigorosamente psicológicas, a verdade humana da pessoa só pode ser examinada por uma fenomenologia ontológica. Confirma-se que nenhum dos dois métodos,

---

<sup>219</sup> “[...] la réalité-humaine est désir d’être-en-soi”, “[...] une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu’elle prendrait d’elle-même [...]. C’est cet idéal qu’on peut nommer Dieu; [...] l’homme est l’être qui projette d’être Dieu. [...] représente toujours une invention particulière de ses fins [...]; et c’est même cette poursuite qui constitue les entours en situation.”

<sup>220</sup> “Dans le désir empirique, je puis discerner une symbolisation d’un désir fondamental et concret qui est la personne et qui représente la manière dont elle a décidé que l’être serait en question dans son être; et ce désir fondamental, à son tour, exprime concrètement et dans le monde, dans la situation singulière qui investit la personne, une structure abstraite et signifiante qui est le désir d’être en général et qui doit être considéré comme la réalité-humaine dans la personne, ce qui fait sa communauté avec autrui, ce qui permet d’affirmer qu’il y a une vérité de l’homme et non pas seulement des individualités incomparables. [...] D’autre part, le désir d’être, dans sa pureté abstraite, est la vérité du désir concret fondamental, mais n’existe pas à titre de réalité.”

portanto, pode aclarar e catalogar os desejos fundamentais ou as pessoas. Diante dessa insuficiência dos métodos acima delineados, Sartre propõe a psicanálise existencial, que é assim definida:

O princípio dessa psicanálise consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; [...] O objetivo da psicanálise é decifrar as condutas empíricas do homem [...]. Seu ponto de partida é a experiência; seu ponto de apoio, a compreensão pré-ontológica e fundamental que tem o homem da pessoa humana. [...] Seu método é comparativo: uma vez que, com efeito, cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada [...] (EN, 1943/1957, p. 656).<sup>221</sup>

Para o filósofo, as condutas ocultam sentidos, por isso precisam ser elucidadas por um método comparativo. Destaca-se que os primeiros rudimentos desse método de comparação das condutas atribuem-se à psicanálise de Freud.<sup>222</sup>

Comparam-se as psicanálises freudiana e existencial, já que se assemelham e ambas consideram que as manifestações da “vida psíquica” mantêm familiaridade com a simbolização e com as estruturas fundamentais e globais que compõem a pessoa. As duas também ignoram os dados primeiros (inclinações hereditárias e caráter): para a “[...] psicanálise existencial nada existe antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade original do indivíduo é uma cera virgem *antes* da sua história.” (EN, 1943/1957, p. 657, grifo do autor).<sup>223</sup> Do mesmo modo, ambas consideram o homem no mundo, em *situação*; as duas procuram reconstruções, de acordo com leis de sínteses específicas, buscando a psicanálise empírica estipular o complexo, enquanto a outra, a escolha original. As duas se apoiam em um método estritamente objetivo, divergindo, porém, naquilo que se refere ao ponto de partida: “A psicanálise existencial rechaça o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência.” (EN,

<sup>221</sup> “Le principe de cette psychanalyse est que l’homme est une totalité et non une collection; [...] Le but de la psychanalyse est de déchiffrer les comportements empiriques de l’homme [...]. Son point de départ est l’expérience; son point d’appui est la compréhension préontologique et fondamentale que l’homme a de la personne humaine. [...] Sa méthode est comparative: puisque, en effet, chaque conduite humaine symbolise à sa manière le choix fondamental qu’il faut mettre au jour [...].”

<sup>222</sup> Sartre foi um grande estudioso da psicanálise freudiana, assim como da psicanálise como um todo, como já se indicou na parte anterior desta pesquisa.

<sup>223</sup> “[...] psychanalyse existentielle ne connaît rien avant le surgissement originel de la liberté humaine; la psychanalyse empirique pose que l’affectivité première de l’individu est une cire vierge *avant* son histoire.”

1943/1957, p. 658).<sup>224</sup> Ressalte-se que as semelhanças entre as duas psicanálises findaram-se aqui, e então surgem as críticas sartrianas. O filósofo considera que a psicanálise firma-se em um fundamento irreduzível, “[...] em vez de deixá-lo anunciar-se a si mesmo numa intuição evidente. A libido ou vontade de poder constituem, na verdade, um resíduo psicobiológico não esclarecido por si mesmo e não nos surge como devendo ser o termo irreduzível da investigação.” (EN, 1943/1957, p. 659).<sup>225</sup> Nada impede, *a priori*, de idealizar esse resíduo como sendo o projeto original:

Ao contrário, a escolha, à qual remontará a psicanálise existencial, precisamente porque é escolha, denuncia sua contingência original, porque essa contingência da escolha é o inverso da sua liberdade. Além disso, enquanto se funda sobre a *falta de ser*, concebida como caráter fundamental do ser, tal escolha recebe a legitimação *como escolha*, e sabemos que não precisamos ir mais adiante. Cada resultado, então, será plenamente contingente e legitimamente irreduzível. [...] Isso porque essa escolha nada mais é do que o ser de cada realidade humana, [...] (EN, 1943/1957, p. 659-660).<sup>226</sup>

Sartre chama a escolha fundamental de *projeto*, que pressupõe existência do ser-no-mundo a partir das contingências de maneira sempre singular. Para a psicanálise existencial, libido e vontade de poder não serão “[...] caracteres gerais comuns a todos os homens e nem irreduzíveis” (EN, 1943/1957, p. 660);<sup>227</sup> não podem ser a causa de nossos atos, pois não supõem escolhas.

Estipula Sartre a partir da afinidade entre fazer e ter o exame da questão da *posse*. Os princípios que a ontologia puder viabilizar sobre as condutas e os desejos servirão de fundamentos à psicanálise existencial, mas daí em diante o método deverá ser diferente. A partir dos três conceitos de desejo levantados por Sartre, verifica-se no terceiro:

---

<sup>224</sup> “La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l’inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience.”

<sup>225</sup> “[...] au lieu de le laisser s’annoncer lui-même dans une intuition évidente. La libido ou la volonté de puissance constituent, en effet, un résidu psychobiologique qui n’est pas clair par lui-même, et qui ne nous apparaît pas comme devant être le terme irréductible de la recherche.”

<sup>226</sup> “Le choix, au contraire, auquel remontera la psychanalyse existentielle, précisément parce qu’il est choix, rend compte de sa contingence originelle, car la contingence du choix est l’envers de sa liberté. En outre, en tant qu’il se fonde sur le manque d’être, conçu comme caractère fondamental de l’être, il reçoit la légitimation comme choix et nous savons que nous n’avons pas à pousser plus loin. Chaque résultat sera donc à la fois pleinement contingent et légitimement irréductible. [...] C’est que ce choix n’est rien autre que l’être de chaque réalité-humaine, [...] ”

<sup>227</sup> “[...] caractères généraux et communs à tous les hommes, ni comme des irréductibles.”

Vimos, o desejo é como falta de ser. Como tal, é diretamente levado ao ser de que é falta. Esse ser, nós o vimos, é o Em-si-Para-si, a consciência tornada substância, a substância tornada causa de si, o Homem-Deus. Assim, o ser da realidade humana não é originalmente uma substância, mas uma relação vivida: os termos dessa relação são o Em-si original, coagulado em sua contingência e facticidade, e cuja característica original consiste no fato de que é, de que *existe*, e, por outro lado, o Em-si-Para-si ideal, ou valor, que representa o ideal do Em-si contingente e se caracteriza como estando para-além de toda contingência e toda existência. [...] A realidade humana é puro esforço para tornar-se Deus, sem que haja qualquer substrato dado desse esforço, sem nada que assim se esforce. (EN, 1943/1957, p. 664).<sup>228</sup>

Esse mesmo conceito já havia sido levantado aqui nesta pesquisa a partir dos estudos de *L'imaginaire*. O desejo é desejo de posse que se volta para um objeto de desejo, de um ser que é faltante para completar-nos. Revelam-se assim as três grandes categorias da realidade humana: fazer, ter, ser. Destaca-se que o fazer é redutível; faço para ter. Até o conhecer é uma apropriação do mundo que se revela a mim, sou seu criador e possuidor. Nesse mesmo sentido, a visão opera como gozo, violação pela vista. O conhecimento pode mesmo aspirar a uma compreensão das figuras de linguagem, como já procedido na filosofia: “[...] as obras de epistemologia francesa estão cheias de metáforas alimentares (absorção, digestão, assimilação).” (EN, 1943/1957, p. 667).<sup>229</sup> Ocorre uma diluição do objeto pelo sujeito conhecedor no processo do conhecimento. O conhecido agrega-se a mim, coagulando-se, tomando um caráter indigesto. Verifica-se assim que a categoria sartriana do “fazer” é, portanto, redutível, pois reúne as outras. Destacamos anteriormente que faço para ser, e que acabamos de ver que faço para ter. Resta agora a explanação sobre o “ter” e “ser”. Existe prevalência de uma categoria sobre a outra?

Convém salientar que a qualidade de posse distinguirá de forma intensa essa

<sup>228</sup> “Le désir est manque d'être, nous l'avons vu. En tant que tel, il est directement porlé sur l'être dont il est manque. Cet être, nous l'avons vu, c'est l'en-soi-pour-soi, la conscience devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'Homme-Dieu. Ainsi l'être de la réalité-humaine est originellement non une substance mais un rapport vécu: les termes de ce rapport sont l'en-soi originel, figé dans sa contingence et sa facticité et dont la caractéristique essentielle est qu'il est, qu'il existe, et, d'autre part, l'en-soi-pour-soi ou valeur, qui est comme l'idéal de l'en-soi contingent et qui se caractérise comme par delà toute contingence et toute existence. [...] La réalité-humaine est pur effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné de cet effort, sans qu'il y ait rien qui s'efforce ainsi. Le désir exprime cet effort.”

