

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre  
para a Psicologia de Orientação Profissional**

**Irene Fabrícia Ehrlich**

**Florianópolis  
2002**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre  
para a Psicologia de Orientação Profissional**

**Irene Fabrícia Ehrlich**

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia.

**Profa. Dulce Helena Penna Soares  
Orientadora**

**Prof. Pedro Bertolino  
Co-Orientador**

**Florianópolis  
2002**

**À Beatriz e Michel**

## **Agradecimentos**

A Fernando, companheiro na plena definição do termo, pelo passado que compartilhamos e pelo futuro que nos une;

A Dulce, pela Orientação e amizade que fizeram parte de todo o trajeto do mestrado;

A Pedro, pela Co-orientação incondicional e mediação intelectual inquestionável que transcende inteiramente os limites desta dissertação;

Aos amigos e companheiros do Núcleo Castor – Estudos e Atividades em Existencialismo – NUCA – pela luta que nos une;

A Daniela Castro pelo constante incentivo e apoio;

A Marta Jardim, amiga inestimável que ajudou a tornar possível a viabilização desta dissertação;

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC.

## Sumário

<b>Agradecimentos</b>	<b>IV</b>
<b>Sumário</b>	<b>V</b>
<b>Resumo</b>	<b>VIII</b>
<b>Abstract</b>	<b>IX</b>
<b>Introdução</b>	<b>01</b>
1.1. Tema e problema de pesquisa	01
1.2. Justificativa teórica e prática	04
1.3. Metodologia da pesquisa	06
<b>PARTE I - A Orientação Profissional no Brasil face a problemática do futuro</b>	<b>09</b>
1. Revisão da literatura da área O.P. no Brasil face a problemática do futuro	10
<b>PARTE II – A definição de Projeto de Ser na psicologia de Sartre</b>	<b>25</b>
<b>1. Apresentação da psicologia existencialista de Sartre</b>	<b>26</b>
1.1. A trajetória intelectual de Sartre: constituição de uma psicologia científica	26
1.2. O problema da psicologia enquanto ciência	28
1.3. A ontologia fenomenológica como base para a psicologia científica	34
1.4. As condições de possibilidade da personalidade	39
1.5. As condições de possibilidade do fenômeno emoção	45
1.6. As variáveis constitutivas do fenômeno imaginação	51
1.7. O eixo da psicologia existencialista: o homem voltado para o futuro	57
<b>2. O homem é um ser temporal</b>	<b>59</b>
2.1. A definição	59
2.2. O homem é um tipo de ser sempre a distância de seu ser	62
2.3. O fenômeno da temporalidade	64

2.4. O passado_____	65
2.5. O presente_____	70
2.6. O futuro_____	76
2.7. A estática da temporalidade_____	84
2.8. A dinâmica da temporalidade_____	91
<b>3. O homem relaciona-se com o mundo é à luz de um futuro _____</b>	<b>99</b>
3.1. Por ser temporal o homem relaciona-se com as coisas com sua potencialidade e utensilidade _____	99
3.2. Toda ação implica um possível desejável e não realizado, implica uma carência objetiva _____	106
3.3. O estado das coisas revela-se para um homem projetado para determinado futuro _____	112
<b>4. O homem é seu Projeto de Ser _____</b>	<b>116</b>
4.1. Toda ação se unifica num Protejo de Ser_____	116
4.2. A eleição e a reversão do Projeto de Ser _____	131
4.3. A inversão da psicanálise freudiana _____	144
<b>5. O homem elege livremente seu projeto de ser numa contingência dada</b>	<b>149</b>
5.1. Meu lugar_____	156
5.2. Meu passado _____	162
5.3. Meus entornos _____	169
5.4. Meu próximo _____	175
5.5. Minha morte _____	193
5.6. Definição de situação_____	198
<b>PARTE III – Análise das contribuições do Projeto de Ser em Sartre para a área Orientação Profissional no Brasil a respeito da relação do homem com o futuro_____</b>	<b>205</b>

1. Análise das contribuições do Projeto de Ser em Satre para a superação da lacuna teórica verificada na área de Orientação Profissional no Brasil a respeito da relação do homem com futuro _____	206
<b>Considerações Finais _____</b>	<b>226</b>
<b>Referências Bibliográficas _____</b>	<b>230</b>

## Resumo

A presente pesquisa teve por objetivo estudar a contribuição da definição de Projeto de Ser, eixo fundamental da psicologia de Sartre, para a superação da lacuna teórica na área de Orientação Profissional no Brasil, apontada por Bohoslavsky na década de 70, a respeito da relação do homem com o futuro, que ainda hoje permanece como lacuna mantendo inteiramente sua pertinência e atualidade. O material analisado constituiu-se de livros e artigos científicos da área de Orientação Profissional no Brasil e da obra técnica de Sartre, em especial, seu tratado de ontologia, onde encontramos expressamente a definição de Protejo de Ser.

A pesquisa revelou que as considerações do Projeto de Ser, tal como definido por Sartre, contribui diretamente para a superação das reivindicações teóricas apontadas por Bohoslavsky. O esclarecimento da temporalidade como ontologicamente constitutiva do ser do homem vem a contribuir com a exigência de superação da inclusão e elucidação da ‘dimensão temporal’ no processo de Orientação Profissional. Por sua vez a definição de Projeto de Ser contribui diretamente com a indagação de Bohoslavsky a respeito do “para quê da ação humana” evidenciando que é rumo a um mundo futuro que o homem concretamente pro-jeta-se em cada um de suas ações. E por fim, o esclarecimento da *situação*, constituída pelo par indissolúvel liberdade-faticidade, vem a contribuir com a reivindicação de Bohoslavsky a respeito da elucidação teórica do homem como sujeito de suas escolhas.

Concluiu-se que, esses esclarecimentos subsidiam teoricamente a área de Orientação Profissional para que esta possa vir a avançar rumo à ciência, uma vez que, tal como requisitado por Bohoslavsky, esse subsídio teórico serve para desenvolver um processo de intervenção, que respeite a dimensão do futuro constitutiva do ser do homem, ultrapassando assim o plano administrativo e puramente social rumo a uma localização da pessoa em seu projeto de ser e a profissão como um dos meios de realização deste seu futuro pro-jetado.

## Abstract

The present research aimed at studying the contribution of the definition of the Project of Being, fundamental basis of Sartre Psychology, for the overcoming of the theoretical gap within the area of Professional Counseling in Brazil, mentioned by Bohoslavsky in the 1970s, with respect to the relation of men with the future, which still remains as gap keeping entirely its relevance and pertinence today.

The data collected for analysis involved scientific books and articles in the area of Professional Counseling in Brazil and the technical works by Sartre, in particular his ontology treatise, where it is possible to find the definition of the Project of Being. The research showed that the considerations of the Project of Being, as defined by Sartre, contributed directly for the overcoming of the theoretical claims as mentioned by Bohoslavsky.

The definition of temporality as ontologically constitutive of the human being contributes for the need to overcome the inclusion and elucidation of the “temporal dimension” in the process of the Professional Counseling. The definition of the Project of Being, in turn, contributes directly with the claim by Bohoslavsky with respect to the “for what the human action”, making it clear that it is towards a future world that man in fact projects himself in each of his actions. In addition to that, the definition of the *situation*, constituted by the indissoluble pair liberty-facticity, contributes with the claim by Bohoslavsky with respect to the theoretical elucidation of man as the subject of his choices.

It was possible to conclude that these definitions give theoretical support for the area of Professional Counseling so that this may advance towards science, once, as required by Bohoslavsky, this theoretical support assists the development of an intervention process which respects the future dimension, constitutive of the human being, going beyond the administrative and social spheres to the identification of the person in his project of being and the profession as one of the means for the achievement of this pro-jected future.

# Introdução

## 1.1. Tema e problema de pesquisa

A escolha profissional, na grande maioria dos casos, impõe-se como uma situação de indecisão e incertezas uma vez que a eleição profissional acarreta desdobramentos na totalidade da vida futura do sujeito. Essa indefinição no momento da escolha, antes de dizer respeito apenas a jovens pré-universitários, abrange profissionais já atuantes no mercado de trabalho que procuram re-definição profissional, recém aposentados, universitários insatisfeitos com sua escolha, e estudantes que concluem o primeiro grau e necessitam optar por um curso profissionalizante. Trata-se invariavelmente de uma situação de escolha de seu futuro real, com certas possibilidades concretas e específicas e não outras, mas que inevitavelmente exige a escolha de um futuro singularizado em detrimento de outro.

A Orientação Profissional é o campo da ciência que trata dos fatores implicados no *processo de orientação frente a uma situação de escolha*. Refere-se portanto a atividades que incluem um enfoque interdisciplinar fundamentalmente pedagógico e psicológico (Bohoslavsky, 1998); (Müller, 1998). Conforme Bohoslavsky (1998), num sentido amplo, cabe aos especialistas em educação informar e esclarecer a respeito das características institucionais dos cursos e profissões e seu papel na vida futura da pessoa que escolhe, ou seja, informar sobre dados da realidade educacional e profissional. Enquanto que a dimensão de atuação exclusiva dos psicólogos refere-se ao “diagnóstico e solução dos problemas que os indivíduos têm em relação a seu futuro, como estudantes e profissionais, no sistema econômico da sociedade a que pertencem” (Bohoslavsky, 1998, p.02).

A psicologia de Orientação Profissional trabalha portanto, com pessoas que se encontram num momento crítico, onde se deparam com a possibilidade e a necessidade de tomar decisões, que enfrentam uma situação de escolha que implica na mudança de suas vidas (Bohoslavsky, 1998). Ou ainda, como coloca Müller (1988), atende pessoas que enfrentam problemas, dúvidas e crises com relação a seus projetos de vida estudantil ou profissional.

Estes apontamentos permitem-nos observar que a psicologia de Orientação Profissional objetiva acompanhar os sujeitos na elaboração de suas reflexões, conflitos e antecipações sobre seu *futuro*, para que cheguem na elaboração ou esclarecimento de um

projeto pessoal que permita à pessoa escolher um estudo ou ocupação a partir da realidade onde está inserida. Sendo assim, o processo psicológico de Orientação Profissional visa que as pessoas considerem a construção de si mesmas, de quem estão sendo e a qual futuro desejam chegar, para que, como desdobramento, cheguem na escolha profissional (Müller, 1988). Ou seja, se objetiva que o indivíduo desenvolva consciência de si e de seu processo de construção, assim como construção do mundo, para que deste modo adquira condições de construir projetos de vida, organizando suas ações e intenções baseando-se nas possibilidades e necessidades (Bock e Junqueira, 1995).

Para que a Orientação profissional siga esse rumo, encontramos as contribuições de Bohoslavsky que se contrapõe às posições teóricas que cristalizam os homens como “objetos”, e que fazem da psicologia de Orientação Profissional uma atividade que visa o ajustamento social, que pressupondo uma natureza humana pré-determinada, objetiva colocar “o homem certo no lugar certo”. O autor marca que esta posição “constitui uma colocação psicologista, e portanto parcial e falaz, na análise dos ajustamentos e desajustamentos sociais” (Bohoslavsky, 1998, p.21). Bock e Junqueira (1995) opõem-se também à mesma noção pré-determinada da natureza humana, afirmando que a partir desta posição não há necessidade de contextualizar o homem historicamente nas suas condições concretas de vida, uma vez que seu desenvolvimento é tido como atualização de “algo já contido no Homem que desabrocha no decorrer de sua vida” (Bock e Junqueira, 1995, p.15).

Neste sentido, Bohoslavsky (1998) afirma que “se existe *algo* chamado ‘vocaçãõ’, não seria em absoluto, alguma coisa inata, mas certamente adquirida”, sendo o pressuposto das aptidões pré-determinadas um empecilho para que a psicologia de Orientação Profissional avance no esclarecimento das possibilidades de futuro como construídas historicamente. Como coloca o autor, “os psicólogos estão acostumados a ver o que o adolescente *é*. O adolescente se preocupa mais com o que ele pode *chegar a ser*” (Bohoslavsky, 1998, p.23).

Aqui se faz importante salientar como o futuro tem uma importância atual ativa, isto é, faz parte da estrutura da personalidade da pessoa no momento atual (Bohoslavsky; 1998). Isso equivale a afirmar que a pessoa nunca pensa numa profissão despersonalizada, é sempre com referência às atribuições de outros que a pessoa se imagina no futuro: um jovem, quando sonha em ser engenheiro, não está se referindo a um engenheiro abstrato, “quero ser como suponho que seja Fulano de tal, que é engenheiro e tem tais poderes, que quisera fossem

meus” (Bohoslavsky, 1998, p.28). Ou seja, para o adolescente que escolhe, o futuro se apresenta como uma carreira, uma universidade, colegas, professores. Não se trata de um futuro abstrato, mas personificado ao mesmo tempo que desconhecido (Bohoslavsky, 1998).

Assim, ao nos referirmos à situação de escolha profissional, estamos nos referindo a uma *personalidade em uma situação de escolha do seu futuro*. Neste sentido, segundo Bohoslavsky, a identidade profissional é um aspecto da identidade do sujeito; é “parte de um sistema mais amplo que a compreende, é determinada e determinante na relação com toda a personalidade. Portanto os problemas vocacionais terão de ser entendidos como problemas de personalidade” (Bohoslavsky, 1998, p.30). Deste modo, estar diante de uma situação de escolha profissional é estar frente a uma decisão que implica em abrir determinadas possibilidades de ser no futuro e abdicar de outras, ou seja, “definir o futuro não é somente definir o que fazer, mas fundamentalmente definir quem ser e ao mesmo tempo definir quem não ser” (Bohoslavsky, 1998, p.28).

Entrevemos portanto, que a *relação com o futuro* impõe-se, como o foco fundamental na psicologia de Orientação Profissional, uma vez que “um jovem que busca a orientação vocacional demonstra estar preocupado com sua pessoa, em relação ao seu futuro” (Bohoslavsky, 1998, p.23). Ou seja, o processo de orientação profissional “estará expressando relações diretas ou indiretas a respeito do futuro do cliente” (Bohoslavsky, 1998 p.23).

Entretanto, embora a psicologia de Orientação Profissional trate precisamente da relação da pessoa com o futuro, encontramos por parte do próprio Bohoslavsky o apontamento da insuficiência das teorias psicológicas para subsidiar satisfatoriamente esta compreensão da relação do homem com o futuro. O autor declara que “as pessoas fazem alguma coisa ‘por’ alguma coisa e que a fazem ‘para’ alguma coisa, entretanto essa coisa não está claramente definida” (Bohoslavsky, 1998, p.23). Evidencia ainda que não dispomos de uma compreensão satisfatória do homem como sujeito de seu ser frente ao futuro, uma vez que dispomos apenas de uma tênue intuição de que ele é sujeito de seu ser. Para dizer-lo nas palavras do autor,

Quando se deixar de pensar no ser humano como objeto de observação, diagnóstico e orientação (Reator) e se o entender como um sujeito (Proator) de comportamentos, ver-se-á, ao mesmo tempo, algo que é comum aos homens e deixaremos de nos preocupar com o que os faz diferentes (o engenho, as faculdades, as aptidões ou os interesse); perceber-se-á, nos homens algo que, mesmo vago, poder-se-ia chamar, provisoriamente, de sua *capacidade de decisão*, sua *possibilidade de escolha* (Bohoslavsky, 1998, p.21).

O apontamento dessa insuficiência teórica é claramente sublinhada como necessidade a ser superada para o avanço da psicologia de orientação profissional como ciência. O autor ainda destaca que a carência dessa relação com o futuro e do homem como sujeito desse futuro contextualiza-se numa insuficiência teórica mais abrangente:

Nós que nos dedicamos à tarefa de resolver os problemas de orientação vocacional, temos tropeçado com o obstáculo criado pela falta de um modelo teórico que permitisse: 1) ter uma visão compreensiva, ampla, dos problemas 2) estabelecer relações causais entre fenômenos; e 3) distinguir entre problemas vocacionais e outros problemas de personalidade (Bohoslavsky, 1998, p.19).

Embora Bohoslavsky tenha produzido sua obra na década de setenta, verificamos na revisão da literatura técnica da área no Brasil a permanência dessa lacuna teórica apontada desde então quanto à fundamentação da *relação com o futuro*, visto que nenhum dos autores brasileiros tratou do tema diretamente como objeto de investigação científica.

Por outro lado, encontramos na psicologia Existencialista desenvolvida por Sartre a definição de *projeto de ser*, que constitui o eixo fundamental desta psicologia. Consiste precisamente no esclarecimento do homem enquanto um ser temporal, ou seja, ontologicamente voltado para o futuro, que não tem como escapar de ser pro-jeto rumo a um porvir livremente eleito. Isso significa que cada uma de nossas ações unifica-se rumo a um mundo futuro que projetamos que vem a ser exatamente o projeto de ser.

Tendo em vista a permanência, a atualidade e a pertinência das reivindicações apontadas por Bohoslavsky quanto à necessidade de uma teoria que contribuísse com o esclarecimento da relação do homem com o futuro, e por outro lado, a definição do projeto de ser desenvolvido por Sartre que esclarece o homem enquanto um ser temporal ontologicamente voltado para o porvir, tratamos de investigar: *em que medida a definição do projeto de ser da psicologia existencialista de Sartre contribui para a psicologia de Orientação Profissional?*

## **1.2. Justificativa teórica e prática**

A Psicologia de Orientação Profissional no Brasil é apontada por diversos especialistas da área como campo inconsistente na sua fundamentação teórica e decorrentemente na sua prática. Neste sentido, faz-se necessário avançar cientificamente para

que este campo possa prestar uma intervenção satisfatória junto a sociedade nos problemas em que se propõe a intervir. Deste modo, o suporte teórico mostra-se fundamental para o avanço na direção de uma intervenção mais consistente.

A crítica à Orientação Profissional explicita-se em trabalhos como o de Pimenta (1995), que fazendo um estudo da produção de Orientação Profissional no Brasil, tendo como ponto de partida a experiência concreta de psicologia de Orientação Profissional, constata a ausência de eficácia desta intervenção, uma vez que em nada ou pouco modifica a escolha profissional previamente feita, ou seja, constata ao nível da experiência que esta atividade não está desempenhando seu papel, uma vez que os indivíduos decidem apesar da orientação profissional. A autora afirma, que os fatores sócio-econômicos acabam sendo mais decisivos para a escolha profissional do que os fatores psicológicos trabalhados pela Orientação Profissional, uma vez que as teorias utilizadas na intervenção da Orientação Profissional apresentam uma visão fragmentária do homem, pois são exclusivamente desenvolvidas pelo enfoque da psicologia.

Por sua vez Ferretti (1997), tecendo considerações críticas a respeito da Orientação Profissional, parte da análise das diferentes teorias psicológicas de escolha e Orientação Profissional e afirma que “*o liberalismo é a ideologia que subjaz às teorias psicológicas de escolha e orientação profissional*” (Ferretti, 1997, p.32). Com isto o autor enfatiza que as diferentes sustentações teóricas da prática da Orientação Profissional consideram o homem segundo os três axiomas básicos do liberalismo: o individualismo, a liberdade e a igualdade, ou seja, o homem é causa e consequência de si mesmo, ele é livre e igual aos demais para buscar um lugar na sociedade. Sendo assim, o sucesso ou fracasso nessa trajetória depende única e exclusivamente dele, do desenvolvimento de suas aptidões na competição com os demais. É a partir desta constatação e na busca de uma nova proposta de Orientação Profissional, que o autor afirma que “idealmente, essa proposta deveria vir apoiada em uma teoria de orientação profissional que, emanada da reflexão sobre a prática, fornecesse diretrizes para uma prática reformuladora. Carecemos dessa teoria”(Ferretti, 1997, p. 45).

Também Bohoslavsky afirma a situação imatura em que se encontra a psicologia de Orientação Profissional, destacando que se trata ainda de uma área com falta de delimitações teórico-científicas. “A carência de uma temática e problemática específica não permite pensar em orientação vocacional como um campo mais ou menos delimitado dentro

do já confuso, e de difícil limitação campo psicológico” (Bohoslavsky, 1983, p.46). Esta colocação tem o intuito exatamente de destacar a necessidade de pesquisas nesta área no sentido de fazer avançar o desenvolvimento teórico, ou seja, trazer à tona esta situação confusa da orientação profissional “não acaba com seu exercício, mas pelo contrário acrescenta-lhe problemas pertinentes” (Bohoslavsky, 1983, p.46).

Neste sentido, evidencia-se a necessidade de aprofundar a sustentação teórica para melhor subsidiar a prática da Orientação Profissional. Assim justifica-se investigar as contribuições do “projeto de ser”, uma vez que esta noção, que já se encontra bem desenvolvida na Psicologia de Sartre, pode vir a contribuir para o avanço da teoria de Orientação Profissional no sentido de uma compreensão do ser do homem enquanto sujeito que se estrutura em um contexto socio-econômico real, com variáveis sociológicas e psicológicas articuladas em direção ao futuro.

### **1.3. Metodologia da pesquisa**

De acordo com a classificação de Gil (1996) nossa pesquisa é de natureza bibliográfica, uma vez que o material analisado constitui-se de livros e artigos científicos de Sartre e de pesquisadores da área de Orientação profissional no Brasil. Neste sentido, “trata-se de uma pesquisa bibliográfica, uma vez que procura analisar as propriedades de uma teoria” (Luna, 1998, p.84), e, como coloca Gil, “é desenvolvida a partir de material já elaborado constituído principalmente por livros e artigos científicos”(1996, p.48).

O primeiro passo metodológico foi verificar se as nossas constatações preliminares da permanência teórica da lacuna apontada por Bohoslavsky na área de Orientação profissional no Brasil a respeito da relação homem futuro se confirmava.

A forma como procedemos para a obtenção do material bibliográfico constituiu-se de pesquisa à base de dados “index psi”. Verificamos as remissões bibliográficas utilizadas nos livros e artigos que fomos tomando contato, visitas via internet, participação em Encontros especializados da área no Brasil, onde entramos em contato com outros pesquisadores a fim de obter mais informações acerca da literatura técnica a respeito de nosso problema de pesquisa.

Do conjunto do material encontrado, selecionamos para nossa análise os autores mais recorrentes na literatura da área e os autores que, de alguma maneira, tratavam ou faziam referência à relação do homem com o futuro. Os demais autores foram retirados do escopo de nossa análise uma vez que as temáticas que tratavam fugiam de nosso problema de pesquisa. Uma vez selecionado o material a ser analisado procedemos com a leitura e fichamento a fim de verificar em que medida essa literatura técnica da área contribuía para a superação da lacuna teórica apontada por Bohoslavsky a respeito da relação do homem com o futuro.

O segundo passo metodológico consistiu na análise da definição do Projeto de Ser da psicologia elaborada por Sartre. Para tanto, fizemos uma exposição das obras técnicas explicitando que o Projeto de Ser é um conceito central na psicologia de Sartre, não se tratando de um conceito isolado, mas que atravessa a obra de ponta a ponta .

A seguir expusemos as constatações de Sartre a respeito das bases ontológicas do projeto de ser: a temporalidade, detalhadas pelo autor em sua obra *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Apresentamos então a definição de Projeto de Ser elaborada por Sartre, na obra supracitada e a seguir, o esclarecimento de Sartre a respeito da livre eleição do Projeto de Ser, presente na mesma obra.

O terceiro passo metodológico consistiu em verificar em que medida a definição de Projeto de Ser contribui para a superação da lacuna teórica apontado por Bohoslavsky na década de 70 e não superada no Brasil até a atualidade. Para tanto, recuperamos as questões postas pelo autor argentino a respeito da relação com o futuro e analisamos em que medida a definição de Projeto de Ser respondia às reivindicações teóricas de Bohoslavsky, muitas vezes corroboradas por outros autores da área de Orientação Profissional no Brasil.

Nossa dissertação ficou então, exposta em três partes. A primeira onde apresentamos a situação atual da literatura de Orientação Profissional no Brasil quanto à lacuna teórica apontada por Bohoslavsky a respeito da relação do homem com o futuro, explicitando a permanência e atualidade de suas reivindicações teóricas.

Na segunda parte tratamos de expor a definição do Projeto de Ser que permeia a obra de Sartre. Inicialmente localizamos que o Projeto de Ser não se constitui em um conceito isolado, mas que, ao contrário, trata-se de uma definição que perpassa inteiramente a psicologia desenvolvida pelo intelectual francês. A seguir expusemos a temporalidade como a base ontológica para o Projeto de Ser. Em seguida destacamos o esclarecimento de Sartre a

respeito de como a relação do homem com o mundo ocorre necessariamente à luz do futuro. Esse esclarecimento serve de base para a exposição da definição do Projeto de ser propriamente dito. A seguir expusemos o esclarecimento de Sartre de que o Projeto de Ser é livremente eleito.

Na terceira e última parte realizamos a análise da contribuição do projeto de ser para a superação da lacuna teórica presente na área da Orientação Profissional no Brasil a respeito da relação do homem como futuro, contrastando os pontos listados na primeira parte, referentes à lacuna teórica com a definição do Projeto de Ser.

## **PARTE I**

**A Orientação Profissional no Brasil face à problemática do futuro**

## Capítulo 1

### **Revisão da literatura da área de Orientação Profissional no Brasil face à problemática do futuro**

No presente capítulo, objetivamos trazer a situação atual da psicologia de Orientação Profissional no Brasil no que tange à lacuna teórica apontada por Bohoslavsky que diz respeito à falta de fundamentação teórica do homem enquanto ser temporal, ou seja, à insuficiência de um esclarecimento preciso da relação do homem com o futuro. Consideramos a seguir, publicações posteriores a Bohoslavsky, recorrendo aos autores considerados referência acadêmica por sua influência na produção técnica da área. Contudo, como veremos, apesar de vários autores fazerem menção e destacarem a relevância dessa problemática, não encontramos pesquisas que se detivessem numa superação desta reivindicação teórica apontada por Bohoslavsky permanecendo ainda a necessidade técnica de esclarecer a relação do homem com o futuro para o avanço teórico e metodológico da orientação profissional enquanto ciência.

Iniciaremos por demarcar a produção de Bohoslavsky e a lacuna teórica que ele assinalou ser necessária superar. Observando mais detidamente a obra do autor argentino, verificamos que sua compreensão de Orientação Profissional parte de uma ocorrência empiricamente verificável: o homem não trabalha simplesmente para satisfazer necessidades biológicas, ou seja, há um sentido essencialmente humano dado ao trabalho que transcende os limites de nosso corpo orgânico. Como afirma o autor *“supõe-se que as pessoas fazem alguma coisa ‘por’ alguma coisa e que fazem ‘para’ alguma coisa, entretanto, esta ‘coisa’ não está bem definida”* (Bohoslavsky, 1998, p.41). Neste sentido, Bohoslavsky esclarece que o *“futuro é algo que pertence ao homem, considerado como sujeito de escolhas”* (1998). E busca compreender a realidade humana a partir do que ela tem de mais próprio, qual seja, a *“capacidade de escolha de seu futuro”*.

Tal princípio de Bohoslavsky sobre o sujeito, faz com que o *“futuro tenha uma importância atual-ativa enquanto projeto para o adolescente, fazendo parte de sua estrutura de personalidade neste momento”* (Bohoslavsky, 1998, p.26). Sendo de capital importância marcar que este *“futuro”* não é algo abstrato, uma mera elucubração, mas ao contrário, é

sempre pensado concretamente, é um futuro personificado. Trata-se inevitavelmente de um futuro concreto que ele aprende a partir das relações estabelecidas no decorrer de sua vida.

Neste sentido, definir o futuro para Bohoslavsky, não é somente “*definir o que fazer, mas fundamentalmente, definir quem ser e, ao mesmo tempo, definir quem não ser*” (Bohoslavsky, 1998, p.28). Definir-se em determinada atividade profissional é “tornar-se” determinado ser realizando tal atividade, vinculando-se a determinados objetos e fazeres específicos. O “*que fazer*”, implica então, um “*quem ser*”.

Bohoslavsky mostra como esta situação faz emergir, como não poderia deixar de ser, uma “crise” na medida em que o jovem está neste momento também fixando quem deixa de ser, o que implica deixar certos objetos, pessoas e formas de ser para trás. É um momento que se caracteriza segundo Bohoslavsky, de “*elaboração de perdas*” para o jovem: perdas de formas de relação infantis, perdas dos pais, na medida em que a escolha de uma profissão traz certa separação do meio familiar e certas exigências de autonomia; perda também do corpo infantil ou juvenil. Trata-se portanto de novas formas de reorganização e readaptação da personalidade que são criadas nesse momento de eleição profissional.

Ao escolher, está fixando quem deixa de ser, está escolhendo deixar de ser adolescente, deixar de ser outro profissional, está optando por deixar outros objetos. Na medida em que escolhe, ‘deixa’, e este é o motivo para dizer que a escolha ocupacional, como qualquer outro comportamento, supõe conflitos, e modos de enfrentá-lo e resolvê-los (Bohoslavsky, 1998, p.57).

Por outro lado, partindo do conceito de alienação em Marx, Bohoslavsky descreve as conseqüências subjetivas da espoliação pelo sistema capitalista onde o trabalho não é colocado a serviço de necessidades e desejos próprios de uma personalidade historicamente constituída, mas ao contrário tem o intuito de satisfazer exigências alheias de exploração e obtenção de lucros. Notamos aqui a preocupação do autor em esclarecer o que sucede a uma personalidade quando, pela alienação, perde o futuro do trabalho para onde está lançada e o sofrimento psicológico que isso acarreta. Como afirma o autor,

Em primeiro lugar, os sujeitos afirmam ter perdido o sentido que em algum momento deram ao seu trabalho ou estudo; experimentam a sensação de que estes seguem leis e projetos que lhes são estranhos;(...) os antigos projetos são nostalgicamente desejados; a anterior clareza quanto as metas e sua articulação com os meios que supostamente ofereciam o exercício de um ofício ou profissão se perde, sendo seguida de uma angustiante sensação de perda dos limites; a ambigüidade frente ao futuro é acompanhada de uma desarticulação vivida pelo sujeito entre suas diversas atividades (Bohoslavsky, 1983, p.50).

Neste sentido, verificamos que ao afirmar a existência de um futuro que pertence ao sujeito, Bohoslavsky evidencia que se trata de uma ‘personalidade’ escolhendo, destacando portanto, a necessidade das escolhas profissionais serem compreendidas considerando o plano psicológico, ou seja, o desvelar do “sentido” das escolhas para uma personalidade constituída (*o para que e por quê das mesmas*). Precisamente nessa direção, chama à atenção a necessidade de investigar a relação com o futuro a partir das relações com os outros, com o passado, com o contexto social, com a condição material real em que a pessoa se encontra, explicitando assim, a necessidade de incluir a “dimensão temporal” num modelo de orientação profissional (Bohoslavsky, 1998, p.24).

Nesse aspecto o autor evidencia a necessidade de um modelo teórico que esclareça o sentido das determinantes de ordem psicológica intervenientes nos momentos de definição profissional (1998). Na tentativa justamente de suprir esta falta de uma teoria da personalidade que esclareça a “problemática vocacional”, o autor vai valer-se do princípio da Teoria da Reparação do modelo psicanalítico da escola inglesa.

Entretanto, precisamente ao utilizar-se do referencial psicanalítico, servindo-se da Teoria da Reparação, considera a identidade ocupacional como processo de sublimação de instintos (Bohoslavsky, 1998, p.49). Com isto “sugere-se entender a reparação como uma variável independente e a identidade ocupacional como uma variável dependente dela” (Bohoslavsky, 1998, p.49). A partir desse pressuposto, a “vocaçãõ” expressa “chamados” de objetos internos prejudicados “que pedem, reclamam, exigem, impõem, sugerem, etc., ser reparados pelo ego”. Assim, a escolha de uma profissão seria na verdade, a escolha de um objeto interior a ser reparado, ou seja, “significaria que a carreira seria uma resposta do ego (o invocado) a um objeto interior danificado (invocante)” (Bohoslavsky, 1998, p.50). Embora em trabalhos posteriores (1983, com sua primeira edição em 1975) faça referência às determinantes de ordem sociológica no processo de escolha profissional, como forma de suprimir lacunas de suas reflexões anteriores (Bohoslavsky, 1983), não encontramos complementação em sua definição do homem na relação com seu futuro. O próprio Bohoslavsky marca a necessidade de aprofundar alguns conceitos para o avanço da orientação profissional, entre eles o que ele denominou de “projeto pessoal”.

Trabalhar e falar de orientação vocacional conduz inevitavelmente à análise de problemas como o da identidade, o da articulação entre o individual e o social, e o da possibilidade da escolha, o das restrições da liberdade de opção entre cursos e/ou trabalhos diferentes, o do caráter restrito ou classista de sua

prática, o da problemática filosófica do 'projeto pessoal' (Bohoslavsky, 1983, p.46).

A obra de Bohoslavsky, produzida na década de 70, atualmente constitui uma referência fundamental nos estudos de psicologia de Orientação Profissional no Brasil. Contudo, veremos a seguir, que tanto aqueles que partem de Bohoslavsky ou do mesmo referencial psicanalítico, bem como os autores que buscam em outros referenciais teóricos suas produções da área, não encontramos nenhuma pesquisa que trate de modo direto o problema diagnosticado pelo autor argentino com respeito à lacuna teórica referente à implicação do homem com o futuro.

É o que transparece no trabalho de Lisboa (1997) que ao pesquisar o projeto profissional e o compromisso com o eixo social, refere-se em sua fundamentação teórica às contribuições de Bohoslavsky e Veinsten nos conceitos de orientação vocacional/ocupacional. Utiliza-se da noção de consciência de Merani e Freire e a noção de trabalho e compromisso com a sociedade de Albornoz, Freire e Ferretti. Para as noções de identidade e projeto profissional utilizou-se de Ciampa e Berger e Luckmann. Entretanto, ao especificar projeto profissional, faz referência à “sociologização primária” de Berger e Luckmann, como sendo a interiorização da realidade, fundamental na formação da identidade e na construção do projeto de vida, uma vez que inicia através da identificação dos “outros significativos” (Lisboa, 1997). Contudo, não encontramos a relação do homem com o futuro como objeto de investigação sobre o qual a autora se deteve.

O mesmo ocorre com a produção realizada por Carvalho (1995), que ao pesquisar teoria e técnica de Orientação Profissional em grupo, fundamenta-se nos conceitos de Freud para subsidiar “a escuta dinâmica dos adolescentes”, utiliza-se de Lewin para compreensão do processo grupal, da modalidade de grupos de encontro criadas por Rogers e na ênfase na percepção e sentimentos do aqui e agora desenvolvidos por Perls (Carvalho, 1995, p.83). Tampouco aqui encontramos como objeto de pesquisa a relação do homem com o futuro.

Soares (1987), ao pesquisar os fatores que interferem no momento de escolha de um curso superior, destaca que a escolha profissional implica uma *dimensão temporal* que precisa ser integrada e percebida pelo jovem, pois escolher o futuro implica em reconhecer o que fomos, que influências sofremos, e as expectativas de vida aonde o trabalho vai influenciar ou até determinar. Esta expectativa das pessoas quanto ao seu futuro está carregada de afetos, medos, inseguranças dela, e em geral dos outros próximos. A autora fundamenta-se

em Pimenta (1984) marcando que a temporalidade permite ao orientando compreender-se como “vir a ser”, retomando seu passado em função de um futuro para significar um presente. Refere-se também aos estudos psicoterapêuticos de Moffatt (1982), que assinala que ao “futurar-recorências” permite um sentimento de continuidade do Eu, em que o passado, o presente e o futuro pertencem a um mesmo núcleo que se desloca pelo tempo (Soares, 1987). A autora faz esses assinalamentos, entretanto, não faz da relação do homem com o futuro objeto de suas investigações científicas.

Müller (1988), psicóloga argentina com publicações de referência em psicologia de Orientação Profissional no Brasil, explicita suas fontes teóricas da estratégia clínica com a qual trabalha em Orientação Vocacional, destacando a psicanálise de Freud, Lacan e outros, e a psicologia social de Pichon Rivière, Ulloa, Kesselman e outros. Da Psicologia Social faz referência às noções de vínculo, vetores de avaliação grupal, momentos do acontecer grupal, áreas fenomênicas. E da psicanálise destaca os aportes dos conceitos de instâncias psíquicas, estruturas de personalidade e de identidade, onde “a idéia de um inconsciente atuante, dinâmico, que se expressa não só em sonhos, atos falhos, sintomas, mas também em todo um sistema de percepção do mundo e expressão pessoal, mediante a busca de objetivos que colocam em jogo motivações e desejos profundos” (Müller, 1988, p.13). Esta referência indica a mesma direção apontada por Bohoslavsky, de que a escolha de uma profissão futura é animada pela reparação de objetos internos. Entretanto, tampouco esta autora se dedica a pesquisar especificamente a relação da personalidade que escolhe com seu futuro.

Partindo do mesmo referencial teórico, Ribeiro (1984), professora da Universidade Federal de Minas Gerais, busca as motivações inconscientes da escolha da profissão, relacionando-as com o modelo clínico de orientação vocacional conforme proposto por Bohoslavsky. Analisa alguns fundamentos da motivação inconsciente organizadas frente a escolha profissional valendo-se de que tais fundamentos estão presentes como psicodinâmica em qualquer processo de escolha profissional (p. 143) Segundo Ribeiro, cada adolescente é fruto de seu desenvolvimento psicossocial, ou seja, apresenta uma constituição sexual própria resultante das fontes indiretas de excitação sexual e de desenvolvimento libidinal do indivíduo.

No período adolescente estes indivíduos de organização tão vária, complexa e flexível estão se defrontando com a escolha de um papel profissional adulto... este papel profissional adulto pode ser o representante fantasmático dos objetos infantis. Esta escolha caracterizar-se-á, portanto por conterem o

processo difásico. Ela será o redirecionamento em relação ao ambiente e irá manter dentro dela, como suporte afetivo, características das primeiras escolha infantis (1984, p.145).

Fazendo relação com a escolha profissional, tomando a escolha como “optar por um caminho preferencial, diante de vários caminhos alternativos” (Ribeiro, 1984, p.148) e, referenciando-se em Bohoslavsky (1977), afirma que o processo de orientação vocacional é como se o adolescente estivesse diante de dois espelhos, um espelhando o outro. A imagem que tem diante de si é, pois a de repetição infundável de um espelho no outro – ou a ilusão de que o futuro espelhe seu passado mítico, ou seja, compreende o passado espelhando o futuro no momento da escolha profissional. Seu trabalho tampouco se detém a esclarecer a relação do homem com o futuro.

Também utilizando-se do referencial psicanalítico, Levenfus (1993), verifica no trabalho com adolescentes que um significativo número destes apresentam dificuldades de fazer as escolhas profissionais que desejam, e não conseguem escolher algo diferente do desejo dos pais. Ela cita entre outros um rapaz de 26 anos:

Entre para a escola só na primeira série. Minha mãe é professora de português e fez toda a preparação de nossa alfabetização em casa. Sempre fomos muito unidos... todos nós sabemos que o pai está certo ... e eu quero fazer uma coisa que eu gosto mas não sei o que é. Não sei se faço Direito ou Engenharia Eletrônica. Como engenheiro trabalharia na Alemanha, na família do meu tio, irmão do meu pai. Direito seria ótimo porque meu pai já tem tudo para eu trabalhar com ele. Acho que eu gosto mesmo é de Administração, mas teria que me virar sozinho... não vai dar. Não consigo me imaginar fazendo nada sozinho.

Analisando esta e outras situações empíricas relatadas, a autora atribui essas dificuldades na escolha profissional a perturbações ocorridas na relação simbiótica em etapas primitivas do desenvolvimento. Afirma que, se esses primeiros processos de desenvolvimento não forem razoavelmente bem resolvidos a dessimbiotização torna-se mais grave, fazendo com que o jovem sinta-se incapaz de desprender-se inclusive ao realizar a escolha profissional. Segundo Levenfus,

A separação-individação ... é uma fase vulnerável na vida de qualquer criança. Se a “batalha” for perdida, a fragmentação do ego traz como consequência o colapso das funções interadoras em todos os níveis. ... Segundo nossa interpretação, uma dificuldade nesta fase pode vir a perturbar, mais tarde, o adolescente, no momento da escolha profissional (1993, p.6).

Notemos que neste sentido, como nos demais trabalhos fundamentados na psicanálise, a escolha profissional encontra-se determinada pelas experiências da primeira

infância, e a reação do sujeito com o futuro, bem como a função deste no conjunto do ser do sujeito não é contemplada.

Ainda com base no mesmo referencial, Nascimento (1995), destaca que o conceito de vocação, enquanto “necessidade a ser satisfeita” é fundamental para a Orientação Profissional, uma vez que ‘o que determina a solução do conflito que leva a escolha da profissão é a resposta à vocação’ (Nascimento, 1993, p.120). A autora observa que Bohoslavsky descarta a sublimação considerando a vocação isoladamente. Nascimento opõe-se a essa separação destacando que, para Bohoslavsky,

“as vocações expressam responsabilidades do ego diante de ‘chamados interiores’, chamados de objetos internos prejudicados, que pedem, reclamam, exigem, impõem, sugerem, etc. , ser reparados pelo ego” ( Bohoslavsky, 1971 – p. 73). Para nós, a reparação é um conceito chave para a compreensão da vocação, porém pretendemos retomá-lo, uma vez que na teoria kleiniana ele não vem dissociado da sublimação, como também é necessário a introdução do conceito de simbolização (que é a maneira de explicar a fantasia), para que o conceito fique mais completo (Nascimento, 1995, p.123).

A autora afirma que o que interessa à criança, e a seguir ao adulto, pelo mundo externo é determinado por deslocamentos de interesses e afetos do primeiro objeto para objetos sempre novos, e que neste sentido a atividade de formação de símbolos está na base do trabalho.

Desta forma, a profissão escolhida pelo sujeito reflete o que a pessoa viveu em suas primeiras relações objetivas, ou seja, na sua atividade profissional, um indivíduo vai estar repetindo o seu modelo mais fundamental, semelhante ao modelo com que em sua infância estabeleceu as suas relações objetivas (Nascimento, 1995, p. 126).

No trabalho de Nascimento, fica enfatizado, uma vez mais, o quanto no referencial psicanalítico o passado determina os interesses e possibilidades humanas, mas não se detém em discutir as lacunas apontadas por Bohoslavsky na relação do homem com o futuro.

Por outro lado, encontramos autores que buscam caminhos alternativos à psicanálise como fundamentação de suas pesquisas. Mas tampouco aqui, encontramos alguma pesquisa que se detenha sobre o esclarecimento teórico da relação do homem com o futuro.

Junqueira (1998), pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Psicologia Sócio Histórica da Faculdade de Psicologia da PUC-SP, apresenta dados de seu estudo sobre o sentido subjetivo atribuído por jovens de camadas populares à escolha do futuro profissional. Ao destacar considerações teóricas orientadoras da pesquisa, menciona a concepção de homem e de mundo. Refere-se ao homem historicamente e socialmente constituído, entretanto

não encontramos nenhuma menção a uma fundamentação teórica da relação desse homem com o futuro.

Bock e Junqueira (1995) no artigo em que propõem uma prática promotora de saúde em Orientação Vocacional, esclarecem da mesma forma a visão de homem que fundamenta seu trabalho enquanto um ser sócio-histórico (Bock e Junqueira, 1995). Baseadas na psicologia soviética, especialmente Leontiev, Vygotski e Bakthin, opõem-se à noção de Natureza Humana enquanto essência universal e eterna, e afirmam o homem como um ser social, em constante movimento, num processo de construção do mundo e de si próprio (Bock e Junqueira, 1995). As autoras propõem à Orientação Profissional uma prática promotora de saúde, uma vez que segundo elas, a Orientação Profissional deve atuar com o objetivo de que os indivíduos tenham maior consciência de si próprios enquanto sujeito históricos e sócio-culturalmente inseridos e que, deste modo, “desenvolva uma consciência de si e do processo de construção de si mesmo e do mundo; o indivíduo adquire condições de construir projetos de vida, organizar suas ações e intenções baseado nas suas condições e necessidades” (1995, p.12). Partindo desta visão, o trabalho de Orientação Profissional visa levar o jovem a refletir sobre “o processo da escolha da profissão e seus determinantes” (Bock e Junqueira, 1995, p.17). Para isso trazem à tona os diferentes aspectos envolvidos na construção do futuro de uma pessoa, mostrando diferentes aspectos determinantes deste processo, tais como a família, o mercado de trabalho, a posição dos amigos, os meios de comunicação.

Neste sentido, ao buscar o auto-conhecimento do indivíduo, o trabalho de orientação profissional não se restringe a identificação de aptidões, interesses e características da personalidade, mas dá-se ênfase a gênese dessas características.

Interessa-nos, fundamentalmente, ultrapassar a identificação desses aspectos pessoais e buscar a gênese do aparecimento de tais características... tentamos captar mais concretamente como o indivíduo se apresenta no momento da escolha, mostrando-lhe que ele tem uma história de vida por detrás. Nessa história, pode ter vivido interesses e aptidões e deve procurar posicionar-se frente a eles, percebendo que, se não determinam em absoluto a escolha, indicam alguns caminhos (Bock e Junqueira, 1995, p.21).

As autoras destacam que, com isso, objetivam esclarecer que os interesses e aptidões, assim como as características da personalidade mudam conforme as experiências e o tempo. Entretanto, nenhum esclarecimento teórico é feito quanto a relação com esse futuro que o jovem projeta para si através de sua escolha profissional.

Sílvio Bock (1995), ao estudar as concepções de indivíduo e sociedade que permeiam as teorias de Orientação Profissional, explicita que encontramos teorias que absolutizam as determinantes psicológicas na escolha da profissão, enquanto outras absolutizam as sociológicas. Propõe então uma terceira posição, onde negando o homem enquanto ser natural e abstrato, coloca a idéia da multideterminação do homem, como aquele que é determinado pelo seu suporte biológico, pelo trabalho e instrumentos, pela linguagem, pelas relações sociais e por uma subjetividade caracterizada pela consciência e identidade, sentimentos e emoções e pelo inconsciente (Bock, 1995). Mas o autor não se detém em abordar tecnicamente a relação homem futuro e como tal relação se incluiria em sua idéia de multideterminação.

Ainda quando a psicologia de Orientação Profissional fundamenta-se em outras abordagens, não encontramos a preocupação em tratar a problemática da relação homem e futuro.

Encontramos neste sentido a produção de Canedo (1997), quando busca as contribuições da Gestalt –Terapia para o referencial teórico da Orientação Profissional. A autora, a partir de seu referencial fenomenológico – existencial, destaca os conceitos de auto-regulação do organismo, a noção de figura e fundo, e o tripé: aqui e agora, contato e fluxo de conscientização, fazendo a correlação destes com a prática de Orientação Profissional. Menciona que a relação do sujeito com o mundo é singular e encontra-se em processo de constante transformação, e que nesse sentido, ao trabalhar com o jovem o que ele quer fazer, mobiliza-se também quem ele quer ser. É nesse sentido que se alcança a questão *existencial*, na medida em que a pessoa se localiza de que ser ela se torna ao escolher determinada profissão (Canedo, 1997). Entretanto, não se coloca como objeto de suas preocupações a questão desse ser futuro por tornar-se.

Strey, pesquisadora do Instituto de psicologia da PUCRS, tem tratado da problemática de gênero e projeto profissional. No seu artigo de 1995, conjuntamente com Gonzálles, Marínez e Carrasco, intitulado *a construção do projeto profissional na mulher: estudo de alguns aspectos psicossociais* trata de conhecer como homens e mulheres constroem um projeto profissional. Busca para isso analisar as diferenças psicossociais existentes entre homens e mulheres com respeito à construção de seus projetos profissionais. Com relação ao

projeto profissional assinala uma dificuldade técnica quanto à escassez de estudos específicos sobre projetos profissionais:

Compreender como se constrói um projeto profissional é uma tarefa difícil, porque este conceito é muito amplo e está profundamente inserido nos projetos de vida. A tarefa é demasiado complexa, tanto por aquele ser um processo que se desenvolve ao longo da vida, como por haver uma escassez de estudos específicos sobre o tema (1995, p. 10).

Tendo como foco de atenção o projeto profissional das mulheres, dentre os recursos técnicos que disponibilizam, delimitam do seguinte modo o projeto profissional:

Como *projeto profissional* entendemos um processo que se acha determinado, em suas formas de expressão, pelas condições reais de vida de cada pessoa, onde estão presentes as influências dos vínculos familiares, as influências religiosas, políticas, econômicas, etc.. Um projeto profissional começa a formar-se cedo a partir de todas estas e outras influências, se desenvolve ao longo de todo o ciclo vital e forma parte dos planos gerais da vida. (1995, p.11).

Acrescentam ainda que as principais determinantes na construção do projeto profissional são a idade, o estado civil, ter ou não filhos e o número destes, viver em zona rural ou urbana, o nível educacional, assim como as oportunidades existentes na formação laboral e de emprego futuro. Também estão presentes os aspectos ideológicos que indicam o que tem valor na vida, como ser bem sucedido profissionalmente, ser independente, etc.. Referenciando Martinez e Sanches et al. (1993) apontam este processo como constituindo-se ao longo de etapas que se sobrepõem os períodos cronológicos evolutivos, que seriam a infância, a adolescência, a juventude, a idade adulta e a velhice. Neste sentido, afirma que “um projeto profissional, apesar de suas especificidades, não pode ser separado dos projetos gerais de vida” (Strey,1995, p.11). A autora ainda ressalta que é necessário considerar além da personalidade os fatores relacionados com gênero, na constituição do projeto profissional de homens e mulheres, além de aspectos do ego, como valores e motivações que variam entre homens e mulheres.

Em outro artigo de 1995, intitulado *Modelos de análise na construção do projeto profissional – a questão do gênero*, Strey faz uma revisão sobre alguns aspectos referentes a construção do projeto profissional que tenham como base as relações de gênero e trabalho. Apresenta assim, os modelos de Tittle e Eccles como ferramentas que poderiam ajudar a ter uma visão relativamente completa dos projetos profissionais das mulheres.

Em um artigo de 1997, chamado *O gênero e a escolha da profissão* a mesma autora demarca o objetivo da orientação profissional como sendo o de ajudar a promover e facilitar uma escolha realística e satisfatória à construção de um projeto profissional ao longo de toda a vida. Neste sentido, volta a destacar a importância de considerar o gênero como aspecto central no que tange à escolha e o projeto profissional.

Observamos deste modo, como a autora se depara com a escassez de fundamentação teórica quanto à relação do homem com o futuro, quando explicita a falta de uma definição e esclarecimento das complexidades do projeto profissional e suas relações com o projeto de vida.

Weil, autor brasileiro de grande influência na produção brasileira, no seu livro *Sua vida, seu futuro, escolha entre 600 profissões* (1979), refere-se a orientação Profissional como um tipo de serviço onde se costuma entrevistar os jovens submetendo-os a testes e exames médicos, a fim de “determinar melhor as aptidões e a personalidade; e o aconselhamento é baseado no resultado obtido” (1979, p. 23). Assinala que se tem provas de que a probabilidade de acertar a escolha de uma profissão é muito maior com a ajuda da orientação profissional (p.23).

Afirma que, para fazer uma escolha profissional acertada, faz-se necessário conhecer tanto as profissões existentes, quanto as qualidades pessoais do orientando. Assinala que partindo de observações minuciosas das pessoas, pode-se fazer um prognóstico de sua vida profissional. Nas palavras de Weil:

João tem hoje quatorze anos; quer aprender um ofício. Desde pequenino, gostava de brincar com madeira: usava serrote, martelo e lixa, de maneira apaixonada; fazia até movezinhos para bonecas de suas irmãs. Cada vez que passa diante de uma marcenaria, fica parado horas a fio, observando os operários e o mestre. Qual será o futuro profissional de João? (Weil, 1979, p.25).

Segundo o autor torna-se evidente que o menino citado tornar-se-á marceneiro, carpinteiro, mestre, ou, se fizer estudos técnicos graduar-se-á engenheiro ou dirigirá uma fábrica de móveis. É neste sentido que o autor afirma ser possível “prever o futuro profissional de um jovem” (p. 26). E, partindo desta previsão, é possível fazer um plano para preparar o candidato. Segundo Weil, “a história de João nos mostra que há na história pessoal de muitos jovens algo de constante, de permanente, que constitui um fio condutor para saber-se quais as características de sua personalidade” (1979, p. 26). Segundo o autor, o interesse do candidato é

a primeira coisa a observar para identificar esse fio condutor. Entretanto, “não basta interessar-se por determinado tipo de atividade, é necessário verificar se há aptidão para esta” (Weil, 1979, p. 27). O autor exemplifica citando o caso de pessoas que sonham em ser pianistas mas não conseguem aprender a tocar bem, ou as que gostariam de cantar, mas cantam mal. Estes seriam exemplos de pessoas que ‘tem interesse mas não tem aptidão para determinada atividade’ (Weil, 1979, p. 19). No caso do jovem que tem interesse mas não tem capacidade ‘é por conseguinte no ‘hobbie’, no recreio, no passatempo que se encontra a solução deste caso; e, as vezes, se descobre assim que a pessoa também tem aptidão, mas não sabia” (Weil, 1979, p. 20). Ou seja, o interesse esbarra na aptidão determinada naturalmente. Weil destaca, neste sentido, que os pais que encaminham os filhos não podem pretender que estas sigam a profissão desejada pela família, ou seja, “o importante é os pais compenetrarem-se de que a natureza criou homens diferentes uns dos outros, fazendo com que nenhuma pessoa seja igual; nenhuma pessoa sendo igual, é evidente que uma profissão pode ser muito adequada para uns e prejudicial para outros” (Weil, 1979, p.15). Estes elementos são suficientes para entrever que antes de encontrarmos um aprofundamento na relação do homem com seu futuro, encontramos na obra do referido autor, a predeterminação da natureza das habilidades e aptidões que segundo ele devem ser corretamente identificadas para que haja sucesso na orientação profissional.

Podemos, em síntese, observar a partir da revisão da produção das principais referências acadêmicas na área de Orientação Profissional no Brasil a partir de Bohoslavsky, que não encontramos pesquisas que se detivessem na investigação da lacuna teórica apontada pelo autor argentino sobre o esclarecimento da relação do homem com o futuro. Embora algumas mencionem esta relação, como não podia deixar de ser, todas permitem entrever essa relação implicitamente posta. Em nenhum dos casos tal relação é posta como objeto de investigação de forma a que as questões relativas ao problema possam ser equacionadas, quais sejam: a definição de projeto (profissional e de vida), a questão temporal e o homem como sujeito de escolhas.

Dentre os autores que se utilizam do referencial psicanalítico, do mesmo modo que Bohoslavsky, encontramos a orientação profissional voltada para o passado, atenta aos acontecimentos da primeira infância, já que se parte do pressuposto de que as escolhas da profissão futura são um reflexo de tais experiências. Entrevemos deste modo, a compreensão

da relação do homem com o futuro determinada pelo passado imutável em seu ser. Trata-se do futuro da realidade humana infestado e determinado de modo decisivo pelo seu passado.

Apenas para tornar presente alguns exemplos, notemos que é o que se verifica explicitamente quando Nascimento destaca que “podemos afirmar que a profissão escolhida pelo sujeito reflete o que a pessoa viveu em suas primeiras relações objetais, ou seja, na atividade profissional um indivíduo vai estar repetindo o seu modelo mais fundamental, semelhante ao modelo em que, em sua infância, estabeleceu relações objetais” (1993, p.03). Igualmente vimos que Levenfus (1993) atribui as dificuldades de jovens de fazer escolhas distintas das dos desejos dos pais a perturbações ocorridas na fase simbiótica das etapas primitivas do desenvolvimento. Ou, em Ribeiro ao utilizar-se da imagem do adolescente diante dos dois espelhos para simbolizar a situação do jovem no momento da escolha profissional, onde ‘a imagem diante de si, é pois, a repetição infundável de um espelho no outro’, ou seja, o passado espelhando o futuro. Ou no próprio Bohoslavsky onde ‘a carreira seria uma resposta do ego (o invocado) e um objeto interior danificado (o invocante).”

À luz da fundamentação teórica psicanalítica, a Orientação Profissional torna-se um meio de ‘descobrir’ a profissão adequada para satisfazer necessidades latentes da primeira infância. Caberia deste modo ao orientador profissional identificar a profissão mais conveniente para reparar, satisfazer, suas perturbações simbióticas, seus objetos internos danificados que invocam, exigem serem saciados, reparados. Evidencia-se assim, que não se trata da Orientação Profissional possibilitar a escolha de um ser futuro, conforme um ser futuro, mas de orientar para satisfazer de modo adequado um passado.

Por outro lado, nos autores que buscam fundamentações alternativas à psicanálise para subsidiar suas pesquisas, encontramos pesquisadores que manifestam encontrar obstáculo similar ao demarcado por Bohoslavsky. É o caso de Strey (1995) que tratando da problemática de gênero e projeto profissional, se depara ao tratar da relação do projeto de vida com o projeto profissional com “uma escassez de estudos específicos sobre o tema”.

Com relação a Bock e Junqueira (1995) que se baseiam na teoria sócio-histórica onde encontramos a preocupação em evidenciar as determinantes das condições materiais, familiares, de amizades, e dos meios de informação, mostrando que a escolha profissional é multideterminada. Essas autoras dão ênfase à gênese das características de personalidade e interesse dos orientados mostrando que tem história atrás de si, esclarecendo que não

determina mas apenas aponta caminhos possíveis. Entretanto, estes caminhos não são tratados, estes “possíveis” não são colocados como objeto de preocupação e investigação. Esse ser futuro que depende das escolhas atuais, que envolve grupos a participar, habilidades a conquistar, situação material com a qual lidar, um ser por realizar não é posto em pauta. Ou seja, as autoras utilizam-se de uma compreensão de homem que se constrói nas relações mas não trataram da relação do homem com o futuro.

Por outro lado Weil (1979) identifica na história pessoal de muitos jovens algo de constante e que constitui o fio condutor de sua personalidade. Ele constata empiricamente que as pessoas são atraídas em determinadas direções, por certo tipo de trabalho e não outros. Contudo, atribui essa atração, esse fio condutor à natureza que, “criou homens diferentes uns dos outros, fazendo com que nenhuma pessoa seja igual”. Esse determinismo também fica evidenciado quando o autor afirma que não basta ter interesse por uma profissão, é necessário aptidão para esta. Deste modo cabe ao orientador identificar qual profissão é mais adequada, neste caso, buscando corresponder a uma natureza pré-determinada. Em outros termos, cabe ao orientador profissional identificar quais atributos de personalidade foram pré-estabelecidos por esta natureza a aquele orientado e mostrar-lhe o caminho correto a seguir para obter sucesso na escolha profissional. Não se evidencia deste modo um trabalho que se colocasse a investigar o que é, no entanto, esse “fio condutor que permanece constante”, como se constitui, quais suas características básicas, optando, por outra forma, pela alternativa dos dons e do determinismo natural e biológico.

Evidencia-se deste modo que a lacuna teórica verificada por Bohoslavsky em relação ao esclarecimento teórico da relação do homem com o futuro, permanece sem resposta, uma vez que os pesquisadores da área no Brasil não se detiveram a essa temática. Daí vem a necessidade técnica de pesquisas que visem responder a essa carência da psicologia de Orientação Profissional, referente a elucidação da implicação do ser do homem com a temporalidade e, mais especificamente, com o futuro. Para tanto, podemos resumir sinteticamente as reivindicações teóricas do autor argentino nos seguintes pontos:

- 1 - Investigar a “relação com o futuro” a partir das relações com os outros, com o passado, com o contexto social, com a condição material real em que a pessoa se encontra, ou seja, de incluir e esclarecer a “dimensão temporal” em um modelo de orientação profissional;

2 - Esclarecer a problemática filosófica do “projeto pessoal”, bem como suprir a falta de um modelo teórico que permitisse ter uma visão compreensiva e ampla dos problemas, estabelecer relações causais entre estes, distinguindo entre problemas vocacionais e outros problemas de personalidade, e como conseqüência responder à lacuna de que “as pessoas fazem alguma coisa ‘por’ alguma coisa e que a fazem ‘para’ alguma coisa, entretanto essa coisa não está claramente definida” (Bohoslavsky, 1998, p.23).

3. Aprofundar e esclarecer a “articulação entre o individual e o social”, da “possibilidade da escolha e suas restrições”, esclarecendo o “homem como sujeito de suas escolhas”.

## **PARTE II**

### **A definição de Projeto de Ser na Psicologia de Sartre**

## Capítulo 1

### Apresentação da Psicologia Existencialista de Sartre

#### 1.1. A trajetória intelectual de Sartre: a constituição de uma Psicologia científica

Jean-Paul Sartre intelectual francês é tido como ‘consciência crítica de nosso tempo’; reconhecido filósofo, literato, dramaturgo. Entretanto, se nos atentarmos para a produção de sua obra técnica, constatamos, a formulação de uma Psicologia. O eixo de sua trajetória intelectual é a constituição de uma Psicologia que superasse os entraves desta disciplina que não considerava o homem concreto, enclausurando-o na “vida interior”, deixando-o inacessível na “imanência”. Ou seja,

Quando seguimos cuidadosamente o fio condutor de suas pesquisas e as conseqüentes produções teóricas, vamos verificar que ele foi acima de tudo, um Psicólogo; e que sua incursão no campo da elaboração filosófica, deveu-se a razões de ordem técnica, com que se deparou no curso de suas investigações, sobre fenômenos psicológicos (Bertolino, 1995, p.24).

Nos relato de Simone de Beauvoir, encontramos o movimento vivo do intelectual francês, colocando-se o projeto de constituir essa nova Psicologia. “O que lhe interessava antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos” (Beauvoir, 1961, p.37). E, foi exatamente por se propor a recuperar o homem concreto que Sartre se viu imediatamente atraído pela Fenomenologia, apresentada por Aron, como a filosofia das coisas concretas, e do fenômeno humano sem cair nos males do idealismo e do realismo. (Beauvoir, 1961).

Com o intuito de se aprofundar na fenomenologia, em 1934 Sartre foi a Berlin fazer pós-graduação em Fenomenologia, onde apresentou como tese *A Transcendência do Ego* em 1936. Nessa primeira obra técnica, esclarece a consistência ontológica do Ego, ou seja, da personalidade. Em outros termos, verifica que pela própria realidade da consciência, como pura espontaneidade, o ego não poderia pertencer à consciência, ser imanente a ela, mostrando-se ao contrário, objeto para esta. Deste modo, constata e define o Ego como um objeto do mundo, possível de ser conhecido tal como qualquer outro. Tendo como ponto de partida a verificação da distinção entre ego e consciência, Sartre lançou-se no seu projeto

intelectual. Segundo Beauvoir “a partir daí, cumpria revisar toda a psicologia e ele já começara, com o ensaio sobre o Ego, a atacar essa tarefa” (Beauvoir, 1961, p.166).

Seguindo esse projeto intelectual de fundar uma nova Psicologia, em 1936 ele publica *A imaginação*, onde revisa criticamente as psicologias da imaginação de Descartes até Husserl, e em 1940 publica *O imaginário*, onde funda uma nova teoria do fenômeno do imaginário compatível com a verificação da personalidade como objeto para a consciência expressa no “Transcendência do Ego”, em 1934. Na continuidade pretendia realizar *La psyché*, um tratado onde estabeleceria uma nova Psicologia. Entretanto, deparou-se com uma constatação técnica: não era possível formular uma nova Psicologia sobre as bases ontológicas postas pela filosofia de até então. Tornava-se necessário, num primeiro momento, esclarecer a consistência ontológica do homem e do mundo, ou seja, do ser das coisas e da consciência, para então formular uma epistemologia, ou seja, esclarecer as condições de possibilidade do conhecimento científico, para poder, consolidar sobre essas constatações, uma Psicologia científica. Em 1939 publica então, fragmentos do que até então trabalhara na sua *La psyché*, sob o título de *Esboço de uma teoria das emoções* (Bertolino, 1995, p.28).

Em 1943 vem a público *O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica*, onde se esclarece a consistência do ser, que independe da consciência para existir; e da consciência como intencionalidade, desdobrando daí o esclarecimento das condições de possibilidade do conhecimento científico. Aprofunda também a teoria da personalidade reafirmando sua objetividade e trabalhando o problema da temporalidade e da relação com o futuro, desenvolvendo a noção de projeto de ser, em termos totalmente outros que postos até então pela Psicologia, esclarecendo o homem como um ser ontologicamente livre, que elege seu projeto de ser a partir da faticidade que se lhe impõe.

Era necessário também avançar nos desdobramento da verificação da transcendência do Ego, fazendo o esclarecimento da relação do homem singular com o universo dos demais homens, trazendo à tona o método necessário para compreender qualquer homem, ou seja, o caminho do singular ao universal e do universal ao singular, compreendendo o homem no movimento dialético constituindo-se na relação com os outros e com a materialidade (Bertolino, 1995, p.33). Sartre publica, para tanto, na década de 60, *Crítica da razão dialética*, precedido pelo *Questão de método*, estabelecendo assim uma psicologia de grupos.

Em 1972, Sartre publica *Gustav Flaubert – o idiota da família*, onde mostra como é possível compreender inteiramente uma personalidade, realizando a biografia de Flaubert com o intuito de compreender como o escritor francês, autor de *Madame Bovary*, tornou-se tal literato, sendo considerado na infância, o idiota da família, apresentado péssimo desempenho escolar. Nesta obra explicita como é possível compreender inteiramente um homem a partir de seu movimento concreto no mundo encontrando os meios para se dar um futuro. Expõe, deste modo, a aplicação da noção do projeto e desejo de ser, eixo fundamental da psicologia que construíra.

Deste modo, fica exposto, se atentarmos para a trajetória intelectual de Sartre, como ele levou a cabo o seu projeto de constituir uma nova Psicologia, não num tratado único, mas no decorrer de suas obras técnicas (Bertolino, 1995, p.34). Precisamente no eixo desta psicologia, exposto no conceito de projeto de ser, em que Sartre constata o homem enquanto um ser temporal, inscrito numa materialidade concreta necessariamente pro-jetado para um futuro livremente eleito, que fomos verificar a contribuição para a superação da lacuna teórica na psicologia da Orientação Profissional expressa por Bohoslavsky, quanto ao esclarecimento da relação do homem com o futuro.

Entretanto, antes de mais nada, para não darmos a entender erroneamente que a definição de Projeto de Ser resume-se a um conceito isolado na obra de Sartre, faz-se necessário uma apresentação sumária desta Psicologia formulada nos rigores da ciência e a localização de que o Projeto de Ser constitui precisamente o eixo que perpassa inteiramente esta Psicologia, que concebe o homem voltado para o futuro. Verificaremos que nas suas obras técnicas anteriores ao *Ser e o nada* esta definição já vem sendo apontada e trabalhada, até ser definitivamente esclarecida no tratado de ontologia.

## **1.2. O problema da Psicologia enquanto ciência**

A ciência é um tipo de conhecimento específico que proporciona ao homem cada vez mais elementos para que possa transformar seu meio e a si próprio. As chamadas ciências da natureza não buscam mais descobrir o sentido da totalidade sintética do mundo. Procuram sim esclarecer “as condições de possibilidade de certos fenômenos de ordem geral” (Sartre, 1965, p.11). Isto é o mesmo que dizer que a ciência moderna não persegue o

conhecimento absoluto, mas dedica-se ao esclarecimento de fenômenos, compreendendo as variáveis envolvidas e sua articulação interna, para tornar possível a intervenção com controle de resultados sobre eles.

Agora cabe a indagação: o homem tem os instrumentos para transforma-se psicologicamente, superar os impasses de sua vida de relações e ser sujeito de seu ser? Tem os elementos para compreender como é uma personalidade e como ocorre desta vir a se complicar, quais as condições de possibilidade de um impasse psicológico ocorrer, que variáveis estão atuando e o que deve ser feito para superá-lo? Isso é o mesmo que perguntar: a Psicologia, tornou-se de fato uma ciência? Logrou esclarecer as condições de possibilidade dos fenômenos psicológicos? Elucidou a estrutura da realidade humana que torna possível a emoção, a imaginação, a percepção, o pensamento? Esclareceu como esses fenômenos tornam-se possíveis?

No que tange ao fenômeno da imaginação: a Psicologia delimitou o que é constitutivo de qualquer fenômeno imaginante? Quais as características de uma imagem, e o que a diferencia de outro fenômeno como a percepção? Fazendo a revisão nesta área, Sartre verificou que o debate gira em torno da imanência da imagem, onde acaba por se fazer da consciência um lugar povoado por simulacros que vêm a ser as imagens (Sartre,1996, p.17). Verificou que pelo hábito de pensar todos os modos de existência segundo a existência física, a Psicologia de até então, acabava fazendo da imagem uma cópia das coisas, existindo elas mesmas como coisas independentes (Sartre,1987, p.17). Quanto a demarcação das condições de possibilidade do fenômeno imaginação ocorrer a Psicologia responde que “é para mais tarde, quando tivermos fatos suficientes” (Sartre,1965, p.11).

No que diz respeito às pesquisas sobre os fenômenos emotivos, Sartre (1965) ao invés de encontrar na Psicologia, o esclarecimento a propósito de quais as componentes imprescindíveis para que uma emoção aconteça, deparou-se com a polêmica ordem dos fatores: será a tempestade fisiológica que provoca a emoção ou a emoção provoca uma tempestade fisiológica? Verificou que os psicólogos ao estudarem uma situação de emoção, buscam os fatores determinantes, porém isolando para tanto, as reações corporais, os comportamentos e os estados de consciência. A partir disso apresentam suas explicações fixando a ordem dos fatores segundo critério e convicções pessoais. Ou seja, enquanto para os partidários da teoria intelectualista o estado de consciência será primeiro e as perturbações

fisiológicas e de comportamento conseqüentes, para os partidários da teoria periférica a ordem dos fatores é inversa, ou seja, a pessoa está triste por estar chorando (Sartre, 1965, p.13). Contudo, a demarcação da ira, do medo, da alegria, e da cólera, assim como dos demais fenômenos emotivos que ocorrem com os homens cotidianamente, continua sem ser esclarecida com o rigor da ciência moderna.

Nada diferente ocorre no que tange a demarcação da personalidade. As discussões centram-se no lugar em que o ego habita: se enquanto centro de todos os desejos da vida psíquica define-se como um habitante formal ou material da consciência (Sartre, 1994, p.43). Mas quais são as condições de possibilidade para uma personalidade existir, que variáveis compõe este fenômeno que é a personalidade de cada um de nós? O que é imprescindível para a constituição de qualquer personalidade? Eram questões alheias a esta disciplina até aquele momento.

O que Sartre verificou ao fim das contas, foi que não havia na Psicologia esclarecimentos científicos dos fenômenos psicológicos, ou seja, que esclarecessem a universalidade desses fenômenos, ou, o que é o mesmo, as condições de possibilidade deles ocorrerem. Entretanto não vamos entender com isso que não havia explicações para as ocorrências psicológicas. Na verdade, a heterogeneidade na Psicologia era uma constatação que se impunha a simples visada das estantes da literatura técnica desta disciplina. Uma infinidade de afirmações, interpretações, explicações, especulações propunham-se a tornar inteligíveis acontecimentos humanos de ordem psicológica. As mesmas ocorrências eram assim interpretadas e explicadas de modos tão diversos quanto fossem os estudos e pesquisas a respeito. A heterogeneidade dos fatos levantados por essas pesquisas que percorriam desde a ilusão estroboscópica até o complexo de inferioridade, evidenciava a inexistência de qualquer relação entre estes dados e, indiscutivelmente, a total desordem desta disciplina. (Sartre, 1965, p.10).

Para contextualizar essas verificações críticas de Sartre, faz-se necessário inscrevê-lo no seu contexto histórico e científico onde outros intelectuais já constatavam e discutiam a situação precária da Psicologia enquanto ciência. Politzer, outro intelectual francês, na década de 20 do século passado já havia sido categórico ao afirmar a necessidade de rever toda a Psicologia de até então, pelo seu caráter pré-científico e místico que lhe era constitutivo. Este marca que já se sabia, há mais de cinquenta anos, que havia chegado o momento em que a

Psicologia devia passar da etapa pré-científica para a científica (Politzer,1965, p.51). Esta passagem se fazia necessária, pois ninguém diferenciava, em meio à confusão de base da Psicologia, o que se tratava de resultados científicos ou pré-científicos dentro desta disciplina. E enfatizou que a reforma nesta disciplina consistia “justamente em romper com *toda* a psicologia tal como tem sido até aqui” (Politzer, 1965, p.62). De modo que a nova Psicologia não seria a continuidade do que se denomina até então de “Psicologia”, mas uma verdadeira ciência.

