

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI**  
**CAMPUS PROFESSOR ALEXANDRE ALVES DE OLIVEIRA**  
**CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**  
**ÁLEF DE PÁDUA SILVA PINTO**

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM SARTRE NA OBRA LITERÁRIA *A NÁUSEA***

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**PARNAÍBA**

**2017**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI**  
**CAMPUS PROFESSOR ALEXANDRE ALVES DE OLIVEIRA**  
**CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**  
**ÁLEF DE PÁDUA SILVA PINTO**

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM SARTRE NA OBRA LITERÁRIA *A NÁUSEA***

Pesquisa monográfica como trabalho de conclusão de curso apresentada na disciplina de Prática de Pesquisa II, como requisito obrigatório para aprovação na disciplina e para a obtenção do título de Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Piauí Campus Alexandre Alves - UESPI.

Professora Orientadora: Solange Aparecida de Campos Costa

**PARNAÍBA**

**DEZEMBRO – 2017**

P659c Pinto, Álef de Pádua Silva  
O conceito de liberdade em Sarte na obra literária  
*A Náusea* / Álef de Pádua Silva Pinto. – 2017.  
82 f .

Monografia (graduação) – Universidade Estadual do  
Piauí – UESPI, Licenciatura em Filosofia, 2017.  
"Orientadora Prof<sup>ª</sup>. Dra. Solange Aparecida de C. Costa."

1. Liberdade. 2. Ontologia Fenomenológica. 3. Sartre.  
I. Título.

CDD: 123.5

Ficha elaborada pelo Serviço de Catalogação da Biblioteca Central da UESPI  
Nayla Kedma de Carvalho Santos (Bibliotecária) CRB-3<sup>ª</sup>/1188

**ÁLEF DE PÁDUA SILVA PINTO**

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM SARTRE NA OBRA LITERÁRIA A NÁUSEA**

Pesquisa monográfica como trabalho de conclusão de curso apresentada na disciplina de Prática de Pesquisa II, como requisito obrigatório para aprovação na disciplina e para a obtenção do título de Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Piauí Campus Alexandre Alves - UESPI.

Parnaíba \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ ..

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa

---

Prof. Mestrando Thiago Ayres de Menezes Silva

---

Prof. Ms. Carlos Henrique Carvalho Silva

**PARNAÍBA  
2017**



GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE GRADUAÇÃO – PREG  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

## ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA – Nº 007

Aos dezesseis dias do mês de janeiro de dois mil e dezoito, às dezessete horas e trinta minutos, na Universidade Estadual do Piauí, Campus Professor Alexandre Alves, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos Profs. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa (Presidente- Orientadora/UESPI), Ms. Carlos Henrique Carvalho Silva (Membro Examinador/ UESPI) e Ms. Thiago Ayres de Menezes Silva (Membro Examinador/ UFPI), para arguir o graduando, **ÁLEF DE PÁDUA SILVA PINTO** e avaliá-lo quanto à defesa da monografia intitulada: “ **O CONCEITO DE LIBERDADE EM SARTRE NA OBRA LITERÁRIA A NAÚSEA**”.

Após a arguição, a Banca Examinadora, composta pelos professores já identificados, resolveu aprovar a monografia examinada e atribuir a nota 9,0. Eu, Solange Aparecida de Campos Costa (Presidente da Banca Examinadora), lavrei a presente ata que segue assinada por mim e pelos demais membros da Banca Examinadora.

Parnaíba, 16 de janeiro de 2018.

Solange A. de Campos Costa

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa  
Presidente –Orientadora – (UESPI)

Carlos Henrique Carvalho Silva

Ms. Carlos Henrique Carvalho Silva (Membro Examinador/ UESPI)  
Examinador 1

Thiago Ayres de Menezes Silva

Ms. Thiago Ayres de Menezes Silva (Membro Examinador/ UFPI)  
Examinador 2

## AGRADECIMENTOS

Para a produção deste texto, agradeço primeiramente a professora ***Doutora Solange Aparecida de Campos Costa***, por fazer uso de seu tempo para me instruir e estar disponível para ajuda sempre que precisei, não apenas para este trabalho em exclusividade, mas sempre que fosse necessário, de toda maneira a contribuir para minha formação acadêmica. Fornecendo auxílio e apoio na concorrência de bolsas e nas viagens e apresentação de trabalho, permitindo que eu cresça profissionalmente.

Agradeço imensamente ao professor ***Thiago Monteiro Chaves*** por ser exemplo de professor e ter incentivado o pleno interesse pelo curso, não apenas meu, mas de toda a primeira turma de filosofia que adentrou em 2014.1. Que foi de grande exemplo de filósofo.

No quesito incentivo e força, tenho uma gratidão imensurável aos grupos que participo: ao ***Coletivo Cabeça*** e ao ***Capoeira Nagô***. Ambos os grupos foram de ajuda para prosseguir, sendo, o primeiro, o detentor do prazer artístico da atuação, a minha família do teatro que estão no ***Coletivo Cabaço*** e próximos, que me permitiu voltar aos palcos o que me proporcionou imenso prazer em uma sensação de que o trabalho foi pesado, mas minha família está ali para novamente tornar as coisas mais agradáveis e que o mundo vale a pena. E foi isso que senti quando retornei aos palcos.

Quanto a minha outra família, a ***família Nagô***, sou inteiramente grato por sempre me apoiarem, por prestarem ajuda sempre que preciso e por compreenderem o estado em que me encontrei. Não apenas isso, mas sou grato pelo imenso prazer que me é fazer parte do grupo de arte marcial, que proporciona a segurança e força para prosseguir e me aperfeiçoar, seja na arte, seja na vida.

Referente ainda a estes grupos, agradecimento especial a duas pessoas de muita importância para mim: ***Ryck Costa*** e ***Marcio Costa***. O primeiro é alma do ***Coletivo Cabaço***.

Mas agradeço a ele como amigo que me é e sempre foi, me auxiliando no que fosse preciso, sempre me ajudando e me dando instrutoras e engrandecedoras conversas que me permitiram desenvolver e amadurecer cada vez mais.

Quanto ao meu *mestre Marcio Costa*, conhecido por *Graduado Tribal*, sou grato pela força e prestatividade. Sempre estive disponível a ajudar e sempre está para me instruir no meu progresso, seja na arte capoeira, seja na vida. Não apenas isso, mas é meu amigo e confia em mim como guerreiro e me permitiu fazer parte da *família Nagô*.

*“Se Deus não existe, tudo é permitido”*  
(Irmãos Karamazov, Dostoiévski)



## RESUMO

O existencialismo constitui uma inovação filosófica que vislumbra o ápice do resultado após séculos sob uma maneira essencialista de conceber o mundo e o homem. Influenciado por Husserl, da fenomenologia, Jean-Paul Sartre fora inserido no que chamaram de existencialismo ateu, redescrivendo a condição do homem enquanto ser ao qual não se aplica definição, não se aplica essência, pois não haveria um Deus que possuísse a definição de homem em seu intelecto divino. Neste existencialismo, o homem se configura por e na ação, ou seja, a concepção clássica e objetiva do ser humano cede lugar a uma aceção dinâmica e que se refaz a todo momento. Este trabalho demonstra o significado da liberdade na história, tratando dos gregos, de Descartes e de Jean-Paul Sartre apresentando as mudanças do conceito de liberdade. Para preparo para análise da obra *A Náusea*, que é o objetivo principal deste trabalho, investiga-se a fenomenologia de Sartre em sua ontologia em *O Ser e o Nada* para o entendimento da base ontológica da liberdade. E, por fim, após o vislumbre da ontologia fenomenológica sartriana, explana-se sobre *A Náusea*, salientando o completo vazio de ser do homem na personagem de Antoine Roquentin, mostrando que a impossibilidade de criar um significado absoluto de si e do mundo a partir da contingência constitui sua própria natureza e o identifica com a liberdade. Busca-se relacionar a compreensão da liberdade existencialista atea de Sartre, inserindo as constatações n'*A Náusea*, através do personagem de Antoine Roquentin, partindo da ontologia fenomenológica presente em *O Ser e o Nada*, à vivência da liberdade que é o próprio protagonista d'*A Náusea*: o indivíduo de Antoine Roquentin. O romance de Sartre serve de exemplo literário da real condição do homem, como ser que vive em uma instabilidade, em uma significação de mundo e de si turva e instável, que lhe causa náusea.

**Palavras-Chave:** Liberdade. Náusea. Fenomenologia. Ontologia. *Nada*

## RÉSUMÉ

L'existentialisme est une innovation philosophique qui entrevoit le sommet du résultat après des siècles d'une manière essentialiste de concevoir le monde et l'homme. Influencé par Husserl, phénoménologie, Jean-Paul Sartre a été inséré comme appelé existentialisme athée, redécouvrant la condition de l'homme comme un être qui ne s'applique pas à la définition ne s'applique pas essence, car il y aurait un Dieu qui possédait la définition de l'homme dans son intellect divin. Dans cet existentialisme, l'homme est configuré par et en action, c'est-à-dire que la conception classique et objective de l'être humain cède la place à une signification dynamique qui est recréée à chaque instant. Ce travail démontre le sens de la liberté dans l'histoire, en traitant avec les Grecs, Descartes et Jean-Paul Sartre présentant les changements du concept de liberté. En préparation pour l'analyse des travaux de *La Nausée*, ce qui est l'objectif principal de ce travail enquête sur la phénoménologie de Sartre dans son ontologie *l'Etre et le Néant* pour comprendre la base ontologique de la liberté. Et enfin, après l'aperçu de l'ontologie phénoménologique de Sartre, il explique au sujet *La Nausée*, en insistant sur le vide complet d'être l'homme dans le caractère d'Antoine Roquentin, montrant l'impossibilité de créer un sens absolu de soi et le monde de contingence constitue sa propre nature et l'identifie à la liberté. L'objectif est de relier la compréhension de la liberté existentialiste athéiste Sartre en entrant les résultats *La Nausée*, à travers le personnage d'Antoine Roquentin, à partir de cette ontologie phénoménologique dans *l'Etre et le Néant*, à l'expérience de la liberté qui est très protagoniste de *La Nausée*: l'individu d'Antoine Roquentin. Le roman de Sartre constitue un exemple littéraire de l'état réel de l'homme, comment vivre dans une instabilité, dans un monde de sens et se trouble et instable, ce qui lui provoque des nausées.

**Mots-clés:** Liberté. Nausée. Phénoménologie. Ontologie. Néant

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. LIBERDADE HISTÓRICA, UM BREVE ACENO: OS GREGOS E OS CONTEMPORÂNEOS .....	13
1.1 O homem e a liberdade: uma relação originária .....	13
1.2 A liberdade na Grécia: uma visão arendtiana do homem .....	15
1.3 A liberdade em perspectiva: uma breve retomada ao longo do tempo .....	25
2. A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA .....	31
2.1 A liberdade no percurso sartriano .....	31
2.2 Sartre e a fenomenologia: a influência de Husserl.....	32
2.3 A fenomenologia sartriana em <i>O Ser e o Nada</i> .....	36
2.4 O ser <i>Para-si</i> .....	45
2.5 O <i>Ser-para-outro</i> .....	50
3. A LIBERDADE TURVA.....	57
3.1 Dá náusea como cógito e porta para assunção da liberdade .....	57
3.2 Algumas considerações sobre a liberdade n'A Náusea .....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	73
REFERÊNCIAS .....	77

## INTRODUÇÃO

O trabalho trata da abordagem do conceito de liberdade a partir do existencialismo sartriano, buscando compreender como ela constitui o fundamento primordial do ser humano em seus múltiplos aspectos. Os homens experimentam a vida através dos fenômenos, são, portanto, seres dotados de responsabilidade enquanto se fazem pela ação, livres por natureza: o homem é liberdade.

Trata-se da abordagem da filosofia de Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo e escritor nascido em Paris, na França. Sendo um filósofo que partilha da paixão do escrever e ler obras literárias, produziu diversas obras, dentre elas, peças de teatro e obras literárias. A exemplo tem-se *A imaginação* (1936), *A transcendência do ego* (1937), *O Muro* (1939), *O Imaginário* (1940), *As Moscas* (1943), *A Idade da Razão* (1945), e diversas outras.

O autor trabalhado envereda pelo caminho do conceito, da ontologia e pelo caminho da literatura, visando construir uma verdadeira filosofia da liberdade. Neste sentido, abordar apenas a filosofia de Jean-Paul Sartre, demonstrada no ensaio *Existencialismo é um Humanismo* (1946), de forma demasiadamente simples, acessível e, quase vulgarizada, é um modo de experimentar o existencialismo como “filosofia de vida”, ou seja, incorremos no risco de deixar de lado outras questões profundamente importantes para o filósofo. Por isso, deve-se utilizar também outras referências como *A Náusea* e *O Ser e o Nada*, como propomos fazer aqui.

Portanto, abordar sua filosofia do homem, sua antropologia filosófica, ou, melhor dizendo, seu humanismo, a partir de suas obras primeiras e célebres como o *Ser e o Nada* (1943) e *A Náusea* (1938), constituem caminhos também importantes para delinear, sob a ontologia sartriana, a conexão entre liberdade e homem. Este trabalho propõe, portanto, investigar a questão da liberdade nestas obras sartrianas, estabelecendo uma relação entre elas.

*A Náusea*, romance que permite no fluir de suas páginas adentrar pela ficção no existencialismo do autor, na própria liberdade – e por se tratar de uma obra literária, torna o assunto não apenas denso, mas se transforma em uma experiência reveladora, para aquele que a lê.

A abordagem de Sartre para com a liberdade se faz de modo a mostrar não apenas o que constitui o homem como indivíduo, mas também na relação com os outros homens, enquanto ente que vislumbra o outro. Em *O Ser e o Nada*, o filósofo parte do real, da consciência e do mundo, para então progredir para o mundo humano, expondo como ocorrem as relações entre os homens e como o homem se responsabiliza por toda humanidade, enquanto dualidade de ser e de nada, ou seja, de ser que é vazio, e que esse vazio é o ser, metaforicamente falando, do homem.

No decorrer da história, a liberdade foi definida sob os mais distintos e diversos conceitos que se metamorfosearam ao longo do tempo, de acordo com os objetivos de cada pensador como, por exemplo, objeto a ser possuído, ou fim a ser atingido, individual ou coletivamente pelo homem ou no mundo. Contudo, é em Sartre que ela atinge um outro patamar: a não-definição. Ou, se se puder falar em definição, ela se torna o próprio modo de ser do homem.

Assim, a compreensão que o próprio Sartre nos lega é o marco zero da liberdade, por fazer dela algo sem definição, totalmente contrário a qualquer ser, como tradicionalmente costumamos a requerer e estabelecer. Esse vazio, esse *Nada* é a própria liberdade, que é *sine qua non*, para fazer do homem responsável pelo que sucede de suas ações e, permite uma mobilidade do indivíduo enquanto aquele que percebe a si como sozinho diante do mundo, podendo ele mesmo escolher sua existência: se fazer após existir.

Por abordar a realidade tal qual ela se apresenta e desenvolver sua ontologia a partir da existência [subjéctiva] e não de uma natureza ou essência determinadas, sem

pressuposições absortas e obscuras, o existencialismo trabalha o homem pelo que se pode assimilar de concreto sobre o próprio homem. O filósofo elabora sua filosofia a partir do que de fato foi experienciado por todo indivíduo: a experiência de si, de sua própria existência, qual seja, a “sensação” de liberdade quando eu penso, quando eu ajo, quando eu consigo êxito aqui e agora. Desse modo, Sartre nos faz perceber o homem como único animal capaz de projetar-se, criar a si, criar a sua própria essência.

Se em *O Ser e o Nada* Sartre discorre acerca da ontologia do homem, é na *Náusea* que vislumbra a realidade humana na consciência e no *eu* de Antoine Roquentin. O filósofo aborda o fato real e evidente de que os homens são existências e estão entre homens e que em comum há apenas o fato de serem consciências-mundo, ou, para lembrar Husserl, que são todos consciências *intencionais*. A obra permite conceber o que engloba o homem e todas as suas distinções empíricas, igualando-os apenas por serem seres de liberdade e que concretizá-la é afirmar sua condição de liberdade. Visto dessa forma, dedicar atenção tanto à literatura quanto a sua filosofia é um modo de manter a relação orgânica e harmônica entre elas, assim, mesmo preservando suas diferenças, podemos perceber o estreito liame que as une, enquanto expressões do existencialismo. E não apenas isso, mas podemos ver a liberdade aos olhos de Sartre no perpassar da compreensão do *Ser e o Nada* e aos olhos de Antoine Roquentin, na *Náusea* e ambas igualmente propõe uma integridade no processo e compreensão do filósofo acerca da liberdade. No entanto, é preciso esclarecer aqui que o romance não é tomado como uma mera explicação da filosofia existencialista por meio de um outro gênero de escrita, deste modo, não se pretende restringir *A Náusea* a um exemplo elucidativo da ontologia sartriana mas podendo oferecer um outro horizonte profundamente singular e original do que concerna a sua filosofia.

Dessa forma, fica exposta a harmonia que se pretende ao se enlaçar duas obras de um mesmo autor para fortalecer a compreensão da filosofia da liberdade. Em suma, se

pretende desenvolver o conceito de Liberdade a fim de conceber o conceito de ser livre, na forma que Sartre tenha abordado, em sua universalização, abrangendo à totalidade dos homens.

As duas obras base, nas quais trabalhou-se intensamente para confecção deste trabalho são: *A Náusea* e *O Ser e o Nada*. Para fundamentar e corroborar o entendimento dessas obras utilizou-se de Gerd A. Bornheim, com sua reconhecida obra *Sartre*. Diversos outros autores muito importantes foram utilizados para a produção desta monografia, porém, um tratamento especial cabe à obra de Góis e Silva, *Liberdade e Consciência no Existencialismo de Jean-Paul Sartre. Liberdade e Ética em Jean-Paul Sartre*, de Isaque Bueno e *Literatura e Engajamento Em Sartre: Um Estudo Do Que É A Literatura?*, de Frederico Moreira Guimarães, apesar de pouco mencionadas no decorrer do trabalho, foram de grande importância para compreensão da filosofia de Sartre e, por conseguinte, para a construção deste trabalho.

O trabalho aqui apresentado se divide da seguinte forma:

No capítulo I, *Liberdade Histórica, Um Breve Aceno: Os Gregos E Os Contemporâneos*, faz-se um breve levantamento dos conceitos essenciais de liberdade, explicitando a relação originária do homem e a liberdade e sua gama de conceitos, que perpassam a filosofia e permanecem irresolutos. Em seguida, tratando dos gregos e sua condição política que prioriza a *eleuthéria*, permitindo a cidadania apenas aos homens livres, sob nenhuma condição de coação. Encaminhando, em seguida, a um percurso histórico que passa por Descartes até atingir os contemporâneos e o existencialismo de Sartre.

Já no segundo capítulo, *A Ontologia Fenomenológica*, aborda-se a filosofia propriamente dita de Sartre. Faz-se brevemente um apanhado geral de como ela se descreve. Em seguida, trata-se da sua fenomenologia a partir da influência de Husserl, autor que foi seu mestre e que o inspirou, a partir da noção pautada na relação consciência-mundo. Assim, este

capítulo, demonstra os pormenores da relação do fenômeno como manifestação do real (*fenômeno de ser*) e da consciência, para prosseguir à sua ontologia, ao *Ser do fenômeno*, estabelecendo os modos de ser da existência, a saber: o *Ser-em-si* e o *Ser-Para-si*. Neste horizonte, trata da concepção de homem como uma relação de ser e *Nada*, em que o *Nada* lhe é mais próprio e idêntico. Assim, este capítulo faz um aprofundamento no *Ser e o Nada*, de Sartre.

