

**DO ENCONTRO CONSIGO MESMO NO PORVIR E A
POSSIBILIDADE DE NÃO ACHAR-SE: da liberdade como
angustiar-se diante de si e o ser “como” angústia “sendo-angústia”
para da angústia fugir em Jean-Paul Sartre
OF THE ENCOUNTER WITH ONESELF IN THE FUTURE AND THE
POSSIBILITY OF NOT FINDING ONESELF: of freedom as
anguishing oneself before oneself and *being* "as" anguish "being-
anguish" in order to escape from anguish in Jean-Paul sartre**

Luiz Carlos Mariano Da Rosa¹

RESUMO: Detendo-se na liberdade como *um manter-se fora do alcance do ser e um guardar-se imune a sua ação em um para além de um nada*, Sartre assinala a angústia como reconhecimento de uma possibilidade como sua possibilidade e identificação da ruptura em relação a sua essência pelo nada. Dessa forma, angustiar-se diante de si é o que se impõe à liberdade em um movimento que encerra o nada enquanto “porquê”, tratando-se de reconhecimento pelo existente humano de uma possibilidade como sua possibilidade. Consistindo a angústia na captação reflexiva da liberdade por ela mesma, o *ser* emerge “como” angústia “sendo-angústia” para da angústia fugir, conforme defende Sartre, que assinala o ato original através do qual o humano existente é para si mesmo seu próprio nada como o que se impõe à descoberta na imanência absoluta enquanto subjetividade pura do cogito instantâneo em um processo que encerra a questão envolvendo a consciência e o seu *modus essendi* como fundamento que possibilita ao existente humano surgir no mundo como o ser que é seu próprio nada e como o ser através do qual o nada vem ao mundo. Assim, tendo em vista a construção teórico-conceitual de Sartre como o encontro consigo mesmo no porvir e a possibilidade de não achar-se, na medida em que assinala um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser entre a má-fé e a mentira, o Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa, em consonância com o princípio hermenêutico-fenomenológico-ontológico-existencial, sublinha que, se *somos-angústia-para-dela-fugir* na unidade de uma mesma consciência, a possibilidade de má-fé implica a necessidade da unidade do ser e do não ser, isto é, o ser-para-não ser, convergindo para a identificação da consciência através de uma definição que não se circunscreve as fronteiras de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se o seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo, mantendo-se concomitantemente sob a égide de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Angústia. Liberdade. Nada. Má-fé.

ABSTRACT: Dwelling on freedom as *a keeping oneself out of the reach of being and keeping oneself immune to its action in a beyond a nothingness*, Sartre points to anguish as the recognition of a possibility as its possibility and identification of the rupture in relation to its essence by nothingness. In this way, anguishing oneself in front of oneself is what imposes itself on freedom in a movement that encloses nothingness as “why”, being the recognition by the human existent of a possibility as its possibility. Since anguish consists in the reflexive capture of freedom by itself, the being emerges “as” anguish “being-anguish” in order to escape from anguish, as Sartre argues, who points out the original act through which the existing human being is for itself its own nothingness as that which imposes itself on discovery in absolute immanence as pure subjectivity of the

¹Doutor em Filosofia pela Selinus University of Science and Literature (UNISELINOS – London / UK). E-mail: marianodarosaletras@gmail.com

instantaneous cogito in a process that encloses the question involving consciousness and its *modus essendi* as its foundation which makes it possible for the human existent to appear in the world as the being that is its own nothingness and as the being through which nothingness comes into the world. Thus, in view of Sartre's theoretical-conceptual construction as the encounter with oneself in the future and the possibility of not finding oneself, to the extent that it points out a being for whom in one's own being the awareness of the nothingness of one's being between bad faith and lies is imposed, Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa, In line with the hermeneutic-phenomenological-ontological-existential principle, he stresses that, if we are-anguish-to-escape-from-it in the unity of the same consciousness, the possibility of bad faith implies the need for the unity of being and non-being, that is, being-for-non-being, converging towards the identification of consciousness through a definition that is not circumscribed by the boundaries of a being for which its being is imposed in its own being, while this being implies another being that does not concomitantly remaining under the aegis of a being for whom in his own being the consciousness of the nothingness of his being is imposed.

Key-words: Jean-Paul Sartre. Anguish. Freedom. Nothing. Bad faith.

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Detendo-se na liberdade como *um manter-se fora do alcance do ser e um guardar-se imune a sua ação em um para além de um nada*, Sartre assinala a angústia como reconhecimento de uma possibilidade como sua possibilidade e identificação da ruptura em relação a sua essência pelo nada. Dessa forma, angustiar-se diante de si é o que se impõe à liberdade em um movimento que encerra o nada enquanto “porquê”, tratando-se de reconhecimento pelo existente humano de uma possibilidade como sua possibilidade, tendo em vista que constitui-se na medida em que a consciência² identifica a ruptura em relação a

² Vocábulo que advém do termo latino “*cônscientiâ, ae*”, que provém de “*cônsçire*” e implica “conhecimento de qualquer coisa compartilhado por alguém, conhecimento em comum”, cuja construção etimológica encerra como raiz “*conscio*” (“*cônsçio, is, îre, scîvî, scîtum*”), que traz em sua composição a preposição do caso ablativo “*cum*”, que encerra “ideia de companhia” e significa “com”, “em companhia de”, e o verbo transitivo “*scîo, is, îre, scîi, scîtum*”, que corresponde ao sentido de “saber, conhecer, ter conhecimento” (DICIONÁRIO EDITORA DE LATIM-PORTUGUÊS, 2001). Dessa forma, *cônscientiâ* designa, portanto, o conhecimento compartilhado com alguém, guardando correspondência com os valores envolvendo “confiança” e “convivência” em um movimento que assinala a imposição de um significado moral em virtude de sua aplicação ao autoconhecimento. “Le mot a été repris avec sa valeur morale, « connaissance intuitive du bien et du mal », la seule qu'il connaisse avant le XVIIe siècle. Il la réalise dans des locutions comme bonne conscience (1230), dont le sens a été affaibli par l'usage, en conscience (1306, en leur conscience, vieilli sauf dans en leur âme et conscience), cas de conscience (1609)” (REY, 2010). Segundo a interpretação da língua inglesa, eis o significado de consciência (*conscience*): “the Opinion or Judgment which the rational Soul paffes upon all her Actions; or the Testimony or Witnells of ones own Mind” (BAILEY, 1724). Cabe registrar também o significado de consciência na língua alemã, a saber, *Gewissen*: “Gewissen s: Als LÜ von lat. cōscientia „Mitwissen; Bewußtsein; Wissen“, das seinerseits LÜ von gr. syneidōsis ist, erscheint im Ahd. gewizzen w „[inneres] Bewußtsein, [religiös-moralische] Bewußtheit“. Das ahd. Wort ist der Bildung nach Adjektivabstraktum zum zweiten Partizip ahd. gewizzan „bewußt“ (vgl. wissen). Unter dem Einfluß des substantivierten Infinitivs setzte sich im Mhd. für gewizzen[e] sächliches Geschlecht durch. Der Gewissensbegriff ist in Europa zuerst in

sua essência pelo nada ou em condição de separação em face do futuro em função de sua própria liberdade.

Consistindo a angústia na captação reflexiva da liberdade por ela mesma, o *ser* emerge “como” angústia “sendo-angústia” para da angústia fugir, conforme defende Sartre, que assinala o ato original através do qual o humano existente é para si mesmo seu próprio nada como o que se impõe à descoberta na imanência absoluta enquanto subjetividade pura do cogito instantâneo em um processo que encerra a questão envolvendo a consciência e o seu *modus essendi* como fundamento que possibilita ao existente humano surgir no mundo como o ser que é seu próprio nada e como o ser através do qual o nada vem ao mundo. Tendo em vista um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser entre a má-fé e a mentira, se *somos-angústia-para-dela-fugir* na unidade de uma mesma consciência, segundo Sartre, a possibilidade de má-fé implica a necessidade da unidade do ser e do não ser, isto é, o ser-para-não ser, na medida em que o questionar guarda relação com um poder-ser que encerra o seu próprio nada em um processo que assinala a impossibilidade humana de um estar envolvendo a origem do não ser no ser senão se o seu ser se tenha tornado em si e por si um ser re-passado de nada, por intermédio do qual enquanto ser temporal da realidade humana emergem as transcendências do passado e do futuro. Contudo, encerrando a má-fé caráter instantâneo, se o humano existente guarda tal poder-ser, a questão envolve o como deve ser a consciência na instantaneidade do *cogito* pré-reflexivo, conforme assinala Sartre em uma construção teórico-conceitual que atribui ao existente humano a condição de um ser através do qual há o revelar de negatividades no mundo, consistindo também no ser que guarda possibilidade de tomar atitudes negativas em relação a si, convergindo para a identificação da consciência através de uma definição que não se circunscreve as fronteiras de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se o seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo, mantendo-se

Griechenland entwickelt worden. Gr. Syneidesis [συνείδησις] beruht auf der Vorstellung, daß es für jedes sittlich schlechte Verhalten gegenüber Menschen oder Göttern einen Zeugen, nämlich das innere ‘Mitwissen’, gibt” (DUDEN, 1963, p. 221). A concepção de consciência (*conciencia*), segundo a língua espanhola é a seguinte: “Ciencia ó conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar. Tómase particularmente por la buena conciencia, y así se dice: JFulano no tiene conciencia, para decir que la tiene mala. || Escrúpulo. || ERRÓNEA. Teología. La que con ignorancia. juzga lo verdadero por falso, teniendo lo bueno por malo y lo malo por bueno” (ECHEGARAY, 1887, p. 351).

concomitantemente sob a égide de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser.

1. DA LIBERDADE COMO UM MANTER-SE FORA DO ALCANCE DO SER E UM GUARDAR-SE IMUNE A SUA AÇÃO EM UM PARA ALÉM DE UM NADA: Da angústia como reconhecimento de uma possibilidade como sua possibilidade e identificação da ruptura em relação a sua essência pelo nada

Convergindo para as fronteiras que encerram necessariamente a produção do ser em um processo que implica que ao ser impõe-se apenas e tão somente a geração do ser, a capacidade de interrogação e questionamento do existente humano em relação a tal movimento demanda um ato que envolve simultaneamente a colocação de si fora do ser e a debilitação da estrutura de ser do ser, escapando a “realidade humana” a possibilidade de que haja a nadificação da massa de ser disposta para si³. Dessa forma, se a nadificação da massa de ser disposta para si escapa a “realidade humana”, a possibilidade que há para o existente humano implica *um manter-se fora do alcance do ser e um guardar-se imune a sua ação* enquanto modificação da sua relação envolvendo o ser através de um processo de recolhimento *para além de um nada* que corresponde a noção de liberdade, de acordo com Descartes e a influência estoica, a saber, liberdade no sentido que supõe a segregação de um nada capaz de manter em condição de isolamento a “realidade humana”. Sobrepondo-se à identificação de liberdade como faculdade da alma passível de abordagem e descrição de modo específico, sob cuja interpretação consiste em uma propriedade da essência do ser humano, a liberdade emerge, então, como condição para a nadificação do nada em um movimento que implica o existente humano e o seu ser enquanto possibilidade de aparição do nada, tendo em vista uma construção teórico-conceitual que, detendo-se na relação entre essência e existência no existente humano, assinala a precedência da liberdade concernente

³ “En effet, l'interrogation suppose un rapport au non-être qui, loin de s'épuiser dans l'acte de la négation, est au contraire ce qui peut la fonder en tant qu'il surgit au coeur de l'être et peut faire l'objet d'une intuition spécifique (d'une absence par exemple). Cependant, si le néant peut être saisi au coeur de l'être, c'est par la réalité humaine qu'il advient et la question est alors de savoir ce que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être. La réponse réside dans la liberté, telle qu'elle est révélée dans l'angoisse conune expérience du caractère non déterminant du motif par rapport à l'acte.” (BARBARAS In: BARBARAS, 2005, p. 118-119)

a essência, na medida em que a essência do ser humano se mantém em suspenso na liberdade enquanto liberdade que, em suma, torna a essência possível.