Na mesma década, na União Soviética, não foram diferentes as constatações críticas de Vygotski a respeito da situação desta disciplina. Afirmou o autor russo que, como cada escola psicológica transformou em dogmas, verdades que diziam respeito apenas a certos fatos, os conceitos psicológicos se multiplicaram, de tal modo que tendiam ao infinito e que sendo assim, “de acordo com a conhecida lei da lógica, seu conteúdo tende a idêntica celeridade a zero” (Vygotski,1986, p.227). Questionava o autor russo, ao fim das contas, “qual é o conceito que procuramos como objeto da psicologia e qual é a resposta que procuramos para pergunta do que é que a psicologia estuda?” (Vygotski,1986, p.213). Evidenciava, do mesmo modo que Politzer, que para a psicologia constituir-se como ciência fazia-se necessário antes de mais nada demarcar o objeto desta ciência.

É evidente que nos encontramos diante de uma encruzilhada, tanto no que se refere ao desenvolvimento na pesquisa quanto ao acúmulo de material experimental, à sistematização dos conhecimentos e à formação de princípios e leis fundamentais. Continuar avançando em linha reta, seguir realizando o mesmo trabalho, dedicar-se a acumular material paulatinamente, resulta estéril e inclusive impossível. Para seguir adiante é preciso demarcar o caminho (Vygotski, 1986, p.203).

Sendo esta a situação da Psicologia encontrada por Sartre, compreende-se como o seu projeto intelectual que consistia em engendrar uma nova Psicologia, que viesse de encontro com as necessidade e exigências científicas já verificadas em sua época, tinha razão de ser. O trabalho intelectual de Sartre dedicado a Psicologia veio a ser uma resposta à situação deficitária contatada até então.

Contemplando essas preocupações com o status científico da Psicologia, Sartre localizou como esse acúmulo de fatos heterogêneos não é o resultado do acaso, mas dos princípios da pesquisa psicológica. A psicologia procura estudar o fato, ou seja, aquilo que é inevitável encontrar no curso da investigação e como uma novidade em relação aos fatos

anteriores. Procura-se assim estudar os fatos em si mesmos, a partir deles mesmos, sem uma demarcação prévia do objeto psicológico (Sartre, 1965, p.10). Busca-se descrevê-los, registrá-los, como se o resultado desse acúmulo heterogêneo pudesse dar-nos uma demarcação dos fenômenos psicológicos (Sartre, 1965, p.11).

O que Sartre esclarece é que esse pretensão purismo metodológico, de recorrer aos fatos sem nenhuma demarcação teórica que os ilumine é fadado ao fracasso pelo próprio princípio científico. Os fatos são sempre demarcados segundo uma definição, ainda que formulada aleatoriamente, sem o respeito a realidade. ‘Os fatos não mentem’, não é uma verdade em ciência, pois os fatos em si mesmos não afirmam nenhuma verdade para além deles, é sempre possível jogar com fatos isolados, ou seja, eles são sempre selecionados conforme uma definição prévia, que pode ou não respeitar os processos da ciência. Como Politzer aponta com propriedade, não é dos fatos que extraímos o objeto da psicologia.

Se dirá, por ejemplo que es preciso tomar, del behaviorismo y de la *Erlebnispsychologie* (psicología de la vivencia), lo que está en conforme con los hechos. "Pero, a que hechos? A los hechos psicológicos tal como los definió el behaviorismo o tal como los há definido la psicología introspectiva? Siendo estas definiciones contradictorias, si me ubico en una o en otra, uno de los domínios caerá por completo, y será imposible tomar a la vez de uno y del otro lo que esté "conforme hechos" (Politzer, 1965, p.47).

Sartre vai a fundo neste problema epistemológico e aponta que as pesquisas em psicologia utilizam-se de conceitos preestabelecidos para examinar os fatos, mas o fazem implicitamente. Caso contrário, como se diferenciaria os fatos emotivos daqueles que não o são? Como os conceitos *a priori* permanecem implícitos, e acabam sendo formados aleatoriamente, sem compromisso com a rigorosidade científica.

Na realidade, o psicólogo poderia ter-se apercebido, aqui, que já tem uma *idéia* de emoção, visto que, depois do exame dos fatos, traça uma linha de demarcação entre os fatos emotivos e aqueles que não o são: como poderia a experiência proporcionar-lhe um princípio de demarcação, se ele não o possuísse antes? Todavia, o psicólogo prefere limitar-se à crença de que os fatos se agrupam, por si próprios, ante o seu olhar (Sartre, 1965, p.12).

Faz-se necessário tornar presente, que a ciência não trabalha com os fatos, mas com fenômenos, enquanto conjunto de ocorrências. Dos fatos busca-se a relação entre eles de modo a chegar aos fenômenos, com sua articulação interna. É neste sentido que Sartre ancora-se na verificação de Husserl com relação a incomensurabilidade entre os fatos e as essências, ou seja, na constatação de que pela descrição dos fatos não teremos jamais as essências, ou em outros termos, a demarcação do fenômeno (Sartre, 1965, p.14). A descrição de infinitas imagem

ou situações emotivas, por si só, nunca nos darão a essência dos fenômenos da imaginação ou da emoção. A essência é o que faz uma emoção, sempre singular e única, ser uma emoção e não qualquer outro fenômeno. Demarcar a essência é verificar as condições de possibilidade de um fenômeno ocorrer. Sendo assim, essa essência é a mesma em qualquer fenômeno emotivo, ou seja, “é a mesma para qualquer homem” (1996, p.16) e como afirma Sartre “a primeira tarefa do psicólogo é explicitá-la, descrevê-la, fixá-la” (1996, p.16).

Será mesmo necessário reconhecer que só as essências permitem classificar e examinar os fatos. Se não recorrêssemos implicitamente à essência de emoção, por exemplo, ser-nos-ia impossível distinguir, entre a massa dos fatos físicos, o grupo específico da emotividade. A Fenomenologia indicará, portanto, já que do mesmo modo, recorreremos implicitamente à essência da emoção que recorramos também de uma forma explícita e que fixemos de uma vez para sempre, por meio de conceitos, o conteúdo dessa essência (Sartre, 1965, p.14).

Essa crítica epistemológica de Sartre à Psicologia, que acumula fatos desordenadamente sem a demarcação científica do seu objeto de estudo, recai deste modo, sobre um problema de relação entre os fatos singulares e a sua essência, ou seja, sobre um problema de ordem ontológica. Isto é o mesmo que dizer que desdobra da falta de elucidação do ser da realidade e de esclarecimento da relação do singular com o universal, ou seja, um problema de existência e essência.

Sartre constatou portanto, a necessidade de, antes de prosseguir com o levantamento de fatos, clarear as essências, ou seja, definir os fenômenos psicológicos segundo o processo científico. Entretanto, no decorrer desta empresa, deparou-se com um problema ontológico: qual a consistência do ser do sujeito e do ser do objeto para que essa demarcação faça-se possível? Como definir, demarcar o objeto, garantindo que sua objetividade não se diluirá nas idéias do sujeito? E, por outro lado, como assegurar que é o sujeito que produz conhecimento e não as verdades que se apresentam diante de certos homens eleitos? Questões como estas somente poderiam ser resolvidas com o estudo do ser da realidade, ou seja, a verificação ontológica destes dois pólos: o sujeito e o objeto, ou o homem e mundo.

É neste sentido que Sartre constatou que não se fazia possível iniciar pela Psicologia uma vez que a ontologia não tinha esclarecido de modo satisfatório estas questões de base. Fazia-se necessário antes de adentrar na Psicologia, estabelecer uma ontologia que servisse de sustentação para uma Psicologia científica.

A Psicologia, encarada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um início, visto que os fatos psíquicos com que nos deparamos nunca são os primeiros. São, sim, na sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; pressupõem, portanto, o homem e o mundo e não podem assumir o seu verdadeiro sentido se, primeiramente, essas duas noções não forem elucidadas (Sartre, 1965, p. 15).

Fazia-se necessário assim elucidar as noções de homem e de mundo, ou em outros termos, a condição ontológica que esclarece a condição de possibilidade da ciência, pois enquanto a relação do sujeito que investiga com o objeto que é investigado não for devidamente esclarecida, a possibilidade de produzir conhecimento científico é sempre posta em questão, e conseqüentemente a Psicologia enquanto ciência sempre remetida ao infinito. Pois, ao fim das contas, como produzir ciência se a definição do objeto depende das idéias do sujeito que investiga? Ou, por outro lado, o que vem a ser a ciência se o conhecimento simplesmente for encontrado já pronto pelo sujeito que o descobre?

### **1.3. A ontologia fenomenológica como base para a Psicologia científica**

A constatação primeira de que o conhecimento científico implica necessariamente em dois pólos: o objeto a ser investigado e o sujeito que investiga, não estava satisfatoriamente equacionada na Psicologia. Sartre fez essa constatação ao verificar que nas investigações desta disciplina, ou se diluía o sujeito no objeto, como se o sujeito simplesmente encontrasse as leis psicológicas, ou se diluía o objeto no conhecimento, como se tudo dependesse das idéias. Foi para solucionar esse problema, antes de mais nada de ordem ontológica, ou seja, o esclarecimento do que é o ser do sujeito, o que é o ser do objeto, qual a consistência de ser de cada um destes pólos, qual a possibilidade real de um se diluir no outro, que Sartre consulta a realidade no seu tratado fenomenológico de ontologia: *O ser e o nada* (Bertolino, 1995, p.30).

A partir da constatação de Husserl relativamente a consciência como intencionalidade, Sartre clareou a primeira região ontológica, a condição transfenomênica do sujeito: a consciência ou o nada. Ao descrever a consciência, verificou como Husserl, que esta é pura espontaneidade, ou seja, ela é o 'nada' que permite tomar as coisas como objeto. É a consciência que permite ler este texto, ela é precisamente esse nada que toma esse texto como objeto. É ela que nos permite distinguir a folha e o livro, cada uma das letras, as diferentes páginas, a estante. Ser consciência da janela é destacá-la da continuidade da qual faz parte:

trata-se de diferencia-la da parede, do teto, do quadro ao seu lado, da paisagem que lhe é fundo. Tomar algo como objeto de consciência é abstraí-lo da continuidade do mundo.

É importante salientar que o livro não precisa que nenhuma espontaneidade o tome como objeto de consciência para existir. Entretanto, ele só se distingue da mesa onde está posto quando uma consciência o toma como objeto. Essa consciência não o move, não o altera, ela tão somente o abstrai, ou seja, o destaca do fundo que em si é contínuo. Ela o demarca enquanto livro, enquanto outro que a caneta, que a mesa ou a janela. Entretanto ela assim o demarca porque o livro impõe-se diante dela com toda sua opacidade material, a qual ela não modifica, tão somente se depara.

Assim, Sartre verificou que a consciência para existir é sempre consciência *de* alguma coisa. Para ocorrer ela precisa de um objeto transcendente a ela sob o qual absorver-se. Chegamos aqui a uma característica constitutiva de qualquer consciência: é ser consciência *de* algo. Ou, em outros termos, “a esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl “intencionalidade” (Sartre,1968, p.30).

Segue-se na elucidação desta mesma região ontológica, a verificação de que a consciência ao ser sempre consciência de algo, é necessariamente consciência de sê-lo. Isto sucede uma vez que a consciência é transparente para ela mesma, é um nada que absorvendo-se inteiramente no pólo objeto, é consciência de ser consciência. Para evitar entendimentos errôneos, cabe destacar que não se trata dela ser posicional de si. É próprio da consciência, pela transparência que lhe é própria, ser consciência de ser consciência. Ou seja, Sartre verificou que toda e qualquer consciência é sempre consciência *si*. Não tem como ser consciência de algo sem estar sendo consciência disso.

Por outro lado, o ser, que constitui a outra região ontológica, não depende da consciência para existir. Tem uma consistência de ser que lhe é própria, tem sua opacidade que independe de qualquer espontaneidade para encontrar-se em algum lugar do tempo e do espaço. O ser é opaco significa dizer que o livro tem sua própria consistência de ser, a folha em branco tem sua opacidade e seu ser próprio de modo que a consciência por si só não os altera. O ser é em si.

Olho esta folha branca posta sobre minha mesa; percebo que sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades tem características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. Elas são

*para mim, não são eu. Mas também não são de outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, freqüentemente descrita, é a existência em si (Sartre, 1987, p.35).*

O livro não se distingue nem da folha em branco, nem se assemelha para ele próprio dos demais livros da estante. Ele simplesmente é, e não se comunica nem com ele mesmo nem com nenhum outro ser. Não conhece a alteridade, é neste sentido que o ser “é plena positividade”, ou seja, ele simplesmente é, sem se reconhecer sendo, e sem necessidade alguma que uma consciência o tome como objeto para existir (1989). Essa consistência de ser, constitui a outra região ontológica: a do ser, ou condição transfenomênica do objeto.

Sartre verificou que exatamente por constatar duas regiões ontológicas irreduzíveis entre si, que o conhecimento objetivo faz-se possível. A realidade é tal que independe da consciência para existir, e a consciência é o nada que abstrai os objetos sem modificá-los, por isso mesmo pode haver o conhecimento objetivo. Entretanto, essa condição não basta para a ciência se efetivar. Como esta poderia vir a conhecer as condições de possibilidade dos fenômenos se cada ser fosse essencialmente diferente do outro? Como conhecer as condições de possibilidade da AIDS se cada vírus fosse único, essencialmente diferente de outro?

A realidade tem regularidades, trata-se de uma condição ontológica que torna a ciência possível. O mundo impõe-se à consciência com a regularidade que lhe é própria. A caneta, pela sua materialidade, impõe-se à consciência como um ser de outro tipo que o ser do lápis, que do livro ou da janela. É sua opacidade que se impõe à consciência enquanto caneta diferente da mesa e do mesmo tipo que as demais canetas do porta-lápis. De imediato, ao nos depararmos com uma caneta, encontramos uma caneta. Não a confundimos com o copo. É seu corpo de plástico azul, sua ponta, seu reservatório de tinta que se impõe à consciência. Enquanto caneta, impõe sua materialidade, sua opacidade diferente do copo que está ao seu lado, de vidro, cilíndrico. A sua essência se impõe de uma só vez, de imediato, incluindo-se numa série de objetos do mundo: a série das canetas. Bem entendido, a sua materialidade impõe-se à consciência de imediato no universo das canetas, é a opacidade do seu ser que a inclui nesse universo de seres “canetas” perante a consciência. Como vimos, a consciência não altera essa materialidade, apenas a destaca.

Essa caneta impõe-se imediatamente como caneta, nesse universal, nessa série e por isso não a confundimos com a mesa, mas ao mesmo tempo não a confundimos com as

outras canetas espalhadas pela mesa. O que faz com que essa caneta seja precisamente “essa caneta”, como não a confundo com tantas outras? Ela é de plástico azul fosco, tem letras brancas no seu corpo, uma tampa que se destaca com sua ponta verde. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela impõe sua universalidade, que se inclui na série canetas, impõe-se como esta caneta singular, ou seja, impõe ao mesmo tempo sua existência. Os objetos impõem diante da consciência ao mesmo tempo sua essência e sua existência, ou, o que é o mesmo, sua singularidade e sua universalidade. Como esclarece Sartre, “a aparência não oculta a essência, senão que a revela: *é* a essência. A essência de um existente não é já uma virtude enraizada na profundidade desse existente: *é* a lei manifesta que preside a sucessão de aparições, *é* a razão da série” (Sartre, 1989, p.16).

Como vimos, a realidade para si mesma é contínua, não se diferencia. Entretanto, impõe-se com sua regularidade à consciência. Isto equivale a afirmar que, os seres apresentam-se diante dela sempre impondo sua essência e existência, ou, o que é o mesmo, que a consciência constata um conjunto organizado, ou seja, tudo o que nos cerca, o mundo se compõe de seres singulares e universais, seres que são sua essência e existência. Pulôveres, camisetas, calças, camisas, impõem-se sempre como singularidades: aquela camisa amarela é necessariamente pertencente a uma série camisas.

Em um objeto singular podem sempre distinguir-se qualidades, como a cor, o odor, etc.. E, a partir delas, sempre pode identificar-se uma essência implicada por elas... o conjunto “objeto-essência” constitui um todo organizado: a essência não está *no* objeto, senão que é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam (Sartre, 1989, p.19).

Neste sentido que a ciência se faz possível já que, ao estudar um fenômeno sempre vamos encontrar um ser com sua universalidade e com sua singularidade, sempre o conjunto essência e existência. O que vale para um objeto daquela série vale para os demais, respeitada sua singularidade, sem recurso ao infinito. O mesmo ocorre com os fenômenos psicológicos. Uma emoção é sempre singular, sempre se dá numa situação específica, diante de objetos singulares em determinado tempo e espaço. Entretanto, há uma essência que nos permite identificar certos fenômenos enquanto emotivos e não imaginativos ou perceptivos.

Do mesmo modo, uma personalidade é sempre singular; se afeta por certas coisas, imagina tais outras, pensa tal outras, move-se para determinado futuro mediado por certas relações, tendo determinada história singular em determinado tempo e lugar concreto. Isso ocorre com cada um dos homens. Ou seja, a personalidade, assim como todo fenômeno é

também singular universal. Cada homem é ao mesmo tempo existência e essência. Enquanto a essência dos fenômenos psicológicos não for objetivamente demarcada não é possível a ciência em Psicologia. Como conhecer uma emoção, uma personalidade, uma imaginação se cada qual é única e singular? É a regularidade que possibilita a ciência, pela definição das essências.

Entretanto, não é diante de qualquer atitude de consciência que os fenômenos são intuídos com sua essência e existência. Se percebemos, descrevemos os detalhes um objeto, temos como resultado um amontoado de fatos, informações isoladas sobre ele. Pela percepção dos diferentes perfis de um objeto não chegamos à sua essência, pois os perfis de um objeto são sempre inesgotáveis, de modo que jamais teremos a infinidade de perfis que o constituem. O objeto sempre escarpa ao conhecimento que temos dele. Isto é o mesmo que dizer que pela percepção não temos a essência dos objetos. Como coloca Sartre, “o próprio da percepção é que o objeto só aparece como uma série de perfis... o objeto em si mesmo é a síntese de todas essas aparições” (Sartre, 1996, p.20).

E temos acesso a essa síntese de todos os perfis ao mesmo tempo? A resposta deve ser verificada de imediato no nosso cotidiano. Quando por exemplo, esperamos na calçada enquanto o carro que está vindo passa na nossa frente, é perante a intuição da existência-essência daquele carro que esperamos. Não há aprendizagem. Não temos primeiro pneus, para-choque, faróis, capô, para depois termos ‘um carro’. Este aparece de imediato enquanto carro, como aquele outro que passa a seu lado, e ao mesmo tempo singular, vermelho, modelo antigo, passando dois metros a nossa frente. É neste sentido que constituímos a essência a partir da materialidade constitutiva do objeto. Para que a essência-existência se imponha diante de nós como conjunto organizado, é necessário, que a essência constitutiva do objeto, seja pela consciência, também constituída. Ou seja, a essência é constitutiva-constituída de imediato numa relação intuitiva reflexiva com o objeto. Como esclarece Sartre, “posso pensar as essências concretas num único ato de consciência; não tenho de restabelecer aparências, nenhuma aprendizagem a fazer. Essa é, sem dúvida a diferença mais nítida entre o pensamento e a percepção” (Sartre, 1996, p.21).

Verificamos deste modo que a ciência torna-se possível por haver duas regiões ontológicas irreduzíveis entre si: o *ser* que independe da consciência para existir por ter sua consistência de ser-em-si, e a *consciência*, que numa atitude reflexiva intui a essência dos

objetos a partir da materialidade que lhe é constitutiva. Perante esta atitude de consciência o mundo impõe-se como um conjunto de seres singulares-universais. Segue-se que para termos uma Psicologia científica, é necessário definir com base na realidade transcendente, a essência dos fenômenos psicológicos, ou seja, encontrar a universalidade destes, ou as condições de possibilidade deles ocorrerem. Foi exatamente esse o empreendimento intelectual de Sartre, e nas páginas que se seguem pretendemos anunciar a existência desta Psicologia formulada segundo o rigor da ciência moderna que está a nossa disposição desde o século passado.

#### **1.4. As condições de possibilidade da personalidade**

Onde se encontram nossos sentimentos? Onde estão os remorsos, rancores, amores, satisfações? O que faz com que eu tenha certas habilidades e não outras? O que faz com que cada um de nós tenha qualidades diferentes dos outros? Como cada homem é singular e ao mesmo tempo um integrante da série “homens”?

Graças ao hábito de pensar tudo em termos de espaço físico, acabamos criando o que Sartre denomina ‘ilusão da imanência’ (Sartre, 1994, p.17) que nos leva a responder nossas interrogações acerca da personalidade recorrendo a um Eu interior, habitante de nossa consciência. O Ego torna-se assim, um pólo centralizador, de onde irradiam nossas habilidades, dons, predisposições. Este Ego comandaria todas as consciências à moda de um maestro regente da orquestra.

A consequência imediata dessa ‘ilusão da imanência’ é que a personalidade faz-se inacessível, o que por definição torna impossível a produção de conhecimento científico a seu respeito. Isso fica evidente se tivermos presente que o primeiro procedimento da ciência, que consiste na verificação das ocorrências, torna-se de antemão irrealizável pela ‘ilusão da imanência’ que tornou a personalidade um acontecimento interno da consciência. Deste modo, aquele que não consegue deixar de alcoolizar-se, ‘sabe’, que não consegue fazê-lo, tem esse saber a respeito de suas possibilidades. Mas a Psicologia encontra-se de mãos atadas para produzir um conhecimento que identifique quais as condições de possibilidade desse fenômeno ocorrer e como se deve proceder para superá-lo. Em suma, a ‘ilusão da imanência’ tornou a personalidade por princípio íntima, interna, e portanto, inalcançável para o conhecimento científico. Desdobra dessa noção que qualquer compreensão psicológica é

realizada às escuras, uma vez que tem por base um objeto do qual não tem acesso direto, mas apenas as equivalências.

Segundo esta concepção, quando dois homens falam de uma mesma cadeira, eles falam certamente de uma *mesma* coisa, esta cadeira que pegamos e levantamos é a *mesma* que a que o outro vê, não há simples correspondência de imagens, há um só objeto. Mas parecia que, quando Paulo tenta compreender um estado psíquico de Pedro, ele não podia *atingir* este estado, cuja apreensão intuitiva pertencia apenas a Pedro. Ele não podia senão tomar em vista um equivalente, criar conceitos vazios que tentavam em vão atingir uma realidade por essência subtraída à intuição. A compreensão psicológica fazia-se por analogia (Sartre,1994, p.77).

Neste sentido, compreendemos de antemão a dificuldade da Psicologia tornar-se uma ciência, visto que, não teria segundo esta concepção, acesso direto ao seu objeto de estudo. Essa falta de acesso leva a Psicologia à situação embaraçosa de não saber ao certo como uma personalidade se forma, como se singulariza e nem como funciona qualquer personalidade, ou seja, a universalidade deste fenômeno, objeto da Psicologia, ou em outros termos, as condições de possibilidade de uma personalidade ocorrer.

Entretanto, com a verificação da região ontológica da consciência, Sartre explicitou que a consciência é um nada, é um ato de intencionalidade que nada contém, tudo se apresenta diante dela, tudo é objeto para ela absorver-se, tudo está por essência fora dela. Ou seja, “é um *nada* visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele... Mas este nada é *tudo*, visto que ele é *consciência de todos estes objetos*” (Sartre,1994, p.76). Neste sentido, salta de imediato a interrogação, como em tal consciência, nesse nada que se absorve nos objetos é possível encontrar um centro de opacidade tal como a personalidade? Como coloca Sartre: “Nós perguntamos: há lugar para um *Eu* numa tal consciência? A resposta é clara: evidentemente que não” (Sartre,1994, p.48).

Por outro lado, Sartre constatou a condição transfenomênica do objeto, que não depende da consciência para existir, tem sua consistência de ser própria. Então, o Ego onde se encontra, qual sua consistência ontológica? O Ego não habita a consciência, mas é ele que as comanda? Se assim fosse, o homem seria um ser tal que teria uma personalidade formada antes de suas experiências no mundo concreto. O homem seria um tipo de ser em que a essência ou personalidade precederiam a existência, ou seja, a vida concreta.

O que Sartre traz a tona é a verificação de que o Ego não é um habitante nem material, nem formal da consciência. O Ego não constitui um mundo interior. Sartre destaca

na introdução de sua obra *A transcendência do Ego*, que “para a maioria dos filósofos, o *Ego* é um ‘habitante’ da consciência... Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está *na* consciência nem formal, nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem” (Sartre,1994, p.43). A personalidade é precisamente resultante da nossa objetivação no mundo, a resultante das relações concretas e não um ponto de opacidade pré-existente que irradiaria de si nosso movimento no mundo, nossos desejos e habilidades.

É na relação com os outros que constituímos nossos sentimentos, e é precisamente nesse mundo concreto que os encontramos. É na ação real e datada que construímos nossos sentimentos, concretizamos nossas ações e unificamos nossas qualidades. “A fenomenologia veio ensinar-nos que os *estados* são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente que não poderia contrair-se na unidade de interioridade uma “consciência” (Sartre,1994, p.77).

Neste sentido, o objeto da Psicologia, ou seja, a personalidade encontra-se no mundo, nas relações concretas imediatas, no mundo material onde nos deparamos com os outros, com coisas por fazer, com um futuro por conquistar. Sendo o *Ego* um objeto do mundo, pode tanto ser conhecido por mim quanto por outrem. Assim a Psicologia faz-se uma ciência possível.

Por conseguinte, se Pedro e Paulo falam ambos do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdade que um fale cegamente e por analogia do que o outro apreende em pleno. Eles falam da mesma coisa; eles apreendem-na, sem dúvida, através de processos diferentes, mas estes podem ser ambos igualmente intuitivos. E o sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro do que para Paulo. Ele pertence, tanto para um como para outro, à categoria dos objetos que se podem pôr em dúvida (Sartre,1994, p.77).

A primeira constatação que evidencia que o *Ego* não é uma habitante da consciência é, como já destacamos, a descrição da própria consciência, que sendo um nada, não tem como comportar o *Ego*. Essa mesma descrição da consciência leva-nos à constatação de que há consciências absolutamente absorvidas nos seus objetos, onde o *Ego* não aparece. No sinal-vermelho-por-parar, na água-por-beber, na porta-por-fechar, no livro-por-ler, temos consciências que se esgotam em ser consciência desses objetos. O *Ego* não é objeto para essas consciências. Cotidianamente quando a consciência se absorve inteiramente no objeto, temos as denominadas *consciências irrefletidas espontâneas* ou de primeiro grau. Como exemplifica e esclarece Sartre,

Eu estava, mesmo agora, absorvido na minha leitura. Procurarei recordar-me das circunstâncias da minha leitura, a minha atitude, as linhas que lia. ...O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não-posicional dela mesma (Sartre,1994, p.51).

Diferentemente, em situações em que nos perguntamos: “fechei a porta ao sair de casa?”, aparece para esta consciência, um objeto essencialmente novo, para além da porta-por-fechar: o Eu. Trata-se neste caso, de uma consciência de segundo grau, ou, uma consciência que toma como objeto uma consciência passada. É neste tipo de consciência de segundo grau que o Eu aparece.

Esse Eu, Ego, ou personalidade é precisamente o que singulariza cada homem na série de seres humanos. O Ego é a unidade transcendente de transcendências, ou seja, dos estados, das ações e facultativamente das qualidades (Sartre,1994, p.59). Vejamos como esse processo de constituição do Ego ocorre.

Quando dirijo pela estrada e um carro corta a preferencial, tenho uma experiência de repulsão imediata. Trata-se de uma experiência psicofísica, onde o carro que me corta é repulsivo, ele é ‘aquele infeliz que poderia ter provocado um acidente’, esbravejo, fico com raiva, o sangue sobe. Entretanto, volto a me absorver no trânsito, na vaga por estacionar, na antecipação do compromisso por comparecer. A experiência de repulsão, ainda que eu a comente com alguém, não comprometeu meu futuro, minha relação com “aquele carro”, não comprometeu minha relação com os carros da mesma marca e cor, não comprometeu meu futuro de ser motorista. A experiência de repulsão restringiu-se à momentaneidade daquela consciência.

Por outro lado, os estados, ou sentimentos, distinguem-se de situações momentâneas como essa. Quando sinto ódio por tal pessoa é como se sempre tivesse tido e jamais deixarei de ter. Esse ódio ultrapassa uma simples experiência de repulsão, transcende sua momentaneidade, compromete o futuro e o passado, ultrapassando a instantaneidade da consciência (Sartre,1994, p.60). Os estados dão-se através de experiência de repulsão, mas sempre são ultrapassados. O meu ódio faz parte do meu ser. Ele afirma sua permanência para além de cada experiência de desgosto (Sartre,1994, p.60). “O meu ódio aparece-me ao mesmo tempo que a minha experiência de repulsão. Mas ele aparece *através* dessa experiência. Ele dá-se, precisamente, como não estando limitado a essa experiência. Ele dá-se *em e por* cada

movimento de descontentamento, de repulsão e de cólera, mas, ao mesmo tempo, ele *não é* nenhum deles, ele escapa a cada um deles afirmando a sua permanência” (Sartre,1994, p.60). O estado escapa a instantaneidade da consciência, escapa aos domínios daquela experiência de repulsão. Nestes sentido que Sartre constata que “uma consciência de repulsão não poderia portanto ser o meu ódio” (Sartre,1965, p.45).

Sartre destaca que nos sentimentos há uma distinção entre o ser e o aparecer. Ou seja, os meus sentimentos continuam a existir mesmo quando não os tomo como objeto. É o suficiente para afirmar que os estados não são da consciência. Os estados são objetos transcendentais a ela. Um sentimento, assim como uma mesa ou qualquer outro objeto transcendente do mundo aparece sempre por perfis a uma consciência. Os estados, são objetos reais que existem fora da consciência e como tais, aparecem diante dela por perfis.

Os estados, ou sentimentos são unidades de infinitudes de experiências concretas de atração ou repulsão. E neste sentido, Sartre (1994, p.59) define os estados como *unidades transcendentais das consciências*. Isto quer dizer que, os sentimentos, tais como amor e o ódio são outra coisa que a consciência, por isso a unidade transcendentais de uma infinidade de experiências.

Do mesmo modo, as ações, para serem constitutivas de uma personalidade exigem ser totalizadas, mas são totalizações de experiências concretas na relação com o mundo concreto, material que exige de nós ações a todo momento. É bastante explícito que as ações são transcendentais à consciência quando se trata de ações como caminhar, nadar, correr, por serem ações realizadas em meio às coisas, tomadas em meio da materialidade do mundo (Sartre,1994, p.63). “Mas ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese, devem, elas também, ser concebidas como transcendências” (Sartre,1994, p.63). As ações, são sempre o movimento do sujeito, corpo e consciência em relação com o mundo, e as ações serão constitutivas da personalidade, quando uma miríade de consciência irrefletidas forem totalizadas. Um atleta constitui-se como tal, após longa série de treinos preparatórios, condicionamentos físicos, etc., que apropriados apontam para o ser atleta presente e futuro. Nesse sentido compreendemos que a ação exige tempo para se consumir, é uma realização concreta no mundo e transcendente à consciência, objeto para ela, portanto, objeto passível de ser conhecido.

É instrutivo destacar que os estados e as ações são experienciados concretamente na nossa relações cotidianas com os outros e as coisas. Estes são diretamente constitutivos do Ego. Entretanto por vezes, totalizamos os estados ou ações formando as qualidades, ou seja: “ao experimentamos várias vezes ódios a diferentes pessoas, rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações tentando numa disposição psíquica para as produzir” (Sartre,1994, p.63). Essas totalizações sou rancorosa, por exemplo, constitui-se em objeto transcendente, ou seja, é também objeto para a consciência. Ou se se prefere, ‘ela representa o substrato dos estados, tal como os estados representam o substrato das <Erlebnisse>” (Sartre, 1994, p.64).

As qualidades enquanto essas totalizações de estados e ações podem ou não serem realizadas pelo sujeito, por isso mesmo são facultativas. Entretanto, os estados e ações independem dessas totalizações para serem constitutivos do Ego, são as qualidades que decorrem dos estados e ações e não o contrário.

Em qualquer personalidade, o caminho é sempre do concreto para o abstrato. Ou seja, encontramos sempre um sujeito, que é corpo e consciência, em certa situação material, datada, singular, em relação concreta com um objeto transcendente, ou seja, com outras pessoas, com as coisas, etc. Em outros termos, encontramos sempre um sujeito absorvido numa ação ou contemplação sobre o mundo. A consciência que ocorre numa situação dessas, como vimos, é a consciência irrefletida de primeiro grau, ou em outras palavras, aquela que se absorve inteiramente no objeto, seja no telefone por atender, na porta por passar, nos degraus por subir, na trama da leitura por acompanhar, no cálculo por fazer. Temos até aqui portanto, um sujeito que é corpo e consciência em relação com um objeto, em um lugar concreto, em determinado momento, e a consciência absorvendo-se inteiramente nesse objeto. Isto acontece com cada um de nós, a todo momento, pois como esclarece Sartre, “uma operação *sobre* o universo executa-se na maioria dos casos sem que o indivíduo abandone o plano irrefletido” (Sartre, 1965, p.50). É importante destacar portanto que,

Não há *Eu* no plano irrefletido. Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência *do-carro-que-deve-ser-apanhado*, etc., e consciência não-posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. Não há lugar para *mim* a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência (Sartre, 1994, p.52).

Na medida em que esta situação ocorrida no plano irrefletido for apropriada, ou seja, se ao tornar-se passado for objeto para outra consciência, aparecerá um objeto novo para esta consciência de segundo grau, além da situação passada: o Ego. Se, por exemplo, no plano irrefletido um sujeito bate-se com a complexidade de uma equação matemática e finalmente após várias horas consegue resolvê-la e toma essa situação concreta do plano irrefletido, como objeto de consciência, terá como objeto desta segunda consciência, além do cálculo resolvido, o Eu. Mas é importante salientar que o Eu que aqui aparece, é saboreado concretamente pelo sujeito, ocorre como *experiência de ser como horizonte*. Trata-se de uma personalidade psicofisicamente experimentando-se sendo no presente e apontando para o ser futuro por conquistar, ou seja, tem um saber de ser que aponta para um campo de possibilidades de ser.

Ou, em outros termos, o sujeito se *sabe sendo* num projeto de ser, uma vez que a realidade humana “se anuncia e se define pelos fins que persegue” (Sartre, 1989, p.588).

Esse ser concreto, que se *sabe sendo*, que se experimenta sendo como horizonte em *seu campo de possibilidades*, implica em diferentes perfis do Ego. Esta é uma condição do ser do homem: viabilizar-se nos diferentes perfis de sua personalidade, mediado por diferentes grupos, em direção ao futuro. Cada um dos perfis do Ego, ser filho, pai, professor, amigo, companheiro, matemático, etc, constitui a face ativa da personalidade ou o “Je”. A experiência da totalidade de ser quem se é, que é o ser inteiro movendo-se para o futuro, sendo seu projeto de ser, é o que Sartre (1994, p.67) denomina “Moi”.

Aqui fica expresso como, na teoria da personalidade formulada por Sartre, o homem é um ser voltado para o futuro, e que portanto, a psicologia existencialista tem como espinha dorsal a noção de Projeto de Ser, que precisamente constitui nosso objeto de estudo.

### **1.5. As condições de possibilidade do fenômeno emoção**

“Na briga perdi a cabeça...”; “quando soube que ela vinha pulei de alegria”; “fiquei furioso quando encontrei aquilo”; “meu sangue subiu na hora em que ele disse isso”. Quotidianamente as pessoas se emocionam, “perdem a cabeça”, lidam com uma situação de um modo inesperado, alterado, e muitas vezes, pouco eficaz.

Como ocorre de uma e qualquer pessoa se emocionar? Quais as variáveis componentes desse fenômeno? O que é comum a toda emoção? Isso é o mesmo que perguntar: quais as condições de possibilidade do fenômeno emotivo.

Sartre esclarece que, para compreender uma emoção, tem que se ter presente em primeiro lugar, que o homem está sempre em relação com o mundo e não com a realidade bruta. Isso significa que o mundo, enquanto organização da realidade, é constituído pelo homem a partir da materialidade que lhe é constitutiva. O mundo enquanto realidade organizada sem o homem deixa de existir, sem o homem há apenas materialidade bruta, indiferenciada para ela mesma. Em contrapartida, não há homem que não esteja na relação com o mundo, não há homem em relação com a materialidade bruta simplesmente. É neste sentido que Sartre faz a primeira constatação para compreender em que consistem os fenômenos emotivos: o homem e o mundo constituem um par indissolúvel.

O homem, por tratar-se um ser puxado pelo futuro, utiliza-se da materialidade do mundo como meio para realizar seus fins. Para lançar-se para o futuro coloca à sua disposição as coisas, tornando o mundo um universo de utensílios que o mediam para um futuro real. Mais o homem é atraído pelo desejo em função de um projeto de ser, mais exige desse mundo de utensílios tornar-se meio para seu ser.

Entretanto, para saciar suas necessidades utilizando-se desse mundo de utensílios, o homem necessita lidar com a articulação material do mundo. O mundo impõe ao homem certos caminhos para realizar seus fins. Ou seja, “os objetos ‘a realizar’ aparecem como devendo ser realizados por certas vias. Os meios aparecem eles mesmos como potencialidades que reclamam a existência” (Sartre, 1965, p.53). A apreensão do mundo com seus caminhos possíveis para alcançar uma finalidade posta pelo homem, é denominada por Sartre de *intuição pragmática do mundo*, ou seja, o homem está em relação com o mundo que exige certas ações para assim saciar suas necessidades.

O mundo pode aparecer-lhe como um complexo organizado de utensílios tais que, se se quiser produzir um efeito determinado, será necessário agir sobre os elementos deterministas do complexo. Nesse caso, cada utensílio se relaciona com outros utensílios e com a totalidade dos utensílios; não há ação absoluta, nem alteração radical, que possa ser introduzida imediatamente nesse mundo. É preciso modificar um utensílio específico e isso por meio de outro utensílio que, por sua vez, se transmite a outros utensílios e assim sucessivamente até o infinito (Sartre, 1965, p. 80).

É na relação com o mundo pragmático que o homem age. Para realizar seus desejos e suprir suas necessidades precisa agir nesse complexo de utensílios. Para qualquer finalidade o homem precisa lidar com as exigências da articulação do mundo. Para ler um romance é preciso passar por cada uma de suas palavras, de suas páginas, compreender a trama e articulações ali impressas. Para escrever um texto é necessário dominar a escrita, o tema, escrever palavra por palavra, articular cada linha com a seguinte, cada parágrafo com o anterior. O mundo de utensílios impõe sua complexidade material ao homem. Nenhum ato único escreve um texto, nenhum único treino torna alguém atleta. A materialidade exige do homem na mesma medida que o homem exige dela.

Entretanto, por vezes, esses caminhos exigem por demais do homem, a materialidade impõe situações objetivamente difíceis com as quais o sujeito não consegue lidar. Quando a tensão e a exigência material tornam intolerável permanecer na intuição pragmática é que o homem vem a se emocionar. Ou seja, o homem entra na emoção por estar absorvido num mundo de utensílios que exige uma ação que ele não suporta executar. Ou em outros termos, “quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas, e, apesar disso é preciso agir” (Sartre,1965, p.55).

O fenômeno emoção consiste, na sua essência, na transformação do mundo de utensílios ou determinista, num mundo regido pelo mágico. Isto é o mesmo que dizer que, “tentamos viver como se as relações entre as coisas e suas potencialidades não fossem governados por meios deterministas, mas pela magia” (Sartre,1965, p.55). Esta é portanto, a condição de possibilidade de uma e qualquer emoção ocorrer: o homem entra em relação com o mundo mágico. “Todas as emoções tem algo em comum: fazer surgir um mundo semelhante, cruel, terrível, insípido, alegre, etc., mas no qual a relação das coisas para com a consciência é sempre e exclusivamente mágica” (Sartre,1965, p.72).

É essencial destacar que este processo ocorre no plano irrefletido. Isso quer dizer que, como vimos anteriormente, a consciência é posicional do mundo, absorve-se no objeto, não havendo Eu presente para esta consciência. Não abandonamos o plano irrefletido ao romper com o mundo pragmático e entrarmos em relação com o mundo mágico. O fato da emoção ocorrer no plano irrefletido, significa que para constatar as exigências e tensões do mundo que nos rodeia, não se faz necessário abandoná-lo. O mundo impõe objetivamente sua dificuldade

que varia em função dos atos e necessidades do sujeito. Quando o mundo impõe sua dificuldade “essa noção de dificuldade não é uma noção reflexiva que implicaria uma relação comigo mesmo” (Sartre, 1965, p.54). A dificuldade existe no mundo, é uma qualidade dele que se impõe à consciência absorvida nele. “O que sucede, simplesmente, é que, sendo a apreensão de um objeto impossível ou criando uma tensão insustentável, a consciência o apreende, ou tenta aprender, de outra maneira” (Sartre, 1965, p.55). Ou seja,

A impossibilidade de encontrar uma solução para o problema, apreendida objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação à nova consciência irrefletida que apreende o mundo, então, de outra forma e sob novo aspecto, comandando um novo comportamento – através do qual esse aspecto é apreendido - e que serve de impulso à nova intenção (Sartre, 1965, p.56).

Para constatar a afirmação de Sartre de que entramos na emoção sem abandonarmos o plano irrefletido, basta atentarmos ao fato de que a emoção só ocorre quando há uma consciência inteiramente absorvida num objeto, isto é, quando uma consciência irrefletida se esgota por inteiro no seu objeto. Ou seja, todo homem que tem medo, tem medo de alguma coisa, toda raiva é raiva de algum objeto. Não há homem emocionado que não esteja em relação no plano irrefletido com um objeto emocionador. A emoção se aliena em seu objeto, e só existe enquanto o objeto estiver presente para a consciência. “Em resumo, o indivíduo emocionado e o objeto emocionador são unidos numa síntese indissolúvel” (Sartre, 1965, p.49).

Então, toda emoção implica numa consciência irrefletida, ou seja, posicional do objeto e não posicional dela mesma que, para lidar com uma situação apreendida objetivamente como insustentável, rompe a tensão transformando o mundo determinista de utensílios no mundo mágico. Mas como isso ocorre?

O mundo exige do homem porque o homem exige do mundo. No mundo determinista os objetos apresentam-se à consciência como aqueles que devem ser realizados. Mas essa qualidade urgente torna-se insustentável a medida que o homem não consegue realizá-la. Quando a situação torna-se objetivamente intransponível para o sujeito, quando ele não encontra mais caminhos para si no mundo pragmático, quando já não é possível colocar os utensílios a serviço do seu futuro, a consciência, não podendo agir sobre o mundo, tenta conferir magicamente ao objeto uma nova qualidade que provocaria o corte da tensão. Como não logra agir sobre o mundo age sobre o corpo para modificar o mundo.

Aqui se faz fundamental destacar que é um sujeito psicofísico que se emociona, e não uma consciência. Trata-se de um corpo e consciência articulados. É esse ser psicofísico, que vive a relação com o mundo mágico, que sofre na relação com o mundo horrível, assustador, irritante, etc. É instrutivo destacar que não se trata de termos que tomam o corpo como objeto de consciência para que ele se altere, para que o coração dispare, a voz fique tremula, etc. Quando temos consciência de algo horrível, assustador ou alegre, é um ser psicofísico que está em relação com um mundo mágico, é o corpo e consciência articulados que se afetam perante o mundo mágico. Como coloca Sartre, “para compreender claramente o processo emocional, a partir da consciência é preciso recordar esse caráter duplo do corpo, o qual é, por um lado, objeto no mundo e por outro lado a vivência imediata da consciência” (Sartre, 1965, p.68).

Ocorre toda uma alteração do corpo quando o sujeito se encontra perante o mundo mágico. Não se trata de uma desordem, de uma tempestade fisiológica. Como esclarece Sartre com relação ao fenômeno emotivo: “trata-se, antes, do comportamento de um corpo que se encontra num determinado estado” (Sartre, 1965, p.68). É corpo e consciência que se afetam perante a intuição de situações intransponíveis, é o ser psicofísico que se altera para alterar o mundo.

Assim, a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência em face do mundo. O que ela não pode agüentar de certa forma tenta conseguir de outra forma, adormecendo, aproximando-se das consciências do sono, do sonho, do histerismo. E a perturbação do corpo nada mais é do que a crença vivida da consciência (Sartre, 1965, p.70).

Em outros termos, a tensão insuportável, torna-se motivo para conferir uma nova qualidade ao objeto, mas como a consciência pela sua própria constituição, não consegue conferir alteração alguma sobre o mundo, age sobre o corpo para modificar o mundo. “Em resumo, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, altera as suas relações para com o mundo para que o mundo altere suas qualidades” (Sartre, 1965, p.57).

Aqui fica explícito como a emoção é um fenômeno psicofísico. Ou seja, como podemos verificar, é um sujeito, corpo e consciência que se altera ao sair do mundo determinista e constituir o mundo mágico. “Toda emoção significa construir um mundo mágico, utilizando nosso corpo como meio de encantamento” (Sartre, 1965, p.58).

Isso fica mais claro se verificamos que numa situação de medo passivo, por exemplo, o sujeito não encontrando saída no mundo pragmático para uma situação objetivamente de

perigo, e impossibilitado de suprir o perigo pelas vias deterministas, sua consciência aniquila o medo aniquilando provocando o desmaio.

Neste sentido, explicita-se que a emoção não é um comportamento efetivo. Em qualquer emoção não se atua verdadeiramente sobre o mundo, já que exatamente o que se perde no mundo mágico são os meios deterministas para se agir sobre o objeto. Neste sentido, na emoção não se tem como finalidade agir verdadeiramente sobre o objeto como tal, uma vez que não se utiliza dos meios específicos para tanto.

No mundo mágico a distância não precisa ser percorrida, qualquer coisa pode surgir do nada, as paredes perdem sua opacidade, as fechaduras das portas perdem seus segredos e podem ser abertas a qualquer momento. O mágico consiste justamente na queda das barreiras deterministas da realidade.

Temos, portanto, delimitadas as condições de possibilidade dos fenômenos emotivos: um sujeito psicofísico na relação irrefletida com o mundo, se depara com a dificuldade objetiva da complexidade da materialidade, que se impõe como empecilho para este mediar-se pelo conjunto de utensílios para chegar ao futuro que deseja. Como o futuro atrai psicofisicamente o sujeito e, ao mesmo tempo, este não consegue lidar com a dificuldade objetiva do mundo, a consciência age sobre o corpo e constitui o mundo mágico, onde as barreiras deterministas deixam de existir. Temos aí um homem emocionado. Podemos verificar que toda e qualquer emoção que ocorra com qualquer homem implica neste conjunto de ocorrências. Se alguma dessas variáveis deixar de ocorrer não teremos um homem emocionado.

Exatamente porque Sartre identificou as variáveis constitutivas de qualquer emoção, ou as condições de possibilidade de uma emoção ocorrer, constata-se que, qualquer que seja a emoção, qualquer que seja o homem atingido, sairá da emoção a medida que mudar o objeto de consciência ou efetivar uma reflexão purificadora, fazendo um caminho para recuperar a relação determinista do mundo.

Interessa-nos especialmente aqui destacar que, entramos na emoção por *exigir do mundo*. Ou seja, exigimos do mundo os meios para sermos quem projetamos e desejamos ser, e quando nos deparamos como esse caminho objetivamente barrado nos emocionamos.

Portanto, para compreender as condições de possibilidade da emoção, faz-se necessário compreender que o homem é um ser voltado para o futuro, para um projeto e desejo

de ser. Sem essa compreensão, não temos como entender as condições de possibilidade do fenômeno emotivo.

### **1.6. As variáveis constitutivas do fenômeno imaginação**

Uma vez estabelecida a distinção entre a consciência e o Ego, e esclarecidas as condições de possibilidade de uma personalidade evidenciada na constatação da transcendência do Ego, impunha-se para Sartre a continuidade de seu projeto intelectual de constituir uma nova Psicologia. Isso se evidenciou uma vez que, uma disciplina para receber o status de ciência deve esclarecer o seu objeto, e os fenômenos de imaginação não tinham, como o próprio Sartre constatou na sua revisão crítica, *A imaginação*, um esclarecimento científico.

Ao contrário, a Psicologia até então, tomava por base a *metafísica ingênua da imagem*, que “consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, existindo ela mesma como coisa” (Sartre, 1987, p.36). A implicação mais imediata desta noção da imagem é que haveria assim um mundo das imagens, já que estas existem por si, tem sua existência própria. Assim, a imagem “é inerte, não existe mais somente para a consciência: existe em si, aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida, mas prolonga, fora da consciência, uma existência de coisa. Essa metafísica, ou melhor, essa ontologia ingênua é a de todo mundo” (Sartre, 1987, p.36).

Deste modo, estava consolidado o mundo imanente da consciência, habitado pelas imagens que as coisas deixam impressas no interior da consciência. Como coloca Sartre, segundo a ontologia ingênua “pensávamos, sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava *na* consciência e que o objeto da imagem estava *na imagem*. Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens. Sem dúvida alguma, a origem dessa ilusão deve ser procurada em nosso hábito de pensar no espaço e em termos de espaço. Nós a chamaremos *ilusão da imanência*” (1996, p.16).

É porque mais uma vez, repetindo a problemática constatada no estudo sobre o Ego, “a ilusão da imanência ficou sempre no estado implícito” (1996, p.18) que se supunha até então, que as imagens habitavam a consciência. Acreditava-se assim que quando a pessoa

imagina, está tendo imagens na sua consciência. E deste modo, assinala Sartre mais uma vez, “se aceitamos a ilusão da imanência, somos necessariamente conduzidos a construir o mundo do espírito com objetos que seriam semelhantes aos do mundo exterior e que, simplesmente, obedeceriam a outras leis” (Sartre, 1996, p.18).

O esclarecimento científico da imaginação fazia-se necessário uma vez que diz respeito a acontecimentos de uma personalidade. Trata-se de uma ocorrência psicofísica, que envolve toda a personalidade, e como tal, exerce sua função no movimento concreto do homem no mundo. Evidenciou-se que não se dispunha de uma inteligibilidade do fenômeno que esclarecesse, com recurso à objetividade, quais variáveis que o compõem, como elas devem ser articuladas para que a imaginação venha a ocorrer, e de que modo pode vir a comprometer a personalidade na sua viabilização para o futuro. Deste modo, uma Psicologia que se pretendesse científica não podia prescindir do esclarecimento científico da imaginação.

Isso fica ainda mais nítido se retomarmos ao esclarecimento da personalidade, e compreendermos que a imaginação ocorre no plano irrefletido, tal como a percepção e a reflexão, e que para ser apropriada necessita ser tomada como objeto de uma segunda consciência. Se tivermos presente que a ontologia ingênua com todos seus pressupostos que nada tinham de científico, constituíam o senso comum e forneciam os elementos para a elaboração reflexiva, fica evidente a necessidade de esclarecer as condições de possibilidade do fenômeno imaginação para a constituição de uma psicologia científica.

Toda e qualquer experiência de imaginação vai ter impreterivelmente determinadas variáveis constitutivas, ou seja, ocorrências que constituem a essência destes acontecimentos. “Essa essência é a mesma para qualquer homem; a primeira tarefa do psicólogo é explicitá-la, descrevê-la, fixá-la” (1996, p.16). Deste modo, no tratamento deste fenômeno psicológico como nos demais, Sartre buscou esclarecer as condições de possibilidade do fenômeno imaginação. Elucidou para tanto, as características que se fazem presentes em qualquer fenômeno de imaginação, ou seja, que diz respeito a toda ocorrência de imaginação na série humana.

A primeira constatação de Sartre é que a imagem, assim como nos demais modos de relação do homem com o mundo, mantém a polaridade da consciência e do objeto. Ou seja, “na realidade, quer eu perceba, quer eu imagine essa cadeira de palha na qual estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência” (Sartre, 1996, p.19). A imagem é um

acontecimento que implica necessariamente numa consciência que é objeto de outra coisa do que ela, no caso a imagem. Ou seja, o objeto em imagem não está *na* consciência, nem como imagem. É objeto para esta. Por essa razão, Sartre chega à primeira constatação de que “a palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto,... imagem não é mais do que uma relação” (Sartre, 1996, p. 19). Imaginar não é mais do que uma das maneiras de estarmos em relação com o mundo transcendente. Trata-se assim de um corpo-consciência em relação com um objeto que é outra coisa que a consciência.

Como vimos nas constatações ontológicas estabelecidas por Sartre, o ser da realidade é contínuo, e a consciência esbarra na sua opacidade sem alterá-lo, modificá-lo, mas tão somente, constatá-lo, abstraí-lo da continuidade que lhe é própria. Essa opacidade do ser das coisas é constatada a cada ato de consciência perceptiva ou reflexiva do sujeito com o mundo. Na percepção ou na reflexão o objeto sempre ultrapassa a consciência que se tem dele, tem sua consistência de ser própria e está ligado com a continuidade dos outros seres, que independentemente da consciência, constituem a realidade em si. Os objetos com os quais nos deparamos, não podem existir “sem manter uma infinidade de relações determinadas com a infinidade de outros objetos” (Sartre, 1996, p.22).

O que Sartre verificou, é que quando a relação corpo e consciência com um objeto é imaginante, os objetos só existem enquanto somos consciência deles. Eles não mantêm relação alguma com o resto do mundo, “o mundo imaginário é inteiramente isolado” (Sartre,1996, p.174). E aqui se faz necessário enfatizar que “não basta dizer então que as outras relações existem em surdina, que esperam que um feixe luminoso caia sobre elas. Não: elas não existem de modo algum” (Sartre,1996, p.22). Neste sentido, Sartre esclarece a diferença entre imaginação e percepção, verificando que estes dois fenômenos não se diferenciam por sua intensidade, como postulava a ontologia ingênua. Trata-se de que os objetos das imagens não poderiam ser percebidos, uma vez que “não preenchem as condições necessárias” (Sartre,1996, p.23). Em outros termos, “o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência” (Sartre,1996, p.23). E é como desdobramento dessa verificação, que Sartre constata que “na imagem há uma espécie de pobreza essencial” (Sartre,1996, p.22), uma vez que não há nada nela que não tenha sido posto pela própria consciência.

Assim, temos elementos para compreender outra variável constitutiva de qualquer fenômeno de imaginação: não aprendemos nada de uma imagem, ela não nos ensina nada, uma vez que, não encontramos nada nela que a consciência não tenha constituído. Não há o que decifrar, nada a aprender, nada a observar na imagem. Ela aparece com tudo o que a consciência a constitui de uma só vez. Assim, “a imagem não ensina nada, não dá jamais a impressão do novo, não revela jamais uma face do objeto. Ela oferece-se em bloco. Nenhum risco, nenhuma espera: uma certeza” (Sartre,1996, p.23).

Neste sentido, Sartre denomina a atitude imaginante como “quase-observação”, uma vez que trata-se de uma observação que não ensina nada, o objeto em imagem não é nada mais do que a consciência que se tem dele. Por esta razão, segue-se que “não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes” (Sartre,1996, p.23).

Os objetos de nossas consciências imaginantes são como silhuetas desenhadas por crianças: o rosto é visto de perfil, e, no entanto, há dois olhos que foram desenhados. Numa palavra: os objetos enquanto imagens são vistos de vários lados ao mesmo tempo; ou melhor - pois essa multiplicação dos pontos de vista, dos lados, não dá conta com exatidão da intenção imaginante – eles são “presentificados” sob um aspecto totalizante. De algum modo, há como que um esboço de um ponto de vista sobre eles, que se dissipa, que se dilui. Não são sensíveis, mas antes quase-sensíveis. (Sartre,1996, p.165).

Uma vez tendo constatado que é a consciência que coloca o seu objeto, ou seja, que este “*não precede nunca a intenção,... e a consciência não precede jamais o objeto*” (Sartre,1996, p.24) e desdobrando-se disso a verificação de que não há nada na imagem que não tenha sido posto lá pela consciência, Sartre interrogou “como a consciência irrefletida *coloca seu objeto*” (Sartre,1996, p.25).

Verificou neste sentido, que este se impõe de imediato de um modo diferente do que o objeto de uma percepção. Em outros termos, “a consciência transcendente de árvore como imagem coloca a árvore. Mas coloca-a como *imagem*, isto é, de uma certa maneira que não é a da consciência perceptiva” (Sartre, 1996, p.25). Isso fica explícito se notarmos que o alcoólatra ao ver morcegos, não tem medo apenas do dito animal, mas estremece por saber que vê alguma coisa que não está ali de fato. É constitutivo do objeto em imagem o saber de que é uma imagem, ou seja, o objeto da consciência imaginante tem sua particularidade “ele não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e que é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum” (Sartre, 1996, p.27). É comum que pessoas que tem imagem de um ente falecido, se assustem ao se depararem com o ser amado em imagem. Isso ocorre

justamente porque juntamente com o saber de como a pessoa era, é constitutivo da imagem o saber de que ela não está mais naquele lugar. Deste modo, em todo e qualquer fenômeno imaginante, “por mais viva, tocante, forte que uma imagem seja, ela dá seu objeto como não sendo” (Sartre,1996, p.28). Ou seja, não podemos “destruir a consciência imediata de seu nada” (Sartre,1996, p.28).

Se o objeto da imaginação impõe-se como constituído pelo saber da ausência, segue-se que o outro pólo de qualquer atitude imaginante, a consciência, não tem como não ser consciência de ser consciência imaginante. Ou seja, a consciência não tem como ignorar que *não* se depara com a opacidade de um ser em si, e que, ao invés disso, constitui o seu objeto, ou seja, é consciência de um objeto que só existe enquanto ela for consciência dele. Neste sentido, Sartre afirma que “uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. É uma espécie de contrapartida indefinível do fato de que o objeto se dá como um nada” (Sartre,1996, p.28).

Mas essa qualidade constitutiva de qualquer fenômeno de imaginação deve ser bem entendida: a consciência imaginante é irrefletida, ou seja, ela é não tética de si mesma. Em outros termos, ela não toma a ela mesma com objeto. Como vimos, isso é ontologicamente impossível a qualquer consciência pela sua própria constituição. A consciência imaginante não é em sua essência diferente de qualquer outra, é transparente para si mesma. Assim “a consciência aparece para si mesma como criadora, mas sem colocar como objeto o seu caráter criador” (Sartre,1996, p.29).

Se estas são as condições de possibilidade de um fenômeno imaginante ocorrer cabe a interrogação: o que faz com que algumas pessoas imaginem, outras o façam com muito pouca frequência e, o que uma pessoa imagina seja sempre singular e específico?

Como vimos, é a consciência que constitui o objeto imaginante, e essa constituição opera-se através do saber degradado de nossa vida de relações. É da situação concreta da personalidade no mundo que vem o saber do imaginário. É do movimento concreto nas situações materiais, datadas, onde se avança ou esbarra para o futuro, onde as coisas que ‘gritam’ por serem feitas que provém o saber degradado que a consciência se vale para constituir o objeto em imagem. Neste sentido, é fundamental compreender que a imaginação exerce uma função na personalidade. Ela surge da degradação do saber resultante do movimento do

homem como sendo seu projeto. A atitude imaginante trata de irrealizar o mundo na tentativa de viabilizar por outros meios, esse projeto.

Assim, é na complexidade do homem como projeto que se situa o fenômeno da imaginação. Neste sentido, articula-se a imaginação com os outros fenômenos psíquicos, uma vez que, tanto a emoção, quanto a personalidade ocorrem face a um futuro. Sendo ainda, uma condição de possibilidade do fenômeno imaginação ocorrer é a pessoa encontrar-se numa situação de emoção. A emoção, como vimos, implica na constituição do mundo mágico que se demarca pela queda das barreiras deterministas. Deste modo, faz-se evidente que não há fenômeno imaginativo que não implique *emoção*, uma vez que imaginar é um modo de irrealizar o mundo. É um modo de desfazer-se do mundo determinista e suas dificuldades objetivas. É uma tentativa de viabilizar a satisfação do que desejamos na vida concreta. É neste sentido, que Sartre esclarece que “o ato de imaginação é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse. Nesse ato, há sempre algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar conta da distância, das dificuldades” (Sartre, 1996, p.165).

Imaginar é uma tentativa de viabilizar o desejo que nos move para o futuro. É uma tentativa de solucionar o problema, de lidar com a dificuldade do mundo concreto irrealizando-o. Entretanto, o objeto em imagem nunca satisfaz o desejo, porque, como vimos, a consciência que imagina é consciência de ser consciência imaginante, ou seja, a pessoa que imagina não tem como estar alienada de que o objeto a sua frente é imaginário. Sartre esclarece, com relação ao objeto em imagem, que “esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constitui um objeto irreal, é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede” (Sartre, 1996, p.166).

Verifica-se então que essa tentativa que ocorre a uma personalidade de tentar saciar seu desejo por meio de um objeto em imagem, ou seja, que não está presente de fato, tal como o objeto da percepção, exerce outra função na personalidade: exaspera o desejo, torna mais gritante e mais decisivo o futuro por alcançar. Trata-se de um modo de tentar saciar o desejo, de realizar o futuro que ainda não aconteceu, de apreciar algo que falta no mundo determinista, que ainda não se faz presente, mas que aparece como essencial no ser do sujeito.

Com a imaginação esse futuro fica cada vez mais atraente, e cada vez exerce mais força em relação ao movimento concreto do sujeito para a conquista desse futuro real, até então imaginado. Neste sentido que a imaginação exaspera o desejo, torna-o gritante, puxa o sujeito.

Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de *encenar* a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato. Eu não dou nada ao desejo; mais ainda: é o desejo que constitui o objeto na maior parte dos casos; à medida que ele projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo. No início, é apenas Pierre que desejo ver. Mas meu desejo torna-se desejo daquele sorriso, daquela fisionomia. Assim, ele se limita e se exaspera ao mesmo tempo, e o objeto irreal é precisamente – pelo menos no que concerne a seu aspecto efetivo – a limitação ou exasperação desse desejo. Não passa de uma miragem, e o desejo, no ato imaginante, nutre-se de si mesmo. Ou melhor, o objeto em imagem é uma *falta definida* desenha-se no vazio. Um muro branco como *imagem* é um muro branco que *falta na percepção* (Sartre, 1996, p.167).

Vemos que deste modo, para compreender as condições de possibilidade do fenômeno imaginação, faz-se necessário compreender o homem concreto voltado para o futuro, onde a imaginação, assim como a emoção e a personalidade, exercem uma função.

Interessa-nos destacar que ao constataremos as condições de possibilidade da imaginação, verificamos que este fenômeno tem uma íntima relação com o movimento vivo para o futuro, ou seja, com o Projeto de Ser. Imaginar é um modo de irrealizar o mundo, de encenar a realização de nosso desejo, e ao mesmo tempo, um modo de presentificarmos o futuro ao qual desejamos chegar. É um modo de escapar à faticidade do mundo, fazendo presente um futuro como imagem entre outros possíveis.

### **1.7. O Eixo da Psicologia Fenomenológica Existencialista: o homem voltado para o futuro**

Não pretendemos de modo algum nas páginas precedentes ter exposto a complexidade da teoria existencialista elaborada por Sartre por mais de quarenta anos ao longo de sua trajetória intelectual, mas tão somente anunciar a existência de uma psicologia completa elaborada nos moldes da ciência moderna que tem como eixo fundamental o Projeto de Ser. Ou seja, o que a propósito de nosso problema de pesquisa vale destacar, é que, ao clarear as condições de possibilidade de uma personalidade, das emoções e do imaginário, Sartre constatou o homem enquanto um ser voltado para o futuro.

Uma personalidade, constitui-se em função da realização de um ser, para a conquista de um projeto de ser construído a partir de sua vida concreta de relações. Ao esclarecer o fenômeno das emoções, da mesma forma verificou que toda emoção ocorre quando o mundo determinista torna-se por demais difícil para o homem avançar para o futuro que deseja. É por encontrar-se numa situação concretamente inviabilizadora na ida ao seu futuro que a consciência modifica o corpo para modificar o mundo, ou seja, rompe com o mundo determinista constituindo o mundo mágico. A função da imaginação está intimamente ligada como futuro ao qual o sujeito está lançado ou tenta lançar-se. Isso fica claro ao compreendermos que imaginar é um modo de irrealizar o mundo para “encenar” a satisfação dos desejos do sujeito, e por outro lado, o próprio modo de fazer presente o futuro, exasperando o desejo de ser nessa presentificação imaginada.

Deste modo, explicita-se que, encontramos como eixo da psicologia Existencialista formulada por Sartre a noção de Projeto de Ser. É precisamente esta definição que descrevermos a seguir, tal qual encontrada na obra de Sartre, para podermos adiante verificar, em que medida esta definição tem a contribuir para a superação da lacuna teórica constatada por Bohoslavsky e ainda hoje presente na Psicologia de Orientação Profissional no Brasil.

## Capítulo 2

### O homem é um ser temporal

#### 2.1. A definição

Afirmar que homem é seu projeto, equivale a constatação de que o homem move-se sempre à luz de um futuro. Toda ação humana implica um futuro por alcançar, um estado do mundo por modificar, uma negação da plenitude presente, a realização de um possível que ainda não existe. Neste sentido o homem é “um ser que é originariamente pro-jeto, quer dizer, que se define por seu fim” (Sartre, 1989, p.479). O homem é seu projeto na medida em que “se faz anunciar o que ele mesmo é por *algo distinto dele mesmo*, quer dizer, por um fim que ele não é, senão que é projetado por ele do outro lado do mundo” (Sartre, 1989, p.479).

Isso significa que o homem age a partir do momento em que constata na realidade a falta de algo desejável e ainda não existente. Pela constatação de uma carência objetiva no mundo, o homem realiza uma ação para chegar a um estado do mundo que ainda não existe. Neste sentido “toda ação aponta o que ainda não é”. Ou seja, “a realidade humana, ao ser ação, não pode conceber-se senão como ruptura do dado em seu ser. Ela é o ser que faz que *haja* algo dado, rompendo com ele e iluminando-o à luz do ainda-não-existente” (Sartre, 1989, p.503).

Constar que é o futuro que move o homem, é inverter a compreensão que impregna o senso comum onde o que motiva a ação é a constatação da situação atual do mundo, o presente em sua plenitude. Mas, ao contrário, os motivos que exigem nossa ação não são o estado atual das coisas, mas a concepção de um outro estado das coisas que ainda não existe, ou seja, quando um futuro possível ilumina nossa situação atual é que somos puxados para agir. A situação presente, por mais difícil que seja, não designa por si mesma a ação. Os motivos que levam a ação não são o sofrimento e as dificuldades presentes, ao contrário, somente desde o momento em que concebemos como possível outro estado das coisas, que o futuro ilumina a situação atual e agimos. A ação é uma projeção do homem para algo que ainda não é. É a carência do mundo, como negatividade que faz com que o homem

realize as ações no mundo. Compreendemos deste modo, que “desde a concepção da ação a consciência abandona o mundo pleno para abordar o mundo do não ser”. Em outros termos,

O que serve para apreciar o dado não pode ser outra coisa que o fim. Assim, a intenção, em um mesmo surgimento unitário, põe o fim, se elege e aprecia o dado a partir desse fim. Em tais condições, o dado se aprecia na função de algo que ainda não existe; e o ser-em-si é iluminado à luz do não-ser (Sartre, 1989, p. 503).

Assim, constatamo-nos no mundo necessariamente em direção a um fim, encontramos-nos a todo momento movidos por um futuro que infesta nosso presente e motiva nossa ação no mundo. É em meio às coisas que nos rodeiam, na relação concreta com outros com quem convivemos, com o trabalho que realizamos, que nos encontramos incessantemente indo para o futuro. Bem entendido, não se trata de uma reflexão intelectual reservada para certas situações especiais de meditação, pelo contrário, ao sentarmos à mesa, ao subirmos as escadas, ao procurar um livro, ao voltarmos para casa, é a designação de um futuro concreto que nos faz agir, trata-se sempre de uma situação futura do mundo que motiva todas as ações de nossas vidas. Neste sentido, o homem é um ser temporal, e como tal está impossibilitado de constatar-se fora do tempo, em cada um de seus atos encontra-se, necessariamente, no mundo indo em direção a um futuro. Em outras palavras, “não posso tomar consciência de mim senão como *tal* homem comprometido em tal ou qual empresa, confiando em tal ou qual êxito, temendo tal ou qual resultado, e, pelo conjunto dessas antecipações, esboçando por completo sua própria *figura*” (Sartre, 1989, p.488).

Compreende-se então, que não há desgosto ou satisfação na nossa relação com o mundo que não seja iluminação do futuro sobre o presente. As coisas nos atraem ou repelem, nos entusiasma ou entristecem enquanto meios ou obstáculos para determinado fim. Nossa relação com o mundo é infestada pelo futuro. Entretanto, para que as coisas se apresentem como obstáculo ou trampolim é necessário que certo fim já tenha sido posto, que certo futuro já tenha sido eleito como aquele ao qual pretendemos chegar. Ou seja, “nossa liberdade mesma deve constituir previamente o marco, a técnica e os fins com relação aos quais as coisas se manifestam como limites” (Sartre, 1989, p.507). O mundo não nos afetaria se não tivéssemos a nossa frente sempre um futuro possível eleito por conquistar. Neste sentido,

Mesmo comprovações como as de que ‘sou feio’, ‘sou tolo’, etc., são por natureza antecipações. Não se trata de pura comprovação de minha fealdade, senão da captação do coeficiente de adversidade que apresentam às mulheres

ou a sociedade as minhas empresas. E isso não poderia ser descoberto senão por e na eleição dessas empresas (Sartre,1989, p.485).

Deste modo, encontramos em cada um de nossos atos, a eleição anterior de um futuro. Isso transparece quando verificamos que uma carência objetiva do mundo constatada por Paulo, não se apresenta como faltante para Pedro. Não existe estado do mundo satisfatório ou insuportável em si mesmo, as coisas exigem ou não, uma ou outra ação pelo fim que elegemos. Neste sentido, toda e qualquer ação nos leva a um futuro, e se articula a um fim mais amplo que é a totalidade do ser que somos, ou seja, precisamente nosso Projeto de ser.

E assim me capto, efetivamente, nesse momento em que escrevo; não sou a simples consciência perceptiva da minha mão que traça signos sobre o papel; estou muito a frente desta mão, até o término do livro e até a significação do livro – e da atividade filosófica em geral – na minha vida; e no marco deste projeto, quer dizer, no marco do que sou, se inserem certos projetos para possibilidades mais restritas, como as de expor uma idéia de tal ou qual maneira, ou de cessar de escrever um momento, ou de folhar uma obra em que busco tal ou qual referência, etc.. (Sartre,1989, p. 488).

Neste sentido, vem a afirmação de que todo ato humano é significativo. Cada ação é reveladora da eleição do ser que somos. Isso equivale a dizer que toda ação remete à totalidade do ser que projetamos ser. “Toda ação, por insignificante que seja, não é o simples efeito do estado psíquico anterior e não depende de um determinismo linear, senão que, ao contrário, integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que sou” (Sartre,1989, p.484).

Assim, para compreender o projeto de um homem, ou o que é o mesmo, a totalidade de seu ser, faz-se necessário transcender da ação singular para a totalidade com a qual está articulada, que vem a ser o Projeto de ser do sujeito. Neste sentido, verificamos que toda ação é significativa, pois remete a uma eleição mais ampla que é a totalidade de ser, ou eleição original.

Encontramos aqui similaridade com a psicanálise de Freud, que afirma do mesmo modo, que toda ação é significativa, que se articula com estruturas mais profundas do ser que somos. Entretanto faz-se aqui uma inversão radical da teoria freudiana. Se em Freud é o passado que determina a situação presente, aqui é futuro que significa o passado e dá sentido ao presente. Como coloca Sartre,

Se aceitamos o método da psicanálise,... devemos aplica-lo *no sentido inverso*. Em efeito, concebemos todo ato como fenômeno *compreensível* e recusamos, como Freud, o ‘azar’ determinista. Mas, em vez de compreender

o fenômeno considerado a partir do passado, concebemos o ato compreensivo como uma volta do futuro para o presente (Sartre, 1989, p. 484).

Esta breve introdução permite-nos antever que o futuro é constitutivo do ser do homem e não um elemento secundário acrescido posteriormente ou dependente do desenvolvimento de sua personalidade. Isso evidencia que para compreendermos a noção de Projeto de ser, faz-se necessário esclarecer as verificações sobre as quais esta noção está sustentada.

