UNIVERSIDADE
BEIRA INTERIOR

A Ansiedade na Era Digital:
A Transformação da Angústia à Luz de Jean-Paul Sartre

Thaís de Sá Oliveira

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor André Barata Nascimento
Coorientador: Prof. Doutor Fernando José Gastal de Castro

Covilhã, fevereiro de 2026

UNIVERSIDADE
BEIRA INTERIOR

A Ansiedade na Era Digital:
A Transformação da Angústia à Luz de Jean-Paul Sartre

Thaís de Sá Oliveira

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor André Barata Nascimento
Coorientador: Prof. Doutor Fernando José Gastal de Castro

Juri:
Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa
Prof. Doutor André Barata Nascimento
Prof. Doutor José António Duarte Domingues
Prof.ª Doutora Sylvia Mara Pires de Freitas
Prof.ª Doutora Fernanda Alt Fróes Garcia
Prof.ª Doutora Inés Pereira Rodrigues

Covilhã, 12 de fevereiro de 2026

Declaração de Integridade

Eu, Thaís de Sá Oliveira, que abaixo assino, estudante com o número de inscrição D3012 do Doutoramento em Filosofia da Faculdade de Artes e Letras, declaro ter desenvolvido o presente trabalho e elaborado o presente texto em total consonância com o **Código de Integridades da Universidade da Beira Interior**.

Mais concretamente afirmo não ter incorrido em qualquer das variedades de Fraude Académica, e que aqui declaro conhecer, que em particular atendi à exigida referenciação de frases, extratos, imagens e outras formas de trabalho intelectual, e assumindo assim na íntegra as responsabilidades da autoria.

Universidade da Beira Interior, Covilhã 06/11/25

Dedicatória

Aos meus pais,
que me ensinaram o valor do silêncio e do pensamento,
e que, sem saber, me mostraram que cuidar também é uma forma de filosofar.

A todos os que, mesmo entre máquinas, recordam que são liberdade,
que, diante das determinações técnicas, insistem em transcender
e se recusam a ser reduzidos ao cálculo.

Aos que habitam o intervalo entre o ser e o código
e, na angústia, reencontram o sentido da liberdade,
porque compreender o nada é também aprender a criar.

Aos que resistem à pressa do mundo,
e, na lentidão do pensar,
encontram o fôlego necessário para permanecer.

E a todos os que acreditam que pensar ainda é um modo de respirar,
um ato de liberdade no tempo acelerado que nos cerca,
a lembrança viva de que, mesmo diante do nada, somos ainda possibilidade.

Agradecimentos

Amar os outros é a única salvação individual que conheço: ninguém estará perdido se der amor e às vezes receber amor em troca.
(Clarice Lispector, *A Descoberta do Mundo*)

Toda travessia é feita de encontros. Esta nasceu do entrelaçamento de vozes, silêncios e atos que, de algum modo, me ensinaram que pensar é também uma forma de amar. Como lembra João Guimarães Rosa (1976, p. 443), "viver ... é muito perigoso, porque ainda não se sabe"; e talvez seja nesse não saber que mora a coragem de continuar – afinal, "aprender-a-viver é que é o viver, mesmo".

Aos meus pais, que me ensinaram que o silêncio também fala e que cuidar é, em si, uma forma de pensar o mundo. De vocês aprendi a coragem de permanecer mesmo quando tudo convida à desistência e o dom de amar o real em sua imperfeição. Durante toda esta travessia, o apoio incondicional de vocês foi abrigo, fôlego e chão – presença firme e silenciosa sem a qual nada disso teria sido possível. Tudo o que neste texto se arrisca à liberdade nasce do vosso exemplo: essa força tranquila que, sem alarde, transforma a ternura em ética e o amor em ontologia.

Ao Maurício, meu MexiCat, guardião silencioso das madrugadas de escrita e dos breves instantes de descanso. Companheiro fiel entre o trabalho e o descanso, entre o café e o parágrafo, sua presença miúda e imensa me ensinou que o amor também pensa – que ele é ritmo, paciência e ternura em ato. Em seu olhar sereno e em seus silêncios atentos aprendi que o cuidado é a forma mais delicada de liberdade, e que até no repouso cabe um mundo inteiro de afeto.

Ao André Barata, pela confiança que me ensinou a sustentar o pensamento no risco, e não na certeza. Pela escuta generosa que acolhe o silêncio e o transforma em pensamento partilhado. Pela lucidez filosófica que conjuga precisão e ternura, mostrando que o rigor e a liberdade não se excluem, mas se nutrem mutuamente. De ti aprendi que orientar é mais do que guiar: é criar o espaço onde o outro pode, enfim, pensar por si – e compreendi, como nos lembra Walter Benjamin (1928), que o método é, antes de tudo, a coragem de perder-se, para que o pensamento possa reencontrar-se em outro lugar.

Ao Fernando Gastal de Castro, pelo rigor afetivo e pela serenidade que devolvem o pensamento ao humano. Pela escuta atenta que faz da orientação um verdadeiro diálogo entre psicologia e filosofia – um espaço onde o conceito encontra a experiência e o vivido se torna

reflexão. Contigo aprendi que pensar o humano exige transitar entre o sentir e o compreender, e que só há rigor verdadeiro quando o pensamento permanece habitado pela ternura do clínico e pela exigência do filósofo.

Ao Carlos Magno Costa Lima, pelo carinho e pela admiração com que, há quase vinte anos, acompanha e inspira a minha travessia. Pela presença generosa que nunca deixou de acreditar, pelas palavras que abriram caminhos e pelo afeto que se fez farol nas horas de dúvida. A ti, minha gratidão mais funda, por seres parte do tempo, da coragem e da ternura que sustentam este percurso.

À Gabrielle Zacarias – irmã escolhida e constante –, cuja amizade nasceu ainda na graduação e permanece como lembrança viva de que pensar pode ser um ato de amizade. Ao ver Mariana Zacarias, minha amada afilhada, seguir o mesmo caminho de dedicação aos estudos que trilhamos juntas, reencontro, em vocês duas, a beleza silenciosa da continuidade e do afeto que pensa.

Aos que, na clínica, me permitiram acompanhar seus caminhos de tornar-se – vindos de diferentes lugares, culturas e idiomas –, por me concederem o privilégio de partilhar tantas formas de existir. Em cada encontro, aprendi algo sobre o que podemos saber do ser humano enquanto singular universal, sobre o milagre silencioso de continuar sendo e sobre a infinita diversidade do existir. É sempre um privilégio partilhar essas travessias: nelas, reencontro o sentido mais profundo e amoroso da minha profissão.

Ao Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE) – aos professores, colegas, alunos e supervisandos –, por fazerem da docência um lugar de criação viva, onde o pensamento respira. É imensurável o valor de poder desenvolver um trabalho tão potente em um espaço onde me sinto reconhecida, que me faz crescer como profissional e pesquisadora, e onde tenho o privilégio de transformar o trabalho em fonte de alegria, sentido e realização.

Ao meu amigo e “Chefinho” Alexandre Trzan, e aos queridos colegas e parceiros da Especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartriana – Carolina Dhein, Rodolfo Souza e Bernardo Farias –, por formarmos, juntos, a melhor equipe possível: não apenas pela excelência do trabalho que realizamos, mas pela harmonia, pela escuta generosa e pela inspiração mútua que tornam o cotidiano compartilhado um espaço vivo de criação, aprendizado e amizade. Ver o sonho de termos uma especialização em psicologia clínica inteiramente dedicada ao pensamento de Sartre, em diálogo constante com a prática clínica, tornar-se realidade – e seguir dando frutos tão preciosos – é uma das maiores alegrias dessa caminhada.

Aos amigos de estudo e de desabafo – Alex Vasconcellos, Filipe Frassato, Letícia Said, Ludmila Consani, Luciano Teixeira e Adriana Coutinho –, com quem compartilho laços que nasceram nos tempos incertos da pandemia e que seguem sendo abrigo e alento. Por serem lembrança, refúgio e riso; por me recordarem, sempre, que a amizade é também um modo de casa — e que nela encontramos o respiro necessário para continuar pensando e vivendo.

Ao meu amado Grupo de Estudos em *O Ser e o Nada* – Alex Vasconcellos, Letícia Said, Anna Kopper, Fernando Müller, Thiago Sitoni, Fabrício Pizelli e Vanessa Pinheiro –, pela insistência nesse projeto que, há quatro anos, se mantém vivo graças à partilha e à amizade. Já não somos apenas pessoas que estudam juntas, mas companheiros de travessia: presenças uns dos outros nas melhores e nas piores horas, entre o riso e o desassossego, sustentando juntos o ato de pensar.

Aos amigos pesquisadores do pensamento de Sartre na América Latina – Alan Savignano, Arturo Cardozo, Carolina Mendes Campos, Daniela Schneider, Eliana Paiva, Fabio Caprio, Rita Bittencourt, Jacqueline Calderón, Maximiliano Cladakis, Lucrecia Corbella, Luiza Hilgert, Sylvia Mara de Freitas, Marcelo Norberto, Zuleica Pretto, Paula Helena Lopes, Nilson Lucas Gabriel, Luciano Donizetti, Fernanda Alt, Thana Mara de Souza e André Yazbek –, pela alegria de pensar juntos e pela generosidade de partilhar conhecimento e afeto. Ter pessoas como vocês torna o caminho mais fértil e luminoso, impulsionando o movimento que iniciamos de pensar, a partir da atualidade, a vigência e a potência do pensamento sartriano na América Latina. Que essa travessia comum siga ampliando o horizonte do nosso tempo e do nosso continente.

À UK Sartre Society – especialmente a Jonathan Webber, Kate Kirkpatrick e Christos Kalpakidis –, com quem tive o prazer da troca nas conferências, pela oportunidade de levar nossa pesquisa a outros espaços e de aprender com vozes vindas de distintos países e perspectivas. Por ampliarem os horizontes desta travessia e fazerem do diálogo um verdadeiro continente, onde o pensamento se renova no encontro e a diferença se torna caminho de aprendizado.

Aos mestres e amigos que deixaram marcas profundas no modo como vejo o mundo – Marco Casanova, Alexandre Cabral, Gilvan Fogel, Cristine Mattar, Lucia Scarlati, Joana Brito e Matheus Schmaelter –, por me lembrarem, em cada encontro e ensinamento, que a filosofia é, antes de tudo, uma forma de cuidado: um ato de atenção ao outro e ao mundo, onde pensar e viver se tornam inseparáveis.

À Adriana Fazenda, pela acolhida generosa e pelo afeto que transformou o exílio acadêmico em laço, em casa e em amizade. Em tua presença, aprendi que o acolhimento é também uma forma de pensamento – aquele que reconhece o outro antes das palavras e faz do

encontro um lugar de pertença e de respiro. Obrigada por me lembrar que a presença verdadeira atravessa fronteiras, recria moradas e devolve ao estrangeiro a beleza de se sentir em casa no mundo.

Ao Núcleo de Diálogos sobre Existencialismo, Subjetividade e Cultura Brasileira e Latino-Americana (DESCUBRA) – especialmente a Rodolfo Souza, Gabriela Mossri, Daniel Vasconcelos e Lara Menezes –, pela dedicação incansável e pelo esforço em manter vivo e pulsante o pensamento sartriano. Admiro profundamente o compromisso com que transformam o estudo em ação coletiva, o rigor em criação e o carinho em força de pensamento. Obrigada por fazerem parte dessa construção que se recusa a adormecer e continua a despertar o que há de mais vivo em nós.

Aos grupos de estudo e de trabalho que têm me acompanhado nessa travessia – espaços onde o pensamento se renova no diálogo e encontra fôlego na partilha. Cada encontro, cada leitura comum e cada discussão acesa foi também um ato de resistência ao isolamento do pensar solitário. Em meio às exigências da pesquisa, foram esses coletivos que sustentaram o desejo de compreender, instando-me a ir além das fronteiras do já sabido e oferecendo novas luzes ao caminho. A convivência com essas comunidades vivas de pensamento fez-me recordar que toda filosofia é, antes de tudo, um exercício de convivência: um modo de pensar com o outro e através dele, no intervalo fecundo entre a palavra e o silêncio.

À Universidade da Beira Interior, pela confiança e pela possibilidade de fazer desta montanha o cenário e o horizonte de uma travessia filosófica – lugar onde o pensamento encontrou tempo, silêncio e céu para amadurecer. À Professora Doutora Maria João Cabrita, ao Professor Doutor José Maria da Silva Rosa e ao Professor Doutor José António Duarte Domingues, pela presença essencial que sustentou este caminho com generosidade e reconhecimento. A todos, minha profunda gratidão por fazerem parte do solo onde esta tese pôde nascer, e por tornarem esta cidade mais do que um endereço: um espaço de pensamento e de vida compartilhada.

À Covilhã, cidade que se fez montanha e abrigo, e aos amigos que aqui encontrei – obrigada por compreenderem que nem sempre estive disponível, mas que, mesmo nos silêncios, os trouxe comigo. Cada conversa adiada, cada encontro breve, cada ato de cuidado guardado no tempo fez parte desta travessia. Nesta cidade, aprendi que a amizade não depende da presença constante, mas da lembrança viva que permanece no coração – como um eco de casa entre o céu e as pedras, onde o pensamento também encontrou lugar para respirar.

Aos colegas e companheiros do Doutoramento em Filosofia, pela convivência generosa e pelas trocas que, ao longo dos anos, fizeram deste percurso um verdadeiro diálogo. Cada seminário, cada conversa no intervalo, cada leitura partilhada foi também um modo de

repensar o sentido de estar juntos na busca pelo pensamento. Obrigada por fazerem da filosofia não apenas uma disciplina, mas uma forma de amizade e de resistência comum.

E a todos os que caminharam comigo – com palavras que ampararam, cafés que aqueceram, gestos que falaram quando o silêncio bastava e esperas que sustentaram o tempo da travessia –, o meu mais profundo e terno agradecimento. Cada presença, breve ou constante, foi chão e horizonte, abrigo e impulso. Sem vocês, esta tese não teria encontrado o passo, o fôlego nem o sentido de continuar.

Porque, como escreveu Rosa (1978, p. 52), "o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia". E foi justamente no meio dela – entre o ser e o código, entre a angústia e a esperança – que aprendi que agradecer é também um modo de existir: um ato de liberdade diante do tempo, um reconhecimento de que cada presença, cada encontro, cada silêncio partilhado é o que torna a travessia possível. A gratidão, percebo agora, é a forma mais serena de permanecer livre.

Prefácio

Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir – é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida
(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*)

Esta tese começou muito antes de se tornar tese. Nasceu do espanto silencioso diante de um mal-estar que atravessava as sessões, as conversas e os dias – uma inquietação difusa, feita de urgência e fadiga, que parecia habitar todos os corpos, inclusive o meu. Aos poucos, percebi que esse mal-estar tinha um nome antigo e um rosto novo: a ansiedade. Ela já não era apenas um sintoma clínico, mas uma espécie de clima de época, um modo de estar no mundo que nos impele a correr sem saber para onde, a responder antes de escutar, a existir sob a pressão constante de não ficar para trás.

Foi dessa experiência, vivida entre a clínica e a vida, que nasceu o impulso de compreender o que se passava com a liberdade humana. As telas, os algoritmos, as notificações incessantes – tudo parecia reduzir o intervalo entre o desejo e a ação, transformando a existência num fluxo contínuo de reações. O tempo se contraía, o silêncio rareava, e até a angústia – essa companheira filosófica do possível – era recoberta por uma ansiedade que já não deixava espaço para o pensar. Perguntei-me, então: o que significa ser livre quando o olhar do outro se tornou um espelho retroiluminado? O que resta da angústia quando ela é substituída pela pressa de responder a tudo?

Foi Jean-Paul Sartre quem me ofereceu um modo de nomear esse desconforto. Entre suas páginas, encontrei não respostas, mas um caminho: pensar o humano a partir da tensão entre ser e nada, entre liberdade e determinação, entre angústia e má-fé. O diálogo com sua filosofia tornou-se, aos poucos, uma travessia – da clínica à ontologia, do cotidiano à crítica da técnica –, na tentativa de compreender como, mesmo cercado por máquinas, o ser humano continua condenado a escolher.

Escrita entre 2021 e 2025, no Doutoramento em Filosofia da Universidade da Beira Interior, sob a orientação de André Barata e coorientação de Fernando Gastal de Castro, esta tese foi sendo tecida no ritmo da própria inquietação que a originou. Com eles aprendi que pensar é uma forma de cuidado e que toda fidelidade ao real começa pela recusa de aceitar o mundo tal como ele se apresenta.

O que o leitor encontrará nas páginas seguintes é o rastro dessa travessia: uma tentativa de pensar o humano no entrecruzamento de ser e técnica, de angústia e mediação, de liberdade e código. Mais do que um trabalho acadêmico, este texto é o testemunho de uma experiência – a de quem, entre o espanto e a esperança, quis compreender se ainda é possível ser livre num tempo em que tudo parece programado.

Pensar, afinal, é a maneira que encontrei de não desistir – e, talvez, de reaprender a respirar dentro do tempo, uma vez que pensar é, ainda, um modo de resistir ao automatismo do mundo.

Resumo

A era digital instaurou um novo regime de presença e ação, no qual a liberdade humana se exerce sob mediações técnicas e algorítmicas que antecipam, modulam e quantificam cada ato. Nesse contexto, o problema filosófico que orienta esta investigação consiste em compreender como a experiência originária da angústia – pela qual o ser humano se descobre condenado à liberdade – foi historicamente transfigurada em ansiedade digital, uma forma difusa de alienação e sofrimento que caracteriza a subjetividade contemporânea. Trata-se de interrogar o modo de ser do para-si em um mundo em que as mediações técnicas precedem e orientam a transcendência, convertendo a liberdade em cálculo e a escolha em probabilidade. O objeto da tese é examinar a relação entre liberdade, angústia e ansiedade no pensamento de Jean-Paul Sartre, em diálogo com o contexto técnico e cultural da era digital. A análise concentra-se nas obras de Sartre produzidas entre 1936 e 1960 – da psicologia fenomenológica à *Crítica da Razão Dialética* – período em que se estruturam as categorias centrais de sua fenomenologia existencial: intencionalidade, emoção, imaginação, liberdade, má-fé, temporalidade e o prático-inerte. Essas categorias são reinterpretadas à luz das mediações digitais contemporâneas, trazendo a filosofia de Sartre ao diálogo com teóricos da cibercultura e da sociologia do tempo, como Pierre Lévy, Manuel Castells, Jean Baudrillard, Sherry Turkle, Marc Augé, Hartmut Rosa, Byung-Chul Han, e André Barata. A hipótese central sustenta que a ansiedade digital constitui um desdobramento histórico e ontológico da má-fé – entendida como a tentativa da consciência de escapar à angústia inerente à liberdade. Argumenta-se que a ansiedade emerge como conduta psicofísica pela qual o ser humano busca atenuar o confronto com o nada que o fundamenta, ao mesmo tempo em que interioriza as coerções de um mundo tecnicamente mediado. Assim, a liberdade acaba por se traduzir em heteronomia técnica, reproduzida pelas estruturas do prático-inerte algorítmico. A pesquisa adota uma abordagem tripla: fenomenológica, para descrever a ansiedade digital como experiência intencional da consciência, evitando reduzi-la à patologia; hermenêutica, para reinterpretar as categorias centrais de Sartre no contexto contemporâneo da tecnologia e das redes digitais; e crítico-interdisciplinar, para dialogar com as teorias da aceleração, da atomização e da precariedade temporal, integrando-as à ontologia fenomenológica da liberdade. A trajetória argumentativa se desenvolve ao longo de seis capítulos interligados. O primeiro reconstrói a psicologia fenomenológica do jovem Sartre, examinando a intencionalidade, a emoção, a imaginação e a categoria do mágico como fundamentos ontológicos da liberdade. O segundo analisa a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*,

abordando liberdade, angústia, má-fé e intersubjetividade. O terceiro desenvolve a dialética entre liberdade e alienação por meio do método progressivo-regressivo e das mediações do prático-inerte. O quarto transpõe essa dialética para o contexto digital, interpretando o ciberespaço como manifestação contemporânea do prático-inerte e analisando seu papel na estruturação da experiência. O quinto investiga a crise da temporalidade na modernidade tardia, articulando a noção sartriana de *ek-stasis* com as teorias da aceleração, da atomização e da precariedade. Por fim, o sexto propõe uma interpretação fenomenológica da ansiedade digital como experiência psicofísica diante da angústia existencial, examinando manifestações paradigmáticas – como avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e FOMO – e suas implicações ético-políticas. A tese demonstra que a ansiedade digital não é um sintoma clínico, mas um desdobramento histórico da má-fé, na qual a liberdade se oculta sob as mediações técnicas do algoritmo. Ao integrar a ontologia fenomenológica de Sartre às estruturas da cibercultura, o trabalho oferece uma interpretação original da subjetividade contemporânea como experiência de liberdade alienada – em que o sujeito busca escapar da indeterminação refugiando-se nas garantias do código. Sua principal contribuição consiste em oferecer a primeira sistematização filosófica da ansiedade digital como atualização histórica da fuga da angústia existencial pela má-fé, reposicionando a ontologia sartriana no centro dos debates contemporâneos sobre tecnologia, temporalidade e sofrimento na era digital.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre; angústia; ansiedade digital; liberdade; má-fé; prático-inerte; fenomenologia; cibercultura; temporalidade.

Abstract

The digital age has established a new regime of presence and action, in which human freedom unfolds under technical and algorithmic mediations that anticipate, modulate, and quantify every act. In this context, the philosophical problem guiding this investigation is to understand how the original experience of anguish – through which the human being discovers themself condemned to freedom – has been historically transfigured into digital anxiety, a diffuse form of alienation and suffering that characterizes contemporary subjectivity. It is a matter of interrogating the mode of being of the for-itself in a world where technical mediations precede and orient transcendence, converting freedom into calculation and choice into probability. The object of this thesis is to examine the relationship between freedom, anguish, and anxiety in the thought of Jean-Paul Sartre, in dialogue with the technical and cultural context of the digital age. The analysis focuses on Sartre's works produced between 1936 and 1960 – from phenomenological psychology to the *Critique of Dialectical Reason* – a period in which the central categories of his existential phenomenology were developed: intentionality, emotion, imagination, freedom, bad faith, temporality, and the practico-inert. These categories are reinterpreted in light of contemporary digital mediations, bringing Sartre's philosophy into dialogue with theorists of cyberculture and the sociology of time, such as Pierre Lévy, Manuel Castells, Jean Baudrillard, Sherry Turkle, Marc Augé, Hartmut Rosa, Byung-Chul Han, and André Barata. The central hypothesis holds that digital anxiety constitutes a historical and ontological unfolding of bad faith – understood as the consciousness's attempt to flee from the anguish inherent to freedom. It is argued that anxiety emerges as a psychophysical conduct through which the human being seeks to mitigate the confrontation with the nothingness that grounds existence, while simultaneously internalizing the coercions of a technically mediated world. In this way, freedom is ultimately translated into technical heteronomy, reproduced through the structures of the algorithmic practico-inert. The research adopts a threefold approach: phenomenological, to describe digital anxiety as an intentional experience of consciousness, avoiding its reduction to pathology; hermeneutic, to reinterpret Sartre's central categories within the contemporary context of technology and digital networks; and critical-interdisciplinary, to engage with theories of acceleration, atomization, and temporal precarity, integrating them into the phenomenological ontology of freedom. The argumentative trajectory unfolds across six interrelated chapters. The first reconstructs the phenomenological psychology of the young Sartre, examining intentionality, emotion, imagination, and the category of the magical as ontological foundations of freedom. The second analyzes the

phenomenological ontology of *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, addressing freedom, anguish, bad faith, and intersubjectivity. The third develops the dialectic between freedom and alienation through the progressive-regressive method and the mediations of the practico-inert. The fourth transposes this dialectic to the digital context, interpreting cyberspace as a contemporary manifestation of the practico-inert and analyzing its role in structuring experience. The fifth investigates the crisis of temporality in late modernity, articulating the Sartrean notion of *ek-stasis* with the theories of acceleration, atomization, and precarity. Finally, the sixth offers a phenomenological interpretation of digital anxiety as a psychophysical experience in the face of existential anguish, examining paradigmatic manifestations – such as avatars, *ghosting*, *doomscrolling*, and FOMO – and their ethical-political implications. The thesis demonstrates that digital anxiety is not a clinical symptom but a historical unfolding of bad faith, in which freedom conceals itself beneath the technical mediations of the algorithm. By integrating Sartre's phenomenological ontology with the structures of cyberculture, the work offers an original interpretation of contemporary subjectivity as an experience of alienated freedom – in which the subject seeks to escape indeterminacy by taking refuge in the guarantees of code. Its main contribution lies in offering the first philosophical systematization of digital anxiety as a historical actualization of the flight from existential anguish through bad faith, repositioning Sartrean ontology at the center of contemporary debates on technology, temporality, and suffering in the digital age.

Keywords: Jean-Paul Sartre; anguish; digital anxiety; freedom; bad faith; practico-inert; phenomenology; cyberculture; temporality.

Índice

Siglas e Critérios de Citação xxv
Introdução 27
Capítulo 1: Psicologia fenomenológica de Sartre: fundamentos da liberdade 33
A intencionalidade da consciência: fundamento ontológico 35
A análise fenomenológica da consciência em *A Transcendência do Ego* 38
O ego: objeto do mundo 41
A emoção: transformação mágica do mundo 43
Entre a magia e a angústia: a estrutura fenomenológica da emoção fina 50
A imaginação: suspensão simbólica do real 52
O mundo mágico: entre a impotência prática e a transcendência simbólica 56
A subjetividade mágica: entre liberdade, ambiguidade e responsabilidade 57
Temporalidade: da concepção transversal à *ek-stática* 61
A temporalidade transversal das obras iniciais 62
A temporalidade emocional em *Esboço para uma Teoria das Emoções* 68
A temporalidade *ek-stática* em *O Ser e o Nada* 72
Da psicologia fenomenológica à ansiedade digital 77
Capítulo 2: Ontologia fenomenológica: o desdobramento temporal da consciência em liberdade, angústia e má-fé 79
O desdobramento da consciência na liberdade ontológica de *O Ser e o Nada* 81
Nada (*néant*): estrutura ontológica da consciência 91
Para-si: ser nadificador 93
A liberdade: condição ontológica fundamental 95
As consequências da liberdade: angústia e má-fé 100
Angústia: revelação da liberdade 101
Má-fé: fuga paradoxal da liberdade 113
Intersubjetividade e conflito ontológico: a fenomenologia do olhar 121
Angústia e ansiedade: entre liberdade e má-fé 138

Capítulo 3: Relação entre liberdade e alienação: dialética existencial entre singular-universal ... 149

Da liberdade absoluta à liberdade situada: tensões entre ontologia e história ... 151

Entre o singular e o universal: o método progressivo-regressivo ... 157

Do vivido ao universal: o caso Flaubert ... 166

A dialética da alienação: entre a má-fé e o prático-inerte ... 174

Capítulo 4: O ciberespaço como prático-inerte virtual: liberdade, alienação e ansiedade na era digital ... 199

Era digital: a constituição do ciberespaço ... 201

O ciberespaço segundo Pierre Lévy ... 202

O regime do simulacro em Jean Baudrillard ... 206

O espaço dos fluxos em Manuel Castells ... 208

A solidão conectada de Sherry Turkle ... 212

Entre o não-lugar e o ciberespaço: uma extrapolação a partir de Marc Augé ... 215

O ciberespaço como prático-inerte virtual em Sartre: liberdade, contrafinalidade e paradoxo existencial ... 218

O mundo concreto: facticidade e horizonte de liberdade ... 225

O mundo virtual: dialética entre facticidade e transcendência ... 233

A hiperpotência do mundo e a impotência da consciência: o prático-inerte na era digital ... 239

Concreto e virtual como estruturas da existência: Sartre e a experiência digital ... 243

Os algoritmos e o prático-inerte ... 245

O prático-inerte digital e a má-fé sociotécnica ... 249

Plataformas e redes sociais: campo de intersubjetividade ... 253

Ansiedade na era digital: a dialética entre liberdade e alienação ... 257

Entre o ser e o código ... 261

Capítulo 5 – Temporalidade em fragmentos: a dissolução da *ek-stasis* na era digital ... 267

Entre *Kronos* e *Kairós*: a gênese da questão da temporalidade ... 270

Temporalidade *ek-stática*: de Heidegger a Sartre ... 273

A crise da temporalidade na era digital ... 276

Aceleração social em Hartmut Rosa: imperativo estrutural 277
Atomização do tempo e perda de sentido: Byung-Chul Han 283
Precariedade como condição temporal: André Barata 288
Da crise temporal à condição ansiosa: entre a angústia ontológica e a má-fé digital 298
Capítulo 6: Ansiedade na era digital: uma experiência psicofísica diante da angústia da liberdade 309
Fundamentação fenomenológica da experiência 312
Da angústia existencial à ansiedade digital 315
Avatares e a liberdade hipostasiada 318
Ghosting e a evasão da alteridade 323
Doomscrolling e a conduta mágica da impotência 327
Fear of missing out e a negação da finitude e da escolha 330
A má-fé digital: estrutura da ansiedade contemporânea 333
Dimensão ético-política da má-fé digital 337
A ansiedade: experiência psicofísica diante da angústia existencial na era digital 340
Ansiedade digital e crise ontológica da contemporaneidade 347
Conclusões 353
Bibliografia 361
Bibliografia Primária 361
Obras de Jean-Paul Sartre em francês 361
Traduções das obras de Jean-Paul Sartre para o português 362
Bibliografia Secundária 363
Comentadores de Jean-Paul Sartre no idioma original 363
Obras de comentadores de Jean-Paul Sartre traduzidas para o português 365
Bibliografia Complementar 366
Obras no idioma original 366
Obras traduzidas para o português 368
Referências musicais 370
Índice Conceitual 373
Índice Onomástico 375

Siglas e Critérios de Citação

AI	*A Imaginação*
AN	*A Náusea*
CRD	*Crítica da Razão Dialética*
EH	*O Existencialismo é um Humanismo*
ETE	*Esboço para uma Teoria das Emoções*
IF	*O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*
OI	*O Imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*
QM	*Questões de Método*
TdE	*A Transcendência do Ego: Esboço de uma Descrição Fenomenológica*
SN	*O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*

As obras citadas no corpo do texto estarão em sua tradução para o português quando disponível e em tradução nossa, caso não estejam disponíveis. As citações em seu idioma original se encontrarão em nota de rodapé, com indicação do ano de publicação da edição usada e a página.

Introdução

Keep on tryin' me, feel it quietly
Tryna silence me, yeah
Anxiety, shake it off of me
Somebody's watchin' me
It's my anxiety
(Doechii et al., 2024)

Se a liberdade é, para Jean-Paul Sartre, a condição ontológica do para-si, o que acontece quando essa liberdade se exerce sob as mediações técnicas e algorítmicas que configuram o mundo digital contemporâneo? Essa questão inaugura o problema filosófico que orienta a presente pesquisa. A era digital introduz um novo regime de presença e ação em que os atos humanos são mediados, antecipados e quantificados por dispositivos técnicos que não apenas organizam a experiência, mas também codificam suas possibilidades. Nesse contexto, o sujeito continua sendo livre, mas sua liberdade se vê atravessada por estruturas que a traduzem em dados, métricas e algoritmos. Surge, então, uma inflexão decisiva: a experiência originária da angústia, pela qual o ser humano se descobre condenado à liberdade, dá lugar a uma experiência difusa de ansiedade, marcada pela sobrecarga de estímulos, pela aceleração temporal e pela fragmentação da atenção[1]. A investigação que aqui se propõe nasce desse deslocamento: compreender de que modo a angústia sartriana – revelação ontológica da liberdade – se transforma historicamente em *ansiedade digital*, sintoma privilegiado da subjetividade contemporânea.

A relevância desse problema ultrapassa a esfera psicológica ou clínica. Pensar a ansiedade digital implica reexaminar o núcleo ético e ontológico do existencialismo sartriano, interrogando como a liberdade se manifesta quando mediada por estruturas técnicas que tendem a automatizar a escolha e a neutralizar a transcendência. O mal-estar contemporâneo não se explica apenas pela proliferação de diagnósticos de ansiedade, mas por uma mutação na forma como o sujeito se relaciona com o mundo, com o tempo e com os outros. Ao encobrir o horizonte da angústia sob a forma da ansiedade, a era digital reconfigura as condições mesmas de possibilidade da existência livre. Essa questão é filosófica porque remete à própria definição

[1] Na tradição fenomenológica e existencial, especialmente em Jean-Paul Sartre, a angústia não designa um estado psicológico, mas uma experiência ontológica pela qual a consciência se percebe livre e responsável por dar sentido à própria existência. Em contraste, a presente tese interpreta a ansiedade como uma forma psicofísica e historicamente situada de evitar essa revelação da liberdade, tentando preencher o vazio do possível com garantias, previsões e controles. Enquanto a angústia abre o ser humano à transcendência e à escolha, a ansiedade tende a fechar essa abertura, transformando a liberdade em cálculo e o tempo em urgência. Nessa perspectiva, a ansiedade digital é compreendida como a atualização histórica dessa fuga da angústia sob as mediações técnicas e algorítmicas que configuram a era contemporânea.

do humano: se, para Sartre, ser é transcender, o que significa transcender em um mundo no qual as mediações técnicas precedem e orientam o ato, transformando o possível em probabilidade e a escolha em cálculo? Pensar esse impasse significa interrogar o modo de ser do para-si em um contexto histórico em que o prático-inerte assume a forma de infraestrutura digital, onde liberdade e alienação já não se opõem, mas se enredam.

Esta tese propõe a análise da ansiedade digital não apenas como um fenômeno psicológico contemporâneo, mas como uma manifestação histórica particular da má-fé, noção sartriana que designa a negação ou fuga da liberdade e responsabilidade existencial do indivíduo. Ao situar a ansiedade digital no contexto das dinâmicas sociais e tecnológicas atuais, este estudo revela como as estruturas digitais e a velocidade da comunicação impõem novas formas de alienação, onde o sujeito adota estratégias de evasão de sua liberdade autêntica, gerando uma angústia peculiar à era digital. Essa abordagem é pioneira ao integrar a fenomenologia existencial de Sartre com as realidades da contemporaneidade tecnológica, oferecendo um quadro interpretativo inovador que expande as fronteiras da filosofia existencial para compreender o impacto das tecnologias digitais na formação subjetiva e nas práticas cotidianas de má-fé.

A investigação se justifica, assim, tanto por sua relevância filosófica interna quanto por sua pertinência histórica. No plano filosófico, ela busca preencher uma lacuna interpretativa: embora haja vastíssima literatura sobre Sartre, a maior parte das leituras se concentra nos domínios ontológico, ético ou político, sem examinar como suas categorias se atualizam diante das mediações técnicas contemporâneas. No plano histórico, a reflexão responde à urgência de compreender as novas formas de alienação e sofrimento psíquico na era digital. Embora possa assumir dimensões clínicas, a ansiedade digital exprime sobretudo uma crise da liberdade – uma má-fé temporal e técnica, pela qual o sujeito tenta escapar de sua indeterminação refugiando-se nas garantias do código. Repensar a angústia à luz dessa condição significa, portanto, reabrir o horizonte ético do existencialismo, que nunca deixou de ser uma filosofia do engajamento: compreender a liberdade não como abstração, mas como tarefa situada, sempre exposta à facticidade do mundo e às mediações históricas que a condicionam.

O objetivo geral desta tese é demonstrar que a ansiedade digital pode ser compreendida como transformação histórica e ontológica da angústia existencial, constituindo uma conduta psicofísica pela qual a liberdade tenta lidar com o nada que a funda em um mundo mediado por dispositivos técnicos. Sustenta-se a hipótese de que a ansiedade digital representa uma forma contemporânea de má-fé, na qual a liberdade se converte em heteronomia técnica mediada pelo prático-inerte algorítmico. Essa hipótese orienta o percurso da investigação, que se desdobra em seis movimentos articulados: (1) reconstituir a gênese fenomenológica da

liberdade nas obras psicológicas do jovem Sartre; (2) analisar sua formulação ontológica em *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*[2] (1943/2007); (3) examinar a dialética entre liberdade e alienação à luz do método progressivo-regressivo; (4) articular as estruturas do mundo concreto e do mundo virtual como dimensões existenciais do presente; (5) investigar a crise da temporalidade moderna à luz das teorias da aceleração, da atomização e da precariedade; e (6) interpretar a ansiedade digital como experiência psicofísica da liberdade diante do nada, em diálogo com autores contemporâneos que pensam o tempo, a técnica e o sofrimento.

A pesquisa se delimita à análise das obras de Sartre produzidas entre 1936 e 1960, período em que se delineiam as principais categorias da fenomenologia existencial – intencionalidade, emoção, imaginação, liberdade, má-fé, temporalidade e prático-inerte – e em que se estabelece a passagem da psicologia fenomenológica à ontologia e, por fim, à dialética da práxis. Essa delimitação temporal visa garantir a coerência do percurso, concentrando-se na continuidade estrutural que atravessa o pensamento de Sartre desde os primeiros escritos fenomenológicos até *Crítica da Razão Dialética*[3] (1960/2002). O recorte conceitual privilegia a articulação entre a ontologia fenomenológica e as mediações técnicas contemporâneas, integrando o diálogo com pensadores da cibercultura e da sociologia do tempo – como Pierre Lévy, Manuel Castells, Jean Baudrillard, Sherry Turkle, Marc Augé, Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata. Ao circunscrever o campo a essa convergência, a tese preserva o rigor da análise filosófica, sem abdicar do confronto com os fenômenos concretos que definem a experiência digital.

A presente investigação insere-se, assim, em um campo ainda pouco explorado nos estudos sartrianos. Embora comentadores como Vinícius Hoste (2016), Fabio Caprio Leite de Castro (2020), André Barata e Georges Boris (2017) e Carolina Dhein (2020) tenham contribuído decisivamente para esclarecer a diferença entre angústia e ansiedade, nenhum deles abordou o impacto das mediações digitais sobre a experiência existencial à luz de Sartre. Hoste em "A constituição da angústia em Sartre: Do patológico ao ontológico" desloca a angústia do registro patológico ao ontológico, mas não problematiza sua transformação em contextos técnicos mediados por algoritmos. No artigo "A angústia em Kierkegaard, Heidegger e Sartre – Sobre o que a ciência não pode objetificar", Castro evidencia o caráter irredutível da angústia diante das tentativas de objetivação científica, mas não discute a objetivação algorítmica da subjetividade. Barata e Boris, no capítulo "Angústia e ansiedade: Um esboço

[2] A partir deste ponto, nos referiremos a esta obra utilizando a sigla *SN*.
[3] A partir deste ponto, nos referiremos a esta obra utilizando a sigla *CRD*.

histórico-conceitual e uma perspectiva sartreana" do segundo volume do livro *Sartre Hoje*, distinguem rigorosamente angústia e ansiedade, mas não estendem sua análise às manifestações digitais que dissolvem essa diferença na vida cotidiana.

Em sua tese de doutorado intitulada "Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: Esboços para uma clínica normativa?", Dhein aprofunda a compreensão da má-fé como dimensão constitutiva da liberdade, mas não explora sua atualização no espaço virtual e na cultura da *performance*. Em comum, essas obras não tematizam o modo como a tecnologia, hoje, constitui o horizonte prático e simbólico em que a liberdade se realiza. A originalidade deste trabalho reside, precisamente, em preencher essa lacuna: articular a ontologia fenomenológica de Sartre com as estruturas da cibercultura, propondo a primeira sistematização filosófica da ansiedade digital como atualização histórica da angústia existencial.

O percurso metodológico organiza-se a partir da articulação de três eixos complementares e interdependentes. O primeiro é o método fenomenológico, que descreve a ansiedade digital como experiência intencional da consciência, preservando seu caráter vivido e situando-a no âmbito da existência concreta. O segundo é o método hermenêutico, responsável por reconstruir e atualizar as categorias centrais do pensamento sartriano – consciência, liberdade, angústia, má-fé, temporalidade e intersubjetividade – no contexto das mediações técnicas contemporâneas. O terceiro eixo consiste no diálogo crítico interdisciplinar, que insere essa análise no horizonte histórico da modernidade tardia, em interlocução com autores dedicados ao estudo da aceleração social, da atomização do tempo e da precariedade da vida.