Dessa forma, ao existente humano não cabe primeiramente ser para tornar-se livre posteriormente, na medida em que não há diferença entre o ser da “realidade humana” e o que ora se designa como liberdade, tendo em vista a identificação envolvendo o ser do existente humano e o seu “ser-livre”, convergindo para a necessidade de uma investigação capaz de abordar a liberdade enquanto tal concernente ao problema do nada em um movimento que encerra a liberdade do ser humano como condicionante da sua aparição.

Nesta perspectiva, o que se impõe, primeiramente, no tocante ao existente humano, é a impossibilidade de um processo de desgarramento ou desvinculação do mundo⁴, exceto se, por natureza, tal venha consistir em um desgarramento de si mesma, conforme defende Descartes no movimento que encerra a fundamentação da dúvida sobre a liberdade e a suspensão dos juízos⁵ e segundo a interpretação de Hegel envolvendo a liberdade do espírito enquanto espírito que consiste na mediação⁶, constituindo o Negativo -, “convergindo para as fronteiras identitárias que atribuem a consciência humana a capacidade de escapar-se a si, perfazendo o sentido da transcendência heideggeriana⁷, tanto quanto a possibilidade de

⁴ Sartre enumera então as possibilidades teórico-metodológicas implicadas no processo, a saber, a interrogação, a dúvida metódica, a dúvida cética, *epoché* (corresponde à ideia de “redução fenomenológica”, ou seja, o ato envolvendo “pôr entre parênteses”, segundo Husserl), entre outras.

⁵ Nesta perspectiva, tendo em vista o processo de desgarramento em questão, eis o que se impõe à investigação como possibilidade: “Se, pretendendo demonstrar a impossibilidade da suspensão do assentimento ou da permanência de caráter firme e constante nas fronteiras da dúvida, Santo Agostinho recorre ao *Cogito* para se contrapor ao ceticismo acadêmico, sustentando, pois, que nesta está a própria certeza que converge para a verdade, à medida que a dúvida que se lhe impõe o sujeito produz a certeza de que duvida, tanto quanto de que vive e pensa, perfazendo um pensamento cuja tendência emerge da leitura de Tomás de Aquino e alcança, na mesma época de Descartes, Campanella, em cuja perspectiva o princípio em questão assinala a sobreposição da “noção inata de si” no tocante à qualquer outro tipo de conhecimento, a leitura de Descartes implica, em suma, em uma formulação que consiste em um postulado metodológico que se impõe à filosofia da consciência, não escapando a sua validade nem mesmo aos que não o reconhecem dessa forma, tais como, entre outros, Locke e Kant, além de Husserl e Heidegger.” (MARIANO DA ROSA, 2015, p. 27)

⁶ “Se a sensatez caracteriza o Homem, que, nessa perspectiva, não tem outra aspiração senão à Razão e à liberdade, as consequências que implicam o processo que envolve a sua busca, convergindo para a caotização, em suma, se impõem como a chave do devir da Humanidade, que, acenando para a possibilidade de uma história (*historia rerum gestarum*), emerge, sob a acepção de um princípio *imanente* (sem o qual o passado, o presente e o futuro perdem a inteligibilidade), como a própria liberdade, à medida que o devir em questão, que se descobre, progressivamente, como Razão, não é senão o da liberdade.” (MARIANO DA ROSA, 2014, p. 78)

⁷ “Ao movimento de transcendência, tendo em vista que implica a “passagem além de” ou “transposição”, ultrapassagem, em suma, impõe-se em relação a si próprio um processo que encerra um “salto” em direção a si através de um encontro que envolve o ente que é, ou seja, implica um “passar subindo” que tem como

arrancar-se de si mesma, cujo caráter sobressai na construção teórico-conceitual de Husserl e Brentano na sua interpretação de intencionalidade” (MARIANO DA ROSA, 2024b, p. 47). Baseado na evidência de que em relação ao estado presente não há solução de continuidade no fluxo do desenvolvimento temporal em uma construção teórico-conceitual cuja perspectiva encerra a “consciência anterior” como motivação, Sartre defende que nada se impõe entre ambas em uma interpretação que se sobrepõe à concepção envolvendo a divisibilidade infinita do tempo e o limite instaurado pelo ponto temporal ou instante, assinalando a impossibilidade de identificação de qualquer tipo de intercalação capaz de engendrar uma separação em sua “estrutura”, além da constatação da preservação da força motivadora da “consciência anterior”, cuja permanência e imediatez se mantêm em vigor na atualidade.

Nesta perspectiva, no que tange a consciência, a separação entre o anterior e o posterior é precisamente *nada*, segundo Sartre, e, desse modo, justamente por ser nada, torna-se absolutamente intransponível, na medida em que a transposição de um obstáculo demanda a sua positividade, cujo processo implica uma resistência que se impõe à superação e, no caso em questão, não há nada que possibilite a sobreposição, convergindo, portanto, para uma relação envolvendo a “consciência anterior” e a “consciência presente” baseada em um movimento de interpretação, tendo em vista que a “consciência anterior” sempre está aí, a despeito de haver a alteração da “preteridade” (“*passéité*”) e de sua condição enquanto o que está fora de jogo, excluído de circuito, entre parênteses, afinal. Consistindo na condição para a realidade humana exercer a negação do mundo, seja em sua totalidade ou em parte, o nada se impõe entre o presente e o passado, convergindo para a sua separação, constituindo-se como fundamento da negação⁸ em virtude de encerrá-la oculta em si em um processo que implica negação como ser, “sobrepondo-se ao caráter de uma suspensão de ser

“destino” o que o próprio ente é enquanto ente que “eleva-se sobre” si na medida em que “torna-se-o-que-é”, tornando-se si mesmo.” (MARIANO DA ROSA, 2024e, p. 214)

⁸ “Sobrepondo-se ao caráter envolvendo um vazio indiferenciado ou alteridade que escapa a sua própria condição como tal em sua apresentação, o Nada consiste no fundamento da negação, constituindo por si a negação em um movimento que o põe na origem do juízo, compreendendo o não como sua estrutura essencial, na medida em que “fundamenta a negação como *ato* porque é negação como *ser*” (SARTRE, 2011, p. 60, grifo do autor). Escapando à possibilidade de consistir em nada, o Nada encerra o ser em um movimento que o traz no âmago da transcendência enquanto condicionamento e implica a captação da negação nadificadora através da emergência da realidade humana no não-ser, na medida em que o Dasein “transcende” o mundo tendo em vista que não é em si e não é o mundo, pois está “fora de si” no mundo e, dessa forma, consiste, afinal, nas suas próprias possibilidades.” (MARIANO DA ROSA, 2024f, p. 51)

que porventura não emergisse como consciência de suspender o ser e supusesse uma intervenção exterior cujo efeito tenderia a rompê-la e instaurar a dualidade ou dicotomia enquanto opacidade em seu âmago” (MARIANO DA ROSA, 2024b, p. 48).

On peut alors éclairer la manière dont la conscience échappe à l'être à partir de la description du mouvement par lequel la conscience se temporalise. En effet, ce qui dans le flux temporel de la conscience sépare l'antérieur du postérieur, le passé de la conscience de son présent, c'est à proprement parler « rien », et le rien possède ici à nouveau le sens d'une négation qui trouve son fondement ontologique dans le néant. En d'autres termes, la conscience se temporalise en mettant son passé hors-jeu ou hors circuit, en se constituant par rapport à ce passé comme séparée de ce passé par un néant, en néantisant son être passé!. Or, une telle néantisation fonde la liberté de la conscience en lui assurant son autonomie par rapport à son être passé la conscience présente ne saurait être détournée par la conscience passée dont elle ne cesse de se décrocher par ce mouvement de néantisation qui permet à la conscience de ne pas être son passé. (CABESTAN In: BARBARAS, 2005, p. 25-26)

Dessa forma, se o nada consiste no fundamento da negação em um movimento que implica negação como ser, o que se caracteriza como necessário é o ser consciente constituir-se com relação ao passado que, assim, permanece em condição de separação que traz como base da ruptura, que perfaz uma ruptura de ser da qual se requer consciência enquanto estrutura da “consciência-que-é” em um processo que se sobrepõe, em suma, à égide envolvendo um fenômeno padecido, convergindo para as fronteiras que assinalam que “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 2011, p. 72). Nesta perspectiva, ser seu próprio nada consiste em uma necessidade fundamental em um movimento que não se impõe à consciência de modo intermitente e em face de negações singulares, na medida em que, segundo Sartre, “é continuamente que a consciência vive como nadificação de seu ser passado”, haja vista que não há momento da vida psíquica que possa escapar às condutas negativas ou interrogativas, cujo aparecimento, a despeito de se manter sob a égide de estruturas secundárias, sempre acontece.

Se a liberdade é o ser da consciência⁹, o que se impõe é se há consciência enquanto consciência de liberdade e qual é a sua forma, tendo em vista que se, sob a forma de nadificação, a liberdade encerra o ser humano como seu próprio passado, assim como seu próprio devir, cujo movimento implica a consciência de ser, a questão que emerge não envolve senão o dever-haver uma determinada maneira de situar-se tanto diante de seu passado quanto em face de seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, simultaneamente, como não sendo esse passado e esse futuro. Dessa forma, se “é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”, segundo Sartre (SARTRE, 2011, p. 72), possibilitando ao existente humano a consciência de sua liberdade, não é senão a angústia que constitui-se o *locus* do *modus essendi* da liberdade como consciência de ser.

Dessa forma, se o poder que encerra uma situação no sentido de acarretar a alteração da vida e do ser do existente a partir da sua exterioridade tende a produzir medo, a angústia¹⁰ implica a não-confiança em si em face das próprias reações correspondentes em relação a intervenção em referência, tendo em vista o caráter de adequação ou inadequação, conforme o exposto na identificação da vertigem como tal¹¹. Assim, tendo em vista diversos aspectos, as situações de perigo ou ameaça implicam a apreensão seja do medo ou da angústia, cujo processo, conforme a interpretação e a abordagem, guarda possibilidade de se deter tanto

⁹ Dessa forma, cabe registrar a noção de consciência (*Gewissen*) enquanto fenômeno originário do *Da-sein* segundo a interpretação de Heidegger na obra “Ser e Tempo” (II Parte, II Capítulo, Da seção § 55 à seção § 60), tendo em vista a sua influência na construção teórico-conceitual de Sartre: “Encerrando o fato de que dá algo a compreender, a consciência *abre* em um processo que assinala o seu pertencimento as fronteiras dos fenômenos existenciais que constituem como abertura o *ser do pre*, abertura por intermédio da qual o ente designado como *Da-sein* guarda a possibilidade de ser o seu *pre*, na medida em que impõe-se como presente para si mesmo através do seu mundo em um movimento que implica o abrir para si mesmo o poder-ser tendo em vista o “mundo” das ocupações.” (MARIANO DA ROSA, 2024d, p. 7-8, grifos do autor)

¹⁰ Se a angústia, segundo Kierkegaard, caracteriza-se como angústia em relação a liberdade, Heidegger interpreta a angústia como apreensão do nada, cujas descrições, longe de guardarem oposição entre si, convergem para a implicação mútua, consistindo o medo em uma manifestação que envolve os seres do mundo enquanto que a angústia constitui-se diante de si mesmo.

¹¹ “Car, à la différence de la peur que provoque un animal ou un danger quelconque, c'est-à-dire un objet intramondain, l'angoisse dévoile pour Sartre le recul néantisant par lequel la conscience échappe à son passé comme à son avenir et, plus généralement, à toute forme de déterninisme. De fait, rien, aucune décision présente ne peut m'assurer que, tandis que je longe un précipice, je ne choisirai pas de m'y jeter. L'angoisse devant l'avenir me révèle ainsi que je ne suis pas celui que je serai et, plus exactement, que je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas. De manière symétrique, rien, aucun motif, aucune résolution passée ne peut m'empêcher de céder aujourd'hui à la tentation du jeu. L'angoisse devant le passé me dévoile que je ne suis plus celui que j'ai été, que je suis celui que j'ai été sur le mode de ne l'être pas. L'angoisse est angoisse de la liberté.” (CABESTAN, In: BARBARAS, 2005, p. 26-27)

no complexo dos fatores situacionais em ação sobre o existente humano quanto na atitude do existente humano diante do complexo dos fatores situacionais. Nesta perspectiva, medo e angústia se impõem como mutuamente excludentes, o que implica uma relação que demanda a destruição de uma delas em função da emergência da outra e a sua sobreposição, na medida em que o medo consiste na apreensão irrefletida (*irréléchie*) do transcendente e a angústia perfaz a apreensão reflexiva de si, convergindo para um movimento incessante entre uma e outra em um processo que encerra a possibilidade de aparição da angústia em estado puro, conforme a exemplificação envolvendo uma missão e um novo *status*, haja vista que se a ideia de não poder cumpri-la acarreta a angústia, esta, uma vez manifestada no existente diante do referido complexo de fatores situacionais, não necessariamente supõe uma transição para as fronteiras do medo das consequências do fracasso.