Sendo assim, em primeiro lugar, faz-se necessário esclarecer que a realidade humana é temporal em seu ser, ou seja, sua existência consiste num ininterrupto processo onde passado, presente e futuro, conexos entre si, constituem uma totalidade em permanente dialética com o mundo. Trata-se de um ser temporal, ou seja, que é a todo momento da vida de todos os dias, negação do presente, com um futuro a sua frente, tendo um passado atrás de si.

Impõe-se a seguir, a necessidade de esclarecer como esse ser temporal que o homem é, não tem como escapar de relacionar-se com o mundo necessariamente à luz de um futuro. Ou seja, que toda ação humana, por insignificante que seja, implica um futuro desejado e não realizado.

Veremos então como nada determina a eleição do futuro desse ser temporal. Trata-se de esclarecer que o homem é ontologicamente livre na eleição de seu futuro. Mas livre numa faticidade, ou seja, numa situação concreta, onde ele terá inevitavelmente que eleger o que fazer do seu ser a partir de uma faticidade que independe dele para ser o que é. O homem é incondicionalmente livre para eleger-se mas sempre numa situação concreta, e nunca de modo abstrato como comumente é considerado.

Esses elementos nos servirão de base para compreender o Projeto de ser trabalhado por Sartre como a condição de possibilidade de ser de todo ser humano de modo a que possamos posteriormente considerar de que modo essa noção vem a contribuir com a psicologia de Orientação Profissional.

## **2.2. O homem é um tipo de ser sempre a distância de seu ser**

A calçada não se distingue para ela mesma da rua, do guarda ou dos pedestres que nela circulam. A calçada, tal como o resto do mundo inanimado simplesmente é o que é, sem distância alguma de seu ser para ela mesma, não se reconhece, não se diferencia, não se

transforma, não deixa de ser. A mesa não tem distância alguma com relação à cadeira. A cadeira, a calçada, a mesa a rua, não se diferenciam ou organizam-se para elas mesmas. Para elas próprias não são contínuas nem separadas, simplesmente são sem consciência alguma de sê-lo. A materialidade é em-si e como tal tem uma consistência de ser que lhe é própria, não depende de coisa alguma para ser o que é. O ser é pleno de si mesmo, para a rua, não faz diferença se chove, se está suja ou varrida, é a total indiferença do em-si, não há distância alguma entre seu ser e os demais seres. Ou seja, “o ser é o que é” (Sartre, 1989, p.108) sem necessidade alguma de ser constatado para ser.

Por sua vez, a realidade humana, de imediato diferencia-se do ser das coisas exatamente por ser consciência do mundo sendo outra coisa que ele. A consciência não coincide jamais com ela mesma, a consciência é pura negação, seu modo de ser é o de não ser a calçada, a mesa, a pedra. Ser consciência é ser a distância, é ser a negação da plenitude do ser. Neste sentido a realidade humana é “um tipo de ser para o qual está em questão seu ser” (Sartre, 1989, p.108). O homem somente existe negando o mundo, sendo esse não ser, essa distância de seu ser. O homem, por ser consciência, é sempre negação de algo, é não sendo mesa, cadeira ou mundo, que é seu modo de ser, não sendo.

Diante desses dois pólos irreduzíveis - o ser em-si e a consciência - compreende-se que a realidade bruta, enquanto continuidade indiferenciada, não necessita da consciência para existir, precisamente por ser em-si. Entretanto, somente surge o mundo organizado, onde se diferenciam as cadeiras das mesas e das calçadas, se a realidade humana se faz presente. Por sua vez, a realidade humana não existe sem ser no mundo, sendo consciência dele, sendo sempre esse ser a distância de seu ser.

Isso equivale a dizer que inversamente ao ser em-si que é o que é, o para-si que é ontologicamente o homem consciência do mundo, somente pode ser, sendo negação do mundo. Ou seja, é um ser sempre a distância de seu ser. Neste sentido um homem nunca é, trata-se de uma totalização em aberto, seu modo de ser é a distância, é seu passado como faticidade, é fuga no presente e como possível no futuro. Precisamente esse ser temporal sempre a distância de si mesmo é o que se faz necessário especificar neste momento.

### 2.3. O fenômeno da temporalidade

O tipo de ser do homem é tal que está impossibilitado de não ser, ao mesmo tempo, a todo momento, concretamente passado, presente e futuro. Em cada um de seus atos cotidianos, em qualquer situação concreta é passado, presente e futuro, as três dimensões ao mesmo tempo, de uma só vez. Isso é o mesmo que dizer que o homem é um ser temporal. Entretanto, essa afirmação nada nos ensina se não tivermos esclarecido de antemão o fenômeno da Temporalidade.

Antes de mais nada, é de importância capital salientar que para compreender efetivamente a temporalidade é necessário tratá-la como um fenômeno, ou seja, como totalidade de ocorrências articuladas em seu ser. Faz-se necessário respeitar a conexão ontológica que constitui a totalidade do fenômeno e não iniciar por tratá-la como conjunto de fatos isolados a serem aleatoriamente aglomerados. Ou, para dizê-lo em outros termos,

A temporalidade é, evidentemente, uma estrutura organizada e esses três pretendidos <elementos> do tempo: passado, presente, futuro, não devem encarar-se como uma coleção de <data> cuja soma teríamos que efetuar – por exemplo, como uma série infinita de <agoras> dos quais uns não são ainda e outros não são já - , senão como momentos estruturados de uma síntese original (Sartre,1989, p.139).

Assim, nada compreenderemos da temporalidade enquanto totalidade se nosso ponto de partida for o isolamento aleatório dos fatos. Ou seja, se buscarmos compreender isoladamente o passado, desconectado do presente e do futuro, não chegaremos jamais a complexidade do fenômeno temporalidade na sua totalidade. Neste sentido, “o único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere sua significação. Nunca perderemos isto de vista” (Sartre,1989, p.139).

Como veremos, a realidade humana é temporal em seu ser, ou seja, o homem ao existir, por ser consciência, opera necessariamente as três dimensões temporais ao mesmo tempo. Sua condição de possibilidade é existir sendo ininterruptamente passado, presente e futuro em perpétua metamorfose, onde o ser íntegro cai no passado para um novo presente surgir com um novo futuro num processo perpetuo e ininterrupto. Ser temporal em seu ser, como veremos posteriormente, constitui o fundamento ontológico do homem enquanto Projeto de ser.

Entretanto, para que se faça possível compreender o homem enquanto um ser temporal rompendo com a noção de temporalidade como qualidade posteriormente acrescida, faz-se necessário num primeiro momento esclarecer a consistência de ser das três dimensões temporais. Embora a separação entre passado, presente e futuro seja uma abstração, sua exposição facilita a compreensão do fenômeno da temporalidade como totalidade.

É fundamental clarear que a temporalidade de que se trata neste momento não é psicológica, mas ontológica, ou seja, não depende da estrutura de personalidade que o homem desenvolve, mas ao contrário, a temporalidade ontológica ou original constitui a condição de possibilidade do homem vir a personalizar-se. Ou seja, quando o sujeito se constatar sendo alguém, seu ser já é um processo temporal que é próprio do ser humano.

#### **2.4. O passado**

Meu passado é o que sou sem qualquer alternativa de não sê-lo. Ele é, por essência, inalterável, não se presta a modificações de nenhuma espécie, não pode ser outro do que exatamente aquilo que é. Não posso deixar de ser aquela que ontem compareceu a tal compromisso onde ocorreram tais incidentes. Posso retomar tal situação, arrepender-me de ter comparecido, conjecturar sobre o que deveria ter argumentado, ou como deveria ter me comportado, entretanto, o sucedido continua tendo ocorrido, irreparável e nunca deixará de tê-lo sido. Neste sentido, o passado tem uma consistência de ser que independe de qualquer intenção ou consciência posterior. Seu ser não depende de coisa alguma para ser o que é, do mesmo modo que a árvore não se altera por eu tomá-la ou não como objeto de consciência: o passado permanece inteiramente indiferente à nossa vontade. Ou seja, “ao conteúdo do passado em tanto que tal nada posso tirar-lhe nem acrescentar-lhe. Em outros termos, o passado que eu *era* é o que é; é um em-si, como as demais coisas do mundo” (Sartre, 1989, p.148). Não posso escapar à faticidade de meu passado, “meu passado é o que tenho que ser” (Sartre, 1989, p.148) e não tenho como descartar o ocorrido, imutável em seu ser. Neste sentido, “faticidade e passado são duas palavras para designar uma e a mesma coisa. O Passado, em efeito, como faticidade, é contingência invulnerável do em-si que tenho que ser sem nenhuma possibilidade de não sê-lo” (Sartre, 1989, p.140). Em outras palavras,

O passado é aquilo que é sem possibilidade de nenhuma classe, aquilo que consumiu suas possibilidades. *Tenho que ser* o que não depende já de modo

algum de meu poder-ser, o que é já em si tudo o que pode ser. O passado que sou, tenho que sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo (Sartre,1989, p.148).

Contudo, se o passado é em-si, o que faz com que não se perca na continuidade do em-si? O que me ocorreu ontem distingue-se da continuidade do em-si por eu ser presente hoje. *Meu* passado distingue-se das pedras, das folhas e não se perde no passado do mundo precisamente por eu ser presente. Ou seja, “<meu> passado é antes de tudo *meu*, quer dizer, que existe em função de certo ser que *sou eu*” (Sartre,1989, p.142). Trata-se de uma relação de ser: sendo presente, *sou meu* passado, isto significa que pela minha presença atual meu passado não tem como não ser passado deste presente. Ou seja, “é uma relação ontológica que une o passado ao presente. Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘pretereidade’, seria até absurdo considerar que pudesse *existir* como tal: é originariamente passado *deste* presente” (Sartre,1989, p.143). Isso significa que eu sou meu passado, sou entre outras coisas, aquela que ontem disse tais coisas em tal situação e não posso deixar de sê-lo. O meu passado só é *meu* passado, ou seja, não cai na continuidade do em si, porque eu sou presente, e a relação que mantenho com ele é um nexo de ser.

Sou meu passado e, se não fosse, meu passado não existiria já nem *para* mim nem *para ninguém*: não teria já nenhuma relação com o presente. Isto não significa de modo algum que meu passado não seria, senão somente que seu ser seria inencontrável. Eu sou aquele por quem meu passado chega a este mundo (Sartre,1989, p.147).

Verifiquemos que, não tenho um passado como quem tem um automóvel. *Sou* meu passado, não o *tenho* a título de propriedade. Referir-se ao meu passado é aludir meu ser, diz respeito a minha pessoa. Afeta meu ser, e não tenho como não ser atingindo uma vez que sou esse que está sendo aludido, sou eu que estou sendo mencionado ao referirem-se ao meu passado.

Neste sentido, eu *sou* meu passado. Não o tenho, o sou: o que me dizem acerca de um ato que realizei ontem, de um mau talante que tive, não me deixa indiferente: sinto-me ferido ou lisonjeado, tanto se me irrita como se deixo que falem, me toca até a medula. Não me desolidarizo do meu passado (Sartre,1989, p.147).

Bem entendido, não se trata de que eu faça no presente uma *representação* do ocorrido, e que assim meu passado exista porque eu lhe *concedo* o ser conforme minha vontade ou representação. Eu *sou* o corrido imutável em seu ser. Não se trata de propiciar-lhe a existência, no sentido de concessão como representação. *Sou* esse passado transcendente a

minha vontade e a qualquer representação que possa fazer dele. Meu passado não é imanente. Não posso ser presente sem ser presente e sem ser esse passado concreto, datado, que ocorreu na relação com aquelas pessoas, entre aquelas coisas; sou esse passado situado no meio do mundo. Ou seja, “deve entender-se bem que eu não *lhe dou* o ser. Dito de outro modo, meu passado não existe a título de ‘minha’ representação. Meu passado não existe porque eu o ‘represento’; senão que, porque *eu sou* meu passado” (Sartre,1989, p.148).

Notemos que, tudo o que se pode afirmar a meu respeito com a consistência do em-si, que é inegável, constatável e irremediável acerca de meu ser encontra-se no passado. No passado sou e não posso deixar de sê-lo, é imutável ser esse que agiu, falou, compareceu em tais eventos, com certas pessoas, em determinados momentos. Tudo que se pode dizer que sou, encontra-se no passado, com sua consistência de ser transcendente a minha consciência. É no meu ser passado que se constata o que sou, e na sua consistência de ser em-si que *lhe* é própria, que se verifica a que me dediquei, o que priorizei, o que fiz do que me disseram, o que pensei do que aconteceu, no que me tornei após certos eventos, ou seja, no passado sou o que sou, e não posso deixar de sê-lo. “Minha essência está no passado, é a lei de seu ser” (Sartre,1989, p.152). Neste sentido, o passado é uma lei do ser da realidade humana, tudo o que o homem é, o é no passado. Isso é o mesmo que dizer que “o passado é uma lei ontológica do Para-si, isso é, que tudo o que pode ser um Para-si deve sê-lo lá, atrás de si, fora de alcance” (Sartre,1989, p.152). Portanto, “tudo quanto pode dizer-se que *sou* no sentido de sê-lo em si, com plena densidade compacta (é colérico, é funcionário, é irritável), é sempre *meu passado*. Somente no passado sou o que sou” (Sartre,1989, p.149). Não posso ser, sem ser no passado, sem constatar-me como em-si crescente do qual não tenho como escapar. Em outros termos,

Simplesmente, não posso *ser* feliz senão no passado; levo assim meu ser atrás de mim, não *porque* tenho um passado, senão que o passado, precisamente, não é *mais que* essa estrutura ontológica que me obriga a ser o que sou atrás de mim (Sartre,1989, p.150).

Pelo fato de existir, continuamente meu passado com sua imutabilidade ganha corpo atrás de mim, com sua consistência de ser que *lhe* é própria. Neste sentido “o passado é a totalidade sempre crescente do em-si que somos” (Sartre,1989, p.147). No momento da morte, somente meu passado me definirá por inteiro, é o momento onde nos reunimos

definitivamente com nosso passado. Isso equivale a dizer que ao morrermos “não somos mais que nosso passado, reunimo-nos com o em-si” (Sartre,1989, p.147).

Contudo, ao nos mantermos vivos não somos ainda em-si em termos de identidade, ou seja, não nos reduzimos ao nosso passado. Sou meu passado, não posso deixar de sê-lo tal qual ele é, no entanto, *não me reduz a ele*. Isso fica evidente se nos atentamos ao que ocorre na vida concreta de todos os dias: o passado é o que somos, mas sempre temos que fazer alguma coisa dele. Escrevi este parágrafo agora a pouco, e isso jamais deixará de ter acontecido, entretanto, agora tenho que decidir se o reformulo, se o suprimo, ou se o deixo como está. A cada momento de nossa vida temos que fazer algo de nosso ser passado, se nos desesperamos ou alegramos com determinado acontecimento é em função de certo futuro desejável ou insuportável que antevemos a partir desse evento passado. Neste sentido, enquanto vivemos, nosso ser não se assemelha ao das pedras que são o que são. Nós somos nosso passado e ao mesmo tempo não somos, já que sempre temos que fazer alguma coisa dele. Não escapamos jamais à faticidade do nosso ser passado, mas sempre temos que decidir o que fazer dele.

O Passado, em efeito como a Faticidade, é a contingência invulnerável do em-si que tenho que ser sem nenhuma possibilidade de não sê-lo... É o ser de fato que não pode determinar o conteúdo de minhas motivações, mas que as deixa impregnadas de sua contingência, porque aquelas não podem suprimi-lo nem alterá-lo: ao contrário, levam-no necessariamente consigo para modificá-lo, o conservam para evitar, aquilo que tem que ser no próprio esforço por não sê-lo; é aquilo a partir do qual elas se fazem o que são (Sartre,1989, p.150).

Assim, há uma distância intransponível que me separa do meu passado: sou meu passado mas não me igalo a ele por estar sempre inevitavelmente para além dele. Não depende do meu gosto, mas das condições de possibilidade do ser humano ser ao mesmo tempo presente e necessariamente aludir um futuro a sua frente. É justamente esta condição de possibilidade que distingue nosso ser do tipo de ser da pedra, neste sentido “O para si está sempre além do que é, pelo fato de ser para-si e ter que sê-lo, senão seria em si. O para si não pode evitar ser a distância de si o que é”. Ou seja, sou meu passado ao mesmo tempo que não posso reduzir-me a ele, em outros termos, “somente no passado sou o que sou. Mas, por outro lado, aquela densa plenitude de ser está atrás de mim, há uma distância absoluta que a separa de mim e a deixa cair fora de meu alcance, sem contato, sem aderência” (Sartre,1989, p.150). Em cada um de meus atos, a todo momento, em tudo o que faço sou meu passado negando-o.

Por definição, o para-si existe com obrigação de assumir seu ser e não pode ser mais que para-si. Mas precisamente não pode assumir seu ser senão por uma reassunção deste ser que o põem a *distância* de este ser. Pela afirmação mesma de que *sou* no modo do em-si escapo a esta afirmação, pois ela implica uma negação em sua própria natureza. Assim, o para-si está sempre para além do que é, pelo simples fato de que é para si e ter que sê-lo. Mas, por sua vez, é certamente *seu* ser e não outro que permanece atrás de si (Sartre,1989, p.150).

Nunca nos reduzimos ao nosso passado, uma vez que é a nossa condição de possibilidade sermos presentes ao mundo, transcendendo o passado em direção a um futuro. Para ler estas linhas, temos incondicionalmente que ser presentes a elas, ou seja, ser outra coisa do que elas, irredutíveis a elas. Por outro lado, o que acabamos de ler, caiu no passado, é em-si, em termos de identidade. Isso equivale a dizer que o tipo de ser que somos nos impossibilita de sermos inteiramente em-si. Ou seja, “entre o passado e o presente há uma heterogeneidade absoluta; se não posso retornar a ele se deve a que o passado é, e a única maneira em que eu poderia sê-lo seria ser eu mesmo em-si para perder-me nele na forma de identificação, o que me é negado por essência” (Sartre,1989, p.151). A consistência de ser muda ao cair no passado, a alegria que experimentei ontem era um para-si enquanto acontecia, hoje pode ser descrita como para-si, mas sua consistência de ser mudou, não é já para-si em seu ser, tem a consistência do ser em-si. Em outros termos, “se não posso retornar ao passado, não é por alguma virtude mágica que o poria fora de alcance, senão simplesmente porque meu passado é em-si e eu sou para-si” (Sartre,1989, p.151).

Neste sentido, constatamos que, somente pela realidade humana chega ao mundo o passado. O em si, que é o que é, não tem passado para ele mesmo, simplesmente é. As coisas em si mesmas não têm passado, uma página escrita não tem para ela mesma o passado de ter sido folha em branco. “Um em-si, por conseguinte, cujo presente é o que é, não poderia ‘ter’ passado” (Sartre,1989, p.145). O passado chega ao mundo pela realidade humana. Sou eu que presente à folha escrita a destaco do meio da continuidade do mundo, seu passado se faz presente por eu ter sido presente à folha em branco. “Não há passado senão para um presente que não pode existir sem ser lá, atrás de si, seu passado; quer dizer, somente tem um passado os seres tais, que em seu ser, está em questão seu ser passado, que *tem-que ser seu passado*” (Sartre,1989, p.146 ).

O mesmo ocorre com aqueles que morreram. Por não serem presentes, são inteiramente em-si, em termos de identidade. Entretanto, se fazem presente e seu ser não se perde na continuidade do em-si pelo presente de outros, que compartilharam o presente que

caiu no passado. Se Pedro, que amava a música está morto e não há Pedro atual a partir de onde possa surgir este ser passado, Pedro se faz presente por ter feito parte do meu passado, “é, pois o passado de minha atualidade. E, de fato, Pedro foi para-mim e eu fui para-ele. Como veremos, a existência de Pedro me alcançou até a medula; formou parte de um presente ‘no-mundo para mim e para-outro’ que era *meu* presente na vida de Pedro; um presente que eu fui” (Sartre,1989, p.144). Compreende-se então como “os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são *passados*, senão que seus passados e eles estão aniquilados” (Sartre,1989, p.144).

O essencial destacar aqui é a consistência de ser do passado do homem. Esta dimensão temporal tem a consistência do ser em-si, e como tal, pode ser descrito, estudado, verificado. Ele impõe sua materialidade, não obedece a nossa vontade. Pelo passado que somos nos fundimos com o passado do mundo ao qual éramos presentes. Pelo passado não nos distanciamos em termos de consistência de ser ao em-si, mas escapamos ininterruptamente dele ao sermos ao mesmo tempo presentes e futuro.

Por seu passado... o Para-si funde-se no em-si. No Passado, o Para-si convertido em Em-si revela-se como sendo no meio do mundo: *é*, perdeu sua transcendência. E, por este fato, seu ser se preterifica *no* tempo: não há nenhuma diferença entre o Passado do Para-si e o passado do mundo que lhe foi co-presente, exceto que o Para-si tem que ser seu próprio passado. Assim, não há senão *um* Passado, que *é* o passado do ser ou Passado *objetivo* no qual eu era. Meu passado é passado no mundo, pertinência que sou, que escapa a totalidade do ser passado. Isso significa que há coincidência, para uma das dimensões temporais, entre a temporalidade ek-stática que tenho de ser e o tempo do mundo puro nada dado. Pelo passado pertença à temporalidade universal e escapo-me dela pelo presente e o futuro” (Sartre,1989, p. 237).

## 2.5. O Presente

Sou presente a este texto, cada parágrafo faz-se inevitavelmente presente para mim neste momento. No canto da mesa, deparo-me com um copo com água preste a cair. Não posso evitar ser presente ao copo com água, a mesa, a esta sala. Antes de chegar em casa, as ruas, as pedras, os carros faziam-se presentes para mim. Levanto, vou até a estante, procuro um livro entre outros, encontro-o, abro em determinada página. Estante, livros, páginas fazem-se presentes para mim. É deste modo, que contamos na vida concreta de todos os dias, que somos necessariamente *presentes* a algo. É o que se expressa dizendo que “o sentido do presente é presença a...” (Sartre,1989, p.153). A realidade humana se faz presente uma vez

que não tem como escapar à relação com as pedras, com a água, com a rua, ou seja, com o mundo com toda materialidade que lhe é própria.

Por outro lado, a água não se faz presente para o copo, nem o copo se faz presente a água ou a mesa sobre a qual está apoiado. A mesa não nota o copo prestes a cair. Água e copo não se distinguem para eles mesmos, um, não se faz presente para o outro, não se apreendem como juntos ou separados, não se reconhecem como tendo um passado em comum. Se o copo cair e quebrar e a água esparramar o copo não vai alterar-se para ele mesmo em seu ser, a água para ela mesma não vai ser a que se encontra espalhada por entre os restos do copo. As coisas são indiferentes para elas mesmas, são o que são na indiferença completa de sê-lo. Não estabelecem relação de espécie alguma entre elas nem com ninguém. Quando saí de casa e retornei após algumas horas não me tornei ausente para o copo assim como não me fiz presente ao adentrar novamente neste cômodo. Sou eu que me faço presente ao copo, a sala, aos livros, a rua, mas eu não sou presente para eles. Isso equivale a dizer que o presente não é uma relação recíproca de presenças. “O Presente, pois, não pode ser senão presença do Para-si ao ser-em-si” (Sartre, 1989, p.153). Ou, em outras palavras, “meu presente consiste em ser presente. Presente a quê? A esta mesa, a este quarto, a Paris, ao mundo; em suma, ao ser-em-si” (Sartre, 1989, p.153).

Enquanto eu me ausentei de casa, as coisas não estavam presentes umas para as outras. Não se organizaram enquanto quarto de uma casa, como mesa com cadeiras, nem copo com água. Mas eu, quando transito de um cômodo a outro, sou presente não só a esses cômodos onde encontro cadeiras e copos, mas ao bairro, a cidade, em fim, ao mundo como totalidade organizada. Isso fica evidenciado ao constatarmos que nunca nos deparamos com um copo d’água que não esteja apoiado na mesa, no chão ou no balcão, ou seja, sob o fundo do mundo. Em outros termos, “o Para-si é o ser pelo qual o presente entra no mundo; os seres do mundo são co-presentes, em efeito, em tanto que um mesmo para-si lhes é presente ao mesmo tempo a todos” (Sartre, 1989, p.153). Isso é o mesmo que dizer que “o Para-si é presença a todo o ser-em-si. Ou, melhor, a presença do Para-si é o que faz que haja uma totalidade do ser-em-si” (Sartre, 1989, p.153).

Bem entendido, nem o copo, nem a mesa, nem a sala deixaram de existir enquanto me ausentei, somente permaneceram indiferentes para eles mesmos na plenitude do seu ser. Sou presente ao mundo sem que a realidade dependa de mim em seu ser, mas tão somente para

sua organização enquanto mundo. “Assim, o que se chama ordinariamente Presente, para os em-si, se distingue netamente do ser destes, ainda que não seja *nada mais*: é só sua co-presença em tanto que um Para-si lhe é presente” (Sartre,1989, p.153).

Atentemo-nos portanto para a realidade concreta: em nenhum momento de nossa vida existimos sem ser presentes ao mundo. Trata-se de nossa condição de possibilidade de existência. Existir é ser presente ao mundo que independe de nós para ser o que é na sua indiferença. Ser presente é ser presença. Esta presença não constitui, portanto, um acidente, ao contrário, trata-se de “uma estrutura ontológica do Para-si. Esta mesa deve ser presente a esta cadeira em um mundo que a realidade humana infesta como uma presença” (Sartre,1989, p.153). Ou seja,

Dito de outro modo, não poderia conceber-se um tipo de existente que fosse *primeiramente* Para-si para ser *depois* presente ao ser: o Para-si se faz presença ao ser fazendo-se ser Para-si, e deixa de ser presença ao deixar de ser para-si. Este Para-si se define como presença ao ser (Sartre,1989, p.153).

Compreendemos, portanto, que somos inevitavelmente presentes ao mundo, enquanto a realidade bruta não se faz presente para ela mesma. Isso evidencia uma verdade ontológica: o homem é outro tipo de ser que o das coisas. Notemos que não sou presente porque penso que sou presente, é no mundo concreto que eu me faço presente pelo fato de existir e efetivamente estabelecer relação com o mundo concreto, palpável, material que independe de mim para ser o que é, mas sem o qual não posso ser sem ser em relação com ele. Neste sentido, não existimos num mundo imanente, o presente não é uma idéia, é um acontecimento concreto inseparável do mundo. Esses esclarecimentos auxiliam na compreensão de que “presença a... significa existência fora de si junto a... O que pode ser presente a... deve ser tal em seu ser que haja nele uma relação de ser com os demais seres” (Sartre,1989, p.153). Ou seja,

Não posso ser presente a esta cadeira a menos que esteja unido a ela em uma relação ontológica de sínteses, a não ser sendo lá, no ser dessa cadeira, como *não sendo* essa cadeira. O ser que é presente a... não pode ser, pois, *em-si* em repouso; o em-si não pode ser presente, assim como não pode ser passado: pura e simplesmente, *é* (Sartre,1989, p.153).

Faz-se necessário portanto, elucidar como é essa relação ontológica que o homem estabelece com o mundo que vem a constituir o ser do presente. Convém, para tanto, esclarecer dois tipos de relação essencialmente distintos. Quando assinalo que o copo *não é* a água trata-se de uma negação que não é feita por nenhum dos dois seres envolvidos, o copo e a

água continuam inalterados na materialidade que lhes é própria sem estabelecer relação alguma entre eles, permanecem inteiramente indiferentes à negação, seu ser em nada se altera. Este tipo de relação é denominado *negação externa*. Em outros termos,

Aparece como um puro nexos de exterioridade estabelecido entre dois seres por uma testemunha. Quando digo, por exemplo: <A mesa não é o tinteiro>, é muito evidente que o fundamento desta negação não está nem no tinteiro nem na mesa. Ambos os objetos são o que são, isso é tudo. A negação é como um nexos categorial e ideal que estabeleço entre eles sem modificá-los em absoluto, sem enriquece-los nem empobrece-los na mais mínima qualidade: essa síntese negativa nem sequer os roça, e, como não serve nem para enriquece-los nem para constituí-los, permanece estritamente externa (Sartre,1989, p. 204).

Por outro lado, como vimos, o que nos diferencia do tipo de ser das coisas é justamente que somos inevitavelmente relação com elas, ou seja, somos presente e não temos como deixar de sê-lo. Detalhemos portanto, de que modo nos fazemos presente à materialidade. Ser presente ao livro significa estar em relação com ele, mas essa relação não é na imanência, ou nas idéias, é aqui, neste quarto, sob esta luz, no meio do mundo sendo inteiramente relação com o livro *não sendo* o livro. Atentemo-nos para o fato de que essa negação diz respeito ao meu ser, não é exterior a mim. Sou presente ao livro na medida em que sou consciência do livro sendo consciência de não ser o livro. Isso é o mesmo que dizer que somos presentes a medida que estabelecemos um tipo de negação com as coisas que nos faz ser o que somos, ou seja, na *negação interna* com o mundo. Em outros termos, “o Para-si nasce em uma conexão originária com o *ser*: é em si mesmo testemunha de si como *não sendo* esse ser. E por isso é fora de si, para o ser e no ser, como não sendo este ser” (Sartre,1989, p.154). Ou seja,

Por negação interna entendemos uma relação tal entre dois seres que aquele que é negado do outro qualifica a este, por sua ausência mesma, no cerne de sua essência. A negação converte-se então em um nexos de ser essencial, já que um pelo menos dos seres sobre os quais recai é tal que remete ao outro, que leva ao outro em seu cerne como uma ausência (Sartre,1989, p.205).

Trata-se evidentemente de um tipo de negação que somente pode ser efetivada por um ser que não é indiferentemente ele mesmo. As coisas estão impossibilitadas de manterem relação, somente podem ser relacionadas por um terceiro. Exatamente porque meu ser não é o que é, tal como o ser do livro, que me relaciono com o livro e ele não se relaciona comigo. A negação interna é ontologicamente vedada ao ser que é plenamente o que é, ou seja, “este tipo de negação não é aplicável ao ser-em-si. Pertence por natureza ao para-si. Somente o para-si

pode ser determinado em seu ser por um ser que não é ele” (Sartre,1989, p.205). Mas, por seu lado, ontologicamente o homem não tem como não ser relação de negação interna.

Na realidade, um ser somente pode *fazer-se anunciar* o que ele não é a partir do ser que ele não é. O que significa, no caso da negação interna, que o para-si aparece como não sendo o que ele não é, lá, em e sobre o ser que ele não é. Neste sentido, a negação interna é um nexa ontológico concreto (Sartre,1989, p. 206).

Assim, não existimos sem ser presente a algo, sem ser relação de negação interna com o mundo. À medida que somos e não temos como não ser presentes ao mundo, estamos unidos a ele por um nexa de ser. Esse nexa é a negação do ser ao qual se é presente. Como vimos, trata-se de uma negação que dispensa uma testemunha externa, ao ser consciência do livro, sou consciência de não ser o livro. Neste sentido, “o *não ser...* é estrutura essencial da presença. A presença implica uma negação radical como presença àquilo que não se é. É presente a mim o que eu não sou” (Sartre,1989, p.203).

A Presença a um ser implica que se está em conexão com este ser por um nexa de interioridade; senão, nenhuma conexão do Presente com o ser seria possível; mas esse nexa de interioridade é um nexa negativo; nega do ser presente que seja o ser ao qual é presente. Senão, o nexa de interioridade se desvaneceria na pura e simples identificação (Sartre,1989, p.154).

Notemos que essa é a nossa possibilidade de ser, ser presente é ser no mundo, implicando nosso ser nessa presença. “O Presente do Para-si é presença ao ser e, como tal, não é. Mas é desvelamento *do* ser. O ser que aparece à Presença se dá como *sendo no Presente*” (Sartre,1989, p.238).

Mas, além do mais, em si mesmo, o Para-si não é o ser, pois ele se faz ser explicitamente para-si como não sendo o ser. O Para-si é consciência de... como negação íntima de... A estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa; o Para-si se constitui fora, a partir da coisa, como negação desta coisa; assim, sua primeira relação com o ser em si é negação; ele <é> no modo do Para-si, ou seja como existente disperso em tanto que se revela a si mesmo como não sendo o ser (Sartre,1989, p. 155).

A realidade bruta, indiferenciada, existe independente de nós. Mas não se faz presente para ela mesma. É na relação com essa materialidade, com a coisa que é, sem precisar ser demarcada para existir, que nos fazemos presente sendo consciência dela sendo consciência de não ser ela. “A coisa é antes de toda comparação, antes de toda construção, o que está presente diante da consciência como *não sendo* consciência” (Sartre,1989, p.204). Neste sentido, “como a negação vem ao mundo pelo para-si e a coisa é o que é, na indiferença absoluta da identidade, a coisa não pode pôr-se como não sendo o para-si. A negação vem do

próprio para-si” (Sartre,1989, p.204). Assim fica claro que “por essa negação original, é o para-si quem se constitui como *não sendo* a coisa” (Sartre,1989, p.204).

O para-si é um ser para o qual em seu ser está em questão seu ser, em tanto que este ser é essencialmente uma determinada maneira de *não ser* um ser que ele põe de uma vez como diferente dele (Sartre,1989, p. 204).... O em-si em pessoa é um pólo concreto em sua plenitude, e o para-si não é senão o vazio sobre o qual se destaca o em-si. O para-si está fora de si mesmo no em-si, já que se faz definir pelo que ele não é; o nexos primeiro entre o em-si e o para-si é, pois, um nexos de ser (Sartre,1989, p.207).

Temos agora condições de definir o ser do presente. Em primeiro lugar o presente é negação ontológica do ser em si. Ou seja, “determinamos o sentido primeiro do Presente: o Presente *não é*” (Sartre,1989, p.155). O presente é exatamente essa fuga constante, essa ininterrupta negação do ser-em-si. Isso equivale a dizer que o presente, diferentemente do passado que é o que é, o presente, não é, não tem ser, é precisamente a fuga de ser o que é. Em outros termos, “o presente é precisamente esta negação do ser, essa evasão do ser em tanto que o ser é *aí* como aquilo do qual se evade. O Para-si é presente ao ser na forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser” (Sartre,1989, p.155).

Compreende-se, portanto, como esta noção de presente como fuga contínua contrapõe-se ao entendimento de que o presente é aquilo que somos presentes. O presente nunca é o que é presença, ao contrário é essa fuga, essa negação de ser. Quando se diz é, já o é no passado, e portanto tendo a consistência de ser do em-si.

O que falsamente chama-se o Presente é o ser ao qual o presente é presença. É impossível captar o Presente na forma de instante, pois o instante seria o momento em que o Presente *é*; contudo, o presente não é, senão que se presentifica na forma de fuga (Sartre,1989, p.155).

Entretanto, se nos atentarmos à vida cotidiana, verificamos que o presente não se reduz a ser essa fuga perpétua, essa negação constante do ser em-si. Essa fuga perpétua nega ao mesmo tempo ser o passado atrás de nós, em direção um futuro possível. Neste sentido, o presente é fuga do ser que temos que ser, que constitui nosso passado, em direção a um futuro que ainda não somos. Em outras palavras,

O presente não é somente não-ser presentificante do Para-si; em tanto que Para-si, tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado e adiante, *será* seu futuro. É fuga do ser co-presente e do ser que era, em direção ao ser que será. Em tanto que presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Ei-nos, pois, remetidos ao Futuro (Sartre,1989, p. 155).

Constatamos deste modo, que enquanto o passado é o que é, na consistência de ser do em si, o presente não é, ou seja, é a constante negação, fuga do mundo que lhe é co-presente, do passado ao qual não se reduz em direção a um futuro que ainda não é. Cabe agora esclarecer a consistência de ser do futuro, ou seja, de nossos possíveis. O esclarecimento da consistência de ser do futuro nos fornecerá os elementos necessários para compreender o fenômeno da temporalidade.

## 2.6. O Futuro

Como vimos até aqui, o presente é fuga ontológica diante do ser, é *não ser*, é negação do ser em-si, o que significa que o presente não tem ser, uma vez que é exatamente essa fuga de ser. Entretanto, essa fuga também nega o rastro de ser que deixa atrás de si, um rastro de ser, que não pode ser alterado: trata-se do passado que é o que somos sem possibilidade alguma de não sê-lo. Este tem, por outro lado, a consistência de ser do em-si. Agora, para compreender o fenômeno da temporalidade e o homem como um ser temporal, faz-se necessário esclarecer a consistência de ser do futuro.

Está chovendo, a água da chuva cai sobre as pedras e desliza morro abaixo. A chuva, que como todo ser em si, não tem consciência nenhuma de ser o que é nem dos demais seres ao seu redor, não pode ser consciência dessa colisão contra as pedras nem da descida morro abaixo que a espera. O plano do futuro não existe para o ser em-si na sua plenitude. Somos nós, como terceiros que testemunhamos a chuva batendo nas pedras e descendo a ladeira, ou seja, no mundo organizado no qual vivemos, constatamos a chuva caindo. Isto equivale a dizer que somente pela realidade humana que organiza o mundo a partir da materialidade que independe dela para existir, que o futuro aparece.

Advertimos, antes de tudo, que o em-si não pode ser futuro nem conter uma parte de futuro. A lua cheia não é futura, quando olho a lua crescente, se não <no mundo> que se revela para a realidade humana; pela realidade humana chega ao mundo o Futuro. Em si, a lua crescente é o que é. Nada há nela em potência; é ato. Não há, pois, nem passado, nem futuro como fenômeno de temporalidade originária do ser-em-si (Sartre, 1989, p.155).

Na relação com o futuro o que diferencia nosso ser do ser das pedras? Somos consciência do mundo sendo consciência de sê-lo. Conseqüentemente, encontrarmo-nos no mundo como fuga perpétua do ser presente, com um passado em-si atrás de nós e um futuro como possível a nossa frente. Ao atravessarmos a rua temos um futuro ao qual nos

encaminhamos, ao embarcarmos num ônibus, ao subirmos a escada somos diferentemente das pedras, da água que desce o morro que não tem consciência alguma de fazê-lo. Há um porvir que ilumina cada um de nossos atos.

Se o porvir se perfila no horizonte do mundo, não pode fazê-lo senão por um ser que é seu próprio porvir, ou seja que é por-vir para si mesmo, cujo ser está constituído por um vir-a-si de seu ser. Encontramos aqui estruturas ek-státicas análogas às que descrevemos para o Passado. Somente um ser que tem que ser seu ser, em lugar de sê-lo simplesmente, pode ter um porvir (Sartre,1989, p.156).

Como vimos, no presente a consciência nunca é o ser ao qual é presença, é fuga ontológica, é não ser, e ao mesmo tempo sendo passado atrás de si, é o ser que é sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. Evidencia-se deste modo, que a fuga não se caracteriza apenas como não sendo o ser presente como também não sendo o passado. Assim, ser consciência do mundo é, ao mesmo tempo ser fuga desse presente, e do passado em direção a um futuro. Trata-se portanto de uma dupla fuga: do ser ao qual se faz presente e do passado, ao qual enquanto estamos vivos, não nos igualamos. Não somos plenos de ser, contatamos uma carência no mundo, esse carência é o futuro por alcançar. “Deste modo, somente um ser que é para si mesmo seu revelado, quer dizer, cujo ser está em questão para si, pode ter um Futuro” (Sartre,1989, p.158).

Recordemos que o Para-si presentifica-se frente ao ser como não sendo esse ser e tendo sido seu ser no passado. Esta presença é fuga. Não se trata de uma presença demorada e em repouso junto ao ser, senão de uma evasão fora do ser em direção a... E esta fuga é dupla: a Presença, ao fugir do ser que ela não é, foge do ser que ela era. E em direção a *que* foge? Não esqueçamos que o Para-si, em tanto que se presentifica ao ser para fugir-lhe, é uma carência (Sartre,1989, p. 157).

Se fossemos plenos de ser, seríamos como a pedra, que simplesmente é o que é, não se reconhece, não se distancia de si mesma para constatar-se inteira ou quebrada, seca ou molhada, existindo neste morro ou na beira da praia. Concretamente, em cada gesto de nosso dia a dia, nosso ser distingue-se do da pedra por não ser pleno, mas ao contrário, falto, carente dessa plenitude ontológica. O homem é um tipo de ser cujo ser está perpetuamente em questão por não ser o ser presente, por não se reduzir ao seu passado, com um futuro possível a sua frente. Não é pleno, uma vez que seu ser está sempre à distância: do passado ao qual não se reduz e do futuro enquanto possível que ainda não é. Ou seja, tem que ser, realizar o ser, constantemente a distância de si, num processo de totalização em constante movimento, um ser que não alcança a plenitude, mas está na tentativa ininterrupta de alcançá-la, no movimento

constante para o futuro para suprir a carência de ser. “Este ser que o Para-si tem que ser ... É aquilo que o Para-si se faz ser a si mesmo captando-se perpetuamente para-si como inconcluso com respeito a ele” (Sartre,1989, p.157).

O futuro é a carência da Presença que a arranca, em tanto que carência, do em-si. Se ela não estivesse falta de nada, recairia no ser e perderia até a *presença ao ser* para adquirir, em troca, o isolamento da completa identidade. O que lhe permite ser presença é a carência em tanto que tal; porque está fora de si mesma, em direção a um faltante que está mais além do mundo, a Presença pode ser fora de si mesma como presença a um em-si que ela não é. O futuro é o ser determinante que o Para-si tem que ser para além do ser. Há um futuro porque o Para-si tem que ser seu ser, em vez de ser pura e simplesmente (Sartre,1989, p 157).

A realidade humana é carência de ser e o futuro aparece como possibilidade de chegar à plenitude ontológica. O possível aparece como complemento de ser a distância, como aquilo que possibilitaria a coincidência de nosso ser consigo mesmo, como aquilo que lhe falta para simplesmente ser o que é. Trata-se de “um ser cujo complemento de ser está a distância de si. À distância, quer dizer, para além do ser, assim, tudo o que o Para-si é para além do ser é o Futuro” (Sartre,1989, p.158).

O possível é aquilo *de que* está falto o Para-si para ser si; ou, se se prefere, a aparição à distância daquilo que sou. Compreende-se então o sentido da fuga que é presença: é fuga em direção a *seu ser*, quer dizer, em direção ao si que ela será por coincidência com o que lhe falta (Sartre,1989, p. 157).

Neste sentido, o futuro surge como possibilidade de chegar à plenitude de ser, aparece como o que falta para ser, e ao mesmo tempo, em tanto que possível, posso não sê-lo, ou seja, “o futuro é *o que tenho que ser* em tanto que posso não sê-lo” (Sartre,1989, p.157).

O futuro é revelado ao Para-si como o que o Para-si não é ainda, em tanto que o Para-si se constitui não teticamente para si como um ainda-não na perspectiva desta revelação e se faz ser como um projeto de si mesmo fora do Presente para o que ele ainda não é (Sartre,1989, p. 158).

Convém esclarecer entretanto que o futuro ao qual nos referimos não é algo que ocorre no nosso íntimo, não se trata de um sonho abstrato, ou o produto de uma elucubração fantasiosa, nem é o resultado do trabalho da pura subjetividade, ou seja, “é preciso renunciar primeiramente a idéia de que o porvir exista como *representação*” (Sartre,1989, p.156). Isso é o mesmo que dizer que é na relação com o mundo concreto, no par indissolúvel homem-mundo que o futuro aparece. Não se trata de uma idealização desconectada do presente do qual escapamos e do passado que somos. O futuro é o que nos faz agir, é o que possibilita cada

um de nossos atos. Neste sentido “a finalidade é a causa invertida, quer dizer, a eficiência do estado futuro” (Sartre,1989, p.157). A água não cai na pedra e depois na terra tendo consciência desse futuro. Mas nós fechamos a janela quando chove, levantamos para acender a luz, lemos para entender certo assunto, caminhamos para chegar a determinado lugar. Há sempre um futuro do qual somos consciência não tética de sê-lo. Ou seja, “o gesto futuro é que, sem sequer ser tematicamente posto, reverte sobre as posições a que adoto para iluminá-las, vinculá-las e modificá-las” (Sartre,1989, p.156). Constatamos isso a todo momento, no mais insignificante de nosso atos, ao procurar um livro, ao abrir a porta, ao visitar um amigo; há um futuro a partir do qual agimos, neste sentido, “não há momento de minha consciência que não esteja analogamente definido por uma relação interna com um futuro: ora escreva, ora fume, ora beba ou repouse, o sentido de minhas consciências está sempre a distância, lá, fora” (Sartre,1989, p.157).

Assim, o futuro que somos, não é abstrato, não é desconectando do mundo sem o qual o homem não existe, o futuro aparece na relação concreta com o mundo, o futuro é um *mundo futuro* ao qual nos faremos presentes. É o outro lado da calçada a que chegarei ao atravessar a rua, é determinado espaço em que me encontrarei ao subir a escada. O par homem-mundo mantém-se indissolúvel no plano do futuro. Neste sentido “o Futuro é presença a um ser co-futuro porque o Para-si não pode existir senão fora de si junto ao ser, e porque o futuro é um Para-si futuro” (Sartre,1989, p.158). Mas notemos que a consciência é posicional do mundo e não de si, ou seja, trata-se de um mundo futuro onde serei co-presente, é o mundo meu objeto de consciência e me capto não teticamente nesse mundo futuro. Ou seja,

O que me é dado como o sentido do Para-si presente é de ordinário o ser co-futuro em tanto que se revelará ao para-si futuro como aquilo ao qual este Para-si será presente. Pois o Para-si é consciência tética *do* mundo na forma de presença, e não tética *de* si. Então, o que se revela comumente a consciência é o *mundo futuro*, sem que ela advirta que é o mundo que aparecerá a uma consciência, o mundo em tanto que tal posto como futuro por uma presença de um para-si por vir (Sartre,1989, p. 158).

Esse futuro do mundo, tampouco é arbitrário, não obedece minha vontade, não é posto a meu bel prazer. O mundo ao qual me faço presente impõe sua materialidade, sua resistência, a opacidade própria do ser em-si. É sendo consciência desse mundo concreto ao qual me nego a ser no presente e que não posso escapar de ter sido relação no passado que o futuro aparece. As possibilidades do mundo futuro não são aleatórias, não dependem de minha espontaneidade, mas colocadas a partir desse mundo material no qual me encontro. “Pelo

Para-si, se revela um para Além do ser junto ao qual aquele tem que ser o que é. ...em um mundo *a partir* do que é. Isto significa que eu dou ao mundo possibilidades próprias a partir do estado que capto nele” (Sartre,1989, p.159).

Esse mundo possível é o que forma o par indissolúvel homem-mundo no futuro, ou seja, trata-se do mundo futuro ao qual *nós* seremos co-presentes. Sou eu quem será co-presente a esse mundo futuro. É esta negação presente e esse passado em-si que será presente a esse mundo futuro. “Assim o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o ser-em-si para o futuro. Este ser ao qual será presente é o sentido do em-si co-presente ao Para-si presente, como o futuro é o sentido do Para-si” (Sartre,1989, p.158).

O Futuro tem uma característica essencial do Para-si: é presença (futura) ao ser; mas Presença *deste* Para-si e não de outro: do Para-si do qual é futuro. Quando digo <eu serei feliz>, é este Para-si presente quem será feliz; é uma vivência (erlebnis) atual, com todo o que ela *era* e arrasta atrás de si (Sartre,1989, p.158).

Somente escapando à noção substancialista que isola homem e mundo, compreende-se que o futuro é concreto, que somente na relação com o ser em si o homem coloca o futuro, ou seja, as possibilidades do mundo e de nosso ser nesse mundo. “Assim, pelo Futuro, um porvir chega ao mundo, quer dizer, que o Para-si *é* seu sentido como Presença a um ser que está para além do ser” (Sartre,1989, p.158). São as possibilidades do mundo que são postas e minhas possibilidades nessa materialidade porvir. No mundo futuro, ao qual serei presente, serei outro do que sou.

Este mundo não tem sentido como futuro senão em tanto que sou presente a ele como *outro* que *serei*, em outra posição física, afetiva, social, etc. Contudo, é ele que está a cabo de meu Para-si presente e para além do ser-em-si, e por isso temos tendência a apresentar primeiramente o futuro como um estado do mundo, e a fazermos logo aparecer nós mesmos sobre esse fundo de mundo (Sartre,1989, p.158).

É fundamental destacar que tratamos aqui do plano irrefletido, a consciência é posicional do mundo futuro, tética do mundo e não posicional de si, ou seja, não sou eu o objeto de consciência. Ao subir a escada tenho consciência *do* lance de escada por vencer, *do* corrimão onde apoiar, os degraus por subir, são o futuro que me espera, esperam a mim como consciência não tética daquela que vai subi-los, ou seja, de meus possíveis. Ou em outras palavras,

Se escrevo, tenho consciência *das* palavras como escritas e como devendo ser escritas. Somente as palavras parecem o futuro que me espera. Mas o próprio fato de que apareçam como *por escrever* implica que escrever como

consciência não tética (de) si é a possibilidade que sou eu (Sartre,1989, p.158).

Em termos ontológicos, o futuro é portanto presença do nosso ser possível num mundo futuro. Entretanto, vale destacar que essa presença futura, é do meu ser inteiro, ou seja, dessa constante negação do ser presente e do passado crescente do em-si que sou. O futuro aparece como possível de superação dessa carência, a superação da situação de ser falto de ser, o futuro aparece como a possibilidade de ser que sou. “Assim, o Futuro sou eu em tanto que me aguardo como presente a um ser a distância do ser. Projeto-me para o Futuro para fundir-me nele com aquilo que me falta, quer dizer, com aquilo cuja adição sintética ao meu Presente me faria ser o que sou” (Sartre,1989, p.159). Ou seja,

O futuro não é unicamente presença do Para-si a um ser situado para além do ser. É algo que aguarda o Para-si que sou. Esse algo sou eu mesmo; quando digo que *eu* serei feliz, entende-se que quem será feliz é meu eu presente, com seu Passado atrás. Assim, o Futuro sou eu em tanto que me aguardo como presente a um ser para além do ser (Sartre,1989, p.159).

É fundamental destacar que se trata do aspecto ontológico ao nos referimos que o movimento é sempre no sentido da superação da carência de ser. Assim, o possível que me espera é a possibilidade de não mais ser falto, de chegar à plenitude de ser, ou seja, uma situação em que meu ser estaria completo, superada a carência, pleno como o ser das pedras. Um momento em que meu ser não estaria mais à distância, mas ao contrário, passado, presente e futuro fundir-se-iam na plenitude do ser em si.

Assim, o que o Para-si tem que ser como presença ao ser para além do ser, é sua própria possibilidade. O Futuro é o ponto ideal em que a compressão súbita e infinita da faticidade (Passado), do Para-si (Presente) e de seu possível (Porvir) faria surgir por fim o *Si* como existência em si do Para-si. E o projeto do Para-si para o futuro que ele *é* é um projeto para o Em-si (Sartre,1989, p.159).

Entretanto, a condição de possibilidade do homem, é de ter seu ser sempre a distância de si e o futuro sempre aparecer como possibilidade de superação dessa carência. Esse futuro nunca se realiza, transforma-se em presença e com ele surge uma nova carência. “O futuro não se deixa alcançar; desliza ao passado como antigo futuro e o Para-si presente se revela com toda sua faticidade, como o fundamento de seu própria nada, e, mais uma vez, como carência de um novo futuro” (Sartre,1989, p.159). O que se realiza efetivamente é um ser em constante carência de ser, iluminado pelo futuro de ser a conquistar, ou seja “o que se realiza é um Para-si *designado* pelo Futuro, em conexão com o qual se constitui” (Sartre,1989,

p.159). Esse futuro jamais se alcança em termos de superação dessa carência, embora no presente tenha chegado onde projetava chegar, um novo futuro se impõe como possibilidade de superação de uma nova carência de ser. Essa é a condição de possibilidade da realidade humana, assim compreendemos que,

Ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro em direção ao qual me projetava para além do ser, eu não me projetava em para *este* presente, senão para o futuro em tanto que futuro; quer dizer, em tanto que ponto de reunião com meu ser, em tanto que lugar de surgimento do Si (Sartre,1989, p.159).

Sendo o presente a negação de ser o ser presente, o passado sendo o que é sem possibilidade alguma de não sê-lo, uma vez que tem a consistência do ser em-si, qual a consistência de ser do futuro, já que ele é exatamente essa possibilidade de ser que ainda não é? O futuro não tem ser, o futuro se possibilita. Não é em-si como o passado, nem fuga como o presente, mas o *sentido dessa fuga*. O futuro é o surgimento dos possíveis para suprimir a carência de ser.

Assim, o Futuro não tem ser em tanto que Futuro. Não é *em si* e tampouco é no modo de ser do Para-si, já que é o *sentido* do Para-si. O Futuro não é: se *possibilita*. O Futuro é a possibilitação continua dos Possíveis como o sentido do Para-si presente, em tanto que este sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente (Sartre,1989, p.160).

Com estes elementos faz-se possível compreender que embora passado e futuro encontrem-se igualmente a distância de ser, trata-se de estruturas antagônicas na sua consistência de ser. O passado é em-si, portanto, imutável, é o que temos que ser, é o que está fora de alcance, à distância, imutável em seu ser. Por seu lado, o futuro enquanto possibilidade de ser que ainda não é, do mesmo modo encontra-se à distância, entretanto, na constante possibilidade de não ser. “Em uma palavra, sou meu Futuro na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo” (Sartre,1989, p.160).

Este Futuro que tenho que ser é simplesmente minha *possibilidade* de presença ao ser para além do ser. Neste sentido, o Futuro opõe-se rigorosamente ao passado. O Passado é, em efeito, o ser que sou fora de mim, mas é o ser que sou sem possibilidade de não sê-lo. É o que denominamos: ser meu passado *atrás* de mim. O Futuro que tenho que ser, ao contrário, é tal em seu ser que somente *posso* sê-lo: pois minha liberdade o corrói por debaixo em seu ser (Sartre,1989, p.160).

O possível ainda não é, e como tal nada determina que venha a ser tal qual aparece no presente. Quando o futuro se tornar presença, um novo possível aparecerá como possibilidade de superação dessa carência. Nosso ser está constantemente em questão, ou seja,

“o para-si não pode ser jamais senão problematicamente seu Futuro; pois está separado deste por um Nada que ele é” (Sartre,1989, p.160). Essa é a condição de possibilidade da realidade humana, ou seja, “ser livre é estar condenado a ser livre” (Sartre,1989, p.160).

Isto significa que o Futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como projeto de sua possibilidade, mas que não predetermina de modo algum meu Para-si por vir, já que o Para-si está sempre aí lançado nessa obrigação nihilizadora de ser o fundamento de seu nada (Sartre,1989, p.160).

Os possíveis que se apresentam são inúmeros, não nos reduzimos a uma ou outra possibilidade e estas não obedecem a hierarquia do tempo cronológico. Sou meus possíveis como aquilo que ilumina meu presente por um futuro por alcançar. Ler tal livro, ir a tal lugar, são possíveis que sou, entretanto certas ações que preciso realizar para ler esse livro, tal como compra-lo, ou pegá-lo na biblioteca podem não aparecer como meus possíveis, ou seja, não são meus possíveis para o presente atual. Em outras palavras,

Por certo, há uma hierarquia de meus possíveis... Sou uma infinidade de possibilidades, pois o sentido do Para-si é complexo e não pode conter-se numa fórmula. Mas tal ou qual possibilidade é mais determinante, para o sentido do Para-si presente, que tal ou qual outra que se encontra mais próxima no tempo universal. Por exemplo, esta possibilidade de ir às duas visitar um amigo a quem faz dois anos que não vejo, é verdadeiramente um Possível que *sou*; mas os possíveis mais próximos - possibilidade de ir de táxi, de ônibus, de metrô, a pé – seguem atualmente indeterminados: *não sou* nenhuma destas possibilidades (Sartre,1989, p.160).

E certas ações que virei a realizar para concretizar certos possíveis que eu sou, não serão jamais meus possíveis. Ou seja, permanecerão para sempre na indiferença, por serem meios para alcançar um possível que sou no atual presente.

Também na série de minhas possibilidades há lacunas. Estas se preenchem, na ordem do conhecimento, pela constituição de um tempo homogêneo e sem lacunas; e, na ordem da ação, pela vontade, vale dizer pela eleição racional e tematizadora, em função de meus possíveis, de possibilidades que não são, que não serão jamais *minhas* possibilidades, e que serão realizadas por mim, no modo da total indiferença, *para alcançar* um possível que sou (Sartre,1989, p.161).

Vimos até aqui que o presente, ao ser negação do em si e do passado atrás si, não é, não tem ser, tudo o que se pode dizer “é”, refere-se ao passado de alguém e como tal tem a consistência de ser do em-si. Por seu lado, o futuro para o qual o presente surge como possibilidade de superação da falta de ser, não tem ser, mas tão somente se possibilita uma vez que ainda não é. Temos agora portanto, os elementos necessários para compreender o fenômeno da temporalidade que transcende a simples soma dessas três dimensões temporais.

O homem como ser temporal ao existir opera, como esclareceremos a seguir, o passado, o presente e o futuro ao mesmo tempo.

## 2.7. A estática da temporalidade

O banco da praça durante a manhã estava na sombra. Entretanto, por ele simplesmente ser o que é, como todo ser em-si, não mantém distância alguma em relação ao seu ser e aos demais seres, de modo que não se reconhece na sombra ou ensolarado. Ele está embaixo da árvore, ao lado da pedra, cercado de grama, perto da calçada. Contudo não se reconhece como banco numa praça, nem localizado próximo à calçada. Ele é indiferente em seu ser por estar ensolarado à tarde, e antes, de manhã ter permanecido à sombra e exposto ao sereno depois, à noite. Neste sentido, é fácil constatar que *antes* e *depois* são termos que permanecem externos para o banco tal qual o resto do mundo. Somente um observador constata um *antes* e um *depois* do banco da praça, sua situação de manhã diferente à tarde. Unicamente para uma testemunha há um antes e um depois do ser do banco. Entretanto, a pedra não se presta a ser tal testemunha, uma vez que seu ser, do mesmo modo que o ser do banco, é pleno de si, e como tal, sem distância alguma do que é. Ou seja, tal como o banco, a pedra também é um ser em-si.

Apenas um ser que tem seu ser à distância de si, cuja existência somente se dá na negação do ser em-si pode constatar que o banco antes estava na sombra e depois ficou ensolarado. Antes e depois implicam que esse ser presente que sou eu, se fez presente a este banco antes, no presente que passou. A unificação temporal somente ocorre num ser que é temporal em seu ser. O ser que se fazia presente ao banco é o mesmo ser que se fez presente depois. Ou seja, “somente um ser com uma certa estrutura de ser pode ser temporal na unidade de seu ser. O antes e o depois não são inteligíveis, segundo advertimos, senão como relação interna. O antes se faz determinar como antes lá, no depois, e reciprocamente” (Sartre, 1989, p.167).

Notamos então que a temporalidade enquanto unificação do passado, do presente e futuro não poderia existir se a realidade fosse composta apenas por seres em-si. Continuariam sendo o que são, mas nunca reconhecendo o antes e depois de algo, simplesmente continuariam sendo o que são. Não se destacariam seqüências de eventos, sucessão de acontecimentos, um fenômeno posterior ou anterior a tais outros. Exclusivamente pela

realidade humana ser de outra natureza que o banco, que a temporalidade se destaca no meio do mundo. “Em suma, o antes não é inteligível a menos que seja o ser que é *antes* que si mesmo. Quer dizer, que a temporalidade não pode senão designar o modo de ser de um ser que é si-mesmo fora de si” (Sartre,1989, p.167). Neste sentido, somente o homem, com seu ser sempre a distância de si constitui-se a testemunha que unifica temporalmente os em-si e os organiza em antes e depois. O homem é temporal em seu ser e não tem como não sê-lo. É necessariamente relação com o em-si presente, passado e futuro ao mesmo tempo.

Em efeito, somente porque o si é si lá fora de si, em seu ser, pode ser antes ou depois de si, pode ter, em geral, um antes e um depois. Não há temporalidade senão como estrutura interna de um ser que tem que ser seu ser; quer dizer, como estrutura interna do Para-si. Não é que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade, senão que a Temporalidade é o ser do Para-si em tanto que este tem que sê-lo ek-státicamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo (Sartre,1989, p.167).

Entretanto, não vamos entender que, pelo fato de o antes e o depois somente aparecem no mundo pela existência da realidade humana, traduzir isso afirmando que a temporalidade é uma ilusão psicológica. O tempo faz parte do mundo, não depende de nossa vontade, impõe sua resistência. Deparamo-nos com a materialidade do mundo e o tempo como um elemento constitutivo com o qual, desejemos ou não, necessitamos lidar. Contatamos isso ao não poder fazer certas coisas sem antes providenciar tais outras; quando temos que esperar até a noite para falar com nosso amigo; quando temos que nos capacitar por dois anos para desenvolvermos certas habilidades; quando temos que ler uma linha após a outra para terminarmos um livro; quando esperamos vinte minutos por um ônibus para nos levar a casa. Ou seja, o tempo impõe sua resistência, é um elemento do mundo e constatamos isso no nosso cotidiano concreto uma vez que não termos como evitar existir num mundo que nos impõe sua articulação temporal. Como um elemento do mundo “o tempo me separa de mim mesmo; do que fui, do que quero ser, do que quero fazer, das coisas e do próximo” (Sartre,1989, p.162).

E, em efeito, em certo sentido, o tempo me separa, por exemplo, da realização de meus desejos. Estou obrigado a esperar sua realização, porque esta está situada *depois* de outros sucessos. Sem a sucessão dos <depois> , eu seria *em seguida* o que quero ser; não haveria já distância entre mim e mim, nem separação entre a ação e o sonho (Sartre,1989, p.162).

Bem entendido, o tempo é um elemento constitutivo da realidade que nos cerca, impõe sua resistência, independe de nossa vontade. Entretanto, assim como o restante do em-si, não se organiza num mundo por si próprio ou para o em-si. O banco não tem para ele

próprio nem antes nem depois. Isso equivale a dizer que o tempo como elemento constitutivo da realidade somente se destaca e organiza enquanto antes e depois a um ser que é temporal em seu ser. Mas o que significa, ao fim das contas, o homem ser um ser temporal? O que faz com que antes e depois somente se organize para a realidade humana?

É de importância capital destacar que, não compreenderemos o homem enquanto um ser temporal que não tem como existir sem ser ele mesmo temporalidade, se iniciarmos por isolar fatos presentes, amputando suas amarras ontológicas com o passado e o futuro. É esta a crítica de Sartre a teoria associacionista, que “vai acompanhada de uma concepção monista do ser como sendo dondequeira o ser-em-si. Cada impressão psíquica é em si mesma o que é; isola-se em sua plenitude presente, não leva consigo nenhum rastro de porvir, nenhuma carência” (Sartre,1989, p.163). Assim, a partir do associacionismo, considera-se qualquer ocorrência partindo do princípio arbitrariamente estabelecido de que o presente não tem relação de ser com o passado e o futuro. Deste modo, segundo esta teoria “pode-se examinar como se queira uma impressão forte ou débil, sem que nela se encontre nunca outra coisa que ela mesma, de sorte que toda conexão entre um antecedente e um conseqüente, por constante que possa ser, segue sendo ininteligível” (Sartre,1989, p.163).

Para compreender o homem como um ser temporal, é necessário abordar “a temporalidade como estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ek-státicas secundárias” (Sartre,1989, p.161). Para tanto os esclarecimentos anteriormente expostos da consistência de ser das três dimensões temporais nos servirão de base, ou seja, “nosso estudo fenomenológico do Passado, do Presente e do Futuro permitem-nos mostrar que o Para-si não pode ser senão na forma temporal” (Sartre,1989, p.167).

Não temos como fugir à temporalidade, pelo fato de sermos temporais em nosso ser. Não se trata de uma qualidade acrescida posteriormente, ou algo do qual nos utilizamos ou não, que pode ou não ser considerada, que depende de nosso estado de humor ou situação psicológica. Nosso ser é temporal. Ou seja, não temos como não ser sempre ao mesmo tempo passado, presente e futuro num mundo material. Estamos esperando o ônibus que nos levará para casa. Segundo o senso comum impregnado da noção associacionista, considera-se simplesmente que no *presente* aguardo o ônibus. Essa noção ensina-nos que este fato presente não mantém relação alguma com o passado nem com o futuro. Entretanto, observemos esta situação cotidiana mais cuidadosamente sem efetuar cortes ontológicos *a priori*. O ônibus que

aguardo no presente implica um passado no mundo, um saber constituído na relação real com o ônibus por embarcar. Há um passado, precisamente um saber que provém da relação passada com o mundo, que faz com que não embarque em qualquer ônibus. Não espero qualquer ônibus, mas naquele que *sei* que me levará para casa, no qual tantas vezes já embarquei e que mais uma vez o farei. Assim, ao mesmo tempo, evidencia-se aqui um futuro do mundo ao qual pretendo chegar enquanto aguardo o ônibus. Trata-se de uma outra situação concreta material que ainda não existe, ou seja, um mundo futuro ao qual desejo chegar, no caso, chegar na minha casa. Desta situação corriqueira verificamos que enquanto estou no presente atenta aos nomes dos ônibus, sou passado e um futuro do mundo ao mesmo tempo. Trata-se de um passado que ensina em qual ônibus embarcar e um futuro, um ainda-não existente ao qual desejo chegar. O homem ser um ser temporal é precisamente isso: não tem como evitar ser ao mesmo tempo sempre passado, presente e futuro. Ou, em outras palavras, “o Para-si é um ser que deve existir de uma vez em todas suas dimensões temporais” (Sartre,1989, p.168).

Neste sentido, o homem, por ser consciência, não tem como não existir ao mesmo tempo sendo passado, presente e futuro. Isso é o mesmo que dizer que o homem por ser consciência é ao mesmo tempo o passado sem reduzir-se a ele, o futuro que ele ainda não é mas que é posto como possível, e a negação constante do ser que ela nega no presente, do passado do qual foge para um futuro que ainda não é. Em outros termos:

O Para-si... pode e deve de uma vez: 1º não ser o que é; 2º ser o que não é; 3º na unidade de uma perpétua remissão, ser o que não é e não ser o que é. Trata-se certamente de três dimensões ek-státicas, sendo o sentido do ek-stais a distância de si. É impossível conceber uma consciência que não exista segundo estas três dimensões (Sartre,1989, p.168).

Vejamos cada uma das dimensões temporais que o para-si necessariamente é. Em primeiro lugar “não ser o que é”. Como vimos, o homem, ao ser consciência é negação do em-si, nunca é o objeto do qual é consciência, é a constante negação da materialidade do mundo à qual se faz presente. Essa negação do para si ao em-si cai sempre no passado do qual o para si não tem como não ser, ao mesmo tempo que está impossibilitado de reduzir-se a ele. Isso equivale a dizer que “o que constitui originariamente o ser do Para-si é essa relação com um ser que *não é* consciência, que existe na noite total da identidade, e tal que o Para-si está, contudo, obrigado a ser, fora de si, atrás de si” (Sartre,1989, p.170).

É neste sentido que o homem por ser consciência *não é o que é*, ou seja, é sua relação passada com o mundo mas necessariamente sem reduzir-se a esse passado a medida

que é inevitável transcende-lo constantemente. Não existe homem sem passado uma vez que o par indissolúvel homem-mundo implica necessariamente uma negação do presente que não tem como não cair no passado constantemente.

Trata-se de uma necessidade incondicional: qualquer que fosse o para-si considerado, *é* em certo sentido; *é*, já que pode ser nomeado, já que podem afirmar-se ou negar-se dele certos caracteres; mas, em tanto que é Para-si, não *é* nunca o que *é*. O que ele *é*, está atrás de si, como o perpetuamente *preterido-transcendido*. Precisamente esta faticidade preterida-transcendida *é* o que chamamos o passado. O passado *é*, pois, uma estrutura necessária do Para-si, pois o Para-si não pode existir senão como um transcender nielizador, e esse transcender implica um transcendido (Sartre, 1989, p.169).

É fundamental destacar que o passado indescartável que o homem *é* sem reduzir-se a ele, *é* um passado do mundo ao qual o homem era consciência. Portanto, *é* inteiramente equivocado igualar passado com consciência. Trata-se do par homem-mundo que caiu no passado, de um estado do mundo que não *é* mais presente e que somente se distingue do restante do em-si pelo homem que era presente continuar existindo, ou seja, não sendo o que *é* e sendo o que não *é*. O passado do banco da praça, que *é* um estado do mundo que passou, não cai na continuidade plena do em-si porque o homem que era presente ao banco no passado existe no presente, e ao existir, não tem como não ser passado, presente e futuro e uma só vez. Do mesmo modo que o banco, a praça, a calçada somente se distinguem do restante do em si para o homem que *é* consciência deles num mundo organizado, o *antes* destes seres, somente se distingue para um ser que *é* consciência sem ser o ser de que *é* consciência, ou seja, que não *é* pleno em seu ser.

O Passado em geral pode existir pelo Para-si. Se há um *Antes*, deve-se a que o Para-si surgiu no mundo, e somente pode-se estabelecer-lo a partir do para-si. Na medida em que o Em-si *é* fato co-presente ao Para-si, aparece um *mundo* no lugar dos isolamentos do Em-si. E neste mundo *é* possível operar uma designação e dizer: *este* objeto, *esse* objeto. Em tal sentido, o Para-si, em tanto que seu surgimento ao ser faz que exista um mundo de co-presenças, faz aparecer também seu <antes> como co-presente a uns em-sis em um mundo, ou, se se prefere, em um estado do mundo que passou (Sartre, 1989, p.170).

Na relação com o ônibus por embarcar, com o banco da praça, com a pedra, com o mundo, a dimensão do passado impõe-se a todo momento como propriedade objetiva do mundo. Bem entendido, impõe-se não téticamente enquanto somos posicionais do mundo. Ou seja, enquanto somos relação presente com o mundo, somos ao mesmo tempo nosso passado no mundo. Isto *é* o mesmo que afirmar que, “o passado em tanto que coisa que somos sem posicionar, em tanto que aquilo que infesta sem ser notado, está atrás do Para-si, fora de seu

campo temático, que está diante dele como aquilo ao qual ilumina” (Sartre,1989, p.172). Ou seja, “o Passado não é imanente ao Para-si: infesta ao Para-si no momento mesmo em que o Para-si se assume como não sendo tal ou qual coisa particular. Não é objeto do *olhar* do Para-si. Este olhar, translúcido a si mesmo, se dirige, para além da coisa, em direção ao porvir” (Sartre,1989, p 171).

Esse saber flexível, insinuante, mutável que tece a trama de todos nossos pensamentos e que se compõe de mil indicações vazias, de mil designações que apontam para trás, sem imagem, sem palavras, sem teses, é meu Passado concreto em tanto que eu o era, em ato que irreparável profundidade-por-de trás de todos meus pensamentos e sentimentos (Sartre,1989, p.172).

Não se trata obviamente, de que o passado não possa ser tomado como objeto de consciência. O que nos interessa enfatizar neste momento para compreender a temporalidade no plano ontológico, é a dimensão do passado atuando enquanto somos consciências do mundo. Como reconhecemos o ônibus que nos leva em casa, os nossos amigos, um poste, um gato? O passado impõe-se constantemente de modo não-tético enquanto somos relação com o mundo presente. É por ser inevitável a relação passada com o mundo atuar sobre nós a todo momento é que somos temporais, o plano do passado impõe-se ininterruptamente no nosso cotidiano concreto.

Como pode ser, se dirá que não tenha consciência de meu Passado senão no modo tético? Contudo, o Passado está *aí*, constantemente; é o sentido mesmo do objeto que olho e que já vi, dos rostos familiares que me rodeiam... é a origem e trampolim de todas minhas ações; é essa consistência do mundo, constantemente dado, que me permite orientar-me e localizar-me; é eu mesmo em tanto que me vivo como uma pessoa (há também uma estrutura por-vir do Ego); em suma, é meu nexos contingente e gratuito com o mundo e comigo mesmo em tanto que o vivo continuamente como derrelição total (Sartre,1989, p. 172).

Ao mesmo tempo, não temos como ser presente e passado sem sermos na relação com o futuro. Nestes sentido, todo homem por ser consciência “não é o que é”, ou seja, não se reduz ao seu passado sendo seu futuro que “é o que não é”. Ou seja, é aquilo que ainda não existe, seus possíveis, enquanto possibilidade porvir de suprir sua carência de ser. Isto é o mesmo que dizer que, “em sua segunda dimensão de nielização, o Para-si capta-se como certa carência. É esta carência e também o *faltante*, pois tem que ser o que é” (Sartre,1989, p.172). Notemos que se trata das três dimensões ocorrendo ao mesmo tempo, como totalidade inconclusa que nega sempre o ser ao qual é presente, escapando ao mesmo tempo do passado atrás de si em direção a uma situação futura do mundo que ainda não existe, ou seja, seus possíveis. Para dizê-lo com outras palavras,

Toda designação de mim mesmo escapa-me para o Passado se for ser pesada e plena, se tiver a densidade do idêntico. E se me alcança no presente, é porque se esquarteja a si mesma no Ainda-não, porque me designa como totalidade inconclusa e que não pode concluir-se. Esse Ainda-não está roído pela liberdade nielizadora do Para-si. Não é somente ser-a-distância: é atenuação de ser. Aqui o Para-si, que era adiante de si na primeira dimensão de nielização, é atrás de si. Adiante ou atrás de si: jamais *si* (Sartre,1989, p.172).