No terceiro capítulo, *A Liberdade Nauseabunda*, após tratar da ontologia sartriana, adentra-se n'A *Náusea*, conversando sobre a obra e sua inserção na ontologia sartriana – no que posteriormente ela virá a se concretizar. Apresenta-se o *cógito* sartriano como princípio evidente e perceptível na obra sob o personagem introspecto de Antoine Roquentin. A partir do subjetivismo do protagonista, que vislumbra o universo de forma surrealista para afirmar a instabilidade de sentido, faz-se jus ao reconhecimento da única verdade inquestionável que é a da existência que recebe o mundo, mas não capta nada que lhe seja essencial.

Por fim, coloca-se o que é a liberdade n'A *Náusea* e de como a obra demonstra em sua escrita literária a concepção de homem de Jean-Paul Sartre.



## 1. LIBERDADE HISTÓRICA, UM BREVE ACENO: OS GREGOS E OS CONTEMPORÂNEOS.

### 1.1 O homem e a liberdade: uma relação originária

Desde tempos remotos o homem gesticula os músculos da face e das mãos sob as ordens do seu intelecto, escrevendo, falando, agindo de acordo com o que conclui de suas próprias reflexões. O homem analisa seus instintos, observa o solo e os céus e especula-os, criando explicações para si e para além da terra e do mundo. Ademais, se intitulou único, um entre tantos, por sua vontade, por ter concluído e agido na singularidade, por ter apenas ele mantido exclusividade em sua insistência psíquica, em seus costumes, em sua capacidade de valoração de suas atitudes e de seus semelhantes, de referir a si como identidade única, sendo um espécime da espécie, se intitulando “indivíduo”.

Enquanto homem-indivíduo vê a si mesmo e pressupõe-se como dotado de uma característica peculiar – ou deva-se dizer, característica da peculiaridade de se ver singular – que lhe surge como concepção intrínseca e sob esta, também, voltou seu pensamento. Assim como diversas e infindáveis vezes fez e fará o homem-indivíduo e a humanidade para explicitar e explicar os conceitos que impliquem, que se destinem a explicar características de seu ser. Essa consciência de sua singularidade, fez com que se ocupasse de entender uma a uma as suas várias características, sendo isso visível no decorrer histórico, nas obras literárias e na filosofia.

De suas características até então descritas pelos filósofos, esta que se pretende tratar, abrange a concepção de homem e a explicação de cada uma das características, em especial é a que lhe dota de singular destaque diante da existência dos animais, quer entre as suas próprias características, quer mesmo entre seus semelhantes enquanto espécie, a saber: a autonomia de si ou por si. O status de ser capaz de iniciar ações espontaneamente e reflexões aquém e além destas, de afirmar que o que criara (obras materiais ou imateriais) se origina

espontânea e unicamente de seu ser individual, lhe atribuindo responsabilidade plena pela obra, por tudo que produz.

A concepção de um ser humano ou de ser que retenha em si algo que o caracterize como livre, ou seja, capaz de criar algo a partir de nada, digo, efetuar um movimento que antes ninguém efetuara, se mostra assaz importante no percurso da história da filosofia, sendo tematizada ao longo do tempo. Ocupemo-nos, brevemente, de algumas dessas acepções. Segundo Aristóteles, o indivíduo, mesmo entre tantos vetores contrários, deveria optar pela atividade e não apenas pela ação em si, mas pela atividade virtuosa, conduzindo seu caráter livremente para a caracterização do meio-termo ao seu ser.

Protágoras afirma que o homem é autor de seus pensamentos e responsável por conduzi-los para suas verdades, princípio relativista da conhecida frase o “homem é a medida de todas as coisas”. Descartes se ocupa no seu *Discurso* e em suas *Meditações* como o pensamento humano conduz ao conhecimento da verdade e da moral. Platão se encarrega de garantir a si a possibilidade de não ser moldado por algo externo a fim de que possa agir por si, desprezando as ideias falsas ou sensíveis que não representam a verdade e não levam à virtude ou à vida da *eudaimonia*, de modo que acredita que apenas o filósofo é capaz de se voltar para as verdades do Mundo das Ideias.

Kant defende que o exercício da liberdade está em agir moralmente através de imperativos categóricos da razão pura, não sendo coagido pelas inclinações ou, melhor dizendo, pelos imperativos hipotéticos. Arendt afirma que o homem é capaz de escolher e reter a responsabilidade, a culpa, a vontade e o possível pensamento inicial que levou à ação, reter a característica *aretética*, escolha por ele mesmo iniciada e concluída, não resultando de alguma determinada coação externa.

Nesse sentido, só o homem é capaz de reconhecer o mundo em seu mais sublime segredo e optar por aceitar ou não a condição em que se encontra. É isso que nos mostra, as

tragédias de Sófocles – Antígona, por exemplo, percebe sua condição de parte de uma maldição e que não age livremente, mas por mais convencida que esteja que tenha feito de si suas escolhas até chegar a ser sepultada e, ao invés de negar a aceitação, assume livremente seu destino trágico. Estes são pensamentos que acompanham concepções de liberdade, seja em visão decorrente histórica, seja de uma análise de um conceito de liberdade que prematuramente se encontra em nós inculcado<sup>1</sup>.

## **1.2 A liberdade na Grécia: uma visão arendtiana do homem**

Nesta primeira parte do trabalho, veremos como se fizeram os conceitos de liberdade na Grécia clássica, pois para entender a essência do homem ou determinar a filosofia própria de um povo – como no caso do homem brasileiro e de uma filosofia brasileira – deve-se antes analisar sua história, que estrutura a formação do povo, da literatura e da filosofia.

Mas por que fazer o mesmo com o conceito de liberdade? Pensamos que trabalhar tal conceito pelo viés histórico fornece não apenas os liames que cada definição cria, ao propor novas barreiras, contradições e aberturas a serem trabalhadas, mas também permite entender os conceitos de liberdade contemporâneos vigentes e filosóficos de uma gama vasta de autores. O objeto desta primeira parte do texto é abordar o tema da liberdade presente ainda em germe na Grécia pela ótica principalmente de dois textos: A concepção de Arendt, presente no texto *A Condição Humana* e Rachel Gazolla em seu texto *A Grécia E Nós: Acerca Da Alma, Da Liberdade, Da Individualidade*.

---

<sup>1</sup> Este parágrafo discorre acerca da liberdade histórica, de forma breve, expondo como são variantes e distintas as concepções de liberdade ao longo do tempo. Percebe-se diferenças devido às mudanças históricas e a posição geográfica de seus eventos, tais como revoluções ou transição como a do vigor religioso para a retomada de concepções humanistas, por exemplo. Vale expor que se resumiu uma alta gama de concepções e questões para demonstrar o quão distinta pode ser uma concepção filosófica de um autor para outro.

Iniciemos então, o período clássico, na Grécia. Conhecidos pela formação racional, os helenos conservavam a concepção de liberdade numa perspectiva política. Para eles, a liberdade devia ser conquistada pela supressão e superação dos fatores naturais, culturais e tradicionais. Assim conquistavam a liberdade e exerciam o que lhes fazia mais peculiar e único. Para os gregos, havia duas esferas: a esfera da casa (*oika*) e a esfera política (*polis*).

Mas deve ser observado com cautela para não se entender os gregos com olhar contemporâneo. Pensando na concepção de liberdade atual, pressupõe-se aspectos e fatores os quais não se partilha com a concepção grega e os mencionaremos no decorrer do texto. Gazolla faz uma ilustre comparação entre a concepção grega de liberdade e a concepção contemporânea, fazendo menção de Benevistes, que analisa a raiz da palavra *eleutheria* – liberdade – e verifica que o sentido é o mesmo de desenvolvimento, de crescimento. Fornecendo através da arca cultural que carrega a linguagem, que a liberdade para os gregos relaciona-se com a família, descendência, território e outros detalhes próprios de suas raízes. Como afirma, “arcaicamente um homem livre é aquele que pode crescer e sobreviver no e pelo *genos*, porque tem raiz, tem um lugar que o acolhe e lhe dá identidade” (GAZOLLA, 1999, p. 92).

Logo, se percebe na própria raiz da palavra a presença da *oika*. Representava, grosso modo, o lado biológico da vida, os instintos naturais tais como, alimentação, reprodução, etc. Todos os animais, inclusive o homem, nasciam pertencentes a esta. Esse aspecto, diz respeito não apenas ao estritamente biológico, mas também as tradições familiares, aos deuses e as leis da natureza e a organização natural do lar (como por exemplo, a hierarquia senhor-mulher-filho-escravo).

Na esfera do lar não existe liberdade, apenas comportamento<sup>2</sup>. Os limites e regras são estabelecidos necessariamente para a manutenção do lar e para a subsistência dele e das tradições que devem ser respeitadas. Quando não seguidas, a própria natureza havia de punir a transgressão (sem alimento não há vida, sem ordem só há caos). Na casa haveria o patriarca a organizar e coordenar as ações, a fim de manter a si e seu lar (mulher, filho, escravos e riquezas). Comportar-se como senhor é instaurar a ordem e administrar o lar, cabendo aos demais obedecerem para que a organização seja efetiva, por exemplo.

Com razão, para não ocorrer interpretações errôneas da concepção grega, diferencia-se identidade, que para os antigos remete a uma identificação do membro pelo grupo ao qual pertence, de individualidade, que se entende atualmente como algo que nós conservamos e não os helenos. Individualidade remete a concepção de um indivíduo solitário e à parte da sociedade, constituindo uma existência que pode ser pensada totalmente separada do grupo, da sociedade, do mundo, estando apenas isolado em si mesmo, em sua existência/residência, apenas com sua consciência. Para os helenos, o homem não é algo consciente de si, consciente de um “eu pensante”, o homem grego antigo é, podemos dizer, uma singularidade com interioridade, não um sujeito que se divide em muitos sujeitos com funções diversas. Ele não é uma consciência de si, uma *res cogitan*, ou uma razão que traga para si o mundo e ela mesma para principiar-se. (GAZOLLA, 1999, p. 93)

O homem segundo a concepção dos gregos não existe fora da presença dos homens. São ativos e podem refletir e escolher suas ações, dando sentido a elas. Pensar a ação é pensá-la diante de homens. Ela, a ação, tem seu sentido para si e para outrem. Hannah Arendt, filósofa da contemporaneidade, ao analisar a condição humana, afirma que “todas as

---

<sup>2</sup> Nesse sentido, um ser que inicia uma ação e por ela é responsável, é um ser de ação, um ser livre, não coagido. Quando se refere a um ser de comportamento, é quando uma inclinação, uma coação o força àquela atividade. Assim, não pode um computador ser culpado por excluir arquivos sob suspeita de serem perigosos ao seu sistema operacional por ser programado para tanto, da mesma forma que o irascível é culpado por tomar uma decisão precipitada, pois está nele a escolha para evitar seu feito ou condicionar-se para não agir precipitadamente.

atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a *ação* é a única que não se pode sequer ser imaginada fora das sociedades dos homens<sup>3</sup>”. O ambiente político é o que o torna homem. Ainda coloca que o homem só é homem enquanto diante de homens; um homem que fabrica instrumentos, objetos que não em meio aos homens, não pode ser considerado homem, mas apenas um fabricante. Da mesma forma, o homem que não vive entre homens ou, se possível, que não necessite de estar entre homens, apenas subsistindo, *laborando* (termo que Arendt emprega para as execuções mais básicas da esfera animal), seria antes e apenas um *animal laborans*. O homem grego necessariamente, em uma condição não apenas *sine qua non*, mas *per quan*, deve estar entre homens. Segundo Arendt:

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode nem sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do *labor* não requer a presença de outros, mas um ser que ‘laborasse’ em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse, fabricasse e construísse um mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricante, mas não seria um *homo faber*; teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não como o Criador, mas um demiurgo como Platão o descreveu em um de seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”. (ARENDR, 2002, p. 31).

Essa concepção política, segundo Arendt, nasceu na *polis*, juntamente à cidade-estado, tendo maior vigor, digo, sendo de fato o que é após o julgamento de Sócrates. Essa concepção necessita que sejam pares, que estejam entre iguais, superiores às condições básicas, e não sejam coagidos por fatores necessários ou utilitários:

Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo – não apenas o *labor*, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de se manter vivo e pela liderança do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, voluntária ou involuntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade de seus movimentos e ações (ARENDR, 2002, p. 20).

---

<sup>3</sup> Sobre ação e a vida entre homens e pluralidade e singularidade, vide *A Condição Humana*, Cap. 1 *A Vita Activa e a Condição Humana*, p. 15-20.

Assim, não estaria o indivíduo coagido ou inclinado a agir de acordo com estes, mas estaria indiferente quanto aos fatores externos e agir de acordo com o que poderia retirar de si mesmo, podendo atuar sob os indiferentes. Nos dedicaremos mais detidamente a essa concepção mais adiante.

A ligação que o grego faz da ação com a associação política humana não são concebidas como algo simplesmente natural como a formação da família ou aldeias, pois estas estão inseridas na *oika*, na esfera do lar. Todavia, deviam superar toda a esfera da *oika*: coordenando o lar, administrando-o a fim de que se produzisse o que fosse ser consumido. Tendo a esfera básica, primária, superada, o homem poderia adentrar a vida política, à vida livre. Quando isento de limitações humanas, sanadas as primeiras necessidades biológicas, religiosas e tradicionais através da organização do lar, após superar a necessidade do trabalho possuindo no lar as riquezas e subsistências precisas, pode usufruir de suas próprias escolhas indiferentes à coação.

Assim, o homem se afirma também como pessoa livre e capaz de criar algo autêntico e novo, desprovido de pretensões utilitárias imediatas. Logo, o conceito de liberdade helênico remete a um status político e ontológico. Ser livre é a condição para que se seja homem e humano e possa agir e contribuir na *polis*. Isto significa que o homem recebera sua vida política. Agora, pertencendo às duas classes, a ambas esferas: da vida que lhe é própria e a do que lhe é comum. Nesse sentido, Arendt afirma:

de todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge as esferas dos negócios humanos (*taton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário e útil” (ARENDDT, 2002, p. 34)

Aristóteles faz distinção de três modos de vida, que são denominados *bioi*, que os homens podiam escolher livremente, em completa independência das necessidades da vida e

das relações que as sucedem<sup>4</sup>. Arendt aponta que o importante historiador do mundo antigo William L. Westermann afirmava que “o enunciado de Aristóteles ‘que outros artífices vivem numa mesma condição de escravidão limitada, significa que o artífice ao fazer o contrato de trabalho, dispunha de dois de quatro elementos de status de homem livre (liberdade de atividade econômica e direito de ir e vir), mas por vontade própria e temporariamente” (ARENDDT, 2002, p. 20-1). Nesse sentido, Westermann indica que a liberdade da época era concebida consistindo em status, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de ir e vir, sendo considerado escravo aquele que não possuísse nenhum destes atributos.

Até aqui falamos sobre o âmbito da casa (*oika*), da *polis* (formação política distinta do agrupamento natural do lar) e do homem grego como ser que deve ter identidade, mas, apesar de não possuir uma concepção de um “eu” pensante [e isolado do mundo] contemporâneo, além da identidade, o homem grego tem singularidade, ou seja, embora não tenha uma concepção de individualidade, ela é apontada e percebida nas filosofias dessa época.

A autora Gazolla nos apresenta a formação da consciência da singularidade a partir da análise do helenista J-P Vernant. O estudo de Vernant aponta: 1) que o indivíduo é aquele que tem seu valor reconhecido pelo grupo do qual se associa e faz parte. 2) um sujeito que se exprime como pessoa, “fala no próprio nome de modo a afirmar a singularidade”. 3) o “eu” individual, o eu a que nos referimos, engloba um “... conjunto de práticas e atitudes psicológicas que são ao sujeito uma dimensão de interioridade e unicidade...” de modo a assumir e formar um referido “dentro” como consciência de si mesmo (GAZOLLA, 1999, p. 94).

---

<sup>4</sup> A vida voltada para os prazeres do corpo, que o belo é consumido; a segunda é a vida dedicada aos assuntos da *polis*, onde a manifestação da excelência resulta em belos feitos; e a vida do filósofo, que é de beleza perene (*A Condição Humana*, p 20-21)



O primeiro ponto se refere ao reconhecimento de grupo, muito semelhante à concepção arcaica que já apontamos, sendo a identidade relacionada ao pertencimento e reconhecimento grupal. O segundo ponto é aquilo que afirmamos sobre um “eu” sob nosso nome próprio, um sujeito distinto dos demais, uma singularidade com interioridade<sup>5</sup>. O terceiro ponto “apanha a unidade da pessoa na forma de um ‘*subjectum*’ exposto na amplitude de expressão da consciência de si” (GAZOLLA, 1999, p. 94-5). Logo, *subjectum*, porque esse sujeito possui interioridade e é único, possuindo estados psicológicos e práticas das quais comporta a consciência: um “eu” que sente e se autofirma.

Observando esses três pontos, fica clara uma concepção que supõe um indivíduo entre outros com consciência e singularidade. Então, uma individualidade. Acerca dela, diz Gazolla:

Qualquer que seja sua definição, não dispensa o que Platão chamou de *noésis noésia*, da inteligência do entender, vale dizer que o homem em maior ou menor grau de apreensão, ajuíza, pensa, pondera, intenciona no mais íntimo de si mesmo (poder que já está apontado nos textos homéricos) sem a unidade do “eu” moderno. Saber de si, ajuizar sobre as próprias ações, dá ao homem sentido geograficamente recôndito sobre si mesmo, vê-se ele como interioridade que fala consigo própria”. (GAZOLLA, 1999, p. 95)

Essa noção de indivíduo que só é indivíduo livre quando na solidão de seu lar e sem ligação com a sociedade, o qual descreve Gazolla em seu artigo *A Grécia e Nós*, isolado com seu “eu” próprio que recebe o mundo e a si, vemos na concepção grega resquícios dessa concepção de indivíduo. Essa noção de indivíduo se deve em parte aos estoicos. O estoicismo afirma a possibilidade de o homem escolher dentre diversas formas de agir optando pelo mais correto (produzindo as ações éticas), produzindo *kathortômata* (GAZOLLA, 1999, p. 95), que são ações que são propriamente éticas, conhecidas e ponderadas pelo homem, defendidas e valoradas por ele.

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt trabalha a singularidade a partir da concepção de cada ser como único referente a si mesmo e único com tal formação estrutural biológica. Para elucidar, ela faz analogia com a imagem bíblica da criação. Na passagem, a autora fala que os primeiros seres criados, o macho e a fêmea, Adão e Eva, ao se assimilar e habitar a Terra a partir de suas combinações, com o passar do tempo, essas combinações nunca seriam as mesmas, pois nenhuma organização genética poderá se estruturar como algum descendente que outrora se estruturou.

Essas decisões propriamente éticas remetem ao objeto da própria ética que é *adiáphora*, que são as coisas indiferentes. E o que são estes objetos, ou coisas indiferentes? São coisas que não se atribui juízos como bem ou mal, pois estas atribuições, além de variantes entre os indivíduos, uma vez que podem ser para mim um bem aquilo que seja mal para outrem. Não são indiferentes, porque há coação dos bens ou males sob os quais nos aproximamos ou repelimos, tornando a concepção de liberdade como inviável, uma vez que coação surge como uma obrigação para decisão, como escolha decidida por fator externo.

Os indiferentes possuem, por conseguinte, ligação íntima com a liberdade numa concepção grega. Um indivíduo livre é aquele que não é coagido por nenhum fator. Isso é acordado entre os gregos. Contudo, eles não excluem a submissão às regras comunitárias. Mas por que se considerariam livres se estão submetidos a regras as quais não podem escolher rejeita-las? E onde se insere o “indiferente”, objeto da ética grega?

Para eles, são indiferentes os objetos os quais não julgamos por bem ou mal. Tendemos naturalmente para o bem e nos afastamos do mal. O que nos é bom é escolhido, o que for ruim, é afastado. Isto se dá, pois:

Só nos indiferentes está a possibilidade de abertura para o ético quando cada homem eleger sua ação em meio aos acontecimentos e criar, com ela, um valor, nascido desse esforço de eleição. A eticidade estóica estrutura-se como labor de critérios argumentativos sobre o que acontece e se escolhe. (GAZOLLA, 1999, p. 96)

Logo, a vontade e o desejo, assim como outras inclinações não são motores do agir ético, mas sem uma deliberação indiferente<sup>6</sup>. Esta concepção estóica difundida entre os helenos consiste na busca do princípio cosmológico, uma vez que a *physis* – natureza, princípio originário do Ser – habita cada homem, que deu origem ao todo, isto é, cada ser contendo em si a própria origem, a *physis*, sendo o princípio do universo que habita em si e em todos, conhecê-la, segui-la, acordar-se com ela, isto é, acompanhá-la, será agir de acordo com sua natureza. A *physis* constitui, portanto, o fundamento para o agir da melhor forma,

---

<sup>6</sup> Movidos pela avidez, pela coação.

agir de acordo com sua natureza serve de critério único para as deliberações, escolhas e valoração. “Uma ação correta é, desse modo, aquela que cria um bom valor porque fundada na *physis*, porque eleita pelo esforço de busca pelo conhecimento sobre nosso modo de ser, que é também o do todo”. (GAZOLLA, 1999, p. 96)

Porém, acertar é uma procura constante. Não se sabe se se acerta, mas esforça-se para tal acerto, isto é, o esforço ético é a busca pelo conhecimento da *physis*, que fundamenta seu esforço para escolher e acertar. A interpretação do indiferente pelos sujeitos que os recebem dá início ao processo de escolha. Este processo constitui uma “interioridade pontual no tempo, enquanto interpretadora do indiferente” (GAZOLLA, 1999, p. 96). Por isso falamos de uma ação própria, “minha”, “porque ‘eu’ crio um valor com ‘meu’ ato” (GAZOLLA, 1999, p. 96). Sendo assim, se pode afirmar que cada qual, sendo homem, pode e deve recolher o *logos* da *physis*, que é o seu mesmo, e exercitar sua capacidade de julgar e explorar de acordo com o seu ser, descoberto pela livre deliberação, sem coação por parte de impulsos atrativos (chamados de bem) e repulsivos (chamados de mal ou ruim).

Nesse sentido, falar em uma concepção de liberdade entre os gregos é afirmar uma interioridade livre por expor uma força decisória, capaz de efetuar uma escolha tomando a si os fatos e os interpretando sem ser coagido, ou mesmo sem ser determinado por sua natureza básica ou sociedade. De modo que todo homem estando apartado dessas coações, pode exercer a tarefa plenamente humana e igualitária do exercício da liberdade, “o foco estoico para eticidade está na igualdade dos homens por natureza, condição do exercício ético” (GAZOLLA, 1999, p. 99). Sendo assim, todo homem que busque o agir ético deve antes estar isento das atribulações que o coagem e justificando de forma segura e indiferente a sua ação, por exemplo:

Dizem os estóicos que, por natureza, amamos a nós mesmos (*oikeiosis*). Podemos, se assim julgarmos, ir até contra esse amor no suicídio, mas suicidar-se será uma escolha ética só e somente só se eu puder estruturar uma argumentação interior que fundamente essa escolha. Essa será a manifestação de uma interioridade que cria

valores. Mas para deliberar é preciso que o homem esteja em condições de usar suas potências anímicas, ou seja, deve ser cumprida as exigências de sobrevivência, salvaguardada a *oikeiosis* até para poder eventualmente, ir contra ela. Nesse quadro, claro está que um homem para exercer-se eticamente terá, primariamente, de ter saciado sua fome. (GAZOLLA, 1999, p. 97)

Todo aquele que se dispõe a estar acima da *oika*, estar livre e par de seus semelhantes pode, enfim, exercer-se eticamente. A superação da esfera primária é condição para se estar apto à atividade ética, à liberdade.

Para evitar obscuridades, tratemos agora o que seria essa interioridade para os gregos. Vamos à concepção de *psyché*, de alma. Para eles a alma é um ser autônomo e em si mesmo. Segundo Gazolla temos três possibilidades para pensar a alma: “1) ela é um ser dentro de um ser; 2) ela é um ser de muitas faces que tem potência para expressar emoções, imagens, percepções, memórias e julgamentos; 3) ela é uma unidade que se desvela na pessoa, mas não é exatamente essa pessoa, é mais que ela” (GAZOLLA, 1999, p. 98)

A *psyché*, tomando esse sentido arcaico, é um ser em mim que funda a vida. Seguindo este caminho, então a alma, sob tais perspectivas é o ser que as possui e por nós é percebida no limite do possível, percebida tal propriedade ou potência: a interioridade.

Em suma: ser livre para os gregos significa “manifestar o logístico sem incidência de violência ou ameaça e quando assim pudermos fazer, pois somos limitados por determinações orgânicas, institucionais” (GAZOLLA, 1999, p. 99). Então o homem deve ser de identidade, reconhecida pelo seu grupo, e deve superar a esfera da *oika*, a fim de adentrar na vida política, ambiente livre, onde seus semelhantes, seus pares, também se afirmam. Acima da esfera primária está indiferente e pode julgar objetos indiferentes, agir eticamente, concebendo suas ações segundo o esforço racional, logístico, acordando suas atitudes com a *physis* e procurando acertar. Para o homem clássico, cada indivíduo é singular e possui interioridade, embora diferente do modo como o moderno compreende a subjetividade, possui capacidade de voltar-se a si mesmo com “eu”. Concluimos assim a concepção dos gregos

quanto à liberdade na atividade logística e ativa para a ação ética, exercendo assim sua excelência na *polis*.

Vislumbramos até aqui uma concepção de liberdade proveniente da civilização grega pautada, sobretudo, pelo uso da razão. Percebemos o grande peso estrutural que demanda sua concepção, mesmo que eles não tivessem uma noção ainda de método científico, que hoje vem a ser indicada como marca de uma civilização desenvolvida (que se associa não mais ao conhecimento, mas ao desenvolvimento tecnológico).

Como se pode reparar, ao comparar com uma visão contemporânea, percebe-se que ignoramos o *genos*, o lado próprio a esfera biológica como humano, assim como os fatores sociais (os outros indivíduos, família, cultura e lugar de origem). Ou seja, são ignorados fatores aos quais o homem se depara desde seu surgimento, seja no nascimento, quando concebido ao mundo pela progenitora, seja a partir de um reconhecimento de si como indivíduo, ignorando, rejeitando o primeiro contato com o mundo que é inserido primeiramente e, assim, poderá desconstruir o mundo que se depara ou construir sob ele suas concepções.

### **1.3 A liberdade em perspectiva: uma breve retomada ao longo do tempo**

A concepção de liberdade para os gregos, se insere em uma construção de base reflexiva, contendo estruturação encadeada de fundamentos complexos, que transpassam a história, influenciando-a até os dias atuais. No entanto, ao longo do tempo a concepção de liberdade passa também por sensíveis modificações. Veremos agora o quão distinta se tornou a noção de liberdade, após mudança de seu cerne, de concepções de mundo e homem na modernidade. Abordaremos agora René Descartes.

Dos gregos até Descartes surgiu outra verdade – e concepção do “Eu”. Sendo o “Eu” como uma construção filosófica sobre a interioridade presente em cada um dos gregos, o

que para eles é uma interioridade, agora se faz como condição principal da verdade do homem como ser racional e, ao mesmo tempo, como única verdade existente. Vigora para Descartes uma concepção de homem que era o único ser real que constituía verdade inquestionável.

Racionalista, o filósofo defende a existência de ideias inatas, nas quais a Liberdade está inserida. A origem do *Cógitó*, resultado proveniente da dúvida metódica é elevada ao seu máximo, dividindo a existência em coisa pensante e coisa extensa. Essa afirmação elimina como impossível de deter verdades inquestionáveis, tudo aquilo que não se constata pelo pensamento. A persistência do *cógitó* e suas implicações (conceitos, perfeição, causalidade, objetos matemáticos, essência e mesmo o “Eu”) só poderiam provir de algo mais perfeito que o próprio *Cógitó*. Logo, este é para Descartes proveniente de um Deus bom e mais perfeito, e a concepção de ser livre ou de liberdade é oriunda da própria alma, sendo inata, provinda deste Criador mais perfeito. O *Eu* cartesiano é livre e sabe disso enquanto pensa, pois, pode ele mesmo conduzir-se e modificar o conhecimento e o mundo que concebe, assim, inicia uma de suas principais obras, afirmando a liberdade como bom senso e razão como próprios do homem, do ser humano, lhes dotando de singularidade:

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa, não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. [...] pois, quanto a razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos, que dizem não haver mais nem menos senão entre os *acidentes*, e não entre as *formas* ou naturezas dos *indivíduos* de uma mesma *espécie*. (DESCARTES, 1973, p. 37).

Para o francês, o corpo e a alma estão unidos, porém, há uma relação em que um vem a influenciar o outro, demonstrando nos modernos, a mudança de plano que se encontra na reflexão filosófica sobre a liberdade, a saber; sendo as maiores almas capazes dos maiores vícios e das virtudes e por não bastar que se tenha bom senso, mas que se aplique de maneira

adequada. Aqui a liberdade emerge do conceito de razão como bom senso, *Cógito*, a alma, não sendo clara a linha que os delinea uns dos outros.

Nesse sentido, a liberdade somente se encontra em uma área dual; na alma - o corpo deve ser comandado por esta que o faz agir, e esta tem uma maneira de engendramento distinta, o corpo - escolhe pela experiência, pela frequência, enquanto o bom senso pela decisão. Percebe-se que a filosofia cartesiana reflete sobre a condição do homem antes de afirmar sua liberdade. Nessa reflexão sobre o homem, não mais se parte de princípios referentes ao que lhe é intrínseco, próprio ou natural, como na Grécia, mas parte de uma reflexão acerca do homem enquanto investigador da verdade. Essa busca da verdade possuía valor para a reflexão moral, pela procura de fundamentos verdadeiros e sustentáveis para uma fundamentação de uma ética humana.

Essa concepção perdura até hoje em diversas variações na contemporaneidade. A mudança da liberdade para uma concepção que se baseia em um Eu – seja como crítica ao eu racionalista cartesiano ou tomando-o como ponto de partida – como em Sartre e Heidegger, que vêem o homem não como apenas coisa pensante, que subsiste por si e em si, mas que necessita de um mundo para que possa contrastar. O diálogo entre o interno e externo permite a aparição de um Eu, enquanto aquilo que age, reflete e recebe ativamente o mundo externo. Se tomarmos a noção de liberdade ao longo do tempo, é possível perceber que possuímos diferentes conceitos de liberdade que se submeteram a mudanças devido à troca de cerne, de visão do mundo e posição do próprio homem. Dito de outro modo, isso advém, em grande parte, porque se transforma a visão de onde e como o homem se insere no mundo. Pensando sobre essas questões, podemos afirmar que nossa história revela, grosso modo, a compreensão da liberdade no âmbito político, com os gregos; no âmbito metafísico transcendente, com os medievais; antropológico racional, com os modernos.

Já no século XIX houve pensadores tais como Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Kierkegaard. Além destes, Friederich Nietzsche, que “criou” – já fazendo jus à sua filosofia – uma nova forma de ver a liberdade. Para ele, esta não tinha qualquer relação com a moral e esta, por sua vez, não era eterna nem perfeita. Percebendo a constante mudança nas concepções morais e nas problemáticas de seu tempo, viu a moral como algo efêmero que é constantemente substituído por outro código moral criado pelos homens. Seu conceito de liberdade (se é que se pode falar em conceito em Nietzsche) surge da concepção de homem como criador. Aquele que é capaz de criar a fim de satisfazer as novas necessidades de seu tempo, as quais o antigo cânone não mais se mostra eficaz. Este seria um homem livre.

Liberdade para o filólogo e filósofo em questão é aquele que dança, dança como as bolhas e as borboletas, aceitando a manipulação externa e dançando conforme se faz possível. Digo, que responde as necessidades do tempo e rompe com os dragões das escamas douradas, criando como uma criança a sua mais nova regra.

O existencialismo, tema principal deste trabalho, também surge no século XIX. Segundo esta concepção, o homem faz a si mesmo na liberdade, faz-se atuar na sua condição de homem livre: o homem faz-se então na liberdade, no seu constante atuar no mundo.

Jean Paul-Sartre, um dos mais importantes filósofos da contemporaneidade, através de investigações ontológicas e fenomenológicas fundamentou seus conceitos existencialistas. Sendo um filósofo que trata fielmente de uma ontologia que remete apenas ao homem, sem apelar para alguma transcendência, o existencialista não se apega a ideia de Deus ou um além mundo, mas não se vangloria disso. Pensam muitos que não seria preciso um Deus para manter os valores tratando a ideia de um Deus como algo descartável. Mas o existencialismo defendido por Sartre não se vangloria, mas teme e se agoniza da falta de um Deus e de um destino ou motivo, justificativa, para uma ação ou escolha. Não há nada anterior ou posterior ao homem que justifique sua ação e não lhe impute responsabilidade. A agonia



está em sofrer com o fardo de sua escolha tomar conta do mundo e dos homens no sentido que suas escolhas devem abarcar toda humanidade, se responsabilizando mesmo pelas ínfimas consequências.

Sartre extrapola o conceito de liberdade em sua maior fidelidade a toda existência humana, radical e não sem imputabilidade de suas escolhas, nada coordena o homem além de sua liberdade: “Somos condenados a ser livres”. Essa liberdade se constrói ou, melhor dizendo, constrói o homem: quando se depara no mundo partindo do único feito o qual não lhe é imputada responsabilidade, o nascer, o ser homem se depara com a liberdade na existência e através dela constrói sua essência:

Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (SARTRE, 1970, p 5).

Nietzsche, Heidegger, e Jean Paul-Sartre e seus contemporâneos desenvolveram suas filosofias e concepções de Liberdade em um tempo e espaço onde a ciência vigorava e a ideia de Deus declinava, em um apreço demasiado pelo homem e início do apreço pela ciência como fonte de resposta.

Com este levantamento de concepções sobre o tema, a liberdade, percebe-se que este conceito possui tanto um valor histórico-social que se modifica quanto uma significação intrinsecamente humana de não portar grilhões para ação ou pensamento, de não portar determinações não permissivas à imputabilidade humana. Assim, concluída essa primeira parte deve ter ficado entendido o valor e a dialética das concepções filosóficas acerca da liberdade conjuntamente à historicidade. Aponto que neste âmbito dialético conceitual, a literatura se encontra inserida como forma de representação, transmissão e mesmo de nova

face para conceitos filosóficos. Sendo este o motivo principal pelo desenvolvimento deste trabalho, o conceito de Liberdade para Sartre, através das obra literário-filosófica: *A Náusea*.

## 2. A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

### 2.1 A liberdade no percurso sartriano

Jean Paul-Sartre, um dos mais importantes filósofos da contemporaneidade, através de investigações ontológicas e fenomenológicas fundamentou seus conceitos existencialistas. Sendo um filósofo que trata fielmente de uma ontologia que remete apenas ao homem, sem apelar para alguma transcendência, o existencialista não se apega a ideia de Deus ou um além-mundo, mas não se vangloria disso. Pensam muitos que não seria preciso um Deus para manter os valores na sociedade tratando a existência de um ser divino como algo descartável. Mas o existencialismo defendido por Sartre não se orgulha, mas teme e se agoniza da falta de um Deus, de um destino ou motivo, justificativa para uma ação, para a escolha e valoração dos indivíduos. Não há nada anterior ou posterior ao homem que justifique sua ação e não lhe impute responsabilidade. A agonia está em sofrer com o fardo de sua escolha tomar conta do mundo e dos homens, no sentido que suas escolhas devem abarcar toda humanidade, se responsabilizando mesmo pelas mais ínfimas consequências.

Sartre alia o conceito de liberdade ao da própria existência humana, de forma radical e não sem imputabilidade de escolhas. Nada coordena o homem além de sua liberdade, como afirma na famosa expressão: “Somos condenados a ser livres”. Essa liberdade constrói ou, melhor dizendo, ela é o homem. Quando se depara no mundo partindo do único feito ao qual não lhe é atribuída responsabilidade, o nascer, o ser homem se depara com a liberdade na existência e através dela constrói sua essência:

Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (SARTRE, 1970, p 5).

E, sobre a máxima e marca *sui generis* do existencialismo “A existência precede a essência” (SARTRE, 1970) que, de forma simples e condensada, o autor Reynolds afirma: “Isso simplesmente significa que os entes humanos não têm alma, natureza, eu ou essência que os façam existir de qualquer modo particular, e é somente mais tarde que viemos conferir à nossa existência qualquer essência” (REYNOLDS, 2014, p 83). Em outras palavras, o homem primeiro nasce para depois se definir. Sua existência, portanto, está condicionada à liberdade.

## 2.2 Sartre e a fenomenologia: a influência de Husserl

Para entender a liberdade segundo Sartre, deve-se antes, entender como o mundo se apresenta à consciência<sup>7</sup>, podendo ser compreendida como um fluxo contínuo de vivências –, ou seja, como sua fenomenologia e ontologia propõe o existencialismo. Quando tratamos de ontologia, o que se propõe é uma explanação acerca do ser; enquanto a fenomenologia, acerca do fenômeno, como o mundo se apresenta para a consciência, diante de nós.

Para que entendamos um pouco mais sobre a noção de consciência, deve-se retornar às bases da filosofia sartriana: Sartre tomou como ponto de partida Descartes e Husserl. Deste primeiro, tomou sua verdade inabalável: o *Cógitio*, a noção de subjetividade. A subjetividade não é uma verdade qualquer para Sartre, mas se trata de um *Incoercibile* de natureza inquestionável, o qual toma por razões estritamente filosóficas<sup>8</sup>.

Já ao que cabe a Husserl, se respaldou em sua filosofia, em especial os conceitos de correlação consciência-objeto ou Intencionalidade. O que Husserl pretendia com sua filosofia era criticar a metafísica e o positivismo de seu tempo, a fim de fornecer o status de firmeza científica à filosofia e consultar uma abordagem não apenas epistemológica, mas

---

<sup>7</sup> Mais adiante, constituinte do *Para-si*, é a consciência que constitui o homem e unifica o ser e o nada. Para Sartre, a consciência também se apresenta concomitante aos fenômenos, sendo sua existência apenas em seu aparecer, em diálogo com objetos do mundo e na percepção de si defrontando estes objetos. Nesta percepção dos objetos, ela se mostra intencional, herança da fenomenologia de Husserl, onde ela se apresenta sempre em direção de algum objeto.

<sup>8</sup> SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, 1970, p 12; e BORNHEIM, *Sartre*, 1971, p 14.

também ontológica fundamentadas não em pressupostos teóricos, mas na própria “vivência de consciência pré-reflexiva do sujeito cognoscente, em sua correlação intrínseca com o mundo” (RAMOS, 2008, p 403).

A Fenomenologia será uma ciência que retomará a relação da consciência com o mundo, sendo rigorosa, porém, não será exata. Ela procederá por descrição e não por dedução. Ela se ocupa com a vivência, “ela se ocupa dos fenômenos vividos da consciência a partir de um conceito fundamental nesta tentativa de relançar a temática da percepção: a consciência intencional” (RAMOS, 2008, p 404).