Recorrendo à imagística de um precipício que, trazendo em sua beira uma trilha estreita que não dispõe da proteção de um parapeito, representa um perigo de morte e, dessa forma, consiste em algo a *evitar*, Sartre analisa a vertigem¹², cujo anúncio é o medo, assinalando que, independentemente do determinismo universal, o que se impõe é a suposição envolvendo certas causas capazes de transformar a ameaça em realidade, entre as quais a possibilidade de escorregamento e queda no abismo, assim como o desabamento da terra friável aos pés. Dessa forma, tais previsões implicam o aparecimento do ser do existente em relação a si mesmo através da ótica de uma coisa e sob a condição de passividade, convergindo para uma intervenção da exterioridade em face do ser enquanto objeto do mundo e, como tal, submetido à atração universal em um movimento que sublinha a emergência do medo como apreensão de si mesmo, tendo em vista a situação em questão, como transcendente destrutível e objeto que não guarda em si - e ao qual escapa - a origem de sua futura desapareição.

Determinando a atitude tendo em vista a necessidade de evitar o perigo que representa o precipício em referência e o percurso em sua beira, o medo implica uma reação

¹² Concordando com Kierkegaard na distinção da angústia em relação ao medo, Sartre defende que, “se uma situação tende a produzir medo em virtude do poder que encerra de acarretar a alteração da vida e do ser do existente a partir da sua exterioridade, a angústia implica o movimento que encerra a não-confiança em si em face das próprias reações correspondentes a intervenção em referência, tendo em vista o caráter de adequação ou inadequação, conforme o exposto na identificação da vertigem como angústia, na medida em que o medo do existente humano, no caso em questão, envolve não a possibilidade de cair no precipício senão a possibilidade de atirar-se no precipício” (MARIANO DA ROSA, 2024a, p. 27).

de ordem reflexiva, convergindo para as fronteiras que encerram uma conjugação de forças capazes de possibilitar o enfrentamento do risco em um processo que envolve o planejamento das condutas futuras cujo movimento, se caracteriza tais condutas como possibilidades para o existente humano, implica a superação do medo, sobrepondo as possibilidades próprias às probabilidades transcendentais. Sobrepondo-se à causalidade de determinações que não guardam correspondência senão com o ser do existente implicado no processo, as referidas possibilidades próprias não têm existência suficiente por si, consistindo em um ser que é um “ser-mantido”¹³, cujo movimento encerra a ideia envolvendo a sua possibilidade de ser que supõe que trata-se de uma possibilidade de ser que não se impõe senão como um “dever-ser-mantido”¹⁴, o que implica, por essa razão, uma possibilidade que traz como condição necessária a possibilidade de condutas contraditórias¹⁵ e a possibilidade de condutas contrárias¹⁶. Guardando raízes no fundo do conjunto dos possíveis lógicos de uma determinada situação, a conversão do possível em possível concreto para o existente humano implica um processo que assinala que os possíveis que se tornaram objetos de recusa não têm outro ser além do “ser-mantido”, haja vista que manter os possíveis em questão no ser depende do existente humano, consistindo o seu não-ser presente um “não dever-ser-mantido”, convergindo para as fronteiras que encerram a conclusão de que não há nenhuma causa exterior que possa separá-los. Dessa forma, se consiste na fonte permanente do não-ser dos possíveis que se tornaram objetos de recusa, ao ser do existente humano impõe-se a determinação do possível para si em relação

¹³ Conforme afirma Berkeley.

¹⁴ Dessa forma, cabe registrar a distinção da interpretação da construção teórico-conceitual de Sartre em relação ao realismo e ao idealismo, tendo em vista que “Sartre n'en accepte pas pour autant une doctrine réaliste qui serait à prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire qui ferait de toute réalité une chose (*res*), même la conscience. C'est pourquoi il se distingue à la fois de l'idéalisme et du réalisme dans l'Introduction de *L'Être et le Néant* dans cette Introduction, Sartre part de l'idée husserlienne selon laquelle tout existant se réduit à la série de ses apparitions (phénomènes). Pourquoi alors ne pas identifier l'être et l'apparaître, comme le fait l'idéalisme qui pose que *esse est percipi* (être, c'est être perçu), selon la formule de Berkeley? C'est que, comme le montre Sartre, le mode d'être du *percipi*, c'est la passivité cela suppose que la conscience qui perçoit ne puisse être à l'origine de ses représentations, donc se rapporte à un être qui lui est transcendant. Par là il démontre que l'être du phénomène ne peut être fondé par la conscience et que l'idéalisme est insoutenable.” (TOMES In: DICTIONNAIRE SARTRE, 2004, p. 233, grifos do autor)

¹⁵ Em lugar de prestar atenção às pedras do caminho, incorrer na sua negação, *não* prestando atenção; e, em lugar de se mover, cuidadosamente, incorrer na sua negação, não se movendo cuidadosamente, correndo; e, em lugar de pensar no percurso entre as pedras e o abismo, incorrer na sua negação, *não* detendo o pensamento nesta senão em outra “realidade”.

¹⁶ Em lugar de guardar-se do precipício, mantendo a necessária distância, incorrer na sua negação, lançando-se no precipício).

aos demais possíveis no processo que implica a sua nadificação em um movimento que converge para a angústia, tendo em vista a impossibilidade humana de apreender a si em suas relações com os possíveis como causa dos seus efeitos, na medida em que assim o efeito concernente ao possível estaria determinado, perdendo, contudo, o status de ser *possível* em função da sua transformação em porvir.

Nesta perspectiva, a evitação envolvendo a angústia e a vertigem implica a atribuição aos motivos que convergem para o existente humano assumir uma atitude de recusa correspondente em face de uma situação em sua especificidade a condição de fatores determinantes tendo em vista a conduta precedente em um movimento que supõe a apreensão em si de um total determinismo psicológico e angústia que guarda raízes nas fronteiras da constatação de que o que se impõe não é senão condutas que se circunscrevem ao horizonte dos *possíveis*, na medida em que, a despeito de haver um conjunto de motivos que tende em sua disposição a engendrar a objeção à situação em curso, identificada como perigo e ameaça, tal conteúdo, sob a apreensão humana, não emerge senão como insuficientemente eficaz. Guardando o eu que é dependência em si mesmo do eu que ainda não é, na medida correspondente em que o eu que ainda não é mantém independência em relação ao eu que é, a vertigem emerge como apreensão da referida dependência. Assim, detendo-se na conduta humana diante do precipício, Sartre investiga a relação entre o existente humano e o precipício cujo movimento encerra a aproximação e a tendência envolvendo a procura de si mesmo em suas profundezas, o que implica a cogitação dos possíveis e a percepção do abismo em um processo que assinala a mimetização de uma possível queda, cuja operação simbólica impõe-se, simultaneamente, como uma conduta suicida que, em virtude de sua conversão no *possível possível*, converge para a emergência de motivos possíveis para a sua incorporação, tal como, no caso, a cessação da angústia.

O nada entre os motivos e o ato, eis o que se impõe a liberdade que emerge através da angústia, na medida em que a liberdade não mantém o ato imune à determinação dos motivos senão que, contrariamente, é o caráter ineficiente da estrutura dos motivos que acarreta o condicionamento da liberdade do existente humano, convergindo para as fronteiras que encerram o nada como fundamento da liberdade em um movimento no qual o próprio como tal escapa à descrição em virtude mesmo de que, em suma, *não é*, o que implica a possibilidade de apreensão do seu sentido, haja vista que é tendo sido no processo que se impõe as relações do ser humano consigo mesmo, na

medida em que, conforme Sartre assinala, ‘em suma, a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo *na* consciência: existe, sim, *para* a consciência’ (Sartre, 2011, p. 78, grifos do autor)”. (MARIANO DA ROSA, 2024a, p. 43, grifos do autor)

Nesta perspectiva, tendo em vista que se sobrepõe à hipótese dos conteúdos de consciência, o que implica é que não há motivo *na* consciência senão *para* a consciência em uma construção teórico-conceitual que circunscreve a sua emergência às fronteiras da aparição, constituindo-se como ineficaz, na medida em que pertence à subjetividade, caracterizando-se como passível de apreensão pelo existente humano na condição de possessividade, consistindo, por natureza, a transcendência na imanência em um processo que assinala que a consciência, designando-o e atribuindo ao motivo sua significação e importância, impõe-se para lhe escapar. Caracterizando-se como transcendência na imanência, o nada encerra a separação entre o motivo e a consciência, convergindo para um movimento que assinala que na produção de si como imanência a consciência nadifica o nada que produz a sua existência para si como transcendência, o que implica que, consistindo na condição de toda negação transcendente, circunscreve a sua possibilidade de elucidação a partir de duas outras nadificações primordiais, a saber, em primeiro lugar pelo fato de que não sendo o seu próprio motivo a consciência é vazia de todo conteúdo, remetendo a uma estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo, e, em segundo lugar, mantendo-se à frente em relação a seu passado e futuro tal como diante de um si-mesmo que é à maneira de não sê-lo, pressupõe uma estrutura nadificadora da temporalidade.

Nesta perspectiva, cabe a observação de que à liberdade que emerge através da angústia impõe-se uma obrigação que se renova perpetuamente no sentido do existente humano refazer o Eu que designa o ser livre, o que implica que se há angústia em função dos possíveis tendo em vista a sua dependência concernente à própria realidade humana, a qual cabe mantê-los como tais em sua existência, tal movimento não supõe que os mesmos guardam raízes nas fronteiras de um eu que, disposto antecipadamente, seja capaz de transitar de uma consciência a outra na temporalidade. Se cabe ao existente humano evitar uma determinada “realidade” que se impõe como perigo e ameaça, a situação em questão demanda a recuperação ou “renovação” da percepção sintética que a envolve e que o impede de instaurar uma relação de correspondência, convergindo simultaneamente para a

necessidade de reinvenção do eu capaz de apreciar a referida situação e que “está em situação” e que constitui, enquanto conteúdo *a priori* e histórico, a essência humana, da qual o próprio existente permanece sempre separado por um nada, conforme o demonstra a angústia enquanto manifestação da liberdade diante de si. Nesta perspectiva, baseado no pensamento de Hegel, que afirma que “a essência é o é tendo sido” (“*Wesen ist was gewesen ist*”)¹⁷, Sartre explica que o sentido da essência implica “isso é”, na medida em que a existência do si-mesmo supõe um modo perpétuo de arrancamento o ser humano por intermédio das palavras, constituindo a totalidade dos caracteres que encerram a explicação do ato, embora este, enquanto ato humano, esteja sempre além dessa essência, na medida em que, como tal, transcende toda explicação proposta, haja vista que tudo o que é passível de designação no existente humano através da fórmula “isso é” é relegado, por essa razão, a condição que se impõe como “é tendo sido”¹⁸.

Trazendo em si continuamente uma compreensão pré-judicativa de sua essência em um movimento que, por essa razão, encerra a separação do seu ser no tocante a essência através de um nada, haja vista que a essência constitui tudo o que a realidade humana apreende de si mesmo como tendo sido em uma experiência na qual a angústia emerge como apreensão do si-mesmo, na medida em que a existência do si-mesmo supõe um modo perpétuo de arrancamento àquilo que é em virtude do si-mesmo propriamente existir como tal, não havendo possibilidade quanto à apreensão de uma *Erlebnis* como consequência viva da natureza do ente humano cujo fluxo da consciência constitui, em seu transcurso, tal natureza que, emergindo como exigência sem ser recurso, consiste em objeto de captação como angustiante.

Angustiar-se diante de si, eis o que se impõe à liberdade em um movimento que encerra o nada enquanto “porquê”, tendo em vista que na angústia nada solicita, requer ou

¹⁷ Tendo em vista que, segundo Hegel, “a essência é o ser que foi *para dentro de si*, isto é, sua relação simples a si é essa relação posta como a negação do negativo, como mediação de si em si consigo mesmo” (HEGEL, 1995, p. 222, grifos do autor).

¹⁸ Detendo-se no significado e emprego da categoria da essência, Hegel assinala que, “primeiro pode-se lembrar que em alemão, no caso do verbo auxiliar “sein” [ser] para designação do passado, empregamos o termo *Wesen* [essência], enquanto nos referimos ao ser *pretérito* como *gewesen* [sido]. Essa irregularidade do uso linguístico funda-se em uma intuição correta da relação do ser para com a essência, enquanto decerto podemos considerar a essência como o ser que-passou. Ainda a esse propósito, só resta a notar que aquilo que passou nem por isso é negado abstratamente, mas apenas supassumido; e por isso, ao mesmo tempo, conservado.” (HEGEL, 1995, p. 223, grifos do autor).

exige a liberdade, assim como nada obstrui, resiste ou impede a liberdade, o que implica a liberdade enquanto estrutura permanente do existente humano em um processo cuja manifestação é a angústia que, dessa forma, deveria consistir em um estado permanente da afetividade e, contrariamente, emerge como totalmente excepcional. Assim, detendo-se na questão envolvendo a raridade do fenômeno, Sartre assinala que se as situações comuns da vida do existente humano que se tornam passíveis de apreensão dos seus possíveis como tais escapam à angústia traz como justificativa a exclusão em sua estrutura da apreensão angustiada. Dessa forma, detendo-se na investigação das possibilidades do existente humano no instante de sua realização, Sartre exemplifica atos capazes de revelá-las no desenvolvimento de sua construção teórico-conceitual:

No ato de acender este cigarro, capto minha possibilidade concreta, ou, se preferirmos, meu desejo de fumar; pelo gesto de aproximar de mim este papel e esta caneta, capto como minha possibilidade mais imediata a ação de trabalhar neste livro: eis-me comprometido nesta possibilidade, que descubro no mesmo momento em que a ela me lanço. Sem dúvida, neste momento continua sendo minha possibilidade, já que posso a qualquer instante largar o trabalho, afastar o papel, tampar a caneta. Mas tal possibilidade de interromper a ação é rechaçada a segundo plano porque a ação que a mim se revela através de meu ato tende a cristalizar-se como forma transcendente e relativamente independente. (SARTRE, 2011, p. 80)

Caracterizando-se como consciência irrefletida¹⁹, a consciência do existente humano em ação consiste em consciência de alguma coisa em um movimento que assinala que o transcendente que emerge no processo guarda natureza particular, constituindo uma

¹⁹ Tendo em vista deter uma limitação que não pode se impor senão por si mesma, a consciência consiste em uma totalidade sintética e individual que encerra a condição de absoluto isolamento em relação a outras totalidades em um processo que atribui ao eu o caráter de uma expressão envolvendo a sua incomunicabilidade e interioridade. Sobrepondo-se ao papel de unificação e individualização conferido ao eu, a possibilidade envolvendo a unidade e a personalidade do Ser guarda correspondência com a consciência, o que implica a destituição de razão de ser do “eu transcendental”, na medida em que, tal como sublinha Sartre, “En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience - en dehors des cas de conscience réfléchie sur lesquels nous insisterons tout à l'heure - n'est pas *position-nelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le *pose* et le *saisit*. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appellerons une pareille conscience: conscience du premier degré ou *irréfléchie*.” (SARTRE, 1966, p. 23-24, grifos do autor)

estrutura de exigência do mundo que mostra em si complexas relações de utensilidade, convergindo para a conclusão de que aos atos cotidianos em sua totalidade praticamente impõe-se um compromisso do existente humano que implica a aposta em seus possíveis em um movimento no qual o próprio descobre os seus possíveis diante de si mesmo no ato de sua realização. Se o existente humano descobre os seus possíveis diante de si mesmo no ato de sua realização enquanto exigência, o questionamento do ato se mantém como uma possibilidade, na medida em que remete a fins que guardam correspondência com suas significações finais e possibilidades essenciais.

2. DA ANGÚSTIA ENQUANTO CAPTAÇÃO REFLEXIVA DA LIBERDADE POR ELA MESMA: Do *ser* “como” angústia “sendo-angústia” para da angústia fugir

Se o existente humano é lançado a cada instante no mundo em um movimento que implica comprometimento, o ato se impõe em condição de anterioridade em relação a designação dos possíveis, os quais, revelando-se concretizados ou em curso para a sua realização, remetem a sentidos que demandam atos especiais para serem postos em questão, conforme exemplifica Sartre em sua investigação:

O despertador que toca de manhã remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade. Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se. Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: "Será que o trabalho é *minha* possibilidade?" - e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. (SARTRE, 2011, p. 82, grifos do autor).

Atender ao despertador e assumir uma postura correspondente ao seu chamado constitui a apreensão do sentido do sinal da sua campainha, o que implica um movimento que mantém sob proteção o existente humano em relação a angustiante intuição de que não é senão o próprio ser do existente que atribui ao despertador o poder de exigir tal reação, convergindo para a conclusão de que, da mesma forma, a moralidade cotidiana se sobrepõe à angústia ética, cuja emergência envolve a relação original do existente com os valores que,

com efeito, são exigências que reclamam um fundamento que, em suma, não guarda possibilidade de que seja o ser, na medida em que se o valor fundamenta sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixa, por essa razão de se constituir como tal e realiza a heteronomia da vontade do existente humano.

Extraíndo o seu ser de sua exigência e não sua exigência de seu ser, o valor não permanece disposto a uma intuição contemplativa capaz de realizar a sua apreensão como sendo valor em um movimento que, dessa forma, se sobrepõe aos seus direitos sobre a liberdade, o que implica a interpretação de que a revelação do valor demanda uma liberdade ativa em um processo que o produz como valor simplesmente em virtude do fato de reconhecê-lo como tal²⁰. Assim, consistindo *a liberdade no único fundamento dos valores*²¹, absolutamente nada se impõe como justificativa para a adoção de uma determinada escala de valores, o que implica que se o existente corresponde ao ser pelo qual os valores emergem, o existente enquanto tal é injustificável em um processo que envolve a angústia da liberdade tendo em vista constituir-se como fundamento sem fundamento dos valores, convergindo para a conclusão de que a revelação a uma liberdade demanda no que concerne aos valores a sua colocação em questão, na medida em que há a possibilidade de inversão da escala de

²⁰ Tornando-se uma orientação intencional, o valor implica opções existenciais mediante as quais há a possibilidade de justificação de escolhas pessoais em uma construção teórico-conceitual que, detendo-se em tal domínio (no caso, envolvendo a justificação), assinala uma noção que emerge das estruturas ontológicas do Para-si, cuja investigação, segundo Sartre, mostra que a rejeição permanente do Em-si pela consciência através da aniquilação implica uma operação do Para-si em um processo que demanda alternativas possíveis capazes de conferir sentido a aniquilação em questão. Dessa forma, tendo em vista que a orientação da consciência converge para uma auto-realização que imporia eficácia a tal aniquilação, na medida em que em face da rejeição do Em-si o ser do eu impõe-se como valor enquanto unidade incondicionada das superações do ser em sua totalidade: “Sartre note donc le mode d’être particulier de la valeur elle a à être en fonction de la néantisation qu’effectue le pour soi. La valeur est donc l’horizon d’incarnation que profile la néantisation de l’en-soi. Inséparable du pour-soi en tant qu’il a à être par-delà l’en-soi, elle fixe la conscience réflexive - qui est de ce fait même toujours une conscience morale « puisqu’elle ne peut surgir sans révéler du même coup les valeurs »” (WORMSER In: DICTIONNAIRE SARTRE, 2004, p. 505).

²¹ “Consistindo na própria liberdade, a ultrapassagem para o mundo implica uma transcendência cujo sentido não tem o “em-vista-de” como um valor ou fim por si existente, convergindo para a liberdade que como *liberdade*, segundo Heidegger, “mantém o em-vista- de *em-face-de-si* (*entegegen*)” (HEIDEGGER, 1996, p. 140) e em cujo manter-em-face de-si do em-vista-de emerge o *Da-sein* como acontecimento pelo transcender no humano em um movimento que na essência de sua existência o torna responsável por si, tendo em vista o poder-ser um (si) mesmo livre. Assim, possibilitação de compromisso e obrigação, *lato sensu*, eis o que se impõe, simultaneamente, à liberdade em seu desvelamento, na medida em que mundo *já* é senão que, como tal, *acontece como mundo* (*wertelt*), visto que, segundo Heidegger, “*somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo* (*welten*)” (HEIDEGGER, 1996, p. 140).” (MARIANO DA ROSA, 2024c, p. 50)

valores, tornando-se, afinal, a angústia diante dos valores o reconhecimento de sua idealidade.

Comme *exigence*, la valeur est inconditiormellement, mais comme exigence *irréalisable*, la valeur n'est absolument pas. « La valeur [. . .] est affectée de ce double caractère [. . .] d'être inconditiormellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire l'être de ce qui n'a pas d'être ». La valeur ne peut être dormée « en présence » (intuitiormée), comme une chose transcendante, une essence, ou un trait de la conscience elle-même - et en ce sens elle n'est pas, elle « hante » l'*ipse* comme une « perpétuelle absence », toujours au-delà de ce que l'*ipse* projette en avant de lui. *Toutifois simultanément* la valeur est, mais comme pure exigence d'être logée au coeur du pour-soi. La valeur se dorme « comme un au-delà » des actes qu'elle valorise, « comme la limite, par exemple, des actes nobles. La valeur est par-delà l'être. Pourtant [. . .] il faut reconnaître que cet être qui est par-delà l'être possède l'être en quelque façon ». (FLAJOLIET In: BARBARAS, 2005 p. 65, grifos do autor)

Se o existente humano permanece comprometido em um mundo de valores, a percepção angustiada dos valores enquanto valores que trazem como fundamento o ser em face da liberdade consiste em um fenômeno posterior e mediatizado, na medida em que o que se impõe como imediato é o mundo e o caráter de urgência que o distingue e diante do qual os atos produzem os valores, tais como o antivalor “baixeza”, correspondente a indignação, e o valor “grandeza”, correspondente a admiração, convergindo para assinalar que a sujeição aos tabus tende a atribuir aos tais uma existência de fato. O existente não aparece primeiro para que depois seja lançado no mundo do imediato, na medida em que este último se dispõe à consciência irrefletida²² em um movimento que implica que o ser está imediatamente “em situação” enquanto “ser-em-situação”, haja vista que surge no meio das

²² “La *spontanéité* [Dès *La Transcendance de l'Ego*, ce terme qualifie la conscience dans sa pureté et son impersonnalité originelle] consciente pure est existence non substantielle ; la conscience est spontanéité créatrice du monde et d'elle-même face au monde, libre création à partir d'une situation réelle. En comprenant de manière radicale la formule husserlienne de l'intentionnalité (« toute conscience est conscience de quelque chose »), la phénoménologie de Sartre rejette d'emblée l'ego en dehors de la conscience, du côté du monde, et purifie ainsi le champ de la conscience de toute substance et de toute forme. Ce qui est réellement premier, ce n'est ni le moi, ni un ensemble de contenus psychiques inconscients, c'est la conscience agissante, spontanée, impersonnelle, à travers laquelle se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'ego. La conscience spontanée est d'abord irréfléchie, conscience «non thétique (de) soi », « non-positionnelle » avant de devenir conscience réflexive et connaissance. Partant de cette phénoménologie radicale, l'ontologie de *L'Être et le Néant* saisira la notion même de liberté comme spontanéité consciente.” (SALZMANN In: DICTIONNAIRE SARTRE, 2004, p. 475, grifos do autor)

atividades pertinentes ao mundo do imediato e desenvolve o conhecimento de si mesmo na proporção em que nas referidas atividades guarda possibilidade de refletir a si em um processo que impõe ao existente descobrir-se em um mundo de exigências e no âmago de projetos em curso.