Notemos que a dimensão do presente, ou seja, a negação de ser o passado que é, rumo a um possível que ainda não é, não tem como existir sem as demais dimensões temporais, uma vez que esse presente perpetuamente cai no passado rumo a um futuro que ainda não é. Como vimos, na dimensão temporal presente “o ser está em toda parte e em lugar algum: onde quer que tentemos captá-lo, está a frente, evadiu” (Sartre,1989, p.173). Entretanto, o mesmo ocorre com as outras duas dimensões temporais, é inconcebível um passado que não seja passado de um presente e um futuro que não seja futuro de um presente. Isso equivale a afirmar que “sendo Presente, Passado e Futuro *de uma só vez*, dispersando seu ser em três dimensões, o Para-si, pelo simples fato de nielizar-se, é temporal. Nenhuma dessas dimensões tem prioridade ontológica sobre as demais; nenhuma delas pode existir sem as outras duas” (Sartre,1989, p.173). Em outras palavras,

O Para-si é seu passado em tanto que revelação a si mesmo, como o que tem que ser-para-si em um transcender nielizador; e como revelação a si mesmo é carência e está infestado por seu futuro, quer dizer, pelo que ele é para si, lá, a distância. O presente não é ontologicamente <anterior> ao Passado e ao Futuro: está condicionado por eles na mesma medida em que os condiciona; mas é a lacuna de não-ser indispensável para a forma sintética total da Temporalidade (Sartre,1989, p.173).

Neste sentido, afirmar que o homem é um ser temporal, ou as três dimensões ao mesmo tempo, é referir-se a uma condição ontológica do ser humano, ou seja, não temos como encontrar um homem que seja presente sem ser passado e futuro de uma só vez. Se verificamos o concreto de nossa vida diária veremos que trata-se de uma verdade constatável em cada um de nossos atos, da qual não temos como escapar. Seja caminhando, lendo, falando, somos sempre, um passado atrás de nós, num presente que nos escapa constantemente tendo irremediavelmente um possível a nossa frente.

Rompe-se aqui portanto, com a noção da temporalidade enquanto uma entidade que de fora organiza o mundo num tempo universal. A realidade humana é temporal, ou seja, é a condição de possibilidade do ser humano existir: ser temporal em seu ser. “Assim, a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as

realidades humanas” (Sartre,1989, p.173). A temporalidade “é a intra-estrutura do ser que é sua própria nielização, quer dizer, *o modo de ser* próprio do ser-para-si. O Para-si é o ser que tem que ser seu ser na forma diaspórica da Temporalidade” (Sartre,1989, p.173).

No mundo antigo se designava a coesão profunda e a dispersão do povo judeu com o nome de <diáspora>. Esta palavra nos servirá para designar o modo de ser do Para-si: é diaspórico. O ser-em-si não tem senão uma dimensão de ser, mas a aparição do nada como o que *é sido* no coração do ser complica a estrutura existencial fazendo aparecer o espelhismo ontológico do Si (Sartre,1989, p.168).

Se é próprio do ser do homem ser passado, presente e futuro ao mesmo tempo, como ocorre do tempo passar? Essas dimensões temporais não ocorrem de modo estanque, nem se trata de uma sucessão de instantes isolados em si mesmos. Tais questões são esclarecidas com a compreensão da dinâmica da temporalidade com a qual teremos condições de ter uma compreensão mais consistente do fenômeno da temporalidade e do homem enquanto um ser temporal.

## 2.8. A dinâmica da temporalidade

Como vimos anteriormente, pelo homem ser consciência, a sua condição de existência é ser necessariamente ao mesmo tempo passado, presente e futuro. Isso equivale a afirmação de que a realidade humana é inevitavelmente temporal em seu ser. Entretanto, a partir do esclarecimento de que o homem existe nas três dimensões temporais ao mesmo tempo, cabe a interrogação: como o tempo passa, ou seja, como ocorre o processo temporal? Como ocorre do presente cair no passado? Como o futuro tornar-se presente? Como surge um novo futuro? O que acontece com o passado do presente que passou? Indagar como ocorre esse processo é interrogar a respeito da dinâmica da temporalidade. Essa dinâmica não é aleatória ou secundária, trata-se da condição de possibilidade da realidade humana que tem seu ser irreduzível ao ser da pedra.

Como podemos *explicar* este caráter dinâmico da temporalidade? Se esta não é – como esperamos tê-lo mostrado - uma qualidade contingente que se acrescenta ao ser do para-si, será necessário poder mostrar que sua dinâmica é uma estrutura essencial do para-si concebido como o ser que tem que ser seu próprio nada (Sartre,1989, p. 178).

Terminei de ler a carta que recebi de um amigo. Agora o livro que está sobre a mesa ao meu lado impõe-se como devendo ser lido, estudado, fichado. Folheio o livro. O que verificamos a respeito da dinâmica da temporalidade nesta situação cotidiana? Como ocorre o processo temporal no ser do homem que opera as três dimensões temporais ao mesmo tempo? Como o presente de ler a carta passou e outro presente de folhar o livro veio à tona com o futuro de avançar na minha pesquisa? O presente de ter terminado de ler a carta, tornou-se passado quando o livro impõe-se como futuro de dever ser lido. “O Presente não poderia *passar* senão convertendo-se no *antes* de um Para-si que se constitua como o *depois*” (Sartre,1989, p.175). Trata-se de um acontecimento no homem enquanto ser temporal. “Não há, pois, senão um só fenômeno: surgimento de um novo Presente que preterifica ao presente que ele *era*, e Preterificação de um Presente que entranha a aparição de um Para-si para o qual esse Presente se converterá em passado” (Sartre,1989, p.175).

Notemos que no novo presente de folhar o livro, um novo futuro aparecia e o presente de ter terminado de ler a carta tornou-se passado desse novo presente. “O fenômeno do devir temporal é uma modificação global, já que um Passado que não fosse Passado *de nada* não seria já um Passado, posto que um presente deve ser necessariamente Presente *desse* Passado” (Sartre,1989, p.175). A dinâmica da temporalidade é portanto um fenômeno que envolve as três dimensões temporais. Em outros termos, “esta metamorfose, por outra parte, não alcança somente o Presente puro: o Passado anterior e o Futuro são afetados igualmente. O Passado do presente que sofreu a modificação de Preteridade torna-se Passado de um Passado, ou passado-mais-que-perfeito” (Sartre,1989, p.175).

Neste sentido, compreendemos que o próprio da realidade humana é ser esse processo temporal constante, essa dinâmica ininterrupta das três dimensões temporais. Nosso ser, enquanto estamos vivos se distingue do ser da pedra por ser essa temporalidade e não poder evitar de sê-lo.

Tudo ocorre como se o Presente fosse um perpetuo buraco de ser imediatamente preenchido e perpetuamente renascente; como se o presente fosse uma perpétua fuga ante a ameaça de ser enviscado no <em-si>, até a vitória final do em-si que arrastará a um Passado que não é já passado de nenhum Para-si. Esta vitória é a morte, pois a morte é a detenção radical da Temporalidade por preterificação de todo o sistema, ou, se se prefere, recuperação da Totalidade humana pelo Em-si (Sartre,1989, p.178).

Para compreender essa dinâmica temporal vejamos primeiramente a transformação do presente ao cair no passado. Trata-se de uma metamorfose na consistência de ser já que

como vimos passado e presente são heterogêneos em seu ser. O presente de ler a carta caiu no passado e veio à tona um novo presente, o de folhar o livro. O presente de ler a carta cai no passado em conexão com uma nova carência que se impõe para o novo presente de folhar o livro. Notemos que o presente anterior tornou-se passado do presente atual, e que portanto, esse nexos entre passado e presente é de ser. O presente de ler a carta ao cair no passado, alterou sua consistência de ser, deixou de ser negação do em-si para ser ele mesmo em-si. Por outro lado, o novo presente surge como nova negação do em si, ou seja, neste caso como negação do livro por ser lido. Em outros termos, “a preterificação do ex presente é passo ao em-si, enquanto que a aparição de um novo presente é nielização *desse* em-si” (Sartre,1989, p.177).

Esta compreensão opõe-se a concepção do ser humano como em si, onde cada instante é um em si, que manteria relação imanente com seu passado. Ou seja, no caso da transformação do presente no passado “o erro estaria em crer que há a abolição do Presente anterior com surgimento de um presente *em-si* que reteria uma *imagem* do Presente desaparecido” (Sartre,1989, p.177).

O presente não é um novo Em-si; é o que não é, o que é para além do ser; é aquilo de que não se pode dizer < é > senão no Passado; o Passado não é em absoluto abolido, é o que se converteu no que era, é o Ser do presente. Por último, como assinalamos suficientemente, a relação entre Presente e Passado é uma relação de ser e não de representação (Sartre, 1989, p.177).

Examinemos agora, o que ocorre com o passado de um presente que caiu no passado. O passado do presente de ter terminado de ler a carta transforma-se em passado de um presente que passou. Ler a carta era presente e como tal tinha um passado, entretanto, esse acontecimento na sua íntegra caiu no passado. O presente tornou-se esse passado e o passado desse presente anterior tornou-se passado do presente passado ou passado-mais-que-perfeito. Em termos de consistência de ser não há mais diferença entre o presente que caiu no passado e o passado anterior. Ou seja. “o nexos entre passado e o passado-mais-que-perfeito é um nexos que é no modo do Em-si; e este nexos aparece sobre o fundamento do Para-si presente. Este sustenta a série do passado e dos passados-mais-que-perfeitos, soldados num só bloco” (Sartre,1989, p.176). Deste modo,

No que concerne, fica suprimida de uma vez a heterogeneidade do Presente e do Passado, já que o que se distinguia do Passado como Presente converteu-se em Passado. Isso significa, em primeiro lugar, que é homogênea a série do Passado que se remonta desde o nascimento (Sartre,1989, p.176).

Notemos uma vez mais que esse passado de ter lido a carta não é imanente, trata-se de uma presença ao mundo, do par indissolúvel homem-mundo que caiu no passado. Ter lido a carta é um acontecimento indescartável frente a carta, à mesa, no meio do mundo. Tenho que ser essa que era presente a carta. Neste sentido, meu passado é o passado do mundo, já que no passado, em termos de consistência de ser, não há mais distinção entre o que meu ser e o da carta, trata-se de ser em si. “Dito de outro modo, o Para-si que cai no Passado como ex presença ao ser convertida em em-si, converte-se em um ser <no-meio-do-mundo>, e o mundo é *retido* na dimensão passada como aquilo no meio do qual o Para-si passado é em si” (Sartre,1989, p.177). Compreende-se então que o meu passado e do mundo constituem um só bloco, o do passado, pois o mundo ao qual eu era presente caiu no passado. “Esse mundo no qual o Para-si tem que ser o que era não pode ser o mesmo ao qual é atualmente presente. Assim constitui-se o Passado do Para-si como presença passada a um estado passado do mundo” (Sartre,1989, p.177).

O Passado é um Para-si que cessou de ser presença transcendente ao Em-si. Sendo ele mesmo em si, caiu *no meio do mundo*. O que tenho que ser, o que sou como presença ao mundo que não sou, mas o que eu *era*, o era no meio do mundo, a maneira das coisas, a título de existente intramundano (Sartre,1989, p.177).

Neste sentido, tudo o que sou o sou no passado, com a consistência de ser do em si, no meio do mundo ao qual eu era presente. No que concerne ao passado, não há mais como alterar, sou o que era no mundo ao qual eu era presente. Não posso escapar de ser a presença que eu era no mundo que me era presente, mas meu passado no mundo somente se destaca do restante do em si por eu ser ininterruptamente presente que não tem como deixar de ser o passado que tenho atrás de mim. Neste sentido, “o Passado é uma fatalidade ao revés: o Para-si pode fazer-se o que quiser, mas não pode escapar a necessidade de ser irremediavelmente para um novo Para-si o que quis ser” (Sartre,1989, p.177). Ou em outras palavras,

Um Para-si que espremeu todo seu nada, que foi recobrado pelo Em-si e que se dilui no mundo: tal é o Passado que tenho que ser, tal é a vicissitude do Para-si. Mas essa vicissitude produz-se em unidade com a aparição de um Para-si que se nieliza como Presença ao mundo e que tem que ser o Passado que ele transcende (Sartre,1989, p.178).

Compreendemos deste modo que o passado do homem é irreversível, imutável, com a consistência de ser do em-si que lhe é própria. Mas esse passado com sua opacidade de ser justamente por ser em-si não pode determinar o homem, uma vez que este, por ser

consciência é invariavelmente fuga ontológica do em si. Isto equivale a afirmar que o passado não determina o homem por este ser temporal, ou seja, um novo presente conexo com um novo futuro ininterruptamente transcendem esse passado que o homem tem que ser para um por vir que ainda não é.

Estou colérico, melancólico..., para sempre; mas no passado, na forma do <era>, no meio do mundo, como sou funcionário, ou manco, ou proletário. No passado, o mundo me encerra e perco-me no determinismo universal, mas transcendendo radicalmente meu passado em direção ao porvir, na medida mesma em que eu <o era> (Sartre,1989, p.178).

Por sua vez, o futuro, ao cair no passado como futuro anterior não deixa nunca de ter sido posto como possível, de estar além do ser que é, e transformar-se no futuro de um presente que caiu no passado, ou um futuro anteriormente posto. Ou seja, “o futuro, por outro lado, ainda que alcançado analogamente pela metamorfose, não deixa de ser futuro, quer dizer, de permanecer fora do Para-si, adiante, para além do ser; mas se converte em futuro de um passado, ou futuro anterior” (Sartre,1989, p.176).

Aqui é importante atentar para o fato de que “a relação do futuro que caiu no passado pode manter duas classes de relações com o novo Presente, segundo se trate do Futuro imediato ou do Futuro remoto” (Sartre,1989, p.176). Quando se trata do futuro imediato de ler o livro, o presente de ler o livro está sendo o futuro posto por um presente passado, ou seja, de quando folheava o livro. Neste caso, “o Presente se dá como *sendo* esse Futuro com respeito ao Passado: < É o que eu esperava: eis aqui> . É o Presente de seu Passado no modo do Futuro anterior desse Passado” (Sartre,1989, p.176). Entretanto, o futuro, como supressão de carência nunca se realiza, pelo próprio modo de ser da realidade humana onde inevitavelmente uma nova carência aparece ao novo presente. Assim o futuro do presente que caiu no passado nunca satisfaz a falta pelo fato de que o novo presente traz consigo um novo futuro ou uma nova falta. Assim, “ao mesmo tempo que é Para-si como o Futuro desse Passado, realiza-se como Para-si, e portanto não sendo o que o Futuro prometia ser. Há desdobramentos: O Presente converte-se em futuro anterior do Passado, ao mesmo tempo que nega ser *esse* futuro” (Sartre,1989, p.176).

E o Futuro primitivo não se realiza em absoluto: já não é futuro com respeito ao presente, sem deixar de ser futuro com respeito ao Passado. Converte-se no Co-presente irrealizável do presente e conserva uma *idealidade* total: < E é isto o que eu esperava?> Segue sendo futuro idealmente co-presente do Presente, como Futuro irrealizado do passado desse Presente (Sartre,1989, p.176).

Quando se trata do futuro remoto, como outros livros que preciso pesquisar, se seguem sendo futuro do novo presente, continuam sendo meu possível, uma carência que continua se impondo como aquela a ser suprimida. Entretanto, se esse futuro não é mais posto como carência do atual presente, não preciso mais ler tais livros, ou não vai dar tempo, não se trata mais de um possível meu. Neste caso, o futuro anteriormente posto como possível, não se possibilita mais, contudo não deixa de ter sido possível do presente que passou, mas deixou de ser meu possível do presente atual, converte-se num possível do passado e caiu como tal no em si.

No caso em que o Futuro é remoto, segue sendo futuro com respeito ao novo Presente, mas se o presente não se constitui a si mesmo como carência *desse* Futuro, perde seu caráter de possibilidade. Neste caso, o Futuro anterior converte-se em possível indiferente com respeito ao novo presente, e não em *seu* Possível. Neste sentido, não se possibilita mais, mas recebe ao ser-em-si em tanto que possível. Converte-se em possível *dado*, quer dizer, em Possível em si de um Para-si convertido em Em-si (Sartre,1989, p.176).

Deste modo, o futuro de um presente que caiu no passado pode não ser mais meu possível no novo presente, mas jamais deixará de ter sido futuro de um presente que passou. “Assim, o Futuro, no curso do processo temporal, passa ao em-si sem perder nunca seu caráter de Futuro” (Sartre,1989, p.176). Ganha a consistência do em si, do mesmo modo que o presente passado, uma vez que ambos caíram no passado. Mas para o presente atual, o futuro passado mantém-se como futuro do presente que passou, como aquilo que foi um possível naquele presente dado.

Ontem, foi possível – como meu possível – que eu fosse ao campo na próxima segunda feira. Hoje, esse Possível já não é mais *meu* Possível; segue sendo o objeto tematizado de minha contemplação a título do Possível sempre futuro que *fui*. Mas seu único nexos com meu Presente consiste em que tenho que ser no modo do <era> esse Presente convertido em um Passado do qual não deixou de ser, para além do meu Presente, o Possível. Mas Futuro e Presente passado se solidificaram em Em-si sobre o fundamento de meu Presente (Sartre,1989, p.176).

Enquanto leio e estudo o livro, o que apareceu como meu possível do presente anterior é um futuro dado. Mas quando termino de ler, fichar, estudar o livro, este futuro é alcançado pelo presente e a carência do livro por ser lido deixa de existir e outra carência surge para este novo presente do livro lido.

Enquanto não seja alcançado pelo Presente, se converte simplesmente em Futuro dado. Quando é alcançado, fica afetado pelo caráter de *idealidade*: mas essa idealidade é idealidade *em si*, pois se apresenta como carência *dada* de

um passado *dado* e não como o faltante que um Para-si presente tem que ser no modo do *não ser* (Sartre,1989, p. 176).

Notemos portanto, que o futuro ao cair no passado, permanece para o presente atual como futuro de um presente anterior, do mesmo modo que o passado do presente atual permanece sendo passado do presente passado. Ou em outros termos,

Quando o Futuro é preterido-transcendido, permanece para sempre, na margem da série dos Passados, como Futuro anterior: futuro anterior de tal ou qual Passado convertido em mais-que-perfeito, Futuro ideal dado como co-presente a um Presente convertido em Passado (Sartre,1989, p.177).

Deste modo, compreendemos que a inconclusão desse ser temporal é o próprio modo de ser do ser humano. A temporalidade, enquanto processo contínuo de passado, presente e futuro é o modo de ser da realidade humana que tem atrás de si seu caráter de em si tal como o resto do mundo, constitui seu presente como pura negação do mundo e tem sempre um futuro a sua frente. Não acrescentamos a temporalidade ao ser humano, o próprio da realidade humana é ser temporal, independe da personalidade que tenha constituído ou venha constituir, não tem como escapar a essas condição ontológica. Ou seja, “o tempo da consciência é a realidade humana que se temporaliza como totalidade que é para si mesma sua própria inconclusão” (Sartre,1989, p.180).

Compreendemos deste modo, que o tempo não passa no sentido de que instantes em si se perfilam diante de um ser humano atemporal. O homem é precisamente esse ser temporal que se dialetiza incessantemente com o mundo nesse movimento contínuo de ser ao mesmo tempo as três dimensões temporais. Neste sentido, “jamais há instante algum em que se possa afirmar que o para-si é, porque, precisamente, o para-si não é jamais. E a temporalidade, ao contrário, se temporaliza eternamente como recusa do instante” (Sartre,1989, p.180).

É o nada que desliza numa totalidade como fermento destotalizador. Esta totalidade que ocorre atrás de si e se nega ao mesmo tempo, que não poderia encontrar em si mesma término algum a seu transcender, e se transcende em direção a si mesma, não poderia existir em nenhum caso nos limites de um instante (Sartre,1989, p.180).

Encontramo-nos, com o caminho até então percorrido, em condições de compreender o homem enquanto um ser temporal que vai ser a condição de possibilidade do homem como Projeto de ser. Como vimos, a temporalidade não é um elemento acrescido ao ser do homem, privilégio de alguns, ou desenvolvido através de certas capacidades. Ser

passado, presente e futuro ao mesmo tempo num processo interrompido e perpetuamente inconcluso em direção ao futuro é o próprio do ser do homem. Este é ontologicamente um ser em direção ao futuro. Agora, para avançarmos nessa compreensão do homem como Projeto de ser faz-se necessário neste momento, explicitar como é a relação desse ser inevitavelmente temporal em seu ser com o mundo, ou seja como o homem relaciona-se com o mundo incondicionalmente à luz de um futuro.

## Capítulo 3

### O homem relaciona-se com o mundo à luz de um futuro

#### 3.1. Por ser temporal o homem relaciona-se com as coisas com sua potencialidade e utilidade

Constatamos no capítulo anterior, que o homem é um ser temporal, o que significa ser incondicionalmente as três dimensões temporais simultaneamente no mundo material do qual é negação ontológica. Cabe agora, para avançarmos na exposição dos elementos necessários para a compreensão do Projeto de ser, esclarecer *como o homem sendo temporal relaciona-se com o mundo inevitavelmente à luz de um futuro*.

Sirvo-me de uma xícara de café. Trata-se de uma ação banal da vida de todos os dias. Encontramo-nos aqui, como não podia deixar de ser, sendo, concomitantemente as três dimensões temporais. Entretanto, cabe a indagação: o objeto ao qual me faço presente, ou do qual sou consciência, não é primeiramente presente e posteriormente eu reflito minhas possibilidades futuras a partir dele? Ou seja, a xícara não aparece para mim primeiramente como xícara no presente? Se respondermos afirmativamente, caímos no equívoco por superar que é a separação homem-mundo e ficamos com um homem abstrato amputando sua relação ontológica com o mundo. O homem como ser temporal é passado num mundo passado, presente como negação do em-si que se impõe na atualidade e futuro como presença a um mundo que ainda não é. O homem não poderia ser as três dimensões ao mesmo tempo sem ser relação com o mundo nas três dimensões concomitantemente. Notemos que se trata de um único fenômeno: o homem concreto que existe indissociavelmente no mundo. Vejamos como ocorre essa relação ontológica do homem temporal com o mundo.

A xícara que eu nego ser no presente, que busco no armário e ponho sobre a mesa é de imediato aquela na qual vou servir o café. Não sou inicialmente presença a um objeto ao qual depois lhe atribuo um futuro. Diante da xícara estou em relação com um objeto que impõe-me o futuro possível de servir café. Ou seja, não devemos entender “que o ser revela-se a um ser que seria primeiramente presença para constituir-se depois como futuro: o ser-em-si se desvela a um ser que surge com seu próprio porvir” (Sartre, 1989, p.221). Em outras palavras, como ser inconcluso que sou, busco a todo momento suprir a carência do mundo que

se impõe como meu possível, assim, não busco a xícara por buscar, mas à luz de um futuro que move minha ação. “Em tanto que sou sempre para além do que sou, por-*vir* de mim mesmo, o isto ao qual sou presente me aparece como algo que transcendo em direção a mim mesmo” (Sartre, 1989, p. 222).

Isto significa que a negação que o *para-si* faz-se ser na presença do ser tem a dimensão *ek-stática* de *porvir*: em tanto que não sou o que sou (relação *ek-stática* com minhas próprias possibilidades), tenho-que-não-ser o ser-em-si como realização desveladora do *isto*. Isto significa que sou presença ao isto na inconclusão de uma totalidade destotalizada” (Sartre, 1989, p.222).

Por sermos temporalidade em nosso ser, não escolhemos se queremos neste momento ser futuro ou não, somos, essa é a nossa condição de existência. E existir é incondicionalmente ser relação com o mundo, e precisamente nesta relação somos inevitavelmente *porvir*, ou seja, relação ontológica com *um mundo que ainda não é*. Transcendemos sempre o presente em direção ao futuro, sou para além da xícara vazia junto aquela que contém café. As coisas impõe suas potencialidades materiais, ou nossas possibilidades futuras. Isso é o mesmo que afirmar que o homem é para além do ser presente a medida que é para além do mundo presente, num mundo *porvir*. Notemos que ao mesmo tempo que sou presente à xícara vazia, sou o *porvir* na relação com a xícara com café. Conter café impõe-se assim, como potencialidades da xícara no presente. Bem entendido, sua materialidade transcendida rumo ao futuro, impõe sua potencialidade no presente. A materialidade da xícara a qual sou presente impõe-se de imediato como aquela na qual posso servir café. A xícara de imediato ao aparecer como xícara impõe suas potencialidades ou meus possíveis.

Em efeito: na medida em que o *para-si* tem-que-ser seu ser para além de seu presente, é desvelamento de um mais além do ser qualificado que vem ao isto do fundo do ser. Em tanto que o *para-si* é para além da lua crescente, junto a um ser-para-além-do-ser que é a lua cheia futura, a lua cheia futura converte-se em potencialidade da lua crescente. Em tanto que o *para-si* é para além, é para além do botão, junto à flor, a flor é potencialidade do botão (Sartre, 1989, p.225).

Advertimos que a materialidade da xícara impõe sua potencialidade de ser aquela na qual posso servir café. A opacidade do garfo impõe outras possibilidades. Não se faz necessário refletir, para de imediato a xícara apresentar-se com suas potencialidades, e isso fica claro se recordarmos que ao mesmo tempo que sou presente diante da xícara, sou as outras duas dimensões temporais de uma só vez. Ou seja, ao ser presente à xícara, sou o futuro

de servir café nela, e o passado onde na relação concreta com a xícara suas potencialidades foram sendo aprendidas. Bem entendido, sou meu passado de relação com a xícara, não o tenho, não o tematizo, ao ser presente à xícara, sou esse passado em forma de saber, e ao mesmo tempo sou o futuro possível que o objeto aponta.

O desvelamento destas novas potencialidades implica uma relação original com o passado. No passado se descobriu pouco a pouco o nexos entre a lua crescente e a lua cheia, entre o botão e a flor. E o passado do para-si é para o para-si como saber. Mas este saber não está como algo dado e inerte. Está atrás do para-si, sem dúvida, incognoscível como tal e fora de alcance. Mas, na unidade ek-stática de seu ser, a partir desse passado o para-si faz-se anunciar o que ele é no porvir. Meu saber acerca da lua cheia me escapa em tanto que conhecimento temático. Mas eu o sou e minha maneira de sê-lo é - pelo menos em certos casos - fazer vir à mim o que eu não sou já na forma do que não sou ainda (Sartre, 1989, p.225).

Entretanto, não vamos entender com isso que as potencialidades das coisas vem do passado. No passado que sou, foi aprendida a xícara como aquela na qual é possível servir café. Mas no presente, ao constatar a xícara vazia, constato a falta da xícara com café. A xícara vazia à qual sou presente impõe-se como aquela que não contém café, ou seja, impõe sua potencialidade de ser a xícara com café que ainda não é. Isso significa que *as potencialidades dos objetos saltam da falta constatada, ou seja, do futuro que eles ainda não são*. Isto é, “a relação entre o para-si e seu porvir nunca é estática nem dada, senão que o porvir vem ao presente do para-si para determiná-lo em seu cerne mesmo, em tanto que o para-si está já lá no porvir como sua supressão” (Sartre, 1989, p.228). Nestes sentido ser negação da xícara é ser concomitantemente, não-ser-já (passado) e não-ser-ainda (futuro).

Esta negação do *isto* - que eu fui - a sou duplamente: no modo do não ser já e do não ser ainda. Sou para além da lua crescente como possibilidade de negação radical da lua como círculo pleno, e, correlativamente ao retorno de minha negação futura em direção a meu presente, a lua cheia se volta em direção à lua crescente para determiná-la como *isto* enquanto negação: ela é o que lhe falta, e aquilo cuja falta a faz ser como lua crescente (Sartre, 1989, p.225).

Verificamos, entretanto, que o ser em-si, que é o que é na plenitude de seu ser, na total indiferença para com seu ser e os demais, não poderia ser para ele mesmo suas próprias potencialidades. A xícara não é falta de café para ela mesma. Sou eu que perante a xícara constato de imediato a xícara e *suas potencialidades materiais, isto é, o que ela pode vir a ser e ainda não é*. Ou seja, “o ser transcendente da *carência* não pode ter a natureza de carência ek-stática na imanência” (Sartre, 1989, p.225). Isso é o mesmo que afirmar que a xícara não é para si mesma aquela que pode vir a conter café. Ou seja, “o em-si não tem-de-ser sua própria

potencialidade no modo do ainda não. O desvelamento do em-si o é originariamente da identidade de indiferença” (Sartre,1989, p.225). Essa potencialidade intimamente conexa com sua materialidade somente é constatada pela realidade humana que é temporal em seu ser. Em outras palavras, “o em-si é o que é sem nenhuma dispersão ek-stática de seu ser. Não tem *de-ser*, pois, sua permanência ou sua essência ou o faltante que lhe falta, como eu tenho-de-ser meu porvir. Meu surgimento no mundo faz surgir correlativamente as potencialidades” (Sartre,1989, p.225).

Isso significa que a potencialidades dos objetos permanecem exteriores a eles, o que não quer dizer, de modo algum, que se trata de potencialidades subjetivas. Constatamos objetivamente a xícara falta de café, ao mesmo tempo que é plenamente xícara vazia. Suas potencialidades, como seu próprio ser, permanecem exteriores a ela, justamente por se tratar de um ser em-si. Os objetos, ao se destacarem no meio do mundo apresentam potencialidades materiais, que tem a consistência do em-si, e por isso mesmo, permanecem na total indiferença para eles próprios.

A lua crescente está determinada como *falta* ou *privada de*, com relação à lua cheia. Mas, ao mesmo tempo, se desvela como sendo plenamente o que é, esse signo concreto no céu, que não necessita de nada para ser o que é. O mesmo ocorre com aquele botão, ou com este fósforo, que é o que é, para o qual seu sentido de ser-fósforo permanece exterior, que *pode* sem dúvida ascender-se mas que, atualmente, é este pedaço de madeira branca com uma ponta preta. As potencialidades do *isto*, se bem que em conexão rigorosa com ele, se apresentam como em-si e estão em estado de indiferença com relação a ele (Sartre,1989, p. 226).

Deste modo, as coisas não tem que ser, simplesmente são, e suas potencialidades como seu ser, permanecem exteriores a elas. Mas, por outro lado, o homem que tem que ser seu ser, que é essa inconclusão para o futuro, apresenta-se ontologicamente como sendo relação com os objetos e suas potencialidades em-si. As potencialidades da xícara de conter café, de ser guardada no armário, de ser usada, embora exteriores para ela mesma, não tem como não se impor para mim e tornarem-se minhas possibilidades. O mundo dos objetos impõe suas potencialidades que vem a ser o correlato de minhas possibilidades. O livro impõe sua potencialidade de ser lido por mim, mas posso guarda-lo na estante, ou deixá-lo sobre a mesa onde se encontra. São minhas possibilidades conexas em seu ser com as potencialidades do ser do livro. Ou ainda,

Este tinteiro *pode* ser quebrado, atirado contra o mármore da lareira, onde se fará em pedaços. Mas esta potencialidade está inteiramente cindida dele, pois não é senão o correlato transcendente de *minha* possibilidade de lançá-lo

contra o mármore da lareira. Em si mesmo, não é nem quebrável nem inquebrável: *é* (Sartre, 1989, p. 226).

Compreende-se então, que ao sermos inevitavelmente relação com o mundo de objetos, somos relação com um mundo de potencialidades. Ao sermos necessariamente temporais somos relação com um mundo porvir apontado pelas potencialidades dos objetos aos quais somos presentes. Isso significa que não somos temporais e depois somos relação com o mundo, somos temporais inseparavelmente do mundo que nos aponta suas potencialidades. Contata-se desta forma, que o homem está impossibilitado de existir sem ser à luz de um futuro apontado pelas potencialidades em si dos objetos. O mundo impõe-nos suas potencialidades. Neste sentido, não posso considerar um objeto fora de toda potencialidade,

Pelo único fato de ser eu mesmo meu próprio futuro, o *isto* se desvela como dotado de potencialidades; captar o fósforo como pedaço de madeira branca com ponta preta não é despoja-lo de toda potencialidade, senão simplesmente conferir-lhe outras novas (uma nova permanência, uma nova essência). Para que o *isto* estivesse inteiramente desprovido de potencialidades, seria necessário que eu fosse puro presente, o que é inconcebível (Sartre, 1989).

Ora, mas isso significa que nossos possíveis são determinados pelas potencialidades em-si dos objetos que nos cercam? Notemos que cada objeto ao qual nos fazemos presente no mundo do qual somos inseparáveis aponta diferentes potencialidades equivalentes entre si. A xícara, que é o que é, não tem que ser, para ela mesma, aquela que conterà café, ou chá, pode também ser guardada, ou deixada sobre a mesa. Todos estes possíveis são equivalentes entre si e por isso mesmo nenhum deles determina minha ação, entretanto constituem a gama de minhas possibilidades. Meus possíveis são correlativos a essas potencialidades, entretanto, por serem em si equivalentes entre si, não podem determinar qual destes possíveis constituirá o porvir.

O *isto* tem diversas potencialidades que são *equivalentes*, quer dizer, estão em estado de equivalência com respeito a ele. Pois, em efeito, o *isto* não tem-de-sê-las. Ademais, meus possíveis não são, senão que se possibilitam, porque estão roídos por dentro por minha liberdade. Quer dizer que, qualquer que seja meu possível, seu contrário é igualmente possível. Posso quebrar este tinteiro, mas do mesmo modo posso guardá-lo na gaveta; posso apontar, para além da lua crescente, a lua cheia, mas posso igualmente reclamar a presença da lua crescente como tal. Em conseqüência, o tinteiro encontra-se dotado de possíveis equivalentes: ser guardado na gaveta, ser quebrado (Sartre, 1989, p. 226).

Compreende-se, portanto, que o homem por ser inconcluso em seu ser, por inevitavelmente existir sendo um processo temporal, ao ser consciência do mundo é

consciência de suas potencialidades materiais que equivalem às suas possibilidades de ser, ou seja, um mundo porvir. Isto é, “a coisa, que ao mesmo tempo repousa na quieta beatitude da indiferença e, contudo, indica para além de si mesma tarefas a cumprir que lhe anunciam o que ela tem-de-ser, é o instrumento ou utensílio” (Sartre,1989, p.229). Neste sentido, ao ser relação com o livro transcendendo o presente imediato em direção ao que ele ainda não é, aquele que pode ser lido, guardado, estudado, deixado de lado. Neste sentido o homem é inevitavelmente na relação com um mundo futuro. Em outras palavras,

O para-si revela ao tinteiro como tinteiro. Mas esta revelação se faz para além do ser do tinteiro, nesse futuro que não é; todas as potencialidades do ser, desde a permanência até as potencialidades qualificadas, definem-se como o que o ser *não é ainda* sem que jamais tenha verdadeiramente *de-sê-las* (Sartre,1989, p.227).

Avança-se deste modo na compreensão do par indissolúvel homem-mundo. Não temos homem sem mundo e um mundo, enquanto organização material, que não seja perante a realidade humana. Vale enfatizar que essa relação é de ser, e não reflexiva. Não temos primeiro um mundo neutro, e depois, como resultado de um processo reflexivo, potencialidades. Não temos primeiro um objeto desprovido de potencialidades e posteriormente um mundo de utensílios secundariamente acrescentados. O mundo no qual existimos é um mundo de utensílios. Ou seja, “a coisa não é primeiramente coisa para ser utensílio depois; nem é primeiro utensílio para desvelar-se em seguida como coisa: é *coisa-utensílio*” (Sartre,1989, p.229). Em outros termos,

Nossas descrições nos levam a pôr em relevo a *coisa no mundo*, e, por isso mesmo, poderíamos cair na tentação de crer que o mundo e a coisa se desvelam ao para-si em uma espécie de intuição contemplativa: só com posteridade os objetos seriam ordenados um com respeito aos outros em uma ordem prática de utilidade (Sartre,1989, p. 227).

Compreendemos deste modo que o mundo é constituído de objetos que impõe suas potencialidades, que saltam com sua utilidade, ou seja, com o futuro que ainda não é. Neste sentido, “o mundo se desvela como infestado por ausências a realizar, e cada *isto* aparece com um cortejo de ausências que o indicam e o determinam. Estas ausências não diferem, no fundo, das potencialidades. Simplesmente, captamos melhor sua significação” (Sartre,1989, p.229). As coisas são inseparáveis de suas potencialidades, ou o que é o mesmo, do que falta, do que vem a ser no porvir. “Assim, as ausências indicam o *isto* como *isto*, e, inversamente, o *isto* aponta para as ausências. Sendo cada ausência ser-para-além-do-ser, quer

dizer, em-si ausente, cada *isto* aponta em direção a outro estado de seu ser ou em direção a outros seres” (Sartre,1989, p.229).

Entretanto, é essencial compreender que essas ausências ou potencialidades são constatadas na relação direta do homem consciência do mundo. O eu não é posicionado, a consciência é tética da falta no mundo, da potencialidade que indica um mundo desejável que ainda não é, e da tarefa por cumprir como meio para se chegar a esse mundo inexistente. O homem não é posicional de si, ou de suas possibilidades, mas do mundo futuro por alcançar através da tarefa presente. As coisas nos exigem no plano irrefletido a medida que apontam com suas potencialidades para outro estado do mundo desejável. Neste sentido, “este mundo é um mundo de *tarefas*” (Sartre,1989, p.229). Ou, em outras palavras,

As ausências que aparecem atrás das coisas não aparecem como ausências que *tenham-de-ser-presentificadas* pelas coisas. Não se pode dizer tampouco que se desvelam como *tendo-de-ser* realizadas *por mim*, posto que o eu é uma estrutura transcendente da psique que aparece somente a consciência reflexiva. São exigências puras que se erguem com <vazios a preencher> em meio do circuito de ipseidade. Simplesmente, seu caráter de <vazio a preencher pelo para-si> se manifesta a consciência irrefletida por uma urgência direta e pessoal que é *vivida* como tal sem ser referida a coisa *alguma* nem tematizada (Sartre,1989, p.229).

Exatamente pela condição ontológica do homem de ser temporal em seu ser, é que sua condição de possibilidade é existir num mundo de tarefas por cumprir, carências por preencher que saltam dos próprios objetos presentes. É um mundo por vir que se impõe ao ser do homem a partir da própria realidade “Assim, se desvela no mundo a *ausência* como ser a realizar, em tanto que este ser é correlativo do ser-possível *que me falta*” (Sartre,1989, p.233).

O futuro originário é a possibilidade dessa presença que tenho de ser, mais além do real, a um em-si que é para além do ser real. Meu futuro entranha como co-presença futura o esboço de um mundo futuro, e, como vimos, o que se desvela ao Para-si que serei é esse mundo futuro e não as possibilidades mesmas do Para-si, somente concebíveis pelo olhar reflexivo. Sendo meus possíveis o sentido do que sou, que surge ao mesmo tempo como um para além do em-si ao qual sou presença, o futuro do em-si que se revela a meu futuro está em conexão direta e estreita com o real ao qual sou presença. É o em-si presente modificado, pois meu futuro não é senão minhas possibilidades de presença a um em-si que terei modificado (Sartre,1989, p.243).

Avançamos deste modo na compreensão de que o homem sendo um ser temporal, mantém sua relação com o mundo impreterivelmente iluminada pelo ainda não existente. Sua relação com as coisas-utensílios que o rodeiam no presente necessariamente aparecem como meio para um futuro ainda inexistente. É na relação com esse mundo de utensílios que o homem se faz na ação e não na contemplação.

### 3.2. Toda ação implica um possível desejável e não realizado, implica uma carência objetiva

Para esclarecermos como o homem sendo um ser temporal relaciona-se com o mundo necessariamente à luz do futuro, vimos primeiramente, que o mundo que constitui o par indissolúvel do ser do homem, é um mundo de tarefas, de objetos que impõe de imediato sua potencialidade e utensilidade. Isso significa que não se trata de um mundo a ser contemplado, mas no qual o homem é ontologicamente forçado a agir. Neste sentido, “um primeiro olhar à realidade humana nos ensina que, para ela, ser se reduz a fazer” (Sartre,1989, p.501). Isso é o mesmo que afirmar que “a realidade-humana não é primeiro para agir depois, senão que para ela ser é agir, e cessar de agir é cessar de ser” (Sartre,1989, p.502).

Entretanto, neste âmbito, as questões surgem da seguinte maneira: o homem age porque a realidade o determina a certos comportamentos, ou por haver nele alguma essência *a priori* que o faz agir de certo modo em vez de tal outro? Aqui, antes de nos tornarmos partidários de uma posição ou outra, trataremos de esclarecer em que consiste a ação humana nesse mundo de utensílios com o qual o homem está ontologicamente implicado. Em outras palavras, o que se faz necessário elucidar, antes de mais nada, são *as condições de possibilidade de qualquer ação humana*. Levanto, abro a janela, ascendo a luz e volto a sentar-me diante da mesa, em frente ao livro. O que este acontecimento concreto nos ensina? Evidentemente, trata-se de uma ação uma vez que,

Agir é modificar a *figura* do mundo, dispor de meios com vistas a um fim, produzir um complexo instrumental e organizado tal que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos traga consigo modificações em toda a série e, para terminar, produza um resultado previsto (Sartre,1989, p.459).

Contudo, o que interessa destacar, é que “uma ação é por princípio *intencional*” (Sartre,1989, p.454). Isso significa primeiramente que, abrir a janela é um projeto consciente, sou consciência do que estou fazendo, tenho a intenção de modificar o estado atual do mundo, deixando refrescar o ambiente desta sala. Neste sentido, “como quer que se considere esta intenção, não pode ser senão um transcender o dado em direção a um resultado a obter” (Sartre,1989, p.502). Isso não equivale, de modo algum, a ter previsão de todas as conseqüências deste ato. O que é notório é que para abrir a janela, ou ascender a luz, constato a *carência* de uma sala mais ventilada ou mais iluminada, isto é, um outro estado da sala que transcende a esta à qual sou presente. Em outros termos, “comprovamos que a ação implica

necessariamente como sua condição o reconhecimento de um <desiderátum>, isto é, de uma carência objetiva ou de uma *negatividade*” (Sartre,1989, p. 460).

Isso significa que a ação de acender a luz não ocorre sem a constatação de uma ausência no mundo concreto: a sala estava *falta* de iluminação adequada para leitura. O mesmo vale para toda e qualquer ação humana: o reconhecimento de uma ausência no mundo que transcende a plenitude do mundo material para abordar um mundo que ainda não existe, ou seja, o mundo futuro. “Isto significa que, desde a concepção da ação, a consciência pode retirar-se do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser” (Sartre,1989, p.460). Bem entendido, *a constatação da carência objetiva é condição de possibilidade para a ação humana*. Isso quer dizer que, enquanto um mundo diferente do atual não se impõe como possível e não realizado, enquanto falta objetiva do mundo, e nos mantemos consciência apenas da plenitude de ser, não agimos para mudar esse aspecto do mundo. Sem o reconhecimento da carência não há ação. A constatação dessa ausência no meio do mundo, uma vez que é condição de possibilidade de qualquer ação humana, é passível de ser verificada em qualquer tempo. A criação de Constantinopla por Constantino exemplifica a necessidade do mesmo reconhecimento de uma ausência no mundo concreto.

A intenção de criar à Roma uma rival não pode vir a Constantino senão pela captação de uma carência objetiva: à Roma lhe falta um contrapeso; a essa cidade ainda profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã que, no momento, *faltava*. Criar Constantinopla não pode compreender-se como ação a não ser que a concepção de uma nova cidade tenha precedido a ação mesma, ou que, pelo menos, essa concepção tenha servido como tema organizador para todos os tramites ulteriores. Mas essa concepção, não pode ser pura representação da cidade como *possível*, senão a captação da cidade em sua característica essencial, que é a de ser um possível *desejável* e não realizado (Sartre,1989, p.460).

Notemos, portanto, que embora não exista consciência que não seja consciência *do* mundo, isso não se traduz em hipótese alguma em que este a determine. Em outras palavras, “se a consciência existe a partir do dado, isto não significa de modo algum que o dado a condicione: ela é pura e simples negação do dado, existe como desprendimento de algo existente dado e como empreendimento em direção a certo fim ainda não existente” (Sartre,1989, p.504). Isso equivale a dizer que agimos somente quando conseguimos abordar o não ser, o não-isto, ou seja, uma negação da plenitude presente. Encontramo-nos portanto, em condições de compreender que uma vez que a condição de possibilidade da ação humana é a

transcendência do dado intuindo uma situação futura do mundo, constatamos, por conseguinte, que a realidade por si mesma jamais pode determinar a ação. “O dado, em efeito, ao ser presença, não poderia sair de si. Precisamente porque é o que é. É plena e unicamente o que é. Não poderia, pois, dar razão de um fenômeno que toma todo seu sentido de um resultado por alcançar, quer dizer, de algo inexistente” (Sartre, 1989, p.502). Isso significa que ler um livro, abrir a janela, acender a luz são ações que não poderiam ser motivadas apenas pela realidade em-si, que é plenamente o que é. A janela, que para ela própria é indiferente em seu ser, não provoca a minha ação, somente quando transcendendo a janela fechada e a sala abafada à qual sou presente e intuo o possível ainda não existente e desejável da janela aberta e a sala mais ventilada, me levanto para abrir a janela. Trata-se sempre da intencionalidade que ultrapassa a realidade presente rumo a outra situação do mundo inexistente. Em outros termos, “a realidade humana, ao ser ação, não pode conceber-se senão como ruptura do dado em seu ser. Ela é o ser que faz que *haja* algo dado, rompendo com ele e iluminando-o à luz do ainda-não-existente” (Sartre, 1989, p. 503).

Notemos que, se o em-si é ontologicamente impedido de determinar a ação, o passado, que, como vimos anteriormente, tem a consistência do em si, não pode do mesmo modo, determinar a ação, uma vez que, sendo plenamente o que é, está igualmente impossibilitando de determinar o futuro posto a partir dele. Assim, do mesmo modo que o restante do ser em-si, o passado, que simplesmente é o que é, não pode determinar o que ainda não é. Ou seja, “em nenhum caso, e de nenhuma maneira o passado pode por si mesmo produzir uma *ação*, quer dizer, propor-se um fim que se volte sobre ele para iluminá-lo” (Sartre, 1989, p.462). Somente um ser que é intencionalidade, que nega o ser em-si, tem a condição de possibilidade de colocar um não-isto, ou seja, escapar da plenitude do ser rumo a um mundo ainda não existente. “O que implica, pois, para a consciência, a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de arrancar-se dele para poder considera-lo à luz de um não-ser e para poder conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*” (Sartre, 1989, p.462). Neste sentido, o homem é um ser voltado para o futuro que não pode ser determinado pelo ser em si uma vez que, necessariamente é transcendência perpetua do ser em si, rumo a um ainda não existente ou estado futuro do mundo.

Se o dado não pode explicar a intenção, é necessário que esta realize, por seu próprio surgimento, uma ruptura com o dado, seja este qual for. Não poderia

ser de outro modo; caso contrário, teríamos uma plenitude presente que sucederia, em continuidade, a outra plenitude presente, e não poderíamos prefigurar o porvir (Sartre,1989, p. 503).

Bem entendido, a verificação de que o dado por si só não determina a ação, não se traduz, sob nenhuma hipótese, como descarte do dado, ou seja, da realidade à qual somos presentes. O que se faz necessário compreender é o sentido profundo da ação ser intencionalidade: a transcendência do dado e a constatação da ausência objetiva equivale a afirmação de que *a ação humana ocorre quando o futuro atua sob o presente, iluminando-o de modo a fazendo surgir a carência no mundo presente*. Ou seja, o que caracteriza a ação humana é que *a realidade presente é incondicionalmente apreciada à luz do futuro ou do mundo ainda inexistente*.

Somente se faz possível compreender esta afirmação, ao termos presente que o homem é temporalidade em seu ser, ou seja, que ao mesmo tempo que se faz presente, é consciência do mundo ainda inexistente e aprecia esta plenitude atual pelo que ainda não é. A janela fechada à qual sou presente impõe de imediato como vimos sua potencialidade de ser aberta. A captação dessa potencialidade nada mais é do que a constatação da carência objetiva da janela aberta. Isso é o mesmo que afirmar que a janela à qual sou presente motiva minha ação quando sua potencialidade de ser aberta, ou estado do mundo ainda não existente ilumina a janela à qual sou presente.

Em efeito: jamais o dado poderia ser motivo para uma ação, se não fosse apreciado. Mas esta apreciação não pode ser realizada senão por uma tomada de distância com respeito ao dado, por uma colocação entre parênteses do dado, que supõe, justamente, uma ruptura de continuidade. Ademais, a apreciação, se não pode ser gratuita, deve fazer-se à luz de algo. E este algo que serve para apreciar o dado não pode ser outra coisa que o fim. Assim, a intenção, em um mesmo surgimento unitário, põe o fim, se elege e aprecia o dado a partir deste fim. Em tais condições, o dado se aprecia em função de algo que ainda não existe; o ser-em-si é iluminado à luz do não-ser (Sartre,1989, p.503).

Notemos deste modo, que ao agir, o objeto de consciência é *o* mundo futuro, o não-isto. É importante frisar que o que possibilita a ação é ser consciência *da* carência de janela aberta. Trata-se da consciência tética desse estado futuro *do* mundo e não tética das possibilidades enquanto *minhas*. Em outras palavras “o fim, ao iluminar o mundo, é um estado *do* mundo que tem que ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência tética *do* fim. Mas não pode sê-lo senão fazendo-se consciência não tética de sua possibilidade própria” (Sartre,1989, p.502). Ao levantar para acender a luz, enquanto caminho até o

interruptor, o objeto de minha consciência é a sala que ficará iluminada. Certamente sou eu que caminho até o interruptor e executo o ato de acender a luz, entretanto as minhas possibilidades não são teticamente postas, o que é objeto de minha consciência é a alteração do estado da iluminação da sala.

Assim, por um surgimento duplo mas unitário, a intenção ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e se define pela eleição de seu possível. Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível certa estrutura de minha subjetividade; um revela-se à consciência tética, o outro reflui sobre a consciência não-tética para caracteriza-la (Sartre, 1989, p. 502).

A consequência imediata deste esclarecimento ontológico da relação falta objetiva e ação, ou seja, de que o presente é iluminado pelo estado futuro do mundo ainda não existente, implica a inversão da concepção do senso comum onde os motivos que conduzem a ação são as dificuldades da situação atual do mundo. Segundo a opinião geral, o que motiva a ação humana é a dureza da plenitude presente. Quanto mais difíceis as condições políticas, sociais, econômicas, etc., mais os homens seriam motivados a ação transformadora. Entretanto, verificamos que quanto mais difícil a situação, quanto mais o homem encontra-se submetido ao presente imediato, menos condições encontra para conceber outro estado das coisas, ou seja, outro possível desejado do mundo. Apenas quando logra condições de se distanciar da plenitude do mundo atual e conceber outro possível, tem condições de agir. Neste sentido, por exemplo, a sujeição do ser humano a situações miseráveis, ou determinadas situações de trabalho não se deve a acomodação ou resignação como apontado pelo senso comum, mas “senão porque lhe falta a cultura e a reflexão necessárias para fazer-lhe conceber um estado social em que esses sofrimentos não existiriam; então *não atua*” (Sartre, 1989, p.461).

Assim tampouco, a situação mais miserável pode designar-se por si mesma senão como *é*, sem referência alguma a um puro nada ideal. Em tanto que o homem está submetido à situação histórica, ocorre que não chega nem sequer a conceber as deficiências dessas falhas de uma organização política ou econômica determinada; não, como nesciamente se diz, porque <está habituado>, senão porque a capta na sua plenitude de ser e não pode nem sequer imaginar que possa ser de outro modo. Pois aqui é necessário inverter a opinião geral e convir que os motivos para que se conceba outro estado das coisas que seria melhor para todo mundo não são a dureza da situação nem os sofrimentos que ela impõe; pelo contrário, somente desde o dia em que pode ser concebido outro estado de coisas uma nova luz ilumina nossas penúrias e nossos sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis (Sartre, 1989, p.461).

Nestes termos, o esclarecimento ontológico traz nova base para a compreensão da ação humana. Somente tendo condições de possibilidade de conceber um outro estado do

mundo o homem tem a possibilidade de agir. Para tanto será necessário *conceber um outro estado do mundo que o atual e apreciar a situação presente à luz desse mundo futuro ainda não existente*. Por conseguinte torna-se evidente que para ser motivado a agir, é necessário ter condições de constatar a falta objetiva no mundo atual, de um possível ainda não existente.

O sofrimento não poderia ser por si mesmo, pois, um *móbil* para suas ações. Exatamente o contrário: quando tenha feito o projeto de mudar sua situação lhe parecerá insuportável. Isto significa que terá tomado distância, perspectiva com respeito ao sofrimento e operado uma dupla nielização: por um lado, em efeito, será necessário que afirme um estado de coisas ideal como puro nada *presente*; e, por outro lado, que estime a situação atual como nada com respeito a esse estado de coisas ideal (Sartre,1989, p.461).

Encontramo-nos agora em condições de pontuar duas importantes constatações que elucidam as condições de possibilidades de toda e qualquer ação humana. Em primeiro lugar “nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica sociedade, <estado> psicológico, etc.) é susceptível de motivar por si mesmo nenhuma ação. Pois uma ação é projeto do para-si em direção a algo que ele não é” (Sartre,1989, p.461). Isso equivale a afirmar que o ser em si, que é o que é na sua plena indiferença de ser, não pode em nenhum caso motivar a ação, uma vez que a ação é sempre intencional de um outro mundo do qual é presente. Ou seja, *o que motiva a ação é a iluminação do futuro sobre o presente*, enquanto intuição de outro estado do mundo por alcançar. Em segundo lugar, “nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como carência” (Sartre,1989, p. 462), ou seja, o estado atual do mundo não nos obriga a captá-lo como satisfatório ou falto, a carência vem do futuro que intencionamos que ilumina a plenitude do ser presente.

Compreendemos então que a relação do homem com o mundo não pode ser determinada pela realidade presente nem pelo passado, mas ao contrário, iluminado pelo porvir, ou seja, pelo mundo futuro ou ainda não existente. Entretanto, uma indagação decorre dessas verificações: se não é a plenitude do ser que determina a captar certa situação presente como carência que nos motiva à ação, como ocorre de constatar certa carência no meio do mundo e não tal outra? Ou seja, o que faz que a sala se imponha como falta de melhor iluminação em vez de falta de uma luz mais amena? Como certa potencialidade do mesmo objeto aparece com carência do mundo e não tal outra? É o que trataremos de esclarecer a seguir para termos condições de compreender de modo mais consistente a relação do homem temporal com o mundo necessariamente iluminado pelo futuro.

### 3.3. O estado das coisas revela-se para um homem projetado para determinado futuro.

Dizíamos que o homem encontra-se ontologicamente implicado com o mundo onde as coisas revelam-se de imediato como coisas-utensílios, ou seja, impõem imediatamente suas potencialidades. Na seqüência observamos que, o que motiva a ação humana é sempre a constatação de uma carência objetiva no mundo concreto iluminada por um estado do mundo ainda não existente. Notemos que não há oposição, trata-se de um único fenômeno: o par indissolúvel homem-mundo, onde o homem age transcendendo a plenitude presente em direção a outro estado do mundo que ainda não existe, que é apontado pela potencialidade das coisas. Entretanto, um mesmo objeto impõe, como vimos, diversas potencialidades equivalentes entre si. Este livro sobre a mesa, pode ser lido, estudado, rabiscado, mas da mesma maneira pode ser guardado intacto na estante. Trata-se de duas potencialidades igualmente objetivas e equivalentes. Isso pode ser constatado com qualquer objeto existente no mundo ao qual somos presente. Por conseguinte,

Objetivamente, a faca é um instrumento composto de uma lâmina e um cabo. Posso captá-lo objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas, na falta de um martelo, posso captá-lo, inversamente, como instrumento para martelar: posso servir-me de seu cabo para pregar um prego, e esta captação não é menos *objetiva* (Sartre, 1989, p. 473).

Isso reafirma mais uma vez que a objetividade por si mesma não motiva a ação humana, o que se evidencia pela própria equivalência das potencialidades do ser que é plenamente o que é. Ao apreciar a realidade à luz de um futuro inexistente, certas potencialidades dos objetos impõem-se como carência, enquanto outras embora igualmente objetivas, não se impõem como meio para chegar a um mundo ainda não existente mas desejável. O que trataremos de esclarecer agora, é que “tal apreciação objetiva não pode fazer-se senão à luz de um fim proposto e nos limites de um projeto do para-si em direção a esse fim” (Sartre, 1989, p. 472).

É uma potencialidade do livro ser lido, do mesmo modo que guardado na estante. Então, como compreender que a potencialidade de ler o livro ilumine meu presente fazendo surgir uma carência no mundo, enquanto que a potencialidade de guardá-lo na estante que é tão objetiva quanto a primeira não aparece como carência para mim neste momento? Para compreender este fenômeno que vem a ser como as coisas nos atraem ou repelem, faz-se necessário superar a compreensão do senso comum onde o motivo para a ação “é

caracterizado assim como uma apreciação objetiva da situação” (Sartre,1989, p.472). E avançar afirmando que “certamente, o motivo é objetivo: é o estado de coisas contemporâneo, tal como se revela a uma consciência” (Sartre,1989, p.473). Faz-se necessário então elucidar os aprofundamentos e conseqüências que esta complementação acarreta.

Primeiramente, é preciso relembrar que o próprio livro somente se destaca como livro, diferente da mesa e do restante do mundo quando tomado como objeto de consciência. Nesse mesmo ato intencional e concomitantemente suas potencialidades se impõe de imediato. Mas como vimos, impõem-se a um ser, que ao contrário de ser plenamente o que é, tem seu ser sempre a distância de si, na dispersão temporal, ou seja, sendo inevitavelmente seu passado, presente e futuro simultaneamente. Deste modo, este livro constitui-se objetivamente importante ferramenta ou um incômodo empecilho acumulador de pó, ou ainda um útil peso de papel, dependendo do futuro já eleito por esse ser temporal que destaca o livro sobre a mesa, no meio do mundo. Isso quer dizer que as coisas, com a materialidade que lhes é própria somente se revelam como úteis, ou descartáveis, atraentes ou indesejáveis à luz do futuro eleito singularmente nesse processo temporal dialético. Ou seja,

O estado de coisas não pode revelar-se senão a um para-si, já que, em geral, o para-si é o ser pelo qual <há> um mundo. E mais: não pode revelar-se senão sendo a um para-si que se eleja a si mesmo de tal ou qual maneira, quer dizer, a um para-si que se tenha feito sua individualidade. É preciso haver-se projetado de determinada maneira para descobrir as implicações instrumentais das coisas-utensílios (Sartre,1989, p. 473).

Bem entendido, o estado das coisas revela-se sempre para um homem que por ser temporal em seu ser encontra-se inevitavelmente lançado para um futuro. O que não se traduz, de modo algum, como a realidade dependendo da subjetividade de cada um. Trata-se da mesma materialidade, com toda sua consistência de ser em-si que lhe é própria, que objetivamente posta, exerce funções diferentes dependendo do futuro rumo ao qual o sujeito que a destaca se move. Isso equivale a afirmar que ler determinado livro sobre certo assunto faz sentido, motiva a ação e ganha função, num ser que objetiva chagar num mundo futuro e possível onde essa problemática do livro é constitutiva. “Em outros termos, a consciência que recorta o motivo do conjunto do mundo tem já sua estrutura própria, deu-se seus fins, projetou-se em direção a seus possíveis e tem sua maneira própria de estar em suspenso com respeito a suas possibilidades” (Sartre,1989, p.474). Isso significa que a potencialidade do livro de ser lido somente aparece como carência para um homem rumo a um mundo futuro em

que esse livro se imponha como meio. Ou seja, “a potencialidade não pode revelar-se a não ser que se transcenda a situação em direção a um estado de coisas que ainda não é, em suma, em direção a um nada” (Sartre,1989, p.474). Assim sendo, as coisas não são nem úteis nem inúteis, atraentes ou repulsivas antes de serem objeto de consciência para um ser ontologicamente direcionado para determinado mundo eleito e ainda não existente. Ou seja, “em uma palavra, o mundo não dá conselhos a menos que o interroguemos, e não se pode interrogá-lo senão por um fim bem determinado” (Sartre,1989, p.474). Isto é o mesmo que afirmar que as coisas tem função ou deixam de ter por sermos inevitavelmente seres rumo a um determinado mundo futuro. Neste sentido,

Este penhasco, que põe de manifesto uma resistência, se quero derrubá-lo, será, ao contrário, uma ajuda preciosa se quero escalá-lo para contemplar a paisagem. Em si mesmo – caso fosse possível considerar o que em si mesmo possa ser – é neutro, quer dizer, espera ser iluminado por um fim para manifestar-se como adversário ou como auxiliar. E não pode manifestar-se de uma ou outra maneira se não no interior de um complexo-utensílio já estabelecido (Sartre,1989, p. 507).

Não há mundo sem realidade humana, por conseguinte, não poderia existir mundo satisfatório ou falto a não ser perante esse homem que inevitavelmente move-se rumo a um futuro, e onde a materialidade com suas potencialidades opera a função de empecilho ou facilitadora para se chegar a esse futuro. Ou seja, “não *há* estado de fato – satisfatório ou não – senão por uma potência nielizadora do para-si” (Sartre,1989, p.462). Isso significa que a ação implica uma carência no mundo onde as coisas se apresentam ou não com meio para superação desta carência.

Deste modo, evidencia-se que para que ocorra a ação o homem ao ser consciência do mundo seja também consciência de determinado mundo desejável ainda inexistente. Ou seja, “toda ação tem por condição expressa não só o descobrimento de um estado de coisas como <carência de...>, quer dizer, como negatividade, senão também, e previamente, a constituição em sistema isolado do estado de coisas de que se trata” (Sartre,1989, p.462).

É fundamental termos presente que ser consciência desse mundo futuro por alcançar implica ser posicional desse mundo e não posicional de si. Trata-se da relação ontológica do homem com o mundo, não de sua condição psicológica que é segunda em relação a essa condição de ser temporal e como tal agir no mundo presente sempre à luz de um mundo inexistente. O homem é posicional do mundo futuro e não posicional de si rumo a esse mundo futuro. Isso significa que o homem quando constitui sua personalidade já se encontra

num campo de possibilidades, ou seja, numa faticidade, tendo atração por determinadas coisas e repulsão por outras.

Assim como o surgimento do para-si faz que haja um mundo, assim também aqui seu ser mesmo, em tanto que este ser é puro projeto em direção a um fim, faz que *haja* certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo à luz daquele fim. O para-si é, pois, consciência desse motivo. Mas esta consciência posicional *do* motivo é, por princípio, consciência não tética de si como projetado em direção a um fim (Sartre, 1989, p.475).

Temos agora os elementos para compreender como o homem sendo temporal relaciona-se com o mundo inevitavelmente à luz de um futuro. Ser temporal significa, como vimos, ser relação com o mundo nas três dimensões concomitantemente. Desse modo, o correlativo desse ser temporal, nunca é um mundo neutro, mas ao contrário, uma organização de objetos que necessariamente impõe um mundo possível ainda inexistente. Ou seja, a materialidade ao ser necessariamente transcendida por esse ser temporal rumo ao futuro, impõe suas potencialidades, que são o mundo que pode vir a ser e ainda não é. Neste sentido o homem encontra-se ontologicamente lançado para um mundo desejável e ainda não existente, o que equivale a afirmar que toda sua ação nesse mundo de utensílios presente tem o sentido de superar a carência objetiva rumo a um mundo ainda não existente. Compreendemos então, que não há ação humana que não implique um mundo futuro desejável rumo ao qual a ação é um meio de alcançar. Chegamos deste modo, a uma constatação fundamental: quando se trata de realidade humana *não há ação gratuita, toda ação se unifica nesse mundo futuro por alcançar.*

Afirmar que toda e qualquer ação se unifica no mundo desejável ainda inexistente, diz respeito tanto a ação racional, quanto a emotiva. Ambas são pro-jeções do homem rumo a um mundo futuro, trata-se apenas de diferentes modos de lançar-se para, ou seja, variam os meios, não o fim. Esse mundo que ilumina cada um de nossos atos é livremente eleito, o que não significa ser um sonho arbitrariamente elocubrado ao bel prazer, trata-se de uma eleição num campo de possibilidades, numa faticidade. O correlativo desse mundo futuro por alcançar que faz com que nenhuma ação seja gratuita, são meus possíveis, que vem a ser exatamente o projeto de ser. É exatamente do esclarecimento desses desdobramentos da ação não ser gratuita que trataremos a seguir.

## Capítulo 4

### O homem é seu Projeto de Ser

#### 4.1. Toda ação se unifica num Projeto de Ser

Neste capítulo objetivamos trazer os elementos trabalhados por Sartre com respeito ao Projeto de Ser, ou Projeto Original propriamente dito. Até aqui, expusemos os elementos de base, necessários para compreensão do conteúdo que se segue.

Dizíamos que toda ação pro-jeta um mundo futuro por alcançar, que se unifica num mundo desejável e ainda inexistente. O que equivale a afirmar que *nenhuma* ação é gratuita uma vez que aponta em direção a um porvir que ilumina a situação presente. Se a primeira vista esta compreensão torna-se difícil de ser visualizada, isto se deve à noção do senso comum, reinante na nossa cultura, onde somente os atos voluntários são tratados como livres e, portanto, somente estes seriam projetados para um fim desejado, enquanto os emotivos são tidos como manifestações de naturezas pré determinadas que obedecem a impulsos alheios a um fim mundano desejado. “É verdade que a opinião comum considera a vida moral como uma luta entre a vontade-coisa e paixões–substâncias. Há nisso uma sorte de maniqueísmo psicológico absolutamente insustentável” (Sartre,1989, p.470). Em outros termos, considera-se que, quando agimos racionalmente somos livres para decidirmos acerca do futuro pro-jetado por nossos atos, entretanto, quando agimos movidos pelas emoções estamos impossibilitados de sermos livres, pois os impulsos pré-concebidos conduziriam nossas ações a fins desconhecidos. Trata-se de uma tentativa que “tende a assimilar os atos livres a atos voluntários, e a reservar a explicação determinista para o mundo das paixões” (Sartre,1989, p.467). Para dizer de outro modo, “se distinguirá entre atos inteiramente livres, processos determinados sobre os quais tem poder a livre vontade, e processos que por princípio escapam à liberdade humana” (Sartre,1989, p.467). Teríamos deste modo, à luz do senso comum, o ser do homem, ora livre agindo racionalmente para alcançar os fins que deseja, ora determinado por impulsos estranhos à sua vontade, e conseqüentemente, alheios aos fins que pro-jeta.

No entanto, o ato racional, voluntário, que é tido pelo senso comum como a autêntica eleição livre, caracteriza-se como aquele executado na relação com o mundo técnico, ou seja, onde a complexidade objetiva da organização dos utensílios é apreendida e posta a serviço da ação para a modificação da situação atual rumo a outro estado do mundo desejável e ainda inexistente. Ou, em outros termos,

A conduta voluntária e racional enfocará tecnicamente a situação, recusará o mágico e se dedicará a captar as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitem resolver os problemas. Organizará um sistema de meios baseando-se no determinismo instrumental. Ao mesmo tempo, descobrirá um mundo técnico, quer dizer, um mundo em que cada complexo-utensílio remete a outro complexo mais amplo e assim sucessivamente (Sartre, 1989, p. 471).

Por outro lado, as ações emotivas “revelam um extrato mágico do mundo” (Sartre, 1989, p. 471), onde a função instrumental e a relação própria entre os objetos utensílios não é captada. Cabe aqui a indagação: estas características das ações emotivas, são suficientes para afirmar que efetivamente não pro-jetam um mundo futuro? Quando nos alegramos com a notícia da vinda de um amigo, os planos que fazemos, a antecipação dos lugares que visitaremos, não se trata, do mesmo modo, de ações que pro-jetam um fim inexistente? O que alegra não é exatamente o porvir? E quando entristecemos, não é às custas de determinado futuro que não poderá ser efetivado? E a ira, não se caracteriza exatamente como uma reação perante determinada coisa ou pessoa que se apresenta como obstáculo para a realização de um mundo desejado ainda inexistente? Ou seja,

Por acaso a paixão não é, antes de tudo, projeto e empresa? Não põe, justamente, um estado de coisas como intolerável, e não está obrigada por isso mesmo a tomar distância com respeito a esse estado e a nieliza-lo isolando-o e considerando-o à luz de um fim, quer dizer, de um não-ser? E não tem a paixão seus fins próprios, que são reconhecidos precisamente no momento mesmo em que ela os afirma como não existentes? (Sartre, 1989, p. 469).

Se formos atentos a realidade, verificamos que não ocorre fenômeno emotivo sem que a dimensão do futuro seja posta. Portanto, da mesma forma que não existe ato racional que não seja iluminado por um mundo futuro por alcançar, nenhuma ação emotiva ocorre a não ser iluminada por um porvir. Neste sentido, nem a ação racional nem a emotiva são gratuitas, tanto em uma quanto em outra trata-se do futuro que se volta sobre o presente para iluminá-lo, *ambas se caracterizam como meios para chegar a determinado mundo porvir*. A diferença recaí aqui sobre os *meios* para chegar a um mesmo fim desejável e inexistente. Notemos que envolvidos numa discussão, tanto quando racionalmente mantemos a calma e argumentamos

civilizadamente para defender nossa posição e superar o impasse, como quando esbravejando tentamos magicamente encerrar a questão impondo nosso ponto de vista, deparamo-nos com dois meios para chegar ao mesmo fim. Se a ação será emotiva ou racional é decidir a respeito dos meios e não do fim. Isso evidencia como toda e qualquer ação, inclusive as emotivas, unificam-se num porvir. Para dizer de outro modo,

Posso, por exemplo, frente a uma ameaça, fugir correndo, por medo de morrer. Este fato passional não deixa de pôr implicitamente como fim supremo o valor da vida. Outro compreenderá, pelo contrário, que é preciso permanecer no lugar, ainda quando a resistência pareça de início mais perigosa que a fuga: <resistirá>. Mas seu objetivo, ainda que melhor compreendido e explicitamente posicionado, é o mesmo que no caso da reação emocional; simplesmente, os meios para alcançá-los estão mais claramente concebidos; alguns se recusam como duvidosos ou ineficazes, os outros são organizados com mais solidez. A diferença recai aqui sobre a eleição dos meios e sobre o grau de reflexão e explicação, não sobre o fim. Todavia, o fugitivo é considerado <passional>, e reservamos o adjetivo de <voluntarioso> para o homem que resiste. Trata-se, pois, de uma diferença de atitude subjetiva com relação a um fim transcendente (Sartre,1989, p. 469).

Encontramo-nos agora, em condições de compreender que este mundo porvir no qual se unificam todos os nossos atos, não é eleito no momento da ação, uma vez que precisamente esse fim ilumina o presente, seja para agirmos emotivamente ou racionalmente. Esse mundo futuro desejável não pode ser eleito no momento da ação já que ele ilumina a ação. O mundo desejado e inexistente por alcançar que precisamente ilumina tanto a ação racional quanto a emotiva não está em questão no momento da ação. Quando agimos, o que fica por decidir, é se vamos nos manter na atitude racional ou se agiremos emotivamente rumo ao porvir já eleito. Ou seja, “se estes fins estão já estabelecidos, o que fica por decidir em cada instante é a maneira que me conduzirei com respeito a eles, ou dito de outro modo, a atitude que tomarei. Serei voluntarioso ou apaixonado?” (Sartre,1989, p.470). Em outros termos,

A vontade, em efeito, se afirma como decisão reflexiva com relação a certos fins. Mas estes fins não são criados por ela. A vontade é sobretudo uma maneira de ser com respeito a liberdade: decreta que a perseguição a esses fins será reflexiva e deliberada. A paixão pode colocar-se os mesmos fins (Sartre,1989, p.469).