Esses três movimentos operam de forma integrada ao longo de toda a investigação: a fenomenologia descreve o modo de aparecer da experiência, a hermenêutica explicita e atualiza o sentido dos conceitos, e a interlocução interdisciplinar reinscreve a ontologia sartriana no debate filosófico e sociotécnico contemporâneo. Nesse enquadramento, a ansiedade digital emerge como figura histórica da liberdade em situação, configurada no interior de um mundo tecnicamente mediado.

A arquitetura da tese reflete esse percurso. O primeiro capítulo reconstrói os fundamentos da psicologia fenomenológica de Sartre, explorando a intencionalidade, a emoção, a imaginação e a magia como estruturas originárias da liberdade. O segundo capítulo analisa a ontologia fenomenológica de *SN*, aprofundando a relação entre nada, liberdade, angústia, má-fé e intersubjetividade. O terceiro capítulo examina a dialética entre liberdade e alienação, destacando o método progressivo-regressivo e a mediação do prático-inerte. O quarto capítulo transpõe essa análise para o campo digital, interpretando o ciberespaço como

forma contemporânea do prático-inerte e discutindo suas implicações existenciais. O quinto capítulo investiga a crise da temporalidade na modernidade tardia, articulando a noção sartriana de *ek-stasis* com as teorias contemporâneas da aceleração, atomização e precariedade. Por fim, o sexto capítulo propõe uma interpretação da ansiedade digital como experiência psicofísica diante da angústia, examinando suas manifestações paradigmáticas – avatares, *ghosting*, *doomscrolling*, FOMO – e suas consequências ético-políticas.

A reflexão crítica emerge como um imperativo ético-político essencial diante da crescente heteronomia técnica que caracteriza as sociedades contemporâneas. No contexto da aceleração tecnológica e da influência predominante dos algoritmos, a pressão do prático-inerte – a tendência que leva os sujeitos à repetição irreflexiva de práticas condicionadas pelas máquinas – desafia a autonomia e a responsabilidade individual. Assim, desenvolver um posicionamento crítico não é apenas um exercício intelectual, mas um ato ético fundamental para resistir à colonização algorítmica dos modos de ser e agir, preservando a liberdade existencial. Esta tese enfatiza que a reflexão crítica é o caminho para desautomatizar comportamentos e reivindicar a agência em face de estruturas técnicas que, de outra forma, reduzem o sujeito a um mero operador passivo de padrões e decisões pré-formatadas, subvertendo a autenticidade e a ética da existência.

A presente pesquisa abre espaço para diversas possibilidades de investigação e intervenção além do âmbito teórico, sugerindo que futuras pesquisas possam aprofundar as aplicações clínicas da análise existencial da ansiedade digital, explorando estratégias terapêuticas que considerem a dinâmica da má-fé na era tecnológica. Além disso, há um campo promissor para ações pedagógicas que promovam a conscientização crítica e o desenvolvimento de práticas digitais mais autônomas e éticas, bem como para intervenções políticas que busquem regulamentar e humanizar o impacto das tecnologias algorítmicas na vida cotidiana. Esses desdobramentos potenciais consolidam a relevância social e ética deste estudo, sinalizando um compromisso contínuo com a transformação prática das condições de existência contemporâneas.

A contribuição desta tese situa-se, portanto, na convergência entre ontologia fenomenológica e cultura digital. Ao mostrar que a ansiedade digital constitui uma forma histórica de má-fé, na qual a liberdade se mascara sob as estruturas técnicas do algoritmo, o trabalho propõe uma reinterpretação do existencialismo sartriano à luz das condições atuais da subjetividade. A originalidade não reside em propor uma 'nova teoria da ansiedade', mas em reler a ontologia da liberdade em diálogo com os dispositivos técnicos que a transformam. Em última instância, trata-se de restituir à filosofia sua função crítica: compreender a ansiedade

digital não para neutralizá-la, mas para reconhecer nela o eco da angústia originária – o chamado da liberdade que resiste, ainda, no interior das mediações técnicas do presente.

Capítulo 1: Psicologia fenomenológica de Sartre: fundamentos da liberdade

Se tu foges o tempo
Logo traz ansiedade
Respirar o amor
Aspirando liberdade
(Márcio Mello, 1996)

Este capítulo tem como objetivo apresentar os aportes conceituais da psicologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre para a compreensão dos fenômenos da angústia e da ansiedade na era digital. A partir das noções de consciência intencional, emoção, imaginário e magia, buscaremos compreender como a subjetividade contemporânea pode ser abordada sob uma perspectiva ontológica, que transcende os limites da psicologia empírica e das interpretações biomédicas. Ao investigar essas dimensões fenomenológicas da experiência, pretendemos iluminar os modos pelos quais a consciência, em sua liberdade e negatividade constitutivas, transforma simbolicamente sua relação com o mundo – processo particularmente evidente nas formas ansiosas e angustiadas de existir sob o olhar do outro digital e sob o peso da hiperexposição algorítmica.

A psicologia fenomenológica desenvolvida por Sartre ao longo da década de 1930 constitui, assim, um ponto de inflexão decisivo no pensamento moderno sobre a subjetividade. Trata-se de um projeto filosófico que, embora profundamente influenciado pela fenomenologia husserliana, conduz a uma superação crítica de seu aparato transcendental. Ao deslocar o centro da experiência subjetiva do ego transcendental para uma concepção dinâmica da consciência, Sartre inaugura uma nova inteligibilidade da vida psíquica, marcada pela negatividade, pela espontaneidade e pela liberdade.

Longe de propor uma descrição empírica da vida mental, essa psicologia fenomenológica configura-se como uma reestruturação ontológica do campo psíquico, recusando tanto o psicologismo empirista quanto o apriorismo da subjetividade transcendental. A consciência, para Sartre, não é substância nem receptáculo de conteúdos mentais, mas ato, abertura e transcendência. Como afirma em *SN*, "toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o

exterior”[4] (Sartre, 2007, p. 22), o que implica que sua existência se define pelo movimento incessante de ultrapassagem de si. A subjetividade, portanto, não é uma essência interior, mas um ‘nada de ser’ que só existe projetando-se além de si mesma – como liberdade em situação.

Essa reconfiguração filosófica será desenvolvida ao longo do capítulo em cinco etapas principais: em primeiro lugar, será examinada a intencionalidade da consciência como fundamento ontológico, analisando como Sartre radicaliza a noção husserliana de intencionalidade, expulsando conteúdos imanentes e situando a consciência como pura abertura ao mundo. Em segundo lugar, será abordada a análise fenomenológica da consciência em *A Transcendência do Ego: Esboço de uma Descrição Fenomenológica*[5], explorando a distinção entre consciência pré-reflexiva (ou irrefletida) e reflexiva, e a concepção do Ego como objeto transcendente, exterior à consciência. Em terceiro lugar, será discutida a emoção como transformação mágica do mundo, com base no *Esboço para uma Teoria das Emoções*[6] (1939/2008), onde a emoção é concebida como conduta simbólica e criadora de sentido, apoiando-se em comentadores contemporâneos como Gautier Dassonneville, Alan Savignano, Daniel O’Shiel e Grégory Cormann. Em quarto lugar, será analisada a imaginação como suspensão simbólica do real, a partir de *O Imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*[7] (1940/1996), discutindo-se a função irrealizadora da imagem, que instaura mundos possíveis e abre um espaço de liberdade simbólica. Por fim, em quinto lugar, será examinada a subjetividade mágica entre liberdade, ambiguidade e responsabilidade, articulando emoção, imaginação e magia na ontologia sartriana e mostrando como esses elementos se inscrevem na tensão entre criação de sentido e má-fé.

Ao longo desses passos, argumentamos que a psicologia fenomenológica de Sartre oferece não apenas uma ontologia da consciência, mas também uma hermenêutica dos modos pelos quais a subjetividade cria, transforma e, por vezes, dissimula o mundo que habita. Trata-se, em última instância, de uma filosofia da existência comprometida com a liberdade e com a responsabilidade pelo sentido que se institui, mesmo – ou sobretudo – quando se procura escapar dele.

[4] “Toute conscience est positionnelle en ce qu’elle se transcende pour atteindre um objet, et elle s’épuise dans cette position même: tout ce qu’il y a d’*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors” (Sartre, 1943, p. 18).
[5] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *TdE*.
[6] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *ETE*.
[7] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *OI*.

A intencionalidade da consciência: fundamento ontológico

O primeiro passo dessa investigação consiste em examinar o fundamento ontológico que sustenta todo o edifício da psicologia fenomenológica sartriana: a noção de intencionalidade da consciência. É a partir dessa noção, herdada e radicalizada da fenomenologia husserliana, que Sartre reformula o estatuto da subjetividade, expulsando conteúdos imanentes e situando a consciência como pura abertura ao mundo. Essa discussão inicial não apenas estabelece as bases conceituais das análises posteriores sobre emoção, imaginação e magia, mas também explicita a ruptura do filósofo francês com o psicologismo empirista e com o apriorismo transcendental, delineando o horizonte ontológico no qual se inscrevem as demais seções deste capítulo.

Para compreender o estatuto da consciência no jovem Sartre, é fundamental partir da noção de intencionalidade[8], que ele retoma da fenomenologia de Edmund Husserl, especialmente nestas primeiras obras. Nelas, Sartre realiza uma verdadeira 'purificação' da consciência, libertando-a de todos os conteúdos – como representações, sensações, paixões e o próprio Ego –, que são expulsos da consciência e se transcendem no mundo. Esse movimento revela a defesa sartriana do estatuto do ser independente do conhecer.

Nesse ponto, contudo, Sartre não se limita a adotar a estrutura husserliana da intencionalidade: ele a reconduz a um plano mais originário da existência. Sua fenomenologia inicial não apenas descreve o modo de doação do mundo à consciência, mas reinscreve o próprio ato intencional em uma dinâmica de liberdade, pela qual a consciência se constitui como pura exteriorização, um movimento que sempre se ultrapassa em direção ao ser. Assim, a depuração fenomenológica conduz a uma ontologia da transcendência, na qual a consciência é menos uma positividade do conhecimento e mais um vazio ativo que se realiza somente em seu descentramento.

A partir dessa base, Sartre constrói uma filosofia da liberdade centrada na espontaneidade da consciência, que se constitui como um movimento de direcionamento ao mundo. A consciência intencional torna-se, assim, uma noção central em seu pensamento, servindo de alicerce teórico para a liberdade desenvolvida em sua ontologia fenomenológica, a qual trataremos no segundo capítulo desta tese. Ele não adota a fenomenologia husserliana de

[8] Edmund Husserl desenvolve sistematicamente a noção de intencionalidade em *Investigações lógicas* (1900), estabelecendo um dos pilares fundamentais da fenomenologia. Embora o conceito tenha suas raízes na tradição medieval e tenha chegado até Husserl através da influência de seu professor Franz Brentano, o fenomenólogo alemão reformula profundamente essa ideia, conferindo-lhe um novo estatuto teórico. A teoria da intencionalidade recebe posteriormente aprofundamentos e refinamentos em *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (2012b), consolidando-se como elemento central do projeto fenomenológico husserliano.

modo passivo; ao contrário, ele a interpreta e reformula, radicalizando a intencionalidade para renovar a epistemologia de sua época. Essa renovação pode ser observada inicialmente no artigo "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade"[9], onde Sartre apresenta a ideia de uma consciência transparente e espontânea. Essa consciência é entendida como um movimento ativo, voltado para o mundo, e não como um mero receptáculo passivo de conteúdos.

Na sequência de seu desenvolvimento filosófico nos anos 1930, Sartre aprofunda a análise fenomenológica da consciência, delineando uma reflexão engajada na realidade concreta. Torna-se evidente que o ser humano está inerentemente comprometido com o mundo e que a consciência é um processo dinâmico e intencional, projetando-se continuamente para além de si mesma. Assim, no pensamento do ovem Sartre, o estatuto da consciência é definido pela intencionalidade como movimento e direcionamento para o mundo. Trata-se de uma consciência caracterizada por sua transparência e espontaneidade, que sustenta uma ontologia da liberdade enraizada na existência concreta.

Em busca de uma filosofia do concreto, Sartre encontra na noção de intencionalidade da consciência desenvolvida por Husserl a chave para ultrapassar os limites tanto do idealismo quanto do realismo. No artigo em questão, Sartre critica duramente a epistemologia dominante na França de sua época, à qual chama de 'filosofia alimentar'. Ele a descreve de modo ácido: "o Espírito-Aranha atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância"[10] (Sartre, 2005, p. 55). Trata-se de uma crítica à tendência de assimilação da realidade à consciência, comum tanto no idealismo quanto no realismo, que, a seu ver, reduzem a consciência a um simples conjunto de conteúdos representacionais.

Para essas correntes filosóficas criticadas por Sartre, a resposta à pergunta "o que é uma mesa, um rochedo, uma coisa" seria nada mais que "um certo composto de 'conteúdos da consciência', uma ordem desses conteúdos"[11] (Sartre, 2005, p. 55). Em outras palavras, conhecer seria assimilar, absorver o mundo como conteúdo interior. O idealismo submete a realidade à validação de um espírito, enquanto o realismo a reduz a vivências e sensações tomadas como "estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza"[12] (De Coorebyter, 2003, p. 18; *tradução nossa*).

---

[9] Artigo escrito por Sartre em 1933 e publicado em 1947 como parte da obra *Situações I*.
[10] "... l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance" (Sartre, 1947, p. 29).
[11] "Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison? Un certain assemblage de 'contenus de conscience', un ordre de ces contenus" (Sartre, 1947, p. 29).
[12] "... états psychiques de personnes empiriques, comme des fragments d'un monde de fait objectifs soumis aux lois de la nature" (De Coorebyter, 2003, p. 18).

Sartre, no entanto, propõe outra via. Apoiado na fenomenologia husserliana, ele afirma que a consciência não pode ser reduzida a uma interioridade substancializada. Ao contrário, ela é, por essência, intencional: dirige-se sempre para algo fora de si. Em suas palavras, "contra a filosofia digestiva do empiro-criticismo, do neo-kantismo, contra todo 'psicologismo', Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência"[13] (Sartre, 2005, p. 55). Dessa forma, a intencionalidade reinsere a consciência no mundo, deslocando-a de uma posição de fechamento interior para a de exterioridade radical.

A consciência, para Sartre, é um movimento que se lança ao mundo; ela é, por definição, relação e não substância. Essa relação com o mundo não pode ser representacional nem mediada por conteúdos. "A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela"[14] (Sartre, 2005, p. 56). O mundo, portanto, não é algo que entra na consciência, mas aquilo para o qual ela se dirige em um movimento contínuo de transcendência.

Ao conceber a consciência como transcendência intencional, Sartre reforça a máxima da fenomenologia de que "toda consciência é consciência *de* alguma coisa"[15] (Sartre, 2005, p. 56). Esse 'de' é fundamental: indica que a consciência existe sempre fora de si, voltada a algo que não é ela mesma. Nesse sentido, a intencionalidade é "essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma"[16] (Sartre, 2005, p. 57). A consciência é, assim, constitutivamente abertura ao mundo.

A partir dessa concepção, Sartre afirma que "ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-se-como-consciência-no-mundo"[17] (Sartre, 2005, p. 56-57). A partir dessa metáfora, Sartre indica que não há, portanto, interioridade pura, nem objetos fechados em representações: tudo acontece no espaço compartilhado da existência. Como ele escreve enfaticamente:

> Tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens[18] (Sartre, 2005, p. 57).

[13] "Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout 'psychologisme', Husserl ne le lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience" (Sartre, 1947, p. 29-30).
[14] "La conscience et le monde sont donnés d'un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle" (Sartre, 1947, p. 30).
[15] "Toute conscience *est* conscience *de* quelque chose" (Sartre, 1947, p. 32).
[16] "Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi" (Sartre, 1947, p. 31).
[17] "Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde" (Sartre, 1947, p. 31).
[18] "... tout est dehors, tout, jusqu'á nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres" (Sartre, 1947, p. 32).

A noção de intencionalidade, assim compreendida, liberta tanto a consciência quanto os objetos do aprisionamento representacional. Os objetos, antes contidos no interior da mente, tornam-se transcendentes, autônomos, existentes no mundo. A consciência, por sua vez, não possui conteúdos imanentes – ela se define por sua abertura. Desse modo, Sartre elimina a dualidade interior/exterior posta tanto pelo idealismo quanto pelo realismo. Para ele, a consciência não representa o mundo, mas se lança diretamente a ele.

Essa filosofia da transcendência, inaugurada por Husserl e radicalizada por Sartre, desfaz a ideia de que o conhecimento seja uma mediação entre sujeito e objeto, uma representação interna de um exterior. Ao contrário, a consciência se constitui no próprio ato de se relacionar com o mundo, "na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas"[19] (Sartre, 2005, p. 56).

Com essa reinterpretação da fenomenologia, Sartre opera uma verdadeira revolução conceitual: ao expulsar os conteúdos imanentes da consciência, ele a redefine como liberdade e abertura radical. A intencionalidade torna-se, então, um instrumento teórico central que o filósofo francês manterá ao longo de toda a sua obra. Graças a ela, ele liberta o campo transcendental da consciência de qualquer substancialidade, abrindo caminho para sua análise existencial das relações entre consciência e mundo.

A análise fenomenológica da consciência em *A Transcendência do Ego*

O próximo passo, portanto, consiste em examinar como essa concepção se articula de maneira mais precisa em *TdE*[20] (1936). Aqui, Sartre leva às últimas consequências a noção de intencionalidade, aplicando-a à análise da constituição do Ego e mostrando que este não habita a consciência como estrutura imanente, mas aparece como objeto transcendente. Ao desenvolver essa tese, ele não apenas rompe com a tradição cartesiana e kantiana, mas também inaugura uma concepção impessoal da consciência, que terá implicações decisivas para a compreensão da liberdade, da responsabilidade e das formas pelas quais nos situamos no mundo.

Nessa obra, Sartre inaugura seu pensamento filosófico ao propor uma análise original da constituição do Ego como um objeto transcendente à consciência. Logo no início da obra, o

[19] "... dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses" (Sartre, 1947, p. 31).
[20] Ensaio originalmente escrito por Sartre em 1934, e posteriormente publicado em 1936 na revista francesa *Les recherches philosophiques*, constituindo uma das primeiras elaborações sistemáticas da fenomenologia sartriana e marcando sua ruptura com a concepção husserliana do ego transcendental.

filósofo francês se volta contra a noção clássica de um Eu formal que habitaria todos os atos da consciência. No parágrafo 16 da *Crítica da Razão Pura*, "Sobre a unidade original-sintética da apercepção", Kant afirma que "o eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações"[21] (Kant, 2001, p. 157). Diante disso, Sartre questiona se seria legítimo concluir que um Eu está presente em todos os nossos estados de consciência, operando a síntese de nossa experiência. No entanto, Kant não chega a afirmar a existência factual desse *Eu penso*, o que leva Sartre a recorrer à fenomenologia de Husserl em busca de respostas.

A partir de Husserl, Sartre compreende que a consciência transcendental constitui o mundo ao se enraizar na consciência empírica. Nas *Investigações Lógicas* (1900), o filósofo alemão considera o *Moi*[22] como uma produção sintética e transcendente da consciência, mas posteriormente retorna à ideia de um Eu transcendental que precederia e sustentaria todos os atos conscientes, funcionando como estrutura necessária da consciência. Essa concepção, porém, é vista por Sartre como não apenas desnecessária, mas também incompatível com a própria definição de consciência adotada por seu interlocutor. Afinal, para ambos, a consciência se caracteriza por sua intencionalidade – ou seja, por ser sempre consciência *de* algo. Assim, transcende-se a si mesma ao se dirigir para fora, dispensando a necessidade de um Eu unificador que fundamente essa unidade.

É justamente nesse ponto que Sartre desloca o eixo da fenomenologia: a unidade da consciência não mais se ancora em uma instância transcendental, mas se revela na própria dinâmica temporal de seus atos. Nessa inflexão decisiva, o que em Husserl ainda aparecia como estrutura formal da subjetividade passa, em Sartre, a ser vivido como fluxo originário. É exatamente nessa abertura temporal da consciência que o autor inaugura sua análise fenomenológica, defendendo a autonomia da consciência irrefletida – também denominada pré-reflexiva ou de primeiro grau. Essa consciência não está ainda tematizada, mas se manifesta como uma presença imediata, uma pura abertura temporal ao mundo, que acontece no instante vivo da experiência. Ela é independente de qualquer conteúdo psíquico e se intenciona a um objeto que, ao ser apreendido, permite à consciência apreender-se a si mesma. Contudo, essa apreensão não constitui um fechamento da consciência sobre si como objeto; ela permanece um fluxo temporal dinâmico e irrepetível. Conforme Sartre afirma (2013a, p. 23):

[21] "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (Kant, 1781).
[22] Sartre distingue duas formas de 'Eu' no francês – *Je* e *Moi* –, que em português se confundem no mesmo pronome. Essa diferenciação marca duas 'faces' do Ego: o *Je*, associado ao sujeito que fala, e o *Moi*, substantivado, que reforça a individualidade e a autorreferência, algo próximo de 'eu mesmo' ou 'meu eu'. Como não há equivalente exato em português, e traduções como 'mim' enfraquecem o sentido original, opta-se por manter o termo *Moi* no original para preservar sua densidade conceitual.

> A existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si *enquanto é consciente de um objeto transcendente*[23].

Embora não seja reflexiva no sentido clássico, essa consciência pré-reflexiva revela sua temporalidade constitutiva: enquanto se volta para o objeto, a consciência permanece "translúcida", consciente de seu próprio ser no tempo presente, na tensão contínua entre o instante vivido e sua abertura para o mundo. O objeto apreendido, por sua vez, permanece fora da consciência, que o alcança em um ato intencional singular e temporalmente localizado, testemunhando a autofecção da consciência como um processo incessante. Aqui, Sartre desloca a tradição cartesiana, propondo não o "penso, logo existo", mas antes um "sou consciente, logo existo", que enfatiza a existência da consciência como ato temporal ativo e aberto a si.

Na continuidade dessa análise dinâmica, Sartre distingue a consciência reflexiva, ou de segundo grau, na qual o psíquico emerge como objeto refletido. Nesta esfera temporalmente posterior, o Eu se torna um objeto para si e para os outros, instaurando uma temporalidade dialógica e tética. O cogito surge, então, como "um cogito operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto"[24] (Sartre, 2013a, p. 26), e, assim, instituindo a reflexão como ato temporal que ultrapassa a vivência imediata. A consciência refletida é, pois, o desdobrar temporal da consciência irrefletida: uma autoconsciência que só se torna possível por uma posição temporal de mediação e síntese.

Nesse nível da consciência, a temporalidade se adensa na síntese entre o vivido e o refletido, no ponto em que uma consciência se torna consciente de outra, constituindo-se na autofecção ao reconhecer-se em sua própria historicidade. Ao afirmar a consciência refletida, a consciência reflexiva "não se toma a si mesma como objeto enquanto eu realizo o Cogito"[25] (Sartre, 2013a, p. 26). Em outros termos, ela ratifica a consciência refletida como sendo já consciente de si, ainda que sem tematizar-se explicitamente. Nesse ponto de inflexão, em que a consciência passa da pura presença a si à posição sobre si, o ato tético que lhe permite colocar-se como objeto revela, assim, o caráter temporal e performativo inerente a esse movimento reflexivo. Como explica Sartre (2013a, p. 26), "a consciência não tem absolutamente necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciência de si mesma. Ela

[23] "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*" (Sartre, 2012, pp. 23-24).
[24] "Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet" (Sartre, 2012, p. 28).
[25] "... ma conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet lorsque je réalise le Cogito" (Sartre, 2012, p. 28).

simplesmente não se coloca como objeto para si mesma"[26]. A consciência reflexiva emerge, portanto, como um momento de inflexão temporal – aquele em que o Ego se instaura como objeto no mundo –, abrindo o horizonte para as modalidades de angústia e de inquietação que decorrem dessa autofecção temporal e desse desdobramento da relação de si consigo mesmo e com o Outro.

O ego: objeto do mundo

A originalidade radical da reflexão sartriana sobre a consciência manifesta-se de forma exemplar na tese de que o Ego não constitui uma estrutura imanente, mas um objeto transcendente a ela. Essa concepção rompe com a tradição filosófica que, de Descartes a Husserl, via o 'eu' como polo sintético da experiência e condição de possibilidade do conhecimento. Em vez de situá-lo como centro constitutivo da subjetividade, Sartre o entende como correlato constituído, que se apresenta no campo fenomenal tal como qualquer outro objeto.

Como afirma de modo categórico: "o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no* mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro"[27] (Sartre, 2013a, p. 13). O Ego, portanto, não participa da espontaneidade originária da consciência; surge apenas no nível reflexivo, quando esta se volta sobre si e se apreende como objeto. Essa perspectiva desloca a análise do sujeito de uma interioridade substancial para o plano das relações intencionais que a consciência estabelece com o mundo, desmontando a ideia de um núcleo interno que sirva de fundamento último à experiência.

Reconhece-se, assim, uma consciência que se volta sobre si mesma, fazendo com que surja o Ego. Enquanto a consciência, irrefletida e pré-pessoal, é pura abertura ao mundo, o Ego é uma construção fenomenal que se constitui na reflexão. Sartre o descreve como 'unidade noemática', isto é, um objeto visado pela consciência e formado no ato reflexivo, à semelhança dos demais objetos transcendentais. A unidade do eu, portanto, não é uma estrutura formal dada de antemão, mas síntese contingente produzida pela atividade reflexiva.

As implicações ontológicas dessa concepção são decisivas: se o Ego está no mundo e não no interior da consciência, esta se revela absolutamente livre de conteúdos imanentes, definida apenas por sua intencionalidade. "Ela [a consciência] é pura e simplesmente consciência de ser

[26] "... une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet" (Sartre, 2012, p. 29).
[27] "l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est um être du monde, comme l'Ego d'autrui" (Sartre, 2012, p. 13).

consciência desse objeto"[28] (Sartre, 2013a, p. 23), sendo o Ego apenas um entre muitos possíveis objetos, jamais seu fundamento.

Ao expulsar o Ego do interior da consciência, Sartre realiza uma 'purificação' fenomenológica, libertando-a de qualquer elemento substancial ou transcendental que a determine *a priori*, garantindo-lhe autonomia e caráter impessoal. A consciência não depende de um eu para existir e se conhecer; basta-se na transparência de sua própria atividade intencional, projetando-se sempre para fora de si – para o mundo, onde também se encontra o Ego.

Essa purificação radical esvazia a consciência de todos os conteúdos subjetivos e remete tudo ao mundo transcendente, inclusive o próprio Ego, que passa a ser intuído como objeto. Dessa forma, Sartre constrói uma concepção impessoal de consciência, por meio do método fenomenológico, estabelecendo sua autonomia total e sua constituição como campo transcendental puro, desprovido de estruturas formais ou lógicas que determinem a relação com o mundo.

Essa leitura sartriana encontra afinidade com o artigo anteriormente analisado. Em ambos os textos, evidencia-se o diálogo com a fenomenologia husserliana, em especial a rejeição de conteúdos imanentes à consciência e a valorização da intencionalidade como fundamento da relação com o mundo. Essa noção de que a consciência é essencialmente 'ser consciência de algo' permite a Sartre, como observa De Coorebyter (2000, p. 31, *tradução nossa*), "tratar da consciência e seu objeto como duas entidades distintas, a qual uma se explode em direção à outra, a fim de garantir sua relação"[29]. Essa formulação indica que, para Sartre, a consciência e seu objeto não se fundem numa unidade interior, mas permanecem distintas, unindo-se apenas no movimento intencional pelo qual a consciência se projeta para fora de si em direção ao mundo.

Ao redefinir o Ego como objeto do mundo e libertar a consciência de qualquer conteúdo substancial, Sartre estabelece as bases para compreender a subjetividade como pura abertura e transcendência, sustentada por sua própria atividade intencional. Essa 'purificação' fenomenológica não é apenas uma operação descritiva, mas um ato ontológico que desloca o centro da subjetividade para fora de si, situando-o no mundo e nas relações que a consciência mantém com ele. Esse enquadramento prepara o terreno para investigar de que modo a consciência, livre de determinações internas, reage diante de situações em que a ação prática se vê bloqueada ou frustrada. É nesse horizonte que se insere a análise da emoção como

[28] "... elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cette objet" (Sartre, 2012, p. 24).
[29] "... en traitant la conscience et son objet comme deux entités distinctes dont l'une s'éclate vers l'autre afin d'assurer leur mise en relation" (De Coorebyter, 2000, p. 31).

transformação mágica do mundo, na qual se revela, de maneira particularmente expressiva, a capacidade da consciência de reconfigurar simbolicamente sua relação com a realidade.

A emoção: transformação mágica do mundo

Essa reflexão sobre a constituição impessoal da consciência em *TdE* prepara o terreno para compreender outro aspecto decisivo da psicologia fenomenológica sartriana: a maneira como essa consciência, ao se deparar com obstáculos e situações-limite, transforma simbolicamente sua relação com o mundo. É justamente nesse ponto que entra em cena o *ETE*, onde Sartre investiga a emoção não como um estado psíquico isolado ou reação fisiológica automática, mas como um modo específico de ser-no-mundo. Essa passagem da análise estrutural da consciência para o estudo da emoção marca o deslocamento do foco da arquitetura ontológica para as condutas concretas, revelando como a liberdade e a intencionalidade se manifestam no registro afetivo e no plano da vida vivida.

Essa obra é central no pensamento do jovem Sartre. Escrita logo após o romance *A Náusea*[30] (1938/2015), antecipa e lança as bases conceituais que seriam amplamente desenvolvidas em *SN*. Longe de limitar-se à psicologia empírica, ela integra um projeto filosófico mais amplo de revisão crítica da psicologia tradicional, que ele considerava incapaz de captar a complexidade da experiência humana. Seu objetivo não era atuar como psicólogo no sentido convencional, mas como filósofo da consciência, em diálogo crítico com as abordagens filosóficas e psicológicas de seu tempo.

Profundamente influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl e pelo pensamento existencial de Martin Heidegger, o *Esboço* funciona como um laboratório conceitual para aplicação e desenvolvimento dessas referências. Sartre adota o método fenomenológico para investigar a emoção, recusando-se a partir de fatos psíquicos isolados ou de estruturas universais da natureza humana e priorizando a análise dos fenômenos em sua significação vivida. Seu propósito é compreender a estrutura essencial da emoção como reação do ser humano contra o mundo, e não como entidade isolada.

A tese central e inovadora sustenta que as emoções não são reações corporais automáticas, desordens fisiológicas ou respostas inconscientes. Sartre critica tanto a psicologia empírica quanto a noção de inconsciente por não alcançarem a verdadeira natureza da emoção, que define como uma modificação no modo de existir em relação ao mundo. A emoção é, assim,

[30] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *AN*.

um modo de existência da consciência – uma ação, e não algo que simplesmente acontece ao indivíduo. Como afirma:

> O que é certo, em todo caso, é que não buscarei a explicação ou as leis da emoção em estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas sim nos processos da própria emoção, de modo que, mesmo devidamente descrita e explicada, ela nunca será senão um fato entre outros, um fato fechado em si que nunca permitirá compreender outra coisa senão ele, nem captar, através dele, a realidade essencial do homem[31]. (Sartre, 2008, p. 19)

A emoção, portanto, deve ser compreendida a partir de seus processos específicos, como experiência concreta e singular, e não como expressão de uma essência humana universal. Essa perspectiva desloca a análise da emoção de uma ciência objetiva e distanciada para uma fenomenologia engajada da experiência vivida. Ao rejeitar leis gerais e ao criticar visões que a reduzem a automatismos ou mecanismos inconscientes, Sartre inscreve sua teoria no horizonte existencialista de que "a existência precede a essência"[32] (Sartre, 2010, p. 23). Se não há essência pré-determinada, as emoções não podem ser explicadas por categorias fixas: emergem do processo dinâmico da existência, dizendo respeito não ao que somos (essência), mas a como existimos e agimos (existência).

Essa concepção remete à teoria sartriana da consciência. Radicalizando Husserl, Sartre sustenta que a consciência não é receptáculo de conteúdos, mas puro movimento dirigido ao mundo – relação constante e transcendente com o que está fora de si. Ontologicamente 'nada' (*néant*)[33], ela não é coisa em-si, mas transparência cuja essência reside na relação com o mundo e seus objetos. "Toda consciência consciente existe na medida exata em que é consciência de existir"[34] (Sartre, 2007, p. 25), não como objeto interno, mas como condição de sua própria existência. Por isso, "o primeiro passo de uma filosofia deve ser ... expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo"[35] (Sartre, 2007, p. 22). Assim, constatamos que Sartre

---

[31] "... ce qui est sûr, en tout cas, c'est que je ne chercherai pas l'explication ou les lois de l'émotion dans des structures générales et essentielles de la réalité humaine, mais au contraire *dans les processus de l'émotion même*, en sorte que, même dûment décrite et expliquée, elle ne sera jamais qu'um fait parmi d'autres, um fait fermé sur soi qui ne permettra jamais ni de comprendre autre chose que lui, ni de saisir à travers lui, la réalité essentielle de l'homme" (Sartre, 1995, p. 16).

[32] "... l'existence précède l'essence" (Sartre, 1952a, p. 17).

[33] Em *SN*, Sartre define o nada (*néant*) não como uma ilusão ou simples negação lógica, mas como uma realidade ontológica introduzida pela consciência. O para-si é esse ser que, ao não coincidir consigo mesmo e ao poder negar aspectos do ser, faz surgir o nada no mundo. Assim, o nada é o modo de ser da consciência: uma falta de ser, uma negatividade ativa que funda tanto a liberdade quanto a possibilidade de negação e escolha.

[34] "... toute existence consciente existe comme consciente d'exister" (Sartre, 1943, p. 20).

[35] "... la première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde" (Sartre, 1943, p. 18).

defende que a filosofia deve superar a ilusão de uma consciência encerrada em si mesma, reafirmando seu caráter intencional: a consciência não contém coisas, mas se define como abertura e relação com o mundo.

Nesse quadro, a emoção manifesta-se primariamente como consciência pré-reflexiva – imediata, não-cognitiva e não-posicional. O 'eu' não aparece como objeto; a consciência está imersa no mundo dos objetos. Assim, sentir repulsa por alguém não significa perceber o 'ódio' como estado interno, mas apreender a própria pessoa como repulsiva. A emoção é "consciência do mundo"[36] (Sartre, 2008, p. 56) e não um estado isolado; mesmo quando julgada 'irracional', é sempre apreensão intencional de um objeto em contexto. Já a consciência reflexiva toma as experiências como objeto ("eu estou com raiva"), mas não captura plenamente a vivência pré-reflexiva, sendo sempre uma "passagem ao infinito"[37] (Sartre, 2008, p. 81). Sartre descreve a emoção como "degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo"[38] (Sartre, 2008, p. 79), surgindo quando a razão e os meios práticos falham.

Definindo-a como estrutura da consciência e reação contra o mundo, Sartre afasta-se das abordagens que a reduzem a fatos psíquicos isolados:

> Os fatos psíquicos com os quais deparamos nunca são primeiros. Eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo, e só podem adquirir seu sentido verdadeiro se inicialmente elucidamos essas duas noções.[39] (Sartre, 2008, p. 21).

Ao conceber a consciência como 'nada', ele afasta o ego transcendental de seu interior e compreende as emoções como propriedades do mundo vivido. 'Estar com raiva' é perceber o mundo como 'odioso' ou 'hostil'; as emoções não apenas se referem ao mundo, mas o constituem num modo particular de ser, desfazendo a dicotomia sujeito/objeto.

Essa distinção entre pré-reflexivo e reflexivo tem implicações éticas: objetivar a emoção já a afasta de sua vivência originária. A autenticidade emocional reside em sua manifestação direta como forma de ser-no-mundo. A reflexão, embora necessária para a consciência de si[40] e a análise, pode 'distorcer' ou 'esvaziar' a emoção, tornando a consciência "vítima de sua

[36] "... la conscience émotionnelle est d'abord conscience *du* monde" (Sartre, 1995, p. 70).
[37] "... passage à l'infini" (Sartre, 1995, p. 104).
[38] "... l'émotion c'est une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde" (Sartre, 1995, p. 100).
[39] "... les faits psychiques que nous rencontrons ne sont jamais premiers. Ils sont, dans leur structure essentielle, des réactions de l'homme contre le monde; ils supposent donc l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions" (Sartre, 1995, p. 18).
[40] Em Sartre, a consciência (de) si é a forma pré-reflexiva e imediata da consciência, que é sempre consciência de si no ato de se relacionar com o mundo; já a consciência de si é reflexiva, quando a consciência se toma como objeto, fazendo com que surja o 'eu'. Sartre insere o 'de' entre parênteses justamente para marcar que essa consciência de si mesma não é tematizada, mas imanente ao próprio ato de consciência.

própria armadilha”[41] (Sartre, 2008, p. 79). É nesse ponto que surge o risco da má-fé[42]: ao objetivar a emoção como algo que simplesmente ‘acontece’, o sujeito evita reconhecer sua própria liberdade e responsabilidade.

O núcleo da teoria emocional sartriana está na ‘transformação mágica do mundo’. Quando uma dificuldade se mostra intransponível e os meios práticos falham, a emoção emerge como tentativa de superação – ação que realizamos, e não evento passivo. Como explica Andreas Elpidorou (2016, p. 15; *tradução nossa*) em seu artigo “Horror, Fear, and the Sartrean Account of Emotions”:

> As emoções devem ser entendidas como tentativas de soluções para dificuldades que se apresentam a nós, seja dentro de um mundo determinístico (por exemplo, no caso de medo, tristeza e raiva) ou dentro de um mundo mágico (por exemplo, no caso de horror e encantamento)[43].

Ou seja, as emoções funcionam como respostas que buscamos diante de obstáculos, podendo operar segundo uma lógica prática e causal ou segundo uma lógica mágica e simbólica, dependendo do tipo de experiência emocional envolvida. A consciência confere novas qualidades às coisas sem alterar sua estrutura objetiva: “conferir ao objeto, por ela mesma e sem modificá-lo em sua estrutura real, uma outra qualidade”[44] (Sartre, 2008, p. 65). No estado emocional, o mundo é percebido como governado por *magia*, que faz com que as dificuldades que pressupõem um mundo determinístico e instrumental desapareçam magicamente. A consciência, assim, “vive [o mundo] como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia”[45] (Sartre, 2008, p. 63).

Embora a transformação seja ‘mágica’, ela é, em certo sentido, ineficaz, pois não muda a realidade objetiva. No entanto, Sartre enfatiza que isso não a torna insignificante. A consciência emocional, segundo ele:

> Vive o novo aspecto do mundo *acreditando nele*, ela é apanhada em sua própria crença .... Ela é cativa dela mesma, no sentido de que não comina essa crença que se esforça por viver, e isto, precisamente, porque ela a vive, porque se absorve em vivê-la[46]. (Sartre, 2008, p. 79)

---

[41] “... la conscience est victime de son propre piège” (Sartre, 1995, p. 101).
[42] Desenvolveremos melhor a noção de má-fé no seguinte capítulo, no qual nos dedicaremos a *SN*.
[43] “... rather emotions should be understood as attempted solutions to difficulties that are made present to us either within a deterministic world (e.g., in the case of fear, sadness, and anger) or within a magical world (e.g., in the case of horror and wonder)” (Elpidorou, 2016, p. 15).
[44] “... elle cherche à conférer à l’objet par elle-même, et sans le modifier dans sa structure réelle, un autre qualité” (Sartre, 1995, p. 81).
[45] “... c’est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n’étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie” (Sartre, 1995, p. 79).
[46] “... [elle] vit le nouvel aspect du monde en *y croyant*, elle est prise à sa propre croyance .... La conscience de l’émotion est captive, mais il ne faut pas entendre par là qu’un existant quelconque extérieur à elle l’aurait enchaînée” (Sartre, 1995, p. 101).