<sup>229</sup> “[...] les ouvrages de l'épistémologie française grouillent de métaphores alimentaires (absorption, digestion, assimilation).”

relação. Se estou cheio, ser possuído é perceber que em meu ser o objeto possuído é atingido, pois “o laço de posse é um laço interno de ser.” (EN, 1943/1957, p. 677).<sup>230</sup> Tem-se que a relação interna do Para-si com o Em-si, que é seu domínio, encontra sua origem na falta de ser do Para-si: “O desejo de ter é a prova redutível do desejo de estar, com relação a determinado objeto, em determinada relação de ser.” (EN, 1943/1957, p. 678).<sup>231</sup> Admite-se que tenho para ser, logo “sou o que tenho”. Resumindo, faço para ter, tenho para ser.

Voltaremos para o estudo do significado do objeto possuído no processo apreciativo. Como já destacado no estudo das obras iniciais, Sartre vincula a propriedade adquirida pela posse ao processo de criação; a *posse* é criação contínua. Ele passa então a abordar a problemática da criação como *emanação*, que é sempre ligada à espontaneidade, conforme já nos referimos. Para ele, criação é uma relação de *emanação* e é definida como “[...] fazer vir matéria e forma à existência – sou eu.” (EN, 1943/1957, p. 680).<sup>232</sup> O objeto possuído é uma criação contínua, mas que se encerra quando o usufruo. Criar é dar o próprio sentido de uso para o ser. Por considerar Sartre a criação como um conceito fugidio, pois depende do movimento para se efetivar, o objeto é absorvido pelo ser, integrando-o. Vê-se que Sartre quer fundar o objeto no seu ser.

Para perceber melhor esta síntese apropriadora estudada acima, Sartre recorre à psicanálise existencial, já estudada, relacionando à sua ontologia:

Resta determinar em geral a significação do objeto possuído. Tal investigação deve completar os nossos conhecimentos sobre o processo apropriador. [...] Por um lado, e abstratamente, é fácil constatar que originalmente visamos possuir não tanto a maneira de ser do objeto, como o próprio ser do objeto. Com efeito, é a título de representante concreto do ser-Em-si que desejamos nos apropriar do objeto, ou seja, queremos captar-nos como fundamento de seu ser na medida em que o objeto é idealmente nós mesmos. [...] Apropriar-se deste objeto, portanto, é apropriar-se simbolicamente do mundo. (EN, 1943/1957, p. 686).<sup>233</sup>

<sup>230</sup> “Le lien de possession est un lien interne d’être.”

<sup>231</sup> “Le désir d’avoir est au fond réductible au désir d’être par rapport à un certain objet dans unine relation d’être.”

<sup>232</sup> “[...] faire venir matière et forme à l’existence – c’est moi.”

<sup>233</sup> “Reste à déterminer en général la signification de l’objet possédé. Cette recherche doit compléter nos connaissances sur le projet appropriatif. [...] Il est facile de voir, d’une part et dans l’abstrait, que nous visons originellement à posséder non tant la manière d’être de l’objet que l’être lui-même de cet objet. C’est, en effet, à titre de représentant concret de l’être-en-soi que nous désirons nous l’approprier, c’est-à-dire nous saisir comme fondement

O desejo de possuir é simbólico assim como o desejo de ser Em-si-Para-si de recuperar seu ser-objeto e de ser seu próprio fundamento, do mesmo modo que se toma posse de um objeto de ser do mundo todo. Sartre exemplifica a questão através do seu tabagismo e de sua constante tentativa de se tornar abstêmio. O ato de fumar tornou-se para ele mais fácil de ser entendido quando compreendeu que a absorção do fumo era uma relação simbólica que se articulava com o mundo:

Através do tabaco que fumava, era o mundo que queimava, que se fumegava, se reabsorvia em vapor para entrar em mim. Para manter minha decisão, tive de realizar uma espécie de descristalização, ou seja, sem exatamente me dar conta disso, reduzi o tabaco a não ser senão si mesmo: uma erva que se queima; cortei seus laços simbólicos com o mundo, [...]. Assim, a relação de posse se apresenta claramente: possuir é querer possuir o mundo através de um objeto particular. (EN, 1943/1957, p. 687).<sup>234</sup>

Convém salientar que o filósofo destaca um desejo de *posse* que se manifesta como atividade transformadora do mundo na criação de obras e objetos e o desejo de ser que toma o caminho de uma transformação de si para si. Mais uma vez Sartre relaciona a psicanálise existencial à ontologia, enfoca a escolha do mundo dentro de um projeto fundamental:

Resta explicar, dir-se-á, por que escolho possuir o mundo através de tal ou qual *isto* em particular [...]. A psicanálise existencial deve extrair o *sentido ontológico* das qualidades. Somente assim - e não por considerações sobre a sexualidade - se explicarão, por exemplo, certas constantes [...]. (EN, 1943/1957, p. 690, grifo do autor).<sup>235</sup>

O autor propõe um avanço em relação à ideia de projeto autêntico/inautêntico

---

de son être en tant qu'il est nous même idéalement, et, d'autre part, empiriquement, que l'objet approprié ne vaut jamais *pour lui tout seul*, ni pour son usage individuel. [...] S'approprier cet objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement."

<sup>234</sup> "A travers le tabac que je fumais, c'était le monde qui brûlait, qui se fumait, qui se résorbait en vapeur pour rentrer en moi. Je dus, pour maintenir ma décision, réaliser une sorte de dé cristallisation, c'est-à-dire que je réduisis, sans trop m'en rendre compte, le tabac à n'être plus rien que lui-même: une herbe qui grille; je coupai ses liens symboliques avec le monde [...]. Ainsi le rapport de possession nous apparaît clairement: posséder, c'est vouloir posséder le monde à travers un objet particulier."

<sup>235</sup> "Reste à expliquer, dira-t-on, pourquoi je choisis de posséder le monde à travers tel ou tel ceci particulier. Nous pourrions répondre que c'est là précisément le propre de la liberté. La psychanalyse existentielle se doit de dégager le *sens ontologique* des qualités. C'est seulement ainsi - et non par des considérations sur la sexualité - qu'on expliquera, par exemple, certaines constantes."

heideggeriano, destacando que o fundamento encontra-se no projeto primordial de viver inclinado diante a uma escolha originária de nosso ser. Busca-se unicamente elaborar uma psicanálise das coisas, de decifrar suas qualidades objetivas das escolhas. Entende-se que a simples revelação dessas qualidades possibilitará arrolar a apreensão de determinadas qualidades com a escolha original do Para-si.

Na última parte de *L'être et le néant*, intitulada: “*De la qualité comme revelatrice de l'être*” (*Da qualidade como reveladora do ser*), Sartre proporá uma psicanálise das coisas, tomando como influência a obra *L'eau et les rêves* (1942 - *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*), de Gaston Bachelard. Destaca-se que Sartre não concorda com a aplicação do termo ‘*imaginação material*’, sustentado por Bachelard, pois as imagens e as metáforas não se efetivam como material de estudo da psicanálise existencial, que busca um entendimento das coisas que captamos pelo olhar. O que se busca nos objetos é a maneira pela qual o ser aparece a si mesmo e pode ser possuído. Sendo assim, a qualidade material do objeto que se deseja tomar são maneiras distintas de representar o ser. Assim destaca Sartre que a “[...] própria materialidade se revela a mim tendo uma significação psíquica, a qual, além disso, assemelha-se com o valor simbólico que o viscoso tem com relação ao ser-Em-si.” (EN, 1943/1957, p. 697).<sup>236</sup> Para esclarecer melhor, faz-se necessário levantar esse “significado” das qualidades a fim de se tentar compreender como se forma o gosto. Sartre busca então desvelar pela psicanálise o teor metafísico da revelação intuitiva do Ser:

O que vem para nós, então, como uma qualidade objetiva, é uma nova *natureza*, que não é nem material (e física), nem psíquica, mas que transcende, a oposição do psíquico e do físico, descobrindo-se para nós como a expressão ontológica do mundo inteiro, isto é, uma natureza que se oferece como rubrica para classificar todos os *istos* do mundo, trata-se de organizações materiais ou transcendências transcendidas. (EN, 1943/1957, p. 698).<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> “[...]matérialité même se révèle à moi comme ayant une signification psychique - cette signification psychique ne faisant qu'un, d'ailleurs, avec la valeur symbolique qu'il a par rapport à l'être-en-soi.”

<sup>237</sup> “Ce qui revient vers nous alors, comme une qualité objective, est une *nature* neuve qui n'est ni matérielle (et physique), ni psychique, mais qui transcende l'opposition du psychique et du physique en se découvrant à nous comme l'expression ontologique du monde tout entier, c'est-à-dire qui s'offre comme rubrique pour classer tous les ceci du monde, qu'il s'agisse d'organisations matérielles ou de transcendances transcendées.”

Observa-se como exemplo o viscoso, como tipo, e o horror do viscoso como “um ser ideal que rejeito com todas as minhas forças e me obceca tanto quanto o *valor* me obceca em meu ser: um ser ideal em que o Em-si não fundamentado tem prioridade sobre o Para-si e que denominaremos *Antivalor*.” (EN, 1943/1957, p. 702-703).<sup>238</sup> O viscoso repugnado é utilizado por Sartre para representar a náusea, motivo de texto literário, assim como a água representaria a liberdade, pois oriunda da consciência, numa plena utilização do simbólico. Como já destacado no primeiro capítulo da segunda parte deste nosso estudo, a náusea é o modo como o ser se revela. Esses elementos somados representam um universo simbólico, correlato ao da psicanálise. Já a psicanálise existencial apresentaria uma relação entre a qualidade física da viscosidade e a qualidade moral da mesquinhez, um vínculo identificado, mas não criado. Quando surgimos no mundo, este já se encontra dotado de materialidade, de qualidade, que apreendemos, como é o caso do *gosto*:

Assim, os *gostos* não permanecem dados irreduzíveis; se soubermos interrogá-los, revelam-nos os projetos fundamentais da pessoa. Até as preferências alimentares apresentam um sentido. Percebe-se isso se refletirmos o fato de que cada gosto se apresenta, não como um *datum* absurdo que poderíamos revelar, mas como um valor evidente. (EN, 1943/1957, p. 706, grifos do autor).<sup>239</sup>

O *gosto* representa uma escolha apreciativa do ser e cabe à psicanálise existencial classificá-lo e avaliá-lo. Sartre destaca a importância da ontologia, encerrando sua abordagem:

A ontologia aqui nos abandona: ela simplesmente nos permitiu determinar os fins últimos da realidade, seus possíveis fundamentais e o valor que a impregnam. Cada realidade humana é, ao mesmo tempo, projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, uma vez que se projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência enquanto seu próprio fundamento, o *Ens*

<sup>238</sup> “Un être idéal que je réprouve de toutes mes forces et qui me hante comme la *valeur* me hante dans mon être: un être idéal où l’en-soi non fondé a priorité sur le Pour-soi et que nous nommerons une *Antivaleur*.”