Para elucidar a compreensão fenomenológica de consciência intencional recorramos ao exemplo exposto por Gonçalves, no texto *Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: Três Concepções de Fenomenologia, Três Grandes Filósofos*, quando nos deparamos com algum objeto, por exemplo, casas na rua, geralmente acabamos por dividir a percepção em duas partes. “pensamos que há um objeto casa, que exista empiricamente na rua, e, em relação a ela, uma imagem da casa representada ‘dentro’ da consciência” (RAMOS, 2008, p 405). Tem-se assim, duas casas: uma como sendo o objeto que está na rua que será denominada como “casa em-si” e outra é uma representação desta casa em-si por um sujeito.

Para a fenomenologia, este modo de perceber, assim concebido, é equivocado, pois não se pode saber nada da “casa em-si”, ou sobre casas representadas pelo sujeito, porque toda coisa é sempre existente enquanto é objeto para uma consciência, em vez de um “em-si”, e, da mesma forma, toda consciência é consciência de um objeto e nunca algo que possa ser dado puramente, sem o conteúdo, “vazia” (RAMOS, 2008, p 405). Logo, a consciência seria algo que só existe em meio a relação com o objeto, e este da mesma forma seria objeto somente enquanto objeto para uma consciência. A isto de a consciência se direcionar sempre a algo, Husserl dá o nome de *intencionalidade* (ou posição térica):

O princípio da intencionalidade é que a ‘consciência é sempre consciência de alguma coisa’, que ela só é consciência quando dirigida para um objeto. Bem como

o objeto só pode ser definido em sua relação com a consciência, na medida em que ser objeto é sempre ser para um sujeito. [...] Sendo assim, se o objeto é sempre objeto para uma consciência, ele não será jamais objeto em-si, mas objeto percebido, pensado, experienciado. (RAMOS, 2008, p 404)

A *intencionalidade*, a partir da influência de Husserl, se torna fundamental para Sartre, pois será ela que impulsionará seus primeiros escritos. A fenomenologia surge da recolocação da percepção, já priorizando o homem, o sujeito que conhece. Husserl recoloca nestes termos e funda sua fenomenologia tendo eliminado o liame que divide consciência e objeto como coisas distintas e separadas, como objetos mundanos quaisquer<sup>9</sup>: “Consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza, que num segundo momento estariam em relação. Pelo contrário, consciência e objeto se definem respectivamente a partir dessa correlação que, podemos dizer, é co-originária.” (RAMOS, 2008, p 404)

De forma que

A fenomenologia não prioriza nem o sujeito nem o objeto, mas sim a indissociação de um aspecto e outro na própria estrutura da vivência da experiência intencional. Por este prisma, é possível visualizar a superação da dicotomia sujeito-objeto, afirmando que toda consciência é intencional e, para Husserl, não há consciência desvinculada de um mundo para ser percebido e nem há mundo sem uma consciência para percebê-lo, ou, melhor dizendo, não há ‘consciência pura’ apartada do mundo, como afirmam os racionalistas, uma vez que toda consciência tende para o mundo. Igualmente, não há objeto em si independente de uma consciência que o perceba, conforme a visão dos empiristas. Para a fenomenologia, o objeto é sempre para um sujeito que lhe atribui significado. (RAMOS, 2008, p 407)

Ressaltando que a compreensão de consciência [intencional] é abstrata, não podendo ser tida como material ou similar aos entes físicos do mundo, pois esta apenas surge ao homem se e somente se há um conteúdo proveniente de um mundo que lhe aparece como externo:

Ao percebermos um objeto ele está localizado, situado, espaço-temporalmente no mundo, não há como captá-lo para “dentro” da consciência, posto que não podemos entendê-la como um lugar, uma caixa, o que impossibilita que possamos pensá-la através de noções substancialistas como dentro e fora. (RAMOS, 2008, p 419)

E adiante:

---

<sup>9</sup> O homem vive mergulhado no mundo dos objetos, e é sempre consciente no mundo. Experimentar uma consciência vazia não é algo possível. Para compreensão, vide RAMOS (2008).

Deste modo ao falarmos de consciência intencional, nos referimos a uma noção abstrata, algo sem substância, translúcido. O objeto, por sua vez, é opaco e isto significa que a consciência não pode nunca ser confundida com o objeto já que não possuem a mesma natureza. (RAMOS, 2008, p 420)

Pressuposto que será adotado e desenvolvido por Sartre. Uma vez como conteúdo abstrato, algo que não podemos definir que não como aparição, a ela não é cabível aplicar definições substancialistas, como se fosse objeto do cotidiano. Desta forma, pode-se traçar um início da fenomenologia partindo do próprio homem: “Na realidade, a fenomenologia busca a compreensão de um fenômeno, baseando-se na premissa de que o homem é sujeito e objeto do conhecimento e vivencia intencionalmente sua existência, atribuindo-lhe sentido e significado” (RAMOS, 2008, p 408). Assim, a partir da discussão anterior podemos compreender como Sartre foi influenciado pela base da fenomenologia de Husserl, mas atribui um sentido novo a esse debate, deslocando a noção de consciência intencional para o homem (consciência posicional/para o mundo) e retirando o conteúdo idealista que foi atribuído ao seu predecessor. Segundo Sartre:

Uma mesa não está na consciência, mesmo a título de representação. Uma mesa está no espaço, ao lado da janela, etc. A existência da mesa, com efeito, é um centro de opacidade para a consciência; seria preciso um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência, isso seria reenviar ao infinito o inventário que ela pode endereçar a ela mesma, fazer da consciência uma coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de uma filosofia deve ser para expulsar as coisas da consciência e para reestabelecer a verdadeira relação dessa com o mundo, a saber, que a consciência é consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional naquilo que ela se transcende para esperar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma: tudo aquilo que há de intenção na minha consciência atual é dirigida ao exterior, em direção à mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda minha afetividade do momento se transcende, visam a mesa e se absorvem. Toda consciência não é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência que conhece não pode ser conhecimento senão de seu objeto (SARTRE, 2015, p. 22).

Em uma ontologia alicerçada a uma fenomenologia, a questão do fenômeno se torna abrangente, pois, já não se trata apenas de uma proposta gnosiológica, mas remete ao fenômeno como um “em si”, como modo de ser do mundo frente à consciência. Sartre, assim, se diferencia dos pensadores da tradição que primordialmente, deram primazia ao conhecimento e não ao ser, como se conhecer fosse ser, tendo a consciência como aquele

receptáculo que coleciona imagens ou aprende conteúdos tais como são da realidade. Sucintamente falando, é a separação clássica entre a consciência e o objeto, fonte das concepções que se baseiam no primado do conhecimento, sendo a consciência um mero recipiente que copia ou recupera uma imagem que lhe descreve ou demonstra o objeto com qual se depara. Como afirma Ramos sobre as descrições similares, “Descartes, Leibniz, Hume, têm uma mesma concepção de imagem. Somente cessam de estar de acordo quando é preciso determinar as relações da imagem com o pensamento” (RAMOS, 2008, p 421). Sartre evita o dualismo fenômeno-objeto ao molde kantiano, recusando essa ideia de participação do fenômeno no objeto. Como dirá Gerd Bornheim acerca de Sartre, fala do fenômeno em si, que aparece como um absoluto:

Mas o fenômeno em si mesmo deve ser considerado como um absoluto, no sentido de que se trata de um aparecer que nada esconde atrás de si, não podendo ser compreendido como manifestação de uma suposta coisa em si que seria, ela, o absoluto. O que o fenômeno é, ele o é absolutamente, tal como é; o fenômeno é ‘absolutamente indicativo de si mesmo’, é um absoluto. (BORNHEIM, 1971, p 28).

Então, o que Sartre defende é a pura aparição do fenômeno que não esconde atrás de si nenhuma substância ou essência, mas é um constante e dinâmico irromper, que carrega consigo todo o vigor de seu surgimento.

### **2.3 A fenomenologia sartreana em *O Ser e o Nada***

Sartre inicia o livro *O Ser e o Nada* com elogios ao progresso obtido pelo fenômeno em reduzir a realidade “à série de aparições que o manifestam<sup>10</sup>” (SARTRE, 2015, p 15). Ressalvas especiais à série de dualismos que foram eliminados em prol do monismo do fenômeno são exibidas veementemente, de forma que o dualismo a ser rompido inicialmente entre o sujeito e o objeto, acontece ao constatar o caráter ontológico, a intencionalidade da

---

<sup>10</sup> Para mais sobre a herança proveniente de Husserl ver RAMOS (2008) e BÖECHAT (2015).



consciência (como relação e não como ente). Propondo, assim, a superação de um dos dualismos: sujeito/objeto, “visto que esta é a relação típica do conhecimento”. (RAMOS, 2008, p 418), e ato/potência, uma vez que tudo estaria em ato, não havendo algo que seria imanente ao objeto, mas que são pelas aparições, manifestações que se constataria uma essência como *Eidos* husserliano, que é a soma das aparições; por conseguinte, também elimina o dualismo exterior/interior<sup>11</sup>. Contudo a filosofia de Husserl pode levar a quase instaurar um dualismo finito/infinito, formado pela concepção de essência como soma das aparições, que se instaura ao se pensar no limite das aparições à consciência e uma noção de em-si que será posteriormente exposta, deixando a vislumbrar uma finitude que surge à consciência de diversas formas e um ser infinito que seria portador do todo.

Contudo, Sartre se livra desta dicotomia apontando a transfenomenalidade do *ser-do-fenômeno*: “ao salvaguardar o ser-do-fenômeno como transfenomenal, Sartre escapa cair no idealismo onde o ser se reduziria à série de manifestações sem nada restasse além do fenômeno de ser e supera-se, assim tais dualismos, inclusive o do finito/infinito” (RAMOS, 2008 p 418). A aparição é apreendida em perspectivas, porém, cada apreensão indica a si mesma, mesmo podendo surgir de diversas outras perspectivas.

Então, logo busca definir o fenômeno como uma aparição que não tem nada de falso, duvidoso ou falho, mas como manifestação da existência, nestes termos:

As aparições que manifestam a existência não são exteriores nem interiores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. A força, por exemplo, não é um *conatus* metafísico e de espécie desconhecida que se disfarçasse detrás de seus efeitos (acelerações, desvios, etc): é o conjunto desses efeitos. Analogamente, a corrente elétrica não tem um reverso secreto: não é mais que o conjunto das ações físico-químicas que a manifestam (eletrólise,

---

<sup>11</sup> Sartre procura escapar da invalibilidade do fenômeno, aos moldes kantianos. Busca resgatar o caráter ontológico do fenômeno, abandonando o âmbito do conhecimento. O que busca Sartre é fugir das normas da filosofia de seu tempo, do idealismo. Buscava uma forma concreta de trabalhar uma filosofia que visasse as coisas tais como nos aparecem. É contra qualquer dicotomia, pois para ele tudo é como aparece: “tudo está em ato” (SARTRE, 2015, p 16), não há potência inscrita em qualquer ente, não há um objeto por detrás do fenômeno, não existe essência. O fenômeno é o ser tal como deve ser tido e que não é cabível descrição de essência ou objeto que se oculte atrás do fenômeno, mas o fenômeno é a única forma de acesso que se tem ao Em-si.

incandescência de um filamento de carbono, deslocamento da agulha do galvanômetro etc). Nenhuma destas ações basta para revelá-la. Nem indica algo *atrás* dela: designa a si mesma e a série total (SARTRE, 2015, p 15).

Introduzindo dessa forma, propõe Sartre o abandono da concepção kantiana de que o Ser está por detrás do fenômeno, ao passo que opta por adotar o fenômeno como “aparecer” que descreve a essência, “pois o fenômeno é, e é absolutamente, pois se revela como é” (SARTRE, 2015, p 16). Em detrimento de uma filosofia que visa ter a essência como oculta e ocultada pelo fenômeno, trata do fenômeno como manifestações do que é, como a manifestação como essência. Por exemplo, o gênio de Proust. O termo “gênio” não se refere a algo que esteja contido, como uma essência ou aptidão inata por algum motivo, que faça Proust produzir belas obras. Muito menos quer dizer que uma obra define Proust como gênio. Não é uma obra ou um fator subjetivo, mas é a série de manifestações do artista que dirá ser um gênio ou não, são suas obras vistas como manifestações desta pessoa que dirá ser sua genialidade.

Nesta empreitada, procura Sartre fundamentar sua ontologia com base no fenômeno, prosseguindo para o Ser e demais termos de sua obra ontológica. Na percepção, busca não a essência de uma determinada apreensão, como o ser-da-mesa, mas insere um de seus primeiros conceitos que é o *fenômeno de ser*, que remete à mostra fenomenal de ser, ou seja, parte do fenômeno comum – do fenômeno-mesa para o fenômeno-ser – enquanto há algo que se apresente a nós. O exemplo da passagem a seguir ilustra o que significa o *fenômeno ser* para o filósofo ao questionar a realidade da taça:

A realidade desta taça consiste em que ela está aí e não é o que eu sou. Traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma *razão* que não depende de meu bel-prazer. Mas a aparição, reduzida a si mesma e sem recurso à série da qual faz parte, não seria mais que uma plenitude intuitiva e subjetiva: a maneira como o sujeito é afetado. Se o fenômeno há de se mostrar *transcendente*, é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte. É preciso que capte o vermelho através de suas impressões de vermelho (SARTRE, 2015, p 17).

Sartre concebe o fenômeno como essencialmente “aparecer” – e se aparece, há a quem apareça e o que apareça –, indicando um objetividade real por via da aparição: “o ser

que encontramos em nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição” (SARTRE, 2015, p 18), isto é, o *ser do fenômeno*.

Partindo das concepções fenomenológicas, dá este novo caráter ao fenômeno de desvelador da essência, ou melhor dizendo, do Ser, ao afirmar que “o fenômeno é o que se manifesta e o Ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal”, e prossegue aprofundando essa intrincada compreensão sobre *fenômeno de ser*: “o Ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc. e a ontologia será a descrição do *fenômeno de ser* tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 2015, p 19). Então, surge a indagação: o *fenômeno de ser* é idêntico ao *ser dos fenômenos*?

Sartre descarta-se o Ser como qualidade, razão ou sentido da percepção do objeto<sup>12</sup>. Ele nem se esconde pela qualidade, nem se é atingido através da essência, porque designa a si mesmo como ser, conjunto complexo de qualidades: “o Ser é simplesmente condição de todo o desvelar. E ser para desvelar e não para ser desvelado” (SARTRE, 2015, p 19-22). Sartre ao pular de fenômeno-mesa para fenômeno-ser afirma que algo deve tornar possível o seu desvelar (SARTRE, 2015, p 20), a passagem de um ao outro.

Como sustentará Bornheim, Sartre não vai pautar-se, tal como Descartes, atribuindo ao homem, à subjetividade do sujeito a origem do fenômeno, instaurando o fenômeno a partir do homem como seu ser, o que é recusado por ser inadmissível que o ser do conhecimento seja medido pelo conhecimento. Para tal, ter-se-ia que admitir uma substancialidade do eu que emprestasse objetividade ao que o transcende (BORNHEIM, 1971, p 27), ou seja, Sartre reconfigura a relação entre homem, conhecimento e realidade, tirando do homem o privilégio de uma cognoscibilidade absoluta do mundo, dado que a

---

<sup>12</sup> O ser-do-fenômeno, para o Sartre, é dado pela reflexão. Ele se constitui como o todo-do-mundo, é a base para qualquer conhecimento. Vide RAMOS (2008); e BORNHEIM, (1971, pp 26-32).

realidade não nasce do homem, mas junto com ele, cabendo ao homem, portanto, não somente descrever a realidade mas experienciá-la em sua singularidade. Nesse sentido “conhecer” o real é um processo constante e sempre atual de viver e, ao mesmo tempo, de se perceber agindo.

Então, busca o ser do *percipi* e do *percipiens*, isto é, o ser do ser percebido e do ser daquele que percebe, pois sua análise cairia por terra caso ignorasse o ser do que conhece, evitando deixá-lo por simplesmente dado e cometer os erros dos pensadores anteriores. Da afirmação “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*” (SARTRE, 2015, p 21), quer dizer que não se pode, como já mencionado anteriormente, atribuir a *consciência* como responsável pela origem ontológica, como capaz de atingir o *ser do fenômeno* ou ser ela responsável por este *ser do fenômeno*.

Bom, mas logo se engaja em tratar a aparência e determinar a totalidade tanto do *percipi* quanto do *percipere* (SARTRE, 2015, p 21), “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento” (SARTRE, 2015, p 21). Logo em seguida, conclui a *consciência* como ser do *percipiens*, pois a *consciência* não é conhecida, mas ela é enquanto aparece: “além de ser sujeito cognoscente e ser-consciente” (SARTRE, 2015, p 22). Como será explicitado mais adiante, a *consciência* é tratada como ser do que conhece por uma questão ontológica em detrimento de uma epistemológica, tornando a *consciência* apenas consciente de si e existente em seu aparecer. A *consciência* é a condição de ser transfenomenal do conhecimento, isto é, do sujeito. A *consciência* é *consciência de* alguma coisa e esse “de” refere-se a algo que lhe é todo externo<sup>13</sup>.

A *consciência* é *consciência de* algo e *consciência da* *consciência de* algo. “Não basta afirmar que esta mesa existe em-si – mas sim o que ela existe para mim” (SARTRE,

---

<sup>13</sup> Discursa Sartre no tópico III na introdução *Em Busca do Ser*, no *Ser e o Nada*, que a *consciência* é o ser cognoscente enquanto é, e não enquanto é conhecido, ou seja, é enquanto aparece ou “se” percebe. A *consciência* é mais que apenas conhecimento voltado para si, mas ela pode conhecer e conhecer-se. A *consciência* é *consciência “de”* alguma coisa. Vide SARTRE (2015, pp 23-32).

2015, p 23). Sartre levanta os termos de se ter consciência de consciência ao passo que aceita de Husserl a “consciência vazia”. Quando concebe o trinômio consciência da consciência - consciência – objeto, aponta que cada tomada do problema poderá haver uma progressão ao infinito, caso permanecesse em uma abordagem gnosiológica. Ele recoloca a questão para o ontológico para evitar o problema e subdivide a consciência em consciência refletida e consciência reflexiva; na primeira ocorre posicionamento<sup>14</sup> de objetos no mundo sem levar a si a consciência, enquanto a segunda se posiciona para a consciência refletida como objeto, nas palavras de Sartre:

Se conto os cigarros dessa cigareira sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: *são doze*. Esta propriedade aparece a minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. Não me ‘conheço enquanto contador’ [...] E, todavia, no momento em que os cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não tética de minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam ‘o que você está fazendo?’, responderei logo: ‘contando’; e esta resposta não remete somente a minha consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passam sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre irrefletidas (*irréfléchies*) no meu passado imediato. Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida e esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cógito pré-reflexivo* que é condição do *cógito cartesiano* (SARTRE, 2015, p 24).

Logo conclui que há um *cógito pré-reflexivo* que atua conjunto com a consciência reflexiva, ou *cógito reflexivo*, todavia, não se deve ter esta última consciência não tética (que não concebe algo como existente separada) como consciência distinta, mas ambas fazem parte de uma única consciência: esta nova consciência de si não deve ser pensada como uma nova consciência, mas como “o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2015, p 25).

Em suma, se coloca a consciência como não causada e ela é causa de sua própria maneira de ser (SARTRE, 2015, p 27). Sobre a consciência não adentrarei em pormenores, uma vez que o foco deste trabalho não é desenvolver a ontologia em seus detalhes e críticas,

---

<sup>14</sup> O termo “posicionar” é muito usado por Sartre e evoca um sentido fenomenológico, ou seja, se refere ao ato de colocar algo como existente no mundo. Não apenas por existir algo na consciência, mas algo que está no mundo defronte a ela. O termo “posicional” é a forma que Sartre aborda a consciência e se diferencia da consciência intencional de Husserl.

mas conhecer a base fundamental da filosofia de Sartre, para que se possa reconhecê-la posteriormente n'A *Náusea*, principal foco deste trabalho. O que se tem sobre a consciência é que ela nada tem de substancial, é pura “aparência”<sup>15</sup>, no sentido em que só existe na medida que aparece. Contudo, precisamente por ser pura aparência e vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela e ela só aparece diante do desvelar do mundo), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (SARTRE, 2015, p 28). A consciência “vazia” é um ser cuja existência coloca sua essência e, inversamente, consciência de um ser do qual a essência implica a existência, “cuja aparência exige ser” (SARTRE, 2015, p 35).

Ainda permanece a ser elucidado a partir da compreensão de consciência a questão dos transfenomenais, principalmente quanto ao ser transfenomenal dos fenômenos ou o Ser-em-si. As determinações de Sartre desenrolam-se de maneira não definitivas, isto é, não delimita alguns dos objetos de sua ontologia de forma plena. Como colocara Gerd Bornheim:

Seja como for o argumento, o argumento de Sartre consegue determinar o ser do fenômeno tão-só de um modo negativo. Ele busca atingir o ‘pleno ser’ e diz que ‘o ser está em todos os lugares’. Mas tal determinação do ser permanece indeterminada, ou melhor, ela é determinada apenas por uma indeterminação mais radical, a saber, pela consciência que, esta sim, é uma aparência absoluta. Ao passo que o aparecer do fenômeno descansa na plenitude do ser. Em última análise, o que Sartre consegue cingir com o seu argumento é o ser da consciência (BORNHEIM, 1971, p 30).

Isso mostra o quanto o não-ser implica o ser, tal que ele conclui o capítulo “A Prova Ontológica” definindo a consciência, em forma adaptada do que disse Heidegger sobre o *Dasein* como: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2015, p 35).

---

<sup>15</sup> A consciência deve ser compreendida aqui como relação, ou seja, ela só é quando se manifesta e se manifesta quando em relação ao mundo que lhe é externo. Logo, o termo “aparência” não possui o sentido pejorativo e superficial que comumente atribuímos, a aparência não é uma ilusão em contraposição a verdade que subjaz por detrás dela, mas é ato, ação de aparecer. A consciência é consciência de algo, e somente é enquanto assim o for, e a aparência é aquilo que apresenta-se nesta relação.

A fim de evitar que se perca a precisão acerca da concepção de fenômeno na forma abordada, ressalto: não se deve entender o ser transfenomenal dos fenômenos como ser numênico, aos moldes de Kant, como um ser que se esconde atrás dos fenômenos; mas considerando os termos levantados acerca da consciência – que ela existe em relação a outro ser – na exigência de que o ser que aparece não exista apenas enquanto aparece: “o ser transfenomenal do que existe para consciência é, em si mesmo, em si” (SARTRE, 2015, p 35).

Agora tratemos deste *Em-si*. O Ser está sempre com o existente, não existindo só enquanto fenômeno, só enquanto aparece. Não se pode separá-los. Por mais complexo que seja, Sartre afirma que o ser está nele [fenômeno], em toda parte e em parte alguma: “não existe ser que seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo” (SARTRE, 2015, p 35). Contudo, a consciência teria a capacidade de transcender o existente e atingir, não o Ser, mas o *fenômeno de ser* que é o sentido do Ser. Compreendendo o sentido do Ser, segundo Sartre, compreende-se também o ser, pois possuem uma autorreferência e este fenômeno de ser se revelaria diretamente à consciência. Para descobrir o sentido do Ser Sartre utiliza das provas ontológicas da consciência (SARTRE, 2015, p 36), a fim de apreender o *Em-si*.

Como colocará Gerd Bornheim, este tópico de *O Ser e o Nada*, O “Ser-em-si”, trata deste *Em-si* e leva a concluir que as análises feitas acerca do Ser são meramente formais. Todo o tratado por Sartre se resume em três fórmulas: o ser é em si, o ser é o que ele é, e o ser é. A primeira fórmula: *o ser é em-si*, o em-si, logo, é o ser. Por portar a nomenclatura “em-si”, a ele acrescenta-se suma característica de ser passível de definição. Sendo em-si não se pode a ele atribuir passividade ou atividade, pois para tais termos requerem-se o movimento, a fim de algo e isso é apenas aplicado ao que está relacionado ao comportamento do homem e ao seu

modo de ser, aos seus instrumentos. Da mesma forma a negação e afirmação, que são atribuições da consciência, são feitos dela:

Sendo em-si, o ser exclui atividade e passividade; estas são noções humanas relativas ao comportamento do homem e aos instrumentos de seu comportamento. 'A consciência-em-si do ser está além do ativo e do passivo', porquanto a atividade pertence exclusivamente à consciência, e apenas em relação a tal atividade pode um objeto ser dito passivo. O em-si também está além da negação e da afirmação, igualmente patrimônios da consciência; a afirmação é afirmação *de* alguma coisa e, por isso, permanece aquém da coisa. O mesmo vale para negação. Afirmação e negação pressupõem relação à consciência; mas o ser desconhece qualquer tipo de relação: 'o ser não é relação a si, ele é ele mesmo. É uma imanência que não se pode realizar, uma afirmação que não se pode afirmar, uma atividade que não pode agir por que é empastado de si mesmo'. Este é o sentido que tem a expressão 'o ser é em-si' (BORNHEIM, 1971, p 34).

Sobre a segunda fórmula: o ser é o que ele é, entende-se por uma identidade absoluta, completa, no sentido mais estrito da expressão. O em-si é absolutamente idêntico a si. A identidade do em-si indica antes de tudo sua opacidade. Apresenta-se como a realidade maciça, inatingível gnosiologicamente. Permanece totalmente isolado em si mesmo e não mantém relação com nada. Segundo Bornheim:

O em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. Desse modo, o princípio de identidade passa a ter um caráter como que "regional" e aplica-se de um modo absoluto ao em-si – apenas ao em-si. o outro reino, o humano, não é; muito mais, deve ser, busca ser. A identidade do em-si indica antes de tudo sua opacidade. O 'ser-em-si não tem um *interior* que se oporia a um *exterior*'. O Ser não tem segredo, apresenta-se como realidade maciça, e nesse sentido constitui uma síntese absoluta, a mais absoluta que se possa imaginar. Permanece totalmente isolados em seu ser e não tem possibilidade de manter qualquer relação com que não seja ele mesmo. [...] O em-si se esgota em ser o que ele é, é e isso de um modo tão radical e consegue escapar a própria temporalidade (BORNHEIM, 1971, p 34).

Abordemos agora o Ser-em-si na fórmula: *o ser em si é*. Na filosofia dos antigos, falava-se da necessidade de um Ser ou Deus como princípio do universo, origem do cosmos. Com essa terceira fórmula, Sartre coloca que o ser abandona às noções de possível e necessário. Sua procedência e justificativas escapam a essas noções que tendem a querer afirmar algo antecipadamente sobre ele:

Com a última definição 'o ser-em-si é' atinge-se uma terceira característica dos ser. O Ser permanece alheio às noções do possível e do necessário; não deriva de um possível e não se pode justificar por nenhum tipo de necessidade. A possibilidade pertence à estrutura humana, e a necessidade não se passa de uma noção ideal exterior ao existente. Dessa forma, o ser-em-si resolve-se como contingência radical.



‘A consciência exprimir a isto – em termos antropomórficos –dizendo que ele é *demais*, isto é, que ela não pode absolutamente derivá-lo de *nada*, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incriado, sem razão de ser, sem nenhuma relação com o outro ser, o ser-em-si é demais para a eternidade’ (BORNHEIM, 1971, p 35).

Acerca do Ser-em-si só se pode concluir que dele nada se pode dizer além das discussões formais de Sartre e que é positividade plena de toda inacessibilidade. Na verdade, toda definição posterior do ser-em-si é contraditória, pois se sustenta na noção de uma existência meramente formal e não facilmente concebida. O que será de tamanha importância quanto à concepção do *Em-si* é que ele se faz inacessível e impenetrável, de modo que qualquer tentativa de defini-lo aquém de sua superfície será improvável, pois não se pode concebê-lo, logo, não se pode aprovar ou reprovar nada acerca dele.

#### 2.4 O ser *Para-si*

Se há um *Em-si* que é pura positividade e plenitude, Sartre constrói um *Para-si*, no qual se debruça longamente, baseado no aparentemente pouco falado do *Em-si*. Contudo, trataremos aqui apenas brevemente. Em primeira instância, o *Para-si* é a consciência, cujo nome exhibe a característica de aparecer somente para si e levar em conta somente si e o conteúdo que apreende.

Se Sartre parte do ponto de vista fenomenológico ao ontológico buscando o fundamento do *Em-si*, com o *Para-si* não é diferente. Adiantando: seu fundamento “é o *Nada*; e as análises fenomenológicas tem um caráter regressivo porque a partir da regressão de certas experiências pretende-se atingir aquilo que torna possível essas experiências”. (BORNHEIM, 1970, p 38)

O termo “*Para-si*” é aplicado à consciência por seu caráter de aparecer a si mesma, de ser somente enquanto aparece. Sartre torna o *Para-si* irredutível e radicalmente distinto do *Em-si*, devido à constatação de suas naturezas ou formas de ser, em que o *Em-si*

tende a ser perfeito e irreduzível, irrelacionável, independente, e o *Nada* – permitente das interrogações<sup>16</sup> feitas pela consciência ao se deparar com o *Em-si* –, não é o Ser, mas constitui um Não-ser. Neste caso, jamais o Não-ser se relacionaria com o Ser. Se a consciência só se relaciona a si mesma, todo conteúdo que lhe advém é externo e ela não garante nenhuma realidade, ela constitui algo distinto ao Ser e “se a oposição é radical, se o *Em-si* é o Ser, então o *Para-si* sendo fundamentalmente outro que não o *Em-si*, só pode ser Nada”. (BORNHEIM, 1970, p 39)

A possibilidade de uma questão interrogativa põe a indeterminação. “Assim, a pergunta é uma ponte lançada entre dois não-seres: não-ser do saber do homem, e possibilidade de não ser no transcendente”. (BORNHEIM, 1970, p. 39)

Em resumo, é da divergência radical entre o *Para-si* e o *Em-si* e, precipuamente, da capacidade de interrogação, da negatividade que se atinge o *Nada*, cujo não-ser fundamenta a negação ou negativo. E este *Nada* provém do ser que não o *Em-si*, logo, do homem, constituindo uma paradoxal existência de ser e de nada, simultaneamente: Nas palavras de Bornheim:

Portando, o nada não pode proceder de si mesmo, pois o nada não é e só pode proceder de algo que é; mas o nada também não deriva do em-si. Em consequência, o nada só pode vir de um ser que traga o nada dentro de si; se o nada não pode proceder do em-si, porque este é pleno, deve vir de um ser que não seja pleno. [...] O nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Este ser bizarro é o homem. (BORNHEIM, 1970, P 43)

O homem tem a capacidade de enfraquecer o em-si, dar relevo. Mas a estrutura do ser é imodificável. E o verme desdobra sobre si mesmo se autonadificando: “o problema se apresenta como exclusivo do homem, e a nadificação chega a alcançar, no máximo, a relação

---

<sup>16</sup> As perguntas, as interrogações, a negação são experiências analisadas por Sartre para a constatação do *Nada* e da indeterminação do homem. O que permite a busca da origem do *Nada* é quando o homem interroga. As interrogações permitem compreender a existência de um perguntador e um perguntado, sendo o *Para-si* e o *Em-si*, onde o perguntador é nadificador nadificante de si mesmo e da relação com o *Em-si*. Cf SARTRE (2015, p 41-52) e BORNHEIM (1970, p 39).

que o homem mantém como em-si. Mas, de um modo definitivo, pertence à realidade humana o poder de produzir ‘um nada que a isola’. (BORNHEIM, 1970, p. 44).

O isolamento do homem do em-si pelo *Nada* permite que ele se subtraia da ordem causal do mundo. Este isolamento constitui o *Para-si*, o homem e sua realidade.

Em suma, para que o homem se conheça, deve não mergulhar nas faces do *Em-si* para se definir, pois ele não faz parte necessariamente do em si. Mas ele é um ser que possui consciência que secreta o *Nada* e este *Nada* é a realidade humana. É nesse *Nada* que deve buscar fundamento, de descobrir o que é: “A possibilidade que tem o homem de produzir o nada que o isola da transcendência chama-se Liberdade”. (BORNHEIM, 1970, p. 45). Se o homem é liberdade, é absoluta indeterminação.

Este isolamento que ocorre no homem, tornando-o indeterminado, este *Nada* que o circunda, que provoca isolamento do homem a si mesmo, chama-se liberdade. Tornar-se indeterminado condiz em afirmar que toda e qualquer descrição determinista que atribua causas para as escolhas é fadada ao fracasso, pois o homem em si mesmo é indeterminado, isolado da relação causal do mundo. E qualquer tentativa de descrever o *Nada* ou a estrutura interna da consciência que implique em explicar a liberdade, igualmente fadada ao fracasso, sempre que tentar determinar o homem, mais se encontrará sua indeterminação: “se o homem não é estruturado por nenhuma constituição interna, a determinação da liberdade permanece ontologicamente negativa: qualquer tentativa de determinação incide na total indeterminação; a liberdade é indeterminação absoluta”. (BORNHEIM, 1970, p. 46)

Sendo de conjuntura ontológica, a liberdade que se dá no *Nada* é anterior a qualquer forma de determinação, baseando ações em injustificações que se justificam apenas por ser indeterminado, por serem atos livres

O reconhecimento da liberdade implica o reconhecimento do nada como sua raiz geradora. A frequente tentação de se desumanizar provém da tendência que habita o homem de encontrar a si próprio na consciência como o ser, quando em verdade

enfrentar o próprio nada coincide com a humanidade radical do homem. (BORNHEIM, 1970, p. 46-47)

Daí entra a Angústia. O homem que reconhece a impossibilidade de estabelecer um contato exato com o em-si, e a impossibilidade de apreender sentido ou essência na existência humana: “A angústia é o reconhecimento desse *Nada*, da liberdade, da própria indeterminação”. (NOBERTO, 2007, p. 05). O homem nunca pode se tornar qualquer conteúdo que lhe surja na consciência. Esses conteúdos são relevos do em-si. É na Angústia que o homem se torna consciente de sua liberdade.

Cabe ressaltar: consciência e escolha são uma e a mesma coisa. Quando se escolhe, se manifesta a consciência e sempre se tem consciência do que se escolheu – lembre-se do exemplo da contagem dos cigarros. Para Sartre, escolher e ter consciência são uma e a mesma coisa. Sempre se sabe do ato e do que se escolhe, mesmo que não em nível reflexivo. A escolha é anterior a qualquer influência, não sendo determinada por nada, por ser anterior e por si mesma pautada no *Nada*, o indeterminado.

Escolha e consciência são uma e a mesma coisa. Assim, por exemplo, querer amar e amar coincidem, porque ‘amar é escolher-se amando ao tomar consciência de amar’. A consciência da escolha que nós somos é plena, e, por essa razão, nossa escolha não deriva de nenhuma realidade anterior, impõe-se como injustificável e como fundamento de si mesma, fonte absoluta de todas as significações que constituirão a realidade. (BORNHEIM, 1970, p. 113)

A liberdade se dá no *Nada*, é o *Nada*. Qualquer outra forma de determinar o homem recai na recusa da liberdade, resultando na Má-fé<sup>17</sup>:

A má-fé é mentir para si mesmo. É a criação ou adoção de uma imagem de si mesmo, na busca de se identificar tão fortemente com ela, a ponto de negar a possibilidade de ser algo diferente. Ou seja, é a tentativa de negação da própria liberdade. (NOBERTO, 2007, p. 6)

Tentativas de se autodeterminar com justificativas nos *móveis* e/ou *motivos*<sup>18</sup> que teriam papel ilusoriamente determinantes<sup>19</sup>. A consciência tenta apreender a si como um ser-

---

<sup>17</sup> A má-fé constitui uma forma de tentativa do homem de “ser aquilo que não é, por não suportar ser o que é” (NOBERTO, 2007, p. 6), ou seja, a má-fé é a adoção de uma falsa imagem de si mesmo e do mundo, por covardia em aceitar o sem sentido da existência, se autodefinindo como um objeto, com algum significado.

em-si e adquire uma falsa ideia de plenitude, de essência, de ser – se justificando em deuses, natureza, essência, causalidade. Porém, o único ser que o homem é, é de ser o ser que emana o *Nada*. (BORNHEIM, 1970, p 112)

Outro ponto importante a ser colocado antes de se adentrar no capítulo final que trata da obra *A Náusea*, deve-se enfatizar o conceito de *Facticidade*, muito presente e imprescindível na acepção da Liberdade. Para início, entenda-se que Facticidade refere-se aos fatos e, segundo Jack Reynolds, ao *Em-si*. Porém, deve-se levantar os pormenores dessa relação.

A facticidade engloba as situações, as condições, os fatos circundantes do homem. Sejam delimitações do corpo, sociais, financeiras etc. E como tudo, está imbricado no Ser e no *Nada*, a relação com a facticidade é indispensável à Liberdade.

Em Sartre, a liberdade provém da negação interna através do *Nada* do *Para-si*, porém, é necessária concretude para que de fato haja liberdade, ou seja, se faz indispensável uma relação exterior à consciência. Para se tornar mais claro, lembre-se de quando associamos às questões de repressão, de prisão, limitação e outros fatos que permitem dizer que não se é livre ou que irá perder-se a liberdade, ou mesmo em limitar a atuação. Tal como um judeu em regime nazista ou escravizado. A estes, muitos assim diriam que não são livres. Mas não é tão simples de se afirmar assim. Assim exprime Bornheim:

De forma que as resistências que o ato livre encontra nos entes, longe de lhe serem perigosas, permitem o próprio surto da liberdade. Nesse sentido, a liberdade parece encontrar limites; sem dúvida, ela ultrapassa e nadifica o dado; mas se o dado não consegue dirimir a liberdade, deve-se reconhecer, contudo que ‘há qualquer coisa como um condicionamento ontológico da liberdade. (BORNHEIM, 1971, pp 116-117)

---

<sup>18</sup> Segundo Sartre, motivo: “apreensão objetiva de uma situação determinada enquanto esta situação se revela, à luz de um certo fim como podendo servir de meio para atingir esse fim” (SARTRE, 2015, p. 522); já o móvel é algo subjetivo, tal como emoção, desejo, paixão, alegria, tristeza, entre outros.

<sup>19</sup> É evidente que todo ato pressupõe motivos e móveis, contudo, não se deve tê-los, ao menos em Sartre, como impulso determinante da ação. A liberdade não é e nem tem essência. Ele é a realidade humana e é anterior a qualquer conteúdo na consciência. Dessa forma, a liberdade é instaurada sem qualquer forma lógica e é ela quem “determina” o ato, a escolha (Cf. BORNHEIM, 1970, p 111).

Ontologicamente, no Ser (em-si) está o ser que é o homem, porém este é menos ser que o Ser. Neste ser que é o homem, surge no coração dele o *Nada*, que o isola do Ser. Esse nada nadaifica não apenas o *Para-si*, mas também o *Em-si* (BORNHEIM, 1970, p 117).