Deste modo, evidencia-se que a vontade não constitui uma manifestação privilegiada de nosso ser livre rumo a um porvir. Do mesmo modo que as ações emotivas, “a vontade se determina no marco dos móveis e dos fins já postos pelo para-si em um projeto transcendente de si mesmo em direção a seus possíveis” (Sartre,1989, p.470). Ou seja, a deliberação tomada durante a ação racional nada mais é que a “apreciação dos meios com

relação a fins já existentes” (Sartre,1989, p.470). Isto significa que a ação racional aprecia os meios para chegar aos mesmos fins já eleitos que as ações emotivas perseguem. “Resulta disso que a deliberação voluntária sempre está falseada. Em efeito: como apreciar motivos e móveis aos quais precisamente eu confiro seu valor antes de toda deliberação e pela eleição que faço de mim mesmo?” (Sartre,1989, p.476). As ações racionais como as emotivas constituem meios para chegar a fins eleitos anteriormente a elas. Deste modo,

A vontade não é uma manifestação privilegiada da liberdade, senão um acontecimento psíquico dotado de uma estrutura própria, que se constitui no mesmo plano que os demais, e está sustentado, nem mais nem menos que os outros, por uma liberdade originária e ontológica (Sartre,1989, p.478).

Isso significa dizer que as coisas não nos afetam, não nos atraem ou repelem, a não ser como meios ou obstáculos para determinado mundo futuro, para determinado fim projetado e ainda inexistente. Ou seja, toda e qualquer ação dá-se necessariamente no horizonte de um mundo porvir eleito. Quando decidimos racionalmente as estratégias a operacionalizar, os caminhos por tomar, deliberamos dentro de um *campo já eleito*, decidimos acerca das diferentes possibilidades que nos conduzem ao mesmo ponto de chegada. O que fica por definir é o itinerário, não o mundo inexistente que elegemos alcançar. Quando tomamos uma decisão deliberada, escolhemos dentro de um campo de alternativas já demarcado, ou seja, já iluminado por um porvir eleito. Em outras palavras, “os motivos móveis não tem sentido senão no interior de um conjunto pro-jetado, que é justamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, finalmente, eu mesmo como transcendência, sou eu em tanto que tenho que ser eu mesmo fora de mim” (Sartre,1989, p.463). Em outros termos,

Na realidade, os móveis e os motivos não tem senão o peso que lhes confere meu projeto, quer dizer, a livre produção do fim e da ação conhecida por realizar. Quando delibero os dados já estão lançados. E, se devo chegar a deliberar, é simplesmente porque faz parte do meu projeto originário dar-me conta dos motivos *por meio da deliberação* mais do que por tal ou qual outra forma de descobrimento (pela passional, por exemplo, ou simplesmente pela ação, que revela o conjunto organizado dos motivos e dos fins) ... Há, pois, uma eleição de deliberação como procedimento que me anuncia o que projeto e, por conseguinte, o que sou. E a *eleição* da deliberação está organizada com o conjunto móveis-motivos e fim pela espontaneidade livre. Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada (Sartre,1989, p. 476).

Contudo, devemos evitar o equívoco de traduzir o fim transcendente como anterior a nossa existência mesma. A realidade humana existe na exata medida em que é relação com um fim criado por ela própria, ou seja, o ser do homem “não é algo que *primeiramente* seria, para pôr-se *depois* em relação com tal ou qual fim, senão ao contrário, um ser que é

originalmente pro-jeto, quer dizer, que se define por seu fim” (Sartre,1989, p.479). Isso significa que o homem não é um ser determinado a ser este ou aquele. Veremos mais adiante que “a liberdade se identifica com o ser do Para-si” (Sartre,1989, p.479), ou seja, nada determina a eleição desse mundo porvir, que vem a ser o fim que cada ato pro-jeta alcançar, rumo ao qual todas as minhas ações se unificam. O que cabe destacar aqui fundamentalmente é que, tanto as ações voluntárias quanto as emotivas consistem em meios para alcançar os fins já eleitos pela liberdade original.

Assim, a liberdade, sendo assimilável a minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais. Não poderia, pois, limitar-se a ações voluntárias. Pelo contrário, as volições são, como as paixões, certas articulações subjetivas pelas quais tentamos alcançar os fins propostos pela liberdade original (Sartre,1989, p. 470).

Com isso compreendemos que cada uma de nossas ações é irreduzível a impulsos caprichosos. Ser livre não se traduz por gratuito ou imprevisível. Neste sentido temos os elementos necessários para responder a indagação do senso comum, qual seja, “sou livre de querer qualquer coisa em qualquer momento? E em cada instante, quando quero explicar tal ou qual projeto devo encontrar-me sempre com a irracionalidade de uma eleição livre e contingente?” (Sartre,1989, p. 478). Respondemos que agimos livremente tanto quando nos movemos racionalmente quanto emotivamente, o que não torna nossas ações gratuitas, mas integradas numa totalidade mais ampla que vem a ser o nosso projeto de ser ou eleição original. Assim, o homem é um ser “que se faz anunciar o que ele mesmo é por *outra coisa que ele mesmo*, quer dizer, por um fim que ele não é, senão que é projetado por ele do outro lado do mundo” (Sartre,1989, p.479).

Faz-se necessário agora precisar em que consiste esse projeto de ser ou projeto original rumo ao qual todos os meus atos se unificam e que elimina a possibilidade da gratuidade de nosso movimento concreto no mundo. Ou seja, se todo e qualquer movimento humano é livre porém não gratuito nem incompreensível, uma vez que é parte integrante de uma totalidade mais ampla que os unifica, em que consiste essa totalidade ou projeto de ser? Vejamos uma situação concreta.

Um estudante cede à pressão paterna e inscreve-se no curso de Direito, embora desejasse cursar Engenharia. Argumentar-se-á que se realmente desejasse ser engenheiro teria resistido e agido conforme seu desejo. De fato, um observador no ato da inscrição testemunharia que nada impedia o estudante de ter assinalado engenharia. Entretanto, o

estudante em questão, suportaria? Ou tal afronta exigira uma transformação tal na totalidade de seu ser que tornou-se preferível aceitar a escolha dos pais? Veremos que toda e qualquer ação implica a totalidade do ser que somos, é que portanto, para compreender a escolha do estudante no ato da inscrição, faz-se necessário compreender a totalidade do ser em questão. Isso significa que a situação atual somente é compreensível à luz do projeto mais amplo do estudante onde a decisão a respeito da profissão se integra. Para compreendermos acontecimentos concretos da realidade humana tal como a escolha do estudante, faz-se necessário esclarecer a relação entre ação e projeto de ser. Para tanto, utilizamo-nos paralelamente de um exemplo trabalhado por Sartre, com o objetivo de facilitar a verificação de que na realidade humana, toda e qualquer ação se unifica no seu projeto de ser original. Vejamos a seguinte situação,

Saio de excursão com uns amigos. Ao cabo de várias horas de caminhada, aumenta minha fadiga e acaba por fazer-se muito penosa. De início resisto e depois, de repente, abandono, cedo, jogo minha mochila na beira do caminho e me deixo cair ao lado dela. Reprovarão minha ação e se entenderá por isso que eu era livre, quer dizer, não só que ninguém determinou minha ação, senão que poderia ter resistido mais à minha fadiga, fazer como meus companheiros de caminho e aguardar o fim da etapa para descansar. Defender-me-ei dizendo que estava *demasiado* cansado. Quem tem razão? Ou, melhor, não se estabeleceu o debate em bases errôneas? Não cabe dúvida que poderia ter agido de outro modo, mas o problema não está aí. Deveria melhor formular-se assim: poderia eu ter agido de outro modo sem modificar sensivelmente a totalidade orgânica dos projetos que sou? Ou o fato de resistir à minha fadiga, em vez de ser pura modificação local e accidental de meu comportamento, não pode produzir-se senão graças a uma transformação radical do meu ser-no-mundo? (transformação por outro lado, *possível*). Em outros termos: poderia ter agido de outro modo, de acordo; mas *a que preço?* (Sartre,1989, p.480).

No que diz respeito ao estudante de Direito, o primeiro ponto de argumentação do senso comum é que tantos outros jovens, quando realmente desejam determinada carreira seguem sua eleição ainda que contrariando a vontade dos pais. Como tantos outros estudantes *na mesma* situação, optam por perseguir o futuro profissional que lhes apetece ainda que frustrando os planos paternos? Esse tipo de comparação é a dominante na nossa cultura. Na situação da excursão verificamos a mesma questão de base: “meus companheiros de excursão tem tão boa saúde quanto eu, estão praticamente tão treinados como eu... estão quase, <tão fatigados como eu>. Ao que se deve, então, que padeçam de sua fadiga de outro modo?” (Sartre,1989, p.480).

Para compreender o que faz o estudante eleger no momento da inscrição corresponder às expectativas paternas, faz-se necessário compreender a articulação intrínseca desse fato com o conjunto de seu ser. Não chegamos a lugar algum insistindo na ação da inscrição por si mesma, tratando-a como fato isolado, é necessário compreender a eleição mais ampla com a qual esta situação de seguir a vontade dos pais no momento da inscrição está integrada. Esse procedimento faz-se necessário quando se pretende compreender toda e qualquer ação humana. Assim, do mesmo modo, na situação da excursão “se quero compreender em que condições posso padecer uma fadiga como intolerável, não convém dirigir-se a supostos dados reais, que mostram ser nada mais que uma eleição” (Sartre,1989, p.481). Para compreender toda e qualquer ação humana “é necessário examinar a eleição mesma e ver se não se explica na perspectiva de uma eleição mais ampla, na qual se integrará como uma estrutura secundária” (Sartre,1989, p. 481).

Caso verificássemos a situação de um dos colegas do estudante de Direito, constataríamos que, embora não sendo a pretensão dos pais, este estudante elegeu como futuro profissional a área de Letras. Seu desejo por adentrar cada vez mais em meio a literatura clássica, à poesia, aos romances, desfrutar das situações ilustradas, de cada personagem posto em cena, de suas intrigas, amarguras, fracassos e vitórias. Constataríamos que desde muito jovem aprendera com o avô materno o gosto pelos livros, a convivência com os dramas singulares no seu contexto histórico, relatados nas páginas amareladas. O que atrai o jovem, é um mundo futuro ainda inexistente, em meio aos livros, aos seus autores favoritos, sendo freqüentador incansável de bibliotecas, cercados de outros que, como ele, compartilham a mesma paixão pela literatura, pelo cheiro dos livros antigos, pela possibilidade de escrever o que ainda não foi escrito, de deixar seu rastro nessa porção do mundo. Antecipa, que mesmo hoje não tendo namorada, terá uma companheira que o apoiará nas suas empreitadas, um filho a quem apresentará o mundo, com quem compartilhará o que tiver escrito e sabendo que, sendo esse, não deixará de ser filho e ao mesmo tempo será cada vez mais neto quanto mais perseguir esse mundo futuro por alcançar em meio a literatura. Compreendemos assim que, em qualquer caso, o que deve ser interrogado é a singularidade dos fins futuros para que a ação singular possa ser efetivamente compreendida. É o que evidentemente, do mesmo modo, ocorre na situação da excursão.

Em efeito, se interrogo a um de meus companheiros, me explicará que certamente está fatigado, mas que ele *ama* sua fadiga; abandona-se a ela como

a um banho; parece-lhe de certo modo o instrumento privilegiado para descobrir o mundo que o rodeia, para adaptar-se a rudeza rochosa dos caminhos, para descobrir o valor <montanhoso> das encostas; assim também, essa leve insolação da sua nuca, esse leve zunido em seus ouvidos, lhe permitirão realizar o contato direto com o sol e o sentimento do esforço é para ele o do cansaço vencido (Sartre, 1989, p.482). Mas, como sua fadiga não é outra coisa que a paixão que ele suporta para que existam ao máximo a poeira dos caminhos, as queimaduras do sol e a aspereza dos caminhos, seu esforço, ou seja, essa suave familiaridade com a fadiga que ele ama, à qual se abandona e a que todavia, dirige, se dá como maneira de apropriar-se da montanha, de padecê-la ao extremo, de ser seu vencedor. Assim, a fadiga de meu companheiro é vivida em um projeto mais vasto de confiado abandono à natureza, de consentida paixão para que esta exista ao máximo e, ao mesmo tempo, de dominação suave e de apropriação. Somente em e por esse projeto poderá compreender-se a fadiga e terá uma significação para ele (Sartre, 1989, p. 481).

Notemos que não se trata de uma elucubração reflexiva, de um sonho, ou de uma meta administrativa. O que encontramos é um ser psicofísico em relação com o mundo futuro que ilumina as outras duas dimensões temporais. Trata-se de um movimento concreto no mundo material em função de um mundo material futuro ainda não existente. Neste sentido, o estudante de Letras aspira um tipo de vida, de mundo futuro, que o faz ser atraído pelo cheiro dos livros antigos, que faz seus olhos brilharem ao folhear as páginas amareladas das edições antigas, ao deparar-se em meio aos clássicos, seu coração dispara quando tem acesso a um novo exemplar, a outra tradução, enrubesce frente a um original. O cansaço após as horas contínuas de leitura é um acontecimento psicofísico desfrutado por ele, onde os olhos ardendo da vista cansada, a coluna dolorida, as pernas um pouco dormentes, ensinam o trabalho frutífero daquele dia dedicado a tal leitura. Por sua vez, do mesmo modo, na situação do excursionista que não desiste no meio do caminho, encontramos uma relação psicofísica.

O corpo aqui é um instrumento da síntese: se perde na fadiga, por exemplo, para que esse em-si exista ao máximo. E, como é o corpo existindo pelo para-si como *seu*, essa paixão do corpo coincide, para o para-si, com o projeto de <fazer existir> ao em-si. O conjunto desta atitude – que é a de um dos meus companheiros de excursão – pode traduzir-se pelo sentimento obscuro de uma espécie de missão: fazer essa excursão porque a montanha que vai escalar e os bosques que vai atravessar *existem*; ele tem a missão de ser aquele por quem se porá de manifesto o sentido daqueles. Com isso, tenta ser aquele que os funda em sua existência mesma (Sartre, 1989, p. 482).

O que se faz necessário extrair é que para compreender a ação do estudante de Direito, como o de seu colega, tanto quanto dos participantes da excursão, assim como *qualquer ação humana*, faze-se necessário compreender a incrustação da ação singular na totalidade do ser em questão, ou seja, do que denominamos projeto de ser ou projeto original.

No caso da excursão, o que evidencia “é que a maneira como meu companheiro *padece* sua fadiga exige necessariamente, para ser compreendida, uma análise regressiva que nos conduz até um projeto inicial” (Sartre, 1989, p.482). Em outros termos,

Alcançamos, de regressão em regressão, a relação original que o para-si elege com sua faticidade e com o mundo. Mas esta relação original não é nada mais que o ser-no-mundo mesmo do para-si em tanto que esse ser-no-mundo é eleição, quer dizer, alcançamos um tipo original de nielização pelo qual o para-si tem de ser seu próprio nada (Sartre, 1989, p. 482).

Compreendemos deste modo que as ações não são gratuitas pelo fato do ser humano estar ontologicamente impossibilitado de ser um punhado de fatos isolados. Trata-se de um ser voltado para um mundo futuro, onde toda e qualquer ação, necessariamente constitutiva de seu ser, forma parte de uma totalidade de ser mais ampla, que vem a ser o projeto de ser ou projeto original. Isso pode ser verificado com qualquer ação de qualquer pessoa. É o que ocorre com o estudante de Direito que cedeu à pressão paterna. Ser engenheiro, cercar-se de conhecimentos técnicos, estar envolvido com a equalização de problemas mecânicos, compreender o funcionamento das máquinas, as intervenções delas na vida cotidiana das pessoas, os avanços com os quais pode contribuir, envolver-se nesse mundo futuro cercado pela ciência, atraí o estudante, ao mesmo tempo que repele pois, intui que sendo esse, é inconcebível ser filho, e não suporta a não realização deste perfil. Não concebe um mundo futuro sendo o engenheiro que deseja e ao mesmo tempo o filho que não suporta não ser. Esse mundo futuro que conjuga o ser engenheiro e o ser filho não é intuído como possível e ainda inexistente, portanto, evidentemente, não é em direção a esse mundo que o estudante age. Na situação da excursão, do mesmo modo, encontramos os elementos constitutivos do fenômeno da desistência se nos atentamos para o projeto do excursionista na sua singularidade.

Se aplico o mesmo método para interpretar a maneira como eu padeço minha fadiga, captarei antes de tudo em mim uma desconfiança para com meu corpo – por exemplo -, uma maneira de não querer <fazer com ele...>, de não tê-lo em conta para nada, que é simplesmente um dos muitos modos possíveis para mim de existir meu corpo. Descobrirei sem dificuldade uma desconfiança análoga com respeito ao em-si, e, por exemplo, um projeto original de recuperar *por meio dos outros* o em-si ao qual nielizo, o que remete a um dos projetos iniciais... Então, minha fadiga, em vez de ser padecida, <com soltura>, será aprendida <com rigidez>, como um fenômeno inoportuno do qual quero livrar-me, e isso, simplesmente, porque encarna meu corpo e minha contingência bruta no meio do mundo, quando meu projeto é fazer salvar meu corpo e minha presença no mundo pelo olhar do outro. Eu também sou remetido a meu projeto original, quer dizer a meu ser-no-mundo em tanto que este ser é eleição (Sartre, 1989, p. 483).

Agora, encontramos-nos em condições de extrair a consistência do projeto de ser e a compreensão de como nenhuma ação humana tem condições de possibilidade de ser gratuita. Ou seja, toda ação é compreensível como projeto em direção a um mundo desejável possível e inexistente. Neste sentido, na realidade humana, nenhuma ação se reduz a si mesma, necessariamente se articula com totalidade do ser, que vem a ser o *projeto de ser* ou eleição original. Todo ato é significativo, não se limita jamais a si mesmo, remete necessariamente a uma eleição mais ampla de um mundo porvir. Atentemo-nos para o fato de que não devemos entender esse mundo como algum desejo puramente subjetivo, trata-se de um mundo concreto por alcançar, ou seja, “o fim, ao iluminar o mundo, é um estado *do* mundo que tem que ser alcançado e ainda não existente” (Sartre, 1989, p.502).

Neste sentido, fica explícito que o projeto de ser não é alguma coisa que temos ou que guardamos, não se trata de uma propriedade, trata-se de nosso ser mesmo, em cada uma de nossas ações rumo a um futuro eleito. Assim, ao sermos consciência do mundo encontramos a nós mesmos sendo estes ou aqueles, lançados em determinado campo de possíveis, em meio a tais objetos, cercados por tais pessoas, envolvidos em tais assuntos, usando certas roupas, transitando em certos lugares, convivendo com certos problemas, familiarizados com tais costumes.

O mundo devolve-nos exatamente, por sua própria articulação, a imagem do que somos. Não é que possamos....decifrar esta imagem, quer dizer, detalhá-la e submete-la a análise, senão que o mundo nos aparece necessariamente como nós somos: em efeito, transcendendo-o em direção a nós mesmos o fazemos aparecer tal que é. Nós elegemos o mundo – não em sua textura em-si, senão em sua significação – ao eleger-nos (Sartre, 1989, p. 488).

Existimos sendo consciência do mundo, e a condição de possibilidade de ser consciência do mundo é transcendê-lo rumo ao porvir. “Pois a negação interna, pela qual negamos sermos o mundo, e o fazemos aparecer como mundo, não poderia existir sem ser ao mesmo tempo projeção em direção a um possível” (Sartre, 1989, p. 488). Sou consciência do mundo que me rodeia e transcendo-o rumo às minhas possibilidades no mundo futuro. Isso não ocorre em situações especiais, mas na existência mesma, em todos os nossos movimentos, com o mundo que nos cerca. É em meio ao mundo que me encontro sendo rumo a determinado futuro apontado pelas coisas e não outro. “Como a intenção é eleição de um fim e o mundo revela-se através de nossas condutas, a eleição do fim revela o mundo, e o mundo

se revela tal ou qual (em tal ou qual ordem) segundo o fim eleito” (Sartre,1989, p.502). Para dizê-lo de outro modo,

A própria maneira como me confio ao inanimado, em que abandono meu corpo – ou ao contrário em que fico rígido contra um ou outro – faz aparecer meu corpo e o mundo inanimado com valores próprios. Em consequência, também aqui gozo de uma plena consciência de mim mesmo e de meus projetos fundamentais, e, desta vez, esta consciência é posicional. Só que, precisamente por sê-lo, o que me entrega é a imagem transcendente do que sou (Sartre,1989, p. 489).

Assim, ao existirmos, o mundo nos ensina o projeto que somos. Onde nos encontramos concretamente, cercado por quais pessoas, tendo que afinidades, tais afrontas, evidenciam na nossa vida de todos os dias para que ser estamos lançados, para que possibilidades de ser estamos pro-jetados, ou seja, qual vem a ser nosso projeto de ser ou eleição original.

O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade ou afastamento real (que não tem nada a ver com sua proximidade ou afastamento espaciais), não fazem nada mais do que esboçar minha imagem, quer dizer, minha eleição. Minha roupa (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), cuidada ou descuidada, rebuscada ou vulgar; meus móveis, a rua onde moro, a cidade onde resido; os livros que me rodeiam, as diversões que freqüente; tudo quanto é meu, quer dizer, em última instância o mundo do qual tenho permanentemente consciência – pelo menos a título de significação implicada pelo objetivo que olho ou que emprego - , tudo me ensina a mim mesmo minha eleição, quer dizer, meu ser (Sartre,1989, p. 489).

Vale salientar assim, que a relação do homem com o mundo consiste portanto em duas totalidades implicadas ontologicamente. Ou seja, como vimos anteriormente, nunca apreendemos algo que não seja sob o fundo do mundo organizado com sua consistência de ser em si, ou seja, por uma condição de possibilidade ontológica “a apreensão de um objeto qualquer se faz sobre o *fundo do mundo*” (Sartre,1989, p.486). Isso significa que ao destacar a folha branca sobre a mesa, encontro-a de imediato sob o fundo do mundo, isto é, “os objetos considerados remetem por implicações e significações diversas à totalidade do existente em si *a partir do qual* são apreendidos” (Sartre,1989, p.486). Isso equivale a afirmar que inevitavelmente ao ler um livro, ao atravessarmos a rua, ao fecharmos a porta, estamos em relação com o mundo como totalidade, já que nosso ser não é uma substância para depois estar em relação com o mundo, a realidade humana existe na precisa medida em que é relação com o mundo como totalidade.

Assim, não é verdade que eu passe progressivamente desta mesa ao quarto onde estou, e em seguida, saindo daí ao vestíbulo, à escada, à rua, para conceber, finalmente, como resultado de um passo ao limite, o mundo como

soma de todos os existentes. Muito pelo contrário, não posso conceber uma coisa-utensílio qualquer se não é partindo da totalidade absoluta de todos os existentes, pois meu ser primeiro é ser-no-mundo (Sartre,1989, p.486).

Entretanto, como vimos, o em-si não aparece como totalidade organizada para ele mesmo, “o em-si não é capaz por si só de nenhuma unidade mundana” (Sartre,1989, p.486). O mundo somente se constitui enquanto organização para um ser que é temporal em seu ser, ou seja, que por sua vez, também é uma totalidade. Isto equivale a firmar que, “se por outro lado há um mundo, deve-se a que surgimos ao mundo de uma vez e como totalidade” (Sartre,1989,p.486). Trata-se da outra face do mesmo fenômeno. Do mesmo modo que não tenho como ser relação com a folha branca sobre a mesa a não ser sobre o fundo do mundo, estou ontologicamente impossibilitado do ato de intencionar a folha ser um acontecimento isolado que não se compõe na totalidade do ser que sou. Em outros termos “não posso perceber o martelo (quer dizer, esboçar o <martelar>) senão sobre o fundo do mundo; mas, reciprocamente, não posso esboçar o ato de <martelar> senão sobre o fundo da totalidade de mim mesmo e a partir dela” (Sartre,1989, p.487). Para dizê-lo de outro modo, a relação homem-mundo consiste em duas totalidades ontologicamente implicadas, isto é, “o fenômeno primeiro do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do em-si ou mundo e minha própria totalidade destotalizada: elejo-me por completo no mundo inteiro” (Sartre,1989, p.486).

E assim como venho *do* mundo a um <isto> particular, venho de mim mesmo, como totalidade destotalizada, ao esboço de uma de minhas possibilidades singulares, posto que não posso captar um <isto> particular sobre o fundo do mundo senão com ocasião de um projeto particular de mim mesmo. Mas, neste caso, assim como não posso captar tal ou qual <isto> senão sobre o fundo do mundo, transcendendo-o em direção a tal ou qual possibilidade, assim tampouco posso projetar-me para além do <isto> em direção a uma determinada possibilidade senão sobre o fundo de minha possibilidade última e total. Assim, minha última e total possibilidade como integração originária de todos meus possíveis singulares, e o mundo como totalidade que vem aos existentes por meu surgimento ao ser, são duas noções rigorosamente correlativas (Sartre,1989, p. 486).

Neste sentido, compreendemos que sendo uma totalidade que se elege perpetuamente, a realidade humana está impossibilitada de agir sem ser uma totalidade que com a própria ação se eleger por inteiro permanentemente. É o que ocorre com o estudante de literatura, quando dedica quotidianamente as horas do dia ao estudo de determinada obra literária, é a totalidade de seu ser que pela própria ação intelectual, inevitavelmente recusa outras possibilidades concretas. É seu ser inteiro que se faz na ação de passar os dias no seu

empreendimento de literato. Seguindo esta escolha, não se expõe ao sol, não se exercita fisicamente. Faz-se outro que o esportista que se dedica a superar os desafios do corpo, a ganhar progressivamente mais condição física, a dominar as técnicas necessárias, etc.. Faz-se outro que o estudante de Direito, que se dedica, com todas as conseqüências de quem se dedica à profissão que não deseja, ao estudo das leis, os processos, o funcionamento do aparato jurídico, etc. Neste sentido, afirmamos que ao estudante de literatura fechar-se na biblioteca e dedicar-se na ação concreta a literatura escolhe-se por completo no mundo inteiro.

Notemos que somos consciência desse ser inteiro, material, onde intervimos ou nos esquivamos, que tem tais habilidades e certas dificuldades. Quando posicionamos teticamente nosso próprio ser, não temos como escapar de ser a subjetividade objetivada que somos, das ações que realizamos perante os outros, em tal situação concreta. Encontramos um ser material, implicado com a objetividade, existente em determinado momento histórico, envolvido em tais assuntos. Ou seja,

A estrutura da consciência posicional é tal que não pode reduzir esse conhecimento a uma captação subjetiva de mim mesmo, senão que ela remete-me a outros objetos que produzo ou que disponho em conexão com a ordem dos precedentes, sem que possa advertir que assim esculpo cada vez mais minha figura no mundo. Assim, temos plenamente consciência da eleição que somos (Sartre, 1989, p.489).

Assim toda ação é compreensível como parte integrante da totalidade do ser temporal que somos. Contudo, é fundamental destacar que não se trata de uma interpretação que busca conexões estranhas à estrutura do fenômeno, que formula relações aleatórias. Ao contrário, toda ação é compreensível por se ligar em seu ser à totalidade que sou em direção a um mundo futuro. *Toda e qualquer ação singular em si mesma indica o futuro que pro-jeta*, ou seja, o mundo futuro por alcançar rumo ao qual objetivamente encontramos-nos lançados. Notemos que somos consciência do futuro que buscamos alcançar em cada um de nossos atos. Quando levanto para ascender a luz, é minha condição ontológica ser consciência do interruptor rumo ao qual me dirijo. A transparência da consciência para ela mesma impõe a condição ontológica de ser consciência de ser consciência. Ademais, não acendo a luz por acender, mas para poder continuar lendo o livro que estudo neste momento, que me remete ao futuro profissional ao qual me encaminho, etc. Portanto,

É compreensível toda ação como projeto de mim mesmo em direção a um possível. É compreensível, antes de tudo, em tanto que oferece um conteúdo racional que pode ser imediatamente captado – coloco minha mochila no chão *para* descansar um instante -, quer dizer, em tanto que captamos

imediatamente o possível projetado e o fim apontado por ela. É compreensível, ademais, enquanto o possível considerado remete a outros possíveis, estes a outros, e assim sucessivamente até a última possibilidade que sou (Sartre,1989, p.485).

Pelo acontecimento ontológico da consciência ser transparente para ela mesma, somos constantemente, em cada um de nossos atos, consciência da totalidade de nosso ser rumo a um futuro eleito. Ou seja, quando caminhamos pela rua somos plenamente consciência dos carros, dos pedestres, dos ciclistas, ao mesmo tempo que somos inevitavelmente consciência não posicional de nós mesmos como totalidade rumo a determinado lugar, onde encontraremos alguns amigos, que conversaremos sobre determinados assuntos que se ligam com totalidade do ser que somos. Isto é, ao sermos consciência posicional do mundo, somos consciência de sê-lo, ou seja, consciência não posicional de nós mesmos sendo consciência do mundo. Neste sentido, existir é ser projeto futuro em cada uma de nossas ações. Para a realidade humana, ser e projeto de ser, são ao fim das contas uma e a mesma coisa.

Meu projeto último e inicial - pois é as duas coisas de uma só vez – é sempre, ... o esboço de uma solução para o problema do ser. Mas essa solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* essa solução, a fazemos existir por nosso próprio compromisso e, portanto, somente podemos captá-la vivendo-a. Assim, estamos sempre presentes por inteiro frente a nós mesmos, mas, precisamente por isso, não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos. Esta consciência, além do mais, somente poderia ser não-tética (Sartre,1989, p. 488).

Isso significa que não somos primeiro e depois nos elegemos. Ao nos reconhecermos sendo já nos encontramos lançados para determinado futuro. Deste modo, por toda ação ser indicativa do ser rumo ao qual me encaminho, “não posso tomar consciência de mim senão como *tal* homem comprometido em tal ou qual empresa, confiando em tal ou qual êxito, temendo tal ou qual resultado, e, pelo conjunto destas antecipações, esboçando por completo sua própria *figura*” (Sartre,1989, p.488). Exatamente por sermos uma totalidade temporal, ao agirmos nos movemos rumo ao futuro eleito.

E assim capto-me, efetivamente, neste momento em que escrevo: não sou a simples consciência perceptiva de minha mão que traça signos sobre o papel; estou muito a frente desta mão, até o término do livro e até a significação do livro – e da atividade filosófica em geral – na minha vida; e no marco deste projeto, quer dizer, no marco do que sou, se inserem certos projetos em direção a possibilidades mais restritas, como as de expor uma idéia de tal ou qual maneira, ou cessar de escrever um momento, ou folhear uma obra em que busco tal ou qual referência, etc. Agora bem, seria errôneo acreditar que a essa eleição global corresponde uma consciência analítica e diferenciada (Sartre,1989, p.488).

Nós nos sabemos sendo para um fim pro-jetado quando caminhamos para nos reunir com certos amigos que aguardam nossa presença. Embora consciência da rua, dos carros, dos demais pedestres, sabemos o que nos espera, o rumo ao qual nos encaminhamos pelo lugar onde nos encontraremos, pelo que nos une, pelo tipo de assunto que costumamos abordar, pelo modo de cada um se colocar, pelo rumo que cada um de nós está dando a sua vida, o futuro a que pretende chegar, etc.. Assim, ao sermos consciência das conversas, das notícias, das polêmicas, somos consciência não tética de nosso ser rumo a um mundo futuro ao qual desejamos chegar. Do mesmo modo o estudante de literatura ao dedicar-se ao estudo de determinado autor, ao concentrar-se em cada uma das passagens que constitui a obra, está posicionando teticamente a obra e não teticamente a si mesmo, desta maneira se sabe sendo aquele que se encaminha para o futuro que deseja. Neste sentido, afirmar que somos projeto equivale a afirmar que somos livre eleição de nosso ser rumo a um futuro eleito. Ser eleição é ser consciência da eleição. Cada uma de nossas ações reafirma a eleição de ser rumo a esse fim eleito.

Assim, encontramos o ato fundamental de liberdade, e este ato que confere seu sentido a ação particular que posso considerar em um momento dado; este ato, constantemente renovado, não se distingue de meu ser: é eleição de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descobrimento do mundo (Sartre, 1989, p.487).

Com isso, temos elementos para compreender que ser consciente não significa ser deliberado, mas que não se traduz por ser inconsciente. A consciência que temos em cada um de nossos atos compõe-se na totalidade do ser que somos no marco da eleição original.

Isso nos permite evitar o risco do inconsciente que a psicanálise encontrava desde seu ponto de partida. Em efeito: se nada há na consciência que não seja consciência de ser, poderão objetar-nos, que é necessário que essa eleição fundamental seja eleição *consciente*; pois então, justamente pode-se afirmar que se é consciente, quando se cede à fadiga, de todas as implicações que tal ato supõe? Respondermos que somos perfeitamente conscientes delas. Só que esta consciência mesma deve ter por limite a estrutura da consciência em geral e da eleição que fazemos (Sartre, 1989, p.487).

É importante frisar que não se trata de que a eleição do mundo porvir ao que nos elegemos seja deliberada. Uma vez que, como já tratamos de esclarecer, uma ação deliberada *somente* pode ser efetivada a partir de um fim que ilumina a situação presente. Precisamente esse fim é que é eleito conscientemente pela própria estrutura de ser da consciência.

Há que insistir no fato de que não se trata, de modo algum, de uma eleição deliberada. E isso não porque seja *menos* consciente ou *menos* explícita que uma deliberação; senão ao contrário, porque é o fundamento de toda

deliberação e, como vimos, uma deliberação requer uma interpretação a partir de uma eleição originária (Sartre, 1989, p.487).

Faz-se essencial compreender que a eleição de nosso projeto original é ontologicamente impossibilitada de ser deliberada uma vez que para tanto seria necessário um fim já eleito que a iluminasse para tal deliberação. A consciência no momento da eleição do projeto original é posicional do mundo e não posicional de si mesma. Elegemos nosso ser ao elegermos sendo teticamente posicional do mundo.

É preciso, pois, defender-se contra a ilusão que faz da liberdade original uma *posição* de motivos e de móveis como *objetos*, e depois uma *decisão* a partir destes móveis e estes motivos. Muito pelo contrário, desde o momento em que há motivo e móbil, quer dizer, apreciação das coisas e das estruturas do mundo, há já posição de fins e, por conseguinte, eleição. Mas isto não significa que a eleição profunda seja inconsciente; se identifica com a consciência que temos de nós mesmos. Esta consciência, como é sabido, somente pode ser não-posicional: é consciência-nós, posto que não se distingue do nosso ser. E, como nosso ser é precisamente nossa eleição originária, a consciência (de) eleição é idêntica a consciência que temos (de) nós. É necessário ser consciente para eleger e é necessário eleger para ser consciente. Eleição e consciência são uma e a mesma coisa (Sartre, 1989, p.487).

#### 4.2. A eleição e reversão do Projeto de Ser

É fundamental esclarecer que a eleição do projeto original é livre o que não se traduz por feliz nem realizada ao bel prazer. A eleição original é a saída encontrada em uma determinada situação concreta, e como tal, embora consciente, é a possibilidade eleita em meio a toda a obscuridade de quem se encontra inteiramente absorvido pela situação. É essencial frisar que se trata de uma eleição que somos forçados a realizar sempre numa contingência dada, onde uma gama de possíveis concretos aparecem como alternativas para a situação. Todavia, seja qual for a saída encontrada não podemos escapar de termos escolhido, de ter naquelas condições concretas eleito tal fim ou tal projeto para nosso ser.

Convém observar, antes de tudo, que a eleição dos fins totais, ainda que totalmente livre, não é necessariamente nem freqüentemente realizada com alegria. Não se deve confundir a necessidade em que estamos de eleger-nos com a vontade de poder. A eleição pode levar-se a cabo na resignação ou no mal estar; pode ser uma fuga, pode realizar-se na má fé. Podemos eleger-nos fugidios, inapreensíveis, vacilantes, etc.; até podemos eleger não elegermos: nestes diferentes casos, há fins postos para além de uma situação de fato, e a responsabilidade desses fins incumbe-nos; qualquer que fosse nosso ser, é

eleição, e de nós depende eleger-nos como <grandes> e <nobres> ou <inferiores> e <humilhados> (Sartre,1989, p.497).

É essencial clarear que a eleição de nosso projeto original é circunscrita num campo de possibilidades reais perante o qual nos deparamos. Se perdermos esta contingência de vista, não lograremos compreender como é possível eleger como projeto que unifica todos os demais, como direcionamento geral de nosso ser, a inferioridade ou a humilhação. Somos obrigados a eleger nosso ser, embora muitas vezes as possibilidades apontadas pela situação concreta mostrem-nos como possibilidade de ser sermos humilhados, inferiores, excluídos ou vítimas. Por encontrarmo-nos inteiramente absorvidos em determinada situação concreta, em meio ao desespero, ao medo, a falta de alternativas, faz-se possível encontrar como saída para o nosso ser, por exemplo, a eleição da inferioridade. Elegemos nosso ser no meio do mundo como aquele que é menos que os outros. Ou seja, “o complexo de inferioridade é um projeto de meu próprio para-si no mundo em presença do outro. Como tal, é sempre transcendente; e, como tal, uma maneira de eleger-se” (Sartre,1989, p.485). Isso significa que o ser fracassado vai constituir o fundo de cada um de meus atos, vai ser o futuro projetado por cada um de meus gestos, a totalidade do ser fracassado com o qual cada ação singular irá tomar parte nesse conjunto. “Assim, o complexo de inferioridade é projeto livre e global de mim mesmo como inferior frente ao outro; é a maneira como elejo assumir meu ser-para-o-outro” (Sartre,1989, p. 485). Neste sentido, compreende-se que cada ação esboça o ser fracassado que sou e que projeto como alternativa para o meu ser futuro. “Assim, há que compreender minhas reações de inferioridade e minhas condutas de fracasso a partir do livre esboço de minha inferioridade como eleição de mim mesmo no mundo” (Sartre,1989, p.485). Em outros termos,

Esta inferioridade contra a qual luto e que, contudo, reconheço, foi *eleita* por mim desde a origem; sem dúvida, é significativa por minhas diversas <condutas de fracasso>, mas precisamente não é nada mais que a totalidade organizada de minhas condutas de fracasso, como plano projetado, como pressuposto geral de meu ser, e cada conduta de fracasso é por si transcendente, já que eu transcendo cada vez o real em direção as minhas possibilidades (Sartre,1989, p. 485).

Notemos que se trata da eleição da inferioridade como eleição de meu ser para o futuro. Refere-se ao porvir, ao que me é vedado no futuro, a resignação, a solução de meu ser eleito por mim. “Mas, se, precisamente escolhemos a humilhação como a textura mesma de

nosso ser, nos realizaremos como humilhados, amargurados, inferiores, etc.” (Sartre,1989, p.497).

É impossível considerar seriamente o complexo de inferioridade sem determiná-lo a partir do futuro e de minhas possibilidades. Ainda comprovações como a de que <sou feio>, <sou tolo>, etc., são, por natureza, antecipações. Não se trata de pura comprovação de minha fealdade, senão a captação do coeficiente de adversidade que prestam as mulheres ou a sociedade as minhas empresas. E isso não poderia ser descoberto senão por uma eleição dessas empresas (Sartre,1989, p.485).

Neste sentido, ao eleger-nos humilhados, a inferioridade é concretamente vivida, experimentada na carne, perante os outros, nas diferentes situações como pano de fundo de cada um de nossos atos. Ou seja, a inferioridade “deve ser vivida em conformidade com a *natureza* que lhe conferimos por meio dessa eleição, quer dizer, na vergonha, na cólera e na amargura” (Sartre,1989, p.497). Neste sentido, que a eleição de nosso ser não é necessariamente nem freqüentemente alegre, eleger a inferioridade não significa desfrutar a humilhação, antes pelo contrário, trata-se de sofrer com cada ação concreta que projeta a esse fim eleito. “Assim, *eleger* a inferioridade não quer dizer contentar-se docemente com uma *áurea medocitas*, senão produzir e assumir as rebeliões e a desesperação que constituem a revelação dessa inferioridade” (Sartre,1989, p.497). Vejamos no exemplo trabalhado por Sartre um modo de sofrer na eleição da inferioridade de ser.

Por exemplo, posso obstinar-me em expressar-me em certo tipo de trabalhos e de obras *porque* sou inferior nele, enquanto em outro domínio poderia sem dificuldades igualar-me ao termo médio. Elegi este esforço infrutífero precisamente porque é infrutífero: seja porque prefiro ser o último antes de me perder na massa, seja porque elegi o desalento e a vergonha como melhor meio de chegar ao *ser*. Mas é evidente que não posso *eleger* como campo de ação o domínio em que sou inferior, a menos que essa eleição implique a *vontade* reflexiva de ser superior nele. Eleger ser um artista inferior é eleger necessariamente *querer* ser um grande artista; se não fosse assim, a inferioridade não seria padecida nem reconhecida: em efeito, eleger ser um autor modesto não implica de modo algum a busca da inferioridade, é um simples exemplo da finitude. Pelo contrário, a eleição da inferioridade implica a constante realização de uma *distância* entre o fim perseguido pela vontade e o fim alcançado. O artista que quer ser grande e se elege como inferior mantém intencionalmente esta distância (Sartre,1989, p.498).

Cabe atentar que é sempre possível, porém infrutífera, a tentativa reflexiva de modificar as ações secundárias que se incluem no projeto de ser original sem alterar este último. “É possível, pois, em função de erros acerca de mim mesmo, impor-me reflexivamente, ou seja, no plano voluntário, projetos que contradizem meu projeto inicial, sem modificar todavia fundamentalmente a este” (Sartre,1989, p.496). Sartre cita o exemplo

da tentativa de resolver a tartamudez, sem alterar contudo a insegurança de ser e a eleição da inferioridade como projeto fundamental.

Por exemplo, se meu projeto inicial aponta para eleger-me como inferior em meio aos outros (o que se chama complexo de inferioridade), e se a tartamudez, por exemplo, é um comportamento que se compreende e interpreta a partir do projeto primeiro, posso, por razões sociais e por um desconhecimento de minha própria eleição de inferioridade, decidir-me a corrigir minha tartamudez. Inclusive posso *lográ-lo*, sem por isso deixar de sentir-me e quer-me inferior. Bastará em efeito utilizar meios técnicos para obter um resultado. É o que se chama reforma voluntária de si mesmo. Mas tais resultados não farão senão *deslocar* o defeito de que padeço: em seu lugar nascerá outro, que expressará à sua maneira o fim total que persigo (Sartre, 1989, p. 497).

Evidencia-se deste modo, a relevância técnica de localizar na singularidade da totalidade em questão, o projeto original para o qual a pessoa se move, assim como os projetos secundários que a totalizam, para que as ações que objetivam a superação das dificuldades encontradas na vida concreta não resultem ineficazes e meros deslocadores administrativos de sofrimentos.

Como, em efeito, o surgimento de uma decisão *voluntária* encontra seu mobil na livre eleição fundamental de meus fins, não pode atuar sobre estes fins mesmos senão em aparência: somente no marco de meu projeto fundamental pode ter eficácia a vontade, e não posso <livrar-me> de meu <complexo de inferioridade> a não ser por uma modificação radical de meu projeto (Sartre, 1989, p. 500).

Todavia, é errôneo concluir que por ser infrutífero a reflexão atuar nos projetos secundários, sem modificar o projeto original, encontramos-nos portanto condenados a ele. A modificação do projeto original é por princípio sempre possível uma vez que trata-se inevitavelmente de uma eleição livremente empreendida dentro de determinada contingência. Isso significa que não ficamos condenados à eleição de nosso projeto original, nem que tenhamos que aprender a conviver com as eleições secundárias que se circunscrevem no limite desse projeto eleito.

Certas ações que por vezes elegemos realizar, ao invés de resultarem infrutíferas, nos forçam a efetuar a reversão de nosso projeto original. Como vimos, nenhum ato humano é gratuito uma vez que é necessariamente parte integrante do projeto original, torna-se evidente que certas ações, contrárias ao projeto original, exigem, para serem efetivamente realizadas, a *transformação radical de nosso projeto de ser original*. Se nos encontramos lançados no mundo como o projeto de relacionarmo-nos com a natureza, de fazer-la existir através de nós,

de mover-nos rodeados pelo verde, pelo mar, e pelas montanhas, dependendo da articulação do projeto original com o projeto secundário, pode fazer-se cansativo, fastidioso e até intolerável empregar-se numa agência de seguros e conviver cotidianamente com assuntos referentes a impostos, alíquotas, transferências, direitos e garantias administrativas, faturas, promissórias e demais trâmites necessários a um corretor de seguros. Tais ações de um corretor podem exigir de nós a reversão do projeto original para poder realizar tais atividades profissionais. Notemos que não se trata de que por sermos projeto de relação com a natureza, e nosso ser esteja voltado para ela, não possamos transitar, e inclusive que não venhamos a conviver profissionalmente todos os dias com tramites de uma seguradora, mas a convivência diária e rotineira com esses tipo de tramite tem que custo em termos de ser? Ou, no exemplo trabalhado por Sartre, em que o participante da excursão cede à fadiga, poderia ter agido de outro modo, mas a que custo? Ou seja,

Cedi à fadiga, dizíamos, e sem dúvida *poderia* ter agido de outra maneira, mas *a que preço?* Nossa análise, em efeito, acaba de mostrar-nos que esse ato não era *gratuito*. Deveria ser interpretado a partir de um projeto original do qual era parte integrante. Deste modo, resulta evidente que não se pode supor que o ato teria podido modificar-se sem supor ao mesmo tempo uma modificação fundamental de minha eleição fundamental e de mim mesmo. Esta maneira de ceder à fadiga e deixar-me cair ao lado do caminho expressa certa rigidez inicial com respeito ao meu corpo e ao em-si inanimado. A atitude se situa no marco de certa visão do mundo, na qual as dificuldades podem aparecer <como algo que não vale a pena suportar> (Sartre,1989, p.489).

Bem entendido, não se trata de que uma vez que nosso ser seja voltado para tudo o que se refere a natureza, a existência das espécies, a relação entre os ecossistemas, estejamos impossibilitados de lograr conviver cotidianamente, absorver-nos profissionalmente com assuntos administrativos alheios ao nosso projeto de ser fundamental. Evidentemente, não se trata de que não seja possível, mas para tanto, e inteiramente depende da conexão interna entre projeto original e projetos secundários, agir no mundo dos seguros, pode vir a exigir a transformação radical do projeto fundamental. Em outros termos, *certas ações para serem efetivadas exigem de nós o que é sempre possível para o ser humano: a reversão de nosso projeto de ser original*. É o que se aplica a situação do excursionista que cede a fadiga, este pode sem dúvida continuar a caminhada, mas neste caso, não sem a reversão do projeto original. Ou seja,

Não implica que eu *deva necessariamente* parar, mas apenas que não posso recusar-me a parar senão por uma conversão radical de meu ser-no-mundo, quer dizer, por uma brusca metamorfose de meu projeto inicial, vale dizer, por

outra eleição de mim mesmo e de meus fins. Esta modificação, além do mais, sempre é possível (Sartre,1989, p. 490).

Notemos que a eleição fundamental, como vimos, não é nada mais, nem nada anterior a uma eleição em determinada contingência, e como tal, nada nos determina a manutenção deste projeto original, não somos condenados a manter a eleição do projeto de ser originalmente eleito. Em outros termos, “estamos constantemente submetidos a *ameaça* da nielização de nossa eleição atual, a ameaça de eleger-nos e, por conseguinte, de tornar-nos – diferentes do que somos” (Sartre,1989, p.490). Mais do que não estarmos condenados a mantermos a eleição do projeto original, somos permanentemente obrigados a continuamente re-eleger a continuidade ou eleger a ruptura de nosso ser rumo a esse projeto original. “A angustia que, quando é desvelada, manifesta nossa liberdade a nossa consciência, é testemunha dessa modificabilidade perpétua de nosso projeto inicial” (Sartre,1989, p.490). Isso equivale a firmar que em cada um de nossos atos re-atualizamos a eleição original. No nosso movimento vivo no mundo confirmarmos a eleição fundamental que fazemos em um momento dado. Entretanto, como pura eleição que é, o projeto fundamental pode a qualquer momento, ao invés de ser mantido por atos cotidianos concretos, ser inteiramente modificado. Somos, queiramos ou não, ontologicamente um tipo de ser impossibilitado de eleger-se de uma vez para sempre. “Assim, estamos perpetuamente comprometidos em nossa eleição, e somos permanentemente conscientes de que nós mesmos podemos inverter bruscamente essa eleição e mudar radicalmente” (Sartre,1989, p.490). Neste sentido,

Não há de entender-se....que o projeto fundamental seja coextensivo à <vida> inteira do para-si. Sendo a liberdade ser-sem-apoio e sem-tranquilidade, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado. Elejo-me perpetuamente e não posso ser jamais a título de tendo-sido-eleito; de outro modo, recairia na pura e simples existência do em-si. A necessidade de eleger-me perpetuamente se identifica com a perseguição-perseguida que sou (Sartre,1989, p. 505).

A reversão do projeto de ser original é o que Sartre denomina de “instante”. “Somos tais pela eleição mesma de nossa liberdade que sempre podemos fazer aparecer o instante como ruptura de nossa unidade ek-stática” (Sartre,1989, p.491). O instante é o acontecimento que se dá com o desmantelamento de um projeto que serve de base para um novo projeto no processo temporal que somos. “No desenvolvimento mesmo de nossa temporalização, podemos produzir instantes se certos processos surgem sobre o

desmoronamento de processos anteriores. O instante será então um começo e um fim” (Sartre,1989, p.492).

Notemos que não se trata de um corte, o instante não é uma interrupção no processo temporal que somos, ao sermos consciência do mundo não somos consciência do instante como uma interrupção do processo temporal que somos. Neste sentido, “não é possível isolar o instante no processo de temporalização de um projeto concreto” (Sartre,1989, p.491). Instante aqui, não diz respeito a momentos que necessitam ser somados, posto que não há corte, não há interrupção no plano da existência. Ou seja,

Certamente, não há instante subjetivo quando me comprometi na minha tarefa, por exemplo, neste momento em que escrevo, tratando de captar e de ordenar minhas idéias, para mim não há instante, senão somente uma perpétua perseguição-perseguida de mim mesmo em direção aos fins que me definem (a explicação das idéias que construirão o fundo desta obra), e contudo, estamos perpetuamente *ameaçados pelo instante* (Sartre,1989, p. 491).

O instante será então a reversão do projeto original e o surgimento de um novo projeto instalado a partir das ruínas do projeto anterior. Eleger lançar-se para uma nova carreira profissional implica necessariamente ingressar na nova profissão com o rastro de ter negado o futuro posto pela primeira. Um escritor que se lança no futuro de ser fotógrafo, fará o seu trajeto como aquele que indescartavelmente negou-se a continuidade da antiga profissão para dar lugar a outro campo de possibilidades de ser. Não há descarte do passado. A eleição de um novo projeto implica em um projeto anterior que serviu de base para a nova eleição. “Em uma palavra: se o fim de um projeto coincide com o começo de outro, surgirá uma realidade temporal ambígua que está limitada por um nada anterior enquanto começo, e por um nada posterior enquanto é um fim” (Sartre,1989, p.491). Contudo, notemos que “esta estrutura temporal somente será concreta se o começo se dá como fim do processo ao qual preterifica” (Sartre,1989, p. 491). Em outras palavras,

Um começo que se dá como fim de um projeto anterior: isto deve ser o instante. Não existirá, pois, a menos que sejamos para nós mesmos começo e fim na unidade de um mesmo ato. É, precisamente, o que se produz no caso de uma modificação radical de nosso projeto fundamental. Pela livre eleição dessa modificação, em efeito, temporalizamos um projeto que somos e nos fazemos anunciar por um futuro o ser que elegemos (Sartre,1989, p. 492).

É fundamental compreender que o instante é um acontecimento sempre possível do processo temporal que é o ser do homem e que não se caracteriza como uma interrupção. O presente, é presente de um futuro que o qualifica de começo, e ao mesmo tempo, o presente é

irremediavelmente conectado ontologicamente com o passado, que vem a ser projeto original anterior. Assim, não há interrupção do processo temporal que somos, o passado que é em si, é conectado com o presente que é qualificado pelo novo futuro eleito. Não há descarte do projeto passado, não escapamos nunca de sermos totalização. A eleição de um novo futuro implica um projeto anterior que foi soterrado e que lhe serviu de base. “Um ateu convertido não é simplesmente um crente: é um crente que negou de si o ateísmo, que preterificou nele seu projeto de ser ateu. Assim, a nova eleição se dá como começo em tanto que é um fim, e como fim em tanto que é começo” (Sartre,1989, p.492). Contudo, notemos que embora um novo rumo para nosso ser seja eleito, não há interrupção da temporalização contínua que somos. A nova eleição, “está limitada por um duplo nada e, como tal, realiza uma ruptura na unidade ek-stática de nosso ser. Contudo, o instante mesmo não é senão um nada, pois, onde queira que direcionemos o olhar, não captamos senão uma temporalização contínua” (Sartre,1989, p.492). Em outras palavras,

O presente puro pertence à nova temporalização como começo, e recebe do futuro que acaba de surgir sua natureza própria de começo. Pois somente o futuro, em efeito, pode voltar-se sobre o presente puro para qualificá-lo de começo; de outro modo, este presente não seria nada mais que um presente qualquer. Assim, o presente da eleição pertence já como estrutura integrada à nova totalidade que se esboça. Mas, por outra parte, é impossível que essa eleição não se determine *em conexão* com o passado que ela virá a ser. Até é, por princípio, decisão de captar como passado a eleição à qual substitui (Sartre,1989, p. 492).

O passado é indescartavelmente constitutivo de nosso ser, participa do presente na forma de saber, e para tanto não se faz necessário ser posto como objeto de consciência. Somos consciência posicional do fim que perseguimos em cada uma de nossas ações, e nessa perseguição, o passado não necessita ser posicionado para ser constitutivo do ser que somos. O novo agente de seguros que soterrou o projeto de ser na relação com a natureza, se sabe sendo esse que lida cotidianamente com tramites, com a burocracia, e cada um dos processos que encaminha mostram um futuro que ele sabe sendo outro que aquele para o qual se conduzia antes. Isso significa dizer que “o processo preterificado fica organizado na nielização presente na forma de um *saber*, quer dizer, de uma significação vivida e interiorizada, sem ser nunca *objeto* para a consciência que se projeta em direção a seus fins próprios” (Sartre,1989, p.492).

Contudo, isso não significa que estamos impedidos de tomar o nosso passado como objeto de consciência, e é justamente quando posicionamos teticamente o nosso passado que nos encontramos em condições de apreciar as decisões que tomamos, as eleições que

fizemos, ou seja, de objetivar o ser que somos. É exatamente *essa objetivação do passado contribui para criar as condições de possibilidade de fazer surgir o instante.*

Precisamente porque sou livre, tenho sempre a possibilidade de pôr como objeto meu passado imediato. Isto significa que, enquanto minha consciência anterior era pura consciência não-posicional (do) passado, em tanto que se constituía a si mesma como negação interna do co-presente e fazia anunciar seu sentido pelos fins postos como re-assunções, por outro lado, com nova eleição, a consciência põe seu próprio passado como objeto, quer dizer, o *aprecia* e toma suas notas com respeito a ele. Este ato de objetivação do passado imediato identifica-se com a nova eleição de outros fins: contribui para fazer brotar o instante como quebra niveladora da temporalização (Sartre, 1989, p.492).

Ocorre que ao tomarmos o passado como objeto, deparamo-nos com a absurdidade de nosso ser, ou seja, com a verdade de nossas possibilidades e com a inescapável condição de necessariamente elegermos livremente uma possibilidade de ser entre outras. Não se faz necessário refletir essas outras possibilidades, a simples posição de nossa escolha, impõe a realidade das outras que não foram eleitas.

Precisamente porque se trata de uma *eleição*, esta eleição, na medida em que se opera, designa em geral como possível outras eleições. A possibilidade destas outras eleições não é nem explicada nem posicionada, senão vivida no sentimento do injustificável, e é o que se expressa no fato da *absurdidade* de minha eleição e, por conseguinte, de meu ser (Sartre, 1989, p.505).

Deste modo, ao posicionar o passado e constatar nossa eleição do projeto original que somos, como uma eleição entre outras possíveis, constatamos que nada nos obriga a mantê-la. Que nada valida em si mesma esta eleição mais do que aquelas. Justamente a injustificabilidade da eleição por si mesma é que vem a dar a condição de possibilidade para o surgimento do instante, ou seja, para a modificação radical de nosso ser no mundo. Todavia, não temos jamais como escapar as eleições e transformações que elegemos, posto que tudo cai no passado, ganhando deste modo a consistência do ser em si, inevitavelmente constitutivo de nosso ser.

Assim, no momento em que o para-si crê captar-se e fazer-se anunciar por um nada pro-jetado o que ele *é*, escapa-se de si mesmo, pois põe com isso sua própria possibilidade de ser outro distinto do que *é*. Basta-lhe-á fazer explícita sua injustificabilidade para fazer surgir o *instante*, quer dizer, a aparição de um novo projeto sobre o desmoronamento do anterior. Não obstante, como este surgimento de um novo projeto tem por condição expressa a nivelização do anterior, o para-si não pode conferir-se uma existência nova; desde o momento em que remete ao passado o projeto caducado, tem de ser esse projeto em forma do <era>, e isto significa que o projeto antigo pertence dali para a frente à sua situação (Sartre, 1989, p.505).

Contudo, como vimos, o passado que é em-si é ontologicamente impossibilitado de determinar o futuro que ainda não é. Neste sentido, o instante como transformação radical da direção de nosso ser no mundo é sempre possível para o ser do homem, posto que o futuro está por vir e nada o determina à manutenção da eleição original. “Ao ser livre, em efeito, projeto meu possível total, mas ponho com isso meu ser livre e minha possibilidade de nielizar sempre esse projeto primeiro preterificando-o” (Sartre,1989, p.505). Neste sentido, o agente de seguros, não está determinado a seguir a nova eleição indefinidamente, contudo, não escapará jamais da eleição que fez naquela determinada situação concreta.

Precisamente por ser livre e perpetuamente reassumida por minha liberdade, minha eleição tem por limite a liberdade mesma, quer dizer, está infestada pelo espectro do instante. Em tanto que *reassuma* meu projeto, a preterificação do processo se fará em perfeita continuidade ontológica com o presente (Sartre,1989, p.492).

Evidencia-se deste modo, que não se pode estipular um número determinado de instantes, ou de novos projetos que possam erguer-se sobre as ruínas de projetos caducados. Somente a liberdade que se iguala a existência concreta definirá o rumo para o qual o ser de cada um se direcionará e quantos redirecionamentos efetivará. Para dizê-lo de outro modo, “nenhuma lei de ser pode estipular um número *a priori* aos diferentes projetos que sou: a existência do para-si condiciona, em efeito, sua essência. É preciso consultar a história de cada qual para ter uma idéia singular acerca de cada para-si” (Sartre,1989, p.506).

Do mesmo modo estamos impossibilitados de arbitrariamente definir de antemão, o número de projetos fundamentais resultantes da existência de cada um. Tampouco temos condições de estipular, segundo qualquer parâmetro, quais ações exigem a transformação do projeto original. Como estipular que determinada ação exige a transformação do projeto fundamental a não ser consultando a conexão interna entre projeto fundamental e projetos secundários?

Ou seja, se certas ações, contrárias ao projeto original são improdutivas por não alterar o rumo eleito para o nosso ser, e somente exigem mudanças de estratégias encaminhar-nos para o mesmo fim originalmente eleito e por outro lado, certas ações, para serem efetivamente realizadas, exigem a transformação de nosso projeto de ser original. Cabe aqui a indagação: qual parâmetro deve ser utilizado para avaliar se o ato a ser realizado exige a transformação radical do projeto de ser original, ou se ao contrário, integra-se como estrutura

secundária dentro da estrutura global ou ainda se se trata de uma ação infrutífera uma vez que contraria o projeto original sem modificá-lo?

Atentemo-nos para não resvalar no equívoco de pressupor que a relação do projeto original com os projetos secundários é uma relação puramente lógica. Partindo desse pressuposto, restar-nos-ia apenas fazer uso da dedução para compreender qualquer ação particular, já que tal pressuposto qualifica o projeto fundamental como a causa que atuaria sobre as ações singulares, deste modo reduzidas a mera conseqüência do projeto anteriormente estabelecido. Contudo, cabe aqui esclarecer que a relação entre os projetos secundários e o projeto fundamental não é uma relação meramente lógica, mas um acontecimento na realidade concreta, e como tal mantém suas articulações próprias, o que equivale a afirmar que a existência concreta de cada um dos homens impõe suas conexões singulares entre as ações e a totalidade do ser em questão. Não se trata de uma relação de dedutibilidade, mas uma conexão de ser da totalidade parcial com a totalidade do ser que somos. “Em uma palavra, a compreensão é a interpretação de uma conexão de fato, e não a captação de uma necessidade” (Sartre, 1989, p.495). Para dizê-lo de outro modo,

*A compreensão de um ato a partir dos fins originais postos pela liberdade do para-si não é uma *intelecção*. E a hierarquia descendente dos possíveis, desde o possível último e inicial até o possível derivado que se quer compreender, não tem nada em comum com a série dedutiva que vai de um princípio a sua conseqüência. Em primeiro lugar, a conexão entre o possível derivado (manter-me firme contra a fadiga ou abandonar-me a ela) e o possível fundamental não é uma relação de *dedutibilidade*: é uma conexão de totalidade à estrutura parcial. A visão do projeto total permite <compreender> a estrutura singular considerada (Sartre, 1989, p.495).*

Isso significa afirmar que para compreender a relação entre ações singulares e projeto original faz-se impreterível consultar as conexões internas do fenômeno. Pode ser indiferente, dentro da totalidade do ser que sou, ser jornalista ou literato, se ambas possibilidades profissionais viabilizam o ser intelectual rumo ao qual me projeto. Essa alteração pode ser indiferente no sentido de não exigir de mim a transformação de meu projeto de ser fundamental. “Assim, a interpretação psicológica de nossos atos deve voltar com freqüência à noção estoíca dos <indiferentes>. Para aliviar minha fadiga, é indiferente que me sente na beira do caminho ou que dê mais cem passos para repousar no albergue que diviso à distância” (Sartre, 1989, p.495). Ou seja,

A significação do possível secundário considerado remete sempre, certamente, à significação total que sou; mas outros possíveis teriam podido substituí-lo sem alterar a significação total, quer dizer, teriam podido

igualmente indicar essa totalidade como forma que faria possível compreendê-los; ou, na ordem ontológica da realização, teriam podido igualmente ser projetados como meios para alcançar a totalidade e à luz desta totalidade (Sartre, 1989, p. 495).

Notemos que há uma gama de possíveis que são indiferentes como meios de viabilização do meu projeto de ser original. Por conseguinte, a eleição fundamental não é uma causa donde derivam uma série de eleições secundárias conseqüentes. Trata-se de eleições que se integram e se totalizam na eleição fundamental enriquecendo-a, mas onde os dados não estão lançados.

Isso significa que a captação da forma complexa e global que elegi como meu possível último não *basta* para dar razão da eleição de uma das possibilidades em vez da outra. Há aqui, não um ato carente de móveis e motivos, senão uma invenção espontânea de móveis e de motivos, que, ainda que situada no marco de minha eleição fundamental, a enriquece em certa medida (Sartre, 1989, p. 495).

Cada um de meus atos irá compor com a totalidade do ser que sou, ou seja, com a eleição fundamental rumo à qual meu ser está direcionado. Contudo, dependendo do meu projeto original pode ser decisivo ou indiferente que tenha dois ou três filhos, que more no centro ou na periferia, que siga Relações Internacionais ou Administração. Neste sentido, abandonar a profissão de contador para tornar-me empresário, pode não acarretar nenhuma transformação radical de meu projeto de ser no mundo, ambas profissões podem consistir em indiferentes meios de chegar ao mesmo fim projetado. Assim,

Cada <isto> deve aparecer sobre fundo de mundo e na perspectiva de minha faticidade, mas nem minha faticidade nem o mundo me permitem compreender por que capto agora este copo em vez deste tinteiro como forma que se destaca sobre o fundo. Com respeito a estes indiferentes, nossa liberdade é total e incondicionada. O fato de eleger um possível indiferente e de abandoná-lo depois por outro não fará, por outra parte, surgir nenhum *instante* como recorte da duração; pelo contrário, essas livres eleições se integram – mesmo se são sucessivas e contraditórias – na unidade de meu projeto fundamental (Sartre, 1989, p.494).

Contudo, pelo fato de determinadas possibilidades aparecerem como indiferentes não devem ser traduzidas como gratuitas. Trata-se simplesmente de estratégias que levam igualmente para o mesmo fim projetado. Para dizê-lo de outro modo, existe na realidade uma gama de possibilidades indiferentes enquanto meios para realizar meu projeto de ser, contudo,

Não significa de modo algum que haja que entenda-las como gratuitas: quaisquer que fossem, em efeito, se entenderiam sempre a partir da eleição original, e, na medida em que a enriquecem e concretizam, levarão sempre consigo seu próprio móbil, quer dizer, a consciência de seu motivo, ou, se se

prefere, a apreensão da situação como articulada de tal ou qual maneira (Sartre,1989, p.495).

Faz-se fundamental compreender, portanto, que a relação entre possíveis secundários e o possível fundamental necessita ser verificada na totalidade da existência mesma da qual se está tratado. A mudança de determinado cargo dentro de uma empresa tanto pode ser indiferente com relação ao rumo de meu ser no mundo, quanto exigir uma transformação radical do projeto de ser fundamental. E isto se define única e exclusivamente à luz da conexão interna entre o projeto fundamental e os derivados. Ou seja, “o para-si, na sua liberdade, não inventa somente sus fins primários e secundários, senão também, ao mesmo tempo, todo o sistema de interpretação que permite pôr em conexão uns com os outros” (Sartre,1989, p.496). Neste sentido, a compreensão de relação dos projetos secundários e do projeto de ser fundamental somente pode ser efetivada à luz da conexão estabelecida pelo sujeito na sua existência concreta. Caso contrário, faríamos deduções que não respeitariam a estrutura do fenômeno o que nos conduziria a sérios equívocos de compreensão. Podemos supor que a mudança de procurador para criminalista não acarrete transformação radical uma vez que permanece na área do Direito criminal. Entretanto, essa conclusão é apenas lógica dedutiva uma vez que não consulta a articulação concreta dessas possibilidades com o significado profundo do projeto de ser singular em questão. Assim, do mesmo modo, “ali onde temos a impressão de que o sujeito livre dá as costas a seu objetivo fundamental, introduzimos freqüentemente o coeficiente de erro do observador, quer dizer, usamos nossos próprios módulo para apreciar a relação entre o ato considerado e os fins últimos” (Sartre,1989, p.496). Em outros termos,

Nossos projetos particulares concernentes à realização no mundo de um fim particular integram-se no projeto global que somos. Mas, precisamente porque somos totalmente eleição e ação, esses projetos particulares não estão determinados pelo projeto global: devem ser em si mesmos eleições, e se deixa a cada deles certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo, ainda que cada projeto, em tanto que se projeta, ao ser especificação do projeto global com ocasião de elementos particulares da situação, se compreende sempre com respeito à totalidade de meu ser-no-mundo (Sartre,1989, p. 506).

Resulta evidente deste modo que não existem critérios pré-estabelecidos de conexão entre o projeto fundamental e os secundários, ou seja, “em nenhum caso, pois, poderá tratar-se de estabelecer um sistema de compreensão universal dos possíveis secundários a

partir dos possíveis primários, senão que, em cada caso, o sujeito deve proporcionar suas pedras de troque e seus critérios pessoais” (Sartre,1989, p. 496). Para dizê-lo de outro modo,

O que, além do mais, fará particularmente delicada a apreensão rigorosa da conexão entre o possível secundário e o possível fundamental é que não existe nenhum parâmetro *a priori* ao qual referir-se para decidir sobre essa relação. Ao contrário, o mesmo para-si elege considerar ao possível secundário como significativo do possível fundamental (Sartre,1989, p.496).

### 4.3. A inversão da psicanálise freudiana

Encontramos, deste modo, na vida de todos os dias uma evidência originária: a ação humana não se limita a ela mesma, remete pela própria constituição do ser do homem a uma totalidade mais ampla. E se antevemos nessa evidência originária similaridade com a teoria psicanalítica, é por que efetivamente a psicanálise partiu da mesma verificação concreta de todo ato humano ser significativo. Ou seja, “Freud pergunta-se, como nós, em que condições é possível que uma determinada pessoa tenha realizado tal ou qual ação particular? E, como nós, nega-se a interpretar a ação pelo momento precedente, quer dizer, a conceber um determinismo psíquico horizontal” (Sartre,1989, p.483). Nestes termos, encontramos de fato, similitude com a teoria psicanalítica, ou seja,

Ninguém tentou extrair sistematicamente as significações implicadas por um ato. Somente uma escola partiu da mesma evidência originária que nós: a escola freudiana. Para Freud, como para nós, um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas. E a psicanálise é o método que permite explicar essas estruturas (Sartre,1989, p.486).

Entretanto, é fundamental considerar que para Freud todo ato é significativo por simbolizar desejos profundos inscritos pela libido. Ou seja, “o ato parece-lhe *simbólico*, quer dizer, parece-lhe traduzir um desejo mais profundo, que não poderia ser interpretado por sua vez senão partindo de uma determinação inicial da libido do sujeito” (Sartre,1989, p.483). A consequência imediata desse pressuposto é que, “por esse viés, sua concepção remeterá necessariamente ao passado do sujeito” (Sartre,1989, p.483). Ou seja, para psicanálise freudiana, cada ação tem por base a afetividade onde circunstâncias exteriores deixam registradas suas inscrições. Assim, o que está na base de todo ato humano é invariavelmente determinado por acontecimentos passados da vida do sujeito. Ou, em outras palavras,

A afetividade, para ele, está na base do ato na forma de tendência psicofisiológica. Mas esta afetividade é originariamente, em cada um de nós, uma tábua rasa: as circunstâncias exteriores e, para dizê-lo de uma vez, a

*historia* do sujeito, decidirão se tal ou qual tendência se fixará sobre tal ou qual objeto (Sartre, 1989, p. 483).

Deste modo, acontecimentos passados da vida do sujeito vem a constituir o significado mais profundo simbolizado por cada ato presente, ou seja, *cada ação singular tem como estrutura mais profunda que ilumina cada movimento presente, o passado do sujeito*. As situações sociais passadas ao iluminar o momento atual decidirão de modo determinante cada movimento do sujeito, pelos quais são simbolizadas.

A situação do menino no meio de sua família determinará o nascimento do complexo de Édipo: em outras sociedades, compostas de famílias de outro tipo – como se observou, por exemplo entre os primitivos das ilhas do Coral no Pacífico -, esse complexo não pode formar-se. Ademais, também circunstâncias exteriores decidirão se, na idade da puberdade, esse complexo se <liquidará> ou seguirá sendo, pelo contrário, o pólo da vida sexual. Deste modo, e por intermédio da história, o determinismo vertical de Freud segue orientado rumo a um determinismo horizontal (Sartre, 1989, p. 484).

Neste sentido, segundo a teoria freudiana, todo ato é parte integrante de uma estrutura mais ampla, o que faz com que nunca se reduza a si mesmo. Contudo, essa estrutura que o ato singular simboliza é determinada pelo passado do sujeito, pela seqüência de acontecimentos exteriores que se deram no decorrer de sua vida. Assim, *segundo Freud, é o passado que ilumina cada uma das ações humanas, descartando-se a ação do futuro sobre a ação presente*. Ou seja, “a dimensão do futuro não existe para a psicanálise. A realidade humana perde um de seus ek-stasis e deve interpretar-se unicamente por uma regressão em direção ao passado partindo do presente” (Sartre, 1989, p.484). Em outros termos,

Certamente, um ato simbólico expressa um desejo subjacente e cutâneo, assim como este desejo põe de manifesto um complexo mais profundo, na unidade de um mesmo processo psíquico; mas não por isso o complexo deixa de preexistir à sua manifestação simbólica, e é o passado quem o construiu tal qual é, segundo certas conexões clássicas: transferências, condensação, etc., que encontramos mencionadas não só na psicanálise, senão em todas as tentativas de reconstrução determinista da vida psíquica (Sartre, 1989, p. 484).

Ainda no interior do arcabouço psicanalítico, compreende-se que o sujeito age movido por estruturas passadas das quais não é consciente, ou seja, alienado das estruturas mais amplas simbolizadas em cada um de seus atos. O sujeito não é consciente de que se trata de uma estrutura mais ampla que move cada um de seus atos, ou seja, que o passado, embora inalcançável, determina seu presente no mais insignificante dos seus movimentos.