Sartre ilustra essa transformação com exemplos clássicos. Diante da impossibilidade de alcançar um cacho de uvas, a pessoa pode declará-las 'verdes demais' e desistir. A emoção de decepção ou desgosto projeta uma qualidade negativa nas uvas, tornando-as indesejáveis e, assim, resolvendo o problema da incapacidade de alcançá-las. Outro exemplo é o desmaio por medo: em face de um perigo insuperável, o desmaio é uma forma de a consciência 'eliminar' o objeto de medo, transformando magicamente a situação ao remover a percepção do perigo. Similarmente, bater em um obstáculo inamovível por raiva é uma tentativa de transformar o mundo em um lugar onde a força bruta é eficaz.

Nesse processo, o corpo, embora não seja a emoção em si, é o meio pelo qual a consciência opera a transformação mágica. O corpo, dirigido pela consciência, muda sua relação com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. Sartre nos lembra que o caráter duplo do corpo – que "é por um lado um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência"[47] (Sartre, 2008, p. 77) – é fundamental para compreender como a emoção se manifesta.

A função simbólica da emoção em Sartre tem sido aprofundada por diversos comentadores contemporâneos, que reconhecem seu papel central como forma originária de sentido e transcendência diante da falência da racionalidade prática. Gautier Dassonneville, por exemplo, interpreta a emoção como um ato expressivo originário de invenção de sentido, uma forma de 'redesenho da realidade' que surge quando a ação instrumental se torna inviável. Em seu artigo "La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial"[48], afirma:

> Quando a ação pragmática parece impossível, quando os meios técnicos e racionais para atingir um objetivo não estão disponíveis, a consciência se torna emocional (*s'émeut*) para atingir magicamente esse objetivo, ou seja, ela recorre a comportamentos ineficazes e simbólicos[49]. (Dassonneville, 2023, p. 103; *tradução nossa*).

Longe de representar irracionalidade ou fuga da realidade, ele aponta que a emoção segue uma lógica simbólica própria, enraizada na liberdade ontológica da consciência. Trata-

[47] "... [le corps] est d'une part une objet dans le monde et d´autre part le vécu immédiat de la conscience" (Sartre, 1995, p. 98).
[48] Artigo apresentado em forma de conferência na Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires em outubro de 2018.
[49] "Cuando la acción pragmática se presenta imposible, cuando no se dispone de los medios técnicos y racionales para concretar un fin, la conciencia se emociona (*s'émeut*) en aras de realizar mágicamente este fin, es decir, recurre a una conducta inefectiva y simbólica" (Dassonneville, 2023, p. 37).

se, nesse contexto, de uma forma de transcendência: impedida de agir no plano prático, a consciência institui simbolicamente outro modo de ser-no-mundo.

Alan Savignano, em *El Problema de los Otros en Jean-Paul Sartre: Magia, Conflicto y Generosidad*, reforça essa interpretação ao salientar que a estrutura mágica da emoção não deve ser confundida com irracionalidade ou patologia. Longe de representar um descontrole, a emoção é, para ele, uma conduta dotada de sentido, que expressa a unidade psicofísica do sujeito. Como afirma: "A emoção é um tipo de consciência intencional e irrefletida que apreende plenamente o mundo sob a modalidade do mágico e é acompanhada de alterações corporais que representam a seriedade dóxica diante dessa ordem mágica"[50] (Savignano, 2022, p. 83; *tradução nossa*). Nesse universo regido pela lógica do mágico, objetos e situações deixam de obedecer à causalidade objetiva, adquirindo novos significados. A emoção revela-se, assim, como uma forma de simbolização encarnada, na qual a consciência transforma o mundo vivido por meio do corpo e da afetividade.

Daniel O'Shiel aprofunda essa perspectiva ao compreender a emoção como uma resposta simbólica da consciência diante da impotência prática. Em *Sartre and Magic: Being, Emotion and Philosophy*, ele argumenta que a emoção constitui uma forma paradigmática da operação mágica, pois transforma o mundo não por modificações materiais, mas pela reconfiguração de seu significado vivido. A consciência, impossibilitada de agir instrumentalmente, atua simbolicamente – encantando o mundo para suportá-lo. Ele afirma:

> Quando opções mais pragmáticas e práticas são barradas ou rejeitadas, a emoção surge. Aqui, nossa consciência corporal vivida se manifesta espontaneamente de maneira psicofisiológica e tenta, por meio dessa manifestação, transformar o mundo de uma forma que perpetue as contínuas atividades transcendentes dessa consciência.[51] (O'Shiel, 2019, p. 29; *tradução nossa*)

A emoção, assim, não é passiva ou irracional, mas uma tentativa ativa da consciência de restabelecer sua liberdade e continuidade transcendentes, reconfigurando simbolicamente a realidade. Essa 'mágica emocional' revela-se como um dos mais potentes mecanismos de transcendência simbólica da consciência.

---

[50] "... un tipo de conciencia intencional e irreflexiva que aprehende íntegramente el mundo bajo la modalidad de lo mágico y es acompañada por alteraciones corporales que representan la seriedad dóxica ante este orden mágico" (Savignano, 2022, p. 83).

[51] "When more pragmatic and practical options are barred or not liked, emotion results. Here, our lived, bodily consciousness spontaneously manifests itself in a psychophysiological manner and tries, through such manifestation, to transform the world in a way that perpetuates the continuous transcending activities of such consciousness" (O'Shiel, 2019, p. 29).

Por fim, Grégory Cormann, em *Sartre: Une Anthropologie Politique 1920-1980*, oferece uma leitura que articula emoção, corporeidade e vulnerabilidade. Para ele, a teoria das emoções em Sartre constitui uma teoria consistente da ação, fundamentada em uma concepção do corpo enquanto abertura ao mundo e aos outros. A emoção não exprime simplesmente a impotência da consciência, mas manifesta seu poder – ainda que finito – de enfrentar a dificuldade do mundo:

> A emoção não expressa a pura impotência da consciência e sua capacidade de se afundar nela. Ela manifesta o poder da consciência, na medida em que esse poder é sempre *finito* – é isso que se manifesta pré-reflexivamente, no mundo, quando o mundo se manifesta à consciência como difícil[52]. (Cormann, 2021, p. 74; *tradução nossa*).

As emoções, nesse sentido, são modos pelos quais a consciência enfrenta e responde às limitações impostas pelo mundo, reorganizando simbolicamente a experiência diante da adversidade. Embora materialmente ineficaz, a transformação mágica tem força existencial, pois projeta uma configuração simbólica do mundo vivida como real. É nessa adesão irrefletida que reside a ambiguidade da emoção e sua relação com a má-fé.

Ligada diretamente à liberdade radical – "existir é sempre assumir seu ser" (Sartre, 2008, p. 22) –, a emoção não é força externa incontrolável, mas escolha, muitas vezes pré-reflexiva, pela qual constituímos o mundo que habitamos. Assumir essa autoria é um imperativo ético: a emoção é instrumento da liberdade, embora, usada para 'irrealizar' o real de modo enganoso, possa conduzir à alienação.

Em síntese, *ETE* revoluciona a compreensão filosófica do afetivo ao concebê-lo como ato intencional, transformação simbólica e exercício ambíguo da liberdade. Ao fazê-lo, Sartre funda uma fenomenologia da emoção que a desloca do domínio da causalidade psicofisiológica para o horizonte da existência, permitindo ao sujeito apropriar-se de sua vida emocional e converter reações passivas em criações ativas de sentido. A emoção torna-se, assim, uma forma de reconfiguração do mundo quando este se revela insuportável, instaurando – pela via simbólica – uma abertura de transcendência em meio à facticidade.

Se, para Sartre, a emoção se realiza como conduta mágica, isto é, como o ato pelo qual a consciência nega o mundo intolerável modificando sua estrutura simbólica, no presente contexto digital essa conduta reaparece sob a forma da conduta ansiosa das redes. A ansiedade contemporânea repete a lógica da magia: diante de uma realidade opaca e incontrolável, o

[52] "... l'émotion n'exprime pas la pure impuissance de la conscience et la capacité de celle-ci à s'y enfoncer. Elle manifeste la puissance de la conscience, en tant que cette puissance est toujours *finie* – c'est cela qui se manifeste préréflexivement, sur le monde, lorsque le monde se manifeste à la conscience comme difficile" (Cormann, 2021, p. 74).

sujeito transfere sua liberdade à dinâmica incessante da atualização e da visibilidade, buscando suprimir a angústia através da hiperatividade do ato e do olhar do outro. Assim como o homem que desmaia diante do perigo ou que 'nega' magicamente o insuportável, o sujeito conectado tenta anular a tensão da existência mediante o refúgio em uma temporalidade acelerada e fragmentária. A conduta ansiosa é, portanto, a versão técnica e socializada da fuga mágica: uma tentativa de abolir a situação-limite sem confrontá-la, revelando a persistência da estrutura existencial de uma liberdade que, ao tentar evitar a angústia, se perde no movimento incessante de escapar de si.

Entre a magia e a angústia: a estrutura fenomenológica da emoção fina

Antes de passarmos para a análise da imaginação como suspensão simbólica do real, cabe trazer a distinção que Sartre faz entre a emoção discutida até aqui e a emoção fina. Por emoção fina, ele designa uma modalidade afetiva em que a consciência não é ainda absorvida por uma crise manifesta – como o pânico ou a cólera –, mas já se encontra afetada por um pressentimento. Trata-se de uma tonalidade sutil que funciona como pré-apreensão da ameaça: o mundo começa a se impregnar de qualidades emocionais – uma penumbra, uma inquietação, um mal-estar indefinido – que não se confundem com representações objetivas, mas já transformam o horizonte perceptivo. É nesse sentido que Sartre descreve a experiência como a apreensão de um 'sinistro entrevisto', uma atmosfera que envolve o sujeito antes que qualquer acontecimento efetivo se concretize.

Ao afirmar que "a emoção fina não é apreensão de um desagradável leve, de um admirável reduzido, de um sinistro superficial: é um desagradável, um admirável, um sinistro *entrevistos*, captados através de um véu"[53] (Sartre, 2008, p. 82), Sartre sublinha que a emoção delicada não se define pela intensidade atenuada, mas por uma modalidade própria de apreensão do mundo. Não se trata de um 'medo fraco' ou de uma 'alegria reduzida', mas de uma experiência na qual o objeto aparece velado, entrevisto, envolto por uma atmosfera afetiva que o transforma globalmente. A consciência, nesse regime, não apreende ainda o perigo ou o admirável em sua atualização plena, mas já é afetada por uma tonalidade que impregna o horizonte perceptivo. O 'véu' mencionado por Sartre indica exatamente essa estrutura fenomenológica: o mundo não se dá de modo objetivo e transparente, mas através de uma coloração afetiva difusa, que antecipa possíveis sem ainda realizá-los. Nesse sentido, a emoção

[53] "L'émotion fine n'est point appréhensive d'um déplaisant léger, d'un admirable réduit, d'un sinistre superficiel: c'est un déplaisant, un admirable, un sinistre *entrevu*, saisis à travers un voile" (Sartre, 1938, p. 105).

fina revela a capacidade da consciência de projetar significações globais e de instaurar um clima de ameaça ou de maravilhamento entrevisto, constituindo-se como uma forma de pré-apreensão do possível.

A emoção fina constitui, portanto, um ponto de transição fenomenológica entre a inteligibilidade racional do perigo e a irrupção afetiva que o ultrapassa, instaurando um modo próprio de presença no mundo. Não é ainda o pavor que paralisa, mas tampouco é neutra: a consciência, antecipando a impotência prática, colore o mundo com sinais de ameaça. Essa coloração é constitutiva: os objetos não permanecem indiferentes, mas se apresentam carregados de sentido inquietante. O ranger de uma porta, a sombra de um vulto, a pausa em uma conversa – todos esses elementos podem adquirir uma tonalidade ameaçadora que prepara o terreno para a eclosão da emoção plena.

Essa descrição evidencia o caráter intencional e antecipatório da emoção. Para Sartre, a emoção não é descarga fisiológica, mas uma maneira de viver uma situação quando a via prática se encontra bloqueada. No caso da emoção fina, esse bloqueio não se efetivou totalmente: a consciência percebe a aproximação de um limite e começa a transformar simbolicamente o mundo, preparando-se para a irrupção mágica. Pode-se dizer que se trata de uma 'preparação simbólica' diante da ameaça.

Do ponto de vista existencial, essa modalidade revela a condição humana como exposição ao possível. O perigo não se apresenta como fato consumado, mas como horizonte. A emoção delicada mostra que a consciência é afetada não apenas pelo real imediato, mas também pelo ainda-não, pelo virtual da ameaça. Nesse sentido, ilumina a dimensão temporal da afetividade: o presente se contamina de um futuro temido, e o mundo já se encontra alterado sob essa antecipação.

Essa antecipação operada pela emoção fina encontra paralelo na análise da angústia em *SN*, onde Sartre descreve a angústia como a apreensão não-tética da liberdade, uma revelação velada do nada que funda toda escolha. Tal como a emoção delicada, a angústia não se dirige a um objeto determinado, mas projeta sobre o mundo uma atmosfera carregada de ameaça indeterminada. Diferentemente do medo, que se dirige a objetos determinados, a angústia manifesta o nada como fundo de toda escolha, abrindo o futuro sob a forma de vertigem. Podemos, assim, aproximar as duas análises: na emoção delicada, a consciência já projeta o mundo sob o modo da ameaça, de modo que o futuro se esboça como hostil, ainda que de forma vaga, impedindo que a situação se apresente como neutra; na angústia, por sua vez, o que se anuncia é o nada como horizonte último, de modo que a ameaça não vem de fora, mas da própria liberdade que se sabe sem fundamento.

Nesse sentido, a emoção fina pode ser compreendida como prelúdio afetivo da angústia: um pressentimento velado que já anuncia a vertigem da liberdade diante do nada. Enquanto na angústia o sujeito confronta diretamente o abismo de sua liberdade, na emoção fina essa experiência aparece de maneira difusa e atmosférica, como ameaça velada. É como se a consciência, incapaz de nomear a vertigem da liberdade, a convertesse em tonalidade emocional: o mundo inteiro se revela como 'sinistro entrevisto', pesado, carregado de um futuro ameaçador.

Essa articulação ilumina a unidade do projeto sartriano. Já no *ETE*, a emoção é descrita como modo de reorganizar magicamente o mundo quando a facticidade se torna insuportável. Em *SN*, essa dinâmica se radicaliza: a angústia revela que não há garantias últimas e que toda segurança repousa na má-fé. A emoção fina, nesse quadro, aparece como expressão afetiva inicial da impossibilidade de escapar à liberdade – um primeiro contato com a abertura angustiante do futuro.

Ao aprofundar a análise da emoção por meio da categoria das emoções finas, torna-se evidente que a consciência projeta tonalidades afetivas que prefiguram a angústia como horizonte último da liberdade. Essa dimensão liminar entre a apreensão sensível do mundo e a antecipação do nada mostra como a afetividade já constitui uma forma de reorganização simbólica da realidade. É justamente nesse movimento de ultrapassagem do dado que a investigação sartriana conduz naturalmente à imaginação: se a emoção transforma magicamente o mundo vivido, a imaginação o suspende de modo deliberado, instituindo ausências como presenças e abrindo o campo dos possíveis.

A imaginação: suspensão simbólica do real

A análise da emoção, entretanto, não esgota a investigação sartriana sobre a função mágica da consciência. Se, no registro afetivo, a transformação simbólica do mundo surge como resposta pré-reflexiva a uma situação insuportável, na experiência imaginativa esse mesmo poder de irrealização se manifesta de forma deliberada e criadora, abrindo espaço para mundos possíveis. É nesse horizonte que *OI* aprofunda e desloca a reflexão, examinando a imagem não como simples representação enfraquecida do real, mas como operação intencional que suspende a positividade do dado para instituir uma presença ausente – um ato que, assim como na emoção, revela a liberdade e a ambiguidade constitutivas da consciência.

Nessa obra, Sartre aprofunda e expande a análise da função mágica da consciência, agora centrada na experiência da imagem. Contra a tradição empirista – que concebe a imagem

como uma representação interior e debilitada da percepção sensível –, Sartre propõe uma teoria fenomenológica da imaginação como ato espontâneo de irrealização simbólica. A imagem não é uma cópia do real, mas uma operação intencional que institui o ausente como presença simbólica. Como escreve: "Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo"[54] (Sartre, 1996, p. 239). Imaginar, em outras palavras, não significa repetir algo que está presente, mas criar um objeto enquanto ausência, sendo, ao mesmo tempo, uma recusa do mundo como realidade plenamente constituída e dada.

Ao aprofundar esse ato de irrealização, Sartre mostra que imaginar não é um simples prolongamento da percepção, mas a expressão mais pura da negatividade da consciência. A imaginação, em Sartre, não é uma reprodução empobrecida da percepção, mas um ato originário da consciência dotado de estrutura própria. O filósofo distingue claramente percepção e imaginação: na percepção, a consciência se dirige ao objeto como presença plena, inserida em um horizonte de mundo; na imaginação, ao contrário, ela não apreende o objeto como dado, mas o irrealiza, projetando-o sob a modalidade do ausente, do inexistente ou do "como-se". Essa irrealização não implica negar a existência do real, mas instaurar uma distância ontológica em relação a ele – distância que abre espaço para o possível e revela a capacidade criadora da consciência.

Trata-se de uma negação ativa: a consciência não destrói o objeto, mas o transcende, instituindo-o como 'não-mais-aí'. Assim, posso imaginar um amigo ausente não como lembrança sensível, mas como presença simbólica – uma forma de aparecer que não pertence ao mundo empírico e, ainda assim, se dá para a consciência. O imaginário configura-se, portanto, como um modo de ser que suspende o mundo dado e o reconstrói simbolicamente, afirmando a liberdade que habita o próprio ato de imaginar.

Esse poder de irrealização exprime a negatividade constitutiva do para-si, tal como descrita em *SN*: a consciência é como um ser que não é o que é e é o que não é. Ou seja, ela nunca coincide consigo mesma, mas se projeta continuamente para além do que é, constituindo-se na ultrapassagem. A imaginação dá corpo a essa dinâmica ontológica: não se limita a registrar o mundo, mas o ultrapassa, instaurando o horizonte do possível. Imaginar é, assim, exercer a liberdade, colocar-se além do dado e instituir um campo simbólico no qual o sujeito se projeta e cria sentido.

[54] "Poser une image c'est constituer um objet en marge de la totalité du réel, c'est donc tenir le réel à distance, s'en affranchir, en um mot le nier" (Sartre, 1986, p. 352).

Essa estrutura aproxima a imaginação da emoção, que Sartre define no *Esboço de uma teoria das emoções* como uma conduta mágica diante da impotência prática. Ambas revelam a capacidade da consciência de não se reduzir ao imediato. Contudo, há uma diferença essencial: enquanto a emoção transforma o real vivido quando as vias práticas estão bloqueadas, a imaginação suspende o real e abre um outro plano, onde o possível se anuncia como campo de escolhas.

A imaginação, portanto, é inseparável da liberdade. Ao projetar objetos ausentes ou inexistentes, o para-si testemunha que não está preso ao que é, mas sempre além – em direção ao que pode ser. Imaginar não é evadir-se do mundo, mas projetar-se existencialmente: ato fundamental pelo qual a liberdade se manifesta como criação de possibilidades.

É precisamente nesse movimento de ultrapassagem que a imaginação revela sua dimensão ontológica mais profunda. A recusa do mundo enquanto totalidade empírica não se confunde com fuga ou ilusão, mas constitui uma estratégia própria da liberdade: ao suspender o real dado, a consciência afirma sua capacidade de instituir novos modos de ser. A imagem, ainda que irreal no plano fático, possui realidade enquanto produto da intencionalidade da consciência. Trata-se, portanto, não de um erro cognitivo, mas de uma forma legítima de instituir sentido a partir do irreal. Nesse sentido, a imagem é uma entidade paradoxal: irreal enquanto coisa, mas real enquanto sentido. Como afirma Dassonneville (2023, p. 37; *tradução nossa*), "o filósofo dota o mágico de uma realidade ontológica"[55], conferindo à irrealidade imaginária um estatuto próprio no interior da experiência de sentido.

Nesse contexto, a imagem se revela como uma práxis simbólica: uma maneira pela qual a consciência cria mundos possíveis em ruptura com a facticidade. Imaginar não é representar um dado interior já existente, mas projetar uma ausência carregada de sentido. Como afirma Sartre, as imagens "servem como representantes do objeto ausente"[56] (Sartre, 1996, p. 36), nunca sendo coisas presentes na consciência, mas intenções dirigidas ao irreal. Trata-se de uma negação ativa do ser dado, que não o anula, mas o transcende, instituindo o possível como horizonte de liberdade. Assim como a emoção, a imaginação manifesta a negatividade constitutiva do para-si – sua capacidade de ultrapassar o mundo tal como ele se apresenta e reconfigurá-lo simbolicamente.

Para O'Shiel, a imaginação é o espaço privilegiado da mágica sartriana: nela, a consciência suspende o mundo empírico e faz surgir, a partir de um *analogon*[57] (imagem,

[55] "... el filósofo dota lo mágico de una realidad ontológica" (Dassonneville, 2023, p. 37).
[56] "Ils servent de *représentants* pour l'objet absent" (Sartre, 1986, p. 45).
[57] Na teoria da imagem de Sartre, o *analogon* é o suporte sensível que substitui o objeto ausente na experiência imaginativa. Embora distinto do objeto imaginado, ele o representa simbolicamente e permite à consciência constituí-lo como irreal. Ao ser investido pela intencionalidade imaginante, o *analogon* desencadeia a imagem e

palavra, lembrança), uma presença ausente. O que está em jogo, mais uma vez, é um ato de encantamento: a substituição do real pelo irreal não como ilusão, mas como construção simbólica. O sujeito 'enfeitiça' o mundo ao instituir sentidos novos sobre ausências. Essa estrutura imaginativa, segundo O'Shiel (2019), não espelha o mundo – ela o reinventa, marcando uma fuga mágica da facticidade e uma afirmação da liberdade criadora da consciência.

A imagem, portanto, não é um conteúdo mental, mas um ato de negação e projeção. Ela suspende simbolicamente o real e instaura um novo campo de possibilidades. Ao instituir o ausente como presença simbólica, a imaginação afirma a liberdade da consciência de instituir sentido mesmo diante do nada. É nesse sentido que ela se inscreve na ontologia da liberdade sartriana: imaginar é escolher um mundo possível contra o mundo dado; é antecipar o ser que ainda não é.

No entanto, essa liberdade simbólica que estrutura a imaginação é, por natureza, ambígua. Como destaca Savignano (2022), ao projetar mundos irreais, a imaginação pode se converter em um mecanismo de evasão, uma tentativa de escapar da angústia diante da facticidade. Assim como a emoção, a imagem carrega esse duplo potencial: pode ser a expressão da liberdade criadora da consciência, mas também pode operar como uma estratégia de fuga de sua responsabilidade, configurando uma forma de má-fé.

Tal como a emoção pode iludir a consciência ao transformar magicamente o sentido do real, a imagem também pode conduzir à alienação, quando o sujeito se deixa capturar pela irrealidade que ele mesmo institui. Essa ambiguidade revela o núcleo ético-existencial da imaginação: ao mesmo tempo em que ela expressa a liberdade como poder de negação e invenção, carrega o risco de obscurecer essa mesma liberdade por meio da ilusão reconfortante.

A imagem, nesse sentido, pode se configurar como abertura ao possível – fonte de criação, ficção, antecipação e desejo –, mas também como véu que encobre a angústia e oculta o real sob a aparência mágica do imaginário. A função mágica da consciência, comum tanto à emoção quanto à imagem, constitui o espaço em que se desenha a tensão entre liberdade e má-fé, entre a invenção simbólica de sentido e a fuga ontológica diante do ser.

Em suma, a teoria sartriana da imaginação propõe uma fenomenologia da imagem como ato simbólico, negativo e criador, capaz de suspender o mundo empírico para afirmar o possível. Trata-se de um ato originário da subjetividade enquanto liberdade ontológica, mas que também se inscreve em um campo de ambivalência: o imaginário pode abrir caminhos para

atua como mediação entre o sujeito e o objeto ausente – o que distingue, segundo Sartre, a imagem da percepção, já que nesta o objeto está presente, enquanto naquela ele é projetado como ausência.

a criação de sentido, mas também alimentar a alienação, quando o sujeito abdica da responsabilidade por aquilo que imagina. É nesse ponto que a reflexão de Sartre sobre a emoção e a imaginação introduz a noção de mundo mágico, categoria que explicita de modo exemplar essa ambivalência da consciência.

O mundo mágico: entre a impotência prática e a transcendência simbólica

A noção de mundo mágico, desenvolvida por Sartre em suas análises da emoção e da imaginação, sintetiza a capacidade da consciência de instaurar uma ordem simbólica quando os meios práticos de ação se mostram insuficientes. Diante da impotência, a consciência não se paralisa: reorganiza simbolicamente a realidade, conferindo-lhe novas qualidades que permitem preservar sua continuidade de ser. Esse 'encantamento' não deve ser confundido com ilusão ou erro cognitivo; trata-se de uma conduta intencional que expressa a liberdade ontológica da consciência, ainda que permanentemente atravessada pela possibilidade da má-fé.

A ambiguidade dessa estrutura é constitutiva. De um lado, o mundo mágico revela a potência criadora da consciência, capaz de reinventar o sentido do real mesmo quando fracassam os recursos técnicos ou racionais. De outro, quando o sujeito se deixa capturar pela realidade reorganizada e esquece sua autoria, a liberdade simbólica se converte em evasão: a má-fé instala-se quando o mundo mágico é tomado como dado objetivo. Como observa Alan Savignano (2022), esse é o ponto em que a invenção simbólica deixa de ser exercício de liberdade e se torna máscara para encobrir a angústia.

Essa concepção mostra que a função mágica revela a unidade psicofísica da subjetividade. A emoção, lembra Grégory Cormann (2021, pp. 73-74; *tradução nossa*), não é simples impotência, mas "ela manifesta o poder da consciência, na medida em que esse poder é sempre finito – é isso que se manifesta pré-reflexivamente, no mundo, quando o mundo se manifesta à consciência como algo difícil"[58]. Longe de reduzir-se a uma impotência, essa finitude abre precisamente o espaço para que a consciência ressignifique a situação vivida. É nesse ato de atribuir novas significações ao mundo que a consciência reafirma sua liberdade. Gautier Dassonneville (2023) interpreta o mágico como invenção de sentido diante da falência

[58] "Elle manifeste la puissance de la conscience, en tant que cette puissance est toujours *finie* – c'est cela qui se manifeste préréflexivement, sur le monde, lorsque le monde se manifeste à la conscience comme *difficile*" (Cormann, 2021, pp. 73-74).

da racionalidade pragmática, enquanto Daniel O'Shiel (2019) vê nele uma estrutura ontológica fundamental, expressão da busca incessante de ser.

Essa estrutura, formulada nas análises do jovem Sartre, não perdeu atualidade. No mundo tecnicizado da era digital, a mesma lógica mágica ressurge sob novas formas. Se, no passado, a impotência prática se traduzia em desmaios, acessos de cólera ou lágrimas, hoje ela encontra expressão em condutas mediadas por dispositivos técnicos. O *doomscrolling*, analisado no Capítulo 6, ilustra bem esse deslocamento: incapaz de agir sobre catástrofes globais, o sujeito recorre a um feitiço algorítmico – deslizar a tela indefinidamente – como se acumular informações negativas fosse neutralizar a angústia. Nesse ato, repete-se a estrutura descrita por Sartre: a impotência prática é compensada pela invenção mágica, apenas agora deslocada para a mediação técnica e cristalizada em condutas coletivas.

Assim, o mundo mágico deve ser compreendido como categoria ontológica fundamental. Ele ilumina tanto as reações emocionais primárias quanto as estratégias digitais contemporâneas, revelando a liberdade criadora da consciência e, ao mesmo tempo, a tentação permanente da alienação quando a invenção simbólica se converte em fuga.

Essa ambivalência, presente tanto na emoção quanto na imaginação, prepara o terreno para uma reflexão mais ampla sobre o estatuto da subjetividade mágica na obra do jovem Sartre. Ao integrar essas duas dimensões – o sentir e o imaginar – sob o signo da função mágica da consciência, torna-se possível compreender como, já nos anos 1930, Sartre delineia uma concepção de subjetividade que é, ao mesmo tempo, ontologicamente livre e eticamente exposta à tentação da má-fé. É justamente essa tensão entre liberdade, ambiguidade e responsabilidade que orienta a etapa seguinte de nossa análise, na qual a atenção se desloca do fenômeno do mundo mágico para a estrutura mesma da subjetividade que o instaura.

A subjetividade mágica: entre liberdade, ambiguidade e responsabilidade

A psicologia fenomenológica desenvolvida nas obras analisadas não se limita à descrição da vida psíquica, mas configura um projeto ontológico e ético centrado na liberdade. Ao desconstruir o ego como fundamento substancial da subjetividade, Sartre inaugura uma concepção radicalmente negativa da consciência: ela não é coisa, substância nem interioridade, mas ato, ultrapassagem e ausência de essência. A subjetividade é um 'nada de ser' que se constitui no movimento de projetar-se além do dado.

Nesse horizonte, a emoção e a imaginação não aparecem como fenômenos periféricos, mas como expressões fundamentais da estrutura mágica da consciência. Ambas revelam o modo originário de o para-si se relacionar com o mundo quando este se torna inabitável, opaco ou frustrante. Em *ETE* e *OI*, Sartre compreende essas funções como condutas simbólicas, por meio das quais a consciência, diante da impotência prática, reconfigura o real pela negação e pela invenção de sentido.

A categoria do mágico, elaborada nessas obras, designa justamente essa capacidade da consciência de transformar simbolicamente o mundo. Quando não encontra saídas racionais ou factuais, a consciência irrealiza o dado e institui possibilidades imaginárias. Como demonstram Dassonneville e Savignano, essa operação não deve ser reduzida a ilusão ou erro cognitivo: trata-se de uma conduta intencional e ambígua, que expressa tanto a liberdade simbólica da consciência quanto o risco permanente da alienação.

Para Gautier Dassonneville (2023), emoção e imagem constituem formas primordiais de transcendência simbólica. Quando o mundo se torna insuportável, a consciência o 'redesenha' – não por meio da ação factual, mas pela invenção simbólica, que manifesta sua liberdade. No entanto, essa criação de sentido pode converter-se em fuga, caso seja tomada como realidade objetiva. A consciência, ao esquecer que é autora desse mundo imaginado, abdica de sua liberdade e se aprisiona na aparência que ela própria criou.

Alan Savignano (2022) aprofunda essa ambiguidade ao apontar que, quando o mágico é vivido como real e não como símbolo, surge a má-fé. A emoção que transforma o mundo e a imagem que o substitui são vias legítimas da liberdade simbólica, mas tornam-se máscaras existenciais quando o sujeito se deixa capturar pelas suas próprias criações, como se não fosse o responsável por elas. Assim, a função mágica da consciência revela-se como o lugar de uma tensão constitutiva entre emancipação e evasão, entre criação de sentido e negação da angústia.

Essa concepção de subjetividade mágica, presente nos comentários de Dassonneville e Savignano, é radicalizada por Daniel O'Shiel (2019), que propõe compreender o mágico não apenas como um mecanismo simbólico ou afetivo, mas como a estrutura ontológica da consciência em sua busca de ser. Em *SN*, essa mágica torna-se estrutural: o para-si, em sua negatividade, projeta-se incessantemente em direção ao em-si, tentando ser aquilo que ontologicamente não pode ser – o em-si-para-si. O'Shiel interpreta esse ato como uma *passion inutile* de encantamento ontológico: uma tentativa de sintetizar o vazio do para-si com a plenitude do ser, por meio de projetos mágicos de valor, identidade e apropriação.

Nessa mesma direção, Grégory Cormann (2021) defende que a emoção é uma resposta ontologicamente válida, coerente com a estrutura da liberdade sartriana. A emoção constitui uma reorganização simbólica da realidade por meio do corpo e da afetividade, permitindo que

a consciência continue exercendo sua capacidade de transcendência mesmo diante da frustração prática. Para Cormann, essa leitura se inscreve em uma antropologia da vulnerabilidade, em que a consciência é uma abertura encarnada ao mundo, atravessada por sua própria finitude e precariedade.

O'Shiel também estende essa estrutura mágica à análise de fenômenos contemporâneos como o consumo fetichizado, os delírios identitários nas redes sociais, o racismo e a psicopatologia. Nesses contextos, a magia sartriana assume formas concretas de encantamento do mundo: a publicidade 'enfeitiça' objetos com valores imaginários; o racismo opera como um não-pensamento mágico, que fixa o outro em estereótipos; os delírios psíquicos e os sonhos reorganizam simbolicamente o real diante de sua desintegração factual. Esses exemplos revelam a atualidade do pensamento sartriano como uma ontologia da transcendência simbólica – e, também, das suas armadilhas.

Consideramos que a principal contribuição de O'Shiel consiste em sistematizar a função mágica da consciência como estrutura fundamental da subjetividade sartriana. Ao lado da liberdade e da má-fé, a mágica aparece como uma operação constitutiva da existência: um modo de instituir sentido, de resistir ao insuportável e, paradoxalmente, de ocultar a própria liberdade. Segundo O'Shiel (2019, p. 96; *tradução nossa*), "a definição de magia como uma síntese irracional entre espontaneidade e passividade no *Esboço* finalmente encontra seu fundamento ontológico em *SN*"[59], pontando para o fato de que a má-fé é uma forma de magia. Ela é uma tentativa simbólica de escapar da condição de ser livre, ao se esconder atrás de essências imaginadas, papéis sociais ou mundos alternativos. A psicologia fenomenológica de Sartre, relida por esse viés, torna-se não apenas uma ontologia da consciência, mas também uma hermenêutica dos encantamentos contemporâneos.

Essa tensão revela que a psicologia fenomenológica sartriana é inseparável de uma ética da liberdade. Ser sujeito, para Sartre, não é apenas sentir ou imaginar, mas assumir a responsabilidade por esses atos simbólicos. A recusa do mundo dado pode ser um ato criador – mas também pode ocultar a liberdade que o realiza. O mágico, nesse sentido, não é um artifício exterior à subjetividade: é sua estrutura profunda, o lugar onde a consciência exerce sua potência simbólica e, ao mesmo tempo, enfrenta o risco da má-fé.

Em última instância, essa psicologia não é apenas uma teoria da mente, mas uma filosofia da existência: uma descrição fenomenológica da consciência como liberdade situada e um chamado à responsabilidade por aquilo que se escolhe ser, mesmo ao fugir. Como sintetiza

[59] "... the definition of magic as an irrational synthesis between spontaneity and passivity in the *Sketch* finally finds its ontological foundation in *Being and Nothingness*" (O'Shiel, 2019, p. 96).

Sartre: "o homem é sempre um feiticeiro para o homem"[60] (Sartre, 2008, p. 85). Esse feiticeiro pode transformar o mundo pela imaginação e pela emoção – mas também pode ocultar-se nas próprias criações simbólicas, esquecendo que foi ele quem as produziu. Eis o duplo destino da subjetividade mágica: ser liberdade e responder por ela.

A análise da imaginação, ao revelar a função mágica da consciência como suspensão simbólica do real, prepara o terreno para uma reflexão mais ampla sobre o lugar que essa estrutura ocupa no conjunto da psicologia fenomenológica sartriana. Emoção e imagem, embora distintas em seus modos de operação – a primeira como resposta pré-reflexiva e encarnada, a segunda como projeção deliberada e criadora –, partilham a mesma matriz ontológica: a negatividade e a liberdade constitutivas do para-si. Ambas mostram que a consciência não se limita a receber passivamente o mundo, mas o institui simbolicamente, seja para transformá-lo diante da impotência prática, seja para projetar mundos possíveis contra a facticidade. É nesse ponto que se torna necessário investigar como essa 'subjetividade mágica' se articula com a dimensão ética da existência, isto é, com a tensão permanente entre liberdade, ambiguidade e responsabilidade que atravessa o projeto sartriano desde suas primeiras obras.

Contudo, essa articulação não pode ser plenamente compreendida sem que se considere o horizonte mais radical que sustenta tanto a emoção quanto a imaginação: a temporalidade. Com efeito, a transformação mágica do mundo operada pela emoção e a suspensão simbólica do real realizada pela imaginação só são possíveis porque a consciência é, em sua estrutura fundamental, abertura ao tempo. A subjetividade mágica não se limita, portanto, a uma conduta simbólica de enfrentamento da facticidade; ela é expressão da condição temporal do para-si, cuja essência consiste em transcender o dado em direção a possibilidades ainda não realizadas. Nesse sentido, a negatividade e a liberdade que emergem na emoção e na imagem só podem ser plenamente elucidadas quando reconduzidas à temporalidade que as funda, isto é, à estrutura *ek-stática* que define a existência.

Essa passagem da análise psicológica das condutas mágicas à dimensão ontológica da temporalidade permite compreender como Sartre progressivamente amplia seu projeto filosófico. Ao deslocar o foco da função mágica da consciência para o horizonte temporal de sua atividade, ele prepara o terreno para a ontologia fenomenológica de *SN*. Para explicitar esse movimento, torna-se necessário examinar o modo como Sartre concebe o tempo em três momentos fundamentais de sua trajetória: primeiro, nas análises iniciais, em que a temporalidade aparece sob a forma de um tempo transversal; em seguida, no *ETE*, em que emerge uma concepção de temporalidade emocional, vinculada às condutas mágicas de

[60] "... l'homme est toujours um sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique" (Sartre, 1939, p. 108).

transformação do mundo; e, finalmente, em *SN*, quando se consolida a estrutura *ek-stática* da temporalidade, entendida como a base ontológica da liberdade e da responsabilidade.

Temporalidade: da concepção transversal à *ek-stática*

Ao término da análise da função mágica da emoção e da imaginação, torna-se evidente que elas não podem ser compreendidas apenas como condutas isoladas da consciência, mas como expressões de uma estrutura mais profunda que atravessa toda a experiência subjetiva: a temporalidade. Se a emoção revela um modo de transformar magicamente o mundo diante da impotência prática e se a imaginação manifesta a capacidade de suspender simbolicamente o real para instituir mundos possíveis, ambas só adquirem pleno sentido quando situadas no horizonte temporal que as sustenta. É a temporalidade que possibilita a consciência projetar-se além do dado, instaurando a abertura ao nada que define o para-si, ideias que serão desenvolvidas no próximo capítulo. Nesse sentido, a passagem da psicologia fenomenológica das obras de juventude para a ontologia fenomenológica de *SN* exige que examinemos como Sartre concebe o tempo em seus diferentes momentos: do instante nas análises iniciais, à temporalidade emocional do *ETE*, até a estrutura *ek-stática*[61] de sua obra maior.

Uma sofisticação relevante na reflexão de Sartre sobre o tempo aparece em *ETE*. Como observa Leandro Cardoso Marques da Silva (2019), é nesse momento que se começa a delinear uma mudança significativa na teoria sartriana da temporalidade. Ele aponta que, nos escritos iniciais — como o ensaio sobre a intencionalidade e *TdE* —, a consciência é concebida como uma sucessão de instantes desconectados, sem fluxo temporal contínuo. Trata-se de uma 'filosofia do instante', na qual a consciência, com sua translucidez e espontaneidade, esgota o fenômeno no próprio ato de sua aparição, de acordo com os dados oferecidos pela reflexão pura — dados que surgem *ex nihilo*.

Em *ETE*, contudo, defendemos que o ser psíquico passa a ser compreendido como modalidade constituinte da consciência espontânea, o que permite concebê-la de forma temporalizada. A consciência relaciona-se com o mundo por meio de protensões[62] emocionais,

[61] O termo *ek-stase* (do grego *ek-stasis*, "estar fora de si") é utilizado por Heidegger em *Ser e Tempo* (2005) e retomado por Sartre para designar a estrutura temporal do para-si, na qual o presente só existe na tensão dinâmica com o passado e o futuro. O tempo humano, portanto, não é sucessão de instantes, mas abertura transcendental em direção ao possível.