Consistindo em uma espécie de eleição do existente em relação a si mesmo no mundo, o projeto impõe sentido aos valores banais e cotidianos representados pelas expectativas passivas pelo real, convergindo para uma possibilidade que encerra valores enquanto expectativas e, em suma, um mundo, cuja aparição implica um além do mundo enquanto sentido e significação de caráter abstrato e lógico dos empreendimentos humanos. Se concretamente há um conjunto de itens e componentes no mundo do imediato que encerram a condição de proteção contra a angústia (dentre os quais despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia), manter a empresa a distância em um movimento no qual o existente humano é remetido a si próprio enquanto aquele que deve aguardar a si mesmo no futuro converge para a descoberta de que não consiste senão no ser de si próprio que está o sentido, seja do alarme do despertador, da proibição do cartaz, do poder da ordem do chefe, da decisão sobre o trabalho do livro, haja vista que os valores, cujas exigências determinam a ação, emergem e existem pelo existente humano.

Nesta perspectiva, se o existente emerge sozinho em um movimento que encerra a angústia diante do projeto que constitui o seu ser²³, o conjunto de itens e componentes no mundo do imediato que encerram a condição de proteção desaba no processo de nadificação instaurado pela consciência de sua liberdade, na medida em que escapa a possibilidade de haver qualquer valor ao qual o existente queira recorrer diante do fato de que é si mesmo que produz e mantém os valores no ser, conforme expõe Sartre, que afirma que “nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que

²³ “Fundamentally man is the *desire to be*, and the existence of this desire is not to be established by an empirical induction; it is the result of an a priori description of the being of the for-itself, since desire is a lack and since the for-itself is the being which is to itself its own lack of being. The original project which is expressed in each of our empirically observable tendencies is then the *project of being*; or rather, each empirical tendency is related to the original project of being, as its expression and symbolic satisfaction just as conscious drives, with Freud, are related to the complexes and to the original libido.” (SARTRE In: CUMMING, 1965a, p. 292, grifos do autor)

sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas” (SARTRE, 2011, p. 84, grifo do autor)²⁴.

Consistindo na captação reflexiva da liberdade por ela mesma, a angústia encerra a condição de mediação, tendo em vista que, a despeito de se tratar de consciência imediata de si, emerge através da negação dos chamados do mundo, na medida em que a sua aparição ocorre na proporção em que o existente se desgarrar do mundo com o qual estava comprometido e ao qual se sobrepõe o processo que envolve a apreensão de si como “consciência dotada de compreensão pré-ontológica de sua essência e de sentido pré-judicativo de seus possíveis” (SARTRE, 2011, p. 84).

Ainsi les valeurs trouvent leur fondement ontologique dans la réalité-humaine en tant que libre transcendance qui dépasse ce qui est vers ce qui n'est pas et auquel la liberté confère du même coup une valeur. Il en résulte que rien ne peut justifier l'adoption de telle ou telle échelle de valeurs et que l'homme, en tant qu'être par qui les valeurs existent, est injustifiable. L'angoisse éthique n'est rien d'autre que la reconnaissance de cette injustifiabilité de la liberté, et de la contingence des valeurs! On retrouve dans *L'existentialisme est un humanisme* cette idée de la responsabilité axiologique de la liberté lorsque Sartre compare le choix moral à la construction d'une œuvre d'art dans un cas comme dans l'autre, il revient à la liberté d'inventer les règles puisqu'il n'y a pas plus de valeurs esthétiques *a priori* que de valeurs morales *a priori*. L'esprit de sérieux, tout à l'opposé, consiste à se dissimuler sa responsabilité éthique, c'est-à-dire à « considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine ». (CABESTAN In: BARBARAS, 2005, p. 36-37)

Opondo-se ao “espírito de seriedade”²⁵ enquanto captação dos valores a partir do mundo em um movimento que envolve “a substancialização tranquilizadora e coisista dos valores”, como define Sartre, a angústia converge para que o existente humano em sua

²⁴ “C'est avec la notion de choix que la liberté entre véritablement en scène. En effet, qu'est-ce que la liberté sinon la liberté d'un choix? La liberté sartrienne, parce qu'elle n'est pas un pouvoir indéterminé qui préexisterait à son actualisation, se confond avec le choix sans lequel elle demeure une abstraction elle ne peut être qu'en choisissant! Et nous avons vu, notamment à travers l'épreuve de l'angoisse, que ce choix s'accomplit de manière rigoureusement inconditionnée échappant perpétuellement à lui-même et au monde, le pour-soi choisit nécessairement sans que rien ne puisse déterminer son choix.” (CABESTAN In: BARBARAS, 2005, p. 28)

²⁵ “Pour l'esprit dit « de sérieux », valeurs et vérités « viennent du dehors. Elles sont toutes faites » (336). La transcendance qui pose disparaît derrière le transcendant et les fins humaines apparaissent « préhumaines » (EN, 495/516). L'homme sérieux est de mauvaise foi car il enfouit la conscience de sa liberté et s'appréhende à partir du donné. Il est « passion » qui fuit l'angoisse en se consacrant au monde et qui demeure obscure à elle-même en se masquant cette fuite.” (MOUILLIE In: BARBARAS, 2005, p. 182)

apreensão de si seja capaz de captar-se como detentor de total liberdade em um processo que assinala a impossibilidade de evitar que o sentido do mundo tenha como origem e proveniência o seu próprio ser, sobrepondo-se, em suma, a definição de si a partir do objeto, segundo pressuposto na seriedade, que relega *a priori* à impossibilidade todas as empresas que não realizarei e apreende como procedente do mundo e constitutivo das suas obrigações e do seu ser o sentido da própria liberdade que a partir de si é atribuída por si ao mundo.

A captação em pura angústia não se circunscreve ao movimento de transposição para o plano reflexivo tendo em vista a apreensão de seus possíveis longínquos ou imediatos, na medida em que, em cada caso de reflexão, a angústia emerge como estrutura da consciência reflexiva na proporção em que a consciência reflexiva²⁶ atribui estima à consciência refletida²⁷, alcançando relevância a possibilidade de que o existente adote condutas em relação a própria angústia, tal como a conduta de fuga, que se impõe como conduta essencial e imediata no referido processo, consistindo o determinismo psicológico, em suma, no fundamento de todas as condutas de fuga, haja vista que, enquanto conduta refletida em face da angústia, afirma a existência de forças antagônicas cujo tipo guarda comparação com o tipo das coisas, convergindo para a supressão dos vazios e restabelecimento dos vínculos entre passado e presente, presente e futuro. Pressupondo uma natureza capaz de produzir os atos e convertê-los em transcendências em um movimento que as mantêm sob a égide de uma inércia e de uma exterioridade que convergem para atribuir seu fundamento a uma “realidade” que escapa aos próprios atos em um processo que tende a tranquilização, na

²⁶ Tendo em vista a análise fenomenológica da consciência, eis os três graus do processo:

“1° *un premier degré* au niveau de la conscience irréfléchie, non-positionnelle de soi, parce que conscience de soi en tant que conscience d'un objet transcendant.

Avec le cogito:

2° *un second degré*: la conscience réfléchissante est non-positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie.

3° *un troisième degré*, qui est un acte thétique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi.

Autrement dit, au niveau du second degré, il y a des actes irréfléchis de réflexion.

Quant à l'autonomie de la conscience irréfléchie, elle est fortement affirmée dans l'Introduction de *L'Etre et le Néant*.” (LE BON In: SARTRE, 1966, p. 29, grifos do autor)

²⁷ Tendo em vista a unidade indissolúvel envolvendo a consciência reflexiva e a consciência refletida, segundo Husserl, que assim afirma a certeza do Cogito como absoluta, de acordo com Sartre, que esclarece a referida relação: “il y a une unité indissoluble de la conscience réfléchissante et de la conscience réfléchie (au point que la conscience réfléchissante ne saurait exister sans la conscience réfléchie). Il n'en demeure pas moins que nous sommes en présence d'une synthèse de deux consciences dont l'une est conscience *de* l'autre.” (SARTRE, 1966, p. 28, grifo do autor)

medida em que implica um jogo de desculpas, incorrendo na negação da transcendência da realidade humana enquanto possibilidade de sua emergência na angústia para além de sua própria essência em um movimento que, simultaneamente, reduzindo o existente *a não ser jamais senão o que é*, provoca a reintrodução em seu ser da positividade absoluta do ser-Em-si, reintegrando-o ao seio do ser.

Dessa forma, escapando ao sentido de intuição reflexiva, o determinismo psicológico emerge como defesa reflexiva contra a angústia, consistindo em uma crença de fuga, haja vista a absoluta impossibilidade de se impor diante da evidência da liberdade, convergindo para uma construção teórico-conceitual que assinala a pretensão dos psicólogos deterministas de estabelecerem a sua tese sobre os puros dados da observação interna, apresentando-a como hipótese satisfatória em um processo cujo valor envolve a sua suposta capacidade de “explicação” ou “justificação” dos fatos ou como postulado necessário para a psicologia em seu estabelecimento.

Se a psicologia determinista admite a existência de uma consciência imediata de liberdade em um movimento que, segundo a perspectiva que emerge na oposição, corresponde a “prova por intuição do senso íntimo”, que converge para as fronteiras que encerram o debate envolvendo o valor da referida revelação interna, sobrepondo-se, em suma, à discussão que tem como objeto a intuição que possibilita ao existente humano a apreensão de si como causa primeira dos seus estados e atos. A mediatização da angústia, eis o que se impõe ao existente humano como possibilidade em um movimento que encerra a angústia como uma ilusão que guarda raízes na ignorância envolvendo as causas reais do atos em uma construção que atribui a condição de problema ao grau de crença na referida mediação, segundo Sartre, cuja investigação, detendo-se na questão que cogita se a angústia julgada será angústia desarmada, converge para a conclusão negativa, a despeito de se tratar de um processo de alheamento concernente à angústia, pressupondo, em si, um poder nadificador.

Não se circunscrevendo senão às fronteiras de um postulado ou hipótese, o determinismo não guarda capacidade de se impor como fundamento para o processo de alheamento, consistindo em um esforço de fuga de caráter concreto cuja operação se desenvolve no próprio *locus* da reflexão, convergindo para um movimento que caracteriza-se como uma tentativa de alheamento quanto aos possíveis contrários ao possível do

existente humano, na medida em que no momento no qual o existente constitui a si como compreensão de um possível enquanto seu propriamente, torna-se necessário o reconhecimento de sua existência no fim do seu projeto e a sua apreensão como sendo si mesmo, aguardando-o no futuro, separado de si por um nada, e, dessa forma, a captação de si como origem primeira do seu possível não emerge senão como consciência de liberdade. Nesta perspectiva, que implica a estrutura da consciência, o que se impõe é que, simultaneamente, há um esforço do existente humano no sentido de que possa alhear a si da constituição dos outros possíveis que emergem em contradição ao possível que torna-se seu possível, na medida em que a própria identificação de um possível enquanto seu atribui aos outros o caráter de *possíveis viventes*, a saber, dotados da possibilidade de se constituírem como *possíveis possíveis*, ou seja, possíveis do referido existente, do qual o movimento em questão requer a capacidade de conferir aos tais a condição de transcendência e lógica, na aceção de coisalidades.

Se o existente humano mantém no plano reflexivo a possibilidade de realização de uma ação como possibilidade sua, cabe ao próprio como tal produzir, engendrar, originar entre a referida possibilidade e a sua consciência um nada de ser que a constitui como possibilidade e que o ser do existente apreende na possibilidade permanente de que a possibilidade de não levar a efeito a ação em questão seja a sua possibilidade, o que implica uma conduta em relação a possibilidade de não levar a efeito a ação em questão enquanto seu projeto em si que a suponha como um objeto observável, passível de compenetração do que o existente pretende nele identificar, haja vista a sua apreensão como algo que precisa de citação para constar como tal, embora seja como se não fosse correspondente, tornando-se necessário que seja uma possibilidade externa concernente ao existente. Dessa forma, caso houvesse possibilidade, constituídos enquanto entidades lógicas, os possíveis antagônicos ao possível do existente humano não teriam eficácia, na medida em que consistiriam em exterioridades que se manteriam ao redor do possível como eventualidades puramente concebíveis e, enquanto tais, concebíveis por um outro ou como possíveis de outro que estivesse no mesmo caso, na medida em que pertencem à situação objetiva como uma estrutura transcendente, o que implica que, assim, o existente dissimularia de si mesmo o fato de que os possíveis consistem no seu próprio ser e nas condições imanentes da possibilidade de seu próprio possível. Portanto, desarmados de seu

caráter ameaçador, os tais seriam conservados de maneira suficiente no ser no sentido de manter no possível do existente seu caráter de gratuidade em um movimento no qual o possível elegido emergiria como o único possível concreto e, conseqüentemente, haveria o preenchimento do nada enquanto tal, saber, nada que se impõe como separação do ser do existente em relação ao possível e que converge justamente para atribuir ao possível sua possibilidade.