Ao mesmo tempo, as estruturas fundamentais do sujeito, que são significativas por seus atos, não são significativas *para ele*, senão para uma testemunha objetiva que usará métodos discursivos para explicar essas significações. Não se outorga ao sujeito nenhuma compreensão preontológica

do sentido de seus atos. E isto compreende-se facilmente, posto que, apesar de tudo, esses atos não são senão um efeito do passado – que por princípio está fora de alcance – , em vez de tratar de inscrever seu objetivo no futuro (Sartre,1989, p. 484).

Assim, apesar da psicanálise partir da verificação originária de que nenhum ato é gratuito, mas ao contrário, compreensível no interior de uma totalidade, ou seja, que é significativo por ser necessariamente parte integrante de uma complexidade mais ampla, recai no determinismo ao partir do pressuposto de que todo ato presente é invariavelmente motivado por acontecimentos exteriores fixados no passados.

Concedemos aos psicanalistas que toda ação humana é, *a priori*, compreensível. Mas lhe reprovamos ter desconhecido precisamente esta <compreensibilidade> inicial ao tentar explicar a reação considerada por meio de uma reação anterior, o que re-introduz o mecanismo causal: a compreensão deve define-se de outro modo (Sartre,1989, p. 485).

Neste sentido, a similaridade com a psicanálise freudiana limita-se à constatação originária de que todo ato é significativo e como tal compreensível. Contudo, para respeitar a constituição ontológica da realidade humana enquanto ser temporal, faz-se necessário *inverter o método psicanalítico*. Afirmamos como Freud que toda ação humana é significativa e como tal impossibilitada de ser gratuita. Contudo, verificamos que todo ato humano é compreensível invariavelmente à luz de um futuro e, impossibilitado de ser determinado pelo passado.

Se aceitamos o método da psicanálise... devemos aplicá-lo *no sentido inverso*. Em efeito, concebemos todo ato como fenômeno *compreensível* e recusamos como Freud, o <azar> determinista. Mas, em vez de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, concebemos o ato compreensivo como uma volta do futuro em direção ao presente (Sartre,1989, p. 484).

Assim, invertendo o método da psicanálise partimos igualmente de qualquer situação humana concreta, de qualquer ação, por mais banal que seja, e chegamos numa totalidade mais ampla, onde esta ação singular constitui-se como parte integrante dessa totalidade que vem a ser o próprio ser do sujeito, necessariamente voltado para um mundo futuro desejável e ainda inexistente. Ou seja, a ação humana, efetivamente não se limita a si mesma, o que não se traduz por ser determinada por acontecimentos passados. O que torna toda ação significativa é que remete a uma eleição mais profunda que vem a ser o mundo porvir desejável e ainda inexistente. Ou seja, a compreensão dos acontecimentos psicológicos “não procura de modo algum *reduzir* o tempo a um encadeamento lógico (*razão*) ou lógico-cronológico (*causa*, determinismo); se interpreta, pois, a partir do futuro” (Sartre,1989, p.494).

Assim, limitamo-nos a inspirar-nos no *método* psicanalítico, quer dizer, devemos tentar extrair as significações de um ato partindo do princípio de que toda ação, por insignificante que seja, não é simples efeito do estado psíquico anterior e não depende de um determinismo linear, senão que, pelo contrário integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que sou (Sartre,1989, p. 484).

Assim, faz-se necessário um método que identifique “o que constitui precisamente a individualidade do pro-jeto considerado” (Sartre,1989, p.581). Ou seja, o que se evidencia indispensável é “um método fenomenológico especial para explicar esse projeto inicial. É o que chamaremos psicanálise existencial” (Sartre,1989, p.505). Esse método, para respeitar a estrutura constitutiva do fenômeno, exige o movimento progressivo regressivo, ou seja, “a compreensão opera-se em dois sentidos inversos: por uma psico-análise regressiva remonta-se do ato considerado até seu possível último; por uma progressão sintética, desde este possível último volta a descender-se até o ato e se capta sua integração na forma total” (Sartre,1989, p.485).

Isso equivale a afirmar que a consistência ontológica do ser do homem exige-nos um método capaz de compreender o sentido profundo com o qual qualquer ato se unifica. Notemos que se queremos evitar compreensões superficiais que em nada contribuem no esclarecimento do fenômeno não se deve interromper a investigação até chegar ao projeto fundamental, que, por sua vez, não se reduz a nenhum outro. “Trata-se, em efeito, de extrair as significações implicadas por uma ação – por *qualquer* ação – e passar de aí a significações mais ricas e profundas, até encontrar a significação que não implica já nenhuma outra e que não remete senão a si mesma” (Sartre,1989, p. 483). Em outras palavras,

Toda possibilidade singular, em efeito, articula-se num conjunto. Pelo contrário, a possibilidade última será concebida como a síntese unitária de todos nossos possíveis atuais: cada um destes possíveis reside na possibilidade última em estado indiferenciado, até que uma circunstância particular venha a colocá-la em relevo sem suprimir por isso sua pertinência à totalidade (Sartre,1989, p.486).

Notemos que se faz imprescindível ter as ferramentas técnicas necessárias para discernir o protejo de ser fundamental para não nos confundirmos, contentando-nos com projetos secundários. Resulta evidente que se cairmos em tal equívoco de definirmos apressadamente um projeto secundário como fundamental estaremos impossibilitados de chegar à equação da relação projeto original e derivados, o que nos impede de reconhecer os indiferentes naquela totalidade singular. Lembremos que,

O projeto fundamental que sou é um projeto que não concerne a minhas relações com tal ou qual objeto particular do mundo senão a meu ser-no-mundo como totalidade, e que - posto que o próprio mundo só se revela à luz de um fim – esse projeto põe como fim certo tipo de relação com ele, que o para-si quer manter (Sartre,1989, p. 505).

Temos deste modo, a realidade humana, que sendo seu projeto de ser, é ontologicamente movimento concreto para um futuro eleito. Como vimos, o projeto de ser é correlativo de um mundo pro-jetado ao qual pretendemos chegar. Isso significa que, “a estrutura da eleição implica necessariamente que seja eleição no mundo” (Sartre,1989, p.505). Isso significa que a realidade humana pro-jeta-se para um fim transcendente, que ainda não existe, mas que não é anterior a sua existência mesma uma vez que “a essência é para a realidade humana posterior a existência: define-se pela eleição de seus fins” (Sartre,1989, p.494). Isso significa que não há nada dado *a priori* na realidade humana.

Somos livres quando o término último pelo qual nos fazemos anunciar o que somos é um *fim*, isto é, não um existente real, como o que, em nossa suposição, viria a satisfazer nosso desejo, senão um objeto que ainda não existe. Mas, então, este *fim* não pode ser transcendente a não ser que esteja separado de nós ao mesmo tempo que nos é acessível. Somente um conjunto de existentes reais pode separar-nos desse fim, assim como tal fim não pode ser concebido senão como estado por-vir dos existentes reais que dele se separam. O fim não é senão o esboço de uma ordem dos existentes, isto é, de uma série de disposições que há que fazer tomar aos existentes sobre o fundamento de suas relações atuais. Em efeito, em virtude da negação interna, o para-si ilumina aos existentes em suas respectivas relações pelo fim que ele põe, e projeta este fim a partir das determinações que ele capta ao existi-lo (Sartre,1989, p.508).

O que falta esclarecer, é que somos inteiramente livres para fazer essa eleição do fim ultimo para o qual nos pro-jetamos. Contudo, essa livre eleição somente se efetiva a partir de determinada contingência, ou seja, a partir de uma situação concreta, ou se preferirmos, a partir de uma estrutura de escolhas dada no mundo concreto onde nos encontramos. Caso contrário, o que faz com que o escravo não se eleja senhor?

## Capítulo 5

### O homem elege livremente seu projeto de ser numa contingência dada

Tratamos de esclarecer no capítulo anterior, que toda ação humana é significativa por totalizar-se rumo a uma eleição mais ampla que vem a constituir o projeto de ser. Entretanto, se nos elegemos livremente, o que faz o escravo não se eleger senhor? Ou, se por outra parte, admitimos pela simples verificação empírica, que efetivamente todo homem se totaliza rumo a um fim, e não obstante, consideramos esse fim pré-determinado, a vida humana não se reduziria a realização de uma missão estabelecida antes mesmo de nossa existência? Ou seja, basta que o fim para onde me pro-jeto e no qual todos meus atos se unificam, não seja eleito por mim para que meu ser seja inteiramente pré-determinado. Notemos que todos os referidos esclarecimentos caem por terra se não aclararmos que a *eleição do projeto de ser é inteiramente livre numa contingência dada*, ou, o que é o mesmo, numa *situação* concreta ou ainda, se preferimos, num campo de possibilidades.

O corrente na nossa cultura é considerar, por diferentes caminhos, nosso ser pré-concebido, o que se tenta evidenciar anunciando aptidões e dons, que antes de serem compreendidos como habilidades apreendidas e eleitas no decorrer de nossa vida, são consideradas provenientes de uma natureza anterior a nossa existência mesma e que determinariam nosso movimento no mundo. Notemos que *o cerne do determinismo consiste em estabelecer os fins aos quais nos dirigimos como pré estabelecidos*. Ou seja, o futuro transcendente para o qual nos movemos, em vez de ser eleito e mantido por nossa existência mesma, recebe a consistência de ser do em-si. Isso significa que se nos encontramos direcionados para o mundo da música, se desfrutamos a composição de harmonias, se apreciamos intensamente tudo o que diz respeito a essa região do mundo, deve-se a possuímos o *dom* para a música. Ou seja, não se trata de que na nossa existência mesma elegemos esse direcionamento no mundo uma vez situados em um campo de possibilidades, e onde as experiências de sucesso progressivamente foram abrindo a intuição desse mundo ainda não existente. Segundo o senso comum, trata-se tão somente de seguirmos o direcionamento estabelecido previamente para nosso ser que foi agraciado com esse dom. Em outros termos,

Porão os fins como transcendências, o que não é um erro; mas, no lugar de ver neles transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, se suporá que as encontram ao surgir no mundo: de Deus, da natureza, de <minha> natureza, da sociedade. Estes fins pré-fabricados e pré-humanos definirão, pois, o sentido de minha ação ainda antes de que eu a conceba, assim como os motivos, enquanto que puros dados psíquicos, a provocarão sem que eu sequer me dê conta. Motivo, ação, fim, constituem um <contínuo>, um *pleno* (Sartre, 1989, p. 466).

Como desdobramento dessa cultura, movemo-nos no mundo negando constantemente nossa liberdade, ou seja, compreendemos nosso movimento como direcionado a fins alheios ou providenciados ao nosso ser. Dissimulamos para nós mesmos que nossa eleição é livre na vida concreta de todos os dias. Atribuímos aos motivos que nos levaram a agir, o poder de coisas que agem sobre nós, como se eles por si só, nos forçassem a agir de tal ou qual modo. Sou desgraçado profissionalmente, dedico-me ao que não me interessa graças à situação que enfrentei na juventude onde a escassez exigiu-me priorizar a subsistência antes de seguir o rumo universitário que desejava. Negamos constantemente que os motivos são postos e alimentados por nós a partir do futuro que pro-jetamos livremente.

Psicologicamente, isto equivale em cada um de nós a uma tentativa de tomar os móveis e os motivos como *coisas*. Tenta-se de conferir-lhes a permanência, trata-se de dissimular para nós mesmos que sua natureza e seu peso dependem em cada instante do sentido que lhes damos; os tomamos por constantes: isto equivale a considerar o sentido que lhe dávamos há poucos momentos ou ontem – e que, ao ser *passado*, é irremediável – e extrapolá-lo, como caráter fixado, ao presente (Sartre, 1989, p. 466).

Neste horizonte de racionalidade, nossa liberdade é mascarada ao ponto de nos sabermos governados pelo destino, ou seja, de sermos aqueles que devem resignar-se com as possibilidades que nos foram dadas, ou ainda, o que é o mesmo, aplicar-nos da melhor forma possível à missão mundana que nos foi previamente estabelecida. Lamentavelmente, com as condições materiais que tive, não poderia ter chego a uma situação diferente da que me encontro e da qual não tenho como escapar.

O argumento decisivo utilizado pelo senso comum contra a liberdade consiste em recordar-nos nossa impotência. Longe de poder modificar a nossa situação, parece que não podemos mudar a nós mesmos. Não sou <livre> de escapar a sorte da minha classe, de minha nação ou de minha família, nem tampouco de edificar meu poderio nem minha fortuna, nem de vencer meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço proletário, francês, sífilítico por herança ou tuberculoso. A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso (Sartre, 1989, p.506).

À luz dessa cultura que nega a liberdade, concebemo-nos condenados e impedidos de agir livremente pela determinação absoluta das coisas, do nosso passado, dos outros, da

condição social e histórica. Ao fim das contas, estou impedido de ser sujeito de meu ser, tudo mostra-nos que os fins pré-fabricados perpetuam-se pela situação mesma que nos cerca. Sabemo-nos de mãos atadas uma vez que somente tivemos possibilidade de estudar até o primário, que a cidade onde morávamos não tinha segundo grau, que eu não tinha facilidade para o estudo, que a família a qual pertença é humilde, etc. Assim,

Mais do que parece <fazer-se>, o homem parece <ser feito> pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade de que formam parte, a herança, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os acontecimentos pequenos ou grandes de sua vida (Sartre,1989, p. 507).

Entrevemos portanto, que esclarecer a livre eleição do projeto de ser exige trazer à luz a consistência ontológica da realidade humana que nos revela um ser que determina seu ser na própria existência mundana. Isso significa, que o problema da liberdade se situa na determinação do homem por ele mesmo, ou seja, “a determinação da essência pela existência” (Sartre,1989, p.494). O que equivale a afirmar que não há nada anterior à existência mesma do homem que o determine em seu ser, ou ainda, que “o Para-si é temporalização, isto significa que ele não é: <se faz>” (Sartre,1989, p.574). Se não tenho facilidades nos estudos, se sou muito nervoso, se sou medroso ou irritável, não se deve a uma determinação anterior ao meu ser, ou seja, veremos que “não encontramos nada *dado* na realidade humana, no sentido em que o temperamento, o caráter, as paixões, os princípios da razão, etc. seriam elementos *dados*, adquiridos ou inatos, existentes a maneira das coisas” (Sartre,1989, p.501). Para compreender a eleição do ser do homem por ele mesmo numa contingência dada, é preciso esclarecer que os fins não são pré-humanos. Ou seja, “a existência do ato implica sua autonomia” (Sartre,1989, p.502). De nada serve afirmar que a ação é livre se a determinação para agir não o é.

A realidade humana é ação, isto significa, evidentemente, que sua determinação à ação é por sua vez ação. Se recusamos este princípio e admitimos que pode ser determinada à ação por um estado anterior do mundo ou dela mesma, isto equivale a pôr algo *dado* na origem da série. Estes *atos* então desaparecem em tanto que atos, para dar lugar a uma série de *movimentos* (Sartre,1989, p.502).

Deste modo, não chegamos a lugar nenhum se por um lado admitimos que concretamente o homem é uma totalidade para o futuro, e por outra parte, tentamos privá-lo da condição ontológica de eleger livremente seu projeto de ser. Efetivamente, como vimos, para compreender um homem faz-se necessário compreender o fim para o qual ele se pro-jeta, e

neste sentido, “os psicólogos deveriam perguntar-se qual podia ser a estrutura ontológica de um fenômeno tal que se faz anunciar o que é por algo que não é ainda” (Sartre,1989, p.502). Contudo, se a estrutura ontológica do homem exige que ele seja compreendido pelo fim que pro-jeta, “há que ter cuidado de não conferir a este fim uma existência de coisa *dada*.” (Sartre,1989, p.502).

Neste sentido, evidencia-se que para compreendermos a livre eleição de um projeto de ser, faz-se imprescindível chegar a *situação*, que vem a ser a relação singular entre o homem ontologicamente livre e a contingência transcendente onde ele se encontra que constitui a sua faticidade. Não compreenderemos jamais como nos elegemos livremente artistas, burocratas, intelectuais, esportistas, solteiros, pais de família, homossexuais, crentes, ou espíritas, se não recorremos a singularidade da situação em questão.

Cabe para tanto, extrairmos antes de mais nada, a estrutura básica do que chamamos de *situação*. Advertimos inicialmente que a faticidade da materialidade por ela mesma não pode decretar por si a função que exercerá na minha situação. O jornal que folheio para me inteirar das notícias, é, para um desempregado, alvo de esperanças e logo a seguir de injúrias pelas poucas possibilidades de trabalho oferecidas. Notemos que se trata do mesmo jornal, da mesma materialidade em si. Contudo enquanto aquele pedaço de papel escrito revela-se para mim um meio informativo, para o desempregado constitui uma possibilidade de superar a presente situação de escassez em que se encontra. Iniciemos localizando portanto, que a materialidade, ou o ser em si, por si mesmo não determina por ele mesmo a função que exerce sobre nosso ser. O alcance da faticidade somente se revela à luz do fim para o qual me projeto.

Ou, melhor ainda: é impossível decretar *a priori* o que corresponde respectivamente ao existente bruto e à liberdade no caráter de obstáculo de um existente particular. Em efeito, o que é obstáculo para mim não será para o outro. Não há um obstáculo absoluto, senão que o obstáculo revela seu coeficiente de adversidade através das técnicas livremente inventadas, livremente adquiridas; o revela também em função do valor do fim posto pela liberdade (Sartre,1989, p. 513).

Isso denota que pelo tipo de ser que somos, os acontecimentos insignificantes e marcantes, o lugar social e histórico que ocupamos, a materialidade na qual estamos inseridos, os outros que nos rodeiam, estão ontologicamente impossibilitados de, por eles próprios, decretar a função que exercerão em nosso ser. Notemos que o em si, somente pode ser apreciado à luz de um fim eleito livremente pelo homem. Isso significa que as coisas se

destacam sob o fundo do mundo como empecilhos ou auxílio tão somente iluminadas por um fim eleito. Assim, pela realidade humana ser temporal em seu ser, ou seja, necessariamente transcender a plenitude presente rumo ao não-ser futuro, o ser do homem não se encontra jamais em relação com o ser em-si *bruto*, mas necessariamente iluminado por um futuro eleito livremente, que a materialidade em si é impossibilitada de ditar.

Este penhasco, que põe de manifesto uma resistência profunda se quero ultrapassá-lo, será, ao contrário, uma ajuda preciosa se quero escala-lo para contemplar a paisagem. Em si mesmo – caso fosse possível considerar o que em si mesmo possa ser – é neutro, quer dizer, espera ser iluminado por um fim para manifestar-se como adversário ou como auxiliar. E não pode manifestar-se de uma ou outra maneira senão no interior de um complexo-utensílio já estabelecido. Sem picaretas e ganchos, veredas já traçadas, técnicas de escalada, o penhasco não seria nem fácil nem difícil de escalar: nem sequer se coloca a questão, e aquele não manteria relação de nenhuma espécie com a técnica de alpinismo (Sartre, 1989, p.507).

Isso não significa, obviamente, que não há uma opacidade da materialidade que imponha limites ou que facilite a nossa ação livre. O fato do homem não ser determinado pela materialidade, não se traduz, de modo algum, por negar a consistência do ser em-si. A distância que me separa da casa de meu amigo, o caminho de terra, os trechos sem árvores, a inclinação de algumas passagens, suas curvas, sua vegetação, não dependem de mim na sua materialidade para ser o que são. O que tratamos de explicitar, é que a distância a percorrer pode ser uma agradável caminhada caso me disponha a passear ou exercitar-me um pouco, como pode ser um tormento interminável se tenho urgência para falar com ele. A distância que me separa da casa alheia tem a consistência do ser em si, não depende da minha vontade, todavia, a função dessa distância sobre meu ser, somente poderá ser considerada à luz do futuro para o qual me projeto livremente.

Assim, ainda que as coisas em bruto... possam desde o princípio limitar nossa liberdade de ação, nossa liberdade mesma deve constituir previamente o marco, a técnica e os fins com relação aos quais as coisas se manifestam como limites. Inclusive se o penhasco se revela como <demasiado difícil de escalar> e devemos renunciar a escalada, advertimos que não se revelou como tal sem por haver sido em princípio captado como <escalável>; assim, pois, nossa liberdade mesma constitui os limites com que se encontrará depois (Sartre, 1989, p. 507).

Isso significa tão somente que se impõe à nossa liberdade aquilo que independe de nós para ser o que é. A liberdade não desconsidera nem é anulada pelo dado, ela precisamente só existe negando-o. Lembremos que “o nada não pode aparecer em nenhuma parte senão no cerne do ser” (Sartre, 1989, p.511). Isso significa que sou livre na exata medida em que sou

chamado para segunda opção do vestibular e perante a pressão familiar tenho que decidir cursar uma faculdade que não me atrai para obter um diploma universitário ou, apesar dos sacrifícios financeiros que isso acarreta, continuar estudando para conseguir uma vaga no curso que desejo. Isso é o que constatamos na vida de todos os dias, ou seja, “empiricamente, não podemos ser livres salvo com respeito a um estado de coisas e apesar de tal estado de coisas”. (Sartre,1989, p.511) Para dizê-lo de outro modo,

O para-si se descobre como comprometido no ser, investido por ele, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o rodeia como motivo para uma reação de defesa ou de ataque. Mas somente pode efetuar este descobrimento porque põe livremente o fim com respeito ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável (Sartre,1989, p. 513).

Somente à luz de um fim livremente eleito a realidade bruta apresenta sua adversidade ou utensilidade. Não representa empecilho algum para meu ser o mar não estar propício para pesca hoje. Mas por outro lado, a falta de energia, a impressora que não funciona, ou o livro que não logro encontrar, impõem-se imediatamente para mim como adversidades a enfrentar, enquanto que, por sua vez, em nada afetam o pescador. Ou seja, eu mesmo estabeleço o alcance dos empecilhos e seu coeficiente de adversidade ao eleger os fins para os quais me pro-jeto. “Somente em e pelo livre surgimento de uma liberdade o mundo desenvolve e revela as resistências que podem fazer irrealizável o fim projetado. O homem somente encontra obstáculos no campo da liberdade” (Sartre,1989, p.513). Em outros termos,

Perante o mesmo desejo de escalar, o penhasco será fácil de subir para um escalador atlético ou difícil para outro, novato, mal treinado e de corpo fraco. Mas o corpo, por sua vez, não se revela como bem ou mal treinado se não com respeito a uma livre eleição. O penhasco desdobra com relação ao meu corpo um coeficiente de adversidade porque eu estou aí e fiz de mim o que sou. Para o advogado que, na cidade, defende uma causa, com o corpo dissimulado sob sua toga, o penhasco não é nem difícil nem fácil de escalar: está fundido na totalidade < mundo > sem emergir em absoluto, em certo sentido, sou eu quem eleger meu corpo como fraco, confrontando-o com dificuldades que eu faço nascer (alpinismo, ciclismo, esportes). Se não elejo fazer esporte, se permaneço na cidade e me ocupo exclusivamente de negócios ou de trabalhos intelectuais, meu corpo não será qualificado de modo algum desde aquele ponto de vista (Sartre,1989, p. 51).

Notemos que o pescador identifica imediatamente pelo tipo de correnteza, pela direção do vento, pela cor da água, etc., que hoje o mar não é propício para a pesca. Contudo, a mesma agitação do mar se apresenta extremamente poética para o turista que o aprecia. Ou seja, “o dado em si como *resistência* ou como *ajuda* não se revela senão à luz da liberdade pro-jetante. Mas a liberdade pro-jetante organiza uma iluminação tal que o em-si se descobre

*como é, quer dizer, como resistente ou propício*” (Sartre,1989, p.513). Mas advertimos que a adversidade constatada pelo pescador oriunda da agitação da maré, ainda que inteiramente objetiva, não é em si mesma uma qualidade como a salinidade. Agitado, manso, turbulento, cristalino não são em si mesmos auxílio ou entrave. Ou seja, se faz necessário ter “bem em conta que a resistência do dado não é diretamente admissível como qualidade em-si do dado, senão somente como indicação, através de uma livre iluminação” (Sartre,1989, p.513).

Notemos que o pescador não decide ao bel prazer se o mar está propício ou não para a pesca, a adversidade das ondas, do vento impõem sua opacidade. Mas inversamente, o estado do mar constitui-se num empecilho exclusivamente à luz do fim para o qual o pescador se projeta. A agitação do mar não é um adversário para o turista que elegeu outros projetos. Ou seja, a faticidade, neste caso, o mar, “é, simplesmente, a pura contingência que a liberdade se aplica a negar ao fazer-se eleição; é a plenitude do ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe” (Sartre,1989, p.512). Deste modo, começamos a vislumbrar a inseparabilidade da liberdade e da faticidade na eleição do projeto de ser, ou em outros termos, começamos “a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade senão em *situação* e não há *situação* senão pela liberdade” (Sartre,1989, p.514). Para dizê-lo de maneira diferente,

Suponhamos que estou ao pé deste penhasco que me aparece como <não escalável>. Isto significa que o penhasco me aparece à luz de um escalamento projetado, projeto secundário que cobra sentido a partir de um projeto inicial que é meu ser-no-mundo. Assim, o penhasco se recorta sobre fundo do mundo por efeito da eleição inicial de minha liberdade. Mas, por outro lado, o que minha liberdade não pode decidir é se o penhasco <que tem que ser escalado> se prestará ou não ao escalamento. Isto forma parte do ser bruto do penhasco. Não obstante, o penhasco não pode manifestar sua resistência ao escalamento a menos que seja integrado pela liberdade em uma <situação> cujo tema geral é a escalada. Para o simples passante que cruza o caminho e cujo livre projeto é uma pura ordenação estética da paisagem, o penhasco não se descobre nem como escalável nem como não-escalável: se manifesta somente como belo ou como feio (Sartre,1989, p.513).

Temos agora elementos para entrever a estrutura básica da *situação*, ou seja, a condição mesma de existência da realidade humana, o que equivale a dizer, condição de possibilidade de toda e qualquer eleição: consiste na faticidade imprescindivelmente transcendida por nossa liberdade ontológica rumo ao porvir. Isso significa que, “a realidade-humana encontra em toda parte resistências e obstáculos que não foram criados por ela, mas

esse obstáculos e essas resistências não tem sentido se não em e pela livre eleição que a realidade humana *é*” (Sartre,1989, p.514). Neste sentido,

Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou adversidade entre as realidades que me rodeiam e minha própria faticidade, quer dizer, o descobrimento dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que me podem oferecer, à luz de uma nivelização radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do *em-si*, levadas a cabo desde o ponto de vista de um fim livremente proposto: isso é o que se chama a *situação* (Sartre,1989, p.571).

Evidencia-se portanto que somente chegando à *situação* singular de uma pessoa a eleição de seu projeto de ser se torna inteiramente inteligível. Em que *situação* nos elegemos artistas, intelectuais, burocratas ou esportistas? Uma vez que não encontramos nada pré-estabelecido na realidade humana, faz-se necessário localizar essa eleição na faticidade em que ela ocorre à luz de um futuro ainda não existente. Todavia, a própria complexidade do fenômeno, exige o exame das componentes inevitavelmente constitutivas de qualquer *situação*. Notemos que não se trata de isolá-las do conjunto, mas ao contrário, de considerá-las separadamente para fazer aparecer no fundo a complexidade do fenômeno *situação*. Ou seja,

O que chamamos a faticidade da liberdade é o dado que ela *tem que ser* e que é iluminado por seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma mesma iluminação. São meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição, em tanto que está já determinada pelas indicações dos Outros; finalmente, minha relação fundamental com o próximo (Sartre,1989, p. 514).

Vamos agora examiná-las.

## 5.1. Meu lugar

Toda *situação* implica necessariamente um *lugar que a pessoa é*, ou seja, um ponto de referência singular no mundo a partir do qual ela se pro-jeta. Não existe situação, ou, o que é o mesmo, relação liberdade e faticidade, que não implique um *lugar*. Seja em bairros abastados, em vilarejos, em grandes cidades, ou na sarjeta, necessariamente uma totalização rumo a um futuro ocupa um lugar que constitui para ela o centro de referências no meio do mundo. “É impossível que eu não tenha um lugar; do contrário, estaria com respeito ao mundo em estado de sobrevôo, e o mundo se manifestaria já de nenhuma maneira” (Sartre,1989, p.515). O lugar de cada um, constitui seu centro de referências, isto é, o que se define como

sendo meu *lugar é o centro do mundo para mim*. Notemos que quando dizemos *lugar*, estamos tratando de um espaço material, em meio a opacidade do mundo. Em outras palavras,

Meu lugar se define pela ordem especial e a natureza singular dos <estes> que se me revelam sobre o fundo do mundo. É naturalmente o lugar que <habito> (meu <país>, com sua terra, seu clima, suas riquezas, sua configuração hidrográfica e orográfica), mas também, mais simplesmente, a disposição e a ordem dos objetos que atualmente me aparecem (uma mesa, do outro lado desta janela, à esquerda da janela uma estante, à direita uma cadeira e, atrás da janela, a rua e o mar), e que me indicam a mim como a razão mesma de sua ordem (Sartre, 1989, p.514).

Uma vez que não existe realidade humana senão desde um *lugar*, faz-se necessário trazer à tona que este constitui-se necessariamente como parte integrante da *situação*, e como tal, exige ser verificado na sua singularidade concreta, uma vez que invariavelmente trata-se de uma faticidade iluminada por uma liberdade rumo ao futuro. Isso significa que, não temos como determinar *a priori* a função que tem para uma personalidade morar na periferia ou na zona central de uma grande cidade, em um país ou noutro, em um continente ou noutro. Isso ocorre precisamente porque, a faticidade do meu lugar é inevitavelmente iluminada pela liberdade que sou. Ou seja, faz-se indispensável localizar que não temos como esclarecer o lugar sem consultar a singularidade do projeto em questão, ou seja, fazer aparecer na situação por dentro da totalização que se pro-jeta para o futuro, ou, o que é o mesmo, trazer à tona “a relação exata entre a liberdade e a faticidade” (Sartre, 1989, p.516).

Somente à luz do não-ser que pro-jeto, pode ser compreendida minha posição no mundo material do qual inevitavelmente faço parte. Longe e perto *de*, somente cobram sentido para um ser que é pro-jeção para um mundo ainda não existente, que se define por seu porvir. Ou seja, “estar em um lugar é estar antes de tudo longe de... ou perto... quer dizer, que o lugar está dotado de sentido com relação a certo ainda-não existente, ao que se quer chegar. A acessibilidade ou inacessibilidade deste fim define o lugar” (Sartre, 1989, p.517). Para dizê-lo de outro modo,

Somente à luz do não-ser e do futuro pode ser compreendida atualmente a minha posição: estar-aí é não ter que dar mais do que um passo para alcançar a chaleira; poder molhar a pena no tinteiro esticando o braço; ter que ficar de costas para a janela se quero ler sem cansar a vista; ter que montar na bicicleta e suportar durante duas horas as fadigas de uma tarde tórrida se quero ver meu amigo Pedro; tomar o trem e passar uma noite sem dormir se quero ver a Anny (Sartre, 1989, p.518).

Notemos que se trata da condição de possibilidade do ser do homem: por sermos ontologicamente protejo de ser, quer dizer, pro-jeção para o futuro, o futuro alastra-se

inevitavelmente por toda parte de nossa existência concreta. Neste sentido, o lugar que sou, que é meu centro de referência no meio do mundo, e nunca se restringe a pura plenitude do que é, precisamente por estar impreterivelmente infestado pelo não-ser. Não temos como existir sem estar num lugar concreto do mundo, e não temos como estar em um lugar material sem que o futuro para o qual nos projetamos faça forçosamente parte. Neste sentido, meu lugar é inteiramente inseparável do por vir que sou. Ou seja,

Estar aí, para alguém das colônias, é estar há vinte dias da França; ou, mais concretamente, para um funcionário que esteja com a sua viagem paga, é estar a seis meses e sete dias de Burdeos ou de Etaples. Estar-aí, para um soldado, é estar a cento e dez dias ou cento e vinte dias da ordem de baixa; o futuro – um futuro pro-jetado – intervém em toda parte: é minha vida futura em Burdeos ou Etaples, a liberação futura do soldado, a palavra futura que traçarei com uma pena molhada na tinta; todos esse futuros significam meu lugar e fazem que eu o exista com desfalecimento, impaciência ou nostalgia. Ao contrário, se fujo de um grupo de homens ou da opinião pública, meu lugar está definido pelo tempo que essas pessoas precisarão para me descobrir nos confins do vilarejo onde me refugiei, para chegar a esse vilarejo, etc. Em tal caso, o isolamento é o que me anuncia o lugar como favorável; aqui, estar em meu lugar é estar ao abrigo (Sartre, 1989, p. 518).

Neste sentido, nenhum lugar pode ser anunciado de antemão como ideal, privilegiado ou facilitador sem que impreterivelmente se siga a indagação que grita por ser feita: ideal para que? Como pressupor que viver no Xingu em meio aos indígenas é inviabilizador se como antropólogo meus fins se voltam precisamente para a compreensão da organização de tais sociedades? Sendo esse meu lugar, impõe-se precisamente como perto *dos* fins pessoais para os quais projeto minha existência. Ou seja, “somente com relação ao que projeto fazer - com relação ao mundo como totalidade e, portanto, com todo meu ser-no-mundo - meu lugar me aparece como ajuda ou impedimento” (Sartre, 1989, p.517). Todo e qualquer lugar em si mesmo, se perde na plenitude do em-si, contudo, na exata medida em que existo, não tenho como não significar o lugar de onde me projeto para o porvir: encontro-me na faticidade *dessa* localidade e tenho invariavelmente que fazer alguma coisa dela rumo ao meu futuro. Ou seja, “somente à luz do fim cobra significação meu lugar. Pois não posso nunca estar *simplesmente* aí: meu lugar é captado, precisamente, como um *exílio* ou, ao contrário, como esse lugar natural, tranquilizador e favorito” (Sartre, 1989, p.517).

Notemos que deste modo, a faticidade do lugar que sou, jamais pode determinar por si mesma o rumo para o qual me projeto. Antes pelo contrário, a faticidade do meu lugar atua como empecilho ou facilitadora tão somente a partir do fim com a qual a ilumino. Morar

no interior do país pode ser tanto um entrave quanto uma mediação se o mundo futuro para o qual me projeto for ser agrônomo, lidar com a terra, com agricultores, viver em meio a natureza. Ao passo que viver em uma cidade litorânea, com pouco incentivo a agricultura pode apresentar-se como entrave. Por outro lado, para o oceanógrafo, viver em cidade litorânea pode configurar-se como fundamental para desenvolver seus projetos. Ou seja, apenas “no ato pelo qual a liberdade descobriu a faticidade e a apreendeu como *lugar*, este lugar assim definido se manifesta como *entrave* a meus desejos, como *obstáculo*, etc.. Caso contrário, como seria possível que fosse obstáculo? Obstáculo *para que?* Restrição de *fazer o que?*” (Sartre,1989, p.519). Neste sentido,

Devemos dizer que a faticidade de meu lugar não se revela senão em e pela livre eleição que faço de meu fim. A liberdade é indispensável para o descobrimento de minha faticidade. Me ensinam esta faticidade todos os pontos do futuro que pro-jeto: a partir deste futuro eleito a faticidade me aparece com seus caracteres de impotência, contingência, debilidade e absurdo. Me é absurdo e doloroso viver em Mont-de-Marsan com relação ao meu sonho de visitar Nova York (Sartre,1989, p. 518).

Entrevemos, portanto, que a faticidade do lugar é a realidade que minha liberdade descobre para transcender. Somente negando a opacidade em-si do meu lugar faz-se possível posicionar um porvir. O fim constitui-se precisamente como modificação projetada *desta* situação a mudar. E esta situação a mudar implica em mudar esta faticidade *aí*, plena em seu ser, da qual o meu lugar é uma variável constitutiva. Pro-jetar-me rumo a outra região do país deixando esta seca que inviabiliza a agricultura familiar à qual me dedico, ou reivindicando incentivo governamental através de novas técnicas de irrigação, ou abandonar a agricultura e dedicar-me a outra atividade, é alterar *esta* situação, superar *esta* realidade, transcendendo-a rumo a um mundo ainda não existente. Mas notemos que somente a partir da faticidade *desta* terra seca e improdutiva que constitui meu lugar, que projeto um não-isto, ou seja, um porvir que transcende *este* lugar.

A faticidade é a única realidade que a liberdade pode descobrir; a única que pode nielizar pela posição de um fim; a única a partir da qual tem sentido supor um fim, pois se o fim pode iluminar a situação, é porque o fim constitui-se como modificação projetada *desta* situação. O lugar aparece a partir das mudanças que projeto. Mas *mudar* implica justamente, algo a que mudar, que é justamente meu lugar. Assim, *a liberdade é a apreensão de minha faticidade* (Sartre,1989, p. 518).

Contudo, a mesma terra seca e improdutiva não se apresenta como empecilho rumo ao porvir para o qual me projeto se, precisamente meu fim consiste espoliar as verbas

previstas para esta região exatamente pela miséria provocada pela seca. Assim, a liberdade mesma ao pôr seu fim, põe os limites de nosso lugar. Ou seja, “a liberdade mesma cria os obstáculos que padecemos, ela mesma, ao pôr seu fim – e ao eleger-lo como inacessível ou dificilmente acessível – faz aparecer nossa localização como resistência insuperável ou dificilmente superável a nossos projetos” (Sartre,1989, p.519). Não há, com relação ao meu lugar, um obstáculo *a priori*, a terra improdutiva impõe-se como resistência somente à luz de meu projeto. Isso significa que a própria liberdade “ao fazer as conexões espaciais entre os objetos como primeiro tipo de relação de utilidade, ao decidir as técnicas que permitem medir e franquear as distâncias, constitui sua própria *restrição*” (Sartre,1989, p.519). Neste sentido,

Certamente, se a Argentina aparece como <longínqua> para os que vivem na França, é com relação a um projeto nacional implícito que valoriza seu lugar de franceses. Para o revolucionário internacionalista, a Argentina é um centro do mundo, como qualquer outro país. Mas se, precisamente, constituímos previamente a terra francesa, por um projeto primeiro, como nosso lugar absoluto, e alguma catástrofe nos obriga a exilar-nos dela, com relação a esse projeto inicial a Argentina aparecerá como <muito longe>, como <terra de exílio>; com relação a nosso lugar nos sentiremos expatriados (Sartre,1989, p.519).

Vale observar que, uma vez que não temos como escapar à liberdade que somos, e somos livres precisamente desde a faticidade de um lugar no mundo, *não existe lugar que não exija restrição de minha liberdade*. Sou livre para eleger o que fazer da opacidade de meu lugar que independe de mim para ser o que é em seu ser, mas não posso não escolher o que fazer dessa faticidade. Se projeto fazer minha vida aqui, necessariamente minha liberdade é restringida uma vez que elimino a possibilidade de fazer de outro lugar meu centro de referência no meio do mundo. Ao mesmo tempo, se projeto me mudar, minha liberdade é restringida por esse lugar que pretendo abandonar e por todos os outros onde não pretendo me radicar. Não temos como fugir à restrição provocada pela faticidade do lugar, exatamente eleger esse lugar é abrir mão de todos os outros. Isso significa que “precisamente, não poderia haver liberdade senão *restringida*, posto que a liberdade é eleição.Toda eleição...supõe eliminação e seleção” (Sartre,1989, p.520). Entrevemos aqui a inseparabilidade entre liberdade e faticidade, ou seja, “a liberdade não poderia ser verdadeiramente livre senão constituindo a faticidade como sua própria restrição” (Sartre,1989, p.520).

O desdobramento imediato que se evidencia destes assinalamentos a respeito do lugar como variável constitutiva da *situação*, permitem entrever que a função que exerce meu

lugar em meu ser é compreendida unicamente à luz de meu projeto livremente eleito. Desconsiderar a variável do lugar desde a interioridade da totalização em questão constitui-se num modo de aniquilar a situação e tornar incompreensível a livre eleição do projeto de ser. Se insistirmos em fazer conexões que desconsideram a relação da faticidade do lugar com os fins singulares que iluminam o conjunto do ser em questão, realizaremos conexões inevitavelmente estranhas à singularidade em questão. Para dizê-lo de outro modo,

De nada servirá, pois, dizer que *não sou livre* de ir a Nova York pelo fato de ser um modesto funcionário de Mont-de-Marsan. Ao contrário, me *situarei* em Mont-de-Marsan com relação a meu projeto de ir a Nova York. Minha localização no mundo, a relação entre Mont-de-Marsan e Nova York ou da China seriam muito diferentes se, por exemplo, meu projeto fosse tornar-me um agricultor enriquecido de Mont-de-Marsan. No primeiro caso, Mont-de-Marsan aparece sobre o fundo do mundo, em conexão orgânica com Nova York, Melbourne e Shanghai; no segundo, emerge sobre o fundo do mundo indiferenciado. Enquanto a importância *real* de meu projeto de ir a Nova York, eu sou o único que decide: pode ser simplesmente um modo de eleger-me como descontente de Mont-de-Marsan; em tal caso, tudo está centrado em torno de Montr-de-Marsan: simplesmente, experimento a necessidade de nielizar permanentemente meu lugar, de viver em perpetuo distanciamento com respeito à cidade que habito, ou bem pode ser um projeto em que me comprometo integralmente. No primeiro caso, captarei meu lugar como obstáculo insuperável e terei usado simplesmente de um rodeio para defini-lo indiretamente no mundo; no segundo, ao contrário, os obstáculos não existiram mais: meu lugar não será um ponto de amarre, senão um ponto de partida, pois para *ir* a Nova York é necessário, evidentemente, um ponto de partida, qualquer que seja (Sartre, 1989, p.520).

O que importa destacar com relação ao lugar como constitutivo de qualquer *situação*, é que, toda e qualquer livre eleição de um projeto de ser realizar-se-á inevitavelmente implicada em determinada materialidade. Ou seja, “em qualquer momento que se considere, me captarei como comprometido no mundo, no meu lugar contingente. Mas precisamente este comprometimento dá seu sentido a meu lugar contingente e é minha liberdade” (Sartre, 1989, p.520) Precisamente essa localização real e material que é nosso centro de referência no meio do mundo, existe na exata medida em que a liberdade que somos ilumina e acrescenta um sentido singular na minha projeção singular. Vemos mais claramente “a relação inextricável da liberdade e da faticidade em situação, posto que, sem a faticidade, a liberdade não existiria – como poder de nielização e de eleição – e, sem a liberdade, a faticidade não seria descobrimento e até careceria de sentido” (Sartre, 1989, p.520).

## 5.2. Meu Passado

O Passado assim como o lugar, é constitutivo de qualquer situação uma vez que é ontologicamente impossível a realidade humana sem passado. A maneira das coisas, o passado tem a consistência do ser em-si, e como tal impõe sua opacidade. Trataremos então de esclarecer a relação dessa faticidade (o passado) que inevitavelmente se nos impõe, com a liberdade própria de nosso ser. Ou seja, o passado é uma variável constitutiva da situação uma vez que não determina nossa ação, mas impõe sua faticidade a minha liberdade.

Como vimos anteriormente, por sermos temporal em nosso ser, *somos* nosso passado, não temos como escapar a sua faticidade. Estamos impossibilitados de extinguir a opacidade dos acontecimentos de fracasso ou de sucesso, os momentos de ira, as situações de medo ou tristeza; não temos como apagar as escolhas infrutíferas que fizemos, nossas insistências e desgostos. É irremediável ter na minha juventude me apaixonado por uma mulher que não me amava, ter insistido num romance fracassado, ter malgrado na minha empreitada amorosa, não ter me possibilitado outras relações. Estamos ontologicamente inviabilizados de escapar do passado que somos. Para dizê-lo de outro modo,

A liberdade tem de ser seu próprio passado, e este passado é irremediável; parece inclusive, de início, que não poderá modificá-lo de modo algum: o passado é o que está fora de alcance, o que à distância nos infesta sem que possamos sequer ficar frente a ele para considera-lo (Sartre, 1989, p. 520).

Notemos que, constitutivo de nosso ser, queiramos ou não, o passado faz-se inevitavelmente presente: é a passagem do texto que acabei de ler, a correspondência que não abri, os livros da biblioteca que esqueci de devolver. Não deixamos jamais de conviver com nosso passado uma vez que não temos como escapar de sermos temporais em nosso ser. O passado se faz “presente e se funde insensivelmente com o presente; é a roupa que escolhi faz seis meses, a casa que construí, o livro que comecei a escrever no último inverno, minha mulher, as promessas que lhe fiz, meus filhos: tudo o que *sou*, tenho de sê-lo no modo do tê-lo sido” (Sartre, 1989, p. 521).

Todavia, cabe esclarecer que a indescartabilidade do passado não determina nossa existência, afirma somente que temos que decidir o que fazer de nosso ser tendo em conta esse passado que somos e não podemos deixar de ser. Ou seja, “se não determina nossas ações, pelo menos é tal que não podemos tomar uma decisão nova senão *a partir dele*” (Sartre, 1989,

p. 521). Isso significa que se tive que abandonar minha carreira profissional para criar meus filhos e manter sólida minha família, hoje com meus filhos independentes, esse passado em-si, irremediável no seu ser, não me impede ontologicamente de retomar meu rumo profissional, ao mesmo tempo que não pode ser descartado e considerado na minha inclusão tardia no mundo do trabalho. Neste sentido, o passado não determina nossa ação, ao mesmo tempo que não pode ser descartado. O futuro deste modo, tem que ser projetado necessariamente a partir dele. Em outros termos,

Se segui os cursos da escola naval e cheguei a ser oficial da Marinha, em qualquer momento em que me reassuma e me considere, estou comprometido: neste instante mesmo em que me capto, estou de guarda na ponte do navio onde sou imediato. Posso rebelar-me de súbito contra este fato, apresentar minha demissão, decidir suicidar-me: estas medidas extremas são tomadas com ocasião do passado que é meu; se apontam a destruí-lo, é porque existe, e minhas decisões mais radicais não podem ir mais além da adoção de uma posição negativa a respeito de meu passado. Mas, no fundo, é reconhecer sua imensa importância de plataforma e de ponto de vista; toda ação destinada a arrancar-me de meu passado deve ser concebida antes de mais nada a partir *desse mesmo passado*, quer dizer, reconhecer que nasce *a partir* desse passado singular que quer destruir. (Sartre, 1989, p.521).

Neste sentido, como o passado é constitutivo do ser temporal que sou, a eleição do futuro somente se dá tendo em conta o passado que sou. É preciso constatar a ausência na plenitude presente para surgir o não ser, ou seja, o mundo futuro para onde me projeto é negação ontológica da plenitude onde me encontro. O futuro não pode conceber-se sem conexão com aquilo que é, e que se nega a ser. O futuro de me estabelecer numa cidade interiorana, tendo convivência cotidiana com meus filhos, montar meu próprio negócio, constitui-se em conexão estreita com a cidade muito populosa onde moro há vinte anos, com o trabalho de subsistência que executo, com praticamente nunca conviver com meus filhos pelas horas exigidas para percorrer as distâncias desta metrópole. Ou seja, o passado, “ao ser aquilo a partir do qual é concebido e projetado um estado de coisas novo no futuro, é aquilo que é *deixado* e, por conseguinte, está fora de toda perspectiva de mudança; assim, para que seja realizável o futuro, é necessário que o passado seja irremediável” (Sartre, 1989, p.522).

Entretanto, ao mesmo tempo que a liberdade projeta o porvir em conexão com o passado, o passado só é função no meu ser à luz do futuro eleito a partir dele. O passado somente recebe sentido ao ser iluminado por um porvir. Ou seja, “se a liberdade é eleição de um fim em função do passado, o passado, reciprocamente, não é o que é senão com relação ao fim eleito” (Sartre, 1989, p.522). Evidentemente, isso não significa que o passado se molde

conforme nossa vontade, uma vez que, como vimos, tem a consistência do ser em-si. Trata-se de que o imutável é o acontecimento, mas por sermos um ser temporal, que elege livremente seus fins, depende de nossa liberdade a conexão desse acontecimento com a totalidade de nosso ser rumo ao futuro eleito. Ou seja, “há no passado um elemento imutável: tive coqueluche; e um elemento variável por excelência: a significação do fato bruto com relação a totalidade de meu ser.” (Sartre,1989, p.522). Como vimos, nossa relação com o em-si nunca é com a coisa bruta, não poderia ser diferente com o passado, que é intencionado necessariamente à luz de um porvir livremente eleito. Quando nos movemos dentro da situação não separamos o fato bruto da significação no conjunto de nosso ser. Em outros termos,

A significação do fato passado penetra nesse passado de ponta a ponta (não posso <recordar> minha coqueluche de criança fora de um projeto preciso que define sua significação), me é impossível em última instância, distinguir a existência bruta imutável do sentido variável que ela leva consigo. .... O fato bruto mesmo *é*; mas, fora os testemunhos do próximo, da data, do nome técnico da enfermidade – conjunto de significações que dependem de meus projetos - , que pode *ser* esse fato bruto? Assim, essa existência bruta, *ainda que necessariamente existente e imutável*, vem a representar o objetivo ideal e fora de alcance de uma explicação sistemática de todas as significações incluídas na recordação (Sartre,1989, p. 522).

A significação do passado está em estreita conexão com o mundo futuro para o qual me projeto. Isso significa que embora eu não possa alterar estreitamente em nada os acontecimentos passados, somente eu posso decidir o alcance desse passado na totalização temporal que sou. Bem entendido, essa significação não é uma elucubração reflexiva, não é decidida no nível da moral, do bom senso ou da lógica, a função do passado depende estritamente do que faço do meu ser, ou seja, da existência concreta para a qual me projeto livremente. Para dizê-lo de outro modo,

A significação do passado está em estreita dependência de meu projeto presente. Isto não significa de modo algum que possa fazer variar conforme meus caprichos o sentido de meus atos anteriores; muito pelo contrário, que o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da significação que pode ter para mim e para os outros o passado que tenho de ser. Somente eu, em efeito, posso decidir em cada momento sobre o *alcance* do passado, mas não discutindo, deliberando e apreciando em cada caso a importância de tal ou qual acontecimento anterior, senão que, pro-jetando-me em direção a meus objetivos, salvo o passado comigo e *decido* acerca de sua significação por meio da ação (Sartre,1989, p. 523).

Sou sempre eu que decido a função do passado no meu ser dependendo da eleição do mundo futuro para o qual me projeto. Neste sentido, fica explícito que não temos como

escapar à liberdade: somos nós que temos que decidir o que fazer a partir da faticidade do ser que somos. Se desde criança a dança me atraiu, e embora eu desejasse veementemente poder dedicar-me integralmente a ela, e os poucos recursos da minha família inviabilizaram meus projetos, está em minhas mãos agora, decidir o que fazer com esse corpo que não se constitui nos moldes de uma bailarina, que não responde as exigências de flexibilidade, elegância e leveza que tanto almejava ter. Sou eu que decido o que fazer desta bailarina inviabilizada: se me manterei nesse trabalho burocrático alheio aos meus interesses, dando cada vez mais vazão e extensão ao meu ser de bailarina fracassado ou, se buscarei, por outros meios, conviver com a dança, com os diferentes estilos, com os bailarinos e fazer desse passado um momento necessário deste novo rumo profissional. Ou seja, não temos como escaparmos a responsabilidade de elegermos um rumo para o nosso ser a partir da faticidade do passado que somos. Para dizê-lo de outro modo,

Sobre aquela crise mística de meus quinze anos, quem decidirá se <foi> um puro acidente da puberdade ou, pelo contrário, o primeiro sinal de uma conversão futura? Eu, segundo decida ou não – aos vinte, aos trinta anos – converter-me. O projeto de conversão confere de uma só vez a uma crise de adolescência o valor de premonição antes não levada a sério. Quem decidirá se minha estada na prisão por motivo de roubo foi frutuosa ou deplorável? Eu, conforme venha a desistir de roubar ou me torne um ladrão incorrigível. Quem pode decidir sobre o valor ilustrativo de uma viagem, sobre a sinceridade de um juramento de amor, sobre a pureza de uma intenção passada, etc.? Eu, sempre eu, segundo os fins pelos quais os ilumino (Sartre, 1989, p. 523).

Encontramos então o paradoxo: não existimos sem passado, mas precisamente o passado que somos e não temos como não ser, ganha sentido tão somente ao ser iluminado pelo futuro que elegemos livremente a partir desse próprio passado. O meu futuro profissional é precisamente aquilo que ainda não sou no presente. Esse porvir consiste precisamente naquilo que ainda não sou. O matemático que sou e não tenho como deixar entrever o matemático que ainda não sou. E observemos que não tenho como projetar-me para esse futuro matemático a não ser negando a faticidade do matemático que sou hoje. Somente constatando a carência do profissional que sou hoje posso projetar ser esse futuro que ainda não sou. O futuro matemático que serei ilumina o matemático que sou. Mas por outro lado, a faticidade desse matemático que sou somente tem sentido quando o transcendo rumo ao futuro eleito de matemático que supera a carência do matemático que sou. Assim, ao mesmo tempo que o passado é aquilo que tem que ser mudado, e que só ganha sentido à luz do que ainda não é, não há porvir se não como transcender desse mesmo passado. Ou seja,

Examinemos mais de perto este paradoxo: a liberdade, ao ser eleição, é mudança. Se define pelo fim que pro-jeta, quer dizer, pelo futuro que ela tem que ser. Mas, precisamente, porque o futuro é *o-estado-que-não-é-ainda-daquilo-que-é*, não pode conceber-se senão em estreita conexão com aquilo que é. É impossível que o que é, ilumine aquilo que ainda não é, pois, ao ser *carência*, não pode ser conhecido como tal senão a partir daquilo do que carece. O fim é o que ilumina aquilo que é. Mas, para ir em busca do fim porvir para fazer-se anunciar por ele que é aquilo que é, é necessário já estar mais além daquilo que é, a uma distância nielizadora que o faça aparecer claramente, em estado de sistema isolado. Aquilo que é somente cobra sentido quando é *transcendido* em direção ao porvir. Aquilo que é é, pois, o passado. Vemos como ao mesmo tempo que o passado é indispensável para a eleição do porvir, a título de <aquilo que deve ser mudado>, e, por conseguinte, nenhum livre transcender poderia efetuar-se senão a partir de um passado; e como, por outro lado, esta *natureza* mesma do passado advém ao passado da eleição original de um futuro. Em particular, o caráter de irremediável chega ao passado de minha eleição mesma do futuro (Sartre,1989, p.521).

Evidencia-se assim, que o passado, precisamente por ser em-si, não obedece às nossas vontades, não se curva aos nossos desejos. Mas ao mesmo tempo, somos ontologicamente obrigados a decidir pela própria eleição do porvir, o alcance da faticidade desse passado sobre nós, ou seja, pela eleição do futuro decidimos a força das ordens que o passado nos dita e que nos obriga a realizar. Ou seja, “todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo projeto mesmo de meu fim” (Sartre,1989, p.523). Esforcei-me na minha vida escolar e durante alguns anos de curso pré vestibular pelo projeto de dedicar minha vida a medicina. Contudo, agora cada aula da faculdade, da convivência com outros médios, enfermeiros e auxiliares permitem entrever um futuro que não quero ser. Contudo, o filho que serei perante minha família apresentando minha desistência faz-se ainda mais insuportável. Notemos que o que está em questão aqui é o futuro: se re-assumo a eleição profissional alimentada durante a vida escolar em comunhão com minha família, sendo médico e filho valorizado, ou, se, pelo contrário, deixo esse compromisso assumido para dar lugar a um novo futuro. O que vale observar é que o passado limita minhas possibilidades impondo sua faticidade, mas apenas por minha liberdade mantenho o futuro anteriormente projetado, re-assumindo-o, e aceitando suas exigências. Ou seja, “a premência do passado vem do futuro” (Sartre,1989, p.523). Para expressá-lo de outro modo,

O futuro decide se o passado está vivo ou morto. O passado, em efeito, é originalmente projeto, como o surgimento atual de meu ser e, na medida mesma em que é projeto, é antecipação: seu sentido lhe chega do porvir que prefigura. Quando o passado passa por inteiro para o futuro, seu valor absoluto depende da confirmação ou da refutação das antecipações que ele era. Mas, precisamente, de minha liberdade atual depende validar o sentido

dessas antecipações, assumindo-as, quer dizer, continuar antecipando o mesmo porvir que elas antecipavam, ou invalida-las, antecipando simplesmente outro porvir. Neste caso, o passado desaba como uma espera desarmada e defraudada: está sem <forças>. Pois a única força do passado vem do futuro: de qualquer maneira que seja que viva ou aprecie meu passado, não posso fazê-lo senão à luz de um pro-jeto de mim sobre o futuro (Sartre,1989, p.524 ).

Assim, ao elegermos o futuro decidimos se o passado é mais ou menos atuante. Da minha liberdade atual depende validar e re-assumir as antecipações caídas no passado transformadas em-si. E a única força do ser em-si vem do futuro, o que portanto se aplica no caso do passado, que tem tal consistência de ser. Isso significa que esse intenso exercício físico que venho me obrigando a executar para alcançar a boa forma, podem tanto significar a saída efetiva do sedentarismo, o que fazem destes últimos meses um marco no tipo de relação que estabeleço com meu corpo, ou apenas um episódio temporário promovido pela premência do verão. Em outros termos,

Sem dúvida, esse compromissos contraídos pesam sobre mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no ano anterior, limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas precisamente por ter determinados projetos, re-assumo o vínculo conjugal, quer dizer, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não faço dele um <vínculo conjugal passado, preter-ido e transcendido, morto> senão que, ao contrário, meus projetos, ao implicar a fidelidade aos compromissos contraídos ou a decisão de levar uma <vida honrosa> de marido e de pai, etc., vem necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e a conferir-lhe seu valor sempre atual (Sartre,1989, p.523).

Evidencia-se deste modo, que o futuro do homem está sempre em aberto, uma vez que, trata-se de uma totalização em perpétua projeção rumo ao porvir, onde somente o futuro significa o ser que somos. Por ser temporal a realidade humana não chega nunca a uma circunstância em que está isenta de eleger o que fazer de seu ser, neste sentido, afirmamos a realidade humana como histórica, uma vez que não tem como escapar a se fazer elegendo seu ser numa contingência dada. Vale observar que essa historialização permanente do homem não é outra coisa que a confirmação da liberdade ontológica de seu ser. Ou seja, “dizer que o passado do Para-si está em suspenso, dizer que seu presente é uma espera, dizer que seu futuro é um livre projeto, ou que não pode ser nada sem ter de sê-lo, ou que é uma totalidade-destotalizada, quer dizer o mesmo” (Sartre,1989, p.526).

Mas bem entendido, a constatação de que nosso ser está permanentemente em suspenso, uma vez que estamos ontologicamente lançados para o futuro, não significa, de modo algum, que o passado não exerça sua força coercitivamente sobre nós. Quanto mais

desejamos o futuro conexo com o passado, mais pressão exerce sobre nós o que a faticidade em-si do passado nos dita. Ou seja, “à luz do projeto que o ilumina, o passado se revela como absolutamente coercitivo” (Sartre,1989, p.526). Mas notemos que essa coerção provém inevitavelmente do ser que ainda não somos e que projetamos ser. Ou seja, “logicamente, as exigências do passado são imperativos hipotéticos: <se queres ter tal passado, age de tal ou qual maneira>. Mas, como o primeiro termo é eleição concreta e categórica, o imperativo também se transforma em imperativo categórico” (Sartre,1989, p.528). Neste sentido,

Não se deve crer que o caráter de <em suspenso>, próprio do passado, apareça ao Para-si na forma de aspecto vago ou inconcluso de sua história anterior. Ao contrário: o mesmo que a eleição do Para-si, expressada por este a sua maneira, o passado é captado pelo para-si em cada momento como rigorosamente determinado (Sartre,1989, p.526).

Notemos que a coerção do passado vem à tona precisamente por não se referir a algo puramente subjetivo. O estudante de medicina ao eleger o futuro e concomitantemente a atuação do passado sobre seu ser, decide acerca do alcance de um passado no meio do mundo, indescartável não apenas para ele, mas também para o próximo que o co-partilha e o torna presente com seu próprio ser. A decisão de manter o fim anteriormente eleito de fazer-se médico ou de dar-se um novo projeto profissional, define a função desse passado compartilhado, não é algo que ocorre no seu íntimo, mas que ele objetiva com seu próprio ser, na sua ação rumo ao porvir e desta forma, coloca-se inteiramente a mercê da apreciação alheia. Em outros termos,

Elegemos nosso passado à luz de certo fim, mas, desde então, se impõe e nos devora; não porque tenha uma existência de *seu*, diferente da que temos de ser, senão simplesmente porque: 1.º) é materialização atualmente revelada do fim que somos; 2.º) aparece no meio do mundo, para nós e para o próximo; nunca está só, senão que submerge no passado universal e com isso se oferece à apreciação do próximo (Sartre,1989, p. 527).

Ao elegermos nosso ser decidimos concomitantemente a função de nosso passado, e como este nada mais é que a relação com o mundo que caiu no em si, eleger tal futuro implica em assumir e efetivar uma série de condutas conectadas e reclamadas por esse passado que elegemos ao eleger nosso futuro. Ou seja, ao eleger o futuro, decidimos acerca da função do passado e nos comprometemos com as condutas exigidas por ele à luz de nosso projeto.

Nossa livre eleição de nós mesmos, ao fazer surgir certa ordem apreciativa de nosso passado, faz aparecer uma infinidade de relações desse passado com o mundo e com o próximo, e essa infinidade de relações se nos apresenta como

*uma infinidade de condutas a adotar*, já que somente no futuro apreciamos nosso próprio passado. Estamos *compelidos* a adotar essas condutas na medida em que nosso passado aparece no marco de nosso projeto inicial. Querer este projeto é, efetivamente, querer o passado, e querer este passado é querer realiza-lo por mil condutas secundárias (Sartre,1989, p. 527).

Vemos deste modo, que sem o exame cuidadoso da situação, não é possível definir o poder coercitivo do passado uma vez que é precisamente minha livre eleição que “decide sobre a aderência de meu passado a minha atualidade” (Sartre,1989, p.528). Em outros termos, vale dizer que “como a força constrictiva de meu passado é um empréstimo tomado a minha eleição livre e reflexiva e ao poder mesmo que se deu a essa eleição é impossível determinar *a priori* o poder coercitivo de um passado” (Sartre,1989, p.528). Isso equivale a afirmar que mais uma vez encontramos a exigência da verificação da singularidade da *situação* para que possamos compreender como a livre eleição do projeto de ser a partir da contingência dada onde o passado é necessariamente um elemento constitutivo. Ou seja, somente examinando a *situação*, verificamos que “assim, como a localização, o passado se integra na situação quando o para-si, por sua eleição de futuro, confere à sua faticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma permanência a partir dos quais ela *motiva* seus atos e suas condutas” (Sartre,1989, p.528).

### **5.3. Meus entornos**

Os entornos são as coisas-utensílios pelas quais estamos rodeados com seus próprios coeficientes de adversidade e de utilidade. São necessariamente constitutivos da *situação* uma vez que não existe realidade humana que não se encontre em meio a objetos que impõem sua faticidade com a qual a liberdade incondicionalmente se depara. Notemos que embora as coisas que nos cercam variem radicalmente dependendo do lugar onde nos encontramos no meio do mundo - ferramentas de trabalho braçal, elevadores, carros, barcos, mar, túneis, aviões, livros, maquinas, etc. -, não temos como escapar à condição de estar cercados por objetos que ora impõem sua utilidade, ora sua adversidade. Além do mais, “o coeficiente de adversidade ou de utilidade dos complexos não depende unicamente de meu lugar, senão da potencialidade própria dos utensílios” (Sartre,1989, p.529). Em outros termos, não há escapatória, trata-se de uma condição ontológica “desde o momento em que existo,

estou lançado no meio de existências diferentes de mim, que desenvolvem em torno de mim, a favor ou contra mim, suas potencialidades” (Sartre,1989, p. 529).

É empiricamente verificável que a adversidade ou utilidade própria dos objetos impõe-se à mediada que pretendemos sair e chove, quando queremos pegar um ônibus e não o alcançamos, ou, quando, por outro lado, queremos ler e temos o livro ao alcance da mão. Isso denota que a adversidade e utilidade dos objetos que nos cercam impõe-se por serem necessariamente iluminados pelo fim para o qual nos projetamos na nossa ação concreta. A realidade humana por ser temporal em seu ser está ontologicamente impedida de se relacionar com a materialidade sem ser pro-jetando-se para o futuro eleito. Ou seja,

Quero chegar, por exemplo, o mais breve possível, na minha bicicleta, à cidade vizinha. Este projeto implica meus fins pessoais, a apreciação de meu lugar e da distância deste à cidade, e a livre adaptação dos meios (*esforços*) ao fim perseguido. Mas fura um pneu, o sol está demasiado ardente, o vento sopra de frente, etc., fenômenos todos que não tinha previsto: são os entornos. Certamente, se manifestam em e por meu projeto principal, por ele o vento pode aparecer como vento em contra ou vento a favor, por ele o sol se revela como calor propício ou incômodo. A organização sintética desses <acidentes> constantes constitui a unidade que os alemães chamam de meu *umwelt* e este *umwelt* não pode descobrir-se senão nos limites de um livre projeto, quer dizer, da eleição dos fins que sou (Sartre,1989, p. 529).

É necessário destacar que a *situação*, onde os entornos são necessariamente variáveis constitutivas, uma vez que não temos como existir sem a materialidade concreta onde somos rodeados por objetos que só impõem sua função à luz de nosso projeto, não se resume a *adição* de cada um dos objetos que nos cerca. Contudo, isso não implica que uma alteração na materialidade que ocorra independentemente de nós, tal como a aparição ou desaparecimento de um utensílio, não possa vir a contribuir para a mudança radical de nossa situação. Estou prestes a realizar uma entrevista seletiva para um cargo extremamente cobiçado ao qual almejo, entretanto, precisamente quando me encaminho para a entrevista, um acidente interrompe as vias de acesso ao local, e quando finalmente chego para a entrevista, sou informado que infelizmente é impossível repor o horário perdido ainda que meu atraso seja bem justificado, e outro candidato já tivera sido selecionado. Com bom preparo e domínio técnico na área como tenho, teria grandes possibilidades de conseguir a vaga, o que acarretaria significativo avanço profissional e financeiro, o que traria a possibilidade de antecipar a compra do apartamento, do casamento e de tantos outros planos que necessitam de recursos financeiros para serem viabilizados. Embora eu possa concorrer a empregos em outras empresas, as possibilidades de viabilização de meus projetos através desta empresa caíram por

terra por uma alteração na materialidade que independeu absolutamente de minha ação. Ainda assim, é possível afirmar que somos livres neste mundo material contingente? Ou, para interrogarmos de outro modo,

Mesmo sendo verdade que cada objeto em torno de mim se anuncia numa situação já revelada e que a soma desses objetos não pode constituir por si mesma uma situação, mesmo sendo verdade que cada utensílio destaca-se sobre o fundo de situação no mundo, não é menos verdade que a transformação brusca ou a brusca aparição de um utensílio pode contribuir para uma mudança radical da situação: ao furar o pneu, minha distância até a cidade vizinha muda de súbito; é uma distância que agora tem que ser contada por passos e não por giro de rodas. Posso adquirir por este fato a certeza de que a pessoa a quem quero ver já terá embarcado no trem quando eu chegue e essa certeza pode trazer junto com ela outras decisões de minha parte (voltar ao meu ponto de partida, enviar um telegrama, etc.). Inclusive posso, por exemplo, se estou convicto de não poder fechar com essa pessoa o trato projetado, dirigir-me a outro e fazer outro contrato. Pode ser inclusive que abandone inteiramente minhas tentativas e tenha que constatar um fracasso total de meu projeto; neste caso, direi que *não pude* avisar Pedro a tempo, acertar-me com ele, etc. Este reconhecimento explícito de minha *impotência* não é a confissão mais exata dos limites de minha liberdade? (Sartre, 1989, p.529).

Notemos que a perda do cargo em questão exerce força sobre mim graças ao projeto mais amplo rumo ao qual me direciono. Somente à luz do projeto fundamental, não ser contratado pode afetar o meu ser. Outro candidato não selecionado que concorreu ao mesmo cargo tão somente por exigências familiares, foi alcançado em seu ser de modo totalmente oposto, uma vez que não tendo sido contratado se vê livre de enfrentar tarefas e compromissos alheios a seus interesses. Essas duas situações singulares são ilustrativas no esclarecimento de que em nenhum dos dois casos o protejo mais amplo foi alterado, uma vez que é precisamente o projeto fundamental que mede, em qualquer caso, o alcance de um acontecimento singular. Fica explícito então, que as transformações nos meus entornos quando independem de nossa ação, podem acarretar alterações nos nossos projetos, mas a primeira observação a ser feita é que nunca tal alteração material por si só acarreta a modificação do projeto fundamental. Para dizê-lo de outro modo,

Se as mudanças que advêm dos entornos podem envolver modificações a meus projetos, isso não pode ser senão com duas ressalvas. A primeira é que não podem acarretar o abandono de meu projeto principal, que, pelo contrário, serve para medir a importância dessas mudanças. Em efeito, se estes são captados como *motivos* para abandonar tal ou qual projeto, não pode ser senão à luz de um projeto mais fundamental; de outro modo, não poderiam ser em absoluto motivos, já que o motivo é apreendido pela consciência-móvil que é por sua vez a sua livre-eleição de um fim. Se as nuvens que cobrem o céu podem incitar-me a renunciar a meu projeto de excursão, se deve a que são captadas em uma livre projeção em que o valor da excursão está vinculado a

certo estado do céu o que remete progressivamente ao valor de uma excursão em geral, a minha relação com a natureza e ao lugar que esta relação ocupa no conjunto das relações que mantenho com o mundo (Sartre,1989, p.530).

A segunda observação que se faz necessário destacar quanto as mudanças nos meus projetos resultantes de alterações nos entornos que independeram de minha participação é que nada atinge o meu ser sem passar por minha liberdade. Notemos que a medida que eu almejava o cargo, a interrupção do transito ocasionou a modificação de um projeto parcial, ou seja, impediu que este cargo específico na referida empresa servisse de meio para a viabilização profissional que projeto, mas não alterou o profissional rumo ao qual me direciono, ao futuro para o qual pro-jeto meu ser. Mas notemos que a alteração desse projeto parcial não foi *causada* pela interrupção do transito, não se trata de causa e efeito ou ação e reação. Tratando-se da realidade humana, vale advertir que o cargo perdido alterou o projeto secundário somente quando evidenciado por mim como perdido, à medida que aceito docemente a decisão tomada, quando resolvo não entrar com um processo contra a empresa, quando retomo a busca de cargos em outras empresas para seguir meu rumo, etc.. Isso evidencia mais uma vez que “nem os torqueses do verdugo nos dispensam de ser livres. Isso não significa que sempre seja *possível* evitar a dificuldade, repassar o dano, senão simplesmente que a *impossibilidade mesma* de persistir em certa direção deve ser livremente constituída” (Sartre,1989, p.530). Em outros termos,

Em nenhum caso o objeto aparecido ou desaparecido pode *provocar* uma renuncia a um projeto, ainda que um projeto parcial. É preciso que esse objeto, em efeito, seja apreendido como uma *carência* na situação original; é preciso, pois, que o *dato* de sua aparição ou desapareção seja nielizado, que eu tome distância <com respeito a ele> e, por conseguinte, que decida por mim mesmo em sua presença. (Sartre,1989, p.530).

Fica explícito portanto, que não temos como escapar à liberdade que somos, uma vez que essa liberdade não é uma propriedade, ou algo abstrato que possuímos em alguma suposta profundidade de nosso ser. Somos livres por não termos como escapar a determinar o que fazer de nosso ser frente a faticidade da materialidade. Isso nos permite entrever que para atuarmos livremente é necessário uma materialidade que não dependa de nossa vontade para ser o que é, mas que ao contrário, imponha sua opacidade. Evidencia-se assim que pelo tipo de ser que somos, a faticidade dos entornos antes de anular nossa liberdade, apresenta-se a ela, exigindo que se decida o que fazer dessa materialidade. Ou, em outros termos, “a presença do dado, também neste caso, longe de ser um obstáculo à nossa liberdade, é exigida pela

existência mesma dessa liberdade. A liberdade é certa liberdade que eu sou.” (Sartre,1989, p.530).

Neste sentido, não somos mais que a negação *dessa* materialidade, ou seja, somos livres por termos que decidir o que fazer *desta* materialidade no porvir. Posso agir na precisa medida em que existem seres que independem de mim para serem o que são. Compreende-se que ser livre é ser livre para mudar entornos que independem no seu ser, do exercício da minha liberdade. Neste sentido “que sou eu senão certa negação interna do em-si? Sem este em-si que nego, eu desvaneceria em nada” (Sartre,1989, p.530). Ou, para dizê-lo em outros termos,

Se posso *fazer* algo em geral, é preciso que exerça minha ação sobre seres cuja existência seja *independente* de minha existência em geral e singularmente de minha ação. Minha ação pode *revelar-me* aquela existência, mas não a condiciona. Ser livre é ser-livre-para-mudar. A liberdade implica, pois, a existência de entornos a mudar: obstáculos a transpor, instrumentos a utilizar. Por certo ela os revela como obstáculos, mas não posso senão interpretar por sua livre eleição o *sentido* do ser dos entornos. É preciso que estejam simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo* (Sartre,1989, p.531).

Isso nos mostra que ao nos projetarmos livremente para o futuro eleito, nos movemos em meio aos entornos sabendo que não temos como escapar a independência do em-si com relação a nós. Ao agirmos contamos implicitamente com a resistência da materialidade que independe de nós para ser o que é. Quem se decide a fazer uma matéria jornalística, na ação mesma se depara com a ambigüidade das informações, os interesses em conflitos, os documentos falseados; quem escreve um artigo, na própria ação reconhece a adversidade do papel em branco; quem nada, sabe da resistência a que a água impõe para ser ultrapassada. Ou, do mesmo modo, “desde o momento em que pro-jeto ir ao vilarejo vizinho para encontrar-me com Pedro, o pneu que furou, o <vento contra>, mil acidentes previsíveis e imprevisíveis são dados em meu projeto mesmo e constituem seu sentido” (Sartre,1989, p.531). Isso é o mesmo que afirmar que escrever em um papel em branco, faz sentido exatamente por ele impor a nossa ação sua resistência, por ser inteiramente o que é, independente de meu ser. Ou seja, “Não só a liberdade constitui o marco em que os em-sis, além do que indiferentes, se revelam como resistências, senão que também seu próprio projeto, em geral, é projeto de *fazer* em um mundo resistente, pelas vitórias dessas resistências” (Sartre,1989, p.531). Precisamente porque todo projeto implicitamente conta com a resistência da materialidade, o futuro nunca nos aparece como algo dado, mas *possível*, e o sabemos como tal. Em outros termos, “todo projeto

livre prevê, ao pro-jetar-se, a margem de imprevisibilidade devido à independência das coisas, precisamente porque esta independência é aquilo a partir do qual se constitui uma liberdade” (Sartre,1989, p.531). Neste sentido, por nos sabermos num mundo resistente, onde o futuro é *possível*, nossa pro-jeção para o futuro é sempre passível de transformações, ou, o que vem a ser o mesmo, “todo projeto da liberdade é um *projeto aberto*, e não um projeto fechado. Ainda que inteiramente individualizado, contém em si a possibilidade de suas modificações ulteriores” (Sartre,1989, p.532). Para dizê-lo de outro modo,

A liberdade, ao reconhecer-se como liberdade de mudar, reconhece e prevê implicitamente em seu projeto original a existência independente do dado sobre o qual se exerce. A negação interna revela ao em-si como independente, e esta independência constitui ao em-si em seu caráter de *coisa*. Mas, então, o que a liberdade põe pelo simples surgimento de seu ser é seu próprio caráter de ser como um *quê-fazer referente a algo distinto dela mesma*. Fazer é, precisamente, mudar o que, para existir, só necessita de si mesmo, é atuar sobre aquilo que, por princípio, é indiferente à ação e pode prosseguir sem ela sua existência ou seu porvir.... Assim, o projeto mesmo de uma liberdade em geral é uma eleição que implica a previsão e a aceitação de resistências, resistências quaisquer que sejam. (Sartre,1989, p.531).

Assim, encontramos ao descrever a relação da liberdade com a faticidade dos entornos a estrutura que caracteriza a *situação* humana. Somente à luz de um projeto futuro as coisas se destacam do fundo do em-si indiferenciado para constituir um mundo adverso ou utilitário de objetos. Mas ao transcender estes objetos e não outros, estes livros e não espécies marinhas, estes textos singulares e não tipos de aves, ao lidar com estes assuntos e não equações matemáticas, nos elegemos rumo ao futuro de mudar *esta realidade* concreta que nos cerca e não outra. Ao mesmo tempo, descobrimos a adversidade ou utilidade dos objetos que nos rodeiam à luz de um futuro, esse futuro é eleito como modificação precisamente desta realidade. “Assim, o surgimento da liberdade é cristalização de um fim *através de algo dado*, e descobrimento de algo dado *à luz* de um fim; ambas estruturas são simultâneas e inseparáveis” (Sartre,1989, p.533). Nos elegemos amantes ou reservados em relação a natureza à luz de um futuro que elegemos, mas o elegemos precisamente a partir desta realidade concreta que ontologicamente negamos. Neste sentido “toda eleição é eleição de uma mudança concreta e aponta a algo dado concreto. Toda situação é concreta” (Sartre,1989, p.533). Isso é o mesmo que afirmar que “ao eleger um fim, elejo ter relações com esses existentes e que esses existentes tenham relações entre si; elejo que entrem em combinação para anunciar-me o que sou” (Sartre,1989, p.532). Em outros termos,

Tal é, em efeito, a estrutura primitiva da situação que aqui aparece com toda clareza: a liberdade, por seu próprio transcender o dado em direção a seus fins, faz existir o dado como *isto* dado *aqui* – previamente não existiam nem isto, nem aquilo, nem aqui – e o dado assim *designado* não é formado de qualquer modo: é existente bruto, assumido para ser transcendido. Mas a liberdade, ao mesmo tempo que é um transcender *isto* dado *aqui*, se eleger como *este* transcender *aqui* dado. A liberdade não é um transcender qualquer de um estado dado, seja qual for, senão que, ao assumir o dado bruto e conferir-lhe seu sentido, se eleger de uma vez: seu fim é, precisamente, *mudar isto dado aqui*, da mesma maneira que o dado aparece como isto dado-aqui à luz do fim eleito (Sartre, 1989, p. 532).

#### 5.4. Meu Próximo

Na volta para casa esbarro com outros pedestres, passo por alguns motoristas. Encontro um jornaleiro, e compro-lhe o jornal. Nada mais se faz necessário para tornar evidente a existência do próximo, ou seja, a comprovação empírica de que esse mundo é povoado por outros. Contudo, nos equivocamos ao considerar que, ao chegar em casa, pelo fato de morar sozinho, me resguardo da existência alheia. Basta folhar o jornal para encontrar uma infinidade de posições, pontos de vistas, propagandas, anúncios, etc., de outros, que como eu, significam o mundo. Se olho em volta, encontro gravuras, pinturas e desenhos que quando adquiridos vieram incumbidos de significados. Em outros termos, constatamos a cada momento, que existimos em um mundo cujas significações não foram dadas por mim à luz de meu projeto. O copo, a taça, as janelas, são objetos já significados, antes mesmo de nossa existência. Quando nos descobrimos no mundo, é num mundo previamente significado: máquinas, carros, equipamentos eletrônicos não aguardam por mim para serem significados, ao contrário chegam à mim com significação dada por outros. Ou seja, tudo seria muito simples, “se eu pertencesse a um mundo cujas significações se descobrissem simplesmente à luz de meus próprios fins. Disporia, em efeito, das coisas como utensílios ou complexos de utilidade nos limites de minha própria eleição de mim mesmo” (Sartre, 1989, p. 534).

Cabe acrescentar ainda que, o fato de não estarmos inteiramente sós, não se restringe a vivermos em um mundo já significado, mas também por fazer-se presente para mim o impasse sucedido hoje no trabalho, a partir do qual questiono a posição de meus colegas a meu respeito, e das providências que tomará meu chefe a partir do ocorrido, ou, o que é o mesmo, que significações são emitidas por meus próximos a respeito do meu ser. Certamente, “este problema se veria também muito simplificado se eu fosse uma mônada sem portas nem janelas e soubesse somente, de qualquer modo que fosse, que existem ou são

possíveis outras mônadas, cada uma das quais confere às coisas que vejo significações novas” (Sartre, 1989, p.534). Neste sentido, vale destacar que,

No terreno da experiência concreta, tal descrição monádica se mostra insuficiente: em efeito, existe em <meu> mundo algo bem diferente do que uma pluralidade de significações possíveis: existem significações objetivas que se dão a mim como não havendo sido postas à luz por mim. Eu por quem as significações vem as coisas, me encontro comprometido em um mundo *já significante*, que me reflete significações não postas por mim (Sartre, 1989, p.534).

Neste sentido, viver em um mundo onde os outros também existem, não implica apenas em literalmente esbarrar com os outros, encontrar pedestres, ciclistas, chefes, familiares, conhecidos e amigos. Implica por demais, ter que lidar com esse mundo povoado por complexos-utensílios cuja significação não foram conferidas por mim, ou seja, já dotado de sentido. E por outro lado, temos que lidar com as significações a meu respeito que também não foram eleitas por mim à luz do futuro para o qual me projeto. Ou seja,

Viver em um mundo infestado por meu próximo não é somente poder encontrar-me com o Outro em cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida por meu livre projeto. É, também, no meio deste mundo *já* dotado de sentido, ter que lidar com uma significação que é *minha* e que tampouco dei a mim mesmo, senão que me descubro como < já possuindo-a> (Sartre, 1989, p. 534).

Neste sentido, para compreender a *situação* singular onde cada homem elege seu projeto de ser, não temos como ignorar a existência do próximo. Do mesmo modo que é inconcebível a existência da realidade humana sem ser em um lugar do espaço, sendo seu passado, e cercada por uma materialidade singular que independe de qualquer outra coisa para ser o que é, tampouco encontramos um homem a não ser rodeados por outros. Notemos que como nós, o outro também ocupa necessariamente um lugar no mundo que é seu centro de referência, também é seu passado sem poder escapar de sê-lo, é rodeado por certos entornos e não outros que ele nega rumo a um futuro. O outro, como eu, significa o mundo e os outros, eis a complexidade dessa variável constitutiva de qualquer situação humana: o próximo. Em outras palavras,

Quando nos perguntamos o que pode significar para nossa <situação> o fato original e contingente de existir em um mundo em que também <há> Outros, o problema assim formulado exige que estudemos sucessivamente três extratos de realidade que entram em jogo para constituir minha situação concreta: os utensílios *já* significantes (a estação, o semáforo da ferrovia, a obra de arte, o cartaz de mobilização), a significação que descubro como

sendo *já minha* (minha nacionalidade, minha raça, meu aspecto físico) e, por último, o Outro como centro de referências ao que essas significações remetem (Sartre, 1989, p. 534).

Notemos primeiramente, que a significação atribuída pelos outros aos existentes é tão contingente quando a coisa em-si. Aparece rigorosamente conectada com a materialidade mesma das coisas. A significação que entranha, a bandeira branca, é tão constitutiva quanto a cor ou qualquer outra qualidade e independe de minha eleição para ser o que é. Do mesmo modo, ser historiador, pedagogo ou médico são profissões já significadas pelos outros quando venho tomar conhecimento delas. Ser faxineiro, gerente, bancário não aparecem em estado *bruto*, mas ao contrário surgem como *já* significados, se impõe a mim e independem de mim tal como os próprios seres em-si.

Pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações, independentes de minha eleição, que descubro se moro numa cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, placas indicadoras, ruídos de avião, música de rádio, etc. Na solidão, certamente descobriria eu o existente bruto e imprevisível: *esse* penhasco, por exemplo, e me limitava, em suma, a fazer que *houvesse* um penhasco, quer dizer, *este* existente *aqui*, e fora dele, nada. Mas lhe conferia pelo menos, sua significação de <algo que servia para escalar>, <que devia ser evitado>, <que se podia contemplar>, etc.. Quando, ao dobrar uma esquina descubro uma casa, já não revelo meramente um existente bruto no mundo, já não faço somente com que *haja* um <isto> qualificado de tal ou qual maneira, senão que a significação do objeto assim revelado resiste a mim e se mantém independente de mim: descubro que o imóvel é uma casa da vizinhança, ou a administração da Companhia de gás, ou uma prisão, etc.; a significação é aqui contingente, independente de minha eleição, se apresenta com a mesma indiferença que a realidade mesma do em-si se fez *coisa* e não se distingue da *qualidade* do em-si (Sartre, 1989, p.535).

Analogamente, por não existirmos na relação direta com a realidade bruta, mas com o mundo já significado, o coeficiente de adversidade é anunciado antes da ação propriamente dita acompanhando a significação anteriormente atribuída. Ou seja, “o coeficiente de adversidade das coisas revela-se a mim antes de ser experimentado por mim; multidão de indicações põe-me em sobreaviso: <Diminua a velocidade: curva perigosa>. <Cuidado, escola>, <Perigo de morte>, <Escavação a cem metros>, etc..” (Sartre, 1989, p.535). E, por sua vez, essa significação entranhada nas coisas e indiferentes para elas mesmas, são indicadoras das condutas a seguir. Neste sentido, me movo num mundo de utensílios que regulam minha conduta, e tornam-se na maioria das vezes coercitivas, ou seja, “tais indicações são quase sempre imperativas: <Entre por aqui>, <Saia por aqui>; isto é o que significam as palavras Entrada e Saída pintadas em cima das portas” (Sartre, 1989, p.535).

Deste modo cabe a indagação: sou livre ainda que existindo neste mundo já significado? Para dizê-lo em outras palavras,

Estas significações, ainda que profundamente impressas nas coisas e participantes da exterioridade de indiferença delas mesmas – pelo menos em aparência – são ao mesmo tempo indicadores de condutas a seguir que me concernem de modo direto. Atravessarei pela faixa de pedestres, entrarei em *tal* ou *qual* loja para comprar *tal* ou *qual* utensílio cujo modo de usar está indicado com toda a precisão em um prospecto que se entrega ao comprador; usarei depois esse utensílio, por exemplo, uma esferográfica, para preencher tal ou qual formulário em determinadas condições. Por acaso não encontrei com isso estreitos limites à minha liberdade? Se não sigo ponto por ponto as indicações dadas pelos outros não poderei me orientar, me equivocarei de rua, perderei meu trem, etc. (Sartre, 1989, p.535).

Pareceria então que não elejo o futuro para o qual me protejo uma vez que o mundo já aparece significado por outros, com as condutas a realizar, comportamentos a seguir. Como sou livre para eleger os fins para os quais me projeto se quando me reconheço sendo é num mundo já significado por ser brasileiro, pertencente a uma família de classe média, movido por tais crenças, incluído em tais costumes, tendo que falar tal língua, constituída de tal maneira, que independe de mim para ser o que é? Por este raciocínio “se seguirá evidentemente que minha liberdade me escapa por todos os lados: não há já uma *situação* como organização de um mundo significante em torno à livre eleição de minha espontaneidade, senão um *estado* que me é imposto” (Sartre, 1989, p.536). Em outros termos,

Aparentemente, não sou eu quem decido, a partir de meus fins, se o mundo me aparece com as posições simples e cortantes do universo <proletário>, ou com matices inumeráveis e alambicados do mundo <burguês>. Não somente estou arremessado frente ao existente bruto: estou arremessado em um mundo operário, francês, lorenense ou meridional, que me oferece suas significações sem que eu tenha feito nada para descobri-las. Vamos mais devagar (Sartre, 1989, p.538).

Efetivamente encontramos-nos inevitavelmente cercados por uma materialidade que antes de se resumir a existentes brutos, constitui-se num mundo de complexos-utensílios já significados previamente a nossa existência. Mais ainda, a religião que praticamos, a língua que falamos, o país onde habitamos, a classe a qual pertencemos, a raça que fazemos parte, são impregnadas de significações atribuídas por outros que em nada dizem respeito a eleição de meus fins. Se é assim, tudo o que nos cerca não espera ser iluminado por nosso projetos para receber sua significação. Notemos que se resvalamos por este viés para o determinismo, se deve a que abandonamos precisamente a estrutura básica da *situação* que é exatamente a relação incondicional da faticidade com a liberdade. Ou seja, “minha nacionalidade não é

senão a *verdade* de minha pertinência a uma província, a uma família, a um grupo profissional. Mas devemos nos deter aqui?” (Sartre,1989, p.538). Quando tratamos abstratamente da situação humana resvalamos para a possibilidade lógica e abandonamos a condição ontológica, ou, para dizê-lo de outro modo, se chegamos a considerar a realidade humana espoliada da livre eleição de seu ser por existir em um mundo já significado “se deve a que a questão não foi colocada no verdadeiro terreno do concreto; então, não recebemos senão o que pedimos” (Sartre,1989, p.538).

Notemos que as significações que entranham as coisas, que advém dos costumes através dos quais aprendemos a significar o mundo, das crenças que nos mediam na relação com as coisas não constituem senão a contingência com a qual a liberdade vai incondicionalmente ter que lidar. Essa condição é mascarada precisamente porque se faz do ser brasileiro uma entidade que se constitui em nós sem a participação de nossa liberdade, do ser católico, protestante ou umbandista algo abstrato que simplesmente se adere ao nosso ser, se faz do português, do candomblé, do nordestino entidades que agem por si e que tão somente se manifestam em nós. É precisamente este o equívoco a superar com respeito ao mundo significado. Ou, em outras palavras,

Se se faz surgir ao homem no meio de técnicas que se aplicam sozinhas, de língua que se fala sozinha, de uma ciência que se faz por si mesma, de uma cidade que se constrói por si segundo leis próprias, se se fixam as significações como em-si conservando-lhes ao mesmo tempo uma transcendência humana, então se reduzirá o papel do homem ao de um piloto que utiliza as forças determinadas dos ventos, as ondas e marés para dirigir um navio. Mas, passo a passo, cada técnica para ser dirigida em direção a seus fins humanos, exigirá outras técnicas, por exemplo, para dirigir um barco é necessário falar. Assim chegaremos quiçá à técnica das técnicas – que se aplica por si só, e por sua vez - , mas teremos perdido para sempre a possibilidade de encontrarmos o técnico (Sartre,1989, p.540).

Certamente o mundo é permeado de significações alheias. O idioma que falamos, como uma infinidade de técnicas das quais fazemos uso, é plenamente constituído e praticado quando surgimos no mundo. Neste sentido, “essas organizações lingüísticas ou técnicas não foram criadas pelo para-si para realizar-se a si mesmo: as tomou do próximo” (Sartre,1989, p.543). Mas isso não significa que a língua portuguesa existe por si só, que se mantém atuante por ela mesma, não se trata de uma língua que se fala por si só. Sua existência é invariavelmente vinculada ao uso que fazemos dela, ela impõe suas regras e concordâncias já estabelecidas por outros, mas, se singularmente cada um de nós não se expressar fazendo uso

dela, esta língua perde sua função. Ou seja, nos deparamos com a faticidade da língua, mas não enquanto entidade ou essência que brota em nós. Notemos que, somente pela existência da realidade humana, onde outros, como eu, por sua vez se utilizam do idioma com a contingência que lhe é própria para projetar-se para seus fins, que a língua se mantém viva. Ou seja, “quando utilizo esta regra, a aprendi com os outros a me servir dela porque os outros a fazem ser em seus projetos pessoais. Minha linguagem, está pois, subordinada à linguagem do próximo e, em última instância à linguagem nacional. Não nos ocorreria nega-lo” (Sartre,1989, p.543). Neste sentido,

O que acabamos de estabelecer, em efeito, não é senão uma parte da realidade. Mostramos que a existência de significações não emanam do para-si não poderiam constituir um limite externo de sua liberdade. O para-si não é primeiro homem para ser si-mesmo depois, nem se constitui como si-mesmo a partir de uma essência de homem dada *a priori*, senão que, muito pelo contrário, o para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem*, em seu esforço por eleger-se como si-mesmo pessoal; e as conexões necessárias que se seguem dos elementos da essência homem somente aparecem sobre o fundamento de uma livre eleição, neste sentido, cada para-si é responsável em seu ser da existência de uma espécie humana (Sartre,1989, p.543).

O que se faz necessário esclarecer é que a relação com o mundo já significado em nada altera a estrutura geral da *situação* até agora explicitada, antes pelo contrário, a situação vem a ser precisamente a reação da liberdade com a faticidade e a condição da realidade humana é existir em meio a um mundo significado pelos outros. Neste sentido, “não pretendemos apresentar ao para-si como livre fundamento de seu ser: o para-si é livre mas *está sujeito à circunstância*, e esta relação entre condição e liberdade é o que tratamos de precisar com o nome de situação” (Sartre,1989, p.543). O que se faz necessário portanto, é trazer à tona a relação da liberdade ontológica e mundo significado, ou seja, é necessário elucidar “o fato inegável de que o para-si não pode eleger-se senão para além de certas significações que não tem nele sua origem. Cada para-si, em efeito, somente é para-si elegendo-se para além da nacionalidade e da espécie” (Sartre,1989, p.544). Isso significa que sendo temporais em nosso ser, estamos condenados a transcender o dado, seja este significado ou não, rumo ao futuro para o qual nos projetamos. Neste sentido somos necessariamente para além do dado, e “este <para além> basta para assegurar sua total independência com respeito às estruturas transcendidas por ele (para-si)” (Sartre,1989, p.544 ). Mas notemos que a liberdade do ser que somos não é podada por vivemos em um mundo significado, trata-se precisamente de ser livre negando esse dado significado, elegendo-se livremente nesse mundo que também é significado

pelos outros. Neste sentido, transcender o dado, “não impede que o para-si se constitua para além com respeito a *estas* estruturas determinadas. Que significa isto? Que o para-si surge em um mundo que é mundo para outros para-sis. Isto é algo *dado*” (Sartre, 1989, p.544). Para dizê-lo de outro modo,

O para-si se encontra em presença de *sentidos* que não vem ao mundo por ele. Surge em um mundo que se lhe dá como *já olhado*, sulcado, explorado, trabalhado em todos os sentidos, e cuja textura mesma está já definida por estas buscas; e, no próprio ato pelo qual se estende seu tempo, se temporaliza em um mundo cujo sentido temporal está já definido por outras temporalizações: é o fato da simultaneidade. Não se trata de um limite da liberdade, senão, mais bem, de que o para-si deve ser livre nesse mundo mesmo, não *ed libitum* (conforme a vontade), senão tendo em conta as circunstâncias (Sartre, 1989, p.544).

Se as técnicas enquanto tipo de relação já significada, tais como a linguagem, a nacionalidade, o sistema político não nos determinam, mas ao contrário, constituem o dado que a liberdade impreterivelmente tem que transcender rumo ao seu projeto de ser, faz-se necessário precisar essa transcendência. Notemos que é com o próximo que aprendemos o mundo já significado, precisamente porque os outros falam certa língua, praticam certa religião, adotam tais costumes que o mundo se nos apresenta já significado, ou propriamente humano. Mas do mesmo modo que o nosso lugar não tem como agir diretamente sobre nós, se anunciado perto ou longe *de*, a não ser quando iluminado por nossa liberdade; assim como o nosso passado por si só não nos determina e somente quando nossa liberdade o ilumina à luz de um futuro sua faticidade exerce função em nosso ser; do mesmo modo que os entornos estão impossibilitados de agir diretamente sobre nós, e nos atingem tão somente quando os negamos rumo a um por vir livremente eleito; exatamente do mesmo modo, os outros não tem como agir diretamente sobre nosso ser a não ser que a nossa liberdade os ilumine com relação ao fim que elegemos. Uma vez que a condição ontológica de nosso ser é ser livre, o outro não tem como nos impor suas técnicas, a não ser que as elejamos rumo a nosso porvir. Se o outro não nos impõem, mas nós elegemos as técnicas que ele livremente utiliza, como ocorre essa eleição?

Notemos que o outro, tal como nós, é um ser que inevitavelmente se move para o futuro que projeta. Ele age concretamente no mundo, intervém na realidade para alcançar o porvir que deseja. Ele não nos impõe técnicas abstratas, para ele, na sua ação, não há técnicas. Somente quando nós o captamos no seu fazer concreto, de tocar um instrumento de cordas, de afiná-lo, de ensaiar seguidas vezes determinada partitura, de torná-lo através de incansáveis

exercícios diários extensão de suas mãos, é que esse fazer concreto se objetiva para nós como técnica. Neste sentido, o próximo, “por si só, não pode fazer que seus projetos se revelem como técnicas ao para-si; e, por isso mesmo, *para o Outro*, em tanto que se transcende em direção a seus próprios possíveis, *não existe uma técnica* senão um fazer concreto, que se define a partir de seu fim individual” (Sartre, 1989, p.544). O músico quando se absorve no seu trabalho, é consciência posicional da melodia, da partitura, das notas rumo ao futuro eleito. Para ele não há técnica enquanto abstração, há um mundo de complexos utensílios que consiste em cordas por tocar, tons por alcançar impondo a adversidade que lhe é própria e que se faz necessário vencer. Somente quando objetivo o outro nesse transcender dele rumo ao futuro, é que o converto em transcendência-transcendida e seu fazer concreto se objetiva por fora, ou seja, enquanto uma técnica. Do mesmo modo,

O sapateiro que põe a sola a um sapato não se sente <como se estivesse aplicando uma técnica>: capta a situação como situação que exige tal ou qual ação; essa ponta de couro que reclama um prego, etc. O Para-si *faz surgir* as técnicas no mundo como *condutas do Outro em tanto que transcendência-transcendida*, desde o momento que toma posição com respeito ao outro. Neste momento, e somente nele, aparecem no mundo burgueses e operários, franceses e alemães; homens, em fim. (Sartre, 1989, p.545).

Neste sentido, não somos passivos na nossa relação com o próximo, no processo de apropriação do mundo já significado no qual nos encontramos. Não determinamos a faticidade das técnicas que significam o mundo que ontologicamente negamos, mas por nossa existência mesma, objetivamos o fazer concreto alheio, por fora da totalização que os outros são, fazendo surgir deste modo as técnicas. Em outros temos, não podemos decidir que técnicas ou tipo de relação os outros que habitam o mundo praticam, mas fazemos que essa prática concreta dos outros apareça por fora, objetivando-as por um ponto de vista exterior a sua própria totalidade. Neste sentido,

O Para-si é responsável de que as condutas do Outro se revelem no mundo como técnicas. Não pode fazer que o mundo em que ele surge esteja sulcado *por tal ou qual técnica* (não pode fazer-se aparecer em um mundo <capitalista> ou <regido pela economia natural> ou em uma <civilização parasitária>), mas faz que o vivido pelo outro como projeto livre exista *por fora* como técnica, precisamente fazendo-se aquele pelo qual um por fora vem ao Outro (Sartre, 1989, p.545).

Nesse mesmo processo de objetivar o fazer alheio, ou seja, de transcendê-lo objetivando-o desde fora, é que essa prática concreta do próximo pode ser apropriada por mim rumo aos fins para os quais me projeto. É a partir da objetivação do meu irmão músico, que

toca, ensaia e, é apaixonado pela música que posso vir a apropriar-me dela rumo ao mundo para o qual eu me projeto. Do mesmo modo, pelo fazer de meu avô paterno, no entalhe em madeira; pelo costume de minha família de se reunir sempre aos domingos, pelo modo do meu professor ensinar que nos cativa como alunos, que vou objetivado e elegendo à luz de meu projeto as técnicas que, tais como os objetos, me mediam para o meu ser futuro. Ou seja, “precisamente porque as técnicas aparecem como objetos, o Para-si pode escolher apropriar-se delas” (Sartre,1989, p.545). Em outros termos,

Ao surgir em um mundo em que Pedro e Paulo falam de certa maneira, pegam sua direita quando vão de bicicleta ou de carro, etc., e ao constituir em objetos significantes essas livres condutas, o Para-si faz que haja um mundo em que *se* pega a direita, em que *se* fala francês, etc.; faz que as leis internas do ato do Próximo, que estavam fundadas e sustentadas por uma liberdade comprometida em um projeto, se convertam em regras objetivas da conduta-objeto, e estas regras se fazem universalmente válidas para toda conduta análoga (Sartre,1989, p. 545).

É neste processo de objetivação e eleição das técnicas por apropriar, que elejo meu ser, ou seja, historializo a mim mesmo e ao mundo ao mesmo tempo. É objetivando o fazer dos habitantes da comunidade onde moro, que elejo, tal como eles, respeitar tais leis locais enquanto ignoro por completo leis federais. Assim, ao apropriar-me da técnica rumo ao meu fim pessoal, elejo um mundo onde a lei local tem prioridade sobre as leis nacionais; é objetivando o fazer do meu pai para comigo e meus irmãos que me aproprio dessa ação concreta enquanto técnica mediadora na educação de minha prole constituindo um mundo em que os pais educam os filhos sob tais exigências. Ou seja “elegendo-se e historializando-se no mundo, o Para-si historializa o mundo mesmo e faz que este esteja *datado* por suas técnicas” (Sartre,1989, p.545). Notemos que não se trata de um processo de determinação, encontramos aqui, a estrutura básica da situação: pela liberdade inalienável que somos, temos necessariamente que eleger o que fazer de nosso ser a partir da faticidade que independe de nós para ser o que é. Tenho que eleger dentro das técnicas que os meus próximos praticam, quais que vou colocar a meu serviço para projetar-me para meu fim, na singularidade do meu projeto. Nesse processo de eleição das técnicas por me apropriar, elejo meu ser a partir dessa realidade dada, realizando por minha vez, um fazer que outros vão objetivar e eleger ou não se apropriar, ou seja, a historialização é dialética em seu ser; elegendo-me no mundo com a faticidade que lhe é própria, elejo o que fazer desse mundo, de suas técnicas ao mesmo tempo que elejo o mundo. Neste sentido, na realidade humana a “historialização, que é efeito de sua

livre eleição, não restringe de modo algum sua liberdade: antes pelo contrário, sua liberdade está em jogo *nesse mundo mesmo* e não em outro: a propósito de sua existência nesse mundo o para-si se põe em questão” (Sartre,1989, p.545). Neste sentido, mais uma vez, não temos como escapar da liberdade que somos, de eleger à luz do futuro para o qual nos projetamos o ser que somos e o mundo que habitamos. “Pois ser livre não é eleger o mundo histórico em que se surge – o que não teria sentido -, senão eleger no mundo, qualquer que este seja. Neste sentido, seria absurdo supor que determinado *estado* de técnicas fosse restritivo às possibilidades humanas” (Sartre,1989, p.545). Assim, elegemos o futuro para o qual projetamos nos alcançar a partir das projeções singulares dos meus próximos rumo a seus próprios fins. Neste sentido,

Sem dúvida, um contemporâneo de Duns Escoto ignora o uso do automóvel ou do avião, mas não aparece como ignorante senão desde *nosso* ponto de vista e a *nós*, que o captamos como privado de algo a partir de um mundo em que existem o avião e o automóvel. Para ele, que não tem relação de nenhuma espécie com esses objetos e com as técnicas a eles referidas, há aí como um nada absoluto, impensável e impossível de descobrir. Um nada semelhante não pode *limitar de modo algum* ao para-si que se elege a si mesmo: não poderia ser captado como uma carência, de qualquer modo que se o considere. O Para-si que se historializa em tempos de Duns Escoto se nieliza, pois, no cerne de uma plenitude de ser, quer dizer, de um mundo que, como o nosso, é *tudo o que pode ser* (Sartre,1989, p. 545).

Compreendemos então, que um homem não pode ser compreendido fora do seu tempo. Não porque o sua época o determine, mas precisamente porque se trata de uma totalização temporal que nega seu lugar, seu passado, seus entornos e as significações atribuídas por seus próximos para se fazer quem é. É *esta faticidade* singular e concreta que os outros do meu tempo impõe através de suas técnicas que, transcendo-os rumo ao porvir elegemos livremente nosso projeto de ser. Neste sentido,

Questões absurdas desse tipo colocam-se seguidamente à maneira de um sonho utópico: que teria sido de Descartes se tivesse conhecido a física contemporânea? É supor que Descartes possui uma natureza *a priori* mais ou menos limitada e alterada pelo estado da ciência de seu tempo, e que se poderia transportar essa natureza bruta à época contemporânea em que reagiria a conhecimentos mais amplos e precisos. Mas é esquecer que Descartes é o que elegeu ser, é uma eleição absoluta de si a partir de um mundo de conhecimentos e de técnicas ao mesmo tempo assumidas e iluminadas por essa eleição. Descartes é um absoluto que desfruta de uma data absoluta, e completamente impensável em outra data, pois fez sua data fazendo-se a si mesmo. Ele e não outro determinou o estado exato dos conhecimentos matemáticos imediatamente anteriores a ele, não por vã recensão, que poderia haver sido feita desde nenhum ponto de vista nem sem relação a nenhum eixo de coordenadas, senão estabelecendo os princípios da

geometria analítica, quer dizer, inventando precisamente o eixo de coordenadas que permitira definir o estado desses conhecimentos (Sartre,1989, p. 546).

Evidencia-se deste modo que frente ao próximo que se projeta para seus próprios fins, descobriremos suas técnicas e fazemos uso delas interiorizando-as rumo ao provir que elegemos. Bem entendido: apropriar-me delas ou interioriza-las, significa aqui, coloca-las a serviço de meu projeto, fazer uso delas no interior de minha totalidade rumo ao mundo futuro que pro-jeto.

Assim, quando o para-si se afirma frente ao Outro-objeto, descobre ao mesmo tempo as *técnicas*. Desde então pode apropriar-se delas, quer dizer, *interioriza-las*. Mas ao mesmo tempo; 1.º) ao utilizar uma técnica, a transcende em direção a seu fim, e está sempre para além da técnica que utiliza; 2.º) pelo fato de ser interiorizada, a técnica, que era pura conduta significativa de um Outro-objeto qualquer, perde seu caráter de técnica e se integra pura e simplesmente em um livre transcender o dado em direção aos fins; é reassumida e sustentada pela liberdade que a funda, exatamente como o dialeto ou a língua é sustentada pelo livre projeto da oração (Sartre,1989, p.546).

Neste sentido, na realidade humana não encontramos *o* capitalismo, *a* umbanda, *a* família, *a* escola como entidades abstratas que agem sobre nós. Estas práticas constituem a realidade que negamos rumo aos fins que elegemos. Essa relação é invariavelmente concreta e assumida por nosso ser nesse mundo que encerra estas técnicas e não outras. Se me elejo cristão é a partir da apropriação do fazer realizados por meus próximos que se elegem rumo ao seus fins, crentes em Deus, na singularidade de seus projetos. Do mesmo modo,

O feudalismo, como relação técnica do homem com o homem, não existe: não é senão uma pura abstração, sustentada e transcendida por mil projetos individuais de tal ou qual homem que é vassalo com respeito a seu senhor....Não queremos dizer que o feudalismo seja a soma das relações entre vassalo e soberanos. Pensamos, ao contrário, que é a estrutura abstrata dessas relações; todo projeto de um homem dessa época deve realizar-se como um transcender esse momento abstrato em direção ao concreto. Não é necessário, pois generalizar a partir de muitas experiências de detalhe para estabelecer os princípios da técnica feudal: esta técnica existe necessária e completamente em cada conduta individual e pode ser tirada à luz em cada caso. Mas não existe nessa conduta senão para ser transcendida (Sartre,1989, p.547).

É importante destacar que se trata de uma componente constitutiva de toda situação humana: nos singularizamos precisamente num mundo que significado pelos outros é apropriado à luz de nosso projeto de ser. Elegemos livremente nosso projeto de ser negando precisamente *esse* mundo. Ou seja,

O Para-si não poderia ser uma pessoa, quer dizer, eleger os fins que ele é, sem ser homem, membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família, etc. ele se faz francês, meridional, operário, para ser *si-mesmo* no horizonte dessas determinações. E analogamente o mundo que se revela aparece como dotado de certas significações correlativas às técnicas adotadas. Aparece como mundo-para-o-francês, mundo-para-o-operário, etc., com todas as características que adivinhar-se. Mas estas características não tem *Selbstständigkeit*: é, antes de tudo, *seu* mundo, quer dizer, o mundo iluminado por seus fins, o que se deixa descobrir como francês, proletário, etc. (Sartre, 1989, p.547).

Agora cabe analisarmos o reverso do fenômeno da relação com o próximo enquanto variável constitutiva da *situação*, ou seja, o outro extrato da realidade que a relação com o próximo faz aparecer: tal como eu objetivo o fazer alheio tomando necessariamente o ponto de vista de fora em relação ao próximo, o outro faz o mesmo com relação a meu ser. Ou seja, o meu próximo não somente significa o mundo do qual faço parte, como significa, por sua vez e com total independência, o meu próprio ser a medida que me projeto para meus fins singulares. O meu movimento concreto no mundo constitui a matéria para as objetivações que o meu próximo faz com respeito ao meu ser e do qual permaneço necessariamente alheio. Esta nova dimensão do meu ser, introduzida pela existência do outro, acarreta um limite à nossa liberdade a qual não temos como descartar: sou irremediavelmente mulher, negra, de origem humilde. Trata-se da indescartabilidade do meu ser para o outro, que objetiva o meu ser desde fora: somente o meu próximo tem a condição ontológica de objetivar a mulher negra e humilde que sou, uma vez que, no meu fazer concreto no mundo, que por ser consciência posicional dos meios e fins para os quais me projeto, não logro alcançar. Trata-se de outra liberdade, que como eu, significa o mundo e aqueles que nele existem. O outro, alcança e objetiva um ponto de vista sobre mim que eu sou ontologicamente impossibilitado de alcançar: desde fora da totalidade que sou. Assim,

A existência do Outro aponta um limite de fato à minha liberdade. Pois, em efeito, pelo surgimento do Outro aparecem certas determinações que *sou* sem tê-las escolhido. Encontro-me sendo, judeu ou ariano, bonito ou feio, manco, etc. Tudo isto, eu o sou *para o outro*, sem esperança de apreender esse sentido que tenho *de fora*, nem com maior razão, de modifica-lo (Sartre, 1989, p.547).

Contudo, não vamos entender que se trata do que os outros pensam, dizem ou imaginam a meu respeito. Estamos tratando aqui da *relação ontológica de duas liberdades*, quando uma se impõe como faticidade à outra. Diz respeito ao ser que sou, a captação do meu movimento concreto no mundo que é objetivado desde fora por meu próximo. Ser atraente é ser atraente para alguém, uma vez que apenas somente desde o ponto de vista alheio ao meu,

desde a perspectiva do outro sobre minha existência concreta e singular no mundo é possível objetivar-me como atraente, medíocre, indiferente. Trata-se portanto de objetivações sobre meu ser e que não me pertencem, não tenho controle algum sobre elas, ao contrário, me limitam de fora, já que não alcanço, exatamente porque nessa perspectiva ontológica meu ser se reduz a ser objeto para o outro. Notemos que se trata do preciso reverso da objetivação que faço do ser alheio, ou seja, desta vez, de maneira inversa, sou eu objeto de significação do próximo. Para dizer-lo de outro modo,

Se minha raça ou meu aspecto físico não fossem mais do que uma imagem no Próximo ou a opinião do Próximo sobre mim, logo resolveríamos a questão; mas vimos que se trata de caracteres objetivos, que me definem em meu ser para o outro; desde o momento em que uma liberdade distinta da minha surge frente a mim, começo a existir numa nova dimensão de ser e, desta vez, não se trata para mim de conferir um sentido a existentes brutos nem de reassumir por minha conta o sentido que outros conferiram a certos objetos: eu mesmo me vejo conferir um sentido e não tenho o recurso de reassumir por minha conta esse sentido que tenho, posto que não poderia me ser dado senão a título de indicação vazia. Assim, qualquer coisa minha – segundo esta nova dimensão - existe à maneira do *dado*, pelo menos *para mim*, posto que este ser que sou *é padecido*, é sem *ser existido* (Sartre, 1989, p. 547).

Notemos que somente na relação concreta com meus próximos que esse ser objetivado pelos outros desde fora é aprendido. Não tenho como ter acesso a objetivação que os outros fazem a meu respeito a não ser pelo modo como me tratam, pelo tom que respondem minhas perguntas, pelo tipo de confidências que me fazem, pelo modo como observam minhas vestes, pela reação que apresentam às minhas ordens. Somente nessa relação material, concreta, mundana capto essas significações alheias sobre meu ser. Péssimo chefe, burocrata, incompetente, atrapalhado, esse ser é captado e tão somente padecido por mim, uma vez que não logro interferência alguma sobre a objetivação da liberdade alheia. São ontologicamente impotentes frente a outra liberdade. As objetivações do meu próximo independem por completo de minha vontade. Notemos que posso demitir meus funcionários, posso ameaça-los, inibi-los ou mesmo mudar meu movimento concreto com o intuito de que alterem tais significações a meu respeito, mas não tenho nunca como atingir diretamente as objetivações que fazem a respeito de meu ser sem, impreterivelmente, deparar-me com a liberdade alheia. Assim, o ser que sou para o outro,

O aprendo e o padeço em e pelas relações que mantenho com os outros, em e pelas condutas dos outros para comigo; me encontro com esse ser na origem de mil proibições e resistências com que esbarro em cada instante: por ser *menor*, não teria tal ou qual direito; por ser *judeu*, em certas sociedades, estarei privado de certas possibilidades, etc. (Sartre, 1989, p.547).

Dispomos agora dos elementos necessários para compreender que, precisamente porque não se trata da elucubração reflexiva dos outros a meu respeito, mas de objetivações de meu ser que outras liberdades fazem desde fora, encontramos-nos frente aos outros perante uma alienação intransponível, precisamente por ser ontológica. Encontro-me alienado, no limite externo dessa outra liberdade que desde sua própria interioridade me objetiva e que eu só capto desde fora. Sou intransigente, arrogante e grosseiro perante o meu próximo e não tenho meios para desfazer que o outro assim me objetive independentemente de minha eleição. Neste sentido, constato e padeço das significação que os outros objetivam do meu fazer no meio do mundo. Cabe então a indagação: onde encontramos neste caso os elementos constitutivos da *situação* humana? De que maneira se equaciona aqui a relação liberdade e faticidade já que minha liberdade não tem como decidir o que a liberdade do meu próximo faz a respeito do meu ser? Ou, para dizê-lo de outro modo,

Eu não posso *de maneira nenhuma* sentir-me judeu, ou menor, ou pária; a tal ponto que posso reagir contra essas interdições declarando que a raça, por exemplo, é uma pura e simples imaginação coletiva, que só existem indivíduos. Assim, me encontro aqui, subitamente, com a alienação total de minha pessoa: sou algo que não escolhi ser. Que resultará disso para a situação? (Sartre, 1989, p. 548).

Em primeiro lugar faz-se necessário precisar em que termos a liberdade alheia se apresenta como limite a minha liberdade. Encontramos na relação com o próximo uma dimensão de nosso ser que não se fundamenta na nossa eleição mesma e que se constitui nestes termos, em um verdadeiro limite à nossa liberdade. Mas bem entendido: não é a ação dos outros que limita nossa liberdade ontológica. A ação alheia, tal como a opacidade da materialidade, como a adversidade dos entornos, como as técnicas que meus próximos praticam, não podem agir diretamente sobre mim, mas tão somente à luz de meu projeto livremente eleito essas variáveis tem alcance e função no meu ser. Entre a ação alheia e meu ser, se mantém a mesma distância ontológica que minha liberdade mantém para com o dado material intransponível. Às censuras e injúrias alheias posso reagir com constrangimento, com ira, com medo. Cabe unicamente à minha liberdade eleger o que fazer da ação que os outros exercem sobre mim. Em nada difere em relação a termos que decidir o que fazer agora que a tempestade se aproxima. Não encontramos aqui limite algum para nossa liberdade. A ação do meu próximo em nada altera a estrutura básica da *situação* humana, ou seja, ter que fazer

alguma coisa da faticidade que se me apresenta e sobre a qual não tenho domínio algum. Em outros termos,

Como advertimos,... nem sequer a tortura nos despoja de nossa liberdade: *livremente* cedemos a ela. De maneira mais geral, o fato de encontrar-me em meu caminho com uma proibição: <entrada proibida aos judeus>, <Restaurante judeu, entrada proibida aos arianos> nos remete ao caso antes considerado (das técnicas coletivas), e essa proibição não pode ter sentido senão sobre e pelo fundamento de minha livre eleição. Em efeito, segundo as livres possibilidades eleitas, posso infringir a proibição, não considera-la, ou, pelo contrário, conferir-lhe um valor coercitivo que não pode ter senão pelo peso que eu lhe concedo. Sem dúvida, conserva integralmente seu caráter de <emanação de uma vontade estranha>; sem dúvida, tem como estrutura específica *tomar-me por objeto* e pôr com isso de manifesto uma transcendência que me transcende. Isso não invalida que nem sua encarnação em *meu* universo nem a perda de sua força própria de coerção se produzem somente nos limites de minha própria eleição e segundo que eu prefira em qualquer circunstância a vida à morte ou, ao contrário, estime em certos casos particulares a morte como preferível a certos tipos de vida, etc. (Sartre,1989, p.548).

Então, onde a nossa liberdade ontológica encontra um verdadeiro limite? Na existência dessa mulher com quem estou casado e me objetiva como medíocre, cansativo e irritante; nos meus funcionários do escritório que me objetivam como mesquinho, avarento e intratável, ou seja, minha liberdade é limitada pela pura e simples existência da liberdade alheia, que objetiva o meu ser desde fora e sobre a qual não tenho nenhum alcance. Não encontramos limites ontológicos para nossa liberdade senão no limite externo de outra liberdade que, como eu, ao se projetar para o futuro significa o mundo e os outros à luz de seu fim livremente eleito, na interioridade de seu projeto singular. Assim, chegamos a “um limite *real* de nossa liberdade, quer dizer, uma maneira de ser que se nos impõe sem que nossa liberdade seja fundamento dela. Mas deve se entender: o limite imposto não provem da *ação* dos outros” (Sartre,1989, p.548). A simples existência do outro constitui a fronteira intransponível a minha liberdade. Ou, para dizê-lo de outro modo, “o verdadeiro limite de minha liberdade está pura e simplesmente no fato mesmo de que outro me capte como outro-objeto” (Sartre,1989, p.548). Ou seja,

Em uma palavra, pelo fato da existência do outro, existo em uma situação que *tem um por fora* e que, por isso mesmo, tem uma dimensão de alienação que não posso tirar de modo algum, assim como não posso atuar diretamente sobre ela. Este limite à minha liberdade, está posto, como vemos, pela pura e simples existência do próximo, quer dizer, *pelo fato* de que minha transcendência existe para outra transcendência (Sartre,1989, p. 548).

Deparamo-nos então com a seguinte equação no esclarecimento da situação humana no que se refere a existência do próximo: vimos que pelo tipo de ser que somos não temos como ser determinados em nosso ser, nada determina o futuro para ao qual nos elegemos uma vez que não podemos descartar a liberdade que nos obriga a sempre ter que decidir o que fazer da faticidade com a qual nos deparamos, somos condenados a ser livres. Mas, ao verificarmos a função do próximo na situação da realidade humana, constatamos que inevitavelmente o que vale para o meu ser vale para o do próximo, ou seja, se nada determina a eleição de meu ser no mundo, onde à luz do futuro ilumina o mundo e os outros, essa verdade ontológica é tão válida para mim quanto para meus próximos que sendo também liberdades, objetivam, sem que eu os determine, o mundo e o meu próprio ser. Deste modo, uma liberdade é o limite externo da outra liberdade. Ou seja, a limitação da liberdade “provem, como finitude interna, do *fato* de que não pode não ser liberdade, quer dizer, de que se condena a ser livre; e, como finitude externa, do fato de que, sendo liberdade, é para outras liberdades que a apreendem livremente à luz de seus próprios fins” (Sartre,1989, p.549). Ou, em outros termos,

Captamos uma verdade de grande importância: ..., mantendo-nos no marco da existência-para-si, vimos que somente minha liberdade podia limitar minha liberdade, e agora vemos, ao fazer entrar em nossas considerações a existência do outro, que minha liberdade, neste novo plano, encontra também seus limites na existência da liberdade alheia. Deste modo, qualquer que seja o plano em que nos situemos, os únicos limites que uma liberdade encontra, os encontra na liberdade (Sartre,1989, p. 548).

Observemos, portanto, que não há alteração da estrutura geral da *situação*. A liberdade do outro não se constitui em algo dado que determina nossa liberdade a ser, alterando a realidade da *situação* humana enquanto inevitável relação de liberdade e faticidade. Trata-se exatamente do oposto, encontramos a borda externa da situação, ou seja, antes de encontramos o que nos determina, encontramos o limite precisamente porque inevitavelmente nos escapa, ou seja, o limite é justamente o que os outros fazem do ser que sou e que eu não posso captar a não ser por fora. Neste sentido, uma característica essencial da situação consiste precisamente “em ser *alienada*, quer dizer, existir como forma em-si para o outro. Não podemos escapar a esta alienação, pois seria absurdo sequer pensar em existir de outro modo que não fosse em situação” (Sartre,1989, p. 549). Em outros termos,

Essa alteração da situação não representa uma falha interna nem a introdução do dado como resistência bruta na situação como a vivo. Muito pelo contrário, a alienação não é uma modificação interna nem uma mudança parcial da

situação; não aparece no curso da temporalização, não a encontra jamais *em* situação, e, por conseguinte não é dada nunca a minha situação. Senão que, por princípio, me escapa; é a exterioridade mesma da situação, quer dizer, seu ser-fora-para-o-outro. Se trata pois, de um caráter essencial da situação em geral (Sartre,1989, p.549).

Compreendemos portanto, que não encontramos um entrave para a livre eleição do futuro para o qual nos projetamos, mas tão somente constatamos que nosso ser tem inevitavelmente uma dimensão que nos escapa, que vem a ser precisamente a existência do próximo. Ou seja, a faticidade do outro “não é um obstáculo frontal que a nossa liberdade encara, senão uma espécie de força centrífuga... que faz que tudo quanto nossa liberdade empreenda tenha sempre uma face não escolhida por ela, uma face que lhe escapa e que, para o outro, será mera existência” (Sartre,1989, p.549). Neste sentido não temos como escapar a objetivação dos outros, que como eu, povoam esse mundo, o que equivale a afirmar que não temos como escapar a alienação de nosso ser. “A existência dos outros é um fato por inteiro contingente; agora bem, vir ao mundo como liberdade frente aos outros, é vir ao mundo como alienável” (Sartre,1989, p.549).

Contudo, para compreender a complexidade do próximo como elemento constitutivo da *situação*, faz-se necessário ainda ir mais além no esclarecimento da *função da minha alienação perante o outro na totalidade do ser que sou rumo ao meu futuro para o qual me projeto*. Ou seja, constatamos que não temos como escapar da alienação, uma vez que não temos como escapar a existência do outro que me objetiva desde fora. Mas que função terá no meu ser essa objetivação alienada do outro sobre meu ser? Que alcance tem na totalidade que seu ser objetivado como intransigente por meus subordinados, como preguiçoso perante meu chefe, como autoritário perante meus filhos? O que determina esse alcance se não justamente a apreciação de minha liberdade à luz de meu projeto livremente eleito?

Notemos que não temos como estabelecer *a priori* a função que a objetivação alheia tem no meu ser. Em primeiro lugar, se não reconheço o outro como transcendência, se não tomo ciência do seu ser enquanto outra liberdade no mundo, não tenho sequer como experimentar a alienação perante ele, já que “por princípio, tudo quanto está alienado não existe senão *para o outro*” (Sartre,1989, p.549). Isso significa que “não posso *experimentar* essa alienação sem *reconhecer* ao mesmo tempo ao outro como transcendência” (Sartre,1989, p.550). Notemos que “assim, a liberdade do outro confere limites a minha situação, mas não posso *experimentar* esse limites a menos que reassuma esse ser-para-o-outro que sou e lhe dê

um sentido à luz dos fins que elegi. Certamente, esta mesma assunção está *alienada*: tem um por fora” (Sartre,1989, p.550).

Eis aqui, pois, que minha liberdade, de certo modo, recupera seus próprios limites, pois não posso captar-me como limitado pelo próximo senão em tanto que este existe para mim, e não posso fazer que o próximo exista para mim como subjetividade reconhecida senão assumindo meu ser-para-outro. Não há aqui nenhum círculo: pela livre assunção desse ser alienado que experimento, faço de súbito que a transcendência do próximo exista para mim em tanto que tal. Somente reconhecendo a *liberdade* (qualquer que seja o uso que façam dela) dos anti-semitas e assumindo este *ser-judeu* que sou para eles, somente assim o *ser-judeu* aparecerá como limite objetivo da situação;... Reconhecer aos outros e, se sou judeu, assumir meu ser-judeu, é uma e a mesma coisa. (Sartre,1989, p.550).

Explicita-se neste sentido a estrutura de base da situação novamente inalterada: tal qual na relação com a faticidade do lugar, dos entornos, do passado e das técnicas, temos que eleger o que vamos fazer do que os outros objetivam a nosso respeito. Antes de mais nada, a “assunção se produz na perspectiva de meu projeto fundamental: não me limito a receber passivamente a significação <fealdade>, <invalidez>, <raça>, senão que, pelo contrário, somente posso captá-los – a simples título de significação – à luz de meus próprios fins”(Sartre,1989, p.552). Isso significa que vai depender da inclusão que a minha liberdade faz na totalidade do ser que sou o que vou fazer do que os outros fazem de mim. Ou seja, não posso escapar de ser livre para decidir o que fazer do que os outros fazem de mim. Trata-se novamente da minha liberdade tendo que eleger a partir da faticidade.

Na realidade, a raça, a invalidez, a fealdade, não podem *aparecer* senão dentro dos limites de minha própria eleição de inferioridade, ou de orgulho (ou de qualquer outra eleição de meus fins); em outros termos, somente aparecem com uma significação que lhes é conferida por minha liberdade; isto significa, uma vez mais, que *são* para o outro, mas que para mim não podem ser a menos que eu os eleja. A lei de minha liberdade, que faz que eu não possa ser sem eleger-me, se aplica também aqui: não escolho ser para o outro o que sou, senão que não posso tentar ser para mim o que sou para o outro a não ser elegendo-me tal como apareço ao outro, quer dizer, por uma assunção eletiva” (Sartre,1989, p. 552).

Verificamos por fim, que o próximo como elemento constitutivo de minha situação embora acarretando nuances e complexificando o jogo de variáveis envolvidas na *situação* não tem como determinar por ele próprio a livre eleição do fim para o qual me projeto. Evidencia-se uma vez mais como a liberdade não tem como escapar de ser livre frente a toda e qualquer faticidade que encontra na sua existência.

A liberdade é total e infinita, o que não significa que *não tenha* limites, senão que *não os encontra* jamais. Os únicos limites com que a liberdade se bate em

cada instante são os limites que ela se impõe a si mesma e dos quais falamos a propósito do passado, dos entornos e das técnicas (Sartre,1989, p.554).

## 5.5. Minha Morte

Vimos até aqui, a faticidade do lugar, do passado, dos entornos e do próximo enquanto componentes necessariamente presentes, porém, nunca determinantes da *situação* onde a realidade humana elege livremente o ser para o qual se projeta. Cabe agora, com relação a morte, destacar que não se trata de uma condição ontológica do homem, mas tão somente, de outro elemento da faticidade com o qual a liberdade necessita lidar. Veremos que a morte, não se constitui em um fim para o qual nos projetamos livremente, antes pelo contrário, trata-se de uma contingência que nos impede de continuar a temporalização que somos rumo ao futuro no mundo que elegemos.

Como vimos, o homem enquanto ser temporal que é, está ontologicamente impossibilitado de esquivar-se da relação temporal com o mundo, ou seja, ele é impreterivelmente, a todo momento de sua existência, passado e presente à luz de um porvir. Neste sentido, afirmamos que, “a realidade humana é *significante*. Isso quer dizer que, se faz anunciar o que é por aquilo que não é, ou, se se prefere, é *por-vir* de si mesma” (Sartre,1989, p.560). Notemos que isso equivale a afirmar que a realidade humana está “perpetuamente comprometida em seu próprio futuro, e isto nos leva a dizer que espera confirmação desse futuro” (Sartre,1989, p.560). Em outros termos,

Em tanto que futuro, em efeito, o porvir é prefiguração de um presente que *será*: nos entregamos nas mãos desse presente, já que somente ele, a título de presente, deve poder confirmar ou refutar a significação prefigurada que sou. De que modo esse presente será por sua vez livre reassunção do passado à luz de um novo futuro, é algo que não podemos determinar, senão somente projetar e esperar (Sartre,1989, p. 560).

Neste sentido, como o futuro nunca é dado, mas tão somente possível, o ser do homem está sempre em processo de totalização. Somente o futuro, que precisamente ainda não é, totaliza e significa o ser que sou. A relação amorosa que mantenho, o curso de línguas que frequento, o negócio que inauguro, trata-se de ações concretizadas no presente que aguardam o porvir para vir a constituir uma relação amorosa fracassada ou vivilizadora, um idioma dominado ou que nunca aprendi, um negócio malogrado ou bem sucedido na minha empreitada profissional. Inevitavelmente aguardamos o futuro já que, somente através dele

totalizamos o passado e o presente que somos. Neste sentido, “o adolescente é perfeitamente consciente do sentido místico de suas condutas e ao mesmo tempo deve remeter-se a seu futuro íntegro para decidir se está <passando por uma crise de puberdade>, ou se está encaminhando-se definitivamente para a devoção” (Sartre,1989, p.560). Isso significa dizer que “nossa liberdade ulterior, em tanto que tal, não é nossa possibilidade atual senão o fundamento de possibilidades que ainda não somos” (Sartre,1989, p.560). Precisamente pela realidade humana ser ontologicamente voltada para o futuro, que existimos na espera permanente de realizar os projetos que somos, de saciar a carência que salta da plenitude presente, de alcançarmos o mundo porvir que projetamos. Para dizê-lo de outro modo,

Daí nossa necessidade de *esperarmos*. Nossa vida não é senão uma longa espera: espera de realização de nossos fins, em primeiro lugar (estar comprometido em uma empresa é esperar seu resultado); espera, sobre tudo, de nós mesmos (ainda se essa empresa se realiza, ainda se soube me fazer amar, obter tal ou qual distinção, tal ou qual favor, fica por determinar o lugar, o sentido e o valor dessa empresa mesma na minha vida). Isso não provém de um defeito contingente da <natureza> humana, de uma nervosidade que nos impediria limitar-nos ao presente e poderia ser *corrigida* pelo exercício, senão a natureza mesma do para-si, que, <é> na medida em que se temporaliza. Assim, temos que considerar nossa vida como se estivesse feita não só de esperas, senão de esperas de esperas que esperam por sua vez outras esperas (Sartre,1989, p. 561).

O acontecimento que aniquila todas as esperas, que extingue qualquer porvir, que elimina todo e qualquer vínculo com o futuro vem a ser precisamente a morte. Trata-se da transformação radical de nosso ser temporal na indiferença absoluta do em-si para ele mesmo, ou, se preferirmos, “a morte como aniquilação de uma nielização é posição do meu ser como *em-si*” (Sartre,1989, p.563). É o impedimento absoluto da re-totalização de meu ser, que anula todo e qualquer porvir de reatar o vínculo perdido com meus filhos; de fazer a vida com minha mulher, de reerguer minha empresa profissional, em fim, de mudar esta plenitude presente, de fazer suprir a carência pelo porvir. Notemos que o passado que eu era não deixa jamais de ter sido, uma vez que, justamente por ser passado, já conservava a consistência do ser em-si; o que deixa de existir é precisamente a transcendência dessa opacidade em-si rumo ao porvir. Para dizê-lo de outro modo,

Enquanto o para-si está <com vida>, transcende seu passado em direção a seu porvir e o passado é aquilo que o para-si tem de ser. Quando o para-si <cessa de viver>, esse passado não fica por isso abolido, o desaparecimento do ser nielizador não o afeta em seu ser, que é do tipo do ser em-si: se abisma no em-si. Minha vida interior é, isto não significa de modo algum que seja uma totalidade harmoniosa, senão que cessou de ser seu próprio em suspenso e que

não pode já mudar pela simples consciência que tem de si mesma (Sartre,1989, p. 563).

Evidencia-se deste modo que a morte enquanto interrupção brutal de meu projetos, uma vez que é a anulação do meu ser como transcendência, em quaisquer hipótese pode prover meu ser de significação alguma. Antes pelo contrário, a morte, precisamente, ao aniquilar o futuro, aborta todo e qualquer sentido que o meu ser possa vira a ter. Ou seja, “a morte não é nunca o que dá à vida seu sentido: é, ao contrário, o que lhe tira, por princípio, toda significação” (Sartre,1989, p.562). Nestes termos a morte mesma como ocorrência impõe o absurdo de seu surgimento: tão somente extingui uma transcendência, interrompe uma existência desde fora, já que não se trata do esgotamento dos fins futuros por alcançar, o que simplesmente cessa de existir é a possibilidade de concretiza-los. Em outras palavras, o absurdo da morte se revela pela “aniquilação de todas minhas possibilidades, aniquilação que já não forma parte de minhas possibilidades” (Sartre,1989, p.560). Para dizê-lo em outros termos,

Já não podemos sequer dizer que a morte confere à vida um sentido desde fora: um sentido não pode provir senão da subjetividade mesma. Posto que a morte não aparece sobre o fundamento de nossa liberdade, não pode senão *tirar à vida toda significação*. Se sou espera de esperas de espera e se, de súbito, o objeto de minha espera assim como aquele que espera são suprimidos, a espera recebe retrospectivamente o caráter de *absurdo* (Sartre,1989, p.562).

O suicídio não abre exceção alguma a absurdidade da morte. Antes pelo contrário, trata-se de uma saída encontrada no desespero que objetiva precisamente solucionar o impasse com relação ao porvir. Portanto trata-se de um ato significativo que aniquila a própria possibilidade de superação aniquilando a transcendência mesma. Se minhas relações no mundo são tais que a intuição do futuro não me revela nada para além da profunda solidão e fracasso, o suicídio pode ser a saída encontrada em meio ao desespero em que me encontro e que me aguarda, mas não se trata de um projeto para ser, posto que é a aniquilação de toda e qualquer possibilidade de ser. Ou seja, o suicídio “ao ser um ato de minha vida, em efeito, requer por sua vez uma significação que somente o porvir poderia conferir-lhe, mas, como é o *último* ato de minha vida, se nega a si mesmo esse porvir” (Sartre,1989, p.563). Neste termos,

Meu projeto em direção a *uma* morte é compreensível (suicídio, martírio, heroísmo), mas não o projeto em direção a *minha* morte como possibilidade indeterminada de não realizar mais a presença no mundo, pois tal projeto seria a destruição de todos os projetos. Assim, a morte não pode ser minha

possibilidade própria; nem sequer pode ser uma de *minhas* possibilidades (Sartre, 1989, p. 563).

Compreendemos deste modo que realidade humana, uma vez que consiste exatamente em ser uma existência ontologicamente voltada para o futuro, não comporta a morte, senão como uma interrupção absurda e alheia de uma temporalização rumo a um porvir. Para um ser que se faz na exata medida em que tenta superar a carência que perpetuamente constata no mundo, não há lugar para a morte, uma vez que seus projetos nunca se esgotam, inevitavelmente surge um por fazer, uma falta por suprir, um outro estado do mundo por alcançar.

Estas observações, como se poderá advertir, não resultam da consideração da morte senão, ao contrário, da consideração da vida; precisamente porque o para-si é o ser para o qual o ser está em questão em seu ser, porque é o ser que reclama sempre um depois, não há lugar algum para a morte no ser que é para-si (Sartre, 1989, p. 563).

Cabe ainda destacar que a morte, uma vez que encerra minha transcendência, me faz cessar de existir como aquele que significa o mundo, os outros e a mim mesmo. Ou seja, uma vez que caio para sempre no passado, recebendo por completo a consistência do ser em si, perco por completo a possibilidade de significar o mundo, para tão somente ser significado pelos outros desde o interior de seus próprios projetos. Para dizê-lo de outro modo,

A morte, a medida que pode revelar-se a mim, não é somente a aniquilação sempre possível de meus possíveis – aniquilação fora de minhas possibilidades - ; não é somente o projeto que destrói todos os projetos e que se destrói a si mesmo, a impossível destruição de minhas esperas; é, além do mais, o triunfo do ponto de vista do próximo sobre o ponto de vista *que sou* sobre mim mesmo (Sartre, 1989, p.563).

Obviamente o reverso é verdadeiro, somos, em nossa existência obrigados a lidar com a faticidade da morte alheia, e, dessa vez, cabe a nossa liberdade conferir-lhe seu peso e alcance na totalidade do ser que somos. “Encontramos novamente aqui a relação originária que une a faticidade e a liberdade; elegemos nossa atitude para com os mortos, mas é impossível que não elejamos uma” (Sartre, 1989, p.565). Isso significa que a morte alheia, ao suspender definitivamente sua transcendência, transforma o outro em em-si, o que acarreta na total responsabilidade de nosso ser por fazermos presentes em nossa existência mesma o passado que os outros são. Ou seja, “por sua faticidade mesma, o para-si está arremessado a uma inteira <responsabilidade> para com os mortos: está obrigado a decidir livremente a sorte deles” (Sartre, 1989, p.565).

Resta-nos observar que por sermos temporais em nosso ser, somos ontologicamente finitos, mas finitude não implica a morte. “A finitude é uma estrutura ontológica do para-si que determina à liberdade e não existe senão e pelo livre projeto de fim que me anuncia meu ser” (Sartre,1989, p.569). Somos finitos precisamente porque nos fazemos a medida que elegemos a partir de uma estrutura dada nosso ser rumo a um futuro. Sou finito porque não tenho como escapar a escolha na minha juventude, de ter priorizado a viabilização social, econômica em detrimento da viabilização profissional como fotografo que eu tanto desejava. Não tenho como voltar no tempo, com remover ou alterar o passado, sou esse que fez essa eleição e, ainda que hoje me lance para essa profissão, serei para sempre aquele que se lançou para a fotografia após uma vida de empresário. Jamais seria aquele que com 17 anos elegeu-se fotógrafo no seu ser. Precisamente pela irreversibilidade própria do tipo de ser temporal que somos é que a realidade humana é ontologicamente finita.

Em outros termos, a realidade humana seguiria sendo finita ainda que fosse imortal, porque *se faz* finita ao eleger-se humana. Ser finito, em efeito, é eleger-se, é decidir o fazer-se anunciar o que se é projetando-se em direção a um possível com exclusão de outros. O ato mesmo de liberdade é, pois, assunção e criação da finitude. Se me faço, me faço finito e, por isso mesmo, minha vida é única. Deste modo, ainda que fosse imortal, estaria igualmente impedido a <prosseguir minha jogada>: a irreversibilidade da temporalidade me proíbe, e essa irreversibilidade não é senão o caráter próprio de uma liberdade que se temporaliza. Certamente, se sou imortal e descartei o possível B para realizar o possível A, voltar a se me apresentar a ocasião de realizar o possível descartado. Mas pelo simples fato de que esta ocasião se apresentará *depois* da ocasião em que o recusei, não será a mesma e, então, ter-me *feito finito* para toda a eternidade ao descartar irremediavelmente a primeira ocasião (Sartre,1989, p. 569).

Por outro lado, minha morte não participa em nada de minha existência mesma, tal como o penhasco, como as significações alheias, quanto as técnicas que os outros fazem uso, como a opacidade da folha em branco, a morte constitui-se numa faticidade, é algo dado, uma contingência e não uma condição para ser. Em outros termos, “a morte é um fato contingente que pertence à faticidade...a morte não é de modo algum uma estrutura ontológica de meu ser” (Sartre,1989, p.569).

Não há nenhum lugar para a morte no ser-para-si; não pode nem espera-la, nem realiza-la, nem projetar-se em direção a ela; a morte não é de modo algum o fundamento de sua finitude, de modo geral, não pode nem ser fundada por dentro como projeto da liberdade original, nem ser recebida desde fora como uma qualidade pelo para-si. Então, o que é? Nada mais que certo aspecto da faticidade e do ser para o outro, quer dizer, nada mais que algo *dado* (Sartre,1989, p. 569).

Precisamente esta constatação ontológica da realidade humana inevitavelmente lançada para o porvir, contrapõe-se radicalmente a noção explicitada por Heidegger segundo a qual a morte vêm a ser justamente minha possibilidade autêntica de não realizar mais a presença no mundo. Neste sentido, “não sou <livre para morte, senão que sou um mortal livre> ... e como é o que está mais além de minha subjetividade, na minha subjetividade não há lugar algum para ela” (Sartre,1989, p.570).

Assim, a morte não é *minha* possibilidade de não realizar mais a presença no mundo, senão *uma aniquilação sempre possível de meus possíveis, que está fora de minhas possibilidades* (Sartre, 1989, p.560)... Assim, devemos concluir contra Heidegger, que a morte, longe de ser minha possibilidade, é *um fato contingente* que, em tanto que tal, me escapa por princípio e pertence originalmente a minha faticidade(Sartre,1989, p.568).

## 5.6. Definição de *situação*

Após analisarmos o lugar, o passado, o próximo e os entroncos enquanto variáveis constitutivas de toda e qualquer *situação* humana, encontramos-nos em condições de compreender a condição ontológica da realidade humana de *eleger livremente seu projeto de ser* que unifica todas as ações do homem. Ou seja, estamos agora em condições de “definir mais precisamente esse <ser-em-situação> que caracteriza ao para-si em tanto que responsável de sua maneira de ser sem ser fundamento de seu ser” (Sartre,1989, p.571).

Elegemo-nos irritadiços, pacientes, artistas, técnicos, revolucionários, anarquistas necessariamente e tão somente em *situação*. Seja qual for o aspecto de nosso ser que consideremos: amoroso, sexual, familiar, religioso, político, profissional, etc., não encontramos nada que não tenhamos livremente eleito rumo à luz de um futuro pro-jetado por nossa liberdade ontológica. Como vimos, essa pro-jeção é a própria negação a plenitude presente. Neste sentido, não há lugar na realidade humana para uma liberdade isenta da relação com a faticidade, não há liberdade desimplicada de uma situação. O homem existe na exata medida em que nega, rumo ao porvir, a faticidade com a qual se depara. Ou, o que é o mesmo, “a situação somente existe em co-relação com o transcender o dado em direção a um fim” (Sartre,1989, p.571). Neste sentido, compreendemos que a situação onde elegemos e re-elegemos ou modificamos nossos ser, consiste nessa precisa relação inevitavelmente singular de uma faticidade dada com uma liberdade da qual não temos como escapar. Em outros termos, a *situação* “é a total faticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento,

de meu lugar, de meu passado, de meus entornos, da realidade de meu próximo – e é minha liberdade sem limites como aquilo que faz que exista para mim uma faticidade” (Sartre,1989, p.572). Nestes termos, a *situação* não se distingue da existência mesma do homem, ou o que é o mesmo, não existe realidade humana a não ser em situação, uma vez que é impensável a liberdade ontológica do homem isenta de absorver-se na negação da faticidade que impreterivelmente se lhe impõe rumo a um futuro livremente eleito. Neste sentido, a situação, é

Este caminho poeirento e ascendente, esta ardente sede que tenho, esta recusa das pessoas de dar-me de beber porque não tenho dinheiro, ou porque não sou de seu país ou de sua raça; é meu desamparo no meio destas populações hostis, com esta fadiga de meu corpo que talvez irá me impedir de alcançar a meta fixada. Mas é, precisamente, também esta meta ou *objetivo*, não em tanto que o formulo clara e explicitamente senão em tanto que está aí, por toda parte, em torno de mim, como o que unifica e explica todos esses fatos, como aquilo que os organiza em uma totalidade descritível em vez de fazer dele um pesadelo ou uma desordem (Sartre,1989, p.572).

Assim, compreendemos que não sou outra coisa do que aquilo que faço, seja nas empreitadas fracassadas quanto bem sucedidas que executo, nas situações de coragem ou covardia, sou e não tenho como escapar de ser às desistências e as derrotas, as resignações e humilhações sofridas. Isso significa que não há momento em que não somos em *situação*, como não há momento em que não nos fazemos livremente rumo a uma pro-jeção futura. Não sou nada mais que do meu movimento no mundo nessas condições dadas, rumo ao futuro que projeto. Se constantemente me queixo da vida que levo, se me faço vítima das circunstâncias hostis que me cercam, me faço exatamente esse que estabelece essa relação queixosa e vitimizada para com a faticidade que me cerca. Sou o que faço nesse momento em que vivo, desde esse lugar que ocupo no mundo, permitindo que meu passado me atinja em tal medida à luz de meu futuro, fazendo o que faço das coisas que me cercam, enfrentando ou me rendendo perante suas resistências, sendo submisso, inferior, intolerante para com os outros que me cercam. Ou seja, sou a negação concreta dessa faticidade rumo ao mundo futuro que projeto, não sou nem mais nem menos que, precisamente, minha *situação*. Em outros termos,

Se o para-si não é nada mais que sua situação, se segue disso que o ser-em-situação define a realidade-humana, dando razão ao mesmo tempo de seu *ser-aí* e de seu *ser-para além*. A realidade humana, em efeito, é o *ser que está sempre mais além de seu ser-aí*. E a situação é a totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida em e pelo ser-mais-além (Sartre,1989, p.572).