<sup>239</sup> “Ainsi, les goûts ne restent pas des données irréductibles; si on sait les interroger, ils nous révèlent les projets fondamentaux de la personne. Il n’est pas jusqu’aux préférences alimentaires qui n’aient un sens. On s’en rendra compte si l’on veut bien réfléchir que chaque goût se présente, non comme un datum absurde qu’on devrait excuser, mais comme une valeur évidente.”

*causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, porque o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil. (EN, 1943/1957, p. 707-708, grifos do autor).<sup>240</sup>

Chegamos ao fim de um rápido estudo da ontologia fenomenológica sartriana, realizado nos três capítulos desta parte da pesquisa, para o aprofundamento do tema central de nosso trabalho. Vale passar em revista a conclusão sartriana para reafirmar alguns pontos da sua ontologia.

Sartre chega à conclusão de *L'être et le néant*, separando-a em duas partes: a primeira se intitula "*Em-si e Para-si: esboços metafísicos*"; a outra, "*Perspectivas morais*". Ressalte-se que na primeira parte conclusiva, a inicial, o filósofo reafirma primeiramente que o *cogito* apresentou a consciência (ser do Para-si), que trazia como consequência um ser Em-si como objeto. Efetivaram-se assim dois irreduzíveis, dois absolutos, mas permanecia uma dificuldade, a realidade fora cindida em duas regiões aparentemente incomunicáveis. Citam-se as indagações evocadas por Sartre na sequência que

[...] nos permitiram responder à primeira questão: o Para-si e o Em-si se reúnem por uma ligação sintética que é o próprio Para-si. Na verdade, o Para-si nada mais é que a pura nadificação do Em-si; é como um buraco de ser no meio do ser. [...] O Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que aconteça um transtorno total no Em-si. Esse transtorno é o mundo. [...] A única qualificação do Para-si lhe advém de que é nadificação de um Em-si individual e não de um ser em geral. (EN, 1943/1957, p. 711-712).<sup>241</sup>

<sup>240</sup> "L'ontologie nous abandonne ici: elle nous a simplement permis de déterminer les fins dernières de la réalité-humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui la hante. Chaque réalité-humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile."

<sup>241</sup> "Nos recherches nous ont permis de répondre à la première de ces questions: le pour-soi et l'En-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le Pour-soi lui-même. Le Pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'En-soi, il est comme un trou d'être au sein de l'Être. [...] Le pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'être; et il suffit de cette néantisation pour qu'un bouleversement total arrive à l'en-soi. [...] Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'en-soi individuel et singulier et non d'un être en général."

O Para-si e o Em-si jamais poderão formar uma unidade sintética. O Para-si é o Outro platônico constituído por uma consciência, pois ser e outro são gêneros. Infere-se que as questões pesquisadas por Sartre equivalem-se às do platonismo, naquilo que se refere à alteridade: “Enquanto é relativo ao Em-si, o outro é afetado de facticidade; enquanto se faz a si mesmo, é um absoluto. [...] Assim, o problema ontológico do conhecimento é resolvido pela afirmação do primado ontológico do Em-si em relação ao Para-si.” (EN, 1943/1957, p. 712-713).<sup>242</sup> Diferentemente de Platão, o aparecimento do Para-si a partir do Em-si não pode se comparar ao surgimento do Outro platônico através do ser.

Percebe-se pela descrição fenomenológica das condutas negativas e das realidades negativas, de onde se iniciou a elucidação do problema do nada, que Sartre entabulou seguidamente a reminiscência da função do Para-si:

Mas vimos, ao contrário, que o ser é uma aventura individual. E, igualmente, o surgimento do Para-si é o acontecimento absoluto que ocorre ao ser. Portanto, há lugar aqui para um problema metafísico que pode assim ser formulado: por que o Para-si surge a partir do ser? [...] Por que há ser? Mas sabemos agora ser preciso distinguir cuidadosamente essas duas questões. A primeira pergunta é desprovida de sentido: todos os “porquês”, na verdade, são posteriores ao ser e o supõem. O ser é, sem razão, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos apresenta sua contingência originária. À segunda questão já respondemos, porque não se coloca no terreno metafísico, mas no da ontologia: “há” ser porque o Para-si é de tal modo que coloca a existência do ser. O caráter de fenômeno vem ao ser pelo Para-si. (EN, 1943/1957, p. 713).<sup>243</sup>

Demonstrou-se que a remissão de si a si, característica perene do Para-si, e que confirma a existência do ser, é que restaura a unidade sintética organizada pelo

<sup>242</sup> “En tant qu’il est relatif à l’en-soi, l’autre est affecté de facticité; en tant qu’il se fait lui-même, il est un absolu. [...] Ainsi, le problème ontologique de la connaissance est résolu par l’affirmation de la primauté ontologique de l’en-soi sur le pour-soi.”

<sup>243</sup> “Mais nous avons vu, au contraire, que l’être est une aventure individuelle. Et, pareillement, l’apparition du pour-soi est l’événement absolu qui vient à l’être. Il y a donc place ici pour un problème métaphysique qui pourrait se formuler ainsi: Pourquoi le pour-soi sur it-il à partir de l’être? [...] Pourquoi est-ce qu’il y a de l’être? Mais nous savons à présent qu’il faut distinguer avec soin ces deux questions. La première est dépourvue de sens: tous les ‘pourquoi’, en effet, sont postérieurs à l’être et le supposent. L’être est, sans raison, sans cause et sans nécessité; la définition même de l’être nous livre sa contingence originelle. A la seconde, nous avons déjà répondu, car elle ne se pose pas sur le terrain métaphysique, mais sur celui de l’ontologie: ‘Il y a’ de l’être parce que le pour-soi est tel qu’il y ait de l’être. Le caractère de phénomène vient à l’être par le pour-soi.”

homem como ser no mundo. Efetivados os limites dos domínios ontológicos basilares, Sartre passou a articulá-los resumidamente:

Assim, a ontologia nos ensina: 1º) que se o Em-si se devesse fundamentar, só poderia tentá-lo fazendo-se consciência, o que significa que o conceito de “causa sui” implica o de presença a si, isto é, a da descompressão do ser nadificante; 2º) que a consciência é, de fato, projeto de se fundamentar, quer dizer, de atingir a dignidade do Em-si-Para-si ou Em-si-causa-de-si. (EN, 1943/1957, p. 715).<sup>244</sup>

Com este esboço resumido dos dois campos transfenomênicos do Ser, vinculados à *causa sui* contingente, aborda-se agora diferente problema colocado por Sartre na introdução de *L'être et le néant*: o Em-si e o Para-si como duas modalidades do Ser que não se sobrepõem, como já se destacou, sendo que o Para-si evoca o Em-si: “[...] uma consciência, que fosse consciência de nada, seria um nada absoluto. Mas, se a consciência é ligada ao Em-si por uma relação *interna*, não significa que se articula com ele para constituir uma totalidade, e não é a essa totalidade que cabe a denominação Ser ou realidade?” (EN, 1943/1957, p. 716).<sup>245</sup> O autor considera impossível reduzir a negação interna e totalizante da relação Para-si ao Em-si, pois a noção de nadificação de que advém a realidade humana comporá o conjunto. Iniciou-se um processo de radicalização da negação, no entanto, o Para-si continuará na tentativa permanente de se projetar enquanto totalização.

[...] o real é um esforço abortado para atingir a dignidade da causa-de-si. Tudo se passa então como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo só chegassem a realizar um Deus falido. [...] Esse permanente fracasso é que indica, ao mesmo tempo, a indissolubilidade do Em-si e do Para-si, e sua relativa independência. (EN, 1943/1957, p. 717).<sup>246</sup>

<sup>244</sup> “Ainsi l’ontologie nous apprend: 1º) que si l’en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu’en se faisant conscience, c’est-à-dire que le concept de “causa sui” emporte en soi celui de présence à soi, c’est-à-dire de la décompression d’être néantisante; 2º) que la conscience est en fait projet de se fonder, c’est-à-dire d’atteindre à la dignité de l’en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi.”

<sup>245</sup> “[...] une conscience qui ne serait conscience de rien serait un rien absolu. Mais si la conscience est liée à l’en-soi par une relation interne, cela ne signifie-t-il pas qu’elle s’articule avec lui pour constituer une totalité et n’est-ce pas à cette totalité que revient la dénomination d’être ou de réalité?”

<sup>246</sup> “[...] le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l’homme et l’homme-dans-le-monde n’arrivaient à réaliser qu’un Dieu manqué. [...] C’est le perpétuel échec qui explique à la fois l’indissolubilité de l’en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance.”

Ressalte-se que é uma integração sempre pretendida, mas sempre impossível de chegar a uma síntese. Retorna-se ao ponto da totalidade destotalizada. Demonstrou-se o propósito do Para-si, como também das consciências do Outro, todavia aquele ocupa-se de renovada espécie de destotalização: “Mas, se não podemos ‘adotar ponto de vista sobre a totalidade’, é que o outro, por princípio, nega-se a ser eu, assim como eu me nego a ser ele. A reciprocidade da relação é que me obstaculiza para sempre captá-lo em sua integridade.” (EN, 1943/1957, p. 719).<sup>247</sup> A existência do Outro é, portanto, uma renovada faceta da constante pretensão, permanentemente tentada, mas sempre frustrada, do Para-si em busca da totalização. Sass (2011) confirma o ponto de vista acima sobre a radicalização da negatividade:

Podemos definir, portanto, que um resultado direto da radicalização da filosofia da negatividade foi a dissolução de qualquer possibilidade de afirmação “de uma totalidade acabada” como instância passível de ser conquistada pela realidade humana quando ela tentava atingir a determinação plena de seu ser. (SASS, 2011, p. 200, grifo do autor).