[62] Na fenomenologia do tempo de Husserl, a protensão é a estrutura pré-reflexiva da consciência que, inseparável da retenção e da impressão primal, antecipa o futuro iminente como horizonte intencional (Husserl, 2017). Trata-se de uma antecipação não deliberada, que garante a continuidade do fluxo temporal e a unidade da experiência vivida – como na escuta de uma melodia, em que cada nota presente é vivida em relação à expectativa implícita da nota seguinte.

projetando-se no tempo; não apenas intenciona o mundo, mas o faz de maneira interessada, orientando-se a partir de projetos que emergem da subjetividade. Surge, assim, a noção de uma subjetividade radicalmente impessoal e livre, fundamento do sujeito capaz de transcender a situação em que se encontra pelo movimento de nadificação característico da liberdade.

A temporalidade adquire, portanto, um papel progressivamente central na ontologia fenomenológica sartriana, deixando de ser mero pano de fundo implícito para tornar-se estrutura constitutiva da própria existência. Essa transformação marca uma inflexão decisiva na trajetória intelectual do filósofo, que pode ser compreendida em três momentos: (1) o tempo transversal das obras iniciais; (2) a temporalidade emocional em *ETE*; e (3) a temporalidade *ek-stática* plenamente desenvolvida em *SN*. A seguir, examinaremos como a temporalidade se manifesta em cada uma dessas fases.

A temporalidade transversal das obras iniciais

Para compreender o ponto de partida dessa transformação, é preciso examinar o primeiro estágio da reflexão sartriana sobre o tempo – o chamado 'período inicial' –, característico de suas obras precedentes a *SN*. Nesses escritos, como *A Imaginação*[63] (AI), *OI* e *TdE*, Sartre elabora uma fenomenologia da consciência intencional que, embora ainda de caráter psicológico, já contém em germe a estrutura temporal que será posteriormente explicitada ontologicamente. Trata-se de um momento em que o filósofo francês responde à concepção husserliana de tempo instantâneo, reformulando-a: o que constitui a própria consciência não é um Eu unificador nem uma sucessão pontual de instantes, mas a unificação imanente que emerge do seu próprio fluxo temporal – das temporalidades transversais[64] que articulam retenções e protensões. O tempo, assim, deixa de ser um cenário no qual a consciência se desenrola para se tornar aquilo que ela é em sua própria constituição.

Nos escritos anteriores a *SN*, o tempo ainda é pensado sob a forma de uma atualidade do ato, mas já não se reduz a uma pura sucessão descontínua. Em *AI*, Sartre formula uma teoria da imagem que, embora se mova ainda no horizonte de uma consciência concebida como ato, introduz uma dimensão temporal própria. Ao contrário das concepções que reduzem a imagem a uma cópia mental do real, ele a entende como um ato intencional de nadificação, no qual a consciência transcende o presente para projetar ausências. Nesse movimento, a imaginação

[63] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *AI*.
[64] A expressão 'temporalidades transversais' retoma, em chave sartriana, o conceito husserliano de intencionalidade longitudinal (*Längsintentionalität*), isto é, o movimento de autoconstituição temporal da consciência, pelo qual cada vivência se retém na precedente e se projeta na seguinte, formando o fluxo contínuo de retenções e protensões que assegura a unidade imanente do tempo vivido.

opera uma dupla negação temporal: a primeira consiste na negação do presente – ao visar um objeto ausente, a consciência 'esvazia' o aqui-agora e o converte em campo de fuga; a segunda se dá na projeção do irreal, que pode ser intemporal (um centauro) ou temporalizado (a imagem de Paris), mas sempre como não-ser que tensiona as *ek-stasis* temporais. Aqui, o passado pode ser reatualizado como justificativa ("ela sempre amou Paris") e o futuro antecipado como possibilidade ("visitá-la no próximo verão"). Apesar de o tempo ainda aparecer de modo fragmentado, a imagem revela já um movimento de transcendência temporal: cada ato imaginativo se liga a um horizonte de significações que ultrapassa o instante presente.

Essa abertura será aprofundada em *OI*, onde Sartre introduz a distinção fundamental entre o *analogon* e o objeto irreal no ato imaginativo. O *analogon* refere-se ao suporte real da imagem – uma fotografia, um traço na memória, uma pintura –, ancorado no mundo e submetido ao tempo objetivo. Já o objeto irreal é a representação intencional propriamente dita, o que aparece à consciência como 'imagem', mas sem presença empírica nem existência material. Ele é, por natureza, atemporal. Como escreve Sartre (1996, p. 171):

> Eu, que estou representando para mim o centauro, eu mudo, sofro solicitações exteriores, mantenho diante de mim o objeto irreal com maior ou menor esforço – mas o centauro não varia, não envelhece: é um intemporal... É claro que a consciência para a qual o centauro aparece está no presente. Mas o centauro não: ele não comporta nenhuma determinação temporal[65].

Enquanto o *analogon* pertence ao mundo e se transforma com ele, o objeto irreal é constituído pela consciência como algo que escapa ao tempo. O imaginário, portanto, não é uma reprodução deformada do real, mas uma modalidade própria da experiência em que a consciência cria objetos livres das determinações causais e temporais do mundo empírico. Essa estrutura da irrealidade antecipa a reflexão posterior sobre o tempo, pois a consciência imaginante já se mostra como protótipo da liberdade temporal: ao negar o presente e projetar-se no irreal, ela pratica o movimento de transcendência de si que definirá o para-si. Assim, em *AI* e *OI*, a temporalidade não é mero pano de fundo, mas modo de ser da consciência criadora, cada ato imaginativo constituindo um microcosmo da liberdade humana.

Esse percurso encontra seu ponto decisivo em *TdE* (1934–1936/2013), onde Sartre formula uma das teses mais radicais de toda a sua fenomenologia: a consciência não é unificada por um Eu transcendental, mas pela própria estrutura temporal de seu fluxo. A unidade da consciência não é um dado originário, mas um movimento de unificação contínuo, imanente à

[65] "Moi qui me représente le centaure je change, je subis des sollicitations extérieures, je maintiens devant moi l'objet irréel avec plus ou moins d'effort: mais, d'une seconde à l'autre de mon temps à moi, le centaure n'a pas varié, il n'a pas vieilli, pas 'pris' une seconde de plus: c'est un intemporel. ... Certes la conscience à laquelle ce centaure apparait est présente. Mais le centaure ne l'est pas: il ne comporte aucune détermination temporelle" (Sartre, 1986, p. 249).

temporalização da experiência. Nesse sentido, *TdE* marca a passagem da concepção de ato pontual para a compreensão da consciência como temporalidade constitutiva. O ponto de partida é a recusa da ideia husserliana de um *Ich* (Eu puro) que acompanharia cada vivência como princípio de síntese. Husserl, especialmente nas *Ideias I* e nas *Meditações Cartesianas*, concebeu a consciência transcendental como campo pessoal centrado num Eu constituinte, a partir do qual o mundo e o tempo se organizam. Sartre reconhece a fecundidade dessa descrição, mas julga que ela conserva um traço substantivo herdado da tradição metafísica: um centro unificador que opera a síntese das vivências.

Contra essa posição, Sartre afirma que a própria consciência é sintética por estrutura, isto é, unifica-se a si mesma sem precisar de um princípio exterior. "É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades 'transversais' que são retenções concretas e reais de consciências passadas"[66] (Sartre, 2013, p. 22). Essas intencionalidades transversais – expressão que traduz o que Husserl chamava de retenção e protensão – designam o movimento próprio da temporalização da consciência: cada ato se liga ao anterior e antecipa o seguinte, constituindo uma continuidade dinâmica e imanente. A consciência, portanto, não se unifica por uma operação de síntese transcendental, mas como temporalidade vivida. O passado não é algo dado que a consciência conserva, mas o modo como ela se prolonga em si, retendo o que foi vivido como horizonte; o futuro, por sua vez, não é um ainda-não, mas a estrutura de antecipação que projeta o sentido do presente. O tempo é o tecido de coexistência dessas dimensões – uma espessura viva em que o presente se constitui como transição.

Em Husserl, a análise da consciência interna do tempo já havia revelado que o 'agora' não é um ponto, mas uma duração intencional: cada instante contém, em si, a retenção do que passou e a protensão do que virá. No entanto, para Sartre, Husserl ainda conserva a ideia de um centro originário – o *agora* como núcleo de constituição – e de um Eu transcendental como polo dessa atividade. O que Sartre faz é eliminar esse polo: não há centro, não há substância, não há sujeito de fundo. A consciência é pura relação consigo mesma, leve e translúcida, e sua unidade não se impõe de fora, mas emerge do próprio movimento de transcender-se. Desse modo, *TdE* representa uma resposta ao tempo instantâneo husserliano: contra a concepção de um presente absoluto que garantiria a continuidade, Sartre afirma que é a própria temporalidade transversal – as retenções e protensões – que unifica a consciência em seu devir.

[66] "C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités «transversales» qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées" (Sartre, 2012, p. 22).

Desse modo, Sartre transforma o problema da unidade da consciência em problema da temporalidade das temporalidades. Se Husserl falava de um tempo constituído pela consciência, Sartre afirma que o tempo é a própria forma de ser da consciência – não algo que ela constitui, mas aquilo que a constitui. A consciência é, em sua essência, um ato de temporalização: "ela se transcende a si mesma", escreve Sartre (2013, p. 21), "ela se unifica evadindo-se"[67]. Essa fuga de si é a liberdade mesma da consciência.

A temporalidade, nessa perspectiva, não é um atributo entre outros, mas a estrutura ontológica da consciência. A consciência é tempo – não no sentido cronológico, mas no sentido fenomenológico de um fluxo que se constitui ao atravessar-se. "Quem diz 'uma consciência', diz toda a consciência"[68], escreve Sartre (2013, p. 22): cada ato é, em si, totalização temporal, pois remete a um passado que retém e a um futuro que projeta. Essa totalização é sempre inacabada, sempre em processo: o tempo não é uma linha de instantes sucessivos, mas uma totalização aberta, um devir que se refaz a cada ato intencional. O presente, portanto, não é um ponto imóvel, mas um campo de tensões em que se entrecruzam o passado e o futuro – a própria consciência enquanto se faz.

Essa reformulação da continuidade temporal é destacada por comentadores como Luciano Donizetti da Silva (2008) e Luiz Henrique Alves de Souza (2023), que assinalam sua relação direta com a noção de reflexão pura[69]. Nela, o que Sartre recusa não é a continuidade temporal da consciência, mas a necessidade de um princípio exterior – como o ego transcendental – que a garantiria. A consciência, para ele, se confronta consigo mesma no presente, mas esse presente não é pontual nem isolado: é o ponto de convergência de múltiplas intencionalidades transversais que articulam retenções e protensões. O tempo, nesse sentido, não é abolido, mas reencontrado no interior da própria consciência, que se unifica ao temporalizar-se. Assim, ao rejeitar a síntese transcendental husserliana, Sartre não elimina a temporalidade, e sim a reinscreve na imanência do fluxo consciente, preservando sua clareza fenomenológica sem recorrer a um Eu unificador.

---

[67] "... elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant" (Sartre, 2012, p. 21).
[68] "... qui dit «une conscience» dit toute la conscience" (Sartre, 2012, p. 22).
[69] Em Sartre, a reflexão pura designa o modo pelo qual a consciência se dá a si mesma de forma não posicional, apreendendo o ato no próprio exercício de sua realização, sem convertê-lo em objeto de um Eu substancial ou de um conteúdo psíquico reificado. Trata-se de uma autorreferência imanente do viver, na qual a consciência se revela como ato em curso, sem mediações representacionais ou duplicações que a objetifiquem. Essa autorrelação não supõe um sujeito oculto responsável pela unidade da experiência, mas explicita a estrutura pré-reflexiva pela qual toda consciência é, desde sempre, consciência de si ao dirigir-se ao mundo. A transparência intencional do vivido, assim preservada, evidencia o caráter não substancial da subjetividade. Ademais, essa presença a si não implica a fragmentação do tempo em instantes isolados: a autodoação reflexiva inscreve-se na dinâmica temporal do para-si, cuja estrutura *ek-stática* articula passado, presente e futuro como dimensões cooriginárias da experiência, de modo que a temporalidade se apresenta como condição estrutural do próprio aparecer da consciência.

Embora *TdE* seja marcado pela defesa da consciência como ato puro e transparente a si mesma, ele já anuncia um deslocamento decisivo: a unificação da consciência não depende de um princípio exterior, mas da própria temporalidade imanente de suas intencionalidades transversais. Nesse horizonte, a passagem da reflexão pura para a reflexão impura[70] não introduz uma ambiguidade, mas revela o modo como a consciência, ao temporalizar-se, pode engendrar significações que articulam seus diferentes atos. Como observa Luiz Henrique Alves de Souza (2023, p. 84), "em *A Transcendência do Ego* a mesma síntese (intencionalidade longitudinal) que torna desnecessário o Ego como polo unificador da consciência oferece à reflexão impura a possibilidade de constituir essas transcendências psíquicas". O que emerge aqui é uma compreensão mais densa da temporalidade: o mesmo movimento de síntese que assegura a unidade da consciência sem recorrer a um Eu substancial permite também compreender, no plano da reflexão impura, a gênese de construções psíquicas e significações que se totalizam no tempo vivido.

A partir dessa formulação, torna-se possível compreender o percurso das obras iniciais como um processo de explicitação crescente da temporalidade imanente à consciência. De *AI* e *OI* a *TdE,* o tempo deixa de figurar como mero pano de fundo da experiência para se tornar a própria espessura do ser consciente. A unidade da consciência não deriva de um princípio exterior ou transcendental, mas emerge do movimento interno de suas intencionalidades transversais, nas quais o passado se retém como horizonte, o presente se constitui como transição e o futuro se anuncia como antecipação de sentido. Nessa estrutura, a liberdade já se deixa entrever como forma temporal da existência: ser consciente é não coincidir consigo, é abrir-se ao devir que continuamente a refaz. O passado é o que a consciência já foi e deixou de ser; o futuro, o que ainda não é e para o qual se projeta; o presente, o entrelaçamento dinâmico dessas negatividades. Assim, a temporalidade revela-se como o modo próprio de ser da consciência e o fundamento originário de sua liberdade – tema que encontrará plena elaboração ontológica em *SN*.

Essa estrutura fenomenológica da temporalidade, elaborada em *TdE*, encontrará na literatura o seu espelhamento existencial[71]. Em *AN*, Sartre transporá para a experiência vivida

[70] Reflexão impura é definida como aquela que, ao introduzir mediações – lembranças, hábitos, construções psíquicas –, articula presente, passado e futuro, gerando um Eu empírico e contingente.

[71] A relação entre filosofia e literatura ocupa lugar central na obra de Sartre, que via na criação literária uma extensão prática e sensível de sua reflexão teórica. Para ele, a literatura não se limita a ilustrar conceitos, mas constitui uma forma de práxis engajada, capaz de intervir no mundo e de confrontar o leitor com as exigências da liberdade e da responsabilidade. Essa fusão entre discurso teórico e ficcional não é um mero recurso estilístico, mas um modo de tornar a filosofia existencialista uma experiência estética e afetiva, na qual o leitor é convidado a vivenciar, ainda que simbolicamente, as tensões, escolhas e ambiguidades que definem a condição humana. Trata-se, assim, do que Franklin Leopoldo e Silva (2004) denomina 'vizinhança comunicante' entre filosofia e literatura: dois modos

o drama de uma consciência que, ainda em busca de reconciliar-se com seu próprio tempo, enfrenta a contingência do presente e a dissolução dos vínculos que o uniam ao passado e ao futuro. O romance explora o momento em que a consciência, ainda não reconciliada com sua própria temporalidade, experimenta o presente como duração esvaziada e sem direção. A dissolução dos vínculos entre passado, presente e futuro revela a dificuldade de constituir uma continuidade existencial: a experiência temporal fragmenta-se, e o sentido do viver perde seu eixo. Nessa perspectiva, *AN* encena o colapso do tempo vivido e a contingência radical do presente, expondo o drama de uma consciência que já não encontra fundamento em nenhuma narrativa temporal coerente.

Antoine Roquentin, protagonista do romance, encarna essa cisão. Diante da ausência de uma estrutura temporal coesa, ele passa a viver o presente como uma extensão suspensa, desancorada de qualquer continuidade com o passado e o futuro. O tempo arrasta-se sem direção, reduzido a uma sequência contingente de momentos desprovidos de necessidade. Essa experiência de ruptura está no cerne da náusea: um sentimento de absurdo diante de um real que se apresenta sem nexos, sem justificativas, sem teleologia. A consciência, ao perder a espessura temporal que a unificava, confronta-se com o puro fato de existir.

Essa dissolução adquire contornos ainda mais nítidos quando Roquentin se confronta com sua própria atividade de historiador. Seu trabalho de reconstrução da vida do Marquês de Rollebon torna-se símbolo da tentativa humana de impor coerência ao passado, de fazer do tempo uma narrativa inteligível. Mas, à medida que a náusea se intensifica, essa busca se revela ilusória: o passado mostra-se arbitrário, inerte, destituído de necessidade. Como conclui Roquentin, "só o presente, nada além do presente"[72] (Sartre, 2015, p. 117) existe – e tudo o mais é frágil e incerto. A náusea opera, assim, como desvelamento da contingência do real e como experiência-limite de uma consciência privada de transcendência temporal.

O mundo, esvaziado de causalidade e de ordem, devolve ao sujeito apenas o imediato, o agora bruto, no qual já não há projeto nem continuidade. O presente torna-se o único horizonte possível, mas também o mais opaco: um tempo que se dá sem promessa, sem reconciliação e sem sentido. Essa vivência extrema de suspensão temporal traduz, em forma narrativa, o ponto-limite da fenomenologia do ato puro. A consciência aparece como presença absoluta a si, mas essa transparência radical revela-se insustentável: ao suprimir a profundidade do tempo, ela se descobre prisioneira do instante. É por isso que AN pode ser lido como a dramatização existencial de uma crise da temporalidade – o momento em que a

distintos de expressão que, sem se confundirem, se interpenetram e se enriquecem mutuamente, ampliando o alcance e a densidade da reflexão existencial.

[72] "… du présent, rien d'autre que du présent" (Sartre, 1938, p. 71).

consciência, isolada em seu presente, se vê incapaz de unificar sua própria história. Essa experiência, literariamente encarnada em Roquentin, antecipa a virada ontológica de *SN*, na qual Sartre reformulará o tempo como estrutura *ek-stática* do para-si, capaz de integrar o passado, o presente e o futuro numa totalização sempre em devir.

Em síntese, *TdE* marca o momento em que Sartre explicita, no plano fenomenológico, a temporalidade como estrutura constitutiva da própria consciência. A consciência não é uma sucessão de atos nem uma unidade garantida por um Eu transcendental, mas um processo vivo de unificação que se realiza ao temporalizar-se – fluxo contínuo de retenções e protensões que a tornam simultaneamente presença e transcendência de si. Essa concepção inaugura a possibilidade de compreender o tempo não como forma exterior da experiência, mas como modo de ser da consciência. Em *SN*, essa intuição fenomenológica se transforma em fundamento ontológico: o tempo deixa de ser um correlato da consciência para tornar-se a própria estrutura do ser-para-si, cuja liberdade consiste em não coincidir consigo, em ser o que ainda não é e deixar de ser o que foi. A continuidade desse percurso se revela em *ETE*, onde a análise das condutas emocionais mostra que é no afeto que a consciência vive concretamente essa articulação entre passado, presente e futuro – uma temporalidade encarnada, pela qual a liberdade se faz corpo e situação, antecipando a ontologia da existência como temporalização de si.

A temporalidade emocional em *Esboço para uma Teoria das Emoções*

O *ETE* representa, assim, um momento decisivo de transição no pensamento sartriano: ao investigar a estrutura da experiência afetiva, Sartre afasta-se definitivamente do tempo transversal e antecipa a concepção de temporalidade *ek-stática* que será plenamente formulada em *SN*. Partindo da fenomenologia husserliana, mas já orientado por uma radicalização em direção à liberdade, ele concebe a emoção não como simples reação corporal ou estado passivo, mas como conduta mágica e ativa:

> A emoção não é uma modificação acidental de um sujeito que, por sua vez, estaria mergulhado num mundo inalterado. É fácil ver que toda apreensão emocional de um objeto amedrontador, irritante, entristecedor, etc. só pode ocorrer sobre o fundo de uma alteração total do mundo[73] (Sartre, 2008, p. 87).

[73] "... l'émotion n'est pas une modification accidentelle d'um sujet qui serait plongé, par ailleurs, dans um monde inchangé. Il est facile de voir que toute appréhension émotionnelle d'um objet apeurant, irritant, attristant, etc., ne peut se faire que sur le fond d'um altération totale du monde" (Sartre, 1995, p. 112).

Essa passagem indica que a emoção, para Sartre, não é um estado interno que acontece a um sujeito imerso num mundo estático, mas uma mudança global no modo como o mundo se apresenta. Sentir medo, raiva ou tristeza não significa apenas 'ter' um afeto, mas experimentar uma realidade já transformada por ele – onde objetos, situações e possibilidades assumem um novo sentido a partir dessa tonalidade afetiva.

A partir dessa compreensão, Sartre concebe a emoção como uma transformação mágica[74] da realidade, dotada de uma estrutura temporal própria e determinada. Ela não se reduz a um estado pontual, mas se configura como um projeto temporal em que o sujeito, diante de uma situação insuportável, transforma radicalmente sua relação com o mundo. A consciência que adota o caminho da emoção cria uma nova forma de lidar com os determinismos que a cercam, rompendo com a lógica da adaptação. Em vez de seguir a via prática, orientada por resultados previsíveis, ela recusa essa trajetória e se projeta em um mundo mágico, transformando-se a si mesma como forma de rejeitar o determinismo que lhe é característico.

No caso da imaginação, vimos que a consciência suspende o tempo objetivo para projetar-se num 'tempo irreal', onde objetos e situações aparecem desprovidos de resistência e submetidos à liberdade criadora. A emoção, embora distinta em seu modo de funcionamento, opera um ato semelhante: também rompe com a temporalidade linear e prática, instaurando um tempo próprio, carregado de significações subjetivas.

Essa dimensão temporal da emoção já antecipa aspectos fundamentais da estrutura *ek-stática* que Sartre desenvolverá mais adiante. Trata-se de uma temporalidade intencional, pois toda emoção se dirige a algo no mundo: "de fato, é evidente que o homem que tem medo, tem medo de alguma coisa"[75] (Sartre, 2008, p. 57). Além disso, a emoção é totalizante, na medida em que reconfigura de forma abrangente a relação do sujeito com a realidade, e também temporalizante, pois não se restringe ao instante presente, mas redesenha o passado e o futuro dentro de um novo horizonte de sentido.

Nessa perspectiva, a emoção se apresenta como ruptura do fluxo contínuo da experiência racional e prática, instaurando um tempo próprio – por vezes disfuncional, circular ou regressivo – que Sartre denomina 'tempo mágico'. Ele ilustra essa dinâmica com o exemplo da cólera:

> Não podendo encontrar, em estado de alta tensão, a solução delicada e precisa de um problema, agimos sobre nós mesmos, nos rebaixamos e nos

[74] O estatuto do mágico na filosofia sartriana já foi discutida no primeiro capítulo. Retomamo-la aqui para desenvolver o argumento sobre a mudança na teoria do tempo.
[75] "Il est évident, en effet, que l'homme qui a peur, a peur *de* quelque chose" (Sartre, 1995, p. 70).

> transformamos num ser para quem soluções grosserias e menos adaptadas são suficientes .... Assim a cólera aparece aqui como uma evasão: o sujeito em cólera assemelha-se a um homem que, não podendo desfazer os nós das cordas que o prendem, torce-se em todos os sentidos nas suas amarras[76]. (Sartre, 2008, p. 44).

Aqui, Sartre apresenta a emoção – como a cólera – não como reação passiva ou puramente fisiológica, mas como conduta intencional da consciência diante de situações insustentáveis. Quando o sujeito se vê impossibilitado de resolver racionalmente um problema, opera uma transformação de si mesmo, assumindo um modo de ser no qual soluções mais simples, irracionais ou simbólicas tornam-se suficientes. A emoção, assim, funciona como forma mágica de evasão: não se trata de modificar o mundo de modo prático, mas de reinterpretá-lo subjetivamente, negando a resistência da realidade. É, portanto, uma suspensão momentânea da liberdade lúcida em favor de um modo imaginativo e compensatório de existir.

Essa função mágica da emoção traz consigo uma reorganização de sua estrutura temporal. A consciência emocional não se limita ao instante presente: ela reconstrói o tempo segundo sua própria lógica simbólica. O passado é reinterpretado como justificativa da situação atual — por exemplo, "ele sempre foi insuportável"; o presente é vivido como campo de enfrentamento, no qual a emoção se manifesta com intensidade; e o futuro projeta-se como horizonte em que a resolução do conflito poderá ocorrer. Dessa forma, a emoção, embora constitua uma forma de negação da ação objetiva, instaura uma temporalidade subjetiva e totalizante, revelando a tentativa do sujeito de preservar algum sentido diante da ameaça de colapso da ordem racional do mundo.

Essa reconfiguração do tempo vivido permite compreender por que, no *ETE*, já se encontram os germes da concepção de temporalidade *ek-stática* que Sartre desenvolverá sistematicamente em *SN*. Desde esse momento inicial, é possível identificar elementos centrais da futura ontologia sartriana: a consciência como estrutura *ek-stática*, projetando-se para além de si; a síntese temporal entre passado, presente e futuro; e a capacidade de se temporalizar ativamente por meio de suas condutas – mesmo quando estas assumem a forma mágica e evasiva da emoção. Ao reorganizar o tempo vivido e fundar um novo modo de relação com o mundo, a emoção se revela como projeto que escapa à racionalidade instrumental, mas ainda assim participa da liberdade constitutiva da existência. Como afirma Sartre: "em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção

[76] "Ne pouvant trouver, en état de haute tension, la solution délicate et précise d'un problème, nous agissons sur nous-mêmes, nous nous abaissons et nous nous transformons en un être tel que des solutions grossières et moins adaptées lui suffiront .... Ainsi la colère apparait ici comme une évasion: le sujet en colère ressemble à un homme qui, faute de pouvoir défaire les nœuds des cordes qui l'attachent, se tord en tout sens dans ses liens" (Sartre, 1995, p. 51).

é uma certa maneira de apreender o mundo"[77] (Sartre, 2008, p. 57). Longe de ser um desvio irracional, a emoção expressa uma forma originária de temporalização do para-si, abrindo o caminho para uma compreensão mais profunda da subjetividade como liberdade encarnada no tempo.

Compreender esse ponto é essencial para acompanhar a trajetória do pensamento de Sartre sobre a temporalidade, marcada por uma profunda transformação filosófica que vai das obras iniciais ao momento decisivo de *SN*. Como vimos, em textos como *AI*, *OI*, *AN* e *TdE*, predomina ainda uma concepção transversal do tempo, na qual a consciência é vista como sucessão descontínua de atos presentes, cada qual autossuficiente e isolado, sem continuidade ontológica entre passado, presente e futuro.

Dentro desse horizonte, *AI* e *OI* já revelam uma dimensão criativa da consciência, capaz de projetar ausências e construir objetos irreais que escapam ao tempo cronológico. No entanto, essa abertura permanece subordinada à primazia do presente como único tempo efetivamente vivido, relegando o passado e o futuro a meras transcendências externas ou a justificativas e possibilidades sem densidade própria. Essa concepção encontra sua expressão mais aguda em *AN*, onde o protagonista Roquentin vivencia a dissolução de qualquer estrutura temporal coesa, habitando um presente absoluto, desprovido de sentido e continuidade – experiência que culmina numa crise existencial marcada pela impossibilidade de articular passado e futuro.

Essa tematização do presente alcança formulação sistemática em *TdE*, onde Sartre descreve a consciência como fluxo translúcido que não abriga em si um Eu substancial nem uma interioridade espessa. A recusa de uma instância unificadora intraconsciencial e a crítica à ideia de conteúdos psíquicos sedimentados conduzem a uma concepção em que a unidade do sujeito não se funda numa síntese interior, mas na própria dinâmica intencional que o lança ao mundo. Longe de comprometer a compreensão da existência como projeto, essa posição desloca sua base: a coerência do para-si emerge do movimento pelo qual ele se ultrapassa em direção às suas possibilidades.

Já em *ETE*, percebe-se um aprofundamento decisivo dessa orientação. A emoção é compreendida como conduta ativa e mágica, dotada de espessura temporal própria, capaz de reorganizar o campo da situação e rearticular passado, presente e futuro sob um novo horizonte de sentido. O vivido emocional não se reduz a um ponto isolado no tempo; ele reconfigura a totalidade da experiência, instaurando uma nova maneira de habitar a situação. Tal análise

[77] "En un mot le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender la monde" (Sartre, 1995, p. 71).

antecipa traços centrais da temporalidade ek-stática desenvolvida posteriormente, ao mostrar que a consciência, inclusive em suas modalidades afetivas, temporaliza-se como projeto e se ultrapassa continuamente para além do agora imediato.

Dessa forma, a passagem da temporalidade transversal à possibilidade de uma síntese temporal inscrita na experiência emocional não representa apenas um ajuste conceitual, mas o prenúncio de uma transformação estrutural na ontologia de Sartre. Ao reconhecer na emoção uma forma originária de temporalização – capaz de articular passado, presente e futuro a partir de um projeto vivido –, o filósofo abre caminho para repensar a própria condição da consciência. Essa inflexão prepara o terreno para a reorientação radical que será plenamente desenvolvida em *SN*, onde a temporalidade *ek-stática* se tornará o fundamento ontológico da liberdade e da existência humana. É a partir dessa compreensão da emoção como temporalização originária que Sartre pode, em *SN*, elaborar uma concepção madura da temporalidade, na qual a articulação entre passado, presente e futuro deixa de ser apenas um fenômeno vivido para se afirmar como estrutura ontológica fundamental do para-si.

A temporalidade *ek-stática* em *O Ser e o Nada*

Consideramos que, em *SN*, a reflexão sobre a temporalidade atinge um dos pontos mais radicais da filosofia existencialista do século XX. Inspirado pela leitura de *Ser e Tempo* de Heidegger, Sartre abandona definitivamente a temporalidade transversal para desenvolver uma teoria original da temporalidade como estrutura constitutiva do para-si, isto é, da própria consciência humana.

Essa virada se consolida quando Sartre percebe que o tempo não pode ser reduzido a uma mera sucessão de instantes descontínuos. Em lugar dessa fragmentação, ele propõe uma estrutura *ek-stática* da temporalidade, na qual passado, presente e futuro não são compartimentos isolados, mas dimensões que se implicam mutuamente e definem a própria existência do para-si.

Nessa perspectiva, como observa Fernanda Alt (2017, p. 317) em seu artigo "Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre", essa mudança "rearticula toda uma ontologia, já que a concepção temporal do instante como presente situa a investigação ontológica num plano derivado e não originário". Em outras palavras, o tempo não é um dado externo à consciência, mas a própria condição de possibilidade do ser humano enquanto ser livre e projetante. Ao superar a noção de tempo como mera sucessão de instantes presentes,

Sartre reformula sua ontologia, pois entende que essa concepção reduzida impede o acesso ao modo de ser originário da existência.

A partir dessa reformulação, a temporalidade revela-se como uma estrutura tripartida, composta por passado, presente e futuro. O passado constitui-se como facticidade: não é algo que a consciência possui, mas algo que ela é – sob a forma de *tendo sido*. O para-si carrega consigo o peso de sua facticidade, isto é, de tudo aquilo que já aconteceu e não pode mais ser mudado. Sartre (2007, p. 169) afirma:

> O passado que eu era é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar como o passado é uma relação do tipo do Em-si. Ou seja, de identificação consigo mesmo[78].

Sartre quer dizer que o passado, uma vez vivido, possui a fixidez e a plenitude de uma coisa, e que nossa relação com ele é de pura identidade – ele é exatamente o que foi, sem poder ser alterado.

Essa fixidez, porém, não implica imobilidade absoluta, pois o passado só se constitui como tal pela nadificação: a consciência nega continuamente aquilo que foi, separando-se de sua facticidade para abrir-se ao futuro. Alt (2017, p. 322) distingue três níveis para o ser do passado – como *ek-stase* do para-si, como tempo do mundo (estrutura do em-si) e como situação do para-si —, evidenciando a complexidade da relação entre consciência e temporalidade.

É precisamente nessa abertura que se insere o futuro, compreendido como horizonte de possibilidades no qual o para-si se projeta. O ser humano é, essencialmente, "um livre projeto que ainda não é"[79] (Sartre, 2007, p. 617), definindo-se por aquilo que ainda pode vir a ser, por seus projetos e escolhas. O futuro não determina o para-si, mas oferece sentido ao seu presente:

> O Futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como projeto de sua possibilidade, mas não determina de modo algum meu Para-si por-vir, já que o Para-si está sempre abandonado nesta obrigação nadificadora de ser o fundamento de seu nada"[80] (Sartre, 2007, p. 183).

Embora o futuro dê sentido ao presente como horizonte de possibilidades, ele não o determina de forma absoluta, pois o para-si está condenado a se refazer constantemente, sendo

[78] "... le passé que *j'étais* est ce qu'il est; c'est un en-soi comme les choses du monde. Et le rapport d'être que j'ai à souvenir avec le passé est un rapport du type de l'en-soi. C'est-à-dire de l'identification à soi" (Sartre, 1943, p. 151).
[79] "... c'est-à-dire d'un libre projet qui n'est pas encore" (Sartre, 1943, p. 547).
[80] "... le futur constitue le sens de mon pour-soi présent, comme le projet de sa possibilité, mais qu'il ne prédétermine aucunement mon pour-soi à venir, puisque le pour-soi est toujours délaissé dans cette obligation néantisante d'être le fondement de son néant" (Sartre, 1943, p. 164).

o fundamento de seu próprio nada (*néant*)[81]. Em outras palavras, o para-si se projeta livremente em direção ao futuro, mas permanece indeterminado, já que sua essência é construída continuamente pela negação do que já é. A liberdade sartriana se manifesta justamente nessa abertura ao possível, nessa capacidade de transcender o dado e projetar-se para além do que é.

Essa dinâmica projetiva, porém, só se completa na medida em que o futuro se articula com o presente – dimensão que Sartre considera a mais paradoxal da temporalidade. Longe de ser mero instante de passagem, o presente é o ponto em que se cruzam e se tensionam o que já não é (passado) e o que ainda não é (futuro), sendo definido por sua própria negatividade: "enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)"[82] (Sartre, 2007, p. 177). Trata-se de uma espécie de 'buraco de ser', uma zona de trânsito e fuga constante diante da ameaça de reificação no em-si. No presente, o para-si nunca coincide plenamente consigo mesmo: está sempre em processo de se tornar, de ultrapassar a si mesmo, de escapar à fixidez do ser. Por isso, o presente, longe de ser um ponto de estabilidade, revela-se como o modo próprio da liberdade do para-si, cuja existência é sempre tensão, projeto e abertura para além do que é dado.

Essa abertura, contudo, encontra seu limite absoluto na morte[83], que interrompe de forma definitiva o movimento temporalizador do para-si. Enquanto vivo, o para-si é um ser em constante projeto, sempre ultrapassando a si mesmo em direção ao futuro, nadificando o passado e abrindo possibilidades. No entanto, com a morte, essa dinâmica é abruptamente cessada: o indivíduo deixa de ser projeto e passa a existir apenas como facticidade – como algo fixo, encerrado, transformado em em-si. Como afirma Sartre, "a morte significa a detenção radical da Temporalidade pela preterificação de todo o sistema, ou, se preferirmos, a recapturação da Totalidade humana pelo Em-si"[84] (Sartre, 2007, p. 204). Nesse sentido, a morte congela a existência humana em sua totalidade, privando-a da liberdade e da abertura que definem o para-si, transformando-a em um ser completo e determinado – algo que já não escapa de si, mas que agora é inteiramente o que é. Trata-se da facticidade absoluta, na qual cessam todas as possibilidades de ultrapassagem e onde a liberdade se extingue definitivamente. Essa compreensão sartriana impede a romantização da morte como libertação

[81] Optamos por marcar, aqui, o nada como *néant* para enfatizar que estamos falando do nada ontológico.
[82] "En tant que présent il n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur)" (Sartre, 1943, p. 159).
[83] A concepção de morte em Sartre difere profundamente daquela proposta por Heidegger. Para Heidegger, a morte é a possibilidade mais própria do Dasein, que individualiza e dá autenticidade à existência, sendo sempre um 'ainda-não' que estrutura o ser-para-a-morte. Já para Sartre, a morte é um evento que escapa à liberdade do para-si, pois marca a sua conversão definitiva em em-si, encerrando o projeto existencial. Apesar da relevância dessa diferença, a análise comparativa entre ambas as concepções ultrapassa os objetivos do presente trabalho.
[84] "... la mort est l'arrêt radical de la temporalité par passéification de tour le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la totalité humaine par l'en-soi" (Sartre, 1943, p. 182).

ou realização última: longe de ser um horizonte de sentido, ela representa a negação final da liberdade. Em contraste, a má-fé, ainda que constitua uma fuga da liberdade no interior da vida, permanece dependente da temporalidade e de sua abertura, pois só no tempo é possível dissimular, projetar e reinterpretar o próprio ser. A morte, ao contrário, não deixa espaço para nenhum desses movimentos; ela encerra o jogo ontológico, fixando para sempre o sentido da existência.

É justamente diante desse limite absoluto que se torna mais claro o paradoxo da condição humana: enquanto a morte encerra toda possibilidade de transcendência, a vida do para-si é inseparável de uma tensão constante entre transcendência e facticidade. Ou seja, a impossibilidade de escapar definitivamente – seja pela morte, seja pela pura coincidência consigo mesmo – revela que a consciência só pode ser compreendida nessa oscilação estrutural. Paulo Perdigão (1995, p. 49-50) sintetiza essa condição ao afirmar:

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

Essa formulação evidencia a ambiguidade estrutural da consciência: por um lado, ela se projeta para além de si mesma, recusando a coincidência com o que é; por outro, está inevitavelmente enraizada em um ser que não escolheu, mas que deve assumir. Em outras palavras, a condição humana se define pela oscilação permanente entre transcendência e facticidade, movimento que encontra tanto sua possibilidade quanto seu limite no tempo. É justamente a partir dessa articulação indissociável que se torna possível compreender o papel central da temporalidade *ek-stática* na ontologia sartriana. O tempo, para Sartre, não é um plano de fundo neutro ou um simples dado exterior à consciência, mas a própria condição de possibilidade da existência como projeto, angústia, má-fé e responsabilidade.

É no desdobramento temporal – entre o que já fomos, o que somos e o que ainda não somos – que o ser humano se constitui como para-si, isto é, como um ser que só existe na medida em que se projeta para além de si mesmo. Nesse sentido, a passagem de Sartre da temporalidade transversal inicial à concepção de temporalidade *ek-stática* representa uma verdadeira revolução ontológica: o tempo deixa de ser reduzido a um correlato psicológico ou a uma sucessão de instantes isolados e passa a configurar a própria estrutura do ser do para-si. Essa reinterpretação permite a Sartre integrar de modo mais profundo as noções de liberdade, projeto e responsabilidade, mostrando que a existência humana é, em essência, uma temporalização incessante de si mesma. Como resultado, sua ontologia da temporalidade não

apenas ultrapassa as limitações do psicologismo fenomenológico, mas inaugura uma nova forma de pensar o humano: como abertura contínua ao possível, fundada na tensão criativa entre facticidade e transcendência – entre o já sido e o ainda por vir.

Com esse movimento, torna-se possível recolocar sob nova luz as análises precedentes. À luz desse percurso, percebe-se que os escritos da década de 1930, longe de permanecerem restritos a um plano psicológico, já continham em germe a virada ontológica que culminaria em *SN*. O exame da intencionalidade, da emoção e da imaginação mostrou que a consciência não é substância nem receptáculo de conteúdos, mas ato puro, negatividade e transcendência. O capítulo buscou evidenciar, assim, como a psicologia fenomenológica sartriana constitui muito mais do que uma teoria empírica da mente: ela inaugura uma concepção filosófica da subjetividade como liberdade em situação. A análise fenomenológica da consciência, em *TdE*, reforçou essa concepção ao expulsar o Ego do interior da consciência e situá-lo como objeto transcendente, rompendo com a tradição cartesiana e kantiana e preparando o terreno para uma concepção impessoal da subjetividade.

Em seguida, o exame das emoções em *ETE* evidenciou como a consciência, diante de situações-limite e de sua impotência prática, recorre a uma transformação mágica do mundo, instaurando simbolicamente novos horizontes de sentido. Essa dimensão afetiva foi complementada pela análise da imaginação em *OI*, onde a consciência mostrou-se capaz de suspender o real para instituir o ausente como presença simbólica, abrindo mundos possíveis e reafirmando a liberdade criadora. A partir desses dois registros – o afetivo e o imaginativo – , compreendemos que a categoria do mágico ocupa posição central na psicologia fenomenológica sartriana, revelando o duplo destino da subjetividade: ser, ao mesmo tempo, invenção criadora e risco de evasão na má-fé.

Nesse conjunto, a psicologia fenomenológica revelou-se não como ciência descritiva da vida psíquica, mas como uma hermenêutica da existência, capaz de iluminar os modos pelos quais a subjetividade lida com sua condição de liberdade diante da facticidade. Essa chave interpretativa mostrou-se especialmente fecunda para compreender os fenômenos da angústia e da ansiedade na era digital: ambas podem ser lidas como condutas psicofísicas da consciência diante da abertura radical do nada, ora afirmando a liberdade, ora tentando ocultá-la sob formas de evasão mágica. A psicologia fenomenológica oferece, assim, um aparato conceitual decisivo para interpretar a experiência ansiosa contemporânea, marcada pela hiperexposição algorítmica, pela aceleração temporal e pelo olhar do outro digital.

Contudo, a interpretação até aqui desenvolvida não pode se encerrar no registro psicológico-fenomenológico. As análises da emoção, da imaginação e da subjetividade mágica apontam para um horizonte mais radical, sem o qual essas dimensões permaneceriam

incompletas: a temporalidade. É nela que a consciência encontra sua estrutura mais própria, pois é ao temporalizar-se que o para-si se projeta para além do dado, nadifica o já vivido e se abre às possibilidades ainda não realizadas. Nesse movimento, a subjetividade se revela como liberdade em situação, marcada por uma tensão inelutável entre transcendência e facticidade. Essa constatação exige, portanto, um deslocamento necessário: da psicologia fenomenológica à ontologia fenomenológica, onde se tornará possível compreender em toda a sua profundidade o modo de ser da consciência.

Da psicologia fenomenológica à ansiedade digital

O percurso desenvolvido neste capítulo mostrou que a psicologia fenomenológica de Sartre constitui mais do que uma introdução preparatória a *SN*: trata-se de um conjunto de categorias conceituais decisivas para compreender a subjetividade contemporânea em sua liberdade, negatividade e ambiguidade. A análise da consciência intencional permitiu compreender que ela não é substância nem receptáculo, mas ato de ultrapassagem, pura abertura ao mundo. A reflexão sobre o Ego revelou que este não habita a interioridade, mas surge como objeto transcendente, o que liberta a consciência de qualquer fundamento substancial e a expõe à responsabilidade radical. A investigação da emoção mostrou-a como transformação mágica do mundo, resposta simbólica diante da impotência prática. O estudo da imaginação (e de sua função mágica) evidenciou sua potência de instituir mundos possíveis, ato ambíguo que tanto revela a liberdade criadora quanto pode alimentar condutas de má-fé. Por fim, a análise da temporalidade destacou que emoção e imaginação só adquirem pleno sentido quando inscritas na estrutura *ek-stática* do para-si, na qual passado, presente e futuro se articulam na abertura de um projeto.

Tomados em conjunto, esses conceitos delineiam uma verdadeira gramática fenomenológica da subjetividade, que ilumina o modo como a angústia e a ansiedade se articulam na era digital. A angústia, enquanto revelação ontológica da liberdade, permanece insuprimível: exprime a condição humana de ser nada que deve decidir continuamente. A ansiedade, ao contrário, manifesta-se como experiência psicofísica e simbólica que procura administrar essa abertura vertiginosa. Nas práticas digitais, tal dinâmica se torna visível: o *doomscrolling*[85] prolonga a impotência prática por meio da repetição hipnótica de informações; o *ghosting* constitui uma recusa mágica da alteridade; os avatares representam a

[85] O termo *doomscrolling* designa o hábito de consumir compulsivamente notícias negativas em ambientes digitais. Fenômeno típico da era das redes sociais, pode ser interpretado como tentativa de reduzir a angústia da imprevisibilidade ao transformar a ansiedade em um ritual de pseudocontrole sobre o futuro incerto

suspensão imaginária do corpo real em identidades múltiplas; e os algoritmos funcionam como dispositivos prático-inertes que modulam, antecipam e estreitam os horizontes temporais da existência.

Essa leitura mostra que os conceitos forjados por Sartre nos anos 1930 não se limitam ao seu contexto histórico, mas oferecem ferramentas analíticas poderosas para interpretar as formas contemporâneas de evasão e defesa diante da angústia. Com isso, encerra-se o percurso da psicologia fenomenológica: sua fecundidade interpretativa está justamente em preparar o solo para a ontologia fenomenológica de *SN*, onde veremos como liberdade, angústia e má-fé se articulam em nível estrutural e oferecem novas chaves para compreender a condição existencial na era algorítmica.

Capítulo 2: Ontologia fenomenológica: o desdobramento temporal da consciência em liberdade, angústia e má-fé

Emancipate yourselves from mental slavery
None but ourselves can free our minds
Have no fear for atomic energy
'Cause none of them can stop the time
(Bob Marley, 1980)

O movimento desenvolvido no Capítulo 1 mostrou como, em seus escritos iniciais, Sartre desloca a psicologia fenomenológica em direção a uma hermenêutica da existência, iluminando a consciência como intencionalidade, imaginação e emoção, sempre inscrita em situações concretas. Esse caminho revelou que a subjetividade não se reduz a um fluxo de vivências, mas se constitui como liberdade diante do mundo, atravessada pela tensão entre transcendência e facticidade. O Capítulo 2 dará continuidade a esse percurso metodológico, marcando a passagem do nível descritivo da consciência ao nível ontológico de sua estrutura. A investigação deixa, assim, de se restringir à análise dos atos e condutas, para concentrar-se na elucidação das condições fundamentais do ser humano, a partir das quais se poderão compreender, em capítulos posteriores, tanto a diferença estrutural entre angústia e ansiedade quanto a configuração singular da ansiedade na era digital.

É esse deslocamento decisivo que orienta o presente capítulo, dedicado a *SN*, obra em que Sartre sistematiza sua ontologia fenomenológica. Nosso percurso será conduzido em quatro etapas principais. Primeiro, examinaremos a distinção entre as duas modalidades fundamentais de ser – o em-si e o para-si –, ressaltando como o segundo, identificado à consciência, se define pela nadificação e pela abertura temporal. Em seguida, analisaremos o papel do nada (*néant*) como estrutura constitutiva da consciência, mostrando como ele funda a possibilidade de negação, de projeto e, portanto, da liberdade. O terceiro passo será a exposição da liberdade como condição ontológica fundamental do para-si: não como atributo psicológico, mas como o próprio modo de ser da consciência, situada e responsável. Por fim, trataremos das consequências existenciais dessa liberdade, em particular a angústia, enquanto revelação radical da responsabilidade, e a má-fé, enquanto tentativa paradoxal de escapar a ela.

No entanto, essa arquitetura não se esgota na análise do em-si, do para-si, do nada e da liberdade. Para compreender em profundidade a condição humana, é necessário introduzir

também a problemática da intersubjetividade, desenvolvida na terceira parte de *SN*. A experiência do outro não é um dado secundário ou derivado, mas estrutura constitutiva da realidade humana: o olhar do outro me revela e, ao mesmo tempo, me aliena, instaurando uma dialética inescapável entre liberdade e facticidade. Amor, desejo, ódio ou linguagem aparecem como tentativas reiteradas de superar essa tensão, mas todas fracassam diante da impossibilidade de fundir plenamente duas liberdades. O conflito, nesse horizonte, não é acidente histórico ou psicológico, mas condição originária da coexistência.

A ontologia fenomenológica de Sartre mostra que a experiência da liberdade não se dá em isolamento, mas sempre já atravessada pela presença de outrem. O olhar do outro não é mero acréscimo externo, mas estrutura constitutiva da existência: é nele que descubro a fragilidade de minha identidade e a impossibilidade de reduzi-la a uma essência estável. Quando me percebo sob o olhar alheio, sou expropriado da posse imediata de meu ser, revelado como objeto de significação e, ao mesmo tempo, confirmado como sujeito que só se reconhece na alteridade. Essa tensão inaugura uma dimensão irreversível da realidade humana: eu só sou eu mesmo diante do outro, mas nunca inteiramente por mim mesmo.

Essa dimensão intersubjetiva não é acessória, mas decisiva para o percurso ontológico. A angústia, ao revelar a liberdade como ausência de fundamento, ganha novo relevo quando atravessada pelo olhar do outro: não se trata apenas da vertigem diante do nada, mas também da experiência de que minha liberdade depende da liberdade alheia, que me escapa. O conflito não é acidente, mas a própria forma originária da coexistência. Isso significa que desejo, amor, ódio, amizade ou linguagem são variações de um mesmo paradoxo: toda relação busca superar a não-coincidência entre consciências, mas esbarra na alteridade radical que impede qualquer fusão.

Desenvolver esse ponto é crucial para os capítulos seguintes, pois o fenômeno contemporâneo da mediação digital intensifica a experiência sartriana do olhar. Se, em *SN*, a intersubjetividade se manifesta no corpo e na presença encarnada do outro, hoje ela se reconfigura em avatares, perfis e imagens projetadas em redes sociais. O olhar do outro continua a objetivar e alienar, mas agora mediado por algoritmos e plataformas que filtram, amplificam e fixam representações. Assim, compreender a estrutura conflitiva e inevitável do ser-para-outro não apenas ilumina a ontologia existencial, mas prepara o terreno para analisar como a alteridade digital reconfigura a angústia e a ansiedade em nossa época.

É precisamente a partir dessa articulação entre liberdade e alteridade que se prepara o terreno para a análise dos afetos fundamentais. A angústia emerge como revelação originária da liberdade, não apenas no confronto solitário da consciência consigo mesma, mas também na exposição à alteridade que ameaça fixá-la em uma identidade. E é a partir dela que se abre

o passo seguinte: a diferenciação entre angústia e ansiedade. Enquanto a primeira desvela a liberdade em sua radicalidade ontológica, a segunda se configura como reação derivada, frequentemente inscrita em condutas de má-fé. Essa distinção será explorada ao longo do capítulo, constituindo um ponto metodológico decisivo: de um lado, delimita os contornos ontológicos da liberdade, da angústia e da má-fé; de outro, abre caminho para compreender, em capítulos posteriores, como a ansiedade assume, em contextos históricos e sociais determinados, uma configuração singular.

Assim, este capítulo tem por finalidade articular a análise fenomenológica da consciência, desenvolvida no Capítulo 1, com a ontologia fenomenológica sistematizada por Sartre em *SN*. Se no capítulo anterior a temporalidade foi explicitada como condição constitutiva da existência, cabe agora desdobrar dela as categorias fundamentais da liberdade, da intersubjetividade, da angústia e da má-fé, compreendidas não como fenômenos psicológicos isolados, mas como modos de ser do para-si. Esse percurso permite estabelecer as bases conceituais indispensáveis para o avanço da investigação, preparando o terreno para o Capítulo 3, no qual a estrutura ontológica aqui delineada será posta em confronto com as determinações históricas e sociais da existência, a fim de pensar a dialética entre liberdade e alienação.

O desdobramento da consciência na liberdade ontológica de *O Ser e o Nada*

Publicada em 1943 pela editora Gallimard, a obra *SN* representa a culminação da primeira fase da filosofia sartriana, inaugurada com *TdE*[86]. Nessa obra fundamental, Sartre enriquece a noção de intencionalidade da consciência, desdobrando-a numa investigação sobre a realidade humana a partir de uma análise ontológica que estabelece as bases para compreender a liberdade como condição fundamental da existência.

Sua ontologia fenomenológica assenta-se numa dialética fundante que articula duas dimensões irredutíveis e, ao mesmo tempo, correlatas: o em-si (*en-soi*) e o para-si (*pour-soi*). Diferentemente da dialética hegeliana, não se trata de um movimento que culmina numa síntese reconciliadora, mas de uma estrutura originária que evidencia a relação paradoxal entre

[86] Muitos comentadores identificam uma ruptura no pensamento de Sartre, especialmente entre sua fase existencialista e o período posterior, marcado por maior engajamento político e influência do marxismo. Contudo, defendemos aqui a existência de uma continuidade fundamental em sua obra, tendo como fio condutor o interesse constante em compreender o ser humano em sua existência concreta. Assim, a divisão de seu pensamento em fases será adotada neste trabalho apenas por razões didáticas, sem sugerir uma cisão radical entre elas.

plenitude e falta, identidade e não-coincidência. O em-si designa o ser pleno, maciço, idêntico a si mesmo, uma positividade sem fissuras. Ele caracteriza-se como um modo de ser que não possui intencionalidade voltada ao mundo e que não estabelece relação, sendo pura imanência. Fechado em si mesmo, "o ser é o que é"[87] (Sartre, 2007, p. 38). Sartre enfatiza ainda que "o Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada"[88] (Sartre, 2007, p. 122). O em-si é, portanto, totalmente preenchido e autossuficiente: ele é o que é, sem falta, ausência ou possibilidade de mudança[89]. Não há espaço para o nada ou para qualquer questionamento.

O para-si define-se pela negação e pela não-identidade consigo mesmo, sendo o "ser que não é o que é e é o que não é"[90] (Sartre, 2007, p. 128). Essa formulação paradoxal revela a estrutura fundamental da consciência, marcada pela falta, pelo vazio e pela ausência de substancialidade. A consciência não possui uma essência prévia, mas constitui-se como devir: nunca coincide consigo mesma, pois está sempre além do que foi, em projeto do que ainda não é. Por isso, sua essência não é algo dado, mas algo que se constrói no próprio movimento da existência. Como assinala Sartre, "a consciência nada tem de substancial, é pura 'aparência' no sentido de que só existe na medida que aparece"[91] (Sartre, 2007, p. 28). Nessa abertura constitutiva, que impede a clausura em uma identidade fixa, reside sua liberdade: o para-si não é um dado acabado, mas um ser que se projeta a partir das possibilidades que instaura em relação ao mundo e aos outros.

Esse caráter negativo exprime a lógica constitutiva da consciência: ela não pode jamais coincidir plenamente consigo mesma, pois seu modo de ser é o de transcender-se continuamente. O para-si só se determina em referência ao em-si, mas não se confunde com ele; ao contrário, a consciência emerge precisamente como negação do em-si, instaurando no coração do ser a dimensão do nada. É nesse sentido que Sartre afirma: o para-si é "o ser pelo qual o nada vem ao mundo"[92] (Sartre, 2007, p. 65). A negatividade, portanto, não se reduz a uma categoria lógica, mas designa uma estrutura ontológica originária, condição mesma da liberdade.

---

[87] "... l'être est ce qu'il est" (Sartre, 1943, p. 32).
[88] "L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant" (Sartre, 1943, p. 110).
[89] Essa concepção de ser fechado remete à crítica de Sartre ao essencialismo: o em-si não conhece mudança nem projeto, é pura facticidade.
[90] "... être que n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas" (Sartre, 1943, p. 115).
[91] "La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure 'apparence', en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle apparaît" (Sartre, 1943, p. 23).
[92] "...l'être par qui le néant vient au monde" (Sartre, 1943, p. 57).

Segundo Gerhard Seel em *La Dialectique de Sartre*, essa dialética constitui o eixo sistemático da filosofia sartriana: a relação entre em-si e para-si forma o que ele chama de "antinomia ontológica fundamental"[93] (Seel, 1995, p. 41; *tradução nossa*). O autor mostra que Sartre se valeu de recursos herdados de Hegel, mas deslocando a dialética do nível lógico para o nível existencial, isto é, para o modo de ser da consciência humana. Nesse sentido, a negatividade do para-si não conduz a uma reconciliação dialética, mas permanece como tensão insuperável. Trata-se, portanto, de uma dialética 'fundante' no duplo sentido: ela funda a possibilidade de pensar o ser humano e, ao mesmo tempo, não pode ser superada em nenhum terceiro termo.

Essa articulação encontra sua expressão no conceito de falta (*manque*), que Sartre descreve como a estrutura essencial da existência: a realidade-humana é aquilo que é em forma de não ser o que é e de ser o que não é. Tal fórmula revela que o ser humano se situa sempre entre a facticidade que o condiciona (corpo, situação, passado) e a transcendência que o projeta em direção ao futuro. Para Sartre, a relação de falta envolve sempre três momentos:

> Aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*)[94] (Sartre, 2007, p. 136).

Trata-se, portanto, de pensar a realidade humana como uma tensão estrutural entre o que somos (existentes) e o que nos falta (faltante), sempre apontando para uma totalidade irrealizável. Essa leitura encontra eco na interpretação de Seel, que vincula a dependência do para-si à sua própria totalidade com a estrutura de sua temporalidade *ek-stática*:

> O Para-si revelou-se dependente de sua própria totalidade, como uma ausência de ser que não podia ser preenchida. A temporalidade ekstática do Para-si era a expressão desse modo de ser. Isso, portanto, implica uma dependência permanente e principal do Para-si[95]. (Seel, 1995, p. 219; *tradução nossa*).

A partir dessa perspectiva, podemos compreender que o para-si nunca é pleno: ele é atravessado por uma falta constitutiva, uma totalidade que lhe escapa. Essa falta se exprime na temporalidade *ek-stática*, pois o para-si só existe ao se projetar para além do que é, em direção ao que ainda não é. Nesse movimento, sua existência se revela como dependência permanente:

---

[93] Em francês: "... l'antinomie ontologique fondamentale" (Seel, 1995, p. 41).
[94] "... ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant" (Sartre, 1943, p. 133).
[95] "Le Pour-soi se révélait comme dépendant par rapport à sa propre totalité, comme manque d'être non susceptible d'être comblé. La temporalité ek-statique du Pour-soi était l'expression de ce mode d'être. Celle-ci implique donc une dépendance permanente et principielle du Pour-soi." (Seel, 1995, p. 219).

ele depende dessa totalidade ausente para se projetar, mas nunca consegue realizá-la completamente.

É nesse movimento que o para-si se constitui como o fundamento de seu próprio nada, em um contínuo arrancar-se de si mesmo, sendo regido pelo princípio da não-identidade. Essa não-identidade, ou dialética interna, substitui tanto a fundação transcendental quanto a ontologia do *Dasein*. Como observa Seel (1995), é precisamente aqui que a filosofia sartriana ultrapassa Husserl e se distancia de Heidegger: em vez de fundar a existência numa estrutura transcendental ou numa ontologia do *Dasein*, Sartre pensa a realidade humana como dialética interna entre plenitude e falta, entre ser dado e ser projetado.

A principal consequência dessa dialética é a compreensão da liberdade como dimensão inseparável da facticidade. A liberdade não aparece como suplemento exterior, mas como o próprio modo de ser do para-si. Assim, ainda que preso ao peso de sua facticidade, o ser humano se encontra lançado à tarefa de se fazer, "condenado a ser livre"[96] (Sartre, 2007, p. 543). O ser humano é, portanto, fundamento de seu próprio nada, e é nessa não-coincidência originária que se enraíza tanto a angústia quanto a responsabilidade.

Nesse ponto, Seel (1995) sublinha a originalidade do sistema sartriano: a dialética fundante não é apenas uma herança de Hegel aplicada à fenomenologia, mas a tentativa de articular, no plano ontológico, as contradições do que ele considera as convicções pré-teóricas de Sartre – seu amor pelo concreto, sua rejeição do idealismo e sua defesa da liberdade. Ele sustenta que cada etapa da filosofia sartriana (de *TdE* à *SN*, até a *CRD*) aparece como um esforço de superar as insuficiências da etapa anterior, mantendo, contudo, essa dialética fundante como núcleo intransponível.

Outros comentadores, como Steven Crowell (2012) e Thomas Flynn (2006), sublinham que a tensão entre em-si e para-si não é apenas um artifício conceitual, mas a própria condição fenomenológica da existência, na medida em que o humano se encontra lançado num mundo que é ao mesmo tempo resistência factual e horizonte de transcendência. No capítulo "Sartre's existentialism and the nature of consciousness" do *The Cambridge Companion to Existentialism*, Crowell (2012, p. 209; *tradução nossa*) enfatiza:

> Não pode ser que o em-si e o para-si sejam eles mesmos coisas ou substâncias a partir das quais o fenômeno é *composto*. Um tal dualismo metafísico, de fato, reintroduziria todos os problemas do cartesianismo. Mas a de Sartre é uma ontologia *fenomenológica*, e, portanto, esses termos devem ser compreendidos como princípios da *constituição* do fenômeno, como normas que estabelecem sentido. As 765 páginas subsequentes do texto [*O Ser e o Nada*] são dedicadas a mostrar como a realidade humana é 'aquele ser que inclui em si mesmo essas

[96] "... condamné à être libre" (Sartre, 1943, p. 559).

> duas regiões radicalmente separadas do ser' (*BN*, p. 30), e é a descrição e análise fenomenológica dessa 'inclusão' que dá nascimento ao existencialismo como um quadro distintivo do si mesmo no mundo[97].

A tensão entre em-si e para-si, portanto, não deve ser vista como uma dicotomia conceitual artificial ou como dualismo substancial. Antes, ela constitui a própria condição fenomenológica da existência, exprimindo a maneira como o ser humano se encontra simultaneamente lançado num mundo de resistência factual (em-si) e aberto ao horizonte de transcendências (para-si). Essa tensão, longe de ser resolvida, é o que fundamenta o projeto existencialista de Sartre como uma ontologia descritiva da realidade humana.

Já Thomas Flynn, em seu livro *Existentialism: A Very Short Introduction* (2006) aproxima explicitamente a dialética entre em-si (resistência factual, facticidade) e para-si (abertura transcendental, projeto) da noção de situação existencial:

> A situação é uma mistura ambígua do que Sartre chama de nossa 'facticidade' e de nossa 'transcendência'. A 'facticidade' designa os dados da nossa situação – como a nossa raça e nacionalidade, nossos talentos e limitações, os outros com quem nos relacionamos, assim como as escolhas que já fizemos. A 'transcendência', ou o alcance pelo qual a nossa consciência se projeta para além desses dados, designa as possibilidades de nossa situação, isto é, a forma como enfrentamos essa facticidade. [...] desde o início, o existencialismo se definiu como uma filosofia da ambiguidade. Esses fatores subjetivos e objetivos não podem ser pesados e medidos com precisão. De fato, essa ambiguidade entre o dado e o assumido perpassa nossas vidas individuais e sociais[98]. (Flynn, 2006, pp. 65-66; *tradução nossa*)

Flynn, assim, insiste que essa tensão é uma ambiguidade estrutural que marca a forma como habitamos o mundo: sempre entre o peso do já-dado e a abertura do ainda-não. Essa concepção ressoa com a leitura de Crowell e reforça a interpretação de que a existência, para Sartre, se compreende apenas nessa fratura constitutiva entre plenitude resistente e horizonte de liberdade.

---

[97] "It cannot be that the in-itself and for-itself are themselves things or substances out of which the phenomenon is *composed*. Such a metaphysical dualism would indeed reintroduce all the problems of Cartesianism. But Sartre's is a phenomenological ontology, and so these terms must be understood as principles of the constitution of the phenomenon, as norms that establish meaning. The subsequent 765 pages of text are devoted to showing how human reality is 'that being which includes within itself these two radically separated regions of being" (*BN*, p. 30), and it is the phenomenological description and analysis of this 'inclusion' that gives birth to existentialism as a distinctive picture of the self in the world". (Crowell, 2012, p. 208).

[98] "Situation is an ambiguous mixture of what Sartre calls our 'facticity' and our 'transcendence'. 'Facticity' denotes the givens of our situation such as our race and nationality, our talents and limitations, the others with whom we deal as well as our previous choices. 'Transcendence' or the reach that our consciousness extends beyond these givens, denotes the takens of our situation, namely how we face up to this facticity. [...] from the very beginning, existentialism defined itself as a philosophy of ambiguity. These subjective and objective factors cannot be weighed and measures with precision. In fact, this ambiguity of the given and the taken pervades our individual and social lives" (Flynn, 2006, pp. 65-66).

Essa mesma chave interpretativa é explorada pela crítica francesa. Jean-François Louette (1993), em seu livro *Jean-Paul Sartre*, destaca que a dialética sartriana não visa à reconciliação, mas à manutenção da cisão como motor existencial. No capítulo "L'absent de la toupie", ele comenta que:

> A dialética de *A infância de um chefe*, dilaceramento em vias opostas (liberdade ou submissão) e alternadas a partir de uma síntese inicial (o bebê adorável e sua mãe), que nada virá substituir, Sartre a põe em prática antes mesmo de tê-la (ao menos oficialmente) conceitualizado (em suas biografias existenciais)[99]. (Louette, 1993, p. 154; *tradução nossa*)

Aqui, Louette enfatiza que, no conto em questão (publicado em *O muro*, em 1939), Sartre encena uma forma de dialética que não se organiza no sentido hegeliano da superação rumo a uma síntese, mas que se estrutura como um dilaceramento que oscila entre liberdade e submissão sem jamais se resolver. A primeira 'síntese' – a relação fusional entre o bebê e a mãe – não encontra substituição reconciliadora, mas abre-se em tensão irreversível. O 'dilaceramento' não é um estágio transitório, mas o próprio motor da existência, o que explica por que Sartre antecipa em sua literatura o movimento conceitual que mais tarde será tematizado em *SN*: a tensão irredutível entre em-si e para-si. Assim, a dialética sartriana não visa à unidade, mas à manutenção da tensão como motor existencial, antecipando o núcleo de sua ontologia fenomenológica: o para-si como ser dividido entre facticidade e transcendência, constituído não pela superação das contradições, mas pela sua permanência como condição fundamental da existência.

Vincent de Coorebyter, em *Sartre Face à la Phénoménologie: Autor de 'L'intentionnalité' et de 'La Transcendance de l'Ego'* (2000), observa que o para-si só pode ser compreendido em sua negatividade constitutiva, isto é, como uma relação de distância irredutível em relação a si mesmo e ao mundo. Como ele explica:

> Sartre insiste, no início do capítulo, que a presença a si é 'uma maneira de *não ser a sua própria coincidência*' (*EN*, p. 119); ela não é nem o Si coincidente em si, nem a consciência do Si, pois, em ambos os casos, isso suporia que o Si pudesse ser alcançado ou realizado como um ser distinto dela. Ao contrário, sua aparição e sua manutenção, como reparação fantasmática de sua distância a si, *coincidem com o próprio aprofundamento dessa distância, que reciprocamente só se desdobra e só se experimenta ao tropeçar na irrealização*

[99] "... la dialectique de «L'Enfance d'un Chef», déchirement en voies opposées (liberté ou soumission) et alternées d'une synthèse initiale (le bambin adorable et sa mère), que rien ne viendra remplacer, Sartre la met en œuvre *avant même* de l'avoir (au moins officiellement) conceptualisée (dans ses biographies existentielles" (Louette, 1993, p. 155).

> *indefinida desse fantasma*. [...] A presença a si equivale à presença ao Si *sob o modo da ausência, da falta*[100]. (De Coorebyter, 2000, p. 574; *tradução nossa*).

Essa análise conduz a uma das intuições centrais da ontologia fenomenológica de Sartre: o para-si não tem essência dada, não possui positividade em si mesmo, mas é pura falta e descoincidência. Ele se constitui como negação, o que significa que sua identidade nunca se dá como posse, mas como projeto inacabado. A negatividade não é, portanto, um acidente ou uma dimensão secundária da existência, mas a sua estrutura fundamental. A leitura de De Coorebyter aprofunda esse ponto ao mostrar que a negatividade do para-si é inseparável de uma dinâmica de irrealização indefinida: o ser humano busca constantemente reparar a distância que o separa de si, mas esse esforço coincide com o próprio processo de aprofundar a cisão. A presença é inseparável da ausência, o ser inseparável da falta. Essa lógica paradoxal evidencia que a liberdade, em Sartre, não se constrói sobre uma base estável, mas sobre o abismo da não-identidade. Dessa forma, o comentador ilumina a radicalidade da posição sartriana: compreender o para-si exige renunciar a qualquer concepção de substancialidade ou fundamento último. O ser humano é um ser de distância, de falta de descoincidência constitutiva – e é justamente aí que reside sua liberdade, ao mesmo tempo angustiante e criadora.

Assim, a dialética proposta por Sartre não visa dissolver a cisão originária entre plenitude e negação, mas assumi-la como núcleo intransponível da condição humana. A tensão entre em-si e para-si, longe de ser reduzida a um monismo seja idealista, seja materialista, inaugura uma ontologia relacional que preserva a alteridade irredutível entre duas formas de ser, ao mesmo tempo em que evidencia que só podem ser compreendidas conjuntamente. É nesse jogo paradoxal – onde o em-si resiste como peso da facticidade e o para-si se abre como negatividade e transcendência – que Sartre encontra o fundamento de sua filosofia da liberdade, concebida como radical e situada, sempre suspensa entre a densidade opaca do dado e a abertura indefinida do possível.

A dialética entre o *em-si* e o *para-si* constitui, assim, o ponto de partida metodológico para toda a ontologia fenomenológica de Sartre. Ele permite compreender por que a liberdade não é um atributo opcional, mas o próprio modo de ser da consciência; por que a angústia não

[100] "Sartre y insiste au début du chapitre, la présence à soi est 'une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*' (*EN*, p. 119); elle n'est ni le Soi *comme tel* ni conscience *su* Soi, car dans les deux cas cela supposerait que le Soi puisse être atteint ou réalisé comme un être distinct d'elle alors que son apparition et son maintien, comme réparation fantasmatique de sa distance à soi, *se confond avec le creusement de cette distance qui, réciproquement, ne se déploie et ne s'éprouve qu'à buter sur l'indéfinie irréalisation de ce fantasme.* [...] La présence à soi vaut présence au Soi *sur la modalité de l'absence,* du manque" (De Coorebyter, 2000, p. 574).

é um estado psicológico, mas a revelação dessa liberdade; e por que a má-fé surge como a tentativa paradoxal de escapar à responsabilidade que tal condição impõe.

É a partir desse horizonte ontológico que Sartre pode formular sua tese mais célebre: a de que a existência precede a essência. Partindo da concepção do para-si como falta e liberdade, ele define a realidade humana como consciência, isto é, "um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade-humana" [101] (Sartre, 2010, p. 25). Essa inversão da fórmula ontológica – que recusa qualquer natureza pré-dada – é decisiva para compreender a liberdade radical que caracteriza o ser humano e que sustenta, em última instância, a análise da angústia e da má-fé.

Essa liberdade, porém, não se compreende de forma abstrata. Ela se enraíza na própria estrutura da consciência enquanto intencionalidade. Retomando a definição fenomenológica de que toda consciência é sempre "consciência *de* alguma coisa", Sartre afirma que "a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é" [102] (Sartre, 2007, p. 34). A intencionalidade, nesse contexto, não é apenas uma função descritiva da consciência, mas sua estrutura ontológica fundamental: é o modo mesmo de seu ser. Nesse sentido, como observa Gerd Bornheim (1984, p. 54),

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

A explicação de Bornheim reforça a concepção sartriana da consciência como negatividade[103]: ela só existe enquanto distanciamento de si e do mundo, como movimento constante de ultrapassagem. Definindo-se pela intencionalidade – ou seja, por estar sempre voltada para algo que não é ela mesma –, a consciência revela sua condição de não-coincidência ontológica. Ser 'o que não é e não ser o que é' significa que a consciência jamais se fixa ou se identifica com um conteúdo dado ou com uma essência substancial. Esse vazio estrutural, longe

[101] "... un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine" (Sartre, 1952a, p. 30).
[102] "La conscience est conscience *de* quelque chose: cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle" (Sartre, 1943, p. 24).
[103] Negatividade, em Sartre, não significa ausência absoluta, mas a capacidade da consciência de se distanciar de si mesma e do mundo, instaurando possibilidades, já acompanharemos esse desenvolvimento mais adiante.

de representar uma deficiência, é justamente o que possibilita a liberdade humana: não determinada por uma essência anterior, a consciência pode projetar-se, escolher-se e inventar-se continuamente.

Nesse sentido, é fundamental notar que, sendo vazia e necessitando ser completada, a consciência não tem conteúdo e não é coisa alguma, caracterizando-se como pura transcendência, como deslizamento para as coisas. A consciência, enquanto intencional, relaciona-se com o mundo por meio de sua transcendência[104]. Ao enfatizar esse caráter transcendente, Sartre reformula a definição heideggeriana segundo a qual o *Dasein* é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, afirmando que "a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo"[105] (Sartre, 2007, p. 35).

Assim, a consciência não é um ser fechado em si, mas um ser que, em seu próprio modo de existir, remete sempre a algo além de si. Ao afirmar que 'em seu próprio ser, está em questão seu ser', Sartre indica que a consciência é um ser que se problematiza e se interroga, que não coincide consigo mesma, justamente porque implica a presença de outro ser. A consciência é sempre relação com aquilo que não é, e essa estrutura relacional constitui a base de sua intencionalidade: ela existe voltada para fora de si, em referência ao mundo, aos objetos e aos outros. Portanto, não tem um conteúdo próprio ou substancial, mas é definida ontologicamente por esse movimento incessante de transcendência. É nesse horizonte que se torna necessário compreender que essa abertura não se dá no vazio, mas implica uma dimensão constitutiva que Sartre denomina nada (*néant*). O nada não é um simples conceito negativo, mas o elemento estrutural que torna possível a liberdade, a consciência de si e a distância em relação ao mundo.

Essa análise do nada (*néant*) permite compreender que a consciência não é mero reflexo ou interioridade psicológica, mas um modo de ser que introduz a negação no coração do mundo. É nesse ato de nadificação que a consciência se desvela como potência ontológica capaz de romper a continuidade do ser, instaurando distância, sentido e possibilidade. O nada (*néant*) não é, portanto, uma propriedade acessória, mas a própria estrutura pela qual o ser humano se constitui como projeto.

A partir dessa compreensão, torna-se possível precisar o lugar do para-si na ontologia fenomenológica de Sartre. O ponto de partida, aqui, não é apenas a análise da consciência enquanto negatividade, mas a articulação constitutiva entre o para-si e o em-si. O em-si designa

[104] A noção de transcendência aqui aproxima-se de Heidegger, mas Sartre a desenvolve em chave fenomenológica, como orientação constitutiva da consciência para o mundo.
[105] "La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui" (Sartre, 1943, p. 29).

a plenitude maciça, opaca e idêntica a si mesma – um ser compacto, sem fissuras, incapaz de transcender-se, que simplesmente é. O para-si, ao contrário, define-se pela negação: é abertura ontológica que jamais coincide consigo mesma e cuja existência se desenha como ultrapassagem contínua.

O elemento decisivo é que esses dois polos não constituem realidades separadas, mas dimensões ontológicas correlatas, unidas pela contingência. Diferentemente de Heidegger, que enraíza a abertura do *Dasein* no horizonte de sentido do Ser[106], Sartre insiste na ausência de fundamento como condição originária: o em-si é puro excesso, ser gratuito e sem razão de ser, enquanto a consciência emerge no interior dessa gratuidade como nada (*néant*) que se abre ao possível. A contingência, assim, não representa acidente ou limite epistemológico, mas o traço essencial do existir: tudo poderia não ser, e nada explica por que é.

A dialética entre em-si e para-si encontra na contingência o seu terreno originário. O em-si manifesta-se como plenitude absurda e infundada; o para-si, como fissura interna ao ser, negatividade que se desdobra em liberdade. Essa negatividade não se opõe ao ser como realidade autônoma, mas só se compreende em relação à plenitude muda do em-si: a consciência é nada de ser (*néant*), abertura que se desenha sobre o pano de fundo do ser pleno e indiferente.

É precisamente aqui que Sartre se distingue radicalmente de Heidegger. Para este, a abertura do *Dasein* ao ser se dá em um horizonte de sentido (*Sinn*), cuja estrutura temporal torna possível a compreensão. Para Sartre, não há qualquer horizonte ontológico prévio que assegure sentido à existência: há apenas o ser em sua coincidência absurda e a liberdade como nada (*néant*) que irrompe nesse campo contingente. O ser não se oferece como doação originária, mas pesa como excesso mudo, que apenas a consciência pode ultrapassar simbolicamente ao projetar o possível.

A filosofia sartriana, portanto, não reduz a existência nem a uma pura negatividade da consciência, nem a uma positividade maciça do ser. Ela pensa a coexistência paradoxal de ambos: o em-si como plenitude opaca, o para-si como fenda que o transcende, e a contingência como solo comum que impede qualquer reconciliação definitiva. É essa dialética sem síntese, fundada no sem-fundamento, que confere ao pensamento de Sartre sua força singular e o distingue do projeto heideggeriano.

Essa dialética, porém, não permanece no nível abstrato: ela se traduz na experiência concreta da liberdade e da angústia. Se o em-si *é* pura plenitude absurda e a consciência é nada

[106] Esta discussão sobre a relação entre Sartre e Heidegger será retomada com maior profundidade adiante, quando examinaremos a diferença entre as concepções de angústia em ambos os pensadores (Capítulo 2) e, posteriormente, quando abordarmos a distinção entre suas noções de facticidade (Capítulo 4).

(*néant*) que se projeta além de si, a condição humana aparece como radicalmente sem fundamento. Não há essência prévia que determine o ser humano, nem horizonte ontológico que garanta o sentido do ser; há apenas a contingência do existir e a exigência de escolher.

É nesse ponto que a angústia emerge como revelação existencial. Ao confrontar-se com a contingência, o para-si descobre que nada sustenta suas escolhas: está condenado a decidir sem garantias, a projetar-se sem apoio em essências. A angústia, assim, não é acidente psicológico, mas manifestação fenomenológica da contingência vivida. Ela revela que a liberdade não é privilégio, mas destino inevitável – somos livres não porque o desejamos, mas porque nada nos fixa nem nos absolve da tarefa de escolher.

A contingência, portanto, ilumina a dialética entre em-si e para-si como experiência concreta: o peso mudo do ser contrasta com a leveza da negatividade, e desse entrechoque nasce a liberdade. Situada num mundo de plenitude sem razão, a consciência só pode existir projetando possibilidades e instituindo sentidos provisórios. Nesse espaço sem fundamento joga-se a condição humana, sempre exposta à angústia, mas igualmente aberta à invenção.

Assim, ao contrário de Heidegger, cuja abertura do *Dasein* ao ser se ancora em uma estrutura de sentido temporal, Sartre situa no coração da existência a contingência como núcleo ontológico. Liberdade e angústia – como veremos mais adiante – são inseparáveis porque ambas revelam a mesma verdade: existir é estar lançado entre o peso inexplicável do ser e a vertigem criadora do nada.

É precisamente essa vertigem – o encontro entre a plenitude muda do ser e a negatividade da consciência – que conduz Sartre à formulação central de sua ontologia: o papel constitutivo do nada (*néant*). A análise da contingência encontra, assim, seu desdobramento natural na investigação do nada como estrutura ontológica da consciência, pois é na experiência do nada que a liberdade se revela em sua dimensão mais radical.

Nada (*néant*): estrutura ontológica da consciência

Ao introduzir o tema do nada (*néant*), Sartre não pretende tratar de uma entidade ou substância autônoma, mas de uma dimensão ontológica inseparável da própria estrutura da consciência. Diferentemente das concepções clássicas que o entendem como simples ausência ou contraponto ao ser, a ontologia fenomenológica sartriana o apresenta como condição positiva e originária da abertura da consciência ao mundo. É graças a esse poder de nadificação que o para-si se distingue do em-si, rompendo com a plenitude inerte das coisas e instaurando um campo de possibilidades. Assim, o nada (*néant*) não é algo que a consciência encontra fora

de si, mas aquilo que ela mesma instaura para se distanciar do dado, projetar-se e exercer sua liberdade.

Sartre inicia a primeira parte de *SN* ocupando-se do problema do nada (*néant*), mostrando que a transcendência própria da consciência se dá por meio da negação[1]. É negando-se e transcendendo essa negação em direção às próprias possibilidades que o para-si instaura a existência de um mundo. A consciência, portanto, opera sua transcendência através de um processo complexo de nadificação[107]: ela é posicional em relação aos objetos – constituindo uma abertura que estrutura e dá sentido ao mundo –, mas não é posicional em relação a si mesma[108]. Isso significa que, ao tentar tomar-se como objeto, o ser humano se depara inevitavelmente com o nada.

Nesse ponto, Sartre introduz uma distinção filosófica relevante, que se perde facilmente em tradução: a diferença entre *rien* e *néant*[109]. Embora ambos os termos sejam traduzidos por 'nada' em português, seus sentidos divergem profundamente no francês. *Rien* corresponde ao 'nada' em sentido comum e relativo – uma ausência de algo determinado ("*je ne veux rien*" – "não quero nada"). Já *néant* designa o 'nada' em sentido absoluto e ontológico, central para a filosofia existencialista[110]: não se refere a uma ausência pontual, mas a uma ausência radical de ser, um vazio constitutivo da própria consciência.

O *néant*, tal como o desenvolve Sartre, não é simplesmente a ausência de objetos no mundo; é uma estrutura ativa introduzida pela própria consciência no ser. Negar algo só é possível porque o não-ser está constantemente presente, tanto no mundo quanto no interior da subjetividade. O *néant*, nesse sentido, 'assombra'[111] o ser, abrindo espaço para a negação, a liberdade e a transcendência. Como sintetiza Sartre: "o nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si"[112] (Sartre, 2007, p. 127-128). Enquanto nada, o para-si se constitui como um ser lançado no mundo[113], em abertura total, abandonado à situação e puramente contingente[114].

---

[107] Nadificação (*néantisation*) é o termo usado por Sartre para designar o ato pelo qual a consciência introduz o nada no mundo.
[108] Isso expressa a tese sartriana de que a consciência é 'não-posicional' em relação a si: ela não se dá originariamente como objeto para si mesma.
[109] Essa distinção terminológica é negligenciada na maioria das traduções de *SN*, levando a ambiguidades conceituais.
[110] A ideia de um nada ontológico absoluto é inspirada no debate fenomenológico e na tradição de Hegel e Heidegger.
[111] Sartre fala em 'assombro' (*hanter*) para descrever como o nada permeia e atravessa o ser, tornando-o instável.
[112] "Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi" (Sartre, 1943, p. 115).
[113] 'Ser lançado no ser humano remete a uma expressão heideggeriana (*Geworfenheit*), incorporada por Sartre para enfatizar que o ser humano não escolhe as condições iniciais de sua existência, mas é livre para dar-lhes sentido.
[114] Essa é uma formulação que reforça a noção de contingência radical da existência humana.

Para aprofundar a estrutura de negatividade que constitui a consciência, Sartre recorre à análise de uma conduta cotidiana: a interrogação. A consciência tem a capacidade de fazer perguntas, rejeitar e negar coisas. Sartre observa: "o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa"[115] (Sartre, 2007, p. 44). Essa postura evidencia que a consciência não aceita o ser como dado absoluto; ela o interroga e o coloca em questão, instaurando uma distância entre si e aquilo que é. Perguntar pelo que algo é implica supor que ele não é muitas outras coisas. Assim, a interrogação é um ato de aproximação e, ao mesmo tempo, de distanciamento: busca-se o ser enquanto se o 'recua' por um ato nadificador.

Esse movimento de interrogar e, simultaneamente, instaurar um distanciamento em relação ao ser revela que a negação não é um simples ato lógico ou linguístico, mas um acontecimento ontológico que só pode emergir na e pela consciência. Ao diferenciar, separar e excluir, a consciência introduz fissuras no tecido maciço do ser, abrindo espaço para que algo seja pensado como ausente, possível ou diferente do que é. Esse 'recuo nadificador' não elimina o ser, mas o envolve numa rede de relações negativas que o tornam significativo. É a partir dessa capacidade de instaurar o nada que se delineia uma modalidade singular de existência: um ser cujo modo próprio de ser consiste em não coincidir consigo mesmo e em poder questionar o seu próprio ser.

Para-si: ser nadificador

O em-si, por sua plenitude e completude, não é capaz de operar negações, pois não admite vazio ou falta em seu ser[116]. Em contraste, há uma região do ser que introduz o nada (*néant*) no mundo: "o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada"[117] (Sartre, 2007, p. 65). Esse ser é a consciência, ou para-si, cuja marca ontológica fundamental é a falta de ser: o *néant*.

O para-si, sendo falta, apreende as coisas do mundo por meio da negação, sustentando o nada com o seu próprio ser. Ao produzir o nada em si mesmo, coloca em questão o próprio ser e se concebe como um 'nada de ser', num processo de dupla nadificação[118]. Sartre explica

[115] "... cet homme que *je* suis, si je le saisis tel qu'il est en ce moment dans le monde, je constate qu'il si tient devant l'être dans une attitude interrogative" (Sartre, 1943, p. 38).
[116] O em-si é puro ser factual (*facticité*), sem abertura ou transcendência.
[117] "L'être par qui le néant arrive dans le monde est um être en qui, dans son être, il est question du néant de son être: *l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant*" (Sartre, 1943, p. 57).
[118] A 'dupla nadificação' descreve tanto a suspensão do mundo como dado absoluto quanto a autossuspensão da consciência diante de si mesma.

que o *néant* só pode ser introduzido no mundo através de duas nadificações distintas: a primeira decorre do fato de a consciência não ser seu próprio fundamento, manifestando-se como a estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo[119]; a segunda ocorre quando a consciência se volta para seu passado e futuro, relacionando-se consigo mesma como presença que é, ao mesmo tempo, uma maneira de não ser, revelando assim a estrutura nadificadora da temporalidade[120].

Para ilustrar esse processo, Sartre recorre a um exemplo célebre. Ele marca um encontro com Pedro em um café, mas chega atrasado e pergunta-se se Pedro o esperou. Ao olhar em volta, constata que Pedro não está. O bar, com todos os seus elementos, constitui uma plenitude de ser, assim como também é plenitude a presença de Pedro em algum outro lugar. Aqui Sartre recorre à teoria da Gestalt[121] para explicar que, na percepção, uma forma se destaca sobre um fundo de acordo com a direção da atenção. Esse movimento de figura-fundo já implica uma primeira nadificação, ao destacar algo enquanto o restante permanece como pano de fundo.

Sartre descreve a cena: "quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre a qual Pedro é dado como 'devendo aparecer'"[122] (Sartre, 2007, p. 50). Essa organização perceptiva constitui a primeira nadificação: ela condiciona a expectativa de ver Pedro. Mas Pedro não está – e é justamente na sua ausência que ocorre a segunda nadificação. Os objetos do café recuam para o segundo plano, dissolvendo-se no fundo da ausência de Pedro, que se torna a figura principal. "O fundamento para o juízo 'Pedro não está' é a captação intuitiva da dupla negação"[123] (Sartre, 2007, p. 51). A ausência de Pedro, longe de ser um vazio neutro, é uma presença estruturadora: "Pedro ausente infesta este bar e é a condição de sua organização nadificadora como fundo"[124]

---

[119] Como desenvolvido no capítulo anterior, o cogito pré-reflexivo é a consciência de si que acompanha todo ato intencional, anterior à reflexão explícita.

[120] A análise sartriana da nadificação e sua ligação com a temporalidade guarda afinidades e divergências com a ontologia de Martin Heidegger. Assim como o Dasein heideggeriano, o para-si é compreendido como um ser de projeto (*Entwurf*), que se define a partir do futuro e cuja estrutura é essencialmente temporal. No entanto, Sartre rompe com a primazia heideggeriana do ser-para-a-morte como horizonte unificador da existência, enfatizando antes a liberdade como condição ontológica fundamental. Para Sartre, a nadificação não deriva de uma abertura originária ao ser que se revela na finitude, mas é instaurada pela própria consciência como expressão de sua negatividade constitutiva e de sua capacidade ilimitada de ultrapassar o dado. Ademais, a temporalidade em Sartre é constituída pela falta: o passado como "não-mais-ser" e o futuro como "ainda-não-ser". Essa compreensão reforça a tese de que o para-si não se dá como presença plena em nenhum dos momentos do tempo, mas como constante ultrapassagem de si. A formulação completa da temporalidade para o filósofo será acompanhada em seção posterior.

[121] A referência à Gestalt reforça a dimensão fenomenológica da análise: o sentido emerge da organização figura-fundo da experiência perceptiva.

[122] "Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraitre" (Sartre, 1943, p. 44).

[123] "Ce qui sert de fondement au jugement: 'Pierre n'est pas là', est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation" (Sartre, 1943, p. 44).

[124] "Pierre absent *hante* ce café et il est la condition de son organisation néantisante em *fond*" (Sartre, 1943, p. 45).

(Sartre, 2007, p. 51). Assim, a falta atua como elemento ativo na constituição do campo perceptivo.

Essa mesma dinâmica é visível na conduta interrogativa: toda pergunta pressupõe a possibilidade de uma resposta negativa. A consciência que nega depende do não-ser para se sustentar. Sartre (2007, p. 66) explica que:

> Por um duplo movimento de nadificação, o interrogador, ao nadificar o interrogado, coloca-o em um estado neutro, situado entre o ser e o não-ser; ao mesmo tempo, nadifica a si próprio em relação ao interrogado, desprendendo-se do ser para extrair de si a possibilidade de um não-ser"[125].

Em outras palavras, na interrogação, a consciência não apenas coloca o objeto em suspensão ontológica, mas também se afasta de si mesma, criando espaço para o nada e possibilitando a própria negação. Esse processo evidencia o caráter nadificador do para-si: um ser que se constitui na relação com o nada, sustentando a possibilidade permanente de transcender qualquer ser fixo.

Esse poder de suspender o ser e instaurar o nada revela mais do que um simples mecanismo lógico ou discursivo: ele é expressão da estrutura mais profunda da consciência. Ao nadificar, a consciência rompe com qualquer identidade rígida e se projeta para além do dado, instaurando um campo de possibilidades onde antes havia apenas facticidade. É precisamente nessa capacidade de distanciar-se de si e do mundo que se encontra o fundamento da liberdade – pois o para-si, ao não se confundir com nenhum ser determinado, está sempre em condição de ultrapassagem. Assim, a nadificação não é apenas um ato eventual, mas o próprio modo de ser da consciência, e é a partir dessa ontologia negativa que se compreende a liberdade como a estrutura fundamental do humano.

Se a consciência se constitui como nadificação, isso significa que ela não é nunca um dado estático, mas um poder permanente de ultrapassagem. É dessa abertura estrutural que decorre a liberdade: não como atributo psicológico, mas como condição ontológica, inseparável do modo de ser do para-si.

A liberdade: condição ontológica fundamental

Compreender a liberdade em Sartre exige partir de sua base ontológica: o ser humano, enquanto para-si, é inseparável de um movimento constante de ultrapassagem de si e do

[125] "... par un double mouvement de néantisation, il néantise le questionné par rapport à lui, en le plaçant dans un état *neutre*, entre l'être et le non-être – et qu'il se néantise lui-même par rapport au questionné en s'arrachant à être pour pouvoir sortir de si la possibilité d'un non-être" (Sartre, 1943, p. 58).

mundo. A nadificação, discutida anteriormente, não é apenas um recurso lógico ou psicológico, mas a expressão concreta dessa estrutura – é porque a consciência pode instaurar o nada no coração do ser que ela se mantém aberta a novas possibilidades. Essa abertura não é ocasional, mas constitutiva: define o próprio modo de ser da realidade humana. Portanto, falar de liberdade, no pensamento sartriano, é falar da condição mais originária do existir – aquela pela qual o ser humano, não sendo jamais inteiramente aquilo que é, está sempre em processo de projetar-se para além de si mesmo.

Sartre (2010, p. 23) parte de um pressuposto radical, que rompe com qualquer essencialismo: "a existência precede a essência"[126]. O ser humano "existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. ... ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar"[127] (Sartre, 2010, p. 25). Essa ausência de essência *a priori* é justamente o que torna possível a liberdade: se não há natureza fixa que nos determine, somos inteiramente responsáveis por nossa constituição enquanto sujeitos.

Essa liberdade, contudo, não é um privilégio confortável, mas uma condenação: "o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo que faz"[128] (Sartre, 2010, p. 33). Condenado, porque não pode escapar da necessidade de escolher – até mesmo a omissão é um ato e, como tal, implica responsabilidade[129]: "a escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher"[130] (Sartre, 2010, pp. 50-51). Cada ato humano, por mais banal que pareça, atualiza um projeto fundamental[131] que organiza a totalidade da existência. Como afirma Perdigão (1995, p. 105), "... todas as manifestações concretas da vida humana são diferentes expressões desse projeto fundamental. Não houvesse tal projeto, cada homem agiria de modo incoerente e aleatório". Esse projeto, no entanto, não é fixo; ele pode ser modificado na temporalidade vivida, pois a liberdade reabre continuamente o campo das possibilidades: "o homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o homem"[132] (Sartre, 2010, p. 33). Para compreender plenamente

[126] "... l'existence précède l'essence" (Sartre, 1952a, p. 21).
[127] "... l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. ... c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait" (Sartre, 1952a, pp. 21-22).
[128] "... l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait" (Sartre, 1952a, p. 37).
[129] Sartre recusa a neutralidade existencial: mesmo a abstenção é um ato que implica responsabilidade.
[130] "Le choix est possible dans un sens, mais ce qui n'est pas possible, c'est de ne pas choisir" (Sartre, 1952, p. 73).
[131] O projeto fundamental é a escolha originária que estrutura todas as demais escolhas de um indivíduo; é simultaneamente fundamento e expressão das ações concretas.
[132] "... l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme" (Sartre, 1952a, p. 38).

essa dinâmica de constante reinvenção de si, é preciso considerar a estrutura da consciência, cuja abertura ao mundo constitui a base mesma do exercício da liberdade.

A consciência, que Sartre denomina para-si, não é um depósito estático de representações, mas intencionalidade pura: constitui-se sempre na relação com o mundo e se transcende continuamente em direção a ele. Como discutido no capítulo anterior, Sartre rejeita a noção de uma interioridade isolada como espaço privilegiado para a descoberta de si. O ser humano não se define no recolhimento introspectivo, mas na relação concreta com as coisas e com os outros. Por estrutura, a consciência é abertura e transcendência; está sempre voltada para o mundo, engajada na realidade objetiva. Assim, conhecer-se é inseparável de agir, conviver e experimentar – é na experiência vivida que nos reconhecemos como seres situados. Liberdade e consciência, nesse sentido, implicam-se mutuamente: não há consciência sem abertura para o mundo, nem liberdade que se exerça fora dessa relação concreta.

Essa compreensão afasta qualquer ideia de liberdade como poder absoluto de ação. Para Sartre, a liberdade é sempre situada, isto é, exercida no horizonte da facticidade – o conjunto de condições concretas e limites que nos são dados, como o corpo, o passado, a situação histórica e a presença dos outros. Esses elementos não podem ser abolidos, mas apenas assumidos e ressignificados. "A liberdade não é um transcender qualquer de um dado qualquer, mas, assumindo o dado em bruto e conferindo-lhe seu sentido, ela escolhe a si mesmo de repente ... Toda situação é concreta"[133] (Sartre, 2007, p. 624). Ao assumir sua facticidade, o sujeito não a nega, mas a integra ao seu projeto, produzindo novas formas de ser. Por isso, a liberdade não é apenas um 'poder fazer', mas um 'fazer-se' em meio a circunstâncias que, ao mesmo tempo, a limitam e possibilitam. É justamente o atrito com a resistência do mundo que confere densidade ao ato livre: "o coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade"[134] (Sartre, 2007, p. 593). É nesse diálogo constante entre o peso do dado e a leveza da criação que a liberdade encontra sua expressão mais autêntica.

A facticidade, portanto, não reduz a liberdade; ao contrário, constitui o campo mesmo onde ela se realiza. Como sublinha Bornheim (1984, p. 115), "o homem compreende a sua liberdade ...; mas ele a compreende enquanto é histórico, ... enquanto a História, de certo modo, determina a essência da liberdade humana". Sartre (2007, p. 545) reforça: "O homem é livre

[133] "La liberté n'est pas um dépassement quelconque d'un donné quelconque; mais en assumant le donné brut et en lui conférant son sens, elle s'est choisie du coup .... Toute situation est concrète" (Sartre, 1943, p. 553).
[134] "Le coefficient d'adversité des choses, en particulier, ne saurait être um argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que rugit ce coefficient d'adversité" (Sartre, 1943, p. 527).

porque não é si mesmo, mas presença a si. ... A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*"[135].Enraizada na facticidade e atravessada pela historicidade, a liberdade sartriana não se encerra no âmbito individual: ao projetar-se no mundo, ela transforma-se em responsabilidade radical, chamando cada sujeito a responder por si mesmo e por todos os outros.

O exercício da liberdade, nesse horizonte, implica assumir plenamente suas consequências. "O homem é responsável pelo que é"[136] (Sartre, 2010, p. 26) e, estando condenado a ser livre, "carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser"[137] (Sartre, 2007, p. 678). Tal responsabilidade ultrapassa o plano individual e adquire dimensão coletiva: "quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens"[138] (Sartre, 2010, p. 26). Isso significa que cada escolha pessoal projeta uma imagem de humanidade, pois "não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser"[139] (Sartre, 2010, p. 27). Cada decisão individual, portanto, não apenas define quem somos, mas também projeta, de forma implícita, um modelo de humanidade que consideramos válido para todos.

Essa responsabilidade, intrinsecamente ligada à liberdade, encontra sua expressão mais nítida em contextos históricos extremos, nos quais cada ato individual se converte em afirmação coletiva. É o que Sartre ilustra de forma contundente em "República do Silêncio"[140], texto escrito em 1944, no final da ocupação nazista na França, quando a resistência clandestina exigia que cada ato tivesse um sentido político e ético inequívoco. Recordando esse período, o filósofo francês observa:

> Nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os direitos, e, antes de todos os outros, o direito de falar; insultavam-nos na cara todos os dias e tínhamos de ficar calados; deportavam-nos em massa, como judeus, como priosioneiros políticos; em toda a parte, nas paredes, nos jornais, nos cinemas, reencontrávamos o imundo e desenxabido rosto que os opressores

[135] "L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. ... La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*" (Sartre, 1943, p. 485).
[136] "... l'homme est responsable de lui-même" (Sartre, 1952a, p. 24).
[137] "... porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être" (Sartre, 1943, p. 598).
[138] "... quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes" (Sartre, 1952a, p. 24).
[139] "... il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons d'être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être" (Sartre, 1952a, p. 25).
[140] Texto publicado em *Situações III*.

> nos apresentavam de nós mesmo; por tudo isso, éramos livres[141]. (Sartre, 1971c, p. 11)

Aqui, Sartre expressa uma ideia central de sua concepção de liberdade: ela não depende da ausência de restrições externas, mas da capacidade de escolher e assumir um projeto mesmo nas condições mais adversas. Durante a ocupação nazista, as imposições, humilhações e violências não eliminaram a liberdade – ao contrário, tornaram cada ato mais significativo, pois cada ato implicava necessariamente uma tomada de posição. A facticidade extrema da ocupação forçava o indivíduo a confrontar-se com sua própria responsabilidade: não havia neutralidade possível, e cada escolha, mesmo a de permanecer inerte, revelava um posicionamento diante do mundo. Nesse sentido, a liberdade, para Sartre, não é um 'poder fazer qualquer coisa', mas a permanente tarefa de se fazer a si mesmo, atribuindo sentido à própria existência em meio às circunstâncias dadas.

Como o próprio Sartre observa, essa liberdade intensificada não era fruto da ausência de limites, mas justamente de sua presença extrema: "dado que éramos perseguidos, cada um dos nossos gestos tinha o peso dum compromisso"[142] (Sartre, 1971c, p. 11). Nesse cenário, o engajamento não surgia como opção entre outras, mas como a própria forma de existir enquanto livre. É por isso que Sartre conclui: "cada um deles, contra os opressores, se propunha ser ele próprio, irremediavelmente, e, ao escolher-se a ele próprio na sua liberdade, escolhia a liberdade de todos"[143] (Sartre, 1971c, pp. 13). Assim, a situação-limite da ocupação evidencia, de maneira exemplar, a tese sartriana de que a liberdade, longe de ser um atributo abstrato, se concretiza na ação situada e solidária.

Contudo, assumir plenamente a liberdade significa também enfrentar seu peso existencial: a consciência vertiginosa de uma responsabilidade sem limites. Essa radicalidade conduz inevitavelmente àquilo que Sartre denomina angústia. "O homem é angústia"[144] (Sartre, 2010, p. 28), pois, ao reconhecer-se como absolutamente responsável, o sujeito se vê diante da ausência de garantias e da exigência de legislar não apenas para si, mas para toda a humanidade. A angústia, assim, é a tomada de consciência da indeterminação constitutiva do nosso ser – um confronto que, muitas vezes, se busca evitar por meio da má-fé. É a partir dessa

---

[141] "Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. Nous avions perdu tous nos droits et d'abord celui de parler; on nous insultait en face chaque Jour et il fallait nous taire; on nous déportait en masse, comme travailleurs, comme Juifs, comme prisonniers politiques; partout sur les murs, dans les journaux, sur l'écran, nous retrouvions cet immonde et fade visage que nos oppresseurs voulaient nous donnes de nous-mêmes: à cause de tour cela nous étions libres" (Sartre, 1976a, p. 11).
[142] "... puisque nous étions traques, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement" (Sartre, 1976a, p. 11).
[143] "Chacun d'eux, contre les oppresseurs, entretenait d'être lui-même, irrémédiablement et en se choisissant lui-même dans sa liberté, choisissait la liberté de tous" (Sartre, 1976a, p. 14).
[144] "... l'homme est angoisse" (Sartre, 1952a, p. 28).

tensão entre liberdade, responsabilidade e fuga que se abre, a seguir, a análise mais detalhada do fenômeno da angústia no pensamento sartriano.

A liberdade, porém, não se apresenta sem contradições. Ela se revela ao mesmo tempo como potência criadora e como fardo insuportável, pois coloca o sujeito diante de uma responsabilidade sem limites. É nesse ponto que emergem suas duas consequências existenciais mais radicais: a angústia, como revelação da liberdade em sua nudez, e a má-fé, como fuga paradoxal dessa mesma condição.

As consequências da liberdade: angústia e má-fé

Compreender a liberdade em sua raiz ontológica exige não apenas descrevê-la como estrutura formal da consciência, mas também examinar as experiências existenciais que dela decorrem inevitavelmente. Entre essas experiências, duas se destacam: a angústia, enquanto revelação originária da liberdade, e a má-fé, enquanto tentativa paradoxal de escapar a essa mesma condição. Em *SN*, Sartre formula de modo decisivo a identidade entre consciência e liberdade, ao afirmar que "se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade"[145] (Sartre, 2007, p. 72). Essa proposição mostra que a liberdade não é um atributo psicológico ou uma faculdade eventual, mas a própria estrutura ontológica da consciência. A consciência não possui liberdade como uma qualidade acessória: ela é liberdade, pois se constitui pela nadificação, pela abertura ao nada que a impede de coincidir plenamente consigo mesma e com o mundo, instaurando a distância necessária ao projeto.

É precisamente essa distância, esse não-coincidir de si consigo mesmo, que funda o movimento da transcendência e, ao mesmo tempo, expõe o sujeito ao peso insuportável de sua responsabilidade. A liberdade, ao mesmo tempo que torna possível a criação de sentido, mergulha o indivíduo no desamparo, pois nada fora dele pode garantir ou legitimar suas escolhas. Daí emerge a experiência da angústia, que não se reduz a uma emoção contingente, mas constitui a revelação afetiva de que o ser humano está condenado a escolher a cada instante o que será. A angústia é, assim, o afeto originário em que a liberdade se manifesta como presença insuportável de si mesma.

Mas é também a partir desse mesmo terreno que se compreende a má-fé: se a angústia revela a liberdade em sua forma mais pura, a má-fé representa a tentativa de encobrir essa revelação, disfarçando a abertura radical sob a ilusão de essências pré-determinadas. Trata-se

[145] "... si la liberté est l'être de la conscience, la conscience doit être comme conscience de liberté" (Sartre, 1943, p. 63).

de um modo de fuga no qual a consciência, exercendo sua liberdade, busca negar ou ocultar a própria condição de ser livre. A má-fé não é simples ignorância nem mentira cínica; é um autoengano ontológico, um esforço da consciência para escapar de si, tentando fixar-se em identidades estáveis que jamais poderão abolir a transcendência constitutiva do para-si.

Nesse sentido, angústia e má-fé não são fenômenos acidentais, mas consequências inevitáveis da estrutura da liberdade. A primeira ilumina, de forma abrupta e vertiginosa, a condição de ser livre sem garantias; a segunda expressa a recusa dessa revelação, um esforço paradoxal de negar a liberdade precisamente no ato em que ela se exerce. Ambas revelam que a liberdade, longe de ser um privilégio leve e inócuo, é uma condição trágica e ambígua, que se impõe ao ser humano tanto como fardo quanto como possibilidade.

É nesse horizonte que se deve compreender a análise sartriana: a angústia como experiência-limite que desvela a liberdade em sua nudez radical, e a má-fé como estratégia de velamento diante dessa mesma nudez. Nos dois casos, o que se encontra em jogo é a impossibilidade de escapar à liberdade: ela se revela tanto no confronto direto consigo mesma quanto nas tentativas, sempre fracassadas, de negá-la. A seguir, examinaremos cada uma dessas consequências, começando pela análise da angústia, em diálogo com Kierkegaard e Heidegger, para depois adentrar a descrição sartriana da má-fé como fuga paradoxal da liberdade.

Angústia: revelação da liberdade

Se a liberdade constitui o ser da consciência, é na experiência da angústia[146] que ela se revela de forma mais nítida. A angústia não é um estado psicológico passageiro, mas a afecção originária pela qual o sujeito se descobre como projeto sem fundamento, entregue à tarefa incessante de escolher-se. Ela é o afeto privilegiado que traduz, no plano da vivência, a condição ontológica do para-si: estar condenado a decidir sem desculpas, sem garantias transcendentais ou essências prévias que determinem o que se deve ser.

Essa centralidade da angústia na existência não surge com Sartre de maneira isolada. Ela se inscreve em uma tradição filosófica que tem em Kierkegaard e Heidegger dois marcos decisivos. O primeiro, ao compreender a angústia como vertigem diante da possibilidade, inaugura uma reflexão existencial que vincula diretamente liberdade e responsabilidade. O

[146] A noção de 'angústia' tem origem no latim *angustia*, que significa estreiteza ou aperto, e foi registrada por Cícero em *De Natura Deorum*. Seu significado evoluiu de um sentimento aflitivo concreto para uma dimensão constitutiva do ser humano.

segundo, ao tematizá-la como ruptura das estruturas de familiaridade e revelação do nada, confere-lhe estatuto ontológico e amplia seu alcance para além do registro psicológico.

Sartre herda desses dois pensadores tanto a ideia de que a angústia não se confunde com o medo – pois não se refere a objetos determinados, mas à possibilidade indeterminada – quanto a compreensão de que ela não é um acidente, mas a condição mesma pela qual a liberdade se dá a si. Ao integrar esse duplo legado à sua ontologia fenomenológica, Sartre eleva a angústia ao estatuto de experiência constitutiva: nela, a liberdade se revela a si mesma como ausência de essência e como responsabilidade radical.

É nesse horizonte, portanto, que se deve compreender a análise da angústia em Sartre: não como patologia da subjetividade, mas como afeto fundante da condição humana. Para explicitá-la, é necessário percorrer primeiro a contribuição de Kierkegaard, depois o aprofundamento heideggeriano, para enfim compreender de que modo Sartre reelabora essas perspectivas e as integra ao cerne de sua ontologia da liberdade.

Essa genealogia não é mero recurso expositivo, mas condição para situar adequadamente a reflexão sartriana. Em *SN*, a angústia comparece como herdeira de uma tradição inaugurada por Søren Kierkegaard e radicalizada por Martin Heidegger, ambos decisivos para a consolidação dessa categoria como núcleo da condição humana. De Kierkegaard, Sartre retém a experiência vertiginosa da liberdade como responsabilidade radical diante de um horizonte ilimitado de possibilidades; de Heidegger, a análise da angústia como ruptura das significações usuais, que expõe o ser humano à sua facticidade e ao nada. A partir desse duplo legado, Sartre reelabora a noção, deslocando-a do plano psicológico e tratando-a como expressão direta da liberdade ontológica, dimensão constitutiva da existência.

Para compreender essa herança em sua densidade, é preciso retornar ao ponto de partida dado por Kierkegaard. É em sua obra que se inaugura uma virada decisiva, estabelecendo a angústia como categoria existencial fundamental e como chave para a compreensão da liberdade. Em *O Conceito de Angústia* (1844), Kierkegaard afirma que "a possibilidade da liberdade anuncia-se na angústia"[147] (Kierkegaard, 2015, p. 82), indicando que a experiência angustiante emerge quando o indivíduo confronta a radical ausência de garantias para suas decisões. O filósofo dinamarquês distingue rigorosamente angústia e medo: enquanto o medo se refere sempre a algo determinado, específico e identificável no mundo, a angústia é essencialmente indeterminada e voltada à pura possibilidade. "A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade"[148] (Kierkegaard, 2015, p. 45). Nesse

[147] "Frihedens Mulighed forkynder sig i Angesten" (Kierkegaard, 1969, p. 95).
[148] "... Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden" (Kierkegaard, 1969, p 62).

sentido, a angústia manifesta-se quando o indivíduo se depara com sua liberdade antes mesmo de escolher, ao perceber que pode abrir-se a infinitas possibilidades sem, contudo, estar ainda comprometido com nenhuma.

É nesse ponto que Kierkegaard recorre à imagem da vertigem para ilustrar a experiência da liberdade: o sujeito, colocado à beira de um precipício, sente-se simultaneamente paralisado e impelido pelo abismo de possibilidades diante de si. "Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam, a mirar uma profundeza escancarada, sente tontura"[149] (Kierkegaard, 2015, p. 67). Essa metáfora evidencia o caráter ambivalente da angústia: o indivíduo é ao mesmo tempo atraído e repelido pela abertura ilimitada da liberdade, o que revela a natureza paradoxal da existência humana. Nessa perspectiva, a angústia não é um mero desconforto emocional, mas condição formadora da subjetividade, pois desvela a verdadeira natureza do ser humano como liberdade radicalmente responsável por si mesmo.

Heidegger, por sua vez, retoma essa distinção kierkegaardiana entre angústia e medo, conferindo-lhe um tratamento ontológico que aprofunda e amplia seu alcance filosófico em sua obra *Ser e Tempo* (1927). Para o filósofo alemão, o medo (*Furcht*) é sempre dirigido a algo específico e determinado que representa uma ameaça concreta ao ser-no-mundo. Já a angústia (*Angst*) é radicalmente diferente, pois não possui objeto específico ou determinado; em vez disso, ela expõe o ser-no-mundo em sua totalidade como algo indeterminado e indefinido. Heidegger enfatiza que "a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. ... O 'mundo' não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-presença dos outros"[150] (Heidegger, 2005a, p. 251). Por meio da angústia, as estruturas cotidianas de segurança e familiaridade desabam, revelando o *Dasein* em sua condição fundamental de estar lançado no mundo, sem garantias ou apoios externos. O filósofo alemão reforça essa distinção ao afirmar que, enquanto o medo se prende a ameaças externas, a angústia emerge da própria condição existencial do sujeito, confrontando-o diretamente com sua liberdade, finitude e responsabilidade. Nesse sentido, destaca que "só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza"[151] (Heidegger, 2005a, p. 255), sublinhando que é precisamente esse caráter indeterminado e totalizador da angústia que permite ao indivíduo experimentar sua existência de forma autêntica[152].

---

[149] "Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel" (Kierkegaard, 1969, p. 76).
[150] "... wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. ... Die 'Welt' vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer" (Heidegger, 1967, p. 187).
[151] "Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt" (Heidegger, 1967, p. 190-191).
[152] Heidegger entende a autenticidade (*Eigentlichkeit*) como a apropriação consciente e livre da própria existência, enquanto a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) é a conformidade com as expectativas e normas impessoais do "se" (*das Man*).

Esse tratamento ontológico da angústia é posteriormente aprofundado por Heidegger em "O que é metafísica?", onde o filósofo desloca a análise para o vínculo essencial entre angústia e nada: "a angústia não é uma apreensão do nada. Não obstante, o nada se torna manifesto por ela e nela"[153] (Heidegger, 2008, p. 123). O nada aqui não é mera ausência, mas condição ontológica para a manifestação do ser – uma revelação existencial que desloca o sujeito das certezas habituais para uma confrontação direta com o vazio que sustenta a existência. Heidegger observa que: "A angústia torna manifesto o nada. 'Estamos suspensos' na angústia. Dito de maneira mais clara: a angústia nos suspende, porque ela faz com que o ente na totalidade venha a se evadir"[154] (Heidegger, 2008, p. 122). Ou seja, na experiência da angústia, tudo o que normalmente confere sentido e estabilidade à nossa existência perde seu significado e se retira, revelando o nada – e com isso nos sentimos "suspensos", sem chão, diante da ausência de fundamentos.

Essa suspensão radical do mundo, tal como descrita por Heidegger, abre caminho para uma elaboração ainda mais incisiva em Sartre. Pois, se em Kierkegaard a angústia já aparecia como experiência existencial que revela o abismo da liberdade, e em Heidegger ela se torna a via privilegiada de manifestação do nada, em Sartre essa dupla herança se condensa em uma formulação que coloca a liberdade no centro da ontologia fenomenológica. A angústia, nesse novo horizonte, deixa de ser apenas um afeto que desvela o nada ou a indeterminação do ser e passa a ser compreendida como a experiência mesma em que o sujeito se descobre condenado à liberdade absoluta e à responsabilidade intransferível por suas escolhas. É nesse terreno conceitual, preparado por Kierkegaard e aprofundado por Heidegger, que Sartre ergue sua própria concepção em *SN*, consolidando a angústia como expressão originária da liberdade. Sartre confirma explicitamente sua dívida com Kierkegaard ao afirmar que "a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo"[155] (Sartre, 2007, p. 73). Além disso, ele converge com Heidegger ao sublinhar que a angústia é a experiência de estar lançado a uma liberdade que nada fora de si pode fundamentar. Por isso, a angústia sartriana não é um sintoma patológico, mas "o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão"[156] (Sartre, 2007, p. 71). Nela, a consciência se confronta consigo

[153] "Die Angst ist kein Erfassen des Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar" (Heidegger, 1929, p. 18).
[154] "Die Angst offenbart das Nichts. Wir 'schweben' in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt" (Heidegger, 1929, p. 17).
[155] "... l'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur des êtres du monde et que l'angoisse est angoisse devant moi" (Sartre, 1943, p. 64).
[156] "... l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même" (Sartre, 1943, p. 64).

mesma como possibilidade indeterminada, sendo chamada a escolher e a assumir seu próprio ser.

Ao mesmo tempo, contudo, Sartre imprime à noção de angústia uma inflexão crítica que o distancia de seus predecessores. De Kierkegaard, herda a percepção de que a angústia é inseparável da experiência da liberdade, mas rompe com sua resolução teológica: em vez de remeter o sujeito a Deus como instância de reconciliação, Sartre radicaliza a imanência da condição humana, tornando a liberdade um fardo absoluto e sem garantias transcendentes. De Heidegger, retém a descrição fenomenológica da angústia como suspensão do mundo e revelação do nada, mas recusa a primazia do ser sobre a liberdade: para Sartre, não é o ser que se manifesta através da angústia, mas a liberdade mesma que se revela em sua radicalidade. Nesse sentido, enquanto Heidegger vê na angústia a abertura para a questão do ser, Sartre a interpreta como o modo pelo qual a consciência se descobre a si mesma como liberdade incondicionada e responsável.

Em suma, o percurso que vai de Kierkegaard a Heidegger encontra em Sartre não apenas continuidade, mas também superação. As contribuições originais dos dois primeiros instauraram a angústia como categoria existencial e ontológica fundamental, mas é com Sartre que ela alcança sua formulação mais radical, pois a dimensão do possível (Kierkegaard) e a experiência do nada (Heidegger) são recolocadas no horizonte da liberdade ontológica e da responsabilidade radical. Em todos esses autores, a angústia transcende qualquer caráter meramente emocional, configurando-se como dimensão constitutiva do ser humano; mas somente em Sartre ela se revela como experiência-limite em que a liberdade se descobre a si mesma em sua indeterminação. É a partir desse legado crítico e transformado que examinaremos agora como Sartre integra a noção de angústia ao cerne de sua ontologia da liberdade, explorando-a como chave interpretativa da condição humana.

A passagem de Heidegger a Sartre marca, portanto, um deslocamento decisivo: se para Heidegger a angústia desvela o nada e abre a questão do ser, para Sartre ela não se orienta à primazia do ser, mas à da liberdade. Sartre recusa a via heideggeriana que faz da angústia uma abertura para a ontologia fundamental do ser, deslocando seu centro de gravidade para a experiência concreta da consciência que se descobre como livre. Em sua perspectiva, o nada não é um horizonte ontológico anterior à liberdade, mas um correlato de sua estrutura: é porque a consciência é livre que o nada se manifesta em sua experiência. Assim, ao contrário de Heidegger, que vê na angústia o caminho para o ser, Sartre a interpreta como o modo privilegiado pelo qual a consciência se reconhece como pura possibilidade e, por isso, absolutamente responsável.

Recuperemos, assim, a ideia de que a liberdade, em Sartre, não é uma propriedade ocasional da existência humana, mas o seu próprio modo de ser. Ela se revela ao sujeito por intermédio de um fenômeno privilegiado: a angústia. Esta não é um estado afetivo efêmero, tampouco uma perturbação psicológica contingente, mas a forma originária pela qual a consciência se apreende como livre. Como afirma o filósofo:

> É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão[157]. (Sartre, 2007, p. 72)

Ora, essa definição não encerra a análise, mas inaugura uma virada decisiva: ao mesmo tempo em que revela a liberdade, a angústia também coloca a consciência diante de sua própria falta de fundamento. Trata-se, portanto, de um fenômeno ambíguo, no qual a liberdade se afirma justamente porque se mostra sem garantias. Por isso, para Sartre, a angústia não pode ser reduzida a um simples estado psicológico; ela é, antes, a experiência ontológica em que a liberdade se reconhece e se põe em questão. Nela, o sujeito descobre que nada externo – nem Deus, nem leis naturais, nem essências prévias – pode determinar suas escolhas, restando-lhe apenas a responsabilidade radical por seus atos e por aquilo que se torna. Como "modo de ser da liberdade como consciência de ser", a angústia é o lugar em que a liberdade se revela em sua positividade mais radical, mas justamente sob a forma de negatividade: confrontando o indivíduo com a ausência de garantias e com a tarefa de criar a si mesmo. É nesse ponto que Sartre introduz a dimensão reflexiva da angústia: "em cada caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que esta leva em consideração a consciência refletida"[158] (Sartre, 2007, p. 85). Ao refletir sobre si, a consciência se reconhece como um nada de ser – distância em relação ao que é – e, por isso mesmo, como poder de ultrapassagem e de projeção de si para além de si.

A gênese da angústia delineia-se, assim, no entrelaçamento de liberdade, nada e possibilidade. Nesse ponto, Sartre dialoga criticamente com seus predecessores. De Kierkegaard, mantém a vertigem diante do possível, mas desloca-a para o plano da imanência, sem reconciliação teológica. De Heidegger, retém a ideia de um existir marcado pelo afastamento de si, recusando, contudo, subordinar a liberdade à primazia do ser. Aqui, é a liberdade que, ao exercer-se, desvela o nada como seu correlato estrutural. Por isso, Sartre

[157] "... c'est dans la angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même" (Sartre, 1943, p. 64).
[158] "En chaque cas de réflexion, l'angoisse naît comme structure de la conscience réflexive en tant qu'elle considère la conscience réfléchie" (Sartre, 1943, p. 75).

define a angústia como "captação de si-mesmo na medida em que existe como modo perpétuo de arrancamento àquilo de que é; ou melhor, na medida que o si-mesmo se faz existir como tal"[159] (Sartre, 2007, p. 79). A angústia designa, portanto, o momento em que a consciência se reconhece como não coincidência consigo, constituindo-se no movimento incessante de ultrapassar-se e de projetar-se como tarefa sempre aberta.

Dessa compreensão decorre que a liberdade revelada na angústia não é contingente nem opcional, mas condição inevitável do para-si, implicando um estado permanente de responsabilidade e desamparo diante de si mesmo. A liberdade que assim se revela não é uma entre outras possibilidades: é inescapável. O para-si é falta de ser e, por isso, é chamado a decidir-se continuamente entre múltiplas possibilidades, sem apoio transcendente, lei natural ou essência anterior que o determine. Daí o desamparo ontológico que acompanha a liberdade: "vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade"[160] (Sartre, 2007, p. 84). Essa inevitabilidade da liberdade prepara o terreno para compreender que seu exercício implica não apenas possibilidades abertas, mas também a ausência de qualquer fundamento último que ampare ou legitime as escolhas.

A partir dessa constatação, torna-se claro que a liberdade revelada pela angústia não se apresenta como atributo acidental ou escolha facultativa, mas como condição inevitável do para-si. O que a reflexão mostra é que a consciência não pode escapar de sua liberdade, pois é precisamente na distância em relação ao que é que ela se constitui como poder de ultrapassagem. Desse modo, a liberdade aparece inseparável de um estado permanente de responsabilidade e de desamparo diante de si mesma. Ela não é uma possibilidade entre outras, mas a própria estrutura do para-si: inevitável, inelutável, radical. O para-si é falta de ser e, por isso, está condenado a decidir-se continuamente entre múltiplas possibilidades, sem apoio transcendente, lei natural ou essência anterior que o determine. Daí o desamparo ontológico que acompanha a liberdade: "vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade"[161] (Sartre, 2007, p. 84). Assim, a inevitabilidade da liberdade prepara o terreno para compreender que seu exercício implica não apenas a abertura de possibilidades, mas também a ausência de qualquer fundamento último que as ampare ou legitime.

[159] "... saisie du soi en tant qu'il se fait exister comme tel" (Sartre, 1943, p. 70).
[160] "J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier que constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté" (Sartre, 1943, p. 74).
[161] "... j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse" (Sartre, 1943, p. 74).

Esse ponto marca um verdadeiro salto teórico: a análise fenomenológica da angústia, enquanto experiência privilegiada da liberdade, conduz inevitavelmente à ontologia fundamental do ser em Sartre. Pois compreender a angústia em sua densidade exige elucidar a estrutura do próprio ser que nela se revela. É nesse horizonte que a ontologia fenomenológica sartriana distingue dois modos fundamentais: o em-si, pleno, fechado sobre si e destituído de consciência, e o para-si, que é a própria consciência, caracterizada por sua capacidade de nadificar. "O em-si não tem segredo: é *maciço*"[162] (Sartre, 2007, p. 39), ou seja, não apresenta lacunas internas nem abertura ao possível. Já o para-si "não é o que é e é o que não é", vivendo na tensão constante entre o dado e o possível, sustentada pela negação que o constitui. A nadificação é justamente a estrutura que permite ao para-si distanciar-se tanto do mundo quanto de si mesmo, libertando-o do peso absoluto do passado e possibilitando-lhe projetar um futuro aberto. Como afirma Sartre (2007, p. 72), "na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação"[163]. Essa plasticidade ontológica revela que a liberdade é, ao mesmo tempo, a capacidade de reconfigurar a própria história e de lançar-se continuamente ao porvir.

Mas é precisamente nesse retorno à estrutura do para-si que a angústia reencontra seu estatuto central: ela não é apenas o ponto de partida que conduz à ontologia, mas também o ponto de chegada em que essa ontologia se encarna na experiência vivida. Assim, a angústia aparece como a confirmação concreta da estrutura ontológica do para-si: ela traduz em afeto lúcido a condição de ser um nada que só é na medida em que se distancia do que é. Como afirma Sartre (2007, p. 78), "a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo que ela é à maneira de não sê-lo"[164]. A angústia, portanto, não se limita a uma reação emocional, mas constitui o momento em que a consciência apreende, de modo simultaneamente desestabilizador e revelador, a verdade de seu ser: um nada que, ao não coincidir consigo mesmo, pode transcender-se. Ao perceber-se simultaneamente como aquilo que já foi e como aquilo que ainda não é – mas pode vir a ser –, o para-si confronta-se com a ausência de qualquer identidade fixa ou essência prévia. Essa tensão entre o passado irrevogável e o futuro indeterminado revela que a existência é um processo aberto, sempre em construção, em que cada projeto implica a possibilidade de ser radicalmente reorientado. A angústia, nesse sentido, é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada da análise:

[162] "L'en-soi n'a pas de secret: il est *massif*" (Sartre, 1943, p. 32).
[163] "Dans la liberté, l'être humain *est* son propre passé (comme aussi son avenir propre) sous forme de néantisation" (Sartre, 1943, p. 63).
[164] "... la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un soi qu'elle est sur le mode du n'être pas" (Sartre, 1943, p. 69).

consciência plena da contingência e da liberdade que nos definem, chamando-nos a decidir, sem desculpas e sem apoios transcendentes, o rumo de nosso próprio ser.

Essa ligação íntima entre angústia e temporalidade não é apenas ilustrativa, mas estrutural: é no tempo que a liberdade angustiada encontra sua forma própria de expressão. O passado e o futuro não constituem, aqui, simples cenários, mas polos de uma verdadeira dialética existencial. No passado, a angústia revela-se como peso: consciência de que as escolhas feitas são irrevogáveis e de que somos irremediavelmente responsáveis por suas consequências. É o que Sartre mostra no exemplo do jogador de cassino, que mesmo ao decidir abandonar o jogo precisa a cada instante reafirmar sua decisão, sabendo que nada o impede de voltar a jogar. Já no futuro, a angústia se mostra como vertigem: diante da abertura radical do porvir, nenhuma escolha está predeterminada e todas as possibilidades permanecem igualmente acessíveis. É nesse horizonte que Sartre apresenta o célebre exemplo do precipício: "se nada [*rien*] me constrange a salvar minha vida, nada [*rien*] me impede de jogar-me no abismo"[165] (Sartre, 2007, p. 76).

Dessa forma, a angústia se temporaliza em uma dupla face: de um lado, o peso irrevogável do passado; de outro, a indeterminação vertiginosa do futuro. Entre esses dois polos, o para-si descobre-se como liberdade inescapável – condenado a assumir suas escolhas já feitas e, ao mesmo tempo, chamado a projetar novas possibilidades sem qualquer garantia de fundamento. A angústia é, assim, a consciência viva da temporalidade humana em sua dialética própria: o ser que é sempre tarefa, nunca concluída, sustentada na tensão entre o já-sido e o ainda-não, entre a responsabilidade e a vertigem, entre o peso e a abertura.

Essa íntima ligação entre angústia e temporalidade inscreve Sartre em uma tradição existencial que remonta a Kierkegaard e Heidegger, mas também o projeta além deles. Em Kierkegaard, a angústia se manifesta como vertigem diante da possibilidade, situada entre um passado marcado pela perda da inocência e um futuro que exige decisão; nela, a síntese instável entre o temporal e o eterno funda a tarefa de escolher-se continuamente. Heidegger desloca o problema para o núcleo ontológico do *Dasein*, mostrando que a angústia, ao revelar o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), temporaliza a existência como tensão entre o 'ainda-não' e o 'já-não'[166], instaurando a urgência da decisão autêntica no presente. Sartre, porém, radicaliza essa herança ao dissolver toda referência à transcendência (em Kierkegaard) e ao recusar a primazia

[165] "Si *rien* ne me contraint à sauver ma vie, *rien* ne m'empêche de me précipiter dans l'abisme" (Sartre, 1943, p. 67).
[166] Em *Ser e Tempo*, Heidegger define o "ainda-não" (*Noch-nicht*) como a abertura do *Dasein* ao futuro, e o "já-não" (*Nicht-mehr*) como a dimensão do passado que, embora não mais atual, permanece constitutiva de seu ser. Tais modos não são momentos cronológicos, mas estruturas da temporalidade extática, na qual o *Dasein* é sempre, simultaneamente, lançado (*Geworfenheit*) de um passado e projetado para um futuro, encontrando-se no instante (*Augenblick*) em que essas dimensões se entrelaçam. O tempo, assim, é o sentido do ser, pois essa tensão entre o que já deixou de ser e o que ainda não é funda toda compreensão existencial.

do ser sobre a liberdade (em Heidegger). Para ele, a angústia é a consciência da liberdade absoluta diante do nada: a temporalidade, enquanto nadificação do ser, projeta o futuro como sentido do presente e nega o passado, fazendo do sujeito um ser em constante ultrapassagem de si.

Vê-se, portanto, que em todos esses pensadores a angústia ultrapassa em muito o âmbito de um estado emocional contingente: ela é a expressão privilegiada da condição humana de estar lançado no tempo como possibilidade. É justamente nesse ponto que se abre a tensão fundamental entre angústia e má-fé. Se, por um lado, a angústia revela de modo direto a liberdade como abertura incondicionada, por outro, ela suscita a tentação de escapar a essa abertura mediante condutas inautênticas. Angústia e má-fé configuram, assim, dois modos inseparáveis de relação com a liberdade temporalizada: a primeira como afeto que expõe a contingência radical do existir, a segunda como tentativa paradoxal de neutralizá-la. Em ambos os casos, a temporalidade não é pano de fundo neutro, mas a própria condição pela qual o ser humano se descobre responsável por ser aquilo que ainda não é.

Desse modo, ao integrar criticamente a herança de Kierkegaard e Heidegger à sua ontologia fenomenológica, Sartre estabelece a angústia como a revelação mais nítida da liberdade humana: não um simples afeto psicológico, mas o estado no qual o sujeito se descobre como projeto sem fundamento, responsável por si mesmo diante de um horizonte aberto e sem garantias. Contudo, é precisamente a radicalidade dessa revelação que engendra, quase como sua sombra necessária, o movimento de evasão caracterizado pela má-fé. Pois se a angústia expõe a liberdade em sua nudez incondicional, ela também torna insuportável o peso dessa responsabilidade sem amparo; daí o impulso a negar, disfarçar ou mascarar aquilo que não pode ser eliminado. Surge, então, a pergunta decisiva: se a angústia é a estrutura fundamental da existência, por que ela não se impõe de forma constante na vida cotidiana, sendo frequentemente reduzida a patologia ou abafada por distrações banais? A resposta está no fato de que o indivíduo, para suportar a abertura vertiginosa de sua liberdade, inventa mecanismos de defesa, ocupações, hábitos e justificativas que funcionam como barreiras contra o desamparo ontológico. É nesse ato de recusa que a má-fé se constitui: como conduta paradoxal em que o sujeito, sabendo-se livre, procura ao mesmo tempo negar essa liberdade. Assim, se a angústia é a revelação da liberdade, a má-fé é seu contragolpe inevitável – a sombra existencial que acompanha cada lampejo de responsabilidade radical.

Nessa perspectiva, angústia e má-fé não devem ser compreendidas como momentos isolados ou sucessivos, mas como polos complementares de uma mesma estrutura: a liberdade temporalizada. A primeira expressa a abertura radical do existir; a segunda, a reação imediata que busca encobrir essa abertura. A má-fé não constitui, portanto, um acidente moral ou um

desvio psicológico, mas o correlato estrutural da angústia – ela emerge da dificuldade de sustentar, em ato, a experiência plena da liberdade. É justamente nesse ponto que a análise sartriana se desloca: da angústia como revelação ontológica à má-fé como fuga ontológica.

A angústia, tal como definida por Sartre, não é uma emoção contingente nem um estado psicológico passageiro, mas o modo mesmo pelo qual a liberdade se revela a si própria. Trata-se da experiência em que o para-si descobre a ausência de fundamento que o sustenta e a responsabilidade absoluta que daí decorre. Nesse sentido, a angústia constitui a manifestação concreta da condição ontológica do ser humano: ser livre diante do nada. Ela não acrescenta nada à liberdade – é simplesmente o modo pelo qual a liberdade toma consciência de si.

A partir dessa formulação, pode-se compreender com maior precisão o contraste decisivo entre Sartre e Heidegger quanto ao estatuto ontológico da liberdade. Em *SN*, Sartre define a liberdade como condição constitutiva do para-si: não se trata de uma propriedade ou de uma faculdade contingente, mas da própria estrutura do existir. A consciência, em virtude de sua estrutura negativa, é o modo de ser através do qual o nada se introduz no mundo; desse modo, sua liberdade não é um atributo opcional, mas a expressão necessária de seu próprio existir – um existir que consiste em ultrapassar o dado e projetar-se continuamente além de si. A angústia, nesse contexto, não conduz a um horizonte de sentido, mas revela a liberdade em sua inescapabilidade: ela é a experiência pela qual o sujeito descobre não poder furtar-se ao fardo de ser livre.

Em Heidegger, ao contrário, a angústia não tem por objeto a liberdade, mas o ser. Ela não se volta para algo determinado, mas para o próprio modo de ser do *Dasein* enquanto existente no mundo. Ao descrever essa experiência, Heidegger escreve: "*aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*... O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano"[167] (Heidegger, 2005a, p. 250). Com isso, ele indica que a angústia não se dirige a um ente particular, mas ao próprio fato de *ser-no-mundo*, pois é nela que o mundo perde sua familiaridade cotidiana e se revela em sua totalidade, abrindo o horizonte onde o ser pode manifestar-se. Nesse desvelar, o *Dasein* se reconhece como ser-lançado (*Geworfenheit*), isto é, como existência já situada numa abertura de sentido que o precede e o constitui.

Heidegger acrescenta: "Na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. ... A pre-sença

[167] "*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches*. ... Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes" (Heidegger, 1967, p. 186).

como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser"[168] (Heidegger, 2005a, p. 252), mostrando que a angústia, ao desvendar o ser, também reconduz o *Dasein* à responsabilidade de existir como liberdade finita. Essa entrega à responsabilidade desse ser, porém, não é um obstáculo à liberdade, mas o modo como ela se dá no interior da temporalidade e da historicidade do ser. A liberdade, em Heidegger, não é um dado absoluto, mas o poder-ser do *Dasein* enquanto aberto ao sentido – um poder que se realiza sempre dentro de um horizonte histórico de manifestação do ser.

Sartre rompe precisamente com esse horizonte. Para ele, a liberdade não depende da estrutura do ser-no-mundo nem de uma abertura ontológica prévia; ao contrário, é aquilo que constitui toda possibilidade de sentido. A diferença é decisiva: em Heidegger, a angústia abre o ser; em Sartre, ela revela a liberdade. A angústia não conduz a um caminho de acesso ao ser, mas à contingência radical da existência humana, que se reconhece sem essência e entregue ao nada – destino paradoxal de uma liberdade que não tem outro fundamento senão a si mesma. Se, em Heidegger, o *Dasein* se compreende como herdeiro de uma história do ser (*Geschichte des Seins*)[169], em Sartre o para-si se vê condenado a inventar-se a cada instante, sem origem e sem *telos*.

Essa ruptura marca o ponto em que a proximidade entre os dois pensadores se desfaz. Em Heidegger, a angústia está articulada à historicidade do *Dasein* e permite compreender a temporalidade como horizonte de desvelamento do ser: "a temporalidade como o sentido ontológico da cura[170]"[171] (Heidegger, 2005b, p. 117). Em Sartre, ao contrário, a liberdade não possui tal horizonte histórico ou ontológico; ela não é determinada pelo horizonte histórico, mas sempre surge em uma situação concreta. Ela é contingente, no sentido de carecer de fundamento, mas não no sentido de poder não ser: é a estrutura inescapável de todo para-si. Por isso, a angústia sartriana destrói a possibilidade de uma filosofia da história fundada na temporalidade do ser. Diante da gratuidade da liberdade, toda narrativa de destino histórico se desfaz: não há manifestação do ser, mas invenção constante do existir.

---

[168] "Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Sein-können, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und ergreifens. ... Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist" (Heidegger, 1967, p. 188).

[169] A expressão *Geschichte des Seins*, ou história do ser, refere-se, na filosofia posterior de Heidegger, ao processo histórico pelo qual o ser se manifesta e, ao mesmo tempo, se oculta nas diferentes épocas do pensamento ocidental, configurando modos diversos de compreensão e revelação do próprio ser.

[170] O termo alemão *Sorge*, traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback como "cura", embora outras versões utilizem "cuidado", termo que também preserva a ambiguidade original entre preocupação, solicitude e envolvimento ontológico. Ele designa a estrutura existencial que unifica o ser do Dasein em suas três dimensões – antecipação de si mesmo (futuro), facticidade (passado) e queda (presente) –, revelando-o como um ser essencialmente temporal.

[171] "*Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*" (Heidegger, 1967, p. 323).

A angústia, assim, não desvela um sentido último, mas o sem-fundamento da liberdade. Ela coloca o ser humano diante de sua responsabilidade absoluta, mostrando que não há essência prévia nem garantia transcendental para o projeto de existir. O ser humano não tem outra escolha senão ser livre e é precisamente nessa inevitabilidade que se enraíza o drama constitutivo da subjetividade moderna. A diferença de orientação é clara: em Heidegger, a angústia é via de acesso ao ser e ao seu desvelamento histórico; em Sartre, ela é experiência da liberdade em sua nudez ontológica, irredutível a qualquer horizonte de sentido.

É justamente essa experiência que faz emergir a contraface da liberdade: a má-fé. Diante da vertigem de uma liberdade sem garantias, a consciência procura refúgio em formas de fixação simbólica — papéis, justificativas, identidades — que lhe permitem disfarçar o nada de ser que a constitui. A má-fé é, assim, o contraponto fenomenológico da angústia: a tentativa de escapar da revelação de que somos inteiramente responsáveis por ser o que somos. Nessa oscilação entre revelação e fuga, Sartre delineia a dialética existencial que atravessa toda a sua ontologia — uma dialética em que o ser humano, sem fundamento ontológico ou histórico que o sustente, é chamado a inventar-se continuamente como liberdade.

Má-fé: fuga paradoxal da liberdade

Se a angústia é a revelação mais clara da liberdade em sua nudez ontológica, a má-fé constitui o seu contragolpe necessário, a sombra que acompanha cada lampejo de responsabilidade absoluta. Ela nasce do insuportável peso que a liberdade impõe ao sujeito, convertendo-se em um mecanismo de evasão ontológica. Não se trata de mera distração ou ignorância, mas de um modo estruturado de fuga, no qual a própria liberdade tenta ocultar-se para escapar ao desamparo que ela mesma expõe.

Em vez de enfrentar a vertigem de um existir sem garantias, o ser humano fabrica subterfúgios, papéis e justificativas exteriores que lhe permitem acreditar em essências fixas. É nesse terreno que a má-fé se manifesta em toda a sua complexidade: não como fraqueza moral nem como mentira deliberada, mas como conduta paradoxal[172] pela qual o sujeito, sabendo-se livre, tenta ao mesmo tempo negar a liberdade que o constitui.

Esse paradoxo, porém, não é acidental: ele deriva da própria estrutura ontológica do *para-si*. A má-fé não é uma anomalia psicológica que sobrevém de fora, mas o desdobramento necessário da liberdade enquanto nadificação. Sendo um nada de ser, a consciência só existe

[172] A expressão 'paradoxo' refere-se ao fato de que, na má-fé, a liberdade não é simplesmente abolida, mas exercida para negar-se a si mesma. A recusa é, paradoxalmente, um ato livre.

projetando-se para além de si, sem jamais coincidir plenamente consigo mesma. Essa abertura ontológica – condição da transcendência – é também o terreno da angústia, pois revela que nada, além de si própria, pode determinar o que a consciência é ou deve ser. Mas é justamente nesse mesmo espaço de indeterminação que se engendra a possibilidade da má-fé: se a liberdade pode projetar-se sem fundamento, ela também pode projetar-se contra si, na tentativa contraditória de negar-se. É nessa tensão[173] constitutiva entre nadificação e realização, entre exercício livre e recusa de assumir o peso desse exercício, que Sartre situa a má-fé. Seu objetivo é, portanto, este: ser livre para deixar de ser livre.

É a partir desse núcleo paradoxal que Sartre formula sua caracterização explícita da má-fé. Longe de ser um desvio psicológico episódico, ela deve ser compreendida como atitude ontológica, inerente ao modo de ser do para-si. Como ele afirma, "todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé"[174] (Sartre, 2010, p. 54). Nessa definição, já se delineiam suas três notas essenciais: nasce da angústia, inseparável da condição humana; afirma a unidade da consciência, na medida em que o enganador e o enganado coincidem no mesmo sujeito; e não se reduz à mentira em sentido comum, uma vez que não há clivagem entre um 'eu' que sabe e um 'eu' que ignora.

Essa última característica torna-se particularmente clara quando Sartre distingue a má-fé da mentira. Na mentira, o sujeito conhece a verdade e procura ocultá-la de outro; já na má-fé, o paradoxo é que o próprio sujeito tenta ocultar de si uma verdade que, de algum modo, conhece, sendo simultaneamente o mentiroso e sua própria vítima. Nessa unidade paradoxal, "eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado"[175] (Sartre, 2007, p. 94). É nesse ponto que o comentário de Marcelo da Silva Norberto (2017, p. 85), na obra *O Drama da Ambiguidade: A Questão da Moral em 'O Ser e o Nada'*, aprofunda a análise sartriana ao salientar sua complexidade e ambivalência:

> Apesar da aparência de uma mentira, a despeito de um ilusório aspecto de cinismo e, por fim, não obstante de se utilizar, em certa medida, da dissimulação como estratégia, a má-fé ultrapassa todas essas noções para se firmar como uma ambiguidade[176] efetiva da consciência, na forma de uma pura reinação.

[173] A má-fé surge no ponto de fricção entre a facticidade (o que já é dado) e a transcendência (o que pode vir a ser).
[174] "... tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi" (Sartre, 1952a, pp. 80-81).
[175] "... c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompe n'existe pas ici" (Sartre 1943, p. 83).
[176] Marcelo Norberto define a má-fé como ambiguidade constitutiva, não simples duplicidade.

Ao destacar essa diferença em relação à mentira, o comentário de Norberto permite precisar o núcleo da má-fé: ela não se reduz a um engano deliberado nem à duplicidade cínica, mas habita uma zona ambígua da consciência, na qual o sujeito, ao mesmo tempo, sabe e não quer saber aquilo que é. A "reinação" mencionada por Norberto exprime justamente esse jogo interno da consciência consigo mesma – um esforço contínuo de se enganar sem deixar de saber, negando a própria liberdade enquanto a exerce nesse ato de negação. Nesse movimento contraditório, o sujeito procura escapar à abertura angustiante do existir ao inventar para si a aparência de uma identidade fixa, como se pudesse estabilizar-se no ser. Trata-se, assim, de uma tensão constitutiva: permanecer consciente de sua condição de projeto e, ao mesmo tempo, desejar a solidez de uma essência já dada.

É nesse horizonte que se compreende a tendência do ser humano em má-fé de querer comportar-se como um em-si. Ao invés de assumir-se como para-si – um ser-em-projeto cuja essência é sempre posterior à existência –, ele busca ancorar-se em uma suposta essência estável, negando sua transcendência e tentando reduzir-se a coisa dotada de identidade imutável. Como afirma Sartre (2007, p. 414): "somos escolha, e ser é, para nós, escolher-nos"[177]. A essência do ser humano, portanto, não é senão o conjunto das possibilidades que ele escolhe ser; fugir disso é desejar uma identidade pronta, dada e estática. Esse movimento de fuga encontra respaldo na análise de Christine Daigle, que aprofunda o dilema das reações possíveis diante da descoberta da liberdade ontológica:

> É a liberdade que descobrimos na angústia e da qual fugimos quando estamos de má-fé. Você pode reagir de duas maneiras diferentes quando se depara com a descoberta de sua liberdade ontológica: você pode deixar de escolher se quer ser livre (o que seria o equivalente à má-fé) ou alguém pode se querer livre aceitando sua liberdade e ativamente se tornando uma falta de ser[178]. (Daigle, 2006, p. 129, *tradução nossa*)

Vê-se, assim, que a má-fé não é apenas fuga, mas uma forma contraditória de reafirmação: ao negar a liberdade, o sujeito a exerce, pois só pode iludir-se sobre uma essência fixa porque continua livre para escolher essa ilusão. Em outras palavras, a má-fé é a tentativa impossível de apagar a própria condição que a torna viável; ela funciona como sombra dialética da liberdade, que se confirma precisamente no ato de sua recusa. Nesse sentido, a má-fé não se opõe simplesmente à angústia, mas a pressupõe: só porque a angústia revela a liberdade em

[177] "... car nous sommes choix d'être c'est, pour nous, nous choisir" (Sartre, 1943, p. 368).
[178] "It is the freedom we discover in anguish and the one we flee when in bad faith. You can react in two different ways when faced with the discovery of your ontological freedom: you can either fail to choose to will yourself free (which would be the equivalent of bad faith) or 'one can will oneself free by accepting one's freedom and actively making oneself a lack of being'" (Daigle, 2006, p. 139).

sua nudez incondicional é que surge a necessidade de encobri-la. Angústia e má-fé aparecem, portanto, como dois modos correlativos da mesma estrutura: a primeira desvela a não coincidência do para-si consigo mesmo, a segunda busca neutralizá-la; mas, ao fazê-lo, não a elimina, apenas a reafirma em negativo.

É nesse ponto que a análise atinge seu núcleo ontológico. A fórmula sartriana segundo a qual a realidade humana é o "ser que é o que não é e não é o que é"[179] (Sartre, 2007, p. 105) exprime justamente essa não coincidência estrutural, da qual derivam tanto a angústia quanto a má-fé. Reconhecer-se como para-si implica aceitar-se como falta de ser, um modo de existir que jamais coincide plenamente consigo mesmo, pois está sempre em devir, projetando-se para além do que já é. Essa impossibilidade de coincidência ontológica indica que o para-si não é definido por um núcleo fixo, mas pela constante superação de si e pela abertura ao possível. Por essência, a existência é movimento, transgressão do dado e criação contínua de significados; negá-la – ato que constitui o núcleo da má-fé – significa tentar fixar-se em uma forma estática e confortável, mas radicalmente inautêntica. Nessa lógica, a má-fé busca silenciar a angústia instaurando um autoengano que interrompe o processo de tornar-se si mesmo. Esse esforço de abolir a abertura ontológica e converter-se em coisa revela o paradoxo fundamental: ao tentar negar a própria transcendência, o sujeito a reafirma no próprio ato de negá-la, mantendo-se em tensão irredutível entre fato e projeto, entre ser e dever-ser, e recalcando a verdade de que nunca está concluído, mas sempre em processo de fazer-se.

Se essa estrutura ontológica define a condição humana em sua raiz, é no cotidiano que ela se concretiza de modo exemplar. A má-fé não permanece no nível abstrato: ela se encarna em condutas específicas, em formas recorrentes pelas quais o sujeito procura tornar suportável a abertura angustiante de sua liberdade. É nesse movimento de aplicação que Sartre identifica modalidades concretas de má-fé, que funcionam como figuras paradigmáticas do autoengano. Entre elas, destaca-se o *espírito de seriedade* (*esprit de sérieux*), no qual os valores são projetados como exteriores e absolutos, isentando o indivíduo da responsabilidade por eles; trata-se da atitude de quem atribui valor às coisas como se este fosse objetivo, fixo, dado pelo mundo, e não fruto de uma escolha livre e subjetiva. Outra forma é a *sinceridade* (*sincérité*), em que o sujeito busca simular coerência consigo mesmo, fixando uma identidade que deveria ser dinâmica – um esforço de colar-se a si próprio como se fosse uma coisa, assumindo uma essência imutável para escapar da liberdade.

Essas modalidades, contudo, só revelam plenamente sua força quando observadas em exemplos concretos. Sartre mostra que a má-fé não se limita a teorizações abstratas: ela se

[179] "… être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est" (Sartre, 1943, p. 93).

atualiza em gestos, posturas e papéis sociais nos quais o indivíduo tenta reduzir sua existência à rigidez de uma função. É nesse ponto que o exemplo do garçom adquire relevância decisiva. Ele não é apenas uma ilustração literária, mas uma verdadeira cena fenomenológica em que a má-fé se deixa ver em ato. Nele, condensam-se as duas modalidades descritas: o *espírito de seriedade*, que fixa valores e papéis como se fossem dados objetivos, e a *sinceridade*, que busca encarnar uma identidade estática. O garçom é, por isso, a figura paradigmática da má-fé, pois dramatiza a tensão constitutiva do para-si entre ser e parecer, liberdade e fuga. Sartre descreve:

> Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*[180]. (Sartre, 2007, pp. 105-106)

O exemplo do garçom, contudo, não deve ser lido como uma simples metáfora teatral. Representar um papel, aqui, não significa encenar superficialmente uma função social, mas tentar tornar-se integralmente aquilo que se representa, como se fosse possível coincidir plenamente com a própria função. Nesse ato, o sujeito hipostatiza um papel social, conferindo-lhe o peso e a rigidez de uma essência, quando, de fato, sua condição de para-si impede qualquer coincidência definitiva entre ser e representação. Ao assumir o *espírito de seriedade*, ele trata sua função como algo essencial – ser garçom do mesmo modo que um objeto é pedra ou cadeira –, agindo como se o papel exercido fosse um dado absoluto, e não uma construção contingente que poderia ser questionada ou abandonada.

---

[180] "Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, um peu trop précis, um peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'um pas um peu trop vif, il s'incline avec um peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du cliente, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tour en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bas et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mas à quoi donc joue-t-il? It ne faut pas l'observer longtemps pour se rendre compte: il joue *à être* garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre: le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser"* (Sartre, 1943, p. 94).

É nesse mesmo esforço de absolutizar um papel social que se desdobra o segundo movimento da má-fé: a sinceridade (*sincérité*). Longe de ser um fenômeno independente, ela prolonga e reforça o espírito de seriedade, pois o sujeito não apenas fixa o papel como essencial, mas também busca vivê-lo como se fosse sua verdade última. Assim, ele esforça-se por encarnar integralmente a função, persuadido de que nessa conformidade encontra sua verdadeira autenticidade. Mas essa sinceridade é ilusória: ela mascara a liberdade ao fingir que o indivíduo não pode ser mais do que aquilo. Sartre observa que, nesse caso, o sujeito age como se estivesse preso a uma definição, tentando escapar da responsabilidade por sua transcendência. Trata-se, porém, de uma fuga fadada ao fracasso: "fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia"[181] (Sartre, 2007, p. 89). Desse modo, o exemplo do garçom mostra como espírito de seriedade e sinceridade se entrelaçam para sustentar o autoengano: no mesmo ato em que busca fugir de sua liberdade, o sujeito a reafirma paradoxalmente, revelando a má-fé como uma contradição constitutiva da existência.

Essa duplicidade torna-se ainda mais clara quando Sartre descreve os gestos do garçom como "precisos demais, um pouco rápidos demais"; ele "brinca de ser garçom"[182] como se desempenhar essa função fosse a expressão de uma essência fixa e definidora. Sartre (2007, p. 106) observa que, "enquanto a criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la" [183]. A comparação evidencia a diferença fundamental entre a ludicidade infantil – que abre espaço para a invenção e a descoberta de si – e a conduta do garçom, voltada para cristalizar sua identidade, aspirando à solidez do em-si. Nesse esforço, o sujeito busca fixar-se em uma forma acabada, ignorando que, pela estrutura ontológica do para-si, não pode jamais coincidir plenamente com o papel que encena. O exemplo, assim, torna visível o paradoxo da má-fé: ao tentar tornar-se coisa para escapar da liberdade, o indivíduo não apenas falha, mas reafirma – no próprio ato de negar – a transcendência que o define.

Essa análise permite compreender que o exemplo do garçom não se restringe a uma ilustração de condutas sociais, mas traduz em termos concretos a própria estrutura da má-fé. O que está em jogo é, em sua raiz, a recusa da liberdade em favor do desejo impossível de

[181] "... je fuis pour ignorer mais je ne peux ignorer que je fuis et la fuite de l'angoisse n'est qu'un mode de prendre conscience de l'angoisse" (Sartre, 1943, p. 79).
[182] Em francês, o verbo *jouer* significa tanto 'brincar' quanto 'representar' ou 'atuar' (como no teatro). Assim, ao falar em 'brincar de ser garçom', Sartre explora uma ambiguidade que remete simultaneamente à ludicidade e à *performance*, sugerindo que o sujeito não apenas executa um papel, mas o encena como se fosse sua própria essência.
[183] "L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*" (Sartre, 1943, p. 94).

adquirir a solidez e a plenitude do em-si. Essa recusa, porém, está condenada ao fracasso desde o início, pois o para-si, por sua própria estrutura nadificadora, "é sempre para além daquilo que ele é"[184] (Sartre, 2007, p. 171) e jamais pode coincidir integralmente com qualquer identidade fechada. Ao tentar ocultar sua transcendência, o sujeito inevitavelmente a reafirma, ainda que de modo negativo. Na má-fé, observa Sartre (2007, p. 118), "não há mentira cínica ... o ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir o que se é"[185]; por isso, "por necessidade, devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir"[186] (Sartre, 2007, p. 89). A má-fé, portanto, não elimina a angústia – apenas a disfarça, mantendo latente, sob a superfície, a liberdade que pretende ocultar.

Esse movimento paradoxal de fuga e reafirmação da liberdade aproxima a análise sartriana de certas categorias kierkegaardianas, mas também evidencia diferenças decisivas entre ambos os diagnósticos. Tanto a má-fé em Sartre quanto o demoníaco em Kierkegaard descrevem uma recusa da liberdade: no primeiro caso, trata-se de um autoengano que busca disfarçar a transcendência sob o peso de uma identidade fixa; no segundo, de um fechamento radical que rejeita qualquer possibilidade de reconciliação com a liberdade e com o outro. A semelhança está no paradoxo: em ambos, a liberdade é vivida como ameaça em vez de condição de realização do eu. A diferença, porém, está no grau de radicalidade: enquanto a má-fé é instável e sempre fracassa, pois no próprio ato de negar a liberdade o sujeito a reafirma, o demoníaco representa a recusa consciente e ativa, na qual a liberdade é transformada em não liberdade. Kierkegaard a caracteriza como "angústia diante do bem", e em *O Conceito de Angústia* descreve esse estado de inversão:

> Na inocência, a liberdade não estava posta como liberdade, sua possibilidade na individualidade era angústia. No demoníaco, a relação está invertida. A liberdade está posta como não liberdade; pois a liberdade está perdida. A possibilidade da liberdade é aqui de novo angústia. A diferença é absoluta, pois a possibilidade da liberdade apresenta-se aqui em relação com a não liberdade, a qual é diametralmente oposta à inocência, que é uma determinação rumo à liberdade[187].

Assim, enquanto a má-fé sartriana denuncia a impossibilidade de apagar a transcendência, o demoníaco kierkegaardiano mostra o perigo de uma clausura ontológica que

[184] "le pour-soi est toujours par delà ce qu'il est" (Sartre, 1943, p. 153).
[185] "... il n'y a pas mensonge cynique .... Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est" (Sartre, 1943, p. 105).
[186] "... je dois, par necessite, emporter perpétuellement avec moi ce que je veux fuir" (Sartre, 1943, p. 79).
[187] "Uskyldigheden var Friheden ikke sat som Frihed, dens Mulighed var i Individualiteten Angest. I det Dæmoniske er Forholdet vendt om. Friheden er sat som Ufrihed; thi Friheden er tabt. Frihedens Mulighed er her igjen Angest. Forskjellen er absolut; thi Frihedens Mulighed viser sig her i Forhold til Ufriheden, hvilken er lige det modsatte af Uskyldigheden, der er en Bestemmelse hen til Friheden" (Kierkegaard, 1969, p. 145).

pretende encerrar o eu em si mesmo. O sujeito demoníaco é, nas palavras do dinamarquês, "a não liberdade que quer encerrar-se em si mesma", instaurando fechamento absoluto à possibilidade, à comunicação e ao tempo[188]. Nessa condição, a liberdade não é negada por ignorância ou autoengano, mas recusada de forma consciente e ativa, cristalizando o eu numa imobilidade inautêntica.

A diferença de ênfase entre Sartre e Kierkegaard, contudo, não anula uma afinidade de fundo: em ambos os casos, trata-se da liberdade voltando-se contra si mesma, negando-se por meio do próprio exercício da liberdade. Kierkegaard define o ser humano como "síntese de infinito e finito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade"[189] (Kierkegaard, 2021, p. 23); Sartre afirma que "o homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão à medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida" [190] (Sartre, 2010, p. 42). Tanto no mutismo do demoníaco quanto na teatralidade da má-fé, recusa-se o movimento constitutivo do eu – no primeiro, pela negação da comunicação e do vir-a-ser; no segundo, pela fixação ilusória em uma essência.

No limite, porém, ambas as figuras revelam o mesmo destino inevitável: confirmam precisamente aquilo que pretendem suprimir. A má-fé e o demoníaco, cada qual à sua maneira, mostram que a liberdade não pode ser anulada, apenas disfarçada. Fugir dela é já exercê-la, negá-la é já afirmá-la. A angústia, por isso, pode ser encoberta, mas jamais abolida: ela não é acidente psicológico, mas o sinal ontológico da transcendência. Em Sartre, toda tentativa de se reduzir a uma essência é já expressão de liberdade; em Kierkegaard, toda recusa do bem testemunha a possibilidade que se busca apagar. No fim, ambas as fugas fracassam – e é justamente nesse fracasso que se revela, com máxima clareza, a verdade mais profunda da condição humana: estamos irremediavelmente condenados a ser livres.

É precisamente a partir dessa conclusão que se pode retornar ao núcleo da ontologia sartriana. Em *SN*, a análise da consciência mostra que a angústia não é um acidente psicológico, mas a revelação originária da liberdade, e que a má-fé constitui a tentativa paradoxal de encobrir tal revelação sob a ilusão de essências pré-determinadas. Angústia e má-fé são, assim,

---

[188] No âmbito do demoníaco, Kierkegaard distingue dois modos de desvio da existência. O primeiro é o súbito (*øjeblikket*), instante que, em vez de abrir ao porvir, fecha-se sobre si mesmo, interrompendo a continuidade da temporalidade e instaurando um tempo sem transcendência. O segundo é a monotonia, que esvazia a novidade e transforma o devir em repetição estagnada, dissolvendo a possibilidade de transformação. Em ambos os casos, trata-se de uma negação da abertura temporal constitutiva da existência: o súbito enclausura o instante em sua própria intensidade, e a monotonia paralisa o fluxo em sua repetição sem diferença. O resultado é uma clausura ontológica marcada por temporalidade deformada, que impede qualquer reconciliação do sujeito consigo mesmo e com o outro, cristalizando o eu numa imobilidade inautêntica.

[189] "Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese" (Kierkegaard, 2017, p. 11).

[190] "... l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie" (Sartre, 1952a, p. 15).

dois modos inseparáveis de relação com a liberdade: a primeira expõe sua abertura radical e inelutável, a segunda busca recusá-la por meio do autoengano. No entanto, mesmo essa estrutura fundamental não esgota as modalidades da experiência da liberdade. Ela encontra prolongamentos concretos no plano psicofísico, especialmente quando a consciência procura escapar da vertigem ontológica por meio de condutas emocionais e sociais.

Essa tentativa de escapar à vertigem da liberdade por meio da má-fé, embora decisiva, ainda não basta para compreender a condição humana em sua totalidade. A liberdade não se exerce apenas diante de si mesma ou frente ao mundo das coisas: ela se descobre, de modo ainda mais radical, na relação com o outro. É nesse ponto que a análise ontológica de Sartre se volta para a dimensão intersubjetiva da existência, mostrando que a presença do outro não é uma questão derivada ou acessória, mas estrutura originária do ser. A fenomenologia do olhar, em *SN*, explicitará esse núcleo conflitivo e constitutivo da coexistência humana, no qual liberdade e alienação se entrelaçam de maneira inescapável.

Somente após esclarecer a dimensão intersubjetiva da existência – na qual a liberdade se descobre sob o olhar do outro e se vê atravessada por alienação e conflito – é que se torna possível retomar com maior rigor a distinção entre angústia e ansiedade. Se a angústia revela a liberdade em sua raiz ontológica, como experiência originária da abertura ao nada, a ansiedade se apresenta como reação derivada, frequentemente inscrita em condutas de má-fé e marcada por tentativas de disfarçar ou retardar essa mesma revelação. Distinguir cuidadosamente angústia e ansiedade torna-se, assim, não apenas uma exigência terminológica, mas uma tarefa conceitual decisiva para compreender tanto a ontologia fenomenológica sartriana quanto os modos contemporâneos de subjetivação. Essa distinção é decisiva para a análise que se segue, pois dela depende compreender como, no horizonte da era digital, a ansiedade ultrapassa o estatuto de mera disposição psicológica e se configura como desdobramento existencial singular: manifestação de uma subjetividade tensionada entre o real e o virtual, submetida à lógica de um tempo acelerado, fragmentado e precarizado.

Intersubjetividade e conflito ontológico: a fenomenologia do olhar

A problemática da intersubjetividade ocupa um lugar decisivo na ontologia fenomenológica de Sartre, sobretudo a partir da terceira parte de *SN*, dedicada ao 'para-outro'. Se nas duas primeiras partes da obra a análise concentra-se nos polos fundamentais da existência – o em-si, como plenitude opaca e acabada, e o para-si, como consciência livre e

indeterminada –, é apenas ao tematizar a relação com o outro que Sartre evidencia a dimensão simultaneamente constitutiva e conflitiva da experiência humana. Nesse contexto, o olhar (*le regard*) assume papel central: ele é a estrutura ontológica pela qual a consciência descobre-se como objeto para outra consciência, sendo interpelada em sua liberdade e confrontada com uma alteridade que a despossui de sua transparência imediata. Trata-se, portanto, de um acontecimento originário e inescapável, no qual a presença do outro não se funda em inferências ou representações, mas se impõe como experiência imediata do ser.

Essa radicalidade afasta a análise sartriana de qualquer prolongamento direto do cogito cartesiano. Se o cogito buscava a certeza do eu, Sartre mostra que essa certeza é sempre descentrada pelo outro: a consciência só pode afirmar-se ao reconhecer-se olhada, situada e condicionada por uma exterioridade que não domina. A intersubjetividade, longe de derivar de deduções abstratas, apresenta-se como uma estrutura fundamental do existir.

Contudo, a centralidade dessa questão não se impôs de imediato no percurso intelectual de Sartre. Nos ensaios de psicologia fenomenológica da década de 1930 – sobre a consciência intencional, a imaginação e a emoção –, a temática do outro permanece em segundo plano, subordinada ao esforço de descrever as estruturas da subjetividade. É somente com *SN* que a relação com o outro recebe tratamento sistemático e inovador, tendo na fenomenologia do olhar seu momento mais incisivo. Não por acaso, Sebastian Gardner (2020, p. 188), em *O Ser e o Nada: Uma Chave de Leitura*, observa que "o tratamento da relação do para-si com os Outros [...] é uma obra-prima, com pouquíssimas outras abordagens do tópico na tradição pós-kantiana podendo se comparar a ela"[191]. Esse reconhecimento confirma que, em *SN*, a intersubjetividade deixa de ser um tema secundário para afirmar-se como eixo fundamental da ontologia fenomenológica sartriana.

A intersubjetividade[192], assim introduzida como núcleo da ontologia sartriana, será retomada em obras posteriores, como nos *Cadernos para uma moral*, onde aparece articulada à problemática da liberdade. Essa evolução confirma a importância estratégica do tema para o

[191] "... the treatment of the for-itself's relation to Others ... is a masterpiece, with which very few other treatments of the topic in the post-Kantian tradition begin to compare" (Gardner, 2009, p. 126).

[192] Jacques Lacan reconhece a relevância do desenvolvimento sartriano sobre a questão da intersubjetividade no primeiro livro de *O Seminário*, dizendo: "não posso deixar de aqui me referir ao autor que descreveu esse jogo [da intersubjetividade] da maneira mais magistral – aludo a Jean-Paul Sartre, e à fenomenologia da apreensão de outrem na segunda parte de *O Ser e o Nada*. [...] Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está ali admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso na obra de Sartre" (Lacan, 1986, p. 246). [Je ne peux pas ici ne pas me référer à l'auteur qui a décrit ce jeu de la façon la plus magistrale – je fais allusion à Jean-Paul Sartre, et à la phénoménologie de l'appréhension d'autrui dans la seconde partie de *L'Etre et le Néant*. ... Toute la phénoménologie de la honte, de la pudeur, du prestige, de la peur particulière engendrée par le regard, est là admirablement décrite, et je vous conseille de vous y reporter dans l'ouvrage de Sartre] (Lacan, 1975, pp. 257-258).

conjunto da filosofia de Sartre[193]. Entretanto, para os propósitos do presente exame, deter-nos-emos na formulação desenvolvida em *SN*, em que a análise do para-outro encontra sua expressão mais sistemática e decisiva para a ontologia fenomenológica. É a esse momento da obra que agora nos voltamos.

É precisamente nesse ponto que Sartre se dedica à análise do para-outro, isto é, da estrutura do ser que se revela na presença do outro. Após ter descrito a realidade humana como para-si, ele identifica "modos de consciência que parecem indicar, mesmo conservando-se estritamente Para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso"[194] (Sartre, 2007, p. 289). É nesse horizonte que se inscreve a análise fenomenológica da vergonha, experiência privilegiada que desembocará na teoria do olhar (*le regard*), cuja explicitação será retomada adiante.

O ponto decisivo, nesse momento, é compreender a crítica sartriana ao modo como a tradição filosófica tratou a intersubjetividade. Para ele, tanto nas doutrinas clássicas quanto nas modernas, o outro foi posto primordialmente como um problema epistemológico. Gerd Bornheim (1984, p. 82) observa que "o pensamento ocidental não soube dar um espaço maior ao tema da intersubjetividade", pois permaneceu cativo da dicotomia sujeito–objeto, reduzindo o outro a um ente a ser conhecido. Essa redução, segundo Sartre, representa o maior obstáculo à compreensão integral do ser humano.

Assim, para as doutrinas tradicionais, a intersubjetividade se limita a um problema de conhecimento. Como nota Arthur Danto (1975, p. 86), "pelo menos desde Descartes, a existência de outras mentes tem sido um ponto traiçoeiro em Epistemologia"[195]. Conhecer verdadeiramente o outro enquanto subjetividade implicaria, paradoxalmente, tornar-me sujeito da consciência dele e, portanto, suprimir sua alteridade. Esse sujeito que eu não sou permanece, assim, incognoscível.

Insatisfeito com essas soluções, Sartre examina a forma como as teorias modernas enfrentaram o problema da alteridade, em particular Husserl, Hegel e Heidegger. Na tradição fenomenológica, a questão aparece pela primeira vez na quinta das *Meditações cartesianas* de

[193] Nesse trabalho, nos limitamos a debruçar-nos sobre os desenvolvimentos trazidos em *SN*, que concebe as relações humanas como conflito. Compreendemos que, nos *Cadernos para uma moral*, Sartre descreve uma compreensão do outro como liberdade em situação, com a qual co-revelo e co-crio o ser. Em uma nota de rodapé do ensaio de 1943, Sartre escreve que "essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical que não podemos abordar aqui" (Sartre, 2007, p. 211) [Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici] (Sartre, 1943, p. 525).

[194] "... modes de conscience qui semblent, tout en demeurant en eux-mêmes strictement pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent" (Sartre, 1943, p. 294).

[195] "Since Descartes at least, the existence of other minds has been a tracherous topic in epistemology" (Danto, 1985, p. 94).

Edmund Husserl, quando este afirma que o "nosso mundo" é constituído pela subjetividade de todos os seres humanos. Husserl propõe então explicitar fenomenologicamente o *alterego*, insistindo na necessidade de descrever como ele se anuncia e se confirma no horizonte do ego transcendental:

> Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso ego transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí[196]. (Husserl, 2013, p. 128)

Essa formulação, embora decisiva, abre caminho para críticas que Sartre dirigirá à fenomenologia husserliana, precisamente por ainda permanecer enredada na lógica epistemológica do conhecimento do outro, questão que ele pretende superar pela via ontológica.

Na leitura que faz de Husserl, Sartre (2007, p. 303) identifica uma tentativa de encontrar "no próprio âmago das consciências um nexo fundamental e transcendente com relação ao outro, nexo esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento"[197]. Na fenomenologia husserliana, o outro aparece como fenômeno intencional, distinto das coisas por apresentar-se também como consciência. Ao reconhecer o outro como *alter-ego*, Husserl evita o solipsismo e garante a objetividade do mundo por meio da relação intersubjetiva. Contudo, essa relação permanece estruturada como paralelismo de Egos, reduzida a operações de conhecimento. Por isso, afirma Sartre (2007, p. 305), Husserl não chega a "provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é atingida pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo"[198], restringindo a intersubjetividade ao âmbito epistemológico.

Avançando em sua crítica, Sartre volta-se a Hegel, que, no quarto capítulo da *Fenomenologia do espírito*, oferece um progresso decisivo ao pensar o outro como mediador. A célebre dialética do senhor e do escravo mostra que a negatividade é constitutiva da relação

---

[196] "Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen Ego das Alter ego bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn 'anderes Ego' sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend, und in seiner Weise sogar als selbstda sich bewährt" (Husserl, 2012a, p. 90).

[197] "... au sein même des consciences une liaison fondamentale et transcendante à autrui qui serait constitutive de chaque conscience dans son surgissement même" (Sartre, 1943, pp. 307-308).

[198] "... prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type" (Sartre, 1943, p. 311).

intersubjetiva e, por isso, "o caminho da interioridade passa pelo outro"[199] (Sartre, 2007, p. 307). Essa formulação permite a Sartre afirmar que a autoconsciência não se realiza de maneira isolada, mas apenas através do reconhecimento de outra consciência. Em suas palavras, "ao invés de o problema do outro se colocar a partir do cogito, é, ao contrário, a existência do outro que faz o cogito possível como o momento abstrato em que o eu se apreende como objeto"[200] (Sartre, 2007, p. 307). Tal leitura leva-o a reconhecer, com ênfase, a "intuição genial de Hegel" (Sartre, 2007, p. 308), condensada na afirmação de que "eu sou [...] um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro" (Sartre, 2007, p. 308).

Esse reconhecimento da contribuição hegeliana, entretanto, não impede Sartre de assinalar também seus limites. Se, por um lado, a dialética do senhor e do escravo abre o caminho para compreender a mediação constitutiva do outro, por outro, ela ainda carrega pressupostos que restringem o alcance da análise. É nesse ponto que a crítica de Sartre se torna decisiva: apesar do avanço representado pela intuição hegeliana, a análise ainda permanece prisioneira de um otimismo epistemológico e ontológico.

Para Hegel, a atividade da consciência reduz-se a um ato de conhecimento, e a verdade da consciência é posicionada antes da alteridade. Isso significa que a relação intersubjetiva não é tematizada em sua radicalidade ontológica, mas subordinada a uma lógica do saber. Assim, observa Sartre (2007, p. 309), "Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um 'ser-objeto'"[201]. Em consequência, mesmo após a contribuição hegeliana, o problema do outro continua inscrito no horizonte epistemológico do conhecimento, sem alcançar a profundidade ontológica que Sartre exigirá em *SN*.

Segundo Sartre, a superação do solipsismo e da intersubjetividade como mero problema epistemológico só ocorre com a concepção heideggeriana do ser-com (*Mitsein*), em que a relação entre eu e o outro não é pensada como vínculo entre consciências que se conhecem, mas como coexistência ontológica: um ser-com-outro no qual cada um depende essencialmente do outro. Em *Ser e Tempo*, Heidegger descreve o *Dasein* como ente cuja essência consiste em existir, em assumir possibilidades no horizonte de seu *ser-no-mundo*. Esse existir é sempre afetivamente situado, aberto a si mesmo, aos entes e, sobretudo, aos outros com os quais coexiste. O outro, portanto, não é um objeto, mas um existencial, constitutivo do ser do *Dasein*. Como observa Sartre (2007, p. 317):

---

[199] "... le chemin de l'intériorité passe par l'autre" (Sartre, 1943, p. 313),
[200] "Loin que le problème de l'autre se pose à partir du *cogito*, c'est, au contraire, l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet" (Sartre. 1943, p. 313).
[201] "... Hegel ne conçoit même pas qu'il puisse y avoir un être-pour-autrui qui ne soit pas finalement réductible à un 'être-objet'" (Sartre, 1943, p. 315).

> É explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo que apreendo o ser-com-o-outro como característica essencial de meu ser. Em suma, descubro a relação transcendente com o outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade-humana. Sendo assim, o problema do outro não passa de um falso problema [...], e se torna o limite ex-cêntrico (*ex-centrique*) que contribui para a constituição de meu ser[202].

A partir disso, a intersubjetividade não é, para Heidegger, um problema, mas um dado constitutivo: o *ser-com* expressa a solidariedade originária do existir. Sartre destaca que tal solidariedade deve ser compreendida em seu sentido etimológico – *solus* e *solidus* – como atenção e preocupação pelo outro. Essa dimensão, que Sartre denomina *ser-para-o-outro*, manifesta-se primeiramente no impessoal, no agir comum e no nível do 'se' (*das Man*). Como resume Roberto Kahlmeyer-Mertens (2005, p. 7), ela se dá "como a impessoalidade de quem atua tutelado e nivelado pela segurança de um agir que é comum, de um compreender como comumente se faz, de um julgar como normalmente se julga, de um opinar como costumeiramente se opina".

Nesse contexto, a imagem que Sartre (2007, p. 319) utiliza para ilustrar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a da equipe de remo:

> A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do 'você' e 'eu', e sim a do 'nós'; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é conhecimento, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros[203].

Assim, o outro, em Heidegger, não é apreendido como consciência distinta, mas como parte constitutiva de uma existência compartilhada. No *impessoal*, os outros fornecem parâmetros concretos à vida do *ser-no-mundo*. Embora essa abordagem supere a dicotomia sujeito-objeto e escape ao solipsismo, Sartre a considera insuficiente, pois carece de uma análise do outro em sua singularidade. Se, por um lado, Heidegger compreende o ser humano como "um ser que encerra em seu ser o ser do outro"[204] (Sartre, 2007, p. 319), por outro, não

[202] "C'est en explicitant la compréhension préontologique que j'ai de moi-même, que je saisis l'être-avec autrui comme une caractéristique essentielle de mon être. En un mot, je découvre la relation transcendante à autrui comme constituant mon être propre, tout juste comme j'ai découvert que l'être-dans-le-monde mesurait ma réalité-humaine. Dès lors, le problème d'autrui n'est plus qu'un faux problème: autrui n'est plus d'abord telle existence particulière que je rencontre dans le monde – et qui ne saurait être indispensable à ma propre existence, puisque j'existais avant de la rencontrer –, c'est le terme ex-centrique qui contribue à la constitution de mon être (Sartre, 1943, p. 323).

[203] "Le rapport originel de l'autre avec ma conscience n'est pas le *toi et moi*, c'est le *nous* et l'*être-avec* heideggérien n'est pas la position claire et distincte d'un individu en face d'un autre individu, n'est pas la *connaissance*, c'est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe" (Sartre, 1943, p. 325).

[204] "... un être qui implique l'être d'autrui en son être" (Sartre, 1943, p. 325).

chega a explicitar os fundamentos ontológicos dessa relação, deixando em aberto a questão da intersubjetividade em sua radicalidade.

A análise crítica que Sartre dirige a Husserl, Hegel e Heidegger mostra, em linhas gerais, um movimento progressivo, mas ainda insuficiente, no tratamento filosófico da intersubjetividade. Em Husserl, o outro é tematizado como *alter-ego*, constituído intencionalmente e necessário para evitar o solipsismo, mas ainda reduzido ao horizonte epistemológico: ele não demonstra que a minha consciência transcendental, em sua própria constituição, seja efetivamente afetada pela existência extramundana de outras consciências análogas. Em Hegel, há um avanço fundamental: o reconhecimento da mediação do outro e da negatividade como constitutivas da autoconsciência. Contudo, o filósofo permanece preso a um otimismo epistemológico e ontológico, reduzindo o ser-para-outro a uma forma de conhecimento-objeto. Já em Heidegger, a concepção do *ser-com* (*Mitsein*) supera a dicotomia sujeito-objeto e dissolve o solipsismo, pois o outro é compreendido como existencial constitutivo do *Dasein*. No entanto, sua análise permanece abstrata, incapaz de tematizar o outro em sua singularidade.

Diante dessas limitações, Sartre afirma que a intersubjetividade não pode ser pensada nem como problema epistemológico, nem como simples copertencimento existencial. É necessário situar a alteridade no nível ontológico, como experiência originária e irredutível, que se dá no confronto direto entre consciências. É nesse ponto que sua análise encontra no fenômeno do olhar (*le regard*) o modo privilegiado de explicitar a estrutura fundamental do ser-para-outro, superando tanto a redução cognitiva quanto a impessoalidade da coexistência.

Enquanto Heidegger busca superar o subjetivismo em todas as suas dimensões, Sartre reinscreve a questão da intersubjetividade no horizonte do *cogito* cartesiano. Como observa Paulo Perdigão (1995, p. 138), "até mesmo antes de qualquer encontro com o Outro, eu já tenho de ser consciente dele de algum modo". Essa consciência dos outros pertence a uma ordem logicamente distinta da consciência de objetos, pois se dá de forma direta e mantém o caráter de facticidade do encontro intersubjetivo. Assim, a consciência, em sua busca por superar a solidão e completar sua falta de ser, encontra-se não apenas no mundo das coisas, mas também na realidade de outra consciência. Sergio Moravia (1985, p. 52) resume essa dimensão ao afirmar que, como "protagonistas de uma complexa série de relações dialécticas, o Eu e o Outro actuam e relacionam-se, de facto, num tempo e num espaço absolutos que se subtraem a qualquer fixação ou a qualquer condicionamento de natureza histórico-social e material"[205].

[205] "Protagonisti di una complessa serie di relazioni dialettiche, l'Io e l'Altro agiscono e si rapportano infatti in uno spazio e in un tempo assoluti, sottratti a qualsiasi radicamento e a qualsiasi condizionamento di natura storico·sociale e materiale" (Moravia, 1983, p. 57).

Desse modo, a intersubjetividade não comparece como uma camada suplementar da existência, mas como estrutura ontológica que funda a própria possibilidade de relação, revelando que ser é, desde sempre, ser-com-o-outro.

É a partir dessa constatação que se pode compreender a formulação sartriana segundo a qual a intersubjetividade é constitutiva e não derivada: ela atravessa o próprio cogito e o expande para além de seu fechamento em si mesmo. A consciência de si já implica, inevitavelmente, uma referência ao outro, pois, como sublinha Arthur Danto (1975, p. 90), "o indivíduo não poderia existir como consciência reflexivamente perceptiva de si mesma sem que existisse também uma para os outros"[206]. Nesse sentido, a realidade humana é simultaneamente para-si e para-outro, como reconhece o próprio Sartre (2007, p. 326):

> O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro [...]; o cogito algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro[207].

Não se trata, portanto, de provar a existência do outro, mas de reconhecê-la no próprio *cogito*. Gerd Bornheim (1984, p. 84) chega a afirmar que "há qualquer coisa como um cogito da existência do outro que se confunde com o meu próprio cogito". A relação intersubjetiva funda-se na negação: o outro aparece como a consciência que eu não sou, e o reconhecimento de sua presença exige que eu me negue em meu próprio ser. A condição de ser visto por ele revela-se constitutiva. Como diz Bornheim (1984, p. 139), "só posso negar ser o Outro porque me sei *visto por ele*".

É nesse horizonte que Sartre introduz a fenomenologia da vergonha como experiência originária do ser-para-outro. A vergonha é sempre intencional, sendo "apreensão vergonhosa de algo, e esse algo sou *eu*. Tenho vergonha do que *sou*. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de *meu* ser"[208] (Sartre, 2007, p. 289). Essa experiência, contudo, só se dá na presença efetiva ou mesmo apenas possível de outro, como explica Savignano (2022, p. 171; *tradução nossa*): "a vergonha se dá

---

[206] "... one could not exist as a consciousness reflectively aware of itself unless one also existed for others" (Danto, 1985, p. 98).

[207] "Ce que le *cogito* nous révèle ici, c'est simplement une nécessité de fait: il se trouve – et cela est indubitable – que notre être en liaison avec son être-pour-soi est aussi pour autrui; l'être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui [...] le *cogito* un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l'existence d'autrui et mon existence pour autrui" (Sartre, 1943, pp. 368-369).

[208] "... appréhension honteuse *de* quelque chose et ce quelque chose est *moi*. J'ai honte de ce que je *suis*. Lu honte réalise donc une relation intime de moi avec moi: j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être" (Sartre, 1943, p. 294).

como uma vivência de natureza afetiva na qual pressinto a transcendência do outro na minha consciência irreflexiva de um eu alienado, que está em posse do outro"[209].

O célebre exemplo do buraco da fechadura ilustra essa estrutura. Enquanto observo, perdido em consciência não-tética de mim, de súbito ouço passos no corredor: alguém pode estar me vendo. Nesse instante, tomo consciência de mim como voyeur, ou seja, como objeto de um olhar que me escapa: "de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu proprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim"[210] (Sartre, 2007, p. 336). Ainda que não haja ninguém no corredor, a possibilidade do olhar é suficiente para fazer surgir a vergonha. A vergonha é, portanto, "por natureza, *reconhecimento*. Reconheço que sou como o outro me vê"[211] (Sartre, 2007, p. 290).

O olhar do outro objetiva minha existência, transformando o para-si em em-si. Como observa Paulo Perdigão (1995, p. 142), "quando o olhar do Outro me fixa, corre uma espécie de 'hemorragia' na minha consciência: o meu Ser se esvai, é absorvido para fora, e posso sentir meu escapamento". O olhar de Medusa petrifica-me: rouba-me o mundo e situa-me como coisa entre as coisas. A primeira reação emocional a essa objetivação é o mal-estar, experiência íntima da alienação.

O outro, contudo, não apenas me objetiva, mas também me revela a mim mesmo. "O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo", escreve Sartre (2007, p. 290). Só pela mediação do olhar é possível algum autoconhecimento, pois "sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo"[212] (Sartre, 2007, p. 313). Essa ênfase na alteridade como condição de acesso a si mesmo encontra ressonância no diagnóstico nietzschiano, para quem a consciência não é um dado originário, mas um produto das relações interpessoais. Friedrich Nietzsche antecipa, assim, a tese sartriana ao indicar que a consciência surge sob o signo da comunicação e da exposição ao outro, sendo inseparável de sua dimensão social. Nesse sentido, ao discutir a gênese da consciência, o filósofo alemão escreve:

> Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele

[209] "La vergüenza se revela como una vivencia de naturaliza afectiva em la cual presiento la trascendencia del otro em mi conciencia irreflexiva de un yo alienado" (Savignano, 2022, p. 171).
[210] "... j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi" (Sartre, 1943, p. 342).
[211] "... par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit" (Sartre, 1943, p. 25).
[212] "... je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même" (Sartre, 1943, p. 319).

> que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros[213]. (Nietzsche, 2012, p. 188)

Tal como em Sartre, a consciência não é concebida por Nietzsche como interioridade isolada, mas como instância aberta e constituída pela relação. No entanto, os dois filósofos acentuam aspectos distintos dessa gênese relacional: enquanto Nietzsche a vincula à necessidade de comunicação, inscrita no horizonte vital e linguístico das trocas humanas, Sartre a enraíza na ontologia do olhar, isto é, na experiência originária em que a consciência se descobre objeto para outra consciência. Em ambos os casos, o eu só se revela na medida em que é confrontado pelo outro, mas a ênfase nietzschiana recai sobre a dimensão histórico-social da comunicação, ao passo que a análise sartriana sublinha a estrutura ontológica que funda a intersubjetividade. A experiência de si nasce, assim, atravessada pela alteridade e desmente a ilusão de uma consciência autotransparente. Por isso, Sartre (2007, p. 454) pode afirmar que "o outro detém um segredo: o segredo do que sou"[214].

Mas é precisamente nesse movimento de revelação que se instaura também a alienação. Se o olhar do outro me desvela, ele simultaneamente me expropria, arrancando de mim a posse imediata de meu ser. É nesse entrecruzamento de revelação e perda que emerge a experiência da angústia: descubro que minha liberdade depende de um olhar que não controlo. O ser-para-outro é, assim, uma relação fundamentalmente ambígua, em que a consciência oscila entre ser vista e ver, entre ser objetivada e objetivar. Sartre distingue, nesse contexto, dois modos correlativos: ser visto pelo outro (outro-sujeito) e ver o outro (outro-objeto). O primeiro instaura a alienação originária; o segundo expressa a tentativa sempre precária de reconquistar a liberdade, reduzindo o outro à sua facticidade. Ambos se articulam em uma tensão de metaestabilidade, comparável às imagens ambíguas em que figura e fundo se alternam sem jamais se fixarem. A cada instante, oscilo entre ser objetivado pelo olhar do outro e objetificá-lo em meu próprio olhar – movimento no qual a angústia se revela como estrutura inevitável da coexistência humana.

Essa oscilação, porém, não permanece no plano puramente intencional. Ela se encarna no corpo, onde a presença do outro me afeta e onde minha própria liberdade se torna visível e vulnerável. O olhar que me objetiva atravessa a distância do mundo e me atinge corporalmente, convertendo o corpo na primeira exterioridade do para-si. A análise da dialética intersubjetiva

---

[213] "Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit: letzteres nicht so verstanden, als ob gerade der einzelne Mensch selbst, welcher gerade Meister in der Mittheilung und Verständlichmachung seiner Bedürfnisse ist, zugleich auch mit seinen Bedürfnissen am meisten auf die Andern angewiesen sein müsste" (Nietzsche, 1887).

[214] "Autrui détient un secret: le secret de ce que je suis" (Sartre, 1943, p. 468).

conduz, assim, à teoria da corporalidade, pois é no corpo que o ser-para-outro se concretiza e onde a liberdade se descobre situada, limitada e exposta. Para Sartre, o corpo não é um mero objeto entre objetos, mas o ponto de interseção entre facticidade e transcendência, entre o em-si e o para-si – razão pela qual ocupa lugar central em sua ontologia fenomenológica.

Ele distingue três modos fundamentais do corpo, correspondentes a três dimensões ontológicas da existência. Em primeiro lugar, o corpo como ser-para-si, isto é, como corpo vivido ou facticidade: não se trata de um objeto que possuo, mas da maneira mesma como estou no mundo, condição concreta de minha situação, meio pelo qual me engajo nas coisas e que se confunde com meu próprio modo de existir. Em segundo lugar, o corpo como ser-para-outro, que emerge na experiência do olhar: aqui, meu corpo se revela como objeto no mundo do outro, apreendido de fora, fixado em significações que escapam ao meu controle, fazendo-me experimentar vergonha, orgulho ou alienação. Por fim, Sartre descreve uma terceira dimensão ontológica do corpo, na qual se articula a tensão entre o corpo vivido e o corpo objetivado, mostrando que meu corpo é o lugar concreto onde se entrelaçam minha liberdade e a alteridade, constituindo-se como ponto de cruzamento entre facticidade e transcendência. Essas três dimensões não designam três corpos distintos, mas três modos estruturais pelos quais o corpo se manifesta na dinâmica do para-si e de sua relação com o outro.

Esses três modos não se somam como camadas independentes, mas constituem articulações inseparáveis da mesma realidade: sou sempre corpo vivido, mas ao ser olhado torno-me corpo-para-outro, e, ao perceber o outro, encontro nele a mesma dialética entre facticidade e transcendência que marca minha própria condição. Daí decorre que o olhar não existe sem corpo: a transcendência do outro nunca se separa de sua facticidade.

A corporalidade, portanto, é inseparável da intersubjetividade. É pelo corpo que o olhar do outro me atinge, e é pelo corpo que me descubro simultaneamente liberdade e objeto, sujeito e coisa. Essa tripla dimensão – corpo-para-si, corpo-para-outro e corpo-do-outro – mostra que a relação com o outro não se dá em um plano abstrato, mas atravessa a facticidade concreta da existência. O olhar só é possível porque se enraíza em um corpo que olha e é olhado, e é nesse entrelaçamento que se instauram as formas concretas da relação com o outro. Desejo, amor, indiferença, ódio ou conflito não são simples variações psicológicas, mas modos estruturais em que o para-si busca lidar com a objetivação a que é submetido. Assim, a teoria da corporalidade abre o caminho para compreender como a intersubjetividade se desdobra na vida concreta, sempre marcada pela tensão entre liberdade e alienação.

Entre os modos concretos da intersubjetividade, Sartre (2007, p. 454) identifica o conflito como estrutura fundamental: "o conflito é o sentido originário do ser-para-outro"[215], pois toda relação está atravessada pela tensão entre a liberdade que sou e a objetivação a que o olhar do outro me submete. O outro me reduz a objeto, mas não posso deixar de reconhecê-lo como sujeito; reciprocamente, ao tentar apreendê-lo como objeto, reencontro sua transcendência. Surge, assim, uma dialética irredutível de alienação e resistência, em que a tentativa de apropriação do outro fracassa diante de sua liberdade. Esse caráter conflitivo não significa que toda relação deva ser hostil, mas que mesmo nas formas de amor, amizade ou desejo permanece inscrita uma estrutura de não-coincidência, pois o outro nunca pode ser inteiramente possuído nem reduzido à imagem que dele construo. A intersubjetividade sartriana, portanto, não se funda na síntese harmoniosa, mas na alteridade radical, na impossibilidade de fusão plena entre consciências.

Ao afirmar que o sentido original da intersubjetividade é o conflito, Sartre não propõe um pessimismo antropológico, mas explicita a estrutura ontológica das relações intersubjetivas. O conflito não é acidente histórico ou psicológico, mas condição necessária do encontro entre consciências. Isso porque, ao aparecer diante do outro, descubro-me objetivado: sou aquilo que o outro vê, reduzido a um em-si que escapa ao meu poder de autodeterminação. Ao mesmo tempo, sei que o outro é também liberdade, transcendência que não se deixa aprisionar pela minha tentativa de objetivá-lo. A relação torna-se, portanto, um jogo de espelhos irredutível, no qual cada consciência procura subjugar a liberdade da outra, transformando-a em coisa, mas encontra sempre uma resistência que desvela novamente sua transcendência.

Essa dialética mostra por que a intersubjetividade, em Sartre, jamais pode ser pensada como fusão ou síntese. Não há uma instância reconciliadora que supere a tensão entre sujeito e objeto: cada consciência é condenada a ser para-si-para-outro, marcada pela ambiguidade de ser simultaneamente sujeito e objeto. Nesse sentido, o conflito não exclui as modalidades de amor, desejo ou amizade, mas constitui o seu horizonte estrutural: em todas essas formas de relação, a busca por reconhecimento ou apropriação do outro carrega em si a impossibilidade de realização plena. A alteridade do outro é irredutível e inassimilável; ele permanece sempre como essa liberdade que escapa, colocando-me diante da experiência fundamental de minha própria vulnerabilidade ontológica.

Se o conflito constitui a estrutura originária do ser-para-outro, as formas concretas de relação – amor, desejo, linguagem, ódio e indiferença – aparecem como tentativas de superação

[215] "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui" (Sartre, 1943, p. 467).

dessa tensão. Todas, porém, estão fadadas ao fracasso, pois visam a uma síntese impossível: o outro é simultaneamente sujeito e objeto, liberdade e facticidade, e nenhuma estratégia existencial é capaz de dissolver essa ambiguidade.

O amor ilustra de modo paradigmático essa impossibilidade. Ele busca apropriar-se da liberdade do outro sem violência: desejo que o outro escolha livremente me amar, que sua liberdade se volte espontaneamente para mim e me reconheça como valor absoluto. Mas, justamente por depender de uma liberdade que não posso fundar, essa tentativa se frustra. Não há garantias de que o outro permaneça fiel ao meu projeto; o amor oscila entre a esperança de ser livremente escolhido e a tentação de fixar o outro em uma objetividade estável.

O desejo radicaliza essa ambivalência. Nele, procuro capturar o outro em sua facticidade corporal, possuindo-o como pura carne. Contudo, o corpo do outro nunca é apenas corpo: é sempre corpo vivido, atravessado por liberdade. Ao tentar possuí-lo, reencontro inevitavelmente sua transcendência, que escapa à minha captura. O desejo, assim, evidencia a oscilação entre a tentativa de objetivar o outro e a descoberta incessante de que ele é mais do que objeto.

Também a linguagem se apresenta como mediação da alteridade: nela procuro revelar-me e, ao mesmo tempo, alcançar o outro em sua interioridade. Mas a linguagem está sujeita ao mesmo paradoxo: ao falar, exponho-me ao julgamento e à apropriação do outro, que me compreende a partir de sua liberdade. Longe de anular o conflito, a linguagem o reinscreve sob a forma da interpretação e do mal-entendido.

O ódio e a indiferença, por sua vez, constituem variações negativas da mesma lógica. No ódio, procuro aniquilar a liberdade do outro; na indiferença, pretendo neutralizá-la, como se ela fosse irrelevante para meu ser. No entanto, ambas as atitudes são contraditórias, pois só posso odiar ou ignorar quem já reconheço como sujeito – e, portanto, como liberdade que me escapa.

O denominador comum dessas modalidades é o fracasso necessário. Cada relação com o outro tenta reconciliar liberdade e objetividade, mas inevitavelmente se defronta com a impossibilidade de fazê-lo. Como observa Sartre, a alteridade é uma estrutura insuperável: o outro nunca se reduz àquilo que dele faço, e minha própria existência para-outro jamais se esgota no papel que ele me atribui. A intersubjetividade permanece, assim, como campo de tensão irredutível, no qual o fracasso das sínteses revela, paradoxalmente, a condição mesma da liberdade.

Arthur Danto (1975, p. 95) observa a força desse diagnóstico ao afirmar que “as páginas que expõem essas relações através de uma série de cenas dramáticas e deprimentes são das

mais fortes e psicologicamente ricas escritas por Sartre ou qualquer outro autor"[216]. Nessas análises, Sartre apresenta tentativas condenadas de escapar à estrutura ontológica do ser-para-outro. São projetos de apropriação da liberdade alheia, marcados pelo conflito constitutivo: "enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar"[217] (Sartre, 2007, p. 454).

Se essas tentativas emergem do núcleo conflitivo da relação originária, é porque, como sublinha o próprio Sartre, "não são simples especificações da relação fundamental: embora cada uma inclua em si a relação originária com o outro como sua estrutura essencial e seu fundamento"[218] (Sartre, 2007, p. 451). Trata-se, portanto, de modos inéditos de configuração do para-si diante da presença do outro, em que a consciência oscila entre assumir-se como objeto ou afirmar-se como sujeito. A primeira atitude, exemplificada pelo amor, pela linguagem e pelo masoquismo, busca apropriar-se da liberdade alheia reconhecendo o outro como sujeito que me transcende: para tanto, faço-me objeto da sua consciência, tentando apreender-me segundo o modo como ele me apreende. A segunda atitude, exemplificada pela indiferença, pelo desejo, pelo ódio e pelo sadismo, inverte essa dinâmica: agora é o outro que se reduz a objeto da minha apreensão, e eu que me afirmo como sujeito absoluto, tentando reconquistar minha liberdade mediante a submissão da dele. Essas duas atitudes se opõem frontalmente e, contudo, como observa Sartre, "o fracasso de uma acarreta a adoção da outra"[219] (Sartre, 2007, p. 454).

Esse caráter conflitivo da intersubjetividade encontra uma de suas expressões mais contundentes na obra teatral *Entre quatro paredes*[220]. O jogo de olhares entre as três personagens, condenadas a se confrontarem incessantemente, mostra que apenas os outros podem oferecer-nos uma representação objetiva de nós mesmos – representação que, por mais que tentemos apropriar-nos dela, permanece sempre em seu poder. A célebre declaração de Garcin – "o inferno são os outros"[221] (Sartre, 1977, p. 57) – deve ser compreendida nesse horizonte. A frase mais famosa do teatro sartriano tem sido mal interpretada e o filósofo

[216] "The pages in which these relations are exhibited through a series of dramatic and depressing scenarios are among the most powerful and psychologically rich pages to be found in Sartre's or anyone's writing" (Danto, 1985, p. 104).
[217] "Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir" (Sartre, 1943, p. 467).
[218] "Elles ne sont pas de simples spécifications de la relation fondamentale: bien que chacune enveloppe en elle la relation originelle avec autrui comme sa structure essentielle et son fondement" (Sartre, 1943, p. 464).
[219] "... l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre" (Sartre, 1943, p. 467).
[220] *Entre quatro paredes* (*Huis clos*, 1944) foi escrita praticamente em paralelo a *SN*, de modo que a peça dramatiza, em linguagem literária e simbólica, muitas das intuições filosóficas presentes na ontologia fenomenológica. A noção de ser-para-outro, tematizada sistematicamente no tratado, encontra aqui uma expressão concreta, revelando como o olhar do outro pode aprisionar a liberdade e reduzir o sujeito à facticidade de um papel fixo. Assim, filosofia e teatro aparecem em diálogo direto, iluminando-se mutuamente.
[221] "... l'enfer, c'est les Autres" (Sartre, 1947, p. 92).

esclarece que sua intenção era afirmar que os outros podem ser um inferno porque a consciência que eu tenho de mim depende profundamente deles. Em suas palavras:

> "O inferno são os outros" sempre foi mal interpretado. Acreditaram que eu queria dizer que nossas relações com os outros eram sempre tóxicas, que eram sempre relações proibidas. No entanto, é outra coisa que quero dizer. Quero dizer que, se as relações com os outros são distorcidas, viciadas, então o outro só pode ser o inferno. ... Os outros são, no fundo, o que há de mais importante em nós mesmos, para o nosso próprio conhecimento de nós mesmos[222]. (Contat & Rybalka, 1970, p, 101; *tradução nossa*).

Podemos considerar que o conflito não depende da nossa vontade, mas ele se dá pelo simples fato de existirmos como limite à liberdade do outro. Na ontologia fenomenológica, a intersubjetividade se mostra como o limite autêntico da transcendência do para-si. Ao me objetificar, o outro me solidifica, fundamentando o meu ser e alienando as minhas possibilidades.

O exame das relações concretas confirma esse diagnóstico: todas partilham o destino do fracasso, pois nenhuma dissolve o antagonismo entre liberdades. Amor, desejo, ódio, indiferença ou linguagem revelam sempre a impossibilidade de conciliar objetividade e transcendência, de capturar a liberdade do outro sem aniquilá-la. Esse fracasso, contudo, não deve ser entendido como limitação exterior, mas como expressão mesma da ontologia do ser-para-outro. É a partir desse impasse que Sartre, mais tarde, nos *Cadernos para uma moral*, buscará repensar a intersubjetividade não apenas como alienação e objetivação, mas também como horizonte ético de liberdade partilhada e responsabilidade recíproca. Assim, o diagnóstico ontológico de *SN* não se encerra em pessimismo, mas abre caminho para uma reflexão ética mais radical sobre a coexistência das liberdades.

Antes de encerrar a terceira parte e concluir a exposição do ser-para-outro, Sartre se detém em um último problema: o ser-com (*Mitsein*) ou o 'nós'. Após mostrar que os projetos de conciliação ou de anulação do outro fracassam na tentativa de superar o conflito, o filósofo examina a possibilidade de uma relