

DA INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA À LIBERDADE ONTOLÓGICA DE O SER E O NADA

*FROM THE INTENTIONALITY OF CONSCIOUSNESS TO THE
ONTOLOGICAL FREEDOM OF BEING AND NOTHING*

Thaís de Sá OLIVEIRA
Doutoranda em Filosofia (UBI/PRÁXIS)
Bolsista Santander
E-mail: psicothaty00@gmail.com

RESUMO

A noção de intencionalidade da consciência proposta por Edmund Husserl serve como ponto de partida para o desenvolvimento da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre. Considerando que tanto o idealismo quanto o realismo reduzem a consciência ao conteúdo por ela apreendido, no artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, Sartre afirma a consciência intencional como movimento em direção a algo. Em *A transcendência do ego*, ele realiza a análise fenomenológica da consciência que vai levá-lo a enriquecer a noção de intencionalidade em *O ser e o nada* constatando a liberdade ontológica inerente à realidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Intencionalidade, consciência, liberdade, ontologia fenomenológica.

ABSTRACT

The notion of intentionality of consciousness proposed by Edmund Husserl serves as a starting point for the development of Jean-Paul Sartre's phenomenological ontology. Considering that both idealism and realism reduce consciousness to the content it apprehends, in the article “Intentionality: a fundamental idea of Husserl's phenomenology”, Sartre affirms intentional consciousness as movement towards something. In *The transcendence of the ego*, he carries out the phenomenological analysis of consciousness which will lead him to enrich the notion of intentionality in *Being and nothingness*, confirming the ontological freedom inherent to human reality.

KEY-WORDS: Intentionality, consciousness, freedom, phenomenological ontology.

1. Introdução

A noção de *intencionalidade* da consciência proposta pelo filósofo alemão Edmund Husserl serve como ponto de partida para o desenvolvimento da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre. No intuito de expor como a consciência intencional leva Sartre a desenvolver a noção de liberdade ontológica, esse trabalho começa pela análise do artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. Nesse artigo, Sartre utiliza a fenomenologia husserliana como resposta crítica à epistemologia francesa, considerando que tanto o idealismo como o realismo reduzem a consciência ao conteúdo que ela apreende. Assim, a *intencionalidade* reinsere a consciência no mundo, uma vez que esta não é mais considerada uma instância de interioridade, mas pura exterioridade, puro movimento em direção a algo. Continuaremos pela exposição da análise fenomenológica da consciência proposta pelo filósofo em *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Logo, mostraremos como em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, ele enriquece a noção de *intencionalidade* da consciência e a desdobra a partir da noção de *para-si* (ou realidade humana), ser constituído pela liberdade. O *para-si*, enquanto o ser pelo qual o nada vem ao mundo, é pura indeterminação, pura falta de ser, estando condenado a escolher e fazer-se a si mesmo em todo momento e sendo responsável por cada um dos seus atos. Nesse trabalho também abordaremos como a transcendência caracteriza o modo de relação do *para-si* com o mundo, operada pelo processo de *nadificação*. Mostraremos como a mudança na teoria de tempo ocorrida entre as primeiras obras de Sartre e o ensaio de 1943 e também traremos a angústia e a má-fé como consequências da liberdade.

2. O estatuto da consciência no Jovem Sartre

Partindo da noção de *intencionalidade*, a consciência se constitui num movimento de direcionamento ao mundo. Para compreender o estatuto da consciência no Jovem Sartre, começaremos considerando as obras escritas durante a década de 1930, obras que são diretamente influenciadas pela fenomenologia de Edmund Husserl. Nessas obras, o filósofo francês faz uma “limpeza” da consciência, purificando-a de todos os conteúdos: representações, sensações, paixões e o próprio Ego são expulsos da consciência e se transcendem no mundo. Ele defende o estatuto do ser independente do conhecer. Mostraremos como a consciência intencional é uma noção central na filosofia do Jovem Sartre, servindo de base teórica para a liberdade desenvolvida em sua ontologia fenomenológica. Partindo dessa noção, Sartre desenvolve uma filosofia que imerge o ser humano no mundo, uma filosofia da liberdade que afirma a espontaneidade da consciência.

Ao se aproximar da fenomenologia husserliana, Sartre não a compreende de modo passivo, mas constrói sua própria interpretação, enfatizando a noção de intencionalidade com o intuito de renovar a epistemologia de sua época. Começaremos por apontar a gênese da noção de consciência intencional no artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. Surge assim a ideia de uma consciência transparente e espontânea. Continuaremos com a análise fenomenológica da consciência realizada em *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*, na qual Sartre começa a esboçar uma filosofia engajada na realidade concreta, na qual o ser humano está inerentemente comprometido com o mundo.

2.1. A intencionalidade da consciência em “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”

Interessado em fazer uma filosofia do concreto, o filósofo francês Jean-Paul Sartre vê na noção de intencionalidade da consciência da fenomenologia husserliana a possibilidade de superar tanto o idealismo quanto o realismo. Em seu artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”¹, ele critica a Epistemologia Francesa de sua época, descrevendo como seu “Espírito-Aranha atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância” (SARTRE, 2005, p. 55). Assim, ele defende o argumento de que tanto o idealismo quanto o realismo reduzem a consciência ao conteúdo por ela apreendido. Ele considera que ambas as correntes filosóficas fazem da consciência uma série de conteúdos representacionais e limitam as coisas ao conhecimento que temos delas. Para tais correntes, a resposta sobre “o que é uma mesa, um rochedo, uma coisa” consiste em “um certo composto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem desses conteúdos” (SARTRE, 2005, p. 55). Para essa filosofia por ele denominada de *alimentar*, conhecer se resume em assimilar. Enquanto para o idealismo a realidade só pode ser constatada a partir de um espírito que lhe confira validade, o realismo considera as sensações e os vividos como “estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza” (DE COOREBYTER, 2003, p. 18; tradução nossa). O filósofo francês defende a fenomenologia como resposta crítica a tal epistemologia, afirmando que “contra a filosofia digestiva do empiro-criticismo, do neo-kantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005, p. 55). Em vez de tomar a consciência como instância de interioridade, Sartre sustenta que a noção de intencionalidade da consciência reinsere a consciência no

¹ Artigo escrito por Sartre em 1933 e publicado em 1947 como parte da obra *Situações I*.

mundo, afirmando-a como exterioridade pura, como um movimento em direção a algo. A consciência, portanto, é uma relação com o mundo, relação essa que não pode ser substancializada. Devido à intencionalidade, “a consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2005, p. 56). Assim, os objetos que, para a epistemologia, habitavam o interior da consciência agora são transcendentais a ela, encontrando-se fora dela, em um mundo concreto e objetivo. Eles não têm a mesma natureza que a consciência, sendo apreendidos através de um constante movimento de transcendência intencional da consciência em direção ao mundo.

Ao conceber a consciência como um movimento intencional em direção a algo, a fenomenologia a reinsere no mundo. Como “toda consciência é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2005, p. 56), ela se dá por um movimento de constante transcendência para fora de si mesma, dirigindo-se aos objetos do mundo. A intencionalidade se constitui como “essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma” (SARTRE, 2005, p. 57). Sartre enfatiza a indissociabilidade entre a consciência e o mundo afirmando que “ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-se-como-consciência-no-mundo” (SARTRE, 2005, p. 56). Não são as coisas que entram na consciência, mas a consciência que vai para o mundo, junto às coisas. Com sua fenomenologia, Husserl se liberta da interioridade da consciência. A respeito disso, Sartre afirma que “tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 57). Com a noção de intencionalidade, restitui-se a autonomia não só da consciência, mas também dos objetos transcendentais. Além disso, anula-se a questão da representação, uma vez que a consciência e o mundo são dados de uma só vez. Ambos são instâncias fundamentais entre si, sendo por intermédio do mundo que a consciência é consciente de si mesma e do objeto por ela apreendido. A fenomenologia, portanto, elimina não só a visão idealista que considera que o mundo não passa de uma representação subjetiva forjada pelo espírito, mas também a visão realista que afirma que um evento psicofísico realiza a comunicação do interior com o exterior. A *filosofia da transcendência* inaugurada pela noção de intencionalidade da consciência nos lança para fora de nós mesmos, “na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas” (SARTRE, 2005, p. 56). Podemos considerar que a interpretação original de Sartre faz com que a consciência expulse todos os conteúdos imanentes do âmbito de realidade da consciência, reapreendendo-os no mundo. A intencionalidade da consciência é um instrumental teórico que Sartre nunca abandonará ao longo de sua obra. Essa noção possibilitará ao filósofo francês a liberação do campo transcendental da consciência

tornando-a vazia de conteúdo, o que representa um grande passo para suas investigações posteriores² a respeito das relações da consciência com o mundo.

2.2. A análise fenomenológica da consciência em *A transcendência do Ego*

Sartre escreve sua primeira obra, *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*³, com o intuito de compreender como se dá a constituição do Ego como objeto psíquico transcendente à consciência. Nesse ensaio, ele começa por criticar a teoria da presença do Eu formal. No parágrafo 16 de *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant afirma que “o *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as nossas representações” (KANT, 2001, p. 157), mas Sartre se pergunta se deve-se concluir que um Eu habita todos os nossos estados de consciência e opera a síntese de nossa experiência. Kant, no entanto, não afirma nada sobre a existência *de fato* do *Eu penso*, então Sartre recorre a Husserl para resolver esse problema. O fenomenólogo alemão mostra como a consciência transcendental constitui o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica. Embora Husserl tenha considerado o *Moi* como uma produção sintética e transcendente da consciência nas *Investigações lógicas*, ele volta à tese clássica de um Eu transcendental que se encontraria detrás de toda consciência e seria uma estrutura necessária dessas consciências. Sartre considera que essa concepção, além de ser desnecessária, seria incompatível com a definição de consciência desenvolvida pelo próprio Husserl. Pela intencionalidade, a consciência se transcende a si mesma, unificando-se ao evadir-se, portanto a fenomenologia não tem a necessidade de um Eu unificador. Nesse ponto, Sartre realiza a sua análise fenomenológica da consciência, defendendo a autonomia da consciência de primeiro grau (ou *irrefletida*). O que ele denomina como *consciência irrefletida* se dá como presença imediata e como pura abertura às coisas, sendo independente do conteúdo psíquico. Isso significa que a consciência de primeiro grau, ao intencionalizar um objeto, apreende a si própria embora ainda não se coloque como objeto de reflexão. Segundo Sartre (2013, p. 23):

A existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si enquanto é consciente de um objeto transcendente.

Mesmo sem ser posicional de si mesma, essa consciência é consciente de si enquanto consciência de um objeto transcendente. Enquanto o seu objeto é opaco, a consciência é translúcida, “é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” (SARTRE, 2013, p. 23); objeto este que está fora da

² Investigações desenvolvidas em *O ser e o nada*.

³ Ensaio escrito em 1934 e publicado em 1936 na revista *Les recherches philosophiques*.

consciência e que é posto e apreendido por ela em um mesmo ato de consciência. Ao conceber que há uma consciência anterior ao cogito – a consciência pré-reflexiva –, Sartre defende a autonomia de uma consciência espontânea, na qual a existência se dá pela própria consciência. Seria como, em vez de afirmar “penso, logo existo”, afirmar “sou consciente, logo existo”. Sartre prossegue com sua análise pela consciência de segundo grau (ou *reflexiva*), na qual surge o psíquico como conjunto de objetos apreendidos pela reflexão, fazendo com que o Eu exista para mim e para os outros de maneira objetiva. É o surgimento do *cogito*, um *cogito* “operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto” (SARTRE, 2013, p. 26). A consciência que é tomada como objeto é a *consciência irrefletida*, que se torna *refletida* ao ser posicionada pela *consciência reflexiva*. O filósofo francês aponta para a existência de uma unidade indissolúvel entre a *consciência reflexiva* e a *consciência refletida*, pois a segunda não poderia existir sem a primeira. A partir do princípio estabelecido pela fenomenologia de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, nesse grau ocorre uma síntese de consciências em que uma é consciência *da* outra. Afirmando a *consciência refletida*, a *consciência reflexiva* “não se toma a si mesma como objeto enquanto eu realizo o *Cogito*” (SARTRE, 2013, p. 26). Ela afirma a *consciência refletida* sendo consciente de si embora não seja posicional de si. Como a consciência, de acordo com Sartre (2013, p. 26), “não tem absolutamente necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciência de si mesma”, é necessário um ato tético ao segundo grau para que a consciência se posicione. A *consciência reflexiva* – que é em si mesma irrefletida – visa a *consciência refletida* tomando-a como objeto de reflexão, colocando-se como objeto para si mesma.

Em *A transcendência do Ego*, Sartre realiza a purificação da consciência de todos os conteúdos subjetivos, mediante a qual tudo se localiza no mundo transcendente e nem mesmo o Ego pode se encontrar no interior da consciência. Ele chega a uma concepção impessoal da consciência a partir do método fenomenológico, estabelecendo uma consciência completamente autônoma que não necessita de nenhum recurso ao Ego para manter sua coesão interna. Essa consciência consiste um campo transcendental puro e desprovido de qualquer estrutura lógica ou formal que determine sua relação com o mundo. Ambos os textos tratados até agora – o artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” e a obra *A transcendência do ego* – têm uma forte relação e proximidade. Além de um diálogo com as teorias husserlianas, podemos constatar a rejeição da existência de conteúdos imanentes à consciência e a interpretação da noção de *intencionalidade* como “ser consciência de algo”. É essa importante noção husserliana que permite a Sartre “tratar da consciência e seu objeto como duas entidades distintas, a qual uma se explode em direção à outra, a fim de garantir sua relação” (DE COOREBYTER, 2000, p. 31; tradução nossa). A *intencionalidade*, portanto, institui a consciência como relação com o seu objeto, com o mundo.

Antes de prosseguir com a exposição da apropriação sartriana da noção de *intencionalidade* possibilita o desenvolvimento da ontológica fenomenológica de *O ser e o nada*, gostaríamos de apontar para a sofisticação dessa noção surgida a partir da questão da temporalidade⁴. No artigo “A consciência intencional no jovem Sartre: bases fenomenológicas e perspectivas éticas”, Leandro Cardoso Marques da Silva (2019) aponta para uma mudança na teoria do tempo que começa a se dar no *Esboço para uma teoria das emoções*. Tanto no artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” quanto no ensaio *A transcendência do Ego*, a consciência existe na forma de sucessivos instantes congelados, não há nela fluxo temporal. A consciência intencional com sua translucidez e espontaneidade faz com que o fenômeno se esgote em sua aparição. Essa translucidez só é atestada pela evidência adquirida através da reflexão pura, que aceita apenas dados da consciência instantânea, que surgem *ex nihilo*. Trata-se, portanto, de uma filosofia do instante. No entanto, no *Esboço para uma teoria das emoções*, o ser psíquico aparece como uma modalidade constituinte da consciência espontânea, abrindo espaço para uma noção temporalizada da consciência (SARTRE, 2008b). Assim, o psíquico se relaciona com o mundo através de protensões emocionais, em uma dimensão temporal. Na análise fenomenológica da emoção realizada nessa obra, a consciência não apenas está direcionada ao mundo, mas se direciona de forma interessada, partindo de projetos pautados pelo sentido constituído pela subjetividade. Aqui a consciência intencional desemboca em uma subjetividade radicalmente impessoal e livre, que servirá como fundamental do sujeito que supera e ultrapassa a situação através da nadificação operada pela liberdade.

3. O desdobramento da consciência na liberdade ontológica em *O ser e o nada*

Publicada em 1943 pela editora Gallimard, a obra *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* representa a culminação da primeira fase da filosofia sartriana iniciada em *A transcendência do ego*. Nessa obra, Sartre enriquece a noção de *intencionalidade* da consciência, desdobrando-a na investigação do que seria a realidade humana. Ele começa por analisar duas regiões do ser: o *em-si* e o *para-si*. A primeira diz respeito ao ser das coisas materiais, ser esse que não tem intenção que vise o mundo e não estabelece relação, sendo pura imanência. O *em-si* é fechado em si e regido pelo princípio da identidade, portanto “o ser é o que é” (SARTRE, 2008a, p. 39). Já o *para-si* diz respeito à consciência humana, ao ser que “não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2008a, p. 128). Sendo assim, o filósofo estabelece a realidade humana como consciência, “um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser

⁴ A mudança da teoria do tempo que expressa o abandono de um instantaneísmo por uma temporalidade ek-stática será abordada mais adiante nesse trabalho.

definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade-humana” (SARTRE, 2010, p. 25). Ao existir antes de qualquer definição, a consciência – ou realidade humana – surge enquanto sua própria motivação, pura aparência, sendo somente limitada por ela mesma. De acordo com Sartre, “a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’ no sentido de que só existe na medida que aparece” (SARTRE, 2008a, p. 28). Retomando a definição da consciência como sendo consciência *de* alguma coisa, o filósofo francês afirma que “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 2008a, p. 34). Segundo o filósofo brasileiro Gerd Bornheim (1984, p. 54):

A consciência não passa de um vazio transparente que se alimenta de sua intencionalidade, e isso de um modo tão radical que o tema da intencionalidade ostenta uma dimensão ontológica. A consciência é consciência de..., ela é intencional, e, nesse sentido, o para si é o que não é e não é o que é. A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional.

Sendo vazia e faltando ser completada, a consciência não tem conteúdo e não é coisa alguma, caracterizando-se como pura transcendência, como deslizamento para as coisas. A consciência, enquanto intencional, relacionando-se com o mundo através de sua transcendência. Enfatizando o caráter transcendente da consciência, Sartre reformula a definição heideggeriana de que o *Dasein* é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, afirmando que “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2008a, p. 35). Mas como a consciência opera essa transcendência?

A consciência é posicional frente aos objetos, portanto ela é uma abertura constituidora do mundo. Ela não é, porém, posicional em relação a si própria, fazendo com que o ser humano não possa pensar a si mesmo, senão ele se depara com o nada. Sendo assim, “o nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si” (SARTRE, 2008a, p. 127-128). Enquanto nada, o *para-si* se constitui como um ser lançado no mundo, em uma abertura total, abandonado na situação e puramente contingente. Como falta, ele é vazio de conteúdo e se dá em relação a outros seres que não são ela, Sartre começa a primeira parte de *O ser e o nada* ocupando-se do problema do nada, indicando que a transcendência se dá por meio da negação. É negando-se e transcendendo essa negação rumo a suas próprias possibilidades que o *para-si* faz com que haja mundo. Para investigar como se dá essa negação, o filósofo escolhe uma conduta como fio condutor: a interrogação. A consciência tem a capacidade de fazer perguntas, rejeitar coisas, negando-as. Ele afirma: “o homem que *eu* sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa” (SARTRE, 2008a, p. 44). Se pergunto pelo que uma coisa é, suponho que ela não é muitas

outras. O ser humano pode, através da interrogação, buscar uma aproximação com o ser e, ao mesmo tempo, desgarrar-se dele através do recuo nadificador, nadificando o ser.

Retomando as regiões do ser, ele afirma que “o Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SARTRE, 2008a, p. 122). O *em-si*, portanto, não é capaz de operar a negação. No entanto, há um ser com a propriedade de nadificar o nada, uma vez que “o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*” (SARTRE, 2008a, p. 65). Esse ser é o *para-si*, ser que tem como característica ontológica a falta de ser, o nada (*néant*). Por ser falta de ser, ele apreende as coisas do mundo, operando a negação enquanto sustenta o nada com seu próprio ser e que, ao produzir o nada em seu ser, passa a colocar como questão o seu próprio ser como sendo um nada de ser, em um processo de dupla nadificação. O nada só pode ser nadificado a partir de duas nadificações. Como a consciência não é seu próprio motivo, na primeira nadificação somos remetidos a uma estrutura nadificadora do *cogito* pré-reflexivo. Na segunda, temos uma consciência que está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo, que ela é a maneira de não o ser, o que nos leva a uma estrutura nadificadora da temporalidade⁵. Nesse processo, o interrogador serve como uma ponte entre o ser e o não-ser, sendo ele próprio também nadificado em relação ao interrogado.

Em um dos exemplos mais conhecidos dessa obra, Sartre marca um encontro com Pedro no café, mas chega atrasado. Como Pedro costuma ser pontual, ele se pergunta se Pedro esperou por ele. Olhando em volta, ele constata que Pedro não está. O bar, com seus elementos, constitui uma plenitude de ser. É também uma plenitude de ser a presença do Pedro em algum lugar que não este. Há, portanto, plenitude de ser por toda parte. Remetendo-se à teoria da Gestalt, Sartre afirma que, na percepção, ocorre a constituição de uma forma sobre um fundo e que tudo depende da direção da nossa atenção. O filósofo comenta “quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre a qual Pedro é dado como ‘devendo aparecer’” (SARTRE, 2008a, p. 50). Essa seria uma primeira nadificação, a qual é a condição necessária para a aparição da forma principal: a pessoa de Pedro. Mas Pedro não está e ele se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar. Os elementos do café se dissolvem no fundo da ausência de Pedro, ficando em segundo plano, enquanto ele está presente na ausência. Essa seria a segunda nadificação, pois “o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva da dupla negação” (SARTRE, 2008a, p. 51). A negação encontra seu substrato no concreto, no ser-no-mundo, portanto a consciência só produz negação sob a forma de consciência de negação. Assim,

⁵ A questão da temporalidade da consciência será abordada a seguir.

“Pedro ausente *infesta* este bar e é a condição de sua organização nadificadora como *fundo*” (SARTRE, 2008a, p. 51). A conduta interrogativa coloca a possibilidade de uma resposta negativa e a consciência de negação está condicionada e sustentada pelo não-ser. Segundo Sartre (2008, p. 66):

Por duplo movimento de nadificação, o interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não-ser, e ele próprio nadifica-se com relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser.

Para que a ausência de Pedro seja constatada é necessário um momento negativo pelo qual a consciência se constitui como negação. O ser humano, portanto, é o ser que faz surgir o Nada no mundo enquanto afeta-se a si mesmo de não-ser. Mas o que deve ser o ser humano para que, por meio dele, o nada venha ao ser?

A condição intrínseca de qualquer nadificação é a liberdade, que possibilita que ele se desgarre do ser. Considerando que o ser humano é “um ser cuja existência precede a essência” (SARTRE, 2010, p. 25), ele é ontologicamente liberdade, pois a liberdade é a condição fundamental para que ele construa a sua própria essência ao longo da existência. É exatamente por ser nada de ser, que o para-si é livre para mover-se pelas próprias possibilidades e, assim, construir-se como ser. Nas palavras de Sartre (2008, p. 68):

A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’.

O próprio ser do homem, portanto, é liberdade. É por meio dela que o ser humano delinea o mundo de acordo com suas possibilidades. Ela é proporcionada pela dupla nadificação do ser: ela é uma síntese entre o *em-si* e o *nada*, pressupondo a escolha e trazendo consigo a responsabilidade pelas suas ações e pela construção do seu ser.

3.1. A temporalidade da consciência

A liberdade possibilita o desgarramento do mundo que modifica a relação da consciência com o ser a sua frente. O ser humano no presente nega seu estado anterior, passando por uma modificação. Introduzindo-se na consciência, o nada torna passada a consciência anterior e inaugura um novo modo de realidade sob a forma de preteridade. Atravessado pela temporalidade, o ser humano é o ser que é o que não é (passado) e não é o que é (futuro). Segundo Sartre (2008a, p. 72), “na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação”. A respeito da temporalidade tal como desenvolvida em *O ser e o nada*, gostaríamos de trazer à reflexão o artigo “Do instante à ekstase: a mudança na teoria do tempo em Sartre”, no qual Fernanda Alt (2017, p. 306) nos

mostra como Sartre muda sua concepção de tempo, abandonando a temporalidade instantaneísta de *A transcendência do ego* por uma temporalidade ek-stática. Ela afirma que “a mudança na concepção de temporalidade rearticula toda uma ontologia, já que a concepção temporal do instante como presente situa a investigação ontológica num plano derivado e não originário” (ALT, 2017, p. 317). Concebendo a temporalidade de forma ek-stática, considera-se que as três ek-stases temporais (passado, presente e futuro) se implicam mutuamente. Segundo Sartre (2008a, p. 198), “sendo Presente, Passado e Futuro *ao mesmo tempo*, dispersando seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal”. Assim, o filósofo reconfigura sua ontologia de modo a compreender as regiões ontológicas – *em-si* e *para-si* – a partir da temporalidade ek-stática. Regido pelo princípio de identidade, o *em-si* não se temporaliza, pois tal princípio não admite a negatividade própria à temporalização. De modo distinto, o *para-si* só pode ser sob a forma temporal. É pela consciência do ser humano que o tempo é dado, portanto “a temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (SARTRE, 2008a, p. 198).

Em *O ser e o nada*, Sartre realiza um estudo fenomenológico das três dimensões temporais. O passado é o modo de existir como não sendo mais, tornando-se um *em-si*. O *para-si* não tem o seu passado, no sentido de posse, mas ele *é* o seu passado, na forma de *tendo sido*. Nas palavras de Sartre (2008a, p. 169):

O passado que eu era é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar como passado é uma relação do tipo do Em-si, ou seja, de identificação consigo mesmo.

É por meio da nadificação do que ele foi que o *para-si* constitui o passado como não-ser. Em seu artigo, Fernanda Alt (2017, p. 322) discute uma mudança na concepção de passado em *O ser e o nada*, constatando que a questão do ser do passado é abordada em três níveis:

O passado enquanto ek-stase que compõe o processo temporalizador do para-si; o passado como tempo do mundo – enquanto estrutura da temporalização própria do modo de desvelamento do em-si transcendente –; e o passado enquanto estrutura da situação do para-si. Os três níveis distintos são concebidos, na verdade, a partir uma mesma dimensão ek-stática de temporalização que é a estrutura originária do modo de ser do para-si.

Sendo assim, a estrutura originária do *para-si* é a temporalização, que envolve três dimensões ek-státicas – passado, presente e futuro – que se implicam mutuamente.

O processo temporalizador do *para-si* é composto pelo passado. Sendo o ser que é o que ele não é: ele nadifica o seu passado no presente, tendo em vista seu futuro. Mas ele também é o ser que não é o que é: ele nadifica o presente, projetando-se ao futuro como um ainda não ser. O *para-si* está separado do futuro pelo nada que ele é. Como modo de o *para-si* existir como sendo o que ainda não é, o futuro é uma possibilidade dos possíveis que dá sentido ao seu presente. Segundo Sartre (2008a, p. 183), “o futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como projeto de sua possibilidade, mas não determina de

modo algum meu Para-si porvir, já que o Para-si está sempre abandonado nesta obrigação nadificadora de seu fundamento de seu nada. Por causa da nadificação constante que o *para-si* opera, o futuro não o determina, mas dá sentido ao meu presente. E o que seria o presente? Sendo a ligação entre o passado e o futuro, ele pode ser definido como nada, pois está separado do passado enquanto não sendo mais o que é e do futuro como sendo o que ainda não-é. O presente não é somente não-ser presente do *para-si*, mas também ter seu ser fora de si, “é fuga do ser co-presente de que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)” (SARTRE, 2008a, p. 177). No presente, o *para-si* é o nada, um buraco de ser, uma fuga constante da ameaça de ser à maneira do *em-si*, que só se detém com a morte, como concretização do *para-si* no passado. A morte, de acordo com Sartre (2008a, p. 204), significa a “detenção radical da Temporalidade pela preterificação de todo o sistema, ou, se preferirmos, a recapturação da Totalidade humana pelo Em-si”. A realidade humana mantém uma estrutura ontológica como algo que foi (passado), transcendendo e nadificando o seu passado ao mesmo tempo que se projeta rumo a seus fins, em um futuro de possibilidade de ser. Em seu livro *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, Paulo Perdigão (1995, p. 49-50) afirma:

Por causa da transcendência, o Para-Si não é o que é, pois se coloca a distância de si enquanto Ser, pelo recuo nadificador. Mas, por causa da facticidade, o Para-Si também é o que não é, ou seja, tem de ser esse Ser que não é: embora me coloque à distância do Ser que sou, tenho de ser esse Ser com o qual não coincido inteiramente. Não posso escolher-me Nada de outro Ser.

No presente, o *para-si* se encontra segregado no nada de ser, separado de seu passado como não sendo o que é e o futuro como não sendo o que será. A partir da exposição sobre a temporalidade ek-stática, podemos considerar que é ela que dá sentido à transcendência do ser humano.

3.2. As consequências da liberdade: angústia e má-fé

Voltemos à liberdade ontológica, esse nada de ser que constitui o *para-si*. Em *O ser e o nada*, Sartre estabelece a própria consciência como liberdade, afirmando que “se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade” (SARTRE, 2008a, p. 72). Pela angústia, a liberdade se revela ao ser humano. Essa consciência de liberdade se dá pela apreensão reflexiva da liberdade, pois “em cada caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que esta leva em consideração a consciência refletida” (SARTRE, 2008a, p. 85). Ela aparece diante de dois aspectos interligados da realidade humana: a liberdade de escolha e a captação de seu nada de ser. O primeiro aspecto está relacionado com a angústia como vertigem da liberdade da filosofia kierkegaardiana, enquanto o segundo sofre influência da ontologia heideggeriana. Sendo assim, a angústia surge “como captação de si-mesmo na medida em que existe como modo perpétuo de arrancamento àquilo de que é; ou melhor, na medida que o si-mesmo se faz existir como tal” (SARTRE, 2008a, p. 79).

Tanto a angústia como a liberdade são possibilitadas pelo nada, pela ausência de qualquer conteúdo ou fundamento na consciência. Nas palavras de Sartre (2008a, p. 72):

É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão.

Assim, na angústia se dá a consciência de si como nada de ser diante das possibilidades resultantes de sua liberdade, colocando-se em questão. A angústia, portanto, é angústia frente a si mesmo, à sua liberdade, ao ter de escolher-se e fazer-se em sua existência. De acordo com Sartre (2008a, p. 84), “na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade”. Por ser falta de ser, o *para-si* experimenta a angústia da escolha, estando condenado a optar por uma entre todas as possibilidades que se abrem diante dele. O nada o separa do mundo e de sua essência e, assim, “eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas” (SARTRE, 2008a, p. 84).

Sartre aponta para a possibilidade de a consciência tentar fugir da angústia, adotando condutas de fuga e agindo de má-fé. A má-fé se caracteriza como uma tentativa, pois ela se trata de uma atitude de mascarar a consciência como nada de ser e como liberdade, estabelecendo um ser na consciência nadificada do ser humano. Para desenvolver a noção de má-fé, o filósofo a diferencia da mentira, atitude na qual o enganador está ciente da verdade que esconde do enganado. Embora a má-fé aparente ter a estrutura da mentira, nela “eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado” (SARTRE, 2008a, p. 94). Na tentativa de escapar da angústia, a consciência se afeta a si mesma pela má-fé, voltando sua negação para si em vez de dirigi-la para fora. Na má-fé, o *para-si* nega suas possibilidades e procura eximir-se da responsabilidade. Buscando aderir seu ser ao objeto em busca de uma identidade, ele tem a ilusão de ter seu destino fixado como um *em-si*. Tudo, porém, não passa de uma ilusão, pois não conseguimos sufocar ou dissimular a nossa angústia, ela nos constitui. Para poder dissimulá-la, eu teria de estar ciente do que quero dissimular. “Devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir, mas também devo encarar o objeto da minha fuga para evitá-lo” (SARTRE, 2008, p. 89), o que é impossibilitado pela própria estrutura da consciência.

Até esse ponto, mostramos como a noção de *intencionalidade* da consciência presente nas obras anteriores a *O ser e o nada* é enriquecida com o seu desdobramento na noção do *para-si* como constituído ontologicamente pela liberdade. Expusemos como *para-si* enquanto liberdade se relaciona com o mundo por meio da transcendência, nadificando e negando o que ela apreende, o que presume uma temporalidade ek-stática. Terminamos por apresentar a angústia e a má-fé como consequências dessa liberdade.

4. Considerações finais

O objetivo desse trabalho se resume a expor como a consciência intencional de Husserl serve como ponto de partida para Sartre desenvolver sua ontologia fenomenológica exposta em *O ser e o nada*. Primeiramente, nos deteremos nas obras do Jovem Sartre, obras estas escritas durante década de 1930. Iniciamos nossa reflexão pelo artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, no qual o filósofo francês descreve a *intencionalidade* da consciência, tal como ele a compreende a partir da fenomenologia husserliana. Mostramos como essa noção reinsere a consciência no mundo, instituindo a ideia de que *a consciência é sempre consciência de alguma coisa*, puro movimento em direção a algo. Continuaremos pelo ensaio *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*, no qual Sartre realiza uma análise fenomenológica da consciência. Consideramos que as obras dos anos 1930 constituem um todo coerente, sendo atravessadas pelo projeto de constituir uma teoria da consciência que considere a presença da realidade objetiva e a autonomia da subjetividade, evitando cair no solipsismo. A noção de consciência intencional sustenta e atravessa sua teoria, sendo aprimorada e enriquecida ao longo dessa década. Sua principal característica é ser voltada para o mundo, em um movimento indeterminado e livre. Nessas obras, constatamos como essa noção é desenvolvida nessas obras, chegando a servir de base para a ontologia fenomenológica sartriana. Continuamos abordando *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, no qual consideramos que Sartre enriquece a noção de *intencionalidade* da consciência, desdobrando-a em sua teoria sobre a realidade humana e suas relações com o mundo. Para desenvolver a noção de *para-si* como constituído ontologicamente para liberdade, mostramos como o *para-si* – caracterizado pela indeterminação pura e pela falta de ser – aparece como o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Logo abordamos a transcendência característica do modo de relação do *para-si* com o mundo e explicamos como se dá a nadificação. O *para-si*, sendo liberdade, está condenado a escolher e fazer-se ao longo da existência, sendo responsável por seus atos e tendo como consequências a angústia e a má-fé características da consciência tal como desenvolvida na obra de 1943.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALT, Fernanda. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.26, n.40, p. 305-329, jan.-jun. 2017.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.

DA SILVA, Leandro Cardoso Marques. A consciência intencional no jovem Sartre: bases fenomenológicas e perspectivas éticas. Dissertação de mestrado – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie: autor de L'intentionnalité et de La Transcendance de l'Ego*. Bruxelas: Ousia, 2000.

DE COOREBYTER, Vincent. Introduction. In: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, p. 7-76, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: _____, Jean-Paul. *Situações I*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Ed. Cosac Naify, p. 55-57, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 16ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008a.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008b.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.



OLIVEIRA, Thaís de Sá. DA INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA À LIBERDADE ONTOLÓGICA DE O SER E O NADA. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 20, n. 3, 2023, eK23067, p. 01-15.

Recebido: 09/2023

Aprovado: 10/2023