Nesse estudo da ontologia em *L'être et le néant*, destaca-se que a questão da totalidade não é da sua competência, pois “[...] as únicas regiões de ser que podem ser elucidadas são as do Em-si, do Para-si e da região ideal da ‘causa de si’. Torna-se indiferente considerar o Para-si articulado ao Em-si, como uma *dualidade* cortada, ou um ser sem integração.” (EN, 1943/1957, p. 719, grifo do autor).<sup>248</sup> É um problema do conhecimento que recairá no âmbito da metafísica, que deverá julgar o melhor modo de elucidar tal questão. Traçando-se uma nova finalidade para a metafísica, Sartre destaca:

Depois de ter decidido o problema da origem do Para-si e da natureza do fenômeno de mundo, é que a metafísica poderá abordar diferentes problemas da maior importância, particularmente o da ação. [...] O problema da ação supõe então a elucidação da eficácia transcendente da consciência, e nos coloca no caminho da sua verdadeira relação de ser com o ser. Revela-nos também, em

<sup>247</sup> “Mais si nous ne pouvons ‘prendre de point de vue sur la totalité’ c’est que l’autre, par principe, se nie de moi comme je me nie de lui. C’est la réciprocité du rapport qui m’interdit à tout jamais de le saisir dans son intégrité.”

<sup>248</sup> “[...] les seules régions d’être qui peuvent s’élucider sont celles de l’en-soi, du pour-soi et de la région idéale de la ‘cause de soi’ Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l’en-soi comme une *dualité* tranchée ou comme un être désintégré.”

consequência das repercussões do ato no mundo, uma relação de ser com o ser que, ainda que apreendida em exterioridade pelo físico, não é nem a exterioridade pura, nem a imanência, mas remetendo-nos à noção de *forma* gestaltista. A partir daí, então, é que se poderá tentar uma metafísica da natureza. (EN, 1943/1957, p. 719-720).<sup>249</sup>

A partir de uma metafísica antimetafísica, Sartre propõe que o problema da ação deva ser estudado diferente de um viés psicológico, buscando-se uma fenomenologia da relação com o mundo que vincula as estruturas imaginárias às estruturas do Para-si.

Convém salientar que *L'être et le néant* é concluído por Sartre com a abordagem prenunciativa denominada *perspectivas morais*:

A ontologia, por si mesma, não poderia formular perspectivas morais. Ela só se ocupa do que é, e dos seus indicativos não é possível tirar imperativos. Deixa entrever, no entanto, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades diante de uma *realidade humana em situação*. Na verdade, revelou-nos a origem e a natureza do *valor*; vimos que o valor que é a falta, com relação à qual o Para-si se determina em seu ser como falta. [...] A psicanálise existencial é uma descrição moral, pois nos apresenta o sentido ético dos diferentes projetos humanos. [...] O homem se faz homem para ser Deus, [...] ou se perde para que a causa de si exista. (EN, 1943/1957, p. 720, grifos do autor).<sup>250</sup>

Para o filósofo é fundamental a posição do agente moral como fundamento de todo o valor, para a ação e para o seu projeto existencial. Vinculado à questão ética, o filósofo propõe a psicanálise existencial como um método para o sujeito

---

<sup>249</sup> “C’est après avoir décidé sur la question de l’origine du pour-soi et de la nature du phénomène de monde que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance, en particulier celui de l’action. [...] Le problème de l’action suppose donc l’élucidation de l’efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d’être avec l’être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l’acte dans le monde, une relation de l’être avec l’être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n’est ni l’extériorité pure, ni l’immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C’est donc à partir de là qu’on pourra tenter une métaphysique de la nature.”

<sup>250</sup> “L’ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s’occupe uniquement de ce qui est, et il n’est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d’une *réalité humaine en situation*. Elle nous a révélé, en effet, l’origine et la nature de la *valeur*; nous avons vu que c’est le manque, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme manque.[...] la psychanalyse existentielle est une description morale, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains; [...] L’homme se fait homme pour être Dieu [...] ou se perd pour que la cause de soi existe.”

compreender a sua relação com o mundo: “Mas o principal resultado da psicanálise existencial deve ser o de fazer-nos renunciar ao *espírito de seriedade*” (EN, 1943/1957, p. 721, grifos do autor),<sup>251</sup> que se baseia em achar os valores como dados transcendentais e projetar o caráter ideal das coisas à sua pura constituição material. Encontramo-nos no plano da moral, mais exatamente da má-fé, como uma moral que tem vergonha de si mesma e não assume declarar-se. Nesse plano, a psicanálise existencial é diferente da ontologia, por mais que esta ofereça os fundamentos para aquela, pois o método vai se desenvolver a partir de situações empíricas, tais como discriminadas por Sartre: “A psicanálise existencial vai revelar ao homem o objetivo real de suas indagações, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si; vai colocá-lo a par da sua paixão.” (EN, 1943/1957, p. 721).<sup>252</sup> Todavia, se o homem mantém-se encharcado pelo “espírito de seriedade”, contaminará a aplicação do método da psicanálise existencial, perdendo sua efetividade como potencialidade libertadora da má-fé, conduzindo-o ao desespero. Portanto, a atividade não se presta pelo propósito real que se quer alcançar, mas pela conscientização que é a finalidade ideal.

Como visto, a ontologia nos orienta até os limites da psicanálise existencial, pois quando se finaliza o trabalho da primeira inicia-se o trabalho da segunda. No entanto, a duas têm o seguinte propósito: “[...] a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o *ser pelo qual* os valores existem.” (EN, 1943/1957, p. 721, grifos do autor).<sup>253</sup> Assim o homem encontrará a liberdade através da angústia e do nada, e aí perceberá que ao lado de uns possíveis há outros possíveis.

Nota-se que o reconhecimento da liberdade avança para além do “espírito de seriedade” na identificação do valor. Por isso o filósofo indaga:

Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma por valor, enquanto fonte de todo valor, ou deve necessariamente definir-

---

<sup>251</sup> “Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à *l'esprit de sérieux*.”

<sup>252</sup> “La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel de sa recherche qui est l'être comme fusion synthétique de l'en-soi avec le pour-soi; elle va le mettre au fait de sa passion.”

<sup>253</sup> “[...] l'ontologie et la psychanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui* les valeurs existent.”

se com relação ao valor transcendente que a obseda? [...] Uma liberdade que se quer liberdade é, na verdade, um ser-que-não-é-o-que-é e que é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e o não-ser-que-é. Escolhe não se retomar, portanto, mas fugir de si, não coincidir consigo mesmo, mas estar sempre à distância de si. (EN, 1943/1957, p. 722).<sup>254</sup>

A liberdade deve se consubstanciar em valor supremo, mas é necessária uma conversão radical por uma reflexão pura, não cúmplice, para se libertar da alienação. Prenunciando elementos que seriam mais bem justificados na sua futura obra de ética, Sartre entabula uma lista de indagações, como forma de criar os precedentes para a discussão:

Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si? Trata-se da má-fé ou de outra atitude fundamental? Pode-se viver esse novo aspecto do ser? Particularmente, tomando-se a si mesma por fim, escapará a liberdade a toda situação? Ou permanecerá, ao contrário, situada? Ou se situará tanto mais precisa e individualmente, quanto mais vier a se projetar na angústia como liberdade em condição, e quanto mais reivindicar sua responsabilidade a título de existente, pelo qual o mundo vem ao ser? (EN, 1943/1957, p. 722).<sup>255</sup>

Para se perceber melhor, destaca-se que Sartre finaliza *L'être et le néant* sustentando que a reflexão pura, e não cúmplice, sobre essas questões, é que conduz ao centro da moral. Verifica-se que as derradeiras palavras são o compromisso de lhes dedicara produção de um livro seguinte sobre a moral. Essa obra não foi publicada pelo filósofo. Variados comentadores indicam que *Cahiers pour une morale* (1983), publicada postumamente pela filha adotiva, seria o texto seguinte, mesmo que produzido de maneira incipiente durante a Segunda Guerra Mundial no *front* de batalha. No entanto, as questões evocadas anteriormente são

<sup>254</sup> “Est-il possible, en particulier, qu'elle se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante? [...] Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il - n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est.”

<sup>255</sup> “Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même ? S'agit-il de la mauvaise foi ou d'une autre attitude fondamentale? Et peut-on vivre ce nouvel aspect de l'être? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute situation? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être?”

permanentes pontos de discussão sobre uma possível Ética no pensamento sartriano. Demonstrou-se, contudo, que o possível móbil de uma viável Ética de Sartre, até aqui, seria tão somente o tema da liberdade. E é ele que precisamos estudar de forma mais perspicaz para relacionar a liberdade à espontaneidade da consciência, incluindo as implicações posteriores da expressão deste problema.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA SEGUNDA PARTE - A ESPONTANEIDADE DA CONSCIÊNCIA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE

Reiteremos agora, de forma resumida, alguns elementos essenciais sobre a espontaneidade pura ou da consciência, investidos pelo filósofo ao longo de *L'Être et le néant*, com o intuito de projetá-los como fundamento da liberdade, já que foram analisados por nós de maneira pulverizada no estudo daquela obra, da mesma forma que o filósofo registrou no seu texto. Pretendemos concluir, o que não é difícil a esta altura, que em Sartre a liberdade se faz como espontaneidade pura ou consciente. Salzmann, no verbete “*Spontanéité*” do *Dictionnaire Sartre*, ressalta que: “Portanto, desta fenomenologia radical, a ontologia de *O ser e o nada* aproveitará a noção mesma de *liberdade* como espontaneidade consciente.” (SALZMANN, 2004, p. 478, grifo do autor, tradução nossa).<sup>256</sup>

Como forma de iniciar esta organização de raciocínio, vale ler o pensamento de um comentador europeu atual de Sartre, a fim de resumir o estudado e confirmar nossa pretensão. Cabestan (2004), na sua obra *L'Être et la conscience (O ser e a consciência)*, dedica um capítulo específico dessa obra à questão, intitulado *Spontanéité et captivité de la conscience (Espontaneidade e cativo da consciência)*, do qual se pode extrair a seguinte síntese:

Certamente, nos anos seguintes, Sartre reformula alguns elementos dessa primeira descrição da consciência transcendental, rompendo, por exemplo, com sua concepção instantaneísta do tempo. Da mesma forma, a noção de criação *ex nihilo*, no sentido teológico da produção de um ser a partir do nada, é rejeitada. Mas o conceito de espontaneidade conserva para *O ser e o nada* toda a sua pertinência através da noção de ato ontológico, segundo a qual o Para-si funda, não o seu ser, mas o seu nada. Também o homem, diferentemente do Em-si, é desprovido de natureza; ele não é uma “essência singular” que a sua existência refletiria, e seu passado, não mais que a sua situação, não saberiam determiná-lo. Em 1943, a espontaneidade continua a ser o fundamento ontológico da liberdade. (CABESTAN, 2004, p. 124, grifos do autor, tradução nossa).<sup>257</sup>

<sup>256</sup> “Partant de cette phénoménologie radicale, l'ontologie de *L'Être et le Néant* saisira la notion même de *liberté* comme spontanéité consciente.”

<sup>257</sup> “Certes, dans les années suivantes, Sartre remanie certains éléments de cette première description de la conscience transcendente en en dénonçant, par exemple, sa conception instantanéiste du temps. De même, la notion de création *ex nihilo*, au sens théologique de la production d'un être à partir de rien est récusée. Mais le concept de spontanéité n'en conserve pas moins pour *L'Être et le néant* toute sa pertinence via la notion d'acte

Insta salientar no comentário acima a ideia de espontaneidade como permanente ao longo da produção filosófica sartriana, apesar de certa mudança no percurso. Passemos agora a levantar, novamente, os pontos relevantes reunidos dessa espontaneidade pura ou da consciência, apontados em *L'Être et le néant* para depois destacar as críticas recebidas.

Detivemo-nos na espontaneidade como fundamentadora da liberdade em cada capítulo deste trabalho nesta última parte da Tese. Sustentamos o enraizamento da espontaneidade na devida formulação ontológica da consciência, não apresentando *a priori* uma preocupação de palmilhar todos os percursos do pensamento sartriano, mas apenas de apontar o espaço que a espontaneidade ocupa em *L'Être et le néant*, pois isso estabeleceu os limites da nossa pesquisa. O fundamento emerge no mundo pela realidade humana. Verifica-se, nesse caso, que só existe sentido em levantar um fundamento no instante em que o Em-si sofre uma fissura e que o Para-si emerge como aparição do fundamento.

Os pilares que estruturam nossas pretensões e que são indissociáveis são a espontaneidade, a consciência e a liberdade, todos eles governados ou conduzidos pelo Para-si. O Para-si é consciência que institui a espontaneidade pura demonstrando plena independência, não sendo permanente em relação a qualquer coisa. A referência teórica para a existência da espontaneidade é o *cogito* cartesiano, que tem uma existência irreflexiva no Ser da consciência. A espontaneidade é a consciência puramente irreflexiva dos motivos através do puro e simples projeto de ato moral, configurando-se como um elemento colateral ao mundo que a impossibilita de associar-se a ele sem a mediação do Para-si.

O Para-si e a liberdade são correlatos na abordagem existencial, sendo que o Para-si é espontaneidade pura e apresenta uma dinâmica temporal original que o leva a lidar com seu próprio nada e com a mudança. A liberdade é o fenômeno psíquico superior que emerge do Para-si diante da sua negação interna. Temporalizamos para fazer surgir o tempo, por isso é irrecusável deixar de pensar a temporalidade, embora a espontaneidade seja intemporal. A liberdade do Para-si é organizada pela espontaneidade a partir do ato negador que vincula o Ser às coisas

---

ontologique, selon laquelle le pour-si est au fondement non de son être mais de son néant. Aussi l'homme, à la différence de l'en-soi, est-il dépourvu de nature; il n'est pas une 'essence singulière' que refléterait son existence, et son passé pas plus que sa situation ne sauraient le déterminer. En 1943, la spontanéité demeure le fondement ontologique de la liberté."

e em que se determinam a qualidade e a quantidade. Inexiste qualquer determinismo no plano da consciência, ressaltando a importância da espontaneidade pura para fundamentar a negatividade do Para-si e definir-se como liberdade. Esta, revestida de um caráter transcendente, só será possível quando o ser livre realizar sua ação concreta no mundo, fazendo-se, lançando-se ao futuro; assim a liberdade obrigará o ser humano a fazer-se em vez de ser. A liberdade, a escolha, a nadificação e a temporalização compõem uma mesma coisa. Há o inequívoco entrelaçamento entre liberdade e ação porque o Para-si apodera-se de si mesmo conduzindo às enormes oportunidades que se lhe apresentam como ser-no-mundo. Se o Para-si afirma-se intencionalmente, de forma decorrente, também a ação vai se afirmar, pois o Para-si vai imaginar seu modo de ser contando com a espontaneidade.

A escolha de deliberação do projeto é organizada a partir da reunião entre móveis-motivos-fins pela espontaneidade livre, sendo que o fundamento daquela é a compreensão da escolha originária de maneira consciente. Neste ponto se confirma o título da nossa Tese e a hipótese que nos propomos ver corroborada. O motivo, o móbil e o fim são os três termos indissolúveis que, no emergir de uma consciência viva livre, se projeta rumo às suas possibilidades, e se justifica por essas mesmas possibilidades. O Para-si deve escolher seu sentido de ser sem poder se tornar estrutura do próprio Ser. O Para-si cria um campo de possibilidades organizado pela espontaneidade pura, em que se escolhe o mundo com a soma dos motivos (contemplação das coisas) e dos móveis (avaliação das condições do mundo) direcionando-se em relação aos fins e à escolha, que só se efetivarão através do projeto, qualificado como a produção livre do fim.

A espontaneidade e a vontade se diferenciam e não têm a mesma atividade no plano da liberdade. A vontade enquanto decisão reflexiva a certos fins requer, para se formar enquanto tal, uma liberdade originária. A vontade não é criadora dos fins, pois é reflexiva por essência e apenas emoldura os móveis e fins já posicionados pelo Para-si e organizados pela espontaneidade livre. A espontaneidade pura prevalece sobre a vontade como característica importante do Para-si na organização deliberativa da liberdade. O fundamento da liberdade é emergente de uma antinomia entre vontade e espontaneidade, em um predomínio do irreflexivo sobre o reflexivo. A vontade não se envolve no projeto original, que não é afetado por estruturas particulares. A escolha fundamental é manejada pelo

indivíduo sobre um plano reflexivo, mas organizada pela espontaneidade a partir dos fundamentos do Para-si no plano irreflexivo. O entendimento completo do projeto fundamental de um Para-si demandou o estudo da psicanálise existencial, que se vincula diametralmente ao problema da liberdade.

Estabeleceremos agora uma equiparação da espontaneidade sartriana à heideggeriana, além de indicar uma crítica procedida a ela por André Gorz - intelectual austríaco parceiro de Sartre -, e apontar seus equívocos. Vale ressaltar que constatamos uma escassez de críticas em torno da questão da espontaneidade consciente ou pura, ou, quando não, um esquecimento de tratamento mais detalhado, mesmo por parte de comentadores famosos, como Wahl, Varet e Jeanson, exegetas da ontologia sartriana. Seria interessante ter acesso a textos que pudessem balizar o entendimento, fazer avançar a solução do problema ou até promover sua elucidação.

Podemos avançar rumo a uma equiparação rápida entre liberdade e espontaneidade a partir da filosofia de Heidegger e, para tal intento, resgata-se o extrato heideggeriano de *Vom Wesen des Grundes* (1929/1995 - *A essência do fundamento*) citado na Introdução deste estudo. Pode-se perceber, guardadas as proporções e diferenças já levantadas, que a espontaneidade em Heidegger mantém alguma pertinência com a de Sartre. Quando Heidegger detecta na espontaneidade uma espécie de causalidade e a define como “*começar-por-si-mesmo*”, atribuindo àquela a característica negativa da liberdade, pode-se dizer que isso não é contrário ao pensamento de Sartre sobre a questão; no entanto, há somente a ausência da instância do Para-si com seu recuo nadificador, que é a própria espontaneidade. Heidegger foca suas discussões na transcendência para o mundo, no sentido de ultrapassá-lo, graças a abertura constitutiva do *Dasein*, mediante a qual sobrevêm a liberdade como fundamento. A escolha de deliberação no âmbito do projeto originário, no qual a espontaneidade se organiza, em Sartre, é talvez o norte seguido por ele da proposta heideggeriana do projeto. Um maior aprofundamento da relação talvez demandaria a produção de uma nova Tese.