Esse condicionamento ontológico instala uma nova área: a *situação*. Sucintamente falando, uma situação é um fenômeno que deriva da nadaificação do em-si e do *Para-si*. Dessa nadaificação surge a situação, e ela é condição necessária à liberdade, pois não “toda liberdade está em situação e não há situação sem liberdade” (BORNHEIM, 1970, p 118). A realidade humana se defronta com obstáculos os quais ela mesma atribui significação. As resistências e obstáculos adquirem significado na e pela escolha livre que a realidade humana é (BORNHEIM, 1970, p 118). Para se entender melhor: o *Para-si* é isolado e a consciência atribui significado ao dado que se depara. Seja o corpo, seja seu passado ou o que for. Não é o em-si, mas é sua nadaificação. Por exemplo, meu passado pode portar um significado para um indivíduo hoje, mas quinze anos depois, pode modificar sua compreensão por completo deste mesmo passado (BORNHEIM, 1970, p 118).

Então, pela nadaificação, que é processo feito pelo *Para-si*, onde nada acrescenta ao em-si, mas o apresenta em forma de dados para o ente humano que se encontra em meio a nadaificação de si e do em-si. A isto se origina a situação, que torna possível o ato livre, a concretude da liberdade, que o homem pode agir e significar.

## **2.5 O Ser-para-outro**

Além dos elementos precedentes, é necessário abordar também o ser-para-outro, pois com a colocação do *Em-si* e do *Para-si* não se pode esquecer da instância em que se insere o homem meio a outros homens: O *Ser-para-outro*, ou seja, a intersubjetividade.

Nesse sentido, a questão colocada é a seguinte: como se daria a relação entre os indivíduos humanos? Como lhe é proposital, Sartre parte de uma colocação experiencial [vívida] para então progredir à explicação ontológica. Podemos partir de uma indagação primária, por exemplo, se cruzamos com o homem na rua, o que nos fornece um conhecimento que permita reconhecer o sujeito não apenas como um humanoide, um boneco bem caracterizado ou uma alucinação irreal?

Nas demais correntes filosóficas, o outro se insere de maneira brusca, “a presa mostra-se fácil já que, realmente, o pensamento ocidental não soube dar espaço maior ao tema da intersubjetividade” (BORNHEIM, 1971, p 82). Na filosofia de Sartre, a questão da relação entre os conterrâneos do mundo se faz de especial importância, uma vez que para os anteriores:

O outro existiria assim como eu, teríamos a mesma essência e estruturas definidas. Mas parece ter ocorrido um desfalque nessa ideia a partir do momento em que não foi possível mais estabelecer uma relação entre as “substâncias pensantes”. O realismo não conseguiu estabelecer uma relação imediata das substâncias pensantes entre si. (IBALDO, 2012, p 11)

Pensadores anteriores, tais como Hegel e mesmo Husserl, dedicaram à questão do outro uma posição vinculada ao impensável, ao conjectural, mantendo a relação com o outro num espaço sustentado na dicotomia sujeito-objeto (BORNHEIM, 1971, p 82). Dessa forma, o outro não passaria de uma “adivinhação” ou pressuposição presente em um objeto, pois o outro se faria como um objeto que se conheceria como qualquer outro, contudo, dele se concluísse, de alguma forma, que esse objeto se configura como outro ente semelhante a mim.

Todas as decorrências que sucederam do tratamento da questão da relação eu-outro sob o liame sujeito-objeto [conjuntura epistemológica] acarretam no solipsismo. Por exemplo, Sartre “critica Kant em relação à prevalência da universalidade sobre a subjetividade. As leis são as mesmas para todos e não há nada a respeito das pessoas em particular” (IBALDO, 2012, p 12). Husserl, com “fatalidade” (BORNHEIM, 1971, p 82),

conclui o outro como uma mera adivinhação, por via de um reconhecimento de uma mônada igual a que aquele que conhece possui, não tentando provar uma existência do outro, mas descreve a experiência que se tem do outro (IBALDO, 2012, p 14). Nesse sentido, Ibaldo afirmará mais adiante que:

Somente é possível conhecer o outro tendo experiência dele. Uma experiência que parte do encontro com o corpo do outro. Husserl descreve a experiência que o eu tem com o outro, definindo este eu como uma mônada. O outro se constitui para mim, para minha mônada. Por analogia, compreendo que o outro é também uma mônada, e que possui um mundo vivido. (IBALDO, 2012, p 14)

Assim sendo, é denominada *entropatia*, que significa essa apreensão do outro como objeto que é percebido como outro *ego*, de outro eu que nos termos de Husserl, se pode falar de um *alter ego*. O termo é utilizado para identificar aquele objeto que diante de nós, não é mero objeto, mas um ser vivente como nós mesmos (IBALDO, 2012, p 14).

Em suma, pode-se afirmar que o outro é de fato um objeto do qual reconhecemos a presença de um eu ou *ego* por portar detalhes característicos que me permita reconhecê-los:

A partir da corporeidade do outro é que o eu descobre que o outro pode estar vivenciando as coisas que o ego próprio pode vivenciar, pois nos comunicamos sobre as mesmas estruturas, entretanto não sobre os mesmos conteúdos. Desse modo, o emparelhamento apresenta o corpo do outro com suas características, o outro é aprendido como um eu de seu próprio mundo, como mônada que se assemelha a mim (IBALDO, 2012, p. 15).

Se em Husserl se passa uma relação “intermonática” que é rejeitada por Sartre, no que cabe à Hegel pode-se afirmar que houve progresso. Ele insere uma relação para o reconhecimento da consciência: coloca a relação mestre-escravo, na qual o outro surge como um mediador de mim mesmo. O outro se insere como necessário para o reconhecimento de minha consciência “e o outro é afirmado como um outro eu, ou melhor, como um eu-objeto e indispensável para o reconhecimento de meu ser” (BORNHEIM, 1971, p 83). Porém, apesar



do progresso em Hegel, Sartre irá acusá-lo de otimismo epistemológico e ontológico<sup>20</sup>. O problema da relação com o outro ainda se restringiria a um problema de conhecimento.

O pensamento filosófico que supera o caminho da epistemologia e, além disso, surge como um “caminho”<sup>21</sup> é encontrado na filosofia de Martin Heidegger. A relação com o outro é compreendida com o *Mitsein* (ser-com), e não se trata mais de um *eu*, mas sim de um co-existente, de um outro *Dasein* (ser-aí) que reside no mundo, o que define o *Dasein* como, já mencionado, *Mitsein* (IBALDO, 2012, p 21). Contudo, para Sartre, Heidegger não tratou adequadamente a intersubjetividade (IBALDO, 2012, p 22), pois:

Se o esforço de Heidegger orienta-se para a superação do subjetivismo em qualquer de suas dimensões, Sartre, pelo contrário, reinstala a consideração da intersubjetividade no cogito cartesiano. E então, os dois filósofos só poderiam divergir (BORNHEIM, 2007, p. 83).

Se em Heidegger, como dirá Aline Ibaldo, parece existir uma co-existência de consciências, esta co-existência receberá atenção de Sartre que se engaja a explicá-la (IBALDO, 2012, p 22).

Em Heidegger houve uma superação do subjetivismo com a ascensão ao plano ontológico, porém, não foi estabelecida uma relação intersubjetiva, da qual se encarregará Sartre que reinstalará “a consideração da intersubjetividade no *cógit*o cartesiano” (BORNHEIM, 1971, p 83). Essa certeza não se fará indubitável, nem se insere numa condição de prova, pois qualquer necessidade de prova se insere no espaço do possível. Logo, de caráter ontológico:

Como o *Para-si* lança-se para fora de si mesmo em direção a um Em-si, esse transcender-se joga-me também ao outro – e a um outro que é concreto, é tal outro;

---

<sup>20</sup> Para Sartre, Hegel ignora questões da relação com o outro, restringe a uma questão de conhecer como ser, e ainda faz de uma verdade do Todo que se apresentaria como mediador das consciências (vide IBALDO, 2012, pp 16-20).

<sup>21</sup> Conforme Ibaldo: “Após a análise e a crítica a Husserl e a Hegel, Sartre conclui que, para refutar de vez o solipsismo, deve seguir por um caminho diferente. A relação com o outro não poderá ser pela via do conhecimento. A relação com o outro é fundamentalmente de ser a ser” (IBALDO, 2012, p 20). E é em Martin Heidegger que Sartre encontra viés para solução para a questão da intersubjetividade (vide IBALDO, 2012, p 20-23).

de dentro da imanência absoluta somos jogados à transcendência absoluta. Não precisa crer no outro, pois eu o descobro em mim como aquele que não sou (BORNHEIM, 1971, p 84).

Assim, o que se pode afirmar acerca da relação como o outro na filosofia de Sartre é que a relação se dá na negação: o outro me surge como aquele que não sou (BORNHEIM, 1971, p 84).

Retornemos ao andarilho que fora há pouco mencionado. Há um andarilho que está atravessando a rua. Inegavelmente eu o vejo da mesma forma como apreendo um objeto: como apreendo a rua, o poste ou a esquina. Mas por que, em última instância, quando apreendo o homem, lhe capto de forma distinta de como capto os demais objetos? Não existe aí uma relação originária? Sim. Sartre busca provar que o outro me é mais que essa apreensão, mais que esse corpo humano ambulante. Para tanto, Sartre parte para a experiência do *olhar*<sup>22</sup>.

O outro me surge como aquele que me vê, aparecendo ao *Para-si* como aquele que me observa. Mas cabe fazer uma distinção entre o *olhar* e ser observado por um ente corpóreo: o *olhar* é uma experiência perene e me coloca numa situação de reconhecimento do outro como aquele que me olha (BORNHEIM, 1971, p 86), mesmo que ali não haja ninguém. Ver olhos é uma percepção de objeto, contudo, se apreendo o *olhar*, percebo que sou visto, tenho consciência disso. Esse *olhar* me surge como um mediador de mim a mim mesmo. Esse mesmo *olhar* me colocará como Ser-no-mundo, modificando, objetificando a mim (BORNHEIM, 1971, p 86-7). Um bom exemplo do *olhar* é o sentir-se observado: por exemplo, quando estou tentado ao roubo e decido consumá-lo, ao menor ruído, ao ouvir algum barulho ou sentir alguma presença, nesse instante vou estar mais alerta à possibilidade da existência de alguém outro, mesmo que me seja certo de que não há ninguém ali. Se eu for agir de maneira que não ajo publicamente, estarei mais cauteloso para que não seja visto concretamente.

---

<sup>22</sup> O *olhar* se apresentará como o fator que converterá radicalmente o outro de objeto para consciência outra.

Esse *olhar* que não necessita dos olhos corpóreos para me ver é o que me permite mesurar o que sou para o outro. Diante do olhar, me faz apreender como sou para o outro, me fazendo surgir a Vergonha, que caracterizaria a mim, que me atribuiria julgamentos, definições, enquanto sou objeto de apreensão como objeto para o outro (BORNHEIM, 1971, p 81-2), que me torna conhecido a mim mesmo o meu aparecer ao outro.

Nesse sentido, o *olhar* me revela a consciência do outro enquanto aquele que me vê e, simultaneamente, revela também a mim, que sou também um corpo dotado de consciência, “eu sou através do olhar do outro” (BORNHEIM, 1971, p 87), revela que sou um “falso” *Em-si*, que surge do julgamento do outro (BORNHEIM, 1971, p 87). O ser-visto pertence, “portanto, à própria condição humana, como a presença invisível de uma testemunha sempre presente” (BORNHEIM, 1971, p 94).

Mas então como o outro diverge do meu *cógito*? Ora, o outro se insere resumidamente como um não-eu, aquele que não sou eu, um outro que existe e cuja existência me confere como indivíduo distinto dele. A ligação originária que existe do *Para-si* como o *Para-outro* é essa que o coloca o *Para-si* como algo em relação ao outro que me julga, que me define; é essa relação que há de um com o outro, sendo o outro distinto de mim e no seio do *Para-si* está a possibilidade de ser visto pelo outro:

O outro não deixou de ser ainda um objeto para mim O outro se define em conexão com o mundo, enquanto objeto que vê o que vejo. [...] Pois, se o outro é um objeto provável para mim enquanto sujeito, descubro-me como objeto provável para um sujeito. Como não é possível ser objeto para um objeto, é necessário uma “conversão radical do outro” (IBALDO, 2012, p 26).

Logo, o *Ser-para-outro* se caracteriza como um modo de ser, pois “eu apreendo o outro como homem pela minha possibilidade permanente de ser visto (e julgado) por ele”. (IBALDO, 2012, p 26).

O homem reage ao olhar manifestando sentimentos básicos, tais como a Vergonha, o Temor e o Orgulho. A *Vergonha* se insere como um sentimento de queda, como

um reconhecimento de ter “caído” no mundo dos objetos. O *Temor* é o reconhecimento de ser objeto para outrem, de estar inserido no mundo dos objetos e ser um objeto como os demais, participando no mundo de outrem numa apreensão objectual. E o *Orgulho*, é um sentimento ambíguo “por ele reconheço o outro como sujeito pelo qual a objectividade veio ao meu ser, mas reconheço-me também como responsável por ela” (BORNHEIM, 1971, p 91). Estes sentimentos podem partilhar de dois pontos de vista:

Negativo, esses sentimentos são maneiras diversas de como vejo o outro um sujeito inatingível para mim. E, de um ponto de vista afirmativo, são sentimentos que implicam a compreensão de minha ipseidade e que sevem de motivação inicial para que eu constitua o outro em objeto (BORNHEIM, 1971, p 91).

Sartre também analisa a noção de corpo em sua filosofia, que levará a diversos outros desdobramentos, no entanto, mantenhamos o foco principal deste capítulo que apresenta brevemente alguns conceitos base da fenomenologia sartriana. Neste último tópico abordamos a questão do *Para-Outro* como instância que caracteriza que não existe apenas um único ser-consciência que se relaciona como o *Em-si*, mas que também é de caráter ontológico a existência do outro.

Dessa forma, finalizamos o pequeno esboço da fenomenologia ontológica de Jean-Paul Sartre, com enfoque no que cabe à base ontológica do *Ser e o Nada*, base que necessita ser vislumbrada para a compreensão de sua liberdade, como distinta de uma mera aceção conceitual, mas de um resultado ontológico que se faz presente aquém da historicidade (embora o conceito de liberdade tenha sido modificado diversas vezes no decorrer da história e que sem algumas aceções decorrentes, não poderia Sartre desenvolver sua teoria<sup>23</sup>).

---

<sup>23</sup> Gerd Bornheim expôs uma crítica à filosofia sartriana na qual trata do valor supra histórico detido na filosofia do existencialista afirmando que “se ele não atenta ao fato de que, se a liberdade é fazer, tal fazer é necessariamente histórico, não só porque supõe a historicidade como rasgo essencial do homem, como também porque a determinação histórico-metafísica do que seja o homem determina inclusive a essência do que seja a liberdade” (BORNHEIM, 1970, p. 114).

### **3. A LIBERDADE TURVA**

#### **3.1 Dá náusea como cógito e porta para assunção da liberdade**

Neste capítulo, tentarei fazer o enquadramento da filosofia sartriana, em *O Ser e o Nada*, com a obra *A Náusea*, de forma que se vislumbre onde são aplicados os conceitos sartrianos e como se dá o reconhecimento dessa forma de existência que é totalmente contingente, sem sentido. Para isso, devo retomar alguns dos conteúdos já tratados, a fim de tornar mais fácil a compreensão. Retomarei um pouco sobre a consciência, e ressalto que ela

se faz na pessoa de Antoine Roquentin, que se vê em um mundo sem significação<sup>24</sup>. A consciência busca seu próprio complemento devido ao seu modo de ser vazio, que tende a se intencionar com o *Em-si*. Na busca deste conteúdo, ela se relaciona consigo mesma pela nadificação<sup>25</sup> do que apreende do *Em-si*.

Mesmo que não altere nada deste *Em-si*, o que ocorre é que o ente humano, em sua parte ser, provir o nada e a consciência se isolar no seio do Ser-em-si. Quando deparada com este conteúdo, o fenômeno-de-ser, ela se preenche – este preenchimento é a nadificação do *Em-si* pelo *Para-si*. E se torna algo, mas não permanece, pois ela não é de fato este conteúdo: a consciência ou *Para-si* procura se tornar um *Em-si*, mas sem sucesso, pois sua natureza não é o ser, mas antes o Nada. Isto se traduz como a busca de sentido para a existência, quando, na realidade, não passa de uma existência sem significado. A manifestação da liberdade se dá nesta relação do *Para-si* com o *Em-si*, relação<sup>26</sup> unilateral por parte do *Para-si*, pois estas definições do que se é pelo ente humano se manifestam pela ação:

A aventura da consciência em busca do seu próprio complemento, através da conciliação do *Para-si* com o em-si, veio revelar a característica de que o ser do homem se configura sempre como um fazer, um agir. Sartre propõe descobrir a condição em que se funda esta característica que é, para ele, a liberdade, e examinar as estruturas das suas manifestações, no interior do horizonte mundano. (GÓIS E SILVA, 1997, 81)

Percebe-se nas palavras de Góis e Silva que a intenção de Sartre era atingir uma ontologia pautada na concretude, motivo que tanto o fez partir da fenomenologia como

---

<sup>24</sup> Limitarei o conteúdo abordado ao que foi exposto no capítulo 2 deste presente trabalho. Pormenores, não menos importantes, não serão abordados por não serem o objetivo deste trabalho, como a questão do Eu como destruidor da consciência, ou a questão do outro como objeto privilegiado, como espelho, como limitador de liberdade ou a acessibilidade do cógito sartriano do outro pelo olhar. Todas essas e outras demais questões poderão ser aprofundadas posteriormente em publicação de artigos em separado ou em futuro projeto de pós-graduação.

<sup>25</sup> Essa nadificação é expressa pela negação e questionamento, não apenas do mundo, do Em-si, mas do próprio homem também: A nadificação do ser homem é o que defini-o como *Para-si*. Essa nadificação é um acréscimo ao Dasein de Heidegger: “o ser da consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. MOREIRA, 2010, p20). Portando, o ato de negar ou perguntar se isola apenas no próprio perguntador, não modificando o mundo, mas a si mesmo.

<sup>26</sup> O eixo de *O Ser e o Nada* é fundado a partir do ser humano. Numa ontologia que parte do que é propriamente humano (MOREIRA, 2010, p 20).

descrever os pormenores da obra em *O Ser e o Nada* de forma que seja demonstrável pelas relações com mundo. Isso se deu, não apenas em sua obra apodítica, mas em romance.

Será nesse intento que Sartre escreverá a novela *A Náusea*, que narra uma história em forma de diário sobre a vida de um cidadão Francês, Antoine Roquentin, um historiador com 35 anos que após anos transitando de lugar para outro em busca de experiência, de país em país, se fixa na cidade na qual se passa o conteúdo do livro: cidade de Bouville. Instalando-se lá para que redija o trabalho: escrever a biografia do Marquês de Rollebon, do século XVII, indivíduo, de certa forma, admirável, o qual dedica o protagonista sua própria vida; também aqui, na literatura, Jean-Paul Sartre demonstra sua filosofia<sup>27</sup>.

Devido à forma de escrita da obra em questão, que se passa em forma de diário, a narrativa se faz em uma junção de tempo cronológico e psicológico. Nesta trama, o enfoque especial vai para o momento de atividade – ou melhor dizendo, reconhecimento – da existência do protagonista pelo protagonista, como vida que carece de um sentido, que naquele momento se faz uma vida que não possui sentido algum e agora está em busca de uma significação. Esta cisão de momentos – pré e pós reconhecimento – se faz no momento que Antoine Roquentin esmaga a mosca<sup>28</sup>, inseto que não pertence ao mundo humano, ou, melhor pronunciando; o mundo do *Para-si*. Seu reconhecimento como *Nada*, como indeterminado e desprovido de significado ou condição de qualquer predeterminação e que não há saída para esta condição – como existência é apenas existência, é o momento culminante da obra – essa descoberta da falta de um sentido para existência gera a denominada Angústia.

---

<sup>27</sup> Ressalto: a proposta aqui em questão é um enquadramento, mas de forma a analisar a originalidade de Sartre em sua veia literária, porém, não é um enquadramento meramente filosófico da obra em questão, como já alegou em longas páginas Moreira Guimarães, em seu escrito *Literatura e Liberdade*, não é apenas uma imagem da filosofia do existencialista que se compõe a Náusea, mas vai além disso, é uma obra literária de linguagem própria, que transpassa para além de uma mera demonstração de sua filosofia (MOREIRA, *Literatura e Liberdade*, 2010).

<sup>28</sup> Cf. SARTRE, 2015, p 119

Para melhor expressar, no decorrer de toda a obra, Antoine Roquentin se defronta com a falta de sentido, com o vazio da existência humana. Ele sofre a *Náusea*, forma de vivência que se descreve como o vazio de sentido, a falta de razão da vida humana: o que há é a contingência. A Náusea o envolve, o toma gradativamente a ponto de se identificar com o personagem. Esse vazio de significado é o marco do começo de uma vida voltada ao existencialismo: reconhecer-se como o *Nada* e se engajar na busca de um sentido<sup>29</sup>. Dessa forma, a obra é como um manual de instrução literário para seguir a uma vida pautada no existencialismo, no vazio, na conclusão do *Nada* que trata Sartre em sua filosofia, ou seja: na vivência da liberdade<sup>30</sup> como condição única do homem.

Partindo da subjetividade, os relatos de Roquentin chegam a ser exaustivos, enquanto se vislumbram apenas como detalhes e descrições mentais. A gama de pensamentos de teor psicológico de Roquentin não é feita indiscriminadamente, não é sem motivo. Se o pressuposto inquestionável do existencialismo de Sartre é o *cógito*, quando se cria a obra em forma de diário se faz jus à subjetividade, a este *cógito* quando se parte do subjetivo. Não apenas isso, mas se faz ver o valor deste ponto de partida, pois, no decorrer da obra, se percebe que os relatos dessa loucura existencial adquirem caráter ontológico: a existência penetra Roquentin por todos os lados, a ponto dele se definir como a própria Náusea. “A náusea, sou eu mesmo, qualquer coisa de constitutivo daquilo que o homem é.” (GÓIS E SILVA, 1997, p 83).

A Náusea pode ser comparada com o Gênio Maligno de Descartes, que a tudo falseia e faz com que o ente humano possa se enganar mesmo nos momentos em que efetua problemas matemáticos. Gerd Bornheim, compara o romance *A Náusea* com o *Discurso do*

---

<sup>29</sup> Aqui se referiu à noção de *projeto*, que tende a significar a existência do sujeito, não como encontrar um motivo ou razão de existência, mas fundar este na própria condição humana na liberdade.

<sup>30</sup> Gerd Bornheim compara *A Náusea* ao *Discurso do Método*. Como condiz na epígrafe do livro, “é um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo”. O protagonista encarna o Método, mas não em um liame do conhecimento, mas existencial: vivencia a insignificação de toda sua vivência até que se defronte a uma verdade última. Vide BORNHEIM (1970, p. 13-25).



*Método*, de René Descartes. Com um enfoque existencial, diferente de em Descartes, que se fazia no âmbito da epistemologia. O homem toma consciência de sua finitude:

Nesta obra, Sartre segue os passos de Descartes no Discurso do Método em sua busca do indubitável. A conclusão do racionalista foi expressa na célebre máxima ‘penso, logo sou’, uma verdade da qual, segundo ele, nem os maiores céticos poderiam duvidar. E qual foi a conclusão de Sartre? A verdade encontrada pelo filósofo foi a Náusea, isto é, a sensação oriunda da compreensão da própria finitude. (MOREIRA, 2010, p27)

O sentido existencial da obra remete ao método sartriano, e como seria este método, ora, encarnando o reconhecimento de que não se é um ser submetido à determinação. Essa descoberta tem origem na Náusea, que é a apreensão da contingência como horizonte-limite da existência humana. Nas palavras de Moreira Guimarães:

A grande descoberta de Roquentin ao encarnar o ‘método’ de Sartre seria a tomada de consciência da própria existência cuja principal característica é a ausência de necessidade. Essa descoberta, que acontece quase sempre como um despertar, origina-se a partir da Náusea, que é a percepção da contingência como horizonte-limite da existência humana. (MOREIRA, 2010, p. 27)

Tudo perde seu sentido, tudo é instável e tudo é incerto: “A experiência da náusea é como se o gênio maligno fosse real. Assim não teríamos mais certeza e as coisas perderiam os seus sentidos” (NOBERTO, 2007, p. 2). Ou como dirá Isaque Bueno:

Dessa forma, ao nos perguntarmos sobre o sentido da vida, sobre o porquê da nossa existência, não temos como responder, pois ele se nos dá de maneira gratuita, no entanto a busca por algum sentido é natural no homem. Para nosso autor não existe sentido, há somente a existência. (BUENO, 2007, p. 21).

E parafraseando Bornheim, reiterando:

Mas a novela *A náusea* permite uma resposta mais imediata à nossa pergunta, por isso que todo o livro obedece a uma intuição básica que afirma a existência humana como gratuita, como um absurdo desprovido de qualquer sentido (BORNHEIM, 2005, p. 20).

A vivência da Náusea persiste, ininterruptamente, até se engajar em ser um agente da liberdade, que escolhe por si, que é autêntico<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> A autenticidade é um tema fundamental da obra *A Náusea*, que pretendemos abordar em artigos posteriores.

Bem, e por que este início? Por que Antoine leva uma vida sem sentido? Ainda está em projeto, não podendo ser definido. Não é simples e fácil assumir a responsabilidade da existência. Viver sem necessidade não é algo simples. O sentimento nauseabundo que vivencia Antoine é um sentimento dilacerador. O protagonista tenta diversas saídas, muitas vezes buscar sair dessa Náusea (no café *Rendez-vous dês Chiminots*, na música), mas logo todos se tornam falhas completas. O que ele encontra é sempre a ausência de sentido – a Náusea se insere na “sensibilidade” de Roquentin como uma tentativa de entender a metamorfose multifacetada que o personagem apreende em seu cotidiano perante tudo o que o rodeia.

O livro que está escrevendo, a biografia do marquês de Rollebon, se torna o “sentido” de sua vida, fazendo dele um ente objetual. Sem retomar muito do conteúdo que já foi descrito no capítulo anterior, esta consciência se isenta de qualquer tipo de determinação que lhe é externa, e quando assim acontece, estarão os indivíduos em má-fé, se desfazendo de sua própria liberdade, na crença de algo que permaneça como um sentido, ou jogando conforme a determinação social, pois valores quando postos pelo próprio ente livre são responsabilidades deveras pesadas, como disse Sartre no texto *Existencialismo é um Humanismo*. (1970, p 4-7).

O objetivo do autor é justamente o homem como ente de reino próprio, diferente de todo o resto: “O objetivo de Sartre consiste em desacreditar a ideia de uma necessidade exterior a nós, que derivaria de uma estabilidade das coisas ou de uma ordem moral objetiva” (GÓIS E SILVA, 1997, p 81). Ontologicamente, a má-fé surge quando o *Para-si* tenta o status de ser pleno, de ser *Em-si*, ou seja, quando Antoine tenta se submeter a uma determinação. Isso se dá quando ele procura, sem sucesso, ser definido pela sua obra, como se ela desse uma justificativa à sua existência, uma significação por causar lembranças, ou quando tenta, também fracassando, reviver seu passado, almejando ter Anny de volta. Essa

busca sem êxito somente finda quando, após reconhecer sua condição de existência que precede a essência, não apenas se concebe como homem, como também se considera o que se quer enquanto homem (ser que primeiro existe para depois se definir):

O homem é tão somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo [...] o homem será apenas o que ele projetou ser. (SARTRE, 1970, p. 3).

Fracassa com Rollebon e com Anny, restando a ele apenas assumir sua existência nesta plena contingência. Tomar consciência desta instabilidade, permite a Antoine que compreenda que nada o determina. Só lhe resta a liberdade, contudo, “é uma liberdade em estado puro, sem razões, e por isso, tão difícil de ser assumida” (MOREIRA, 2010, p28). Fazer viver através de si mesmo o Marques de Rollebon ou a vontade de retroceder ao passado através de Anny, são frustradas e fracassam quanto a se tornar o sentido único de sua existência. Assim, o herói precisa assumir a sua condição humana.

Antoine compreende que não se faz descobertas históricas. Ele percebe que os homens organizam os fatos à sua maneira. Como quando descreve que antes de falar, os homens já sabem o que falar, já determinaram a ordem dos acontecimentos e seu desfecho. São inúmeros os detalhes que existem no mundo, mas os homens apenas se referem aos que querem<sup>32</sup>. Isso, entre outros detalhes, expõe o que Sartre dirá na entrevista, anexada ao ensaio *O Existencialismo é um Humanismo*, que o homem pode compreender de diferentes formas, assim como resolver, qualquer situação, independente de local ou momento histórico. Essa compreensão de homem de um lugar e período manifestaria o significado de homem para a humanidade naquele momento dado da história<sup>33</sup>.

Antoine vive sem sentido. A Náusea é este sufoco, este afogamento produzido pela revelação da existência como estrutura dotada de tamanha absurdidade: a existência é

<sup>32</sup> Cfme SARTRE, 2015, pp. 50-51.

<sup>33</sup>Idem, ibidem.

sem razão (GÓIS E SILVA, 1997, p 83). Essa falta de razão é o *Nada*, que me caracteriza como ser livre: “a minha possibilidade de ser, pela consciência, o ser que eu não sou, e de não ser o ser que eu sou” (GÓIS E SILVA, 1997, p 83). Essa relação da consciência de ser o que não é e não ser o que é pode ser explicada sucintamente, nas seguintes palavras:

Pode-se dizer que eu sou constringido a ser livre, uma vez que não posso ser tal, senão escolhendo-me a mim mesmo; e não posso deixar de me escolher, pois não escolher é ainda uma escolha. Lançado na existência sem o meu consentimento, eu devo assumir essa existência, fazendo-me ser o que eu quero, e sem poder contar com mais ninguém senão comigo mesmo. (GÓIS E SILVA, 1997, p. 83-4).

É o que deve fazer Antoine. Reconhece que não é por Anny ou Rolebon que vive, mas que é por si mesmo.

Na filosofia sartriana, uma vez que das escolhas que expõem minha liberdade, a morte não é uma delas. Morrer seria negar o meu nada, seria adiantar o único fato contingente e absurdo que arrebatava o ente humano. Escolher a morte é viabilizar a não liberdade de forma mesmo radical, uma vez que essa liberdade se manifesta na consciência e em fatos. Sem uma facticidade, sem um mundo, sem correlação consciência-mundo, não haverá liberdade.

Retornando à posição de historiador de Antoine, ele se vê no dever de terminar a biografia, porém, tal papel foi indicado por outrem e ele se obriga a permanecer neste trabalho. Ele se faz ser historiador, se faz ser narrador. Mas o movimento da liberdade se faz no projeto. O homem deve transcender o que está dado: “Para viver é preciso sempre reinventar” (SILVA, 2013, p 165). Deve concretizar a liberdade que lhe é tida abstrata. Como Antoine não quer prosseguir com o labor, mas mesmo assim prossegue, a *náusea* o toma, pois a falta de sentido:

É esse projetar-se que o constitui como livre. Não é sendo. Podemos entender isso a partir do Romance, Roquentin está sendo o escritor, narrando uma história, enquanto ele narra, ele vive a vida de narrador e, por conta disso a vida de outrem. Como não pode viver a vida do personagem e preso nessa angústia, não vive também a sua própria, é a Náusea.

Vivemos nossa vida? Vivemos a vida como escolha ou vivemos o que outros escolheram? Se vivo motivado por escolhas alheias então não vivo livremente. (SILVA, 2013, p 164)

Se a escolha de privar-se da liberdade se adiciona a seu ser: Antoine está em estado de *má-fé*.

Ao longo da trama, o protagonista se encontra com Anny. Ela está mudada. Neste reencontro, percebe essas mudanças que os coloca na postura de reconhecimento da própria consciência, da própria verdade do *cógit*o cartesiano, a do eu. Este reconhecimento faz ambos os dois viverem e se engajar em suas próprias vidas – no que cabe a Antoine, o primeiro reconhecimento está ainda nas primeiras partes do trajeto de seu diário<sup>34</sup>. No entanto, neste romance, o reconhecimento do eu não se faz como em Descartes, racionalmente, mas pelos outros. A relação que tenho com o outro é uma relação de “espelhos”: somos espelhos uns dos outros ao ponto de descrever e tornar-me conhecido pelo reflexo daquele que vejo<sup>35</sup>:

O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros. (SARTRE, 1970, p.10 - 11)

Antoine deixa a cidade e visita mais uma vez o café, antes de por em atividade seu projeto, sua escolha de partir e de escrever uma obra literária segundo sua escolha livre: “quando decide não mais escrever a obra é porque percebe que sua existência não pode ser ofuscada pela de outro, seus projetos não podem ser o de outro, pois ele tem a liberdade de escolher” (SILVA, 2013, p 166).

Na *Náusea*, duas formas de se observar os homens são possíveis: a primeira é a que se refere aos que seguem comodamente as normas, regras, valores vigentes, produzidos em massa, estes são respeitosos de pressupostos que são vigentes, ou que não se sabe o valor de fato; o segundo tipo, são aqueles que fazem de si a escolha primeira, no sentido que fazem

---

<sup>34</sup> Cfme SARTRE, 2015, p. 67.

<sup>35</sup> Sobre o reconhecimento de si no espelho ver SARTRE, 2015, pp. 26-28.

aquilo que compete a seu próprio reino humano, ao que lhe é defronte à escolha, à liberdade e à responsabilidade:

Duas atitudes se tornam possíveis, frente à escolha absoluta: resistir àquelas impressões, tendências ou impulsos, que os chamados "normais" julgam estar obrigados a repelir, censurando-se interiormente por não o fazerem, ou, então, entregar-se totalmente a esses impulsos, tendências ou impressões, na firme decisão de se fazer coincidir com eles. Esta segunda atitude, Sartre designa por "trapaça", pelo que encerra de voluntário e de resoluto e, por isso mesmo, de inquietante e de suspeito aos olhos dos "normais": as regras comuns são contestadas e renegadas. Os trapaceiros, procurando mergulhar a fundo na náusea, distinguem-se, assim, dos outros indivíduos, ditos "normais", que não trapaceiam, que são os guardiões da ordem e da moral, os fantoches produzidos em série (GÓIS E SILVA, 1997, p. 82).

Para que se possa ser “trapaceiro”, tem-se que cumprir duas condições: uma é a renúncia da personalidade, e a segunda, a renúncia do passado. Para esta primeira condição, renuncia-se à vontade e o dever, que tornam os pensamentos e sentimentos artificiais, que tenta os reger de uma forma ilusória e se expõe em forma de constrangimento arbitrário, e provém do externo ao homem – lembremo-nos que a determinação pelo externo é completamente fora de questão para a condição do homem em Sartre. Dessa renúncia, por conseguinte, se descortina o *Nada* e a Náusea que toma o ser-homem. Essa eliminação da personalidade acarreta na distanciação ou, melhor dizendo, não mais determinação do homem pelo que lhe é externo: tudo o que lhe for constrangimento social, que lhe for imperativo externo, não proveniente de si, de sua liberdade (GOIS E SILVA, 1997, 82).

Por “trapaça”, se entende um meio que conduz à liberdade, à hegemonia da escolha, e o valor desta não estar na minha liberdade, na própria característica de ter sido escolhida livremente.

Moreira Guimarães vê a literatura, na visão de Sartre, como uma forma de repensar a ordem humana, onde, na linguagem literária, estaria à ajuda e talvez o único meio de tratar a complexidade do humano: “a visão da literatura sartriana deve ser compreendida como parte integrante de um projeto de repensar a ordem humana no mundo, onde a linguagem literária ajudaria a tratar da complexidade do ser humano, ao conseguir penetrar

nas relações do homem com o mundo e suas vivências históricas – contingências – de maneira mais universal que a filosofia” (MOREIRA, 2010, p29).

### 3.2 Algumas considerações sobre a liberdade n’A *Náusea*

A obra *A Náusea* foi o primeiro romance produzido por Sartre e com ele ganhou reconhecimento como escritor. É uma obra do início de sua carreira, anterior, portanto, ao *Ser e o Nada*. Não buscaremos aqui estabelecer uma relação detalhada entre o romance e a obra filosófica sartriana, mas encontrar elementos de contato que permitam ajudar a compreender a questão da liberdade, sob a ligação que há na n’A *Náusea* ao *Ser e o Nada*, para o autor. Não se pode esquecer que algum conteúdo d’A *Náusea* será desconstruído posteriormente pelo próprio Sartre no amadurecimento de sua filosofia.

Sartre, dizia algo um tanto curioso: a vida é menos interessante que a ficção (Cfme LEOPOLDO E SILVA, 2015). *A Náusea*, antes da publicação teve nome distinto, fora batizada por *Melancolia*, título que foi sugerido a Sartre mudar, por Gaston Galimárd, seu primeiro editor, devido ao pouco interesse que tal título pudesse despertar. O que não foi ruim, uma vez que náusea é o que melhor descreve a situação do protagonista da novela. O livro começou a ser escrito em 1931, aos 26 anos do autor, contudo, a versão definitiva saiu em 1938. Obviamente, é uma obra distinta das outras, visto que a própria mentalidade do autor se fazia em período anterior à Segunda Guerra Mundial.

Sartre sempre teve gosto por unir Literatura e Filosofia, o que já demonstra algo ousado e inovador para a época. *A Náusea* deve ser reconhecida como a primeira marca do existencialismo, pois porta a primeira verdade do existencialismo, que é o *Incocussum* da subjetividade. Afirma Leopoldo e Silva que se quer se conservar um entendimento do existencialismo sartriano, começa-se por esta obra, sem que se finde nela (LEOPOLDO E

SILVA, 2015, 06min15seg); o que reforça a importância de tal obra. O livro constou com várias modificações até atingir sua forma final.

Algo que se deve apontar acerca da obra é que nela não se possui uma noção de engajamento, como em outras obras do filósofo. Não há engajamento e o personagem é individualista. Características que pertenceriam ao próprio autor, escrevendo a partir de si para alguém, com algum destino, estabelecendo pontos de partida e chegada, que se partilha com o leitor (LEOPOLDO E SILVA, 2015).

Na obra, a desistência de Antoine representa insubordinação ao real, que renuncia a ser guiado pelo Rollebon, um ser factual e que não se conserva como homem livre, mas um homem que é determinado pelo seu meio, que mantém padrões, que pode ser considerado um homem de *má-fé*. Dessa desistência, parte para a iniciativa de produzir uma obra livre que represente a liberdade. Dando “asas à liberdade” e se dedicando à ficção, o livro descreve o encontro de si consigo mesmo, pois a todo momento ele só tem certeza de estar ali e tudo lhe é vertiginoso e o não encontro com o Marquês de Rollebon torna este cada vez mais tedioso, maçante.

A forma extremamente cansativa que se apresentam as descrições escritas na pele de Roquentin representam que nada na vida é necessário e as coisas acontecem ao acaso, o que acarreta um encontro consigo mesmo, com a liberdade e com a contingência. Tudo é sem razão e não há razão de ser – tudo é tão instável e sem sentido que o vômito quase chega a concretizar-se:

Ainda há pouco, quando ia entrando em meu quarto, parei de repente, porque sentia em minha mão um objeto frio que retinha minha atenção através de uma espécie de personalidade. Abri a mão, olhei: estava segurando apenas o trinco da porta. Esta manhã, na biblioteca, quando o Autodidata veio me cumprimentar, levei dez segundos para reconhecê-lo. Via um rosto desconhecido, apenas um rosto. E depois havia sua mão, como um grande verme branco, em minha mão. Soltei-a logo e o braço descaiu frouxamente. (SARTRE, 2015, p 13-14)

Outro exemplo,



É o reflexo do meu rosto. Muitas vezes, nesses dias perdidos, fico a contemplá-lo. Não entendo nada desse rosto. Os dos outros têm um sentido. O meu, não. Sequer consigo decidir se é bonito ou feio. Acho que é feio, porque me disseram. Mas isso não me impressiona. No fundo, até me choca que se possam atribuir a ele qualidades desse gênero, como se chamassem de bonito ou feio um pedaço de terra ou um bloco de rocha. [...] Meu olhar desce lentamente, com tédio, para essa testa, para essas faces: não encontra nada de firme, encalha. Evidentemente há um nariz, olhos, uma boca, mas nada disse tem sentido, nem mesmo expressão humana. (SARTRE, 2015, p 26-27)

Estas instabilidades são representadas pelo surrealismo egocêntrico que é experienciado pelo protagonista, um herói subjetivista. Tudo incita a afirmar a gratuidade da existência.

Apesar da gratuidade, Antoine constata que há momentos e uma forma de fazer como que a existência seja uma aventura, que é na narração. Escrever atribui uma harmonia ao ocorrido e ao criado, como a música que desfruta Antoine no *Rendez-vous des Cheminots*, *Some of These Days*<sup>36</sup>, é um todo completo e perfeito com uma harmonia de vários sons, notas e vozes, que constituem um todo que jamais pode ser tido como isolado, como quando a música vai surgindo e quando surge o *Jazz*:

Não há melodia, apenas notas, uma miríade de curtas sacudidelas. Elas não param, uma ordem inflexível as origina e as destrói, sem nunca permitir que se recomponham, que existam por si. Elas correm, se apressam, de passagem me dão um golpe a seco e se obliteram. Gostaria de retê-las, mas sei que, se conseguisse deter uma, só me ficaria entre os dedos um som apagado e vulgar. Tenho que aceitar sua morte; tenho até que desejar essa morte. [...] Mais alguns segundos e a negra vai cantar. Isso parece inevitável, tão forte é a necessidade dessa música: nada pode interrompê-la, nada que venha desse tempo no qual o mundo despencou; ela cessará por si mesma no momento exato. Se amo essa bela voz é sobretudo por isso: não é nem por seu volume, nem por sua tristeza; é porque ela é o acontecimento que tantas notas prepararam, de tão longe, morrendo para que ela possa nascer. (SARTRE, 2015, p 32)

E então declara seu desejo, seu primeiro insight para significação de sua vida que é fazer de sua vida algo completo e estruturado, imortal, como a música: “Sim, é isso que eu queria – ai de mim! É isso que quero ainda. Sinto tanta felicidade quando a negra canta: que pináculos não atingiria se minha *própria vida* constituísse a matéria da melodia!” (SARTRE, 2015, p 50).

---

<sup>36</sup> Cfms SARTRE, 2015, pp 28-34.

Na vida vivida, na realidade, não há um desfecho algum, os fatos ocorrem e só ganham contexto e aventura quando narrados<sup>37</sup>:

Eis o que pensei: para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. (SARTRE, 2015, p 50)

Nesse ponto é possível perceber o quanto Sartre credita a literatura dentro da própria história, como uma dádiva que permite ao homem se reinventar em diálogo perene com os outros homens. Será nesse mesmo sentido que afirmará na obra: *O que é literatura?*:

Recuperar este mundo, mostrando-o tal como ele é, mas como se tivesse origem na liberdade humana. O escritor decide apelar para a liberdade dos outros homens para que, através das implicações recíprocas das suas exigências, eles reapropriem a totalidade do ser para o homem e fechem a humanidade sobre o universo. (SARTRE, 1989, p. 47).

Nesse sentido, a narração é uma ação, pois é uma forma de se afirmar no mundo pela linguagem. É isso que Antoine perceberá ao libertar-se da tarefa de escrever sobre a vida de Rollebon e, no trem, ao voltar para Paris, no fim do livro, imagina a própria tarefa da escrita como libertadora e, pelo menos, provisoriamente como afirmação da existência.

Conforme Souza:

O prosador, porque nomeia, age: sua prosa é ação, é uma certa atividade; nomeando um objeto, uma parte do mundo, não o refletimos simplesmente, nós o alteramos, isto é, nós agimos. Portanto, desvelar uma situação é também construí-la. Daí simplesmente porque a prosa não é neutra, nem pura contemplação: as palavras são “pistolas carregadas”; quando fala, o prosador atira. [...] Sartre observa ao prosador: desde que escreves, já estás engajado. (SOUZA, 2008, p. 14)

N’ *A Náusea* Sartre faz uma gama concisa de críticas diante do que ele quer mostrar: a existência como sucessão de fatos contingentes (LEOPOLDO E SILVA, 2015). Um dos personagens, o Autodidata, representa um tipo de homem que Sartre renega. Ele é aquele burguês comum e constante que pensa que o saber constrói o homem, que “enaltece a própria existência humana pela reflexão” (LEOPOLDO E SILVA, 2015). O Autodidata quer esgotar o saber humano para entender o que é o homem, que é bem satirizado quando ele

<sup>37</sup> Sobre palavras, aventuras e narração ver SARTRE, 2015 pp 40-52.

mesmo se envergonha de estar consumindo toda a biblioteca em ordem alfabética já há mais de sete anos<sup>38</sup> (LEOPOLDO E SILVA, 2015).

Outra personagem que também é uma crítica que se porá em contraponto à filosofia existencialista é Anny. No que conta Antoine, ela é uma pessoa que vive o instante sob seu máximo e Antoine se demonstra atônito quanto isso<sup>39</sup>. Ela representa o valor do instante, um viver que intensifica os instantes como quem torna-os eternos, os significa. Viver o instante é uma forma de idealizar o homem, no sentido de tornar aquilo eterno, marcante – não contingente, como se fosse significar a existência, o que constitui uma noção virtuosa do ser humano (LEOPOLDO E SILVA, 2015). Viver o seu instante é eternizar momentos, o que equivale a perder a própria história como um todo, que significa perder a existência. Afinal, não é o instante, mas a associação dos instantes e a maneira como eles vão se construindo ao longo de uma vida completa que dão graça a existência. A existência é o viver completo; e ela tem obsessão de realizar tudo ali e agora, de realizar-se naquele instante que não passa de algo que simplesmente se esvairá (LEOPOLDO E SILVA, 2015).

A náusea é fruto da contingência de existir, de uma vertigem de que tudo é instável como quando se navega numa embarcação que se movimenta as oscilações do mar e causa a ânsia de vômito. Por fim, para Antoine, só se livraria da náusea quando observa a necessidade de se criar como uma obra, ou seja, quando ele como o disco que toca *Some of These the Days* é uma realização perfeita, uma sensação de acabamento e o autor da música vai viver pra sempre e através do tempo, mesmo após a morte do autor<sup>40</sup> (LEOPOLDO E SILVA, 2015). Roquentin quer viver pra sempre e busca criar a obra que representa a

---

<sup>38</sup> Cfme SARTRE, 2015, p. 40-1.

<sup>39</sup> Cfme SARTRE, 2015, p. 70.

<sup>40</sup> Sobre o desfrutar da música ver SARTRE, 2015, p. 31-34.

liberdade, que não prioriza a outrem como o livro que pretendia sobre Adhemar de Rollebon, mas uma obra onde ele mesmo exerce sua liberdade e ordena a realidade livremente<sup>41</sup>.

Só posteriormente à *Náusea* que Sartre irá desenvolver o que é o conceito de existência humana em argumentos filosóficos; somente depois dela que a existência humana, o homem como existência sem essência será desenvolvido no *Ser e o Nada*, mas ainda assim não podemos ignorar a importância fulcral que essa obra literária teve em seu percurso, porque escrever é uma forma libertária e libertadora de viver. Tal como afirmará na sua própria biografia intitulada *As palavras* em 1964:

É o meu hábito e, também, é o meu ofício. Durante muito tempo tomei minha pena por uma espada: agora, conheço nossa impotência. Não importa: faço e farei livros; são necessários; sempre servem apesar de tudo. A cultura não salva nada nem ninguém, ela não justifica. Mas é um produto do homem: ele se projeta, se reconhece nela; só esse espelho crítico lhe oferece a própria imagem. De resto, esse velho edifício ruinoso, minha impostura, é também meu caráter: a gente se desfaz de uma neurose, mas não se cura de si próprio. (SARTRE, 1984, p. 182)

Assim, ainda que *A Náusea* pertença ao início de sua produção literária e filosófica, ela já aponta para elementos fundamentais de seu pensamento, como a angústia e a subjetividade, além de fazer uma apologia da invenção narrativa como exercício pleno da liberdade, e através do qual Antoine Roquentin consuma o ato de escrever como ser livre.

---

<sup>41</sup> Posteriormente Sartre ignorará a criação da obra de arte como forma de se livrar da contingência, como se vê em *O Ser e o Nada*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Então, o que dizer de Antoine Roquentin? Ele é Sartre em sua jovial autenticidade. Esse diário não apresenta irrealidades ou esperanças vãs. Se dá no *Desespero*. Nada no desenrolar da obra é surreal, ou seja, todos acontecimentos são possíveis. Não há sinais divinos ou rituais que forneçam a Roquentin a melhor decisão a ser tomada – por mais que ele assim o quisesse. Ele tem esperanças humanas e está só em sua vida. Sua mente está a devanear sobre si mesma. Desde o início até o fim, Roquentin tentou fazer algo sobre o que vivencia, a respeito da apreensão da contingência, nesse percurso, encontra pessoas que, tal como ele, são solitárias, mas se entregaram a rotular “significados” para a vida e a buscar reconhecimento. Chega a perder seu *Eu* e ficar atônito, apático, acerca da existência.

A existência de Antoine Roquentin é literalmente a do homem que fora jogado no mundo, um *Temor*. Procura, desde o início da trama, sentido para sua existência, desde seus atos de *má-fé* (quando busca um sentido essencial para sua existência, com um caráter eterno, que justifique sua existência, acredita que realmente seja possível criar significado ou encontrá-lo para sua existência que não passa de um mero estar aí), até o reconhecimento da contingência de seu ser vazio de sentido – ou melhor: vazio de ser. O personagem perambula pelas vielas de Bouville, vivenciando em meio ao mundo essa contingência que o devora.

Suas vivências são sempre em meio ao mundo, aos objetos, sempre diretas ou direcionadas como *ser-com* objetos, ou seja, são sempre experiências posicionais. Nas indagações sobre a aparência de seu rosto, ou mesmo de qualquer instante que trata do significado que lhe é dito pelo outro, explicita o modo de ser do *Para-outro*, que se faz no julgamento do outro, no como aparecemos a eles e na consciência que temos disso. A instabilidade das coisas que defronta, a insuficiência das palavras às coisas e o ato de narrar ser selecionado predeterminadamente pelo falante são exemplos, de muitos, que revelam a

nadificação do *Para-si* que duvida, afirma e nega, que não reage ao mundo de maneira programada, mas dá relevo a tudo o que se depara. Desse modo, o aparecer do mundo ao *Para-si*, à consciência é aquilo que é enquanto aparece, enquanto fenômeno, não se constituindo essência, potência, aparição, interior ou qualquer lado de uma dicotomia.

Roquentin, sempre está escolhendo e agindo segundo suas escolhas: seja na confecção do seu livro sobre Rollebon, seja na escolha de significados que atribui à sua existência ou que possam significá-la, tal como na busca por Anny, nas idas ao Rendez-Vous des Cheminots, no tocar objetos, ou qualquer outra atitude que ele exerça, ficando evidente sua condição de *Nada*.

E mesmo pela instância na qual se encontrava Sartre na época que escrevia/escrevera a obra, que seu pensamento era carente de algumas noções presentes em sua atual filosofia, a Liberdade, a Autenticidade e o ato artístico se fazem brotos de um amadurecimento de sua filosofia, numa relação que se pode averiguar n’A *Náusea*: a assunção da liberdade na criação artística literária que se constituía pelo livre devaneio da criação livre da mente humana, na atitude do fazer autêntico da imaginação, livre de vínculos que não a própria liberdade, cuja obra eternize seu autor e se possa dizer que causa vergonha à condição existencial humana:

Será que poderia tentar... [...] Teria que ser um livro: não sei fazer outra coisa. Mas não um livro de história, isso fala do que existiu – jamais um ente pode justificar a existência de outro ente. Meu erro foi querer ressuscitar o sr. de Rollebon. Outro tipo de livro. Não sei bem qual – mas seria preciso que se adivinhasse, por trás das palavras impressas, por trás das páginas, algo que não existisse, que estaria acima da existência. Uma história, por exemplo, como as que não podem acontecer, uma aventura. Seria preciso que fosse bela e dura como aço e que fizesse com que as pessoas se envergonhassem de sua existência (SARTRE, 2015, p 198).

Toda a condição de Antoine Roquentin descreve-o inserido na ontologia sartriana. Não como exibição de ontologia, pois a obra não é um exemplo elucidativo da filosofia, mas por retratar um homem e transpassar a mera exibição, quando a totalidade da obra cria um

efeito para além e para fora de si mesma. Este além explicita o homem em seu ser que é, na verdade, puro não-ser: Liberdade.

E o que seria a liberdade na obra *A Náusea*? Nada mais que TODA A OBRA. Quando se iniciou este trabalho, imaginava que encontraria na obra uma página, capítulo ou seção que indicasse qual é o caminho, qual a liberdade, qual o momento em que seria explicada a liberdade, mas não há.

Toda a obra, todas as linhas e palavras, são a liberdade. O personagem é nada mais que um homem. Nunca deve-se esquecer o comentário de L.-F. Céline *L'Église*<sup>42</sup>: “É um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo”. É apenas um homem. É a própria liberdade, esse ser paradoxal que é o homem, uma espécie de bolha imersa que acumula o nada da existência e nadifica a tudo.

Antoine, desde suas primeiras palavras, com seus pensamentos e tentativas de escrita, suas autocríticas e forma de escrever, não passa de alguém que toma conhecimento de si e do homem e que conduz tudo o que descreve como o vive. Como se passa por seu *cógit*o, por sua existência, por seu “estar lá”. A sua existência o esmaga, pois sempre escreve sobre si no mundo e não descreve jamais uma conexão real e fixa de algum sentido absoluto e universal da vida. Seus pensamentos de má-fé se colocam mesmo como um pensamento como os outros, apenas tentativa para fugir de sua condição, mas está ali sua condição, está ali sua existência vazia, está ali esta liberdade que constitui a possibilidade de fazer e pensar tudo o quanto se coloca a anotar em seu diário.

Os saltos que existem entre alguns parágrafos, dias, horas, meses e mesmo linhas são representações da consciência pré-reflexiva descrita por Sartre. Como ele mesmo se

---

<sup>42</sup> Louis-Ferdinand *Céline*, pseudônimo de Louis-Ferdinand Destouches, conhecido por Céline. Escritor e médico francês, escreveu a comédia *L'église* (A Igreja) em 1923 que foi publicada em 1933.

coloca a descrever, somos nós que escrevemos as aventuras, somos nós que falamos de um começo já estabelecendo o fim do que já antes e sempre fora vivido<sup>43</sup>.

O início de sua tarefa em anotar em seu diário os pensamentos como ocorrem em sua cabeça, sua descrição da vivência, a sua busca de sentido ao escrever por Adhemar de Rollebon, suas idas aos locais que o alegram, os cafés, sua busca de viver o passado com Anny, seu ouvir a voz da negra que canta, e seu momento de reconhecer que libertada está a mosca ao consumir a morte que entrega a ele mesmo. Todo aquele vazio “estar lá” só será significado ao escrever uma obra e viver por si, dentre inúmeros outros fatos que descreve e que por ventura aconteceram para que ele os escrevesse, são todos liberdade da qual ele mesmo não reconhece. Ele é ela!

*A Náusea* é no fundo, um livro repugnante e brilhante, que faz querer desistir da leitura por sua verdade em relatar a cabeça de um indivíduo, mas que incita querer digeri-lo até o fim, qualquer leitor. O motivo é ser real, é ser o que de fato um homem é em suas verdades e fazer surgir a melancolia da existência: era esse o título pretendido por Sartre.

O que quis Sartre ao parafrasear a obra de L.-F. Céline, *L'Église*? O reafirmamos, é afirmar a contingência, o acaso, o absurdo e gratuidade da existência que perfazem o indivíduo, o homem. Em outras palavras: o homem é liberdade.

---

<sup>43</sup> Vide SARTRE, 2015, p 52-57.



## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10ª edição; Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária; 2002.

BÖECHAT, Neide Coelho. De Husserl a Sartre: uma proposta ontofenomenológica. In: *Sapere aude*. Belo Horizonte, vol. 6, n.12, jul/dez 2015. pp. 498-512.

BORNHEIM, Gerd A, *Sartre*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1971.

BUENO, Isaque José. *Liberdade e Ética em Jean-Paul Sartre*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas; Programa De Pós-Graduação Em Filosofia: Porto Alegre, 2007.

DARTIGUES, André. *O Que é a Fenomenologia?* 32ª edição. São Paulo: ed. Centauro, 1992.

DESCARTES, René. *Os Pensadores: Descartes*. ed. Abril Cultural: São Paulo. 1973, p. 11-152;

GAZOLLA, Rachel. A Grécia e Nós: Acerca da Alma, da Liberdade, da Individualidade. In *Revista HYPNOS*; São Paulo; nº 5, 2º semestre, 1999, p. 91-101.

GÓIS E SILVA, Cléa. *Liberdade e Consciência no Existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Londrina: ed. UEL. 1997, p. 11-44.

IBALDO, Aline Gonçalves. *O Problema do Outro em Sartre*. Universidade Federal De Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa De Pós-Graduação em Filosofia: Santa Maria, 2012.

Literatura Fundamental; *A Náusea – Franklin Leopoldo e Silva*. Univesp: São Paulo, 06 de Maio de 2015, disponível em: [www.youtube.com/watch?v=Wvt\\_2qeiP2g](http://www.youtube.com/watch?v=Wvt_2qeiP2g) .

MOREIRA, Frederico Guimarães. *Literatura e Engajamento Em Sartre: Um Estudo De Que É A Literatura?*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2010.

NOBERTO, Marcelo da Silva; *Consciência em Sartre*; Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; São Paulo; 2007;

RAMOS, Rafael Gonçalves. *Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: Três Concepções de Fenomenologia, Três Grandes Filósofos*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, vol. 8, núm. 2, agosto, 2008;\*

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. 2º edição. Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. *As palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Paris: ed. Les Éditions Nagel, 1970.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada*. 24º edição. Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Que é a Literatura?*. Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2015.

SILVA, Valdair da. *O Existencialismo Na Obra A Náusea, De Jean-Paul Sartre*. Paraná: Diálogos Literários, Maio de 2013.

SOUZA, Thana Mara. *Sartre e a Literatura engajada*. São Paulo: Edusp, 2008.