Entrevemos portanto que para compreender a eleição de um projeto de ser, sua manutenção ou modificação temos inevitavelmente que recorrer a situação concreta em questão. Bem entendido, de nada serve tomar um referencial desde fora. Toda e qualquer eleição, ação, significação ou apropriação somente se faz compreensível desde a interioridade da *situação*, isto é, desde o ponto de referência da singularidade em questão. Apenas adotando o ponto de vista de quem ocupa esse lugar no mundo que eu ocupo, tendo tal passado à luz de tal futuro atrás de mim, cercado por tais objetos que à luz de meu fim me oferecem essa utilidade ou adversidade, cercado por esses outros que se utilizam de tais técnicas e me significam de tal ou qual maneira, minhas eleições nesse mundo se fazem compreensíveis. Neste sentido, “quem diz *situação* diz, pois, <posição apreendida pelo Para-si que está em situação>. É impossível considerar uma situação desde fora: se fixa como *forma em-si*” (Sartre, 1989, p.571).

A singularidade de uma eleição para ser apreendida reclama precisamente a inseparabilidade da liberdade e da faticidade enquanto variáveis constitutivas da situação. Não temos como reduzir a *situação* nem a plena objetividade nem a pura subjetividade sem com isso aniquilar sua estrutura de base. Ou seja, faticidade e liberdade são duas faces do mesmo fenômeno, isso significa que “a situação não poderia ser chamada nem de objetiva nem subjetiva, ainda que suas estruturas parciais (a xícara que uso, a mesa sobre a qual me apoio, etc.) podem e devem ser rigorosamente objetivas” (Sartre, 1989, p.571).

Notemos que a situação não pode ser puramente subjetiva uma vez que a liberdade não se move somente conforme sua vontade, não ignora a faticidade que independe dela para ser o que é. Tampouco se traduz como a pura impressão subjetiva que as coisas provocam em nós, não se trata do que sentimos, pensamos, elocubramos de uma objetividade que permanece exterior ao fenômeno. Não há como apreender a situação relegando a objetividade que a constitui, meu ser é e material em meio a um mundo que independe de mim para ser o que é. Para dizê-lo de outro modo,

A situação não pode ser *subjetiva*, pois não é nem a soma nem a unidade das *impressões* que nos causam as coisas: é *as coisas mesmas* e eu mesmo entre as coisas; pois meu surgimento no mundo como pura nielização de ser não tem outro efeito que fazer que *haja* coisas, e não acrescenta *nada*. Neste aspecto, a situação delata minha *faticidade*, quer dizer, o fato de que as coisas simplesmente *estão aí* tal como são, sem necessidade nem possibilidade de ser de outro modo, e eu *estou aí* entre elas (Sartre, 1989, p. 571).

Por outro lado, igualmente perdemos o fenômeno da situação se o reduzimos a plena objetividade, desconsiderando por completo a liberdade que escapa impreterivelmente ao dado transcendendo-o rumo ao não-ser. Não se trata de uma situação estabelecida anteriormente a nossa existência à qual nos fazemos presentes posteriormente. A situação não existe sem a realidade humana que constitui as conexões na opacidade em-si, indiferente para ela mesma. Antes da realidade humana encontramos tão somente a indiferença da realidade bruta, nunca uma situação. Nestes termos, a situação “tampouco poderia ser *objetiva*, no sentido de algo puramente dado que o sujeito constataria sem estar comprometido de modo algum no sistema assim constituído” (Sartre,1989, p.571). Descartando a liberdade, extinguimos igualmente a possibilidade de compreender a situação, “na realidade, a situação pela significação mesma do dado (significação sem a qual *não existiria* sequer algo dado) reflete ao para-si sua liberdade” (Sartre,1989, p.571).

Evidencia-se então, que dilaceramos a constituição ontológica do fenômeno se reduzimos a situação tanto a plena objetividade como a pura subjetividade. Não há mundo se não for objetivado desde algum lugar singular rumo a um porvir e, não há o que objetivar, se não houver aquilo que independe de nós para ser o que é. Trata-se de uma relação de ser, uma vez que é ontologicamente inviável a cisão do homem livre num mundo resistente. Eis a inseparabilidade da liberdade e da faticidade ou se preferimos da relação homem-mundo.

Se a situação não é subjetiva nem objetiva, deve-se a que não constitui um *conhecimento*, nem sequer uma compreensão afetiva do estado do mundo por um sujeito, senão que é uma *relação de ser* entre um para-si e o em-si por ele nielizado. A situação é o sujeito por inteiro (ele não é nada mais que a situação) e é também a <coisa> por inteiro (não *há* nunca nada mais que as coisas). É o sujeito enquanto ilumina as coisas por seu próprio transcender, se se quiser, ou são as coisas enquanto remetem ao sujeito sua própria imagem (Sartre,1989, p.571).

Isso nos permite entrever que não existe na realidade humana *situação* ontologicamente mais privilegiada do que outra. Em termos ontológicos não há momento histórico, lugar no mundo ou relações com outros que tornem uma *situação* singular mais coercitiva ou livre do que outra. Seja de que situação se trate, encontramos igualmente a liberdade impreterivelmente se deparando com a faticidade irreduzível em seu ser. Neste sentido, “não há pois situação privilegiada: entendemos com isso que não há situação alguma em que o peso do *dado* asfixiaria a liberdade que o constitui como tal; nem, reciprocamente, nenhuma situação em que o para-si seria *mais livre* que em outras” (Sartre,1989, p.572).

Ontologicamente nenhuma situação é privilegiada em relação a outra uma vez que nunca escapa ao par faticidade e liberdade. Isso não significa que uma situação não se singularize inteiramente em relação a todas as outras, jamais uma situação é comparável a outra. O que torna toda e cada situação distinta é sua característica inteiramente concreta: somente eu ocupo este centro de referência do mundo que é meu lugar material, concreto, rodeado por estes complexos utensílios que me oferecem essa adversidade e utilidade na minha projeção para o futuro; somente eu sou significado de tal maneira por estes próximos singulares que se utilizam de tais técnicas concretas assim como, apenas eu sou meu passado, mas bem entendido: o futuro que ilumina esse complexo é por sua vez, também inteiramente concreto. A partir da faticidade singular não nos projetamos jamais a fins abstratos, mas a ausências concretas que saltam da plenitude presente. Ou seja, “a situação, ao estar iluminada por uns fins pro-jetados somente a partir do *ser-aí* que iluminam, se apresenta como eminentemente *concreta*” (Sartre,1989, p.573). Neste sentido, “deve ser compreendida como o *rosto singular* que o mundo oferece para nós, como nossa oportunidade única e pessoal” (Sartre,1989, p.573). O fim para o qual me projeto é inteiramente concreto uma vez que resulta da transcendência desse mundo *aí* em que me encontro: trata-se de transformar *essa* realidade que se me impõe: lutar por uma medicina mais eficiente, por uma organização social mais igualitária, pela preservação da flora e fauna marinha que está sendo exterminada, etc. Ou seja, “o fim do para-si, tal como é vivido e perseguido no projeto pelo qual transcende e funda o real, se revela em sua concretude ao para-si como uma mudança particular da situação vivida (romper as correntes, ser rei dos francos, libertar a Polônia, lutar pelo proletariado)” (Sartre, 1989, p.573). Cabe observar que se trata de superar *essa* medicina concreta que é impotente perante tais doenças, que desconhece como proceder perante tais acontecimentos, etc. Do mesmo modo,

Não se pro-jeta primeiramente lutar pelo proletariado em geral, senão que o proletariado será considerado através de tal ou qual grupo operário concreto, ao qual pertence a *pessoa*. Pois, em efeito, o fim somente ilumina o dado porque é eleito como um modo de transcender *esse* dado. O para-si não surge com um fim *já dado*, senão que ao <fazer> a situação, ele <se faz> , e inversamente (Sartre,1989, p. 573).

Temos agora os elementos necessários para compreender como ocorre da eleição do projeto ser inteiramente livre, e o escravo não se eleger senhor. Para elucidarmos tal questão, fazer-se necessário verificar aquilo que deve ser consultado para compreender

qualquer eleição de ser: a situação. Notemos que pela plenitude de ser que constitui a situação do escravo, a carência que se lhe impõe e com a qual precisa lidar não é com a faticidade que necessita lidar seu amo: ele não se debate com questões a respeito de acúmulo e proteção de suas riquezas; de ampliação dos limites de suas terras; de como manter dóceis os servos e eliminar os rebeldes; das disputas e intrigas dos outros senhores, do choque de interesses com o rei, etc. não é essa faticidade que o escravo transcende para fazer-se quem é. O escravo em sua situação lida com a faticidade de sua escravidão. O ser aí com o qual ele concretamente se depara impõe-lhe outra faticidade que a do senhor, é outra a faticidade do mundo que sua liberdade necessita transcender. Seu centro de referências que constitui faticidade do lugar com o qual ele precisa lidar é com a miséria daqueles leitos onde com os outros escravos vivem aglomerados, o mesmo lugar que possibilita reuniões clandestinas e esconderijo de provisões para fugas previstas; necessita lidar é com a adversidade das correntes que o escravizam, com o sua situação de escravo covarde, líder ou alcagüete perante os outros escravos, com o torturador, com a sua mulher que foi vendida, com os filhos que não conheceu. Obviamente nada o impede de sonhar em tornar-se amo, mas a faticidade de sua situação lhe impõe outras adversidades à sua liberdade, que o fazem projetar-se livremente inevitavelmente em outra direção rumo ao porvir. Para dizê-lo de outro modo,

Sem dúvida, o escravo não poderá obter as riquezas nem o nível de vida do amo; agora bem, tampouco são estes os objetos de seus *projetos*: não pode senão sonhar com a posse desses tesouros; sua *faticidade* é tal que o mundo lhe aparece com outro rosto, e ele tem de colocar e resolver outros problemas; em particular, lhe é necessário fundamentalmente eleger-se no terreno da *escravidão*, e, com isso, dar um sentido a esta escura coerção. Se eleger, por exemplo, a rebelião, a escravidão, longe de ser *em primeiro lugar* um obstáculo para essa rebelião, somente por esta cobra seu sentido e seu coeficiente de adversidade. Precisamente porque a vida do escravo que se rebela e morre durante a rebelião é uma vida livre, precisamente porque a situação iluminada pelo livre projeto é plena e concreta, precisamente porque o problema regente e capital dessa vida é: <alcançarei meu objetivo?>, por tudo isso precisamente a situação do escravo é *incomparável* com a do amo. Cada uma delas, em efeito só cobra sentido para o para-si na situação e a partir da livre eleição de seus fins”.(Sartre,1989, p. 572) .

Tendo em vista a característica eminentemente concreta da situação, evidencia-se a total impropriedade de comparar situações desde fora da totalidade em questão, pois “não há nenhum ponto de vista absoluto em que seja possível colocar-se para comparar situações diferentes; cada pessoa não realiza mais que uma situação: *a sua*” (Sartre,1989, p.573). O que

nos interessa destacar é como somente a verificação da situação singular de um homem, a eleição de seu projeto de ser é inteiramente compreensível.

## **PARTE III**

**Análise das contribuições do Projeto de Ser em Sartre para a área  
de Orientação Profissional no Brasil a respeito da relação com o  
futuro**

## Capítulo 1

### **Análise das contribuições do Projeto de Ser em Sartre para a superação da lacuna teórica verificada na área de Orientação Profissional no Brasil a respeito da relação do homem com o futuro**

Trataremos agora de analisar, em que medida, o Projeto de Ser, incrustado na psicologia de Sartre, vem a contribuir para a superação da lacuna teórica apontada por Bohoslavsky com respeito a relação do homem com o futuro, que permanece como lacuna na área de Orientação Profissional, uma vez que essa questão não veio a ser objeto de pesquisa específico de outros autores no Brasil. Ou seja, temos agora todos os elementos postos para responder a nossa pergunta de pesquisa, qual seja: em que medida o Projeto de Ser em Sartre contribui para a psicologia de Orientação Profissional?

Como assinalamos no final da Parte I, as reivindicações teóricas apontadas por Bohoslavsky que ainda hoje se mantêm como lacuna teórica na área de Orientação Profissional no Brasil e implicavam em síntese as seguintes averiguações:

- 1 - Investigar a “relação com o futuro” a partir das relações com os outros, com o passado, com o contexto social, com a condição material real em que a pessoa se encontra, ou seja, de incluir e esclarecer a “dimensão temporal” em um modelo de Orientação Profissional;
- 2 - Esclarecer a problemática filosófica do “projeto pessoal”, bem como suprir a falta de um modelo teórico que permitisse ter uma visão compreensiva e ampla dos problemas, estabelecer relações causais entre estes, distinguindo entre problemas vocacionais e outros problemas de personalidade, e como conseqüência responder a lacuna de que “as pessoas fazem alguma coisa ‘por’ alguma coisa e que a fazem ‘para’ alguma coisa, entretanto essa coisa não está claramente definida”.
3. Aprofundar e esclarecer a “articulação entre o individual e o social”, da “possibilidade da escolha e suas restrições”, esclarecendo o “homem como sujeito de suas escolhas”.

A análise que se segue terá como parâmetro precisamente estas reivindicações teóricas. Vejamos portanto cada uma, verificando em que medida o Projeto de Ser em Sartre contribui para sua superação. Iniciemos com a reivindicação de que se faz necessário incluir a

“dimensão temporal” no processo de Orientação Profissional. Encontramos em Sartre as seguintes contribuições a respeito da “dimensão temporal”: 1) o esclarecimento da temporalidade como condição ontológica do homem; 2) da consistência de cada uma das dimensões temporais 3) da articulação intrínseca entre passado, presente e futuro, ou seja, a função de cada dimensão temporal no fenômeno da temporalidade como totalidade.

O esclarecimento da *temporalidade como condição ontológica do homem* consiste, como vimos, na elucidação de que somos, inevitavelmente, a qualquer momento de nossa existência, as três dimensões temporais ao mesmo tempo. Isso significa que a pessoa que procura um processo de Orientação Profissional, enquanto se encaminha ao consultório do psicólogo, enquanto aguarda na sala de espera, como impreterivelmente em qualquer outro momento de sua existência *é*, necessariamente, passado, presente e futuro de uma só vez. Quando entra no elevador, ela não é apenas aqui e agora, jamais a realidade humana se reduz a instantaneidade do presente: uma pessoa *é* inevitavelmente uma totalidade temporal. Estar indo a algum lugar *é*, precisamente, pro-jetar-se rumo a um futuro.

Apertar o botão do elevador *é* concretamente estar indo para o consultório do psicólogo, *é* estar pro-jetando-se para outra situação no mundo, em que esteja localizado frente a suas possibilidades profissionais, que tenha ultrapassado a situação de não saber o que fazer, que tenha resolvido seu impasse de ser ou não músico, que esteja localizado quanto ao que efetivamente deseja para o seu futuro e não simplesmente seguir o caminho traçado por seu progenitor, etc. Neste sentido, ali no elevador, está *sendo* seu futuro, quer dizer, alguém em relação com um mundo porvir repleto de incertezas, de caminhos objetivamente antagônicos. Ao mesmo tempo, está *sendo* seu passado, uma vez que *sabe* o horário que marcou semana passada, com qual psicólogo, sabe que seu pai se realizaria se ele dedicasse sua vida à música, sabe que *é* pressionado para que siga esse rumo, etc. Exatamente isso *é* ser temporal, *é* não ter como não *ser* no presente, seu passado em forma de saber e o futuro em termos de relação com um mundo ainda não existente.

Notemos, portanto, que seu passado não *é* alguma coisa que se guarda e o futuro alguma coisa que se elocubra. Ele *é*, precisamente, essa totalidade temporal que se apresenta à secretária, confirmando seu horário. Não se trata de que ele lembre de seu passado, que se recorde do que fez ou deixou de fazer até então. A verificação ontológica mostra que ele *é* seu passado de ter marcado uma sessão na semana anterior, assim como *é* seu passado de haver

freqüentado por nove anos o conservatório de música, de ter desistido há um ano, de estar namorando pela primeira vez há seis meses, de ter uma relação conturbada com os pais desde a infância, etc. Nestes termos, o passado não é uma propriedade que se possui, de alguma coisa que ele lembra ou esquece, mas precisamente que ele incessantemente *é*. Ao mesmo tempo é esse presente que continuamente lhe escapa, frente à secretária, naquela sala de espera, folheando nervoso uma revista, em meio a outras pessoas que também aguardam serem atendidas. Ser temporal é exatamente existir como negação ontológica desse passado que ele é, e dessa situação material em que se encontra na sala de espera, pro-jetando-se rumo a um mundo futuro, em que se encontre sem esse aperto no peito, clareando suas possibilidades atuais de tornar-se um grande intérprete clássico ou compositor, ou talvez, renunciar a tudo isso. Notemos que o futuro de colocar sua situação ao psicólogo, liga-se, por sua vez, com seu futuro mais amplo para o qual se pro-jeta, que remete a um mundo futuro que implica *este atual* por mudar. Enquanto aguarda na sala de espera ele é essa totalidade temporal e não tem como não ser. Precisamente neste sentido, a temporalidade é a condição ontológica do homem.

De imediato, esse esclarecimento da temporalidade ontologicamente constitutiva do ser do homem, contribui para subsidiar teoricamente a área de Orientação Profissional, pois ao elucidar que, não temos como escapar à temporalidade por sermos concomitantemente passado, presente e futuro, torna-se inconcebível considerá-la como uma qualidade acrescida desde fora, posteriormente dada, algo que utilizamos ou não, que pode ou não ser considerada, que depende da vontade ou da condição psicológica. A contribuição teórica vem precisamente esclarecer que o processo de Orientação Profissional é realizado com um ser que tem *como condição de existência ser seu passado, em um presente rumo a um futuro*. O passado, não é alguma coisa que ela tem, e o futuro não é alguma coisa que imagina; ser temporal consiste, precisamente, em ser inevitavelmente a qualquer momento de sua existência, a totalização singular dessas três dimensões. Neste sentido, manter-se só no passado, ou no aqui-agora do presente, ou refletir o futuro como ideal, não considerando a verificação ontológica da inseparabilidade das três dimensões temporais torna impossível o conhecimento teoricamente fundamentado, e a conseqüente localização da pessoa na sua escolha profissional.

O segundo esclarecimento de Sartre que vem a contribuir com a Orientação Profissional no que se referente a inclusão da “dimensão temporal”, é intimamente conexo

com o primeiro, uma vez que precisamente diz respeito à *consistência de ser de cada uma das três dimensões temporais* que necessariamente o homem é. Como vimos, o passado é imutável em seu ser, não se reduz à representação que fazemos dele, e independe inteiramente de nossa posição moral, ideológica, etc.

Esse esclarecimento subsidia teoricamente a Orientação Profissional quanto à consistência de ser do passado de toda e qualquer pessoa: é em-si, portanto imutável e irreparável em seu ser. Isso significa que ter freqüentado durante nove anos o conservatório de música, não se reduz a uma representação desse músico que procura Orientação Profissional. O passado tem uma consistência de ser que não se reduz ao que ele diz a respeito, pensa ou opina, nem mesmo a sua apropriação psicológica atual. Seu passado é o que efetivamente aconteceu, portanto, trata-se de um *processo temporal* inteiro, enquanto passado, presente e futuro transformados em em-si. Nesse passado no conservatório, sua ação pro-jetava o futuro de superar a carência de dominar um instrumento, de alcançar certa habilidade técnica musical, de chegar a um ainda-não existente nessa porção do mundo, se relacionando com a arte, em meio a outros músicos? Ou, desde os nove anos freqüentou cada uma das aulas, ensaiou uma a uma as partituras, tendo como único fim que iluminava suas ações, ser filho perante os pais que o desejavam artista? O que aconteceu com ele semana passada quando sentou frente ao piano e descompromissadamente cantarolou uma música para a namorada? A resposta a estas questões nos diz do passado que esta pessoa é, e portanto, da especificidade da singularidade que temos a nossa frente.

Contudo, onde buscamos a resposta? Certamente não cabe à inferência aleatória do psicólogo para decidir sobre o ocorrido, mas tampouco cabe recorrer a elaboração que o músico fez a respeito do passado, ou, ao que ele opina a respeito. Como foi esse passado de nove anos no conservatório, como era sua relação com a música? O que experimentou frente ao piano ontem? Como se apropriou do ocorrido? Isso deve ser localizado com recurso a opacidade imutável do passado, descrevendo o futuro rumo ao qual ele efetivamente se projetava no meio do mundo, lá, na sala de sua casa, enquanto sentava em frente ao piano e ensaiava seis horas diárias todos os dias da semana. Assim como na apropriação que fazia após os longos ensaios. Precisamente pelo passado ter a consistência do ser em-si, que o psicólogo de Orientação Profissional está possibilitado de retornar com o músico a *situação* passada, tal como aconteceu efetivamente lá, naquela materialidade, naquele contexto, rumo a

aqueles fins concretos e específicos, e levá-lo a localização da função efetiva da música nesse passado que ele é: ser músico efetivamente nunca o atraiu? O futuro que transcendia a relação com o piano, com as melodias, com as partituras, etc., era tão somente o de ser filho e corresponder aos deveres impostos ou, de outra forma, ele tinha em conta o desejo e exigências paternas, mas, para além destes, sentado em frente ao piano seu coração disparava e através da música despontava um mundo futuro ainda não existente *com a música* rumo ao qual desejava chegar?

A verificação objetiva desse passado portanto, nos revela a totalização singular que ele precisamente *é*. Ou seja, o músico *é* esse passado irreparável em seu ser, que não depende da vontade, da opinião, da moral, da crença ou de qualquer outra coisa para ser o que é. Trata-se do ocorrido, imutável em seu ser e como tal necessita ser devidamente recuperado. Neste sentido, não descrevemos o passado para repará-lo ou modificá-lo, mas precisamente para recuperar o ocorrido que é imutável em seu ser, e que é necessariamente constitutivo do ser do músico que se encontra à nossa frente e que precisa decidir o que fazer do seu ser rumo ao futuro. A descrição do passado não altera a faticidade que ele é. Notemos que se o passado não fosse em-si, não poderia ser descrito como uma ocorrência e ficaríamos de posse apenas de sua representação, não dos acontecimentos concretos na relação com a música que qualificam e constituem o *ser* deste passado e, portanto, fazem parte da singular faticidade desta pessoa que procura a orientação profissional para decidir seu porvir.

Por sua vez, o esclarecimento da consistência de ser do presente subsidia teoricamente a Orientação Profissional quanto à característica de perpétua transcendência do presente de qualquer pessoa. Trata-se da fuga ontológica face a situação material atual e passada que impõe certa faticidade singular. É essa perpétua transcendência que impede a interrupção do processo temporal, ou seja, a totalização definitiva da totalidade que a pessoa à nossa frente é. Consiste no perpétuo transcender a singularidade da casa onde mora com a família, dos amigos do bairro, dos problemas da relação com os pais, das novas experiências com a namorada, etc.

O presente não tem consistência de ser, precisamente por ser tão somente *presença a*. Neste sentido, o presente *não é*, porque, quando se constata sendo, já tornou-se passado com sua consistência de ser em-si característica. O presente é essa presença ao piano pela qual não se iguala a ele, transcendendo-o, tendo que decidir o que fazer da sua relação com ele. É esse

perpétuo transcender cada uma das notas que toca, das partituras que lê e estuda, rumo ao futuro de dominá-las, de tornar-se músico, de abandoná-las de vez, etc. Ou seja, essa fuga ontológica do passado e do presente faz-se rumo a outra situação desse mundo atual para um estado do mundo ainda não existente, é o que caracteriza o presente singular de cada uma das pessoas que recorrem ao processo de Orientação Profissional.

O esclarecimento da consistência ontológica do futuro, por sua vez, subsidia a Orientação Profissional quanto à elucidação teórica do *não-ser* que inevitavelmente infesta toda e qualquer ação da pessoa em situação de escolha profissional. Trata-se do esclarecimento de que o futuro, não tem ser, em tanto que, tão somente se *possibiliza*. O que não significa, como vimos, que seja aleatório, uma vez que as possibilidades desse porvir impõe-se como *carência* a suprir *desse* mundo presente. Isso significa que o músico age na exata medida em que transcende a plenitude presente rumo a um mundo possível e ainda não existente de estar localizado frente ao seu futuro profissional, de dar-se um rumo em que se viabilize e ao mesmo tempo não deixe de ser filho, etc. É a intuição desse estado do mundo ainda não existente que faz o músico agir: marcar um horário, comparecer a sessão, expor sua situação, etc.. Notemos que o mundo possível e ainda não existente em que tenha superado seu impasse profissional aparece como *falta nesse mundo atual*, material e concreto em que ele se encontra. É a partir dessa *situação* atual, que comporta certa condição financeira, cultural, etc. que aparece o possível ainda não existe de procurar um orientador profissional. Isso significa que o futuro que infesta cada uma de nossas ações, não é sonho, impõe-se como possível precisamente por transcender *esse* mundo presente, na *situação* singular em que a pessoa se encontra. Essa elucidação teórica permite a Orientação Profissional desenvolver um processo de intervenção que respeite a verificação ontológica de que o homem é um tipo de ser impreterivelmente voltado para o futuro, que age na medida em que o *não-ser* surge como possível ainda não existente para além da situação atual. Em outros termos, subsidia no esclarecimento de que a pessoa que procura a Orientação Profissional é necessariamente projeção para além dessa plenitude atual e, caso se pretenda respeitar a consistência ontológica do homem na sua existência temporal, não temos como ignorá-la.

Deste modo, evidencia-se que essa elucidação da consistência ontológica das três dimensões temporais contribui diretamente para o esclarecimento e inclusão da “dimensão temporal” no processo de Orientação Profissional como requisitado por Bohoslavsky. Em

primeiro lugar, a partir do momento que a verificação ontológica explicita que o passado que a pessoa é (passado, presente e futuro transformados no em-si), tem como qualquer outro objeto do mundo, a consistência do ser em-si, que independe do que pensamos, queremos, ou dizemos, para ser o que é, deparamo-nos com dois desdobramentos fundamentais a serem considerados no processo de Orientação Profissional: a) o passado pode ser verificado e descrito com recurso a ele próprio, correspondendo inteiramente a exigência da ciência moderna e assim proporcionar ao orientador profissional uma base objetiva sobre a qual apoiar sua intervenção, ao conhecer e localizar a própria pessoa a respeito do passado imutável e irreparável que ela é; b) mostra-se infrutífera e sem aparo ontológico qualquer tentativa de retomar o passado com o intuito de modificá-lo ou repará-lo uma vez que a verificação de sua consistência ontológica explicita que queiramos ou não, ele é o que é, precisamente por ser em-si, portanto imutável em seu ser.

A elucidação da consistência ontológica do futuro, por sua vez, contribui para a fundamentação teórica da Orientação Profissional uma vez que: 1) localiza que toda e qualquer ação humana é pro-jeção para um *não-ser*, ou seja, para um mundo ainda não existente e, portanto, amputamos ontologicamente o homem se desconsideramos esta dimensão no processo de Orientação profissional 2) evidencia que o futuro é inteiramente descritível e compreensível uma vez que é o *não ser*, ou seja, a transcendência desta plenitude presente. Não se trata de um sonho, de uma idéia, mas de uma projeção de ser a partir da faticidade da situação concreta que a pessoa é.

Por sua vez, esse esclarecimento da consistência de ser de cada uma das três dimensões temporais, serve de base para a terceira contribuição, ainda com relação a “dimensão temporal”, que diz respeito a *relação intrínseca entre passado, presente e futuro*. A realidade humana não é simples adição das três dimensões temporais, trata-se da conexão ontológica que necessita ser devidamente esclarecida, para não correremos o risco de compreender indevidamente a situação da pessoa concreta que busca um processo de Orientação Profissional. Nenhuma dimensão temporal tem prioridade ontológica sobre a outra. Não existe uma pessoa que se encontre com problemas face o seu futuro profissional e que seja mais o seu passado do que seu futuro, ou que seu presente qualifique seu ser mais que seu passado ou seu futuro.

Um presente existe com um passado atrás de si pro-jetando-se para um futuro a sua frente. Precisamente com relação a conexão própria entre passado, presente e futuro, a verificação ontológica traz uma contribuição fundamental para a Orientação Profissional: o passado, tendo a consistência do ser em-si, está *ontologicamente impossibilitado de determinar o futuro*, que precisamente, ainda não-é. O futuro é um estado do mundo ainda não existente rumo ao qual nos pro-jetamos livremente, e como tal, é ontologicamente inviável que seja determinado pelo que simplesmente é o que é em seu ser, ou seja, pelo passado. Notemos que, assim como a existência da revista na sala de espera não obriga o músico a folheá-la, rasgá-la ou ignorá-la, a faticidade do passado de ter frequentado nove anos de conservatório de música não o determina na eleição de sua profissão futura. O passado, do mesmo modo que a revista, é tão somente a faticidade com a qual a liberdade se depara e perante a qual necessariamente tem que decidir o que fazer rumo ao porvir. Isso significa que, sob nenhuma hipótese, o passado de ter dedicado parte da infância e juventude a música determina a eleição profissional futura do músico.

Notemos que os nove anos de freqüência ao conservatório são imutáveis em seu ser, não há reparação possível, as horas a fio usadas para os incansáveis ensaios das sinfonias fazem, impreterivelmente, parte da faticidade de sua *situação*. Nada repara ou modifica esse passado que é o que é em seu ser. Mas o passado, tal como a revista, impõe sua faticidade a um ser que decide pela própria livre eleição do provir o alcance dessa faticidade sobre a totalidade do ser em questão. É o futuro que decide a função do passado na totalidade do ser que somos. O passado não tem poder sobre o futuro a não ser precisamente *aquela que lhe delegamos ao eleger nossos fins*. Dependendo da eleição de nosso direcionamento futuro, o passado enquanto variável componente da *situação*, ganha alcance de fracasso, de tempo perdido, anos precisos que servem de base para fazer-se regente ou compositor, formação inquestionável para avançar como pianista, etc.

Portanto, se pretendemos respeitar a constituição ontológica do homem enquanto temporalidade, a própria verificação da conexão ontológica entre as três dimensões temporais revela a necessidade da inversão da psicanálise freudiana tal como apontada por Sartre. É o futuro que dá função ao passado de tempo perdido ou de valiosas horas dedicadas a música, na exata medida em que o músico transcende o presente rumo a um provir com a música ou sem ela. Neste sentido, mostra-se sem fundamento ontológico qualquer tentativa de esclarecer a

determinação do passado sobre o futuro, ou, o que é o mesmo, fazer do futuro uma reparação do passado e não uma projeção rumo ao porvir.

Como evidenciou Sartre, a Psicanálise ao não considerar a consistência ontológica das três dimensões temporais e sua relação intrínseca, perdeu de uma vez para sempre a dimensão do futuro, e com ela a possibilidade de compreender o homem enquanto ser ontologicamente voltado para porvir, irremediavelmente projetado para um mundo ainda não existente. Notemos que qualquer *reparação* do passado somente se faria possível se o passado não fosse em-si, mas se tão somente dependesse da vontade ou reflexão para ser alterado, modificado, reparado. Neste sentido, somente descartando por completo a verificação ontológica do homem como temporalidade, a verificação da consistência das três dimensões temporais e sua relação intrínseca torna-se possível fazer do homem um ser voltado para o passado.

Deste modo, torna-se evidente que esse esclarecimento teórico a respeito da temporalidade vem inteiramente de encontro a reivindicação teórica de Bohoslavsky quanto a inclusão e esclarecimento da “dimensão temporal” no processo de Orientação Profissional. Notemos que, na medida em que não encontramos na obra de Sartre uma conjectura ou especulação a respeito da temporalidade no homem, mas a verificação objetiva que esclarece o homem como sendo temporal, mostrando ao mesmo tempo, a consistência ontológica dessas dimensões e suas relações intrínsecas, encontramos de posse de uma base teórica inteiramente outra para pensar e desenvolver o processo de Orientação Profissional.

Outra reivindicação de Bohoslavsky, como vimos, diz respeito ao esclarecimento da problemática filosófica que ele denomina “projeto pessoal”. Nesse mesmo sentido, o autor argentino ainda reivindica “um modelo teórico que permitisse: 1) ter uma visão compreensiva, ampla, dos problemas; 2) estabelecer relações causais entre fenômenos; e 3) distinguir entre problemas vocacionais e outros problemas de personalidade” (Bohoslavsky, 1998, p.19).

Como resposta a essas reivindicações encontramos na definição de Projeto de Ser trabalhada por Sartre, o esclarecimento de que toda e qualquer ação humana, unifica-se num projeto mais amplo, que vem a ser, precisamente, a totalização singular, sempre em curso que a pessoa é. Lembremos que toda ação humana pro-jeta um fim por alcançar, ou seja, um estado do mundo ainda não existente. Isso é constatado quando fechamos a janela, quando fotografamos uma paisagem, quando deixamos um recado para alguém, ou seja, toda ação

implica um outro estado do mundo que ainda não existe: sala sem vento, uma paisagem registrada, outra pessoa informada a respeito de um acontecimento.

Neste sentido, como vimos, tanto as ações emotivas quando as racionais consistem em meios para chegar aos mesmos fins previamente eleitos pelo sujeito, e a articulação destes fins secundários nos conduzem ao direcionamento geral de nosso ser que vem a ser o Projeto de Ser ou eleição original. Isso significa que qualquer ação de uma pessoa que procura Orientação Profissional, tem um fim por alcançar e está articulada em seu ser com fins mais amplos rumo aos quais ela pro-jeta seu ser. Neste sentido, seu Projeto de Ser não é uma propriedade, mas o porvir que unifica cada uma de suas ações cotidianas. Notemos neste sentido que, a profissão, tal como a relação amorosa, como ser filho, como ser irmão, amigo etc. consistem em meios de viabilização desse Projeto Original que os unifica numa totalidade temporal singular. Ou seja, o perfil profissional é um projeto secundário em relação ao projeto original que totaliza todos os perfis.

Neste sentido, entrevemos que é precisamente o Projeto de Ser que o Orientador Profissional necessita localizar, para posteriormente identificar as diferentes estratégias de viabilização do fim pro-jetado pela pessoa que o procura. Isso significa, que num processo de Orientação Profissional, a partir das ações concretas da pessoa na sua *situação* singular, faz-se necessário chegar a região do mundo ainda não existente rumo a qual a pessoa pro-jeta seu ser. Ou seja, o mundo futuro, como pro-jeção do mundo atual, rumo ao qual suas diferentes relações se organizam. Trata-se de identificar a eleição do direcionamento geral rumo ao qual a pessoa concretamente se pro-jeta.

Toda e qualquer pessoa a partir de uma *situação* singular pro-jeta-se rumo a uma outra situação do mundo: se uma pessoa, por exemplo, procura um processo de Orientação Profissional para decidir-se a respeito de um curso universitário, mostra-se em seu movimento atual e concreto desfrutando da comunidade simples de pescadores onde mora, seja quando pesca ou conversa com estes outros, sendo realizador sentir o vento, o sal que fica na pele, o sol que arde, o fim de tarde tranquilo. E se, após o expediente de trabalho burocrático que lhe é cansativo, entediante e interminável na agitação do centro da cidade, com suas roupas engomadas das quais desgosta, e que embora lhes sirvam perfeitamente tem a permanente sensação de que não cabe nelas, seus olhos brilham ao enxergar àquela comunidade incrustada no meio da natureza, as pessoas vestidas a vontade, as crianças brincando na praça e vive um

bem estar na conversa franca e sem formalidades que mantém com as pessoas até chegar em casa. Temos neste sentido que, em cada ação sua, pro-jeta ocupar um lugar definitivo em meio àqueles da vida dura mas atraente de quem lida com o mar, convivendo com os pescadores, vestindo roupas simples, com os pés descalços, tendo sua casa perto do mar, com uma companheira que aprecie e que divida a simplicidade dessa materialidade, lidando com o cultivo de espécies marinhas, desfrutando o contato duro mas vital e diário com a natureza. Notemos que se trata de um rumo eleito para o *ser inteiro*, onde os diferentes perfis se unificam. Trata-se de *ser* esse que mora nessa casa, pertencente a essa comunidade, com essa mulher, tendo filhos a quem vai mostrar tais coisas sobre o mar e a natureza, de trabalhar com cultivo de diferentes espécies marinhas, de estar envolvidos com barcos, lidar com tais ferramentas, instrumentos e, tais pessoas no seu trabalho cotidiano.

Evidencia-se deste modo, a necessidade de que, um processo de Orientação Profissional identifique na singularidade de cada *situação* o rumo eleito, ou seja, o direcionamento rumo a certa região do mundo que a pessoa nas suas ações concretamente é. Nesse sentido, o que se faz necessário identificar é o futuro efetivamente pro-jetado pelas ações cotidianas, suas articulações singulares e específicas rumo ao porvir mais amplo. Uma vez o projeto de ser concretamente localizado na *situação* singular da pessoa, faz-se possível identificar com segurança *os indiferentes* na projeção daquela totalidade singular, ou seja, os caminhos indiferentes que levam para o mesmo fim pro-jetado. Para viabilizar o projeto mais amplo de lidar diretamente com a natureza, com o mar, etc., o projeto profissional, portanto secundário, pode ser viabilizado seguindo Aqüicultura, Biologia, Oceanografia, etc.. Notemos ainda que, essa vida simples, esse cotidiano de contato direto com a natureza também pode ser conseguido na relação com a terra, portanto seguindo caminhos profissionais como Agronomia, Geografia, etc.

Contudo, o que decide os caminhos que se prestam a viabilização do Projeto de Ser é precisamente a articulação específica e original da singularidade em questão. Ou seja, o mar, por exemplo, pode ser uma variável essencial desse mundo por vir rumo ao qual a pessoa pro-jeta seu ser, constituindo-se portanto, como uma variável decisiva para a viabilização de seu projeto original, tornando-se assim insuportável fazer agronomia, viver no interior, em meio aos afazeres característicos de quem lida com a terra. Neste sentido, somente a descrição rigorosa da *situação* do sujeito e do mundo ainda não existente rumo ao qual ele se pro-jeta

nas suas ações concretas pode levar a uma localização verdadeira das possibilidades de viabilização de seu ser perante as quais se encontra, e assim delimitar a gama de *indiferentes* ou estratégias plausíveis, que igualmente permitam a viabilização desse Projeto de Ser inevitavelmente singular.

Neste sentido, a pro-jeção concreta das ações de uma pessoa que procura um processo de Orientação Profissional remete a articulações singulares que necessitam ser rigorosamente verificadas. Essa pro-jeção pode ser rumo ao mundo da moda, da estética, pode ser ligado a arte, pode ter relação com o teatro, com a intelectualidade. Trata-se de articulações impreterivelmente singulares que somente à luz da descrição rigorosa da singularidade em questão podem ser demarcadas. Estar envolvido com o mundo do teatro, conviver com atores, diretores, escritores, roteiristas, figurinistas, cenógrafos, etc. envolve um tipo de vida, de pessoas com as quais se relacionar, assuntos a comentar, interesses a divergir, posições a confrontar, um cotidiano de trabalho, materialidade a lidar, situações a enfrentar. Pode-se chegar a essa porção do mundo por um amplo leque de possibilidades desde a própria Artes Cênicas, Letras, Jornalismo dedicado ao teatro, etc. O que há que verificar novamente e em todos os casos, é a especificidade do Projeto da singularidade em questão, para poder delimitar as estratégias indiferentes.

Notemos que as possibilidades não são indiferentes para elas mesmas, cada uma das alternativas tem sua especificidade, inclui a pessoa em grupos com características próprias, certo tipo de materialidade, etc.. Ser jornalista dedicado ao teatro é uma situação específica, que implica fazeres singulares, incluir-se em certa materialidade, etc. Ser ator implica outra especificidade do mundo porvir. Somente à luz do esclarecimento do projeto fundamental é que se faz possível delinear os *indiferentes*, ou seja as estratégias igualmente viabilizadoras daquele pro-jeto singular. Ou seja, novamente é a descrição rigorosa e a definição objetiva do projeto de ser que alguém é que precisa ser alcançada para assim, esclarecer a função dos projetos secundários e seus indiferentes no interior da totalidade do fenômeno. Evidencia-se portanto, que projeto de ser é um mundo futuro possível e ainda não existente por alcançar, que não se resume ao profissional, mas de um *ser* não existente por viabilizar onde nos projetamos. Notemos que não se trata de uma situação administrativa ou social por alcançar, mas um ser psicofísico, inteiro, incluído em determinada materialidade, rodeado por tais pessoas,

transitando em tais assuntos, movendo-se de determinada forma, agindo para alterar determinada região do mundo.

Entrevemos, do mesmo modo, que é precisamente à luz da complexidade da totalização singular em questão, que se torna possível identificar se o problema da pessoa que procura Orientação Profissional se circunscreve na articulação do projeto secundário da profissão com o Projeto mais amplo rumo ao qual ela se pro-jeta ou, se ao contrário, extrapola a questão profissional comprometendo outros projetos secundários, ou ainda, a própria eleição do projeto fundamental. Isso significa que somente com a descrição rigorosa da articulação singular dos projetos secundários entre si e sua unificação no projeto original, temos elementos seguros para constatar se suas complicações extrapolam a demarcação da profissão implicando o conjunto da personalidade, tais como a contradição entre o projeto profissional e qualquer outro projeto secundário, tal com amoroso, o ser pai, etc. Ou ainda, se encontramos pessoas pro-jetadas para um futuro para o qual reflexivamente não pretendem chegar mas não conseguem por sua própria conta a reverter a direção eleita em determinado momento de sua relação com a faticidade, como por exemplo, quando encontramos na base de seu projeto fundamental a eleição rumo a inferioridade, onde toda a faticidade presente é sempre transcendida rumo ao ser menos, excluído, estando sempre de favor e sobre a complacência dos outros. Ou seja, é a própria descrição e verificação do Projeto de Ser e sua articulação com os projetos secundários e destes entre si, que proporcionam ao Orientador Profissional elementos para demarcar quando se trata de problemas que dizem respeito a eleição profissional e quando trata-se de uma situação que implicam outras complicações psicológicas.

Neste sentido, encontramos na definição de Projeto de Ser de Sartre resposta direta a questão posta por Bohoslavsky ao afirmar que “as pessoas fazem alguma coisa ‘por’ alguma coisa e que a fazem ‘para’ alguma coisa, entretanto essa coisa não está claramente definida” (Bohoslavsky, 1998, p.23). Essa *alguma coisa* identificada por Bohoslavsky que não estava claramente definida vem a ser precisamente o Projeto de Ser em Sartre. Ou seja, as pessoas agem em função de um *ser* futuro por alcançar. Modificam o mundo atual para chegar a outra situação desse mundo. Trata-se de um mundo porvir, pro-jetado a partir de cada ação concreta nesse mundo atual no qual ela está inserida, em meio aos outros, sendo esse ser. A ação é inevitavelmente a modificação dessa materialidade atual, dessa situação presente rumo a um

ser futuro que ainda não existe. Encontramos novamente aqui a contribuição da inversão da psicanálise freudiana tal como apontada por Sartre, uma vez que localiza que essa *alguma coisa* que a pessoa pro-jeta é efetivamente rumo a dimensão do futuro e não reparação de um passado.

Entrevemos também facilmente que essa definição de Projeto de Ser vai igualmente de encontro a necessidade manifestada por Bohoslavsky de um modelo teórico que permitisse ter uma visão ampla dos problemas, e que estabelecesse relações causais entre eles. A própria definição do Projeto de Ser, esclarece que os problemas de escolha profissional tornam-se compreensíveis tão somente à luz da elucidação do um projeto mais amplo rumo ao qual a pessoa pro-jeta seu ser inteiro. Somente à luz desse direcionamento mais amplo, a eleição profissional pode ser efetivamente realizada com segurança, uma vez que possibilita a articulação entre esse projeto mais geral de ser e a profissão como meio de viabilização de um aspecto dessa totalidade temporal que a pessoa é.

Como vimos, essa definição de Projeto de Ser colabora também com a distinção entre problemas vocacionais e outros problemas de personalidade tal como requisitado por Bohoslavsky, uma vez que dá a base para compreender e elucidar o direcionamento geral do ser de alguém, encontrando e verificando se o problema diz respeito a relação do projeto secundário da profissão com a totalidade do ser em questão ou se compromete a articulação de outros projetos secundários ou ainda a própria eleição do Projeto de Ser.

Notemos que Weil (1979) observou empiricamente que em certas pessoas há um fio condutor que permanece. Contudo, antes de verificar que se trata de uma característica própria do ser do homem, e que portanto é identificável em toda e qualquer pessoa, e constatar que este “fio condutor” é eleito livremente numa contingência dada, remeteu a “permanência desse fio condutor” a uma essência natural, ou seja, determinou o homem, espoliou-o por completo de ser sujeito de seu ser.

Precisamente no intuito de não cair no determinismo da realidade humana, encontramos a reivindicação teórica de Bohoslavsky que trata da necessidade de aprofundar e esclarecer a “articulação entre o individual e o social”, da “possibilidade da escolha e suas restrições”, e do “homem com sujeito de suas escolhas”, que o mesmo autor antevê quando afirma que há “algo que, mesmo vago, poder-se-ia chamar, provisoriamente, de sua *capacidade de decisão, sua possibilidade de escolha*” (Bohoslavsky, 1998, p.21).

Para contribuir com a superação desta lacuna teórica na área de Orientação Profissional encontramos o esclarecimento da *situação* da realidade humana, tal como trabalhada por Sartre, onde o autor elucida a relação da liberdade ontológica com a faticidade que independe de qualquer coisa para ser o que é em seu ser. Ou seja, encontramos o esclarecimento de que o homem não tem como escapar de ser livre, de eleger um futuro a partir da faticidade singular que se lhe impõe, ou, o que é o mesmo, de ser sujeito de seu ser a partir das condições dadas.

Como vimos, cada *situação* é inteiramente singular, concreta e portanto, irreduzível a qualquer outra. Isso significa que, se Orientador Profissional não chegar a especificidade da relação da liberdade com a faticidade que constitui aquela *situação* singular, encontrar-se-á inteiramente privado de compreender a livre eleição do Projeto de Ser e, conseqüentemente, a pessoa em processo de Orientação Profissional como sujeito de seu ser. Vale ressaltar que, mesmo quando se trata de irmãos gêmeos, univitelinos, criados na interioridade da mesma família, freqüentando a mesma escola, a mesma turma, inclusive durante a infância vestindo roupas iguais, trata-se necessariamente de relações faticidade-liberdade inteiramente singulares e necessariamente irreduzíveis entre si.

Notemos que, a primeira vista, segundo uma observação apressada, a *situação* dos gêmeos pareceria ser a mesma, uma vez que os irmãos ocupam o mesmo lugar material e depararam-se com os mesmos entornos, ou seja, habitam a mesma casa, transitaram no mesmo bairro, freqüentaram a mesma escola, fazem parte da mesma turma, e portanto, encontram-se rodeados pelos mesmos pais, irmãos, colegas de bairro e de escola, professores, etc. A luz dessa observação, conclui-se apressadamente, por um lado, que a diferença de personalidade dos irmãos, provém portanto, de uma essência que antecede a *situação*, ou seja, anterior a própria existência, que determinaria um irmão a ser tímido e introvertido e outro comunicativo e desenvolto. Ou, por outro lado, atribui-se a determinantes sociais a diferença de personalidade entre os dois irmãos.

Notemos que, tanto à luz de uma explicação quanto da outra perdemos de uma vez para sempre o homem como sujeito de seu ser, seja por considerá-lo determinado por uma essência *a priori*, ou determinado por acontecimentos sociais. Em ambas explicações encontramos um homem impossibilitado de eleger seu ser, privado daquilo que mesmo de “modo vago” Bohoslavsky denominou “capacidade de decisão, ou possibilidade de escolha”.

Contudo, se compreendemos em que consiste a relação da faticidade-liberdade, que caracteriza a realidade humana, entrevemos que não encontramos jamais a mesma *situação*, o que significa dizer que, o que difere os irmãos gêmeos entre si são condições de possibilidade de eleição de seu ser inteiramente singulares e irreduzíveis. É precisamente esse esclarecimento de Sartre a respeito da singularidade de toda e qualquer *situação*, que vem a contribuir para a superação da lacuna teórica apontada por Bohoslavsky no que diz respeito a “articulação entre o individual e o social”, “da possibilidade da escolha e suas restrições” e do “homem como sujeito de suas escolhas”.

Notemos que, a descrição mais atenta da *situação* de cada um dos irmãos gêmeos, evidencia, em primeiro lugar, que a faticidade do passado de cada um é inteiramente singular. Diferem necessariamente em suas experiências mais banais, seja naquele passeio em que um caiu e machucou o joelho, e ficou aos cuidados da professora, enquanto o outro subiu na árvore, provou uma fruta, conversou com um menino que lhe contou um segredo. Ou, no outro dia quando um saiu com a irmã e o outro ficou em casa para ver um filme, etc, etc, etc... Ou seja, pelo simples fato de cada um ocupar um *lugar* material, concreto, ainda que na mesma casa, colégio ou sala de aula, e em meio aos mesmos outros, suas experiências concretas singularizam-se inteiramente. Um levou uma bronca por ter quebrado tal objeto, ter brigado com o fulano, falado alto com a mãe em tal momento; foi confirmado no desenho que mostrou ontem a professora, na sua nota do ditado da semana passada, ao contar uma história para a turma hoje, ou seja, trata-se da singularidade da faticidade de seu passado. Um dos meninos era um pouco mais debilitado que o outro, portanto, mais sensível a doenças comuns da primeira infância que o irmão.

Notemos que, decorre desse simples fato uma infinidade de conseqüências que singularizam as duas *situações* concretas. Enquanto um podia sair, acompanhar o pai, os irmãos, brincar na rua, ir à casa do vizinho, freqüentar a escola normalmente, o outro, por estar adoentado, seguidas vezes ficava em casa se recuperando. Saindo significativamente menos que o irmão, teve outras experiências, leu livros que o tio lhe trazia nas visitas, começou a adquirir o gosto pela leitura, a se entusiasmar com a poesia. Por outro lado, por suas poucas experiências na *relação com os outros*, era mais tímido, mais introvertido que o irmão.

Evidentemente, a objetivação que os outros fazem de cada um deles necessariamente difere, uma vez que eles efetivamente agem singularmente no mundo. Essas

observações tão rotineiras, permitem entrever que, quando cada um dos irmãos se reconhece existindo no mundo, necessariamente encontra-se face à uma faticidade inteiramente singular, lançado para um mundo porvir que aparece como carência perante esta faticidade específica. Um deles encontra-se em meio aos livros, solicitando constantemente que lhe leiam histórias, adorando observar as gravuras dos livros e tentando adivinhar a história que eles contam, sendo o sobrinho preferido do tio, protegido pela mãe, mimado pelos demais irmãos. Por sua vez, o outro quando se reconhece sendo, é mais próximo do pai e da irmã mais velha. Com seu microfone de brinquedo, adorando imitar o pai, que é comentarista esportivo e freqüentemente o leva ao estúdio de gravação, onde é bem acolhido e brinca com *aqueles* utensílios. Ou seja, a liberdade ontológica que cada um deles é, elege-se nesta faticidade singular e específica. Isso significa que, quando cada qual se reconhece sendo é numa *situação* concreta e singular no mundo, portanto pro-jetado rumo a fins específicos, para um futuro concreto e absolutamente singular.

À luz desses fins, o lugar, o passado, o próximo e os entornos ainda que em certos momentos iguais em sua materialidade, diferem quando a sua função, impondo sua utilidade e potencialidades à singularidade do projeto que cada um deles é. Cada qual elege seu ser perante a faticidade de determinado passado, da relação com certos outros, em meio a determinados entornos. Por ter um passado onde adquiriu o gosto pela leitura e desenvolveu a habilidade de escrever, cada ação sua pro-jeta um mundo porvir rumo a intelectualidade, à convivência com o tio e seu grupo, com tais professores que o objetivaram como habilidoso escritor. Suas mãos suam ao folhar os volumes dos clássicos nas prateleiras da biblioteca; o mundo possível e ainda não existente que se pro-jeta para além daquelas páginas folheadas é ser como tio, um homem culto, comentando suas leituras, suas descobertas, transitar em meio a outros intelectuais, desenvolver um estilo próprio, etc.

É perante a faticidade deste passado crescente, cercado por estes outros específicos, por estes entornos que impõe sua utilidade e adversidade, concretamente lançado em cada uma de suas ações rumo a este mundo provir que se faz ininterruptamente sujeito de seu ser. Por outro lado, o irmão tem a faticidade de outro passado como variável constitutiva de sua *situação* atual, onde aprendeu a se expressar frente às câmeras, onde seu pai criou certas expectativas sobre ele, onde várias vezes antecipou-se como podendo vir a trabalhar num estúdio como aquele, etc. Um passado em que seu coração disparou quando

conseguiu com equipamento amador fazer um curta-metragem, etc. Ou seja, os entornos apresentam a ele outra utensilidade e outra adversidade, encontra-se cercado de amigos que compartilham os mesmos interesses com quem tem alguns planos. Ou seja, outros possíveis aparecem para este, o seu lugar já não é *perto de livros*, ou *longe de certos escritores estrangeiros*, como para o irmão.

Notemos que a eleição de ser realiza-se continuamente nestas situações singulares e concretas que apresentam certa faticidade singular a cada um dos irmãos. Temos, neste sentido, elementos para compreender como, quando estes irmãos chegam para o processo de Orientação Profissional, são duas singularidades irreduzíveis entre si e a qualquer outra, duas pessoas que, como é próprio da realidade humana, elegem seu ser a partir das condições dadas. O que interessa evidenciar aqui é como uma *situação* é inevitavelmente singular, e precisamente nessa relação específica da faticidade com a liberdade que é necessário chegar para compreender a livre eleição do projeto de ser numa contingência dada, ou seja, compreender a pessoa que procura o processo de Orientação Profissional como sendo inevitavelmente sujeito de seu ser.

Neste sentido, entrevemos facilmente que o esclarecimento de Sartre a respeito da *situação* vem de pleno encontro às reivindicações teóricas de Bohoslavsky quanto a relação entre o individual e o social, uma vez que a definição de *situação* elucidada que, a relação do homem com a faticidade - onde o social é uma variável constitutiva -, não se reduz a uma relação de causa e efeito, mas de uma articulação entre variáveis que somente podem ser decifrada com recurso a singularidade da *situação* em questão. Ou seja, a contribuição de Sartre vem no sentido de esclarecer que, aquilo que singulariza a realidade humana é precisamente a relação inalienável entre a liberdade e a faticidade. Neste sentido, evidencia-se que a liberdade de quem procura um processo de Orientação Profissional necessita impreterivelmente lidar com a faticidade da singularidade do meio social em que está inserido, que implica as técnicas que os outros utilizam, a cultura que o cerca, a condição social que ocupa, etc. Contudo, jamais o social enquanto faticidade determina a liberdade, trata-se apenas de um dos pólos do par inseparável liberdade-faticidade que vem a ser a *situação*.

Conseqüentemente o esclarecimento da *situação* fundamenta teoricamente o homem como necessariamente sujeito de seu ser, uma vez que, pela liberdade ontológica não tem como escapar de eleger o futuro a partir dessa faticidade que se nos apresenta. Neste

sentido, vem de encontro as reivindicações de Bohoslavsky e, ao mesmo tempo de Ferretti (1997), quando este critica as teorias de Orientação profissional por encontrarem no liberalismo sua base fundamental de sustentação. Notemos que, o que Ferretti aponta, ao fim das contas, é que essas teorias perdem a faticidade da situação, como se a eleição profissional dependesse unicamente da liberdade do sujeito. Por outro lado, no extremo oposto, encontramos as teorias que compreendem a escolha profissional como multideterminada, ou seja, perdem a liberdade como componente essencial da *situação*, considerando tão somente sua faticidade. Notemos que, a contribuição de Sartre vem no sentido de esclarecer que precisamente os gêmeos supracitados, assim como qualquer pessoa que procura um processo de Orientação Profissional não é, nem multideterminada por sua faticidade, nem livre para decidir o seu ser independente de qualquer faticidade. Trata-se de um ser que está ontologicamente obrigado a eleger seu ser futuro face a faticidade constitutiva de sua *situação*, que independe de sua vontade para ser o que é.

Por fim, este conjunto das contribuições teóricas de Sartre que esclarece o homem como ser temporal, inevitavelmente lançado para um futuro sendo seu projeto de ser, elegendo-se livremente em *situação*, subsidiam a Orientação Profissional na demarcação de seus objetivos e finalidades. Como já fizemos notar, o homem somente age quando consegue transcender a plenitude presente e intuir um *possível* desejável e ainda não existente. Isso significa que o que faz uma pessoa superar obstáculos, contornar empecilhos, lidar com a adversidade das coisas que se lhe apresentam é precisamente a intuição de um mundo desejável ainda não existente como *possível* a partir da modificação da plenitude atual do mundo. Desistimos dos projetos secundários na exata medida em que antevemos os caminhos que se nos apresentam como intransponíveis, as adversidades como demasiado difíceis de serem superadas, e esse mundo ainda não existente deixa de ser um *possível* para torna-se um sonho ao qual não temos como alcançar.

Neste sentido, uma vez respeitada a dimensão temporal do futuro ontologicamente constitutiva do ser do homem, evidencia-se a necessidade de um processo de Orientação Profissional que transcenda a escolha administrativa da profissão, no sentido de elencar com a pessoa uma série de profissões como plausíveis de serem escolhidas uma vez que se relacionam com temáticas e questões que lhe interessam. De nada serve essa localização administrativa das diferentes profissões que pode seguir, se a pessoa não está devidamente

localizada do mundo desejável e ainda não existente rumo ao qual projeta seu ser, e a profissão como um meio *possível* de viabilização deste ser. Neste sentido, torna-se necessário que a pessoa encerre o processo de Orientação Profissional localizada do mundo futuro *possível* por alcançar a partir da *situação* em se encontra, ou seja, do Projeto de Ser rumo ao qual os diversos aspectos de seu ser se articulam e se unificam e da profissão como um meio *possível* de viabilização desse ser futuro.

Somente a partir dessa localização, a elucidação da gama de possíveis indiferentes ganha sentido uma vez que se trata de elencar profissões que igualmente viabilizam esse ser, apenas se utilizando de caminhos diferentes. Desta forma, as faculdades mais acessíveis, o mercado de trabalho mais promissor etc., são discussões pertinentes de serem feitas. O fundamental a destacar é que a eleição da profissão necessita ser compatível com a eleição de um ser, como assinala o próprio Bohoslavsky, afirmando que uma profissão consiste em *quem ser* e não apenas no que fazer. Notemos que a pessoa estando localizada do ser ao que se projeta e da função mediadora da profissão para alcançar esse mundo possível desejável e ainda não existente ganha outra condição de lidar com os empecilhos e dificuldades com os quais ela venha a se deparar. Ou seja, a adversidade das coisas ganha outro alcance uma vez iluminadas por esse ser porvir localizado. Trata-se, neste sentido, de obstáculos a serem ultrapassados para a viabilização de um ser, e não para alcançar simplesmente uma outra condição social, material, etc. Ou seja, a pessoa precisa fechar o processo de Orientação Profissional localizada de sua *situação*, portanto, do ser que ela é, rumo a que futuro se projeta e da função mediadora da profissão nessa totalidade. Neste sentido o processo de Orientação Profissional respeita efetivamente a condição ontológica do homem como sujeito de seu ser e a escolha da profissão como uma escolha de quem *ser* e não simplesmente do que fazer, como anunciou Bohoslavsky.

## Considerações Finais

Tendo em vista a constatação crítica de autores como Ferretti, Pimenta e acima de tudo do próprio Bohoslavsky, acerca da falta de sustentação teórica e delimitação técnico-científica para fundamentar a intervenção prática da área de Orientação Profissional no Brasil; e, uma vez que em nossa pesquisa constatamos que o Projeto de Ser em Sartre vem efetivamente a contribuir com a superação da lacuna teórica apontada por Bohoslavsky a respeito da relação do homem com o futuro; evidencia-se a necessidade de dar continuidade ao aproveitamento destas contribuições teóricas passando a um processo de intervenção prática em Orientação Profissional que leve em conta a dimensão do futuro como constitutiva do ser do homem rumo ao qual ele pro-jeta-se livremente através de cada uma de suas ações concretas.

Encontramos em Sartre, neste sentido, os subsídios metodológicos para essa aplicação prática, uma vez que temos à nossa disposição em sua obra uma teoria e um método inteiramente desenvolvidos que permitem a compreensão do Projeto de Ser de todo e qualquer homem. Ou seja, como vimos, “o projeto original que se expressa em cada uma de nossas tendências empiricamente observáveis é, pois, o projeto de ser” (Sartre, 1989, p. 588). Sartre, neste sentido, desenvolveu um método que precisamente nos ensina a elucidar esse projeto de ser singular de cada homem. Em outros termos, “em cada inclinação, em cada tendência se expressa a pessoa toda inteira, ainda que segundo uma perspectiva diferente... se expressa em cada um de seus atributos” (Sartre 1989, p.587).

Notemos que se trata de um método cujo objetivo consiste em extrair a relação concreta da liberdade com a faticidade nas ações da pessoa no mundo por dentro daquela totalidade rumo ao mundo futuro eleito. Ou seja, é o meio pelo qual chegamos à compreensão de um homem enquanto Projeto de Ser, enquanto totalidade que se unifica rumo ao futuro. Em outros termos,

É um método destinado a trazer à luz, com uma forma rigorosamente objetiva, a eleição subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, quer dizer, se faz anunciar a si mesma o que é. Como o que busca é uma *eleição de ser*, ao mesmo tempo que um *ser*, deve reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais... de ser, que se expressam nesses comportamentos. Orienta-se pois, desde o princípio em direção a uma compreensão do ser” (Sartre, 1989, p. 597).

Sartre elucidou a base desse método sob o título de “Psicanálise Existencial”, precisamente levando a cabo a inversão da psicanálise freudiana, ou seja, constatando, como Freud, que toda ação tem um significado, contudo invertendo o método psicanalítico, uma vez que a constatação ontológica da realidade humana evidenciou que toda ação pro-jeta-se rumo a um futuro e não a um passado, como esclarecemos anteriormente, e como antes toda a Psicologia pensara.

Em *Questão de Método* (1987), Sartre detalha e aprofunda este método esclarecendo a necessidade técnica de compreender todo e qualquer Projeto de Ser à luz do movimento progressivo-regressivo, tanto a nível vertical como horizontal. Ou seja, esclarece que, uma vez que “é superando o dado em direção a um campo de possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História” (Sartre, 1987, p. 153). Faz-se necessário, desta forma, que se leve em conta o contexto social, histórico, cultural, material em que a pessoa se encontra (movimento progressivo vertical), ao mesmo tempo que se faz necessário regredir a singularidade da *situação* desse homem nesse contexto histórico concreto (movimento regressivo). Por outro lado, faz-se necessário o movimento (progressivo–regressivo) com relação a própria história dessa singularidade da qual estamos tratando, ou seja, seu passado e seu futuro.

Com o propósito de detalhamento e demonstração prática deste método, Sartre traz a público, o estudo acerca de Gustave Flaubert, intitulado *O idiota da família* (1972), onde através da elucidação da existência concreta desse escritor francês, demonstra exaustivamente a aplicação prática deste método que subsidia a compreensão objetiva do Projeto de Ser de todo e qualquer homem, evidenciando que suas ações nunca são isoladas e as diferentes informações acerca dele jamais são irreduzíveis. Como o próprio Sartre afirma na introdução da obra, “o presente livro tenta provar que a irreduzibilidade é somente aparente e que cada informação, posta no seu lugar, converte-se em porção de um todo que se forma incessantemente, e revela, ao mesmo tempo, sua profunda homogeneidade com todas as demais informações” (Sartre, 1972, p.11). Ou seja, encontramos nesta obra a aplicação prática do método desenvolvido para compreender o movimento concreto de qualquer homem projetando-se livremente rumo a um futuro a partir de sua *situação*, ou, o que é o mesmo, que se elege nas suas ações concretas rumo ao mundo futuro sendo necessariamente um singular-universal. Como coloca Sartre,

Ocorre que um homem nunca é um indivíduo; conviria mais chamá-lo um universal singular: totalizado e por isso mesmo universalizado por sua época, a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da histórica humana, e singular pela singularidade universalizante de seus projetos, reclama ser estudado de maneira simultânea desde os dois extremos. (Sartre, 1972, p. 11).

Neste sentido, para desenvolver um processo de Orientação Profissional que leve em conta o futuro e a implicação do ser do homem com o mesmo, torna-se necessário recorrer à psicologia e ao método formulados por Sartre, de forma que se respeite as condições ontológicas de um homem que existe como sujeito-de-seu-ser. Visto que, a lacuna teórica a respeito da relação do homem com o futuro na área de Orientação Profissional, advém da própria Psicologia, que enquanto disciplina não dispôs de esclarecimentos teóricos acerca dessa dimensão do homem salientada por Bohoslavsky, até que Sartre trouxesse sua contribuição a partir dos anos trinta do século passado.

Vale lembrar que o autor argentino, declara fazer uso da Teoria da Reparação da escola inglesa precisamente por deparar-se com uma Psicologia que carecia de outros subsídios teóricos. O próprio Bohoslavsky constata que essa falta de delimitação técnico-científica na área de Orientação Profissional advém da situação em que se encontra a disciplina da Psicologia enquanto ciência, uma vez que, como vimos, assinala expressamente que “a carência de uma temática e problemática específica não permite pensar em orientação vocacional como um campo mais ou menos delimitado dentro do já confuso, e de difícil limitação campo psicológico” (Bohoslavsky, 1983, p. 46). Então, não podemos considerar que a lacuna teórica a respeito da relação do homem com o futuro diga respeito tão somente a área de Orientação Profissional enquanto campo de atuação da Psicologia, uma vez que precisamente a Psicologia enquanto corpo teórico, não colocou a disposição os elementos teóricos necessários para esclarecer a relação ontológica do homem como essa dimensão temporal.

Neste sentido, torna-se evidente, que a contribuição do Projeto de Ser, não se restringe a área de Orientação Profissional, uma vez que esclarece a condição de existência de todo e qualquer homem, seja em que lugar este se encontre. Notemos que, precisamente por não se tratar de um conceito isolado, mas do eixo fundamental de uma psicologia formulada nos rigores da ciência, que, como já fizemos notar, sob o amparo da verificação ontológica do ser do homem, esclarece em que consiste uma personalidade, o fenômeno das emoções, do

imaginário, delimitando e definindo o “confuso campo psicológico”, como bem marcou Bohoslavsky, permite assim a compreensão objetiva e a intervenção técnico-científica, em qualquer área da Psicologia, onde se pretenda respeitar o homem voltado e comprometido ontologicamente com seu futuro.

Isto tudo vem significar que a contribuição teórica e prática de Sartre à Psicologia, permite o aproveitamento da definição do Projeto de Ser pela Orientação Profissional bem como pela Psicologia em seu todo, de pronto ou imediato, superando na teoria e na execução a lacuna referente ao futuro como constitutivo do ser do homem, ficando plenamente superada a carência detectada e tematizada por Bohoslavsky.

## Referências Bibliográficas

- BERTOLINO**, Pedro. Psicologia: ciência e paradigma. In: *Psicologia no Brasil: direções epistemológicas*. Conselho Federal de Psicologia. Brasília, 1995. p. 13-40
- \_\_\_\_\_. Razão e ciência; o impasse. In: *As emoções*. Florianópolis : NUCA, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário*. Florianópolis : NUCA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A personalidade*. Florianópolis : NUCA, 1996.
- \_\_\_\_\_. Transcrições das aulas do V curso de formação em psicologia fenomenológica existencialista. Florianópolis : 1997-1.
- BEAUVOIR**, Simone. *Na força da idade*. São Paulo : DIFEL, 1961.
- BOHOSLAVSKY**, Rodolfo. *Orientação Vocacional: a estratégia clínica*. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (1ª edição Buenos Aires, Ed. Galerna, 1971)
- \_\_\_\_\_. *Vocacional: teoria, técnica e ideologia*. São Paulo: Cortez, 1983. (1ª edição , Buenos Aires, Ed. Busqueda, 1975)
- BOCK**, Ana; **JUNQUEIRA** Wanda. Por uma prática promotora de saúde em orientação Vocacional. In: *A escolha profissional em questão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995. p. 9 – 23.
- BOCK**, Sílvio. Concepções de indivíduo e sociedade e as teorias em Orientação Profissional. In: *A escolha profissional em questão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995. p. 61- 69.
- CANEDO**, Ingrid Robinson. Contribuições da Gestalt –Terapia para o referencial teórico da Orientação Profissional. In: *Revista da ABOP*. V1. n.1. Porto Alegre, 1997. p. 59-67
- CARVALHO**, Maria Margarida M. J. de. *Orientação profissional em grupo: teoria e técnica*. Campinas: Editorial Psi, 1995.
- CASTRO**, Daniela; **SCHNEIDER**, Daniela. Contribuições do existencialismo moderno para a psicologia social crítica. In: *Cadernos de psicologia*. Instituto de psicologia, Rio de Janeiro, n. 8, 1998. p. 139-149
- FERRETTI**, Celso João. *Uma nova proposta de orientação profissional*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997. (1ª edição, 1988)
- GIL**, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1996.
- GODOY**, Arilda. *Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais*. Revista de Administração de Empresas. São Paulo: FGV, V.35, n. 3, 1995. p. 20-29

- JUNQUEIRA**, Wanda. O sentido subjetivo atribuído por jovens de camadas populares à escolha do futuro profissional. In: *Re-criação: revista do CREIA*. Corumbá, 1998. p. 23-33.
- KOPNIN**, Pavel Vassilievitch. *Fundamentos lógicos da ciência*. Rio de Janeiro : civilização brasileira, 1972.
- LISBOA**, Marilu Diez. Orientação Vocacional/Ocupacional: projeto profissional e compromisso com o eixo social. In: *Psicologia e práticas sociais*. Porto Alegre: ABRAPSOSUL, 1997. p. 201-213
- LUNA**, Sérgio Vasconcelos de. *Planejamento de pesquisa: uma introdução*. São Paulo, educ, 1998.
- MOFFATT**, Alfredo. *Terapia de crise: teoria temporal do psiquismo*. São Paulo, Cortez, 1982.
- MÜLLER**, Marina. *Orientação Vocacional: contribuições clínicas e educacionais*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- NASCIMENTO**, Regina S.G. F. do Sublimação, reparação e a escolha profissional. In : *A escolha profissional em questão*. São Paulo : Casa do psicólogo. 1995. p. 119-133.
- PIMENTA**, Selma Garrido. *Orientação Vocacional e Decisão: estudo crítico da situação no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1995. p. 14. (1ª. edição 1979)
- POLITZER**, George. *Psicologia Concreta*. Buenos Aires : J. Alvarez, 1965.
- RUSSELL**, Bertrand. *A perspectiva científica*. São Paulo : campanha editora nacional, 1956.
- SARTRE**, Jean-Paul. A imaginação. In: *Os pensadores*. 3.ed. São Paulo : nova cultural, 1987. p. 31 – 107.
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do Ego*. Lisboa : colibri, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza Universidad/Losada, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro : zahar, 1965.
- \_\_\_\_\_. *El idiota de la familia –Gustave Flaubert 1821-1857*. Tiempo Contemporaneo. Buenos Aires, 1975.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário*. São Paulo : ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. Questão de Método In: *Os pensadores*. 3.ed. São Paulo: nova Cultural, 1987. p. 113-191.

- \_\_\_\_\_. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1968. p. 28-31.
- SOARES**, Dulce Helena Penna. *O jovem e a escolha profissional*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- STREY**, Marlene, **Gonzáles**, Antônio, **Martinez**, Jorge, **Carrasco** José. A construção do projeto profissional da mulher: estudo de alguns aspectos psicossociais. In: *Psico*, Porto Alegre, v. 26 n.1, 1995. p. 9-29.
- STREY**, Marlene, Modelos de análise na construção do projeto profissional – a questão de gênero In: *Psico*, Porto Alegre, v.26, n.2, 1995. p.97-120.
- \_\_\_\_\_. O Gênero e a escolha da profissão In: *Psico*, Porto alegre, v. 28, n. 1, 1997. p. 77-96.
- VIGOTSKI**, L. S. *Teoria e método em Psicologia*. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- WEIL**, Pierre, *Sua vida seu futuro: escolha entre 600 profissões*. 7 ed. Petrópolis, Vozes,1979.