A filosofia sartriana sempre foi interpretada por pontos de vista isolados, diferentes, tais como os políticos, os ontológicos e os éticos. Todavia, não bastaram para adensar e aprofundar com clareza as ideias do filósofo, inclusive, em muitas situações, omitindo discussões relevantes do projeto sartriano, que se modula fundamentalmente em torno do problema do conhecimento. Destaca-se que muitos

comentadores tentaram de certa forma corrigir um suposto fracasso da fusão entre ética e ontologia exposta em *L'être et le néant*. E isso de algum modo incomodava Sartre, embora não se constituísse em óbice para que seus amigos projetassem conclusões inusitadas sobre sua obra, conforme confirma Joannis:

Os fatos mostram que a concepção moral de Sartre pode ser atribuída sobretudo a Jeanson, a Beauvoir e a Gorz. No fundo, a perspectiva se revela insuficiente naquilo que a concepção sartriana da consciência como liberdade absoluta é incompatível e refratária a toda finalidade, pois a finalidade é suscetível de comprometer ou de reduzir o caráter absoluto dessa liberdade, e isso mesmo instituindo a própria liberdade como valor. Ora, o dever-ser de toda moral esconde uma finalidade. Mesmo Francis Jeanson, que associa Sartre à problemática moral, num texto comentando a citada entrevista com Verstraeten, deve reconhecer a posição inequívoca de Sartre sobre esse assunto: Sartre recusa, diz ele, qualquer fundamento à finalidade positiva – a liberdade deve permanecer livre por cima e por baixo. No mais, além de que seria preciso considerar que a ética tende ao mesmo destino que a ontologia, da qual é indissociável, segundo ele diz, a posição de Sartre é claramente expressa. (JOANNIS, 1996a, p. 307, tradução nossa).<sup>258</sup>

Segundo o autor canadense, Sartre insistia que a liberdade deveria ser o centro e o foco das interpretações sobre sua obra. Mas não foi isso que constatamos. Das três interpretações morais indicadas acima, realizadas sobre *L'être et le néant*, adveio uma crítica procedida sobre o problema da espontaneidade, de ninguém nada menos que André Gorz, parceiro de Sartre na Revista *Les temps modernes*, que fundaram, e em outras empreitadas políticas e intelectuais. Em uma gigantesca obra intitulada *Fondements pour une morale* (1977 - *Fundamentos para uma moral*), Gorz tentou proceder a um estudo compreensivo de *L'être et le néant*. Ressalte-se que ele escreveu grande parte desse trabalho após o lançamento de *L'être et le néant*, publicando-o somente em 1977, talvez tentando

---

<sup>258</sup> “Les faits montrent que la conception morale de Sartre est surtout attribuable à Jeanson, à Beauvoir et à Gorz. Sur le fond, la perspective s'avère insuffisante en ce que la conception sartrienne de la conscience comme liberté absolue est incompatible et réfractaire à toute finalité, puisque la finalité est susceptible de compromettre ou d'amoinrir le caractère absolu de cette liberté et ce, même en instituant la liberté elle-même comme valeur. Or, le devoir-être de toute morale dissimule une finalité. Même Francis Jeanson, qui associe Sartre à la problématique morale, dans un texte commentant l'entrevue précitée avec Verstraeten, doit reconnaître la position sans équivoque de Sartre sur ce sujet: Sartre refuse, dit-il, tout fondement à la finalité positive — la liberté doit demeurer libre par le haut et par le bas. Du reste, en outre qu'il faille considérer que l'éthique est vouée au même sort que l'ontologie dont il dit qu'elle est indissociable, la position de Sartre est clairement exprimée.”

acompanhar as ressonâncias do pensamento sartriano e suas interpretações. Com um olhar bastante dialético-marxista sobre a fenomenologia sartriana, quer induzir reflexões a que necessariamente Sartre não procedeu. Talvez sua crítica encetada no livro coubesse em dada medida à *Critique de la raison dialectique*, ainda assim não se tiraria proveito político. Focando em uma problemática do engajamento político social, quer incitar o leitor a perceber em *L'être et le néant* a defesa irrestrita dos ideais revolucionários, que Sartre efetivamente não pretendeu nesta obra. Por isso Gorz desmantela todas as estruturas fenomenológicas que fundamentam a liberdade, distorcendo inclusive o sentido da má-fé, segundo Trogo:

Arguto Gorz considera a má-fé um “subterfúgio” da consciência de si, estruturando a ontologia numa reivindicação de si mesma. [...] Para Gorz, o fato de a consciência poder ser de má-fé não é um defeito da ontologia sartreana, mas um defeito desta consciência reivindicadora de si e portanto há que se lhe reconhecer uma exigência de autentificação. [...] Donde se conclui que para Gorz a má-fé da consciência não é uma decorrência absoluta da ontologia. Para ele a consciência pode autenticar-se e portanto não aceita a opinião de que a má-fé não seja superável. (TROGO, 2011, p. 48).

No exemplo do professor mineiro, lançado na sua pesquisa sobre a má-fé, verificou-se a distorção promovida por Gorz no pensamento fenomenológico sartriano. Por outro lado, aquele destaca a improcedência dessa crítica. Vale relembrar o que destacamos anteriormente, que embora a má-fé seja a base de todos os modos reflexivos de fuga da liberdade, ela emerge no início, no plano da pré-reflexividade, mesmo nível da espontaneidade consciente. Por isso Gorz dedica-se a desconstruir a via irreflexiva em parte significativa de sua obra.

Com esta análise preliminar, agora podemos de certa forma levantar a crítica procedida por Gorz à espontaneidade pura ou consciente, na mesma trajetória da má-fé, com o intuito de identificar a incongruência de sua análise. Na terceira parte de *Fondements pour une morale*, intitulada “*Le choix de la liberté*” (*A escolha da liberdade*) a qual alude a uma tal espontaneidade engajada, ressalta Gorz:

Privada de suas raízes no ser, a espontaneidade escapa com uma “liberdade” assustadora, sem cessar, prestes a se apoderar de si reflexivamente em seu nada, de questionar e de revogar seus

objetivos em nome da contingência deles, incapaz de nada viver para valer e plenamente. (GORZ, 1977, p. 465, tradução nossa).<sup>259</sup>

Muitos equívocos podem ser levantados desta crítica feita por Gorz. Se o objetivo do autor foi proceder a um estudo compreensivo de *L'être et le néant*, como retrata Trogo (2011, p. 48-49) e Joannis (1996, p. 6-7), nesse sentido, Gorz promove um raciocínio faltante de elementos indispensáveis para uma análise correta e suscitadora de uma crítica verdadeiramente pertinente da ontologia sartriana. Nem mesmo no capítulo indicado acima ou na obra como um todo esses elementos são apresentados. Em nenhum momento o pensador vincula a espontaneidade ao Para-si, que invade o Ser e suscita sua abertura. Ora, o Para-si é um dos modos distintivos de Ser, pois este se configura como um gênero que contém dentro de si todos os existentes como espécies, mesmo a consciência; por isso o entendimento de Gorz é truncado e carecedor de certos pressupostos ontológicos corretos. Por outro lado, a espontaneidade não é nada sem os motivos, os móveis e os fins, que ela organiza, a partir do projeto original.

Gorz também levanta a problemática da espontaneidade como “liberdade assustadora” do mesmo modo que foi discutida por Sartre em *La transcendance de l'ego* com um nome um pouco diferente, “fatalidade da sua espontaneidade”. Aquele autor modificou o substantivo abstrato liberdade, qualificado primeiramente de “vertiginosa” para “assustadora”, embora o sentido que tente imprimir seja o mesmo. Em *La transcendance de l'ego* percebemos o realce que Sartre deu a uma espontaneidade como “liberdade vertiginosa”, por causa da sua capacidade criacional independente da própria consciência. Vale ressaltar que o próprio Sartre levantou esse problema, pondo-o em discussão. Mas, na mesma obra, Sartre apresentou também uma solução para esta vertigem, que é a prática da redução fenomenológica husserliana. Embora não a considere perfeita, como ‘modo terapêutico’, para que a espontaneidade consciente se esvaia do Eu, que a aprisiona, e se apresente como independente, essa prática é uma solução para essa “vertiginosa” ou “assustadora” liberdade. Pela redução fenomenológica, proposta por

---

<sup>259</sup> “Privée de ses racines dans l'être, la spontanéité s'échappe avec une “liberté” effrayante, sans cesse sur le point de se saisir réflexivement dans son néant, de remettre en question et de révoquer ses buts au nom de leur contingence, incapable de rien vivre pour de bon et à plein.”

Husserl, não se pode negar o mundo, mas apenas submetê-lo a uma modificação. Parece que Gorz refere-se a essa mesma espontaneidade de *La transcendance de l'ego*, quando a menciona em sua crítica, a partir da ontologia de *L'être et le néant*, embora não cite em um momento sequer a primeira obra sartriana; seu objeto de trabalho é a segunda, conforme nos referimos. O centro da crítica de Gorz consiste em desmontar a estrutura fenomenológica que ampara a construção teórica sartriana para propor uma discussão moral que atente para o engajamento político. Não concordamos com a infidelidade teórica dos seus amigos intelectuais, que tinham a opção de escrever obras inéditas sobre o que quisessem, respeitando o esforço intelectual de Sartre.

Diferentemente dos críticos e amigos, que não se detiveram no plano do conhecimento da liberdade, devemos insistir em uma compreensão da liberdade como espontaneidade, e que esta se configure como seu próprio fundamento. Preferimos nesta pesquisa estabelecer uma ligação dentro dos limites da produção de Sartre, buscando manter fidelidade às inquietações e perspectivas do filósofo, sem a preocupação de realizar um estudo exaustivo. Antes, é uma abertura ao debate.

## **CONCLUSÃO**

Encerra-se nosso estudo, conservam-se algumas ponderações que pretendemos lançar a título de mera argumentação para adensamento do debate. No percurso que realizamos neste trabalho, a espontaneidade e a inércia, que emergiram nas obras propedêuticas, pensamento inicial sartriano, sempre estiveram contrapostas, ambas mantidas na produção continuada do filósofo, nas obras mais reconhecidas. A espontaneidade vinculou-se ao Para-si enquanto liberdade em *L'être et le néant* e a inércia ao Em-si, enquanto estrutura dialético-negativa, contrária à práxis, confirmada na *Critique de la raison dialectique*, que aqui não foi por nós estudada.<sup>260</sup> Nossa pesquisa obedeceu de maneira retilínea à construção teórica do filósofo em obras sequenciadas ao longo da sua produção. A partir da identificação conceitual realizada nesta investigação, de maneira sincrônica e diacrônica, no interior da produção teórica de Sartre, destacou-se o caráter inédito da pesquisa nessas temáticas, o que é fundamental para a construção de uma fortuna crítica.

O objetivo desta Tese foi destacar a importância do problema da espontaneidade pura ou da consciência investido ao longo de parte da obra sartriana, talvez pouco estudado até hoje, embora bastante relevante. De acordo com a contextualização, verificou-se que, influenciado por toda a tradição filosófica desde a modernidade, Sartre dá sua própria conotação para a questão da espontaneidade pura ou consciente por um viés fenomenológico e a utiliza como fundamentação ontológica do problema da liberdade.

Na primeira parte, tratou-se da contraposição entre os conceitos de espontaneidade e inércia, tomando como referência as obras do jovem filósofo, propedêuticas a *L'être et le néant*. O primeiro capítulo possibilitou-nos investigar a origem da espontaneidade como sendo a consciência na sua pureza e na sua impessoalidade original em *La transcendance de l'ego*, delineada claramente pelo filósofo como contraponto à inércia das coisas transcendidas. Sartre entabulou a sua definição de *ego* desmontando conceitos clássicos e acenando para a impossibilidade de se aferrar a tais posicionamentos filosóficos. No entanto não deixamos de registrar neste texto a grande influência husserliana.

No segundo capítulo, a partir da leitura de *L'imagination*, vimos que das análises psicológicas da imagem Sartre depreendeu o conceito de inércia como

---

<sup>260</sup> Para melhor conhecimento e aprofundamento de tal temática na obra sartriana, recomenda-se a leitura de Boechat (2011).

contraposto ao de espontaneidade. Apontamos suas críticas aos pontos de vista associacionista e positivista da psicologia e o estudo da imagem como coisa em si ligada à exterioridade do mundo e que deve ser separada da coisa, que se apresenta na forma inerte. Destacou-se que a inércia faz ao mesmo tempo as coisas preexistirem sem a necessidade de serem vistas, porque já foram captadas, e a espontaneidade da consciência conduz o indivíduo a um processo de separação entre os tipos de existências, como coisa e como imagem, além de desvincular a atividade de apreensão da imagem com a de formação dos pensamentos sobre a imagem. Realçou-se a importância do acontecimento em torno do lançamento de nova obra de Husserl, dotando a fenomenologia de uma potencialidade para revolucionar a psicologia.

O terceiro capítulo apresentou o papel de *L'imaginaire* no *corpus* filosófico sartriano, na função de alicerçar a sua concepção de liberdade, indicando que Sartre vinha buscando nas obras iniciais fundamentos sólidos para a discussão do problema da liberdade, amparado por uma consciência imaginante. Destacamos que o autor procurou delinear com agudeza a concepção da imagem como ato e não como coisa, esboçando a função irrealizante da consciência, lançando mão de um método bastante singelo para trabalhar na descrição, produzindo uma reflexão sobre as imagens que foram projetadas pela consciência. A oscilação entre o conteúdo certo da imagem, que pode ser submetido à descrição, e o conteúdo provável é facultada pela imaginação. Para o filósofo francês, a famosa teoria do *analogon* na imagem mental sugere que a imaginação deve efetivar-se como a grande atribuição para a vida mental do sujeito. Vimos que as condutas do sujeito perante o irreal possibilitam que ele aprenda a discernir a imagem da atitude perante as coisas. Salientamos que não procedemos a um estudo minucioso de todas as partes dessa obra, porque grande parte dela foge ao objeto de estudo de nossa pesquisa. Acompanhamos a elaboração sartriana até chegar à definição de espontaneidade da consciência pura e seus desdobramentos, quando ocorreu um coroamento com a consequente afirmação da sua superioridade.

Nas considerações finais da primeira parte, repetimos de maneira comparativa alguns detalhes das obras propedêuticas a *L'être et le néant* já apontados nos três primeiros capítulos, como estratégia para reforçá-los no estabelecimento de conclusões mais consistentes. Vimos que Sartre estabelece uma vinculação direta entre o mundo/objeto e a espontaneidade como nascida na

consciência, que aparece sem qualquer motivação, sem uma origem destacada. Concluímos, com nosso filósofo, que a consciência é um ser Para-si, e é pura espontaneidade, potencialidade criadora que não se deixa objetivar. A espontaneidade da consciência deve se direcionar para a sua finalidade, que é a criação para se tornar consciência imaginante. E ainda: que o objeto contrasta-se à consciência e, sendo tomado por ela, firma-se como coisa não produzida e projetada pela espontaneidade da consciência, por estar no mundo, na natureza, e anteceder a essa vinculação. A inércia das coisas na sua autonomia e independência, com a conseqüente contraposição ao olhar da consciência, se faz absoluta, porque não é gerada como substância ou essência. Podemos observar que inércia e espontaneidade não são discutidas separadamente no universo dos escritos sartrianos, fazendo-se indispensáveis e permanentes ao longo da sua produção, representando assim uma dualidade contrapositiva que foi ressignificada pelas duas regiões do Ser em *L'être et le néant*. Registramos que Sartre insiste na prevalência da espontaneidade pura sobre a inércia, por estar vinculada à consciência.

Na segunda parte desta Tese, realizou-se uma concisa abordagem da ontologia fenomenológica esboçada em *L'être et le néant*, em que se visou atingir o objetivo central, que foi fundamentar ontologicamente a liberdade através da espontaneidade consciente. Abordou-se, portanto, a ontologia sartriana nas suas várias dimensões. No primeiro capítulo, vimos que ao se interrogar sobre o Ser tendo como base a fenomenologia husserliana, Sartre descreveu o fenômeno e a transfenomenalidade do Ser a partir dos princípios da intencionalidade. Conceituaram-se as regiões do Ser, que oriundas do Ser transfenomenal (Ser Para-si) e do Ser fenomenal do fenômeno (Ser Em-si), formulam uma totalidade sintética. Voltando-se para a conduta originária de interrogação sobre o Ser que revela a aniquiladora presença da negação no mundo, nosso autor constata que o nada vem ao mundo pela própria consciência. E investigou-se também a conduta na qual se busca a unidade do Ser e do não-Ser, numa mesma consciência, denominada como o ser-para-não-ser, intitulada má-fé.

O segundo capítulo apresentou-se como um dos núcleos da nossa pesquisa, pois, com ele, demonstrou-se que a consciência, que é um ser Para-si, é pura espontaneidade, potencialidade criadora que não se deixa objetivar, e que deve se direcionar para a sua finalidade, que é a criação da própria existência. O Para-si então foi definido como ser do valor, a partir da descrição de suas estruturas

imediatas, como a presença a Si e a facticidade, além da sua relação com o possível na eclosão do circuito da ipseidade. Destacou-se o modo de construção, pelo autor, de uma ontologia da temporalidade a partir da sua estática, sustentando-se a existência de um tempo original do Para-si, diverso do tempo do mundo, que apresenta caráter diaspórico, coeso e disperso, ao formular a ideia de que passado, presente e futuro estão unidos indissolivelmente naquilo que se denomina temporalidade. Diante desses elementos, a transcendência foi concebida como ato de negação interna do Para-si, além de se proceder a uma explanação sobre as determinações originárias do Ser. O corpo foi estudado como aquele que está alocado nas estruturas da consciência não-téticas de si, existindo também para o Outro, não se efetivando apenas como uma relação de pura exterioridade. Vimos que Sartre aponta as prováveis formas de relação intersubjetiva Eu-Outro, não sendo configurada uma relação dialética no mesmo plano, mas de circularidade, em que se tenta subtrair a liberdade do Outro de várias maneiras, confirmando-se o duplo fracasso da circularidade relacional humana; que as experiências psicológicas do *ser-Com* e do *Nós* são abordadas na experiência relacional nos grupos humanos.

No terceiro capítulo, procurou-se caracterizar a composição das próprias ideias de ação como imprescindíveis para a compreensão da liberdade e a vinculação aos fundamentos fenomenológicos do Para-si. Para Sartre, o ter, o fazer e o ser são as categorias mais importantes da realidade humana, que condicionam as condutas do homem, caracterizadas como estruturas próprias da ideia de ação, imprescindíveis para a compreensão da liberdade, sendo que a condição fundamental de toda ação é a liberdade. Pela leitura de Sartre, observa-se que a liberdade não se opõe à contingência e à facticidade, e a situação configura-se como sendo a contingência da liberdade que se evidencia pelo fim que a liberdade escolheu; que o homem é o responsável pelas suas escolhas no mundo e deve assumir integralmente o seu projeto existencial, pois carrega todo o peso do mundo nas suas costas. Isso significa a paradoxal ideia da incondicionalidade da escolha. Delineou-se a Psicanálise Existencial a partir da dedução de um método de compreensão do comportamento humano concreto em que a escolha fundamental pressupõe o projeto de existência do ser-no-mundo a partir das contingências, desvelando o teor metafísico da revelação intuitiva do ser. Inferiu-se a partir da afinidade entre fazer e ter a questão da posse, quando se vinculou a propriedade adquirida pela posse ao processo de criação. A liberdade, portanto, emergiu do

Para-si enquanto espontaneidade.

Nas considerações finais da segunda parte desta Tese, foram reiterados os indícios da espontaneidade consciente, distribuídos ao longo de *L'être et le néant*, além de se efetuar um levantamento da relação temática com outros filósofos e as críticas procedidas. O Para-si é consciência que institui a espontaneidade pura irreflexiva dos motivos através do puro e simples projeto de ato moral. A espontaneidade é configurada como um elemento colateral ao mundo, que apresenta uma dinâmica temporal original que a induz a lidar com seu próprio nada e com a mudança. A liberdade é o fenômeno psíquico superior que emerge no fenômeno do Para-si diante da sua negação interna. A escolha de deliberação do projeto é organizada a partir da reunião entre móbeis-motivos-fins pela espontaneidade livre, sendo que o fundamento dela é a compreensão da escolha originária de maneira consciente. A espontaneidade e a vontade se diferenciam e não têm a mesma atividade no plano da liberdade. O fundamento da liberdade é emergente de uma antinomia entre vontade e espontaneidade, em um predomínio do irreflexivo sobre o reflexivo. Portanto, a espontaneidade pura ou consciente configura-se como fundamento ontológico da liberdade.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**: seguido de consciência de si e conhecimento de si. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994. p. 9-41.

ARISTÓTELES. **Éthique a Nicomaque**. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1959.

BACHELARD, Gaston. **L'eau et les rêves**: essai sur l'imagination de la matiere. Paris: 1942.

BEAUVOIR, Simone de. **Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de Pyrrhus et Cinéas**. Paris, Galimard, 1944.

BERGSON, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience(1889). In:BERGSON, Henri. **Oeuvres**. 6. éd. Paris: PUF, 2001. p.1-156.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. **Matière et memoire** (1896): essai sur la relation du corps a l'esprit. 6. ed. Paris: Felix Alcan, 1910.

BERGSON, Henri. **L'evolution créatrice** (1907). 62. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

BERNARD, Claude. **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**(1865). Paris: Flammarion, 1984.

BOECHAT, Neide Coelho. **As máscaras do cogito**: a interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre. Rio de Janeiro: Nau, 2004.

BOECHAT, Neide Coelho. **História e escassez em Jean-Paul Sartre**. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2011.

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafisica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BRENTANO, Franz Clemens. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**: zweiter band (1874). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.

BRENTANO, Franz Clemens. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**: erster band (1874). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.

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

CABESTAN, Philippe; TOMES, Arnaud. **Sartre**. Paris: Ellipses, 2002.

CAEYMAEX, Florence. Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: le phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien. In: WORMS, Frédéric (Org.). **Annales bergsoniennes II**. Paris: PUF, 2004. p. 409-425.

CAEYMAEX, Florence. Praxis e inertie. La critique de la raison dialectique au miroir de l'ontologie phénoménologique. In: WORMSER, Gérard (Dir.). **Jean-Paul Sartre, violence et éthique**. Lyon: [Sens] [Public], 2005. p. 42-60.

CASTRO, Paulo Alexandre e. **Metafísica da imaginação**: estudos sobre a consciência irrealizante a partir de Sartre. Lisboa: Bond/Books on Demand, 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 14. ed. São Paulo: Ática, 2012.

COELHO, Ildeu Moreira. **Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário**. 471f. 1978. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

COELHO, Ildeu Moreira. A leitura sartriana de Husserl: o capítulo 4º de L'imagination. **Reflexão**: [Campinas], Campinas, v. 30, n. 87, p.11-30, jan. 2005.

DESCARTES, René. **Les meditations metaphysiques**(1641). Paris: Hatier, 1946.

DESCARTES, René. Principia philosophiæ(1644). In: **Oeuvres**. Paris: J. Vrin, 1982. v.8-1. p.1-329.

DESCARTES, René. **Princípios de filosofia**. Tradução João Gama. Lisboa: 2006.

FELL, Joseph P. **Heidegger an Sartre**: an essay on being and place. New York: Columbia University Press, 1979.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GIOVANNANGELI, Daniel. Sartre et le refus de l'inertie. In: GIOVANNANGELI, Daniel. **La fiction de l'être**. Lectures de la philosophie moderne. Bruxelles : De Boeck Université, 1990. p.p. 109-128.

GIOVANNANGELI, Daniel. **Figures de la facticité**: réflexions phénoménologiques. Introduction par Raphaël Gély. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2010.

GONÇALVES, Camila Salles. **Desilusão e história na psicanálise de Sartre**. São Paulo: Nova Alexandria, FAPESP, 1996.

GONÇALVES, Camila Salles. Sartre e a psicanálise contemporânea. **Sartre**: dois pontos, Curitiba, São Carlos, v.3, nº 2, p. 53-67, out. 2006.

GORZ, André. **Fondements pour une morale**. Paris: Éditions Galilée, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Vom Wesen des Grundes** (1929). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**; a determinação do ser do ente segundo Leibniz; Hegel e os gregos. Tradução e notas com uma introdução ao método fenomenológico heideggeriano de Ernildo Stein São Paulo: Duas Cidades, 1971.

- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**(1927). Tübingen: Max Neimeyer Verlag, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 2v.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro; FRANCO, Francisco Manoel de Mello; INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva; Instituto Antonio Houaiss, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen** (1929). Haag: M. Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**. Tradução Frank Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Meditations cartésiennes**. Traduction E. Levinas. Paris: J. Vrin: 1953.
- HUSSERL, Edmund. **Recherches logiques**. 2. ed. entierement ref. Paris: 1969-1974. 3v. em 4.
- HUSSERL, Edmund. **FünfteLogische Untersuchung** (1901). Hamburger: Felix Meiner, 1975.
- HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie** (1913). BIEMEL, Walter; BIEMEL, Marly (Ed.). Haag: M. Nijhoff, 1950-52. 3 v.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures** (1913). Traduction Paul Ricouer. Paris: Galimard: 1950.
- HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins** (1928). Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.
- HYPOLITE, Jean. La liberté chez Jean-Paul Sartre. **Mercure de France**, Paris, juil. 1949 - juillet 1951.
- JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Paris: Seuil, 1965.
- JOANNIS, David Guy. **Sartre et le problème de la connaissance**. Québec: Presses de l'Université Laval, 1996.
- JOANNIS, David Guy. Le projet épistémologique de Sartre. **Philosophiques**, v. 23, n. 2, 1996a, p. 305-315. Disponível em :< <http://id.erudit.org/iderudit/027398ar>>. Acesso em: 29 jan. 2015.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**(1787). Berlim: Verlegt Bei Bruno Cassirer, 1923.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KOJEVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**: Leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 2000. p.49. (Collection Tel).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm Freiherr von. **Essais de théodicée**: sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710). Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1962.

MATEO, Martha S. **Ontologia y etica en Sartre**. Tucuman, Argentina: Univ. Nac. de Tucuman: Fac. de Filosofia y Letras, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução, prefácio e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MOUILLIE, Jean-Marc. **Sartre**: conscience, ego et psychè. Paris: Presses universitaires de France: 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre**: psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NÁUFRAGO /Cast Away (Original). Direção Robert Zemeckis. Produção: Jack Rapke, Robert Zemeckis, Steve Starkey, Tom Hanks. Elenco: Chris Noth, Christopher Noth, Helen Hunt, Lari White, Michael Forest, Nick Searcy, Tom Hanks, Viveka Davis. Roteiro: William Broyles Jr.. Barueri/SP: Paramount Pictures Brasil, 2001. 1 vídeo-disco (143 min.), NTSC, son., color.

NEWTON, Isaac Sir. **Principia**: princípios matemáticos de filosofia natural: livro I (1687). Tradução de Trieste Ricci et al. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles. **Dictionnaire Sartre**. Paris: H. Champion, 2004.

NOUDELMANN, François. **Jean-Paul Sartre**. Paris: Adpf/Ministère des Affaires étrangères, 2005.

PLOTIN. **Ennéades VI**. Tradução Émile Bréhier Paris: Les Belles Lettres, 1956.

POULETTE, Claude. **Sartre, ou Les aventures du sujet**: essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre. Paris: L'Harmattan, 2001.

ROBERT, Paul; REY-DEBOVE, Josette; REY, Alain. **Le nouveau petit Robert**:

dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. nouv. ed. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2013.

SAFATLE, Vladimir. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

SALZMANN, Yvan, Spontanéité. In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles. **Dictionnaire Sartre**. Paris: H. Champion, 2004. p. 475.

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'authenticité**: Vers une éthique de la bienveillance réciproque. Genève: Labor et Fider, 2000.

SANTA CRUZ, María Isabel. Bergson y Plotino. In: GONZÁLEZ, Horacio et al. **¿Inactaulidad del bergsonismo?** Buenos Aires: Colihue, 2008. p. 13-26.

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean Paul. **Critique de la raison dialectique** (1960). Etablissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaim-Sartre Paris: Gallimard, 1985.

SARTRE, Jean Paul. **Crítica da razão dialética precedido por questões do método**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phenomenologique (1943). 54. ed. Paris: Galimard, 1957.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 8.ed. Petrópolis, (RJ): Vozes, 2000.

SARTRE, Jean Paul. **Esquisse d'une théorie des emotions** (1938). Paris: Hermann, 1995.

SARTRE, Jean Paul. **Esboço de uma teoria das emoções**. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

SARTRE, Jean Paul. **L'existentialisme est un humanisme** (1945). Paris: Nagel, 1960.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. 4. ed. rev. Lisboa: Presença, 1978.

SARTRE, Jean Paul. **L'Idiot de la famille**: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Paris: 1971.

SARTRE, Jean-Paul. **L'imagination** (1936). Paris: PUF, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. **L'imaginaire**: psychologie phenomenologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática,

1996.

SARTRE, Jean-Paul. **La transcendance de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique (1934). Paris: J. Vrin, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**: seguido de consciência de si e conhecimento de si. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Qu'est-ce que la littérature?** Paris: Gallimard, 1948a.

SARTRE, Jean Paul. **Que é a literatura?**. tradução: Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 1999.

SASS, Simeão Donizeti. **O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre**. Uberlândia, MG: EdUFU, 2011.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A transcendência do ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre. **Síntese: revista de Filosofia**, Belo Horizonte, n. 88, p.165-182, maio 2000.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson**: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre. **Princípios**, Natal, v.15, n. 24, jul./dez. 2008, p. 225-248. Disponível em: <<http://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/432/370>> Acesso em: 13 jan. 2015.

SOUZA, Luiz Henrique Alves de. **O estatuto da reflexão em Sartre**. 160f. 2009. Tese (Doutorado)- Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

STAL, Isabelle. **La philosophie de Sartre**: essai d'analyse critique. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

TROGO, Sebastião. **O impasse da má-fé na moral de J. P. Sartre**. Belo Horizonte: Edições Ciência Jurídica, 2011.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VARET, Gilbert. **L'ontologie de Sartre**. Paris: Presses Universitaires de France:1948.

WAHL, Jean André. **Esquisse pour une histoire de l'existentialisme**. Paris: L'Arche, 1949.

WAHL, Jean André. **Études Kierkegaardienes**. 2. ed. Paris: Vrin, 1949.

WORMSER, Gérard. Sartre. In: CANTO-SPERBER, Monique (Dir.). **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**. Paris: PUF, 1996. p. 1418.

WORMSER, Gérard. Sartre. In: CANTO-SPERBER, Monique (Dir.). **Dicionário de ética e de filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. p. 531.

WORMSER, Gérard. **Sartre**. Paris: Armand Colin, 1999.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Philosophie des images**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

YAZBEK, André Constantino. **Itinerários cruzados**: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. São Paulo: EDUC, FAPESP, 2010.