Nesta perspectiva, além de implicar o processo de alheamento diante do devir, a fuga da angústia encerra a tentativa de desarmar a ameaça do passado em um movimento que envolve a pretensão de escapar à própria transcendência, na medida em que converge para a sustentação e a superação da essência, tendo em vista que o existente afirma que é sua essência à maneira de ser do Em-si, embora simultaneamente haja a recusa da interpretação da essência como essência que é e está sendo historicamente constituída e como se compreendesse o ato. Dessa forma, o existente capta a essência como começo primordial do seu possível em um movimento que exclui a interpretação que defende que a essência tem em si mesma um começo, convergindo para a sua afirmação de que um ato caracteriza-se como livre na medida em que guarda capacidade de refletir exatamente a sua essência.

Abordando o Eu como um pequeno Deus capaz de habitar o existente humano e possuir a sua liberdade como uma virtude metafísica, o que implica que a caracterização como livre não é atribuída ao ser enquanto ser senão ao Eu como tal no seio de sua consciência, convergindo para as fronteiras identitárias que encerram uma ficção, segundo Sartre, que afirma que, dessa forma, a liberdade permaneceria subjacente a um ser opaco, haja vista que se a essência não guarda translucidez e emerge como transcendente na imanência, a liberdade é reduzida a uma de suas propriedades: “trata-se de captar minha liberdade em meu Eu como se fosse a liberdade *de outro*” (SARTRE, 2011, p. 87, grifos do autor). Detendo-se no determinismo psicológico, Sartre identifica o caráter ficcional da sua interpretação em uma construção teórico-conceitual que assinala a conversão do Eu na origem dos atos como o outro na origem dos seus enquanto ser constituído, o que implica a atribuição aos atos do poder de engendrar a sua transformação, cujo movimento encerra harmonia e continuidade e converge para as fronteiras identitárias da perspectiva de

Bergson e sua teoria do Eu profundo²⁸. Tal processo implica a capacidade de perdurar e organizar-se, guardando contemporaneidade em face da consciência que o existente humano tem em relação ao referido Eu em uma concepção que assinala a impossibilidade de seja transcendido pela consciência enquanto Eu que, emergindo na origem dos atos, escapa a condição de um poder cataclísmico para incorporar o sentido geracional de paternidade que, no caso do ato em si, consiste em ato que não se mantém sob o fluxo da essência como uma consequência exata, escapando à previsibilidade em uma relação que indica uma semelhança familiar.

Dessa forma, sobrepondo-se à essência em um movimento que assinala, porém, um rumo correspondente, a teoria do Eu profundo de Bergson mantém uma inegável irredutibilidade em um processo que encerra possibilidade de reconhecimento e apreensão na relação envolvendo o Eu e os atos, o que implica um movimento que, baseado em uma projeção da liberdade enquanto objeto de apreensão em si e por si mesmo através do Eu enquanto objeto psíquico, converge para o mascaramento da angústia através do “sacrifício” da própria consciência, constituindo em sua descrição a liberdade: não a liberdade do existente humano como aparece a si senão “*a liberdade do outro*” (SARTRE, 2011, p. 88, grifos do autor).

Nesta perspectiva, o mascaramento da angústia envolve um conjunto de processos, na medida em que encerra a captação do possível em uma relação envolvendo os outros possíveis que tende a evitá-los através da sua conversão em possíveis de um outro indiferenciado, convergindo para um movimento de apreensão que supõe o Eu enquanto objeto já constituído como origem do possível, além da tendência de conservar da intuição primeira a proposta de independência e responsabilidade em detrimento da nadificação original que encerra em um processo que torna a crença no determinismo um refúgio diante das implicações da liberdade. Dessa forma, a captação de si como *um outro* ou como *uma*

²⁸ “Sartre ne se contente pas d'affirmer l'irrécusable liberté de l'homme. L'auteur de *L'Être et le Néant* s'oppose non seulement aux conceptions déterministes de l'existence mais également aux descriptions traditionnelles du libre arbitre qui, en un sens, partagent la mauvaise foi des lâches les uns comme les autres se masquent la puissance de bouleversement de la liberté et l'angoisse qui l'accompagne. En effet, la véritable donnée intuitive de notre liberté est pour Sartre celle d'un « pouvoir cataclysmique ». C'est pourquoi *L'Être et le Néant* dénonce chez Bergson cette conception rassurante d'une liberté qui engendre ses actes comme un père ses enfants et qui manque alors la véritable « donnée inunédiate » de notre liberté!” (CABESTAN In: BARBARAS, 2005, p. 20)

coisa, eis o que se impõe como atitude do existente humano no sentido de fugir da angústia que, segundo Sartre, consiste no verdadeiro “dado imediato” da liberdade e que, na construção em questão, tende ao mascaramento da angústia através de um processo já construído e que ora é designado como revelação do senso íntimo ou intuição primeira da liberdade. Converging para a impossibilidade de supressão da angústia, tendo em vista a condição do existente humano como tal, a saber, angústia, Sartre coloca em questão o suposto resultado alcançado através de uma conduta cuja pretensão seja a sua dissimulação em um processo que encerra o velar através de um significado que guarda correspondência com a natureza da consciência e sua translucidez, na medida em que é o *eu mesmo*, propriamente, que impõe-se ao ato de velar, o que implica o que ora se designa como a posição que impede o poder-querer envolvendo o “não ver” determinado aspecto em relação ao ser, excetuando-se o caso baseado na ciência do referido caráter, se este é posto como objeto do conhecer e, neste sentido, sob a acepção de uma “realidade” diante da qual ao ente humano cabe a capacidade de se posicionar, guardando a distância que o movimento epistêmico-cognitivo requer em sua construção.

Nesta perspectiva, se há possibilidade envolvendo o mascaramento de um objeto em sua condição de exterioridade, tendo em vista a sua condição de independência concernente ao existente humano em um movimento que assinala que cada “realidade”, tanto a “realidade” do existente como a “realidade” do objeto guardam vida própria, emergindo o contato entre ambos como accidental, diante do *eu mesmo* como alvo ou meta do velar o processo instaurado escapa ao sentido em questão, na medida em que torna-se necessário transformar em “conteúdo” cognitivo a angústia em virtude de um processo que, dessa forma, encerra na unidade da mesma consciência a angústia tal qual, a intencionalidade na relação e a fuga, fuga esta que, em última instância, não implica senão tomar consciência da angústia.

A impossibilidade de mascaramento e evitação da angústia, eis o que impõe-se ao processo que, segundo Sartre, assinala que, em relação a angústia, a fuga e o ser-angústia, escapam a possibilidade de consistirem em um único acontecimento, redutível à mesmidade de um evento, na medida em que o ser-angústia em um movimento que implica fuga carrega a pressuposição da capacidade humana de se sobrepor a si mesmo enquanto tal através da des-concentração concernente ao “ser-que-se-é” sendo, mantendo-se como angústia sob a

forma de “não sê-la” em um processo cuja disposição encerra um poder nadificador no âmago da própria angústia, convergindo, em suma, para as fronteiras da sua nadificação na proporção do fugir que fugindo implica o nadificar a si do referido poder enquanto o *ser é* angústia “sendo-angústia” para da angústia fugir. Dessa forma, sobrepondo-se a possibilidade de expulsar a angústia da consciência ou torna-la um fenômeno psíquico inconsciente, o que se impõe, em relação a apreensão da angústia que o ser como tal é, é a má-fé enquanto suposto “conteúdo” capaz de preencher o nada que o ser é em sua relação consigo mesmo em um movimento que “implica precisamente esse nada que ela suprime” (SARTRE, 2011, p. 89).

3. DE UM SER PARA O QUAL EM SEU PRÓPRIO SER IMPÕE-SE A CONSCIÊNCIA DO NADA DE SEU SER ENTRE A MÁ-FÉ E A MENTIRA

We conceive of ourselves and others as things in the world; we are links in causal processes which to a considerable extent limit our freedom and thereby our responsibility. By holding that our material surroundings, our inherited dispositions, our childhood experiences, and the like limit our possibilities and determine wholly or in part what we are and what we do, we attempt to flee from our freedom. This concealment of man's complete freedom Sartre calls “bad faith” (*mauvaise foi*), and he regards it as one of his most important tasks to help liberate us from it. (FOLLESDAL In: SCHILPP, 1981, p. 398-399, grifos do autor)

Se *somos-angústia-para-dela-fugir* na unidade de uma mesma consciência, segundo Sartre, a possibilidade de má-fé implica a necessidade da unidade do ser e do não ser, isto é, o ser-para-não ser, tendo em vista que se o questionar guarda relação com um poder-ser que encerra o seu próprio nada em um processo que assinala a impossibilidade humana de um estar envolvendo a origem do não ser no ser senão se o seu ser se tenha tornado em si e por si um ser re-passado de nada, por intermédio do qual enquanto ser temporal da realidade humana emergem as transcendências do passado e do futuro. Contudo, encerrando a má-fé caráter instantâneo, se o humano existente guarda tal poder-ser, a questão envolve o como deve ser a consciência na instantaneidade do *cogito* pré-reflexivo, conforme assinala Sartre em uma construção teórico-conceitual que atribui ao existente humano a condição de um ser através do qual há o revelar de negatividades no mundo, consistindo também no ser que guarda possibilidade de tomar atitudes negativas em relação a si, convergindo para a

identificação da consciência através de uma definição que não se circunscreve as fronteiras de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se o seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo, mantendo-se concomitantemente sob a égide de um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser. Nesta perspectiva, se na proibição ou veto o que impõe-se é a negação de uma transcendência futura pelo ser humano em um movimento que assinala uma negação que escapa ao caráter verificativo e converge para uma consciência cujo ato torna-se irreduzível a *encarar* uma negatividade, na medida em que constitui-se a si em sua carne propriamente como nadificação de uma possibilidade que outra realidade humana assume como projeto projetando como *sua* possibilidade, o que implica a necessidade de emergir no mundo como um Não, conforme a exemplificação envolvendo o escravo e o prisioneiro que identificam como Não, respectivamente, o amo e a sentinela.

Existem inclusive homens (guardiães, vigilantes, carcereiros, etc.) cuja realidade social é unicamente a do Não e viverão e morrerão sem ter sido outra coisa sobre a terra. Outros, por trazerem o Não na própria subjetividade, igualmente se constituem, enquanto pessoa como negação perpétua: o sentido e função do que Scheler chama de "homem de ressentimentos" é o Não. Mas existem condutas mais sutis, cuja descrição nos introduziria mais fundo na intimidade da consciência: a ironia é uma delas. Na ironia, o homem nadifica, na unidade de um só ato, aquilo mesmo que diz; faz crer para não ser acreditado; afirma para negar e nega para afirmar; cria um objeto positivo que, no entanto, não possui outro ser senão seu nada. (SARTRE, 2011, p. 92)

Se as atitudes de negação em relação a si convergem para a questão envolvendo o dever-ser humano em seu ser enquanto possibilidade de negar a si, à atitude que emerge como essencial no processo que implica tornar a si mesma o alvo da negação da consciência impõe-se uma conduta que não se esgote sob a universalidade envolvendo a negação de si dentre tantas que múltiplas tende a um resultado capaz de expor somente a sua forma abstrata. Dessa forma, se cabe a identificação da má-fé como mentir a si mesmo, torna-se relevante a distinção entre esta última atitude e simplesmente mentir, tendo em vista o caráter da mentira como uma atitude negativa, cuja negação se reduz a acenar com o transcendente em um movimento que não se impõe a consciência, encerrando a essência da mentira a necessidade de que o agente tenha conhecimento da verdade. Assim, se o ideal do

mentiroso envolve uma consciência cínica enquanto consciência que afirma em si a verdade em um processo que implica a sua negação através de palavras e converge para as fronteiras que encerram a negação para si próprio da negação mesma.

Nesta perspectiva, se, tendo em vista não existir, o fato enunciado constitui-se como transcendente, a primeira negação guarda correspondência com uma verdade, caracterizando-se como um tipo de transcendência em sua particularidade, convergindo para uma negação subjetiva que mantém correlação envolvendo a verdade para o ser de si-mesmo enquanto operação que impõe-se através de palavras como um acontecimento do mundo. Dessa forma, se a disposição subjetiva do agente tem caráter positivo, a possibilidade implica um juízo afirmativo, na medida em que encerra a pretensão de enganar e assume tal intenção, não tentando dissimulá-la ou mascará-la na translucidez da consciência, tendo-a como referência na decisão envolvendo condutas secundárias enquanto ato capaz de exercer um controle regulador envolvendo as atitudes em sua totalidade, segundo Sartre, que esclarece:

Quanto à intenção fingida de dizer a verdade ("Não queria te enganar, é verdade, juro", etc.), sem dúvida é objeto de uma negação íntima, mas também não é reconhecida pelo mentiroso como *sua* intenção. Dissimulada, imitadora, é a intenção do personagem que ele representa aos olhos de seu interlocutor - mas esse personagem, precisamente porque *não é*, é transcendente. (SARTRE, p. 93, grifos do autor)

Se as negações enquanto conteúdos da mentira guardam correspondência com objetos que, como tais, caracterizam-se como passíveis de remoção da consciência e que, em virtude de tal processo, são relegados à exterioridade, o movimento que implica a mentira em sua instauração não torna-se capaz de colocar em jogo a consciência presente e a sua intraestrutura, sobrepondo-se à exigência de fundamento ontológico especial em um processo que atribui validade às justificações da negação *lato sensu* em referência ao engano do outro. Convergindo para a definição da mentira ideal, o mentiroso torna-se a sua própria vítima em um movimento de persuasão que o mantém sob a condição de refém, o que implica a caracterização da mentira como conduta de transcendência em uma construção teórico-conceitual que encerra em uma posição intermediária entre mentira e má-fé as

formas comuns e vulgares que, neste caso, emergem também como formas adulteradas da mentira.²⁹

Guardando capacidade de presumir a existência, seja de si mesmo, seja do outro, e assim tanto de si em relação ao outro como do outro em relação a si, a mentira consiste em um fenômeno característico do ser-com (*mit-sein*), segundo Heidegger, convergindo para uma concepção que assinala um projeto cujo agente impõe-se em sua lucidez na compreensão do conteúdo que sob o seu poder é alterado em um movimento de dissimulação de suas intenções diante do outro para cuja experiência basta uma opacidade de princípio, que resulta em uma interpretação que traduz a mentira como verdade em um processo que administra em seu benefício a dualidade ontológica envolvendo o eu tanto de si como do outro, pois, de acordo com Sartre, “pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como *oculta ao outro*” (SARTRE, 2011, p. 94, grifos do autor). Dessa forma, à má-fé impõe-se o conhecimento da verdade enquanto saber que implica a necessidade de sua própria ocultação em um movimento que envolve dois momentos diferentes da temporalidade através da estrutura unitária de um projeto, convergindo para a questão referente a subsistência da mentira diante da supressão da sua dualidade condicionante em um processo que assinala a absoluta translucidez da consciência. Tendo em vista que o ser da consciência não é senão consciência de ser, a boa-fé emerge aparentemente como dever-ser em relação à consciência da má-fé enquanto poder-ser em um movimento que tende a aniquilação do sistema psíquico, na medida em que a tentativa deliberada e cínica de mentir a si mesmo está destinada ao fracasso, pois a própria consciência de mentir como um mentir dirigido a si próprio converge para o retrocesso e desmoronamento da mentira que não

²⁹ Nesta perspectiva, cabe recorrer à distinção de Sartre envolvendo o covarde e o bastardo em relação à “má-fé comum”: “Qu'est-ce qu'un lâche? Comme on le sait, la lâcheté possède pour Sartre une signification existentielle et, em dépit de leur commune mauvaise foi, il ne but pas confondre le lâche et le salaud. Ce dernier se dissimule la contingence de son existence; il a tous les droits à commencer par celui d'exister et, à l'occasion, d'humilier, d'exploiter, de tuer. De son côté, le lâche méconnaît également son être, mais c'est alors sa propre liberté qu'il refuse. Aussi, heureux ou malheureux, maître ou esclave, n'est-ce jamais de sa faute. Or, comment le lâche peut-il ignorer sa responsabilité et la liberté qui la fonde? Un tel fardeau - la liberté - ne nous est-il pas donné dans une évidence irrémédiable? Du reste, quand bien même il en dénoncerait le caractère illusoire, Spinoza lui-même reconnaît à sa manière une telle intuition - qui consiste « en cela seul- que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent »”. (CABESTAN In; BARBARAS, 2005, p. 19, grifos do autor)

guarda capacidade de permanência como tal diante da consciência de mentir a si, cuja constituição, constituindo-se aquém do referido projeto, consiste na sua própria condição³⁰.

Constituindo-se um fenômeno *evanescente* cuja existência não se impõe senão na sua própria distinção, tanto quanto pela sua própria distinção, a má-fé implica um movimento de oscilação perpétua envolvendo a boa-fé e o cinismo, mantendo-se sob a égide de estruturas psíquicas caracterizadas como “metaestáveis”, a despeito de aparentemente apresentar autonomia e capacidade de duração, encerrando possibilidade de consistir em um aspecto normal da vida de determinadas pessoas³¹, segundo Sartre, que assinala: “Pode-se *viver* na má-fé, o que não significa que não se tenham bruscos despertares de cinismo ou boa-fé, mas sim implica um estilo de vida constante e particular” (SARTRE, 2011, p. 95, grifo do autor). Sobrepondo-se ao caráter que as circunscrevem às fronteiras que envolvem meras aparências, as simbolizações conscientes do instinto consistem em fatos psíquicos reais, tais como a fobia, o lapso, o sonho, cujos conteúdos guardam a mesma concreticidade que se impõe às condutas do mentiroso, haja vista a possibilidade de constatação de sua realidade enquanto realidade que emerge diante do sujeito como passível de interpretação. Se o sujeito enquanto enganado pudesse estabelecer uma relação envolvendo as condutas do enganador e a sua situação como tal e o seu projeto de mentira em uma construção teórico-especulativa capaz de encerrá-las como partes e elementos de um todo, este não constituiria senão a *verdade*, a saber, a *verdade* que guarda referência às condutas do enganador, a despeito de que tais partes e elementos se mantivessem sob a égide de condutas mentirosas em um processo que, analogamente, assinala a existência de uma verdade dos atos simbólicos,

³⁰ “En effet, il n'y a de véritable mensonge à soi, tel que je puisse savoir en tant que trompeur ce que j'ignore pourtant en tant que trompé, que si la conscience est par nature ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est c'est parce que la conscience existe connue sa propre négation qu'elle peut se connaître sur le mode de l'oubli, se saisir sur le mode de l'évitement. Ainsi, l'analyse de la mauvaise foi conduit au pour-soi, dont la loi d'être est ce que Sartre nomme « présence à soi ». Contrairement à l'en-soi, la conscience n'est pas ce qu'elle est, c'est-à-dire comporte un certain écart par rapport à elle-même, de telle sorte pourtant qu'elle ne se sépare pas d'elle-même et demeure donc elle-même en cet écart, si bien qu'il s'agit d'un écart nul (et c'est pourquoi il est infranchissable).” (BARBARAS In: BARBARAS, 2005, p. 119)

³¹ “L'étude de la « mauvaise foi » chez l'homme fait apparaître les comédies intimes ou sociales par lesquelles chacun cherche à se figer dans un « person- nage » prêt d'avance et complaisamment élaboré. Dans cette recherche d'alibis et cette foire aux mas- ques, le conformisme social joue un rôle. Aux gens « honorables », aux importants et aux suffisants, il offre une vie purement formelle faite de certitudes et de morgues, de routines et d'idées apprises.” (MARILL, 1965, p. 66)

tendo em vista a situação histórica, os complexos inconscientes e o obstáculo da censura que se impõem à vida do paciente enquanto objeto de análise de um psicanalista.

Nesta perspectiva, tendo em vista a impossibilidade de estabelecer uma relação de derivação envolvendo uma situação primordial e uma constituição psíquica enquanto conteúdos que se mantêm em condição de estranheza em referência a si, ao sujeito impõe-se o engano acerca do *sentido* de suas condutas em um processo que implica a sua captação através de sua existência concreta, em cujas fronteiras se esgota a apreensão que, dessa forma, não alcança a sua *verdade*, propriamente. À distinção de Freud envolvendo o “Id” e o “Eu” no processo que estabelece uma ruptura na massa psíquica impõe-se a sua dualidade³², na medida em que *sou* eu, mas não sou o “Id” em uma construção teórico-conceitual que encerra a impossibilidade de uma posição de privilégio do sujeito em face do seu psiquismo não consciente, haja vista que se o ser é um determinado impulso com o qual forma corpo a fim de desenvolver a prática correspondente, seja ela qual for, convergindo para as fronteiras que assinalam um ser que implica os próprios fenômenos psíquicos, passíveis de constatação em sua realidade consciente, não sou, contudo, tais fatos psíquicos: há passividade em sua recepção em um movimento que impõe a necessidade de definição de hipóteses acerca de sua origem e verdadeira significação, tal como a atividade científica na proposição de conjecturas concernentes a natureza e essência de um fenômeno de caráter exterior, conforme demonstra Sartre, exemplificando: “esse roubo, por exemplo, que interpreto como impulso imediato determinado pela escassez, o interesse ou o preço do livro que irei roubar, é na *verdade* um processo derivado de autopunição, mais ou menos vinculado a um complexo de Édipo.” (SARTRE, 2011, p. 96, grifo do autor)

Circunscrevendo as possibilidade de identificação envolvendo a verdade de um determinado impulso através de um processo que encerra a proposição de hipóteses e suas probabilidades, o critério de sua definição guarda correspondência com a extensão dos fatos psíquicos conscientes que seja capaz de explicar, tanto quanto, pragmaticamente, com a cura

³² “By rejecting the conscious unity of the psyche, Freud is obliged to imply everywhere a magic unity linking distant phenomena across obstacles, just as sympathetic magic unites the bewitched person and the wax image fashioned in his likeness. The unconscious drive (*Trieb*) through magic is endowed with the character “repressed” or “condemned,” which completely pervades it, colors it, and magically provokes its symbolism. Similarly the conscious phenomenon is entirely colored by its symbolic meaning although it cannot apprehend this meaning by itself in clear consciousness.” (SARTRE In: CUMMING, 1965b, p. 145)

psiquiátrica que porventura possa realizar em um processo cuja descoberta (da verdade, no caso) demanda a atuação do psicanalista enquanto mediador entre as tendências inconscientes e a vida consciente, haja vista que a síntese entre a tese inconsciente e a antítese consciente permanece sob a égide de um *outro*, o que implica a restrição ao outro da possibilidade de conhecimento de si, convergindo para uma interpretação que assinala que ao “estar” do existente humano em relação ao seu “Id” impõe-se a posição de *outro*. A tentativa de instauração do exercício psicanalítico em relação a si mesmo, eis o que se impõe ao existente humano em um processo que requer conhecimento das noções de psicanálise e circunstâncias correspondentes no sentido que implica um caráter particularmente favorável cujo êxito traz como condição fundamental a desconfiança envolvendo todo tipo de intuição e a aplicação de esquemas abstratos e regras através de um movimento teórico-especulativo cujos princípios se imponham da exterioridade em direção a interioridade, convergindo para resultados que, sejam baseados nos esforços de si ou no investimento de outro (a saber, um especialista), guardam correspondência com a probabilidade das hipóteses científicas, jamais encerrando a certeza da intuição.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

Tratando-se de reconhecimento pelo existente humano de uma possibilidade como sua possibilidade, a angústia constitui-se na medida em que a consciência identifica a ruptura em relação a sua essência pelo nada ou em condição de separação em face do futuro em função de sua própria liberdade, guardando correspondência com um nada nadificador que elimina a defesa de si mesmo e, simultaneamente, atribui ao projeto de si próprio o caráter de um “ser-futuro” nadificado e circunscrito às fronteiras da mera possibilidade em virtude do fato de que o futuro – o “futuro-que-o-existente-é” – permanece além do próprio existente e escapa, afinal, ao seu domínio e alcance. Nesta perspectiva, se o “futuro-que-o-existente-é” permanece além do próprio existente e escapa, afinal, ao seu domínio e alcance em um movimento que envolve uma espécie de encontro consigo mesmo no porvir, a angústia emerge como o temor que implica a possibilidade que o processo traz de que o existente não esteja “presente” como tal ou sequer venha a comparecer.

Dessa forma, tendo em vista as possibilidades do existente humano no instante de sua realização, aos atos capazes de revelá-las se impõe a consciência irrefletida enquanto consciência do existente humano em ação em um processo que a encerra como consciência de alguma coisa cujo movimento assinala que o transcendente que emerge guarda natureza particular, constituindo uma estrutura de exigência do mundo que mostra em si complexas relações de utensilidade. Assim, convergindo para a conclusão de que aos atos cotidianos em sua totalidade praticamente impõe-se um compromisso do existente humano que implica a aposta em seus possíveis em um movimento no qual o próprio descobre os seus possíveis diante de si mesmo no ato de sua realização, a descoberta pelo existente humano dos seus possíveis diante de si mesmo no ato de sua realização enquanto exigência encerra o questionamento do ato como uma possibilidade, na medida em que remete a fins que guardam correspondência com suas significações finais e possibilidades essenciais.

Nesta perspectiva, se a possibilidade de realização de uma ação pelo existente humano como possibilidade sua permanece sob a égide do plano reflexivo, compete ao próprio como tal produzir, engendrar, originar entre a referida possibilidade e a sua consciência um nada de ser que a constitui como possibilidade e que o ser do existente apreende na possibilidade permanente de que a possibilidade de não levar a efeito a ação em questão seja a sua possibilidade, o que implica uma conduta em relação a possibilidade de não levar a efeito a ação em questão enquanto seu projeto em si que a suponha como um objeto observável. Encerrando a condição de mediação, a angústia consiste na captação reflexiva da liberdade por ela mesma, emergindo através da negação dos chamados do mundo, a despeito de se tratar de consciência imediata de si, tendo em vista que a sua aparição guarda correspondência com a proporção envolvendo o desgarramento do mundo do existente em um movimento ao qual se sobrepõe o processo que envolve a apreensão de si como consciência que encerra, no tocante a sua essência, uma compreensão pré-ontológica e, concernente aos seus possíveis, um sentido pré-judicativo.

Se a investigação da negação encerra um tipo de conduta em relação ao não ser que implica uma transcendência que requer profundidade em seu exame e não se circunscreve

as fronteiras em questão, o que se impõe é a presença de dois *ek-stases*³³ no existir, a saber, o que guarda correspondência com o ser-Em-si e o que mantém referência ao não-ser em um processo que assinala a impossibilidade de exclusão do problema do nada, na medida em que o comportar-se diante do ser-Em-si significa que o que comporta-se como tal (existente humano) não é o ser-Em-si, convergindo para o não ser como condição de transcendência para o ser. Nesta perspectiva, se a liberdade empírica enquanto nadificação humana no âmago da temporalidade consiste na condição necessária em relação à apreensão transcendente das negatividades, a mesma escapa a possibilidade de emergir sob a acepção de nadificação originária e fundamental, na medida em que a despeito de constituir transcendências na imanência em um movimento que condiciona as transcendências negativas em sua totalidade, encerra um caráter secundário, remetendo a um nada original, haja vista perfazer um processo circunscrito a imanência, que configura um estágio em sua regressão analítica. O ato original através do qual o humano existente é para si mesmo seu próprio nada, eis o que se impõe à descoberta na imanência absoluta enquanto subjetividade pura do cogito instantâneo em um processo que encerra a questão envolvendo a consciência e o seu *modus essendi* como fundamento que possibilita ao existente humano surgir no mundo como o ser que é seu próprio nada e como o ser através do qual o nada vem ao mundo.

Se *somos-angústia-para-dela-fugir* na unidade de uma mesma consciência, conforme defende Sartre, tendo em vista um ser para o qual em seu próprio ser impõe-se a consciência do nada de seu ser entre a má-fé e a mentira, a possibilidade de má-fé implica a necessidade da unidade do ser e do não ser, isto é, o ser-para-não ser, na medida em que o questionar guarda relação com um poder-ser que encerra o seu próprio nada em um processo que assinala a impossibilidade humana de um estar envolvendo a origem do não ser no ser senão se o seu ser se tenha tornado em si e por si um ser re-passado de nada, por intermédio do qual enquanto ser temporal da realidade humana emergem as transcendências do passado e do futuro. Sobrepondo-se a dualidade envolvendo o enganador e o enganado, a má-fé implica a unidade da consciência, haja vista que,

³³ Termo grego que implica situação envolvendo “estar fora de si mesmo” em um processo hermenêutico que guarda correspondência, segundo Heidegger, com o próprio ato de existência, cujo termo mantém raízes na construção latina *ex-sistere*, que significa sair de si.

encerrando embora aparentemente a estrutura da mentira, o próprio ser mantém oculta a verdade em relação a si mesmo, na medida em que constitui-se como um exercício de mentir a si mesmo, cuja prática consiste em um mascaramento da verdade (desagradável) ou apresentação como tal de um erro (agradável). Dessa forma, não se circunscrevendo ao caráter de um estado em um movimento que assinala a impossibilidade de consistir em um fenômeno que se impõe através da exterioridade da “realidade” humana, a má-fé encerra uma intenção primordial e um projeto que implica tanto a sua compreensão quanto a apreensão pré-reflexiva da consciência no processo de sua afetação, na medida em que enganador e enganado constituem o mesmo, tornando-se, na relação em questão, uma condição fundamental, sob a acepção de enganador, o conhecimento da verdade enquanto conteúdo de dissimulação tendo em vista a acepção de enganado.

Se a má-fé escapa à possibilidade de compreensão tanto quanto de repulsão no sentido epistêmico-cognitivo que implica a colocação fora de jogo do seu conteúdo, o inconsciente emerge como um recurso fundamental na construção teórico-especulativa psicanalítica cuja interpretação encerra como mediação a hipótese envolvendo uma censura enquanto linha de demarcação capaz de restabelecer a dualidade que implica enganador e enganado em um processo que atribui ao instinto sob a acepção de complexos de tendências primordiais constituídos pela história individual a condição de *realidade* que, não existindo para si, se sobrepõe ao caráter *verdadeiro* ou *falso*, configurando o que simplesmente “é”, tendo assim apenas *status* de real neste sentido. Dessa forma, não guardando caráter distinto em relação ao conjunto das experiências e efeitos e suas possibilidades de realização e previsão, respectivamente, a hipótese do complexo de Édipo circunscreve-se às fronteiras envolvendo uma “ideia experimental” em uma construção teórico-conceitual que no lugar da noção de má-fé coloca a ideia que encerra uma “mentira sem mentiroso”, segundo Sartre, que assim justifica o procedimento psicanalítico, cujo processo, encerrando o posicionamento do sujeito em relação a si próprio como se fosse o outro, converge para uma interpretação que apresenta a possibilidade de compreensão que implica a mentira como objeto enquanto poder de “ser mentido”, propriamente, em um movimento que se sobrepõe à mentira como objeto enquanto poder de não mentir a si, haja vista que, no tocante à condição essencial à mentira e a dualidade que requer, transpõe a relação entre enganador

e enganado para a correspondência entre “Id” e “Eu” e impõe a estrutura intersubjetiva do *mit-sein* à subjetividade em sua profundidade.

REFERÊNCIAS

BAILEY, N. *Universal etymological English dictionary*. 2. ed. London: [s. n.], 1724.

BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BARBARAS, Renaud. Désir et manque dans *L'Être et le Néant*: le désir manqué. In:

BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. p. 113-140.

CABESTAN, Philippe. Une liberté infinie? In: BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. p. 19-40.

DICIONÁRIO EDITORA DE LATIM-PORTUGUÊS. 2. ed. Porto: Porto Editora, 2001.

DICTIONNAIRE SARTRE. Sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

DUDEN, Konrad. *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Günther Drosdowski, Paul Grebe et al. Mannheim; Wien; Zürich: Bibliographisches Institut, 1963.

ECHEGARAY, Eduardo de. *General etimológico de la lengua española*. Madrid: José María Faquinet Editor, 1887.

FLAJOLIET, Alain. Ipséité et temporalité. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. p. 59-84.

FOLLESDAL, Dagfinn. Sartre in freedom. In: SCHILPP, Paul Arthur (ed.). *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. 1. ed. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. p. 379-394.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): volume I – a ciência da lógica*. Texto completo, com os adendos orais. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995. (O pensamento ocidental).

LE BON, Sylvie. Introduction, notes et appendices. In: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da angústia enquanto “existência como possibilidade”: a vertigem da liberdade em Kierkegaard, “o não sentir-se em casa” em Heidegger e a “angústia sou eu” em Sartre. *Revista Litterarius*, Santa Maria, v. 23, n. 2, p. 1-45, nov. 2024a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da consciência como a dimensão de ser transfenomenal em Jean-Paul Sartre: da consciência enquanto absoluto entre o nada, a angústia e a liberdade. *Thaumazein: Revista de Filosofia da Universidade Franciscana*, Santa Maria, v. 17, n. 34, p. 25-54, ago. 2024b.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da autoprodução da razão (do absoluto), a chave do devir e a condição humana. *Cognitio-Estudios: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 68-85, 2014.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do acontecimento envolvendo um mundo como mundo na liberdade para um “ser da distância”: do problema da transcendência enquanto questão da essência do fundamento em Martin Heidegger. *Cadernos Zygmunt Bauman*, São Luís, v. 14, n. 34, p. 28-65, nov. 2024c.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do caráter de *cura* do *Da-sein* como possibilidade ontológica do clamor da consciência ao *querer-ter-consciência* enquanto pressuposição

existenciária do *ser e estar em débito* em Martin Heidegger. *Evocatio: Revista Luso-Brasileira de Filosofia, Artes e Cultura*, Porto Alegre, v. 4, n. 12, p. 2-46, dez. 2024d.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do problema da transcendência enquanto questão da essência do fundamento em Martin Heidegger: do transcender do *Da-sein* enquanto *formador de mundo*. *Pólemos: Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 13, n. 28, p. 204-237, out. 2024e.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do sistema de conhecimento de Descartes: o “eu” como “coisa em si” e a “consciência da consciência”. *Revista Húmus*, São Luís, v. 5, p. 2-31, 2015.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. *Onde está no ser o ser que é seu próprio nada?* Do nada lógico-metafísico ao nada ontológico-existencial entre Hegel, Heidegger e Sartre. *Agon (Ἄγων): Revista de Filosofia da UFRGS*, Porto Alegre, v. 4, n. 12, p. 23-64, 2024f.

MARILL, René. *Jean-Paul Sartre*. Paris: Éditions Universitaires, 1965.

MOUILLIE, Jean-Marc. L'autodévoilement de la liberté dans l'existence: les horizons pratiques de l'ontologie de 1943. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. p. 167-192.

REY, Alain (dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2010.

SALZMANN, Yvan. Spontanéité. In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles (dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004. p. 475.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Consciousness and action. In: CUMMING, Robert Denoon (ed.). *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York: Random House, 1965a.

SARTRE, Jean-Paul. Self-negation. In: CUMMING, Robert Denoon (ed.). *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York: Random House, 1965b.

SCHILPP, Paul Arthur (ed.). *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. 1. ed. La Salle, Illinois: Open Court, 1981.

TOMES, Arnaud. Idéalisme et réalisme. In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles (dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004. p. 233.

WORMSER, Gérard. Valeur. In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles (dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004. p. 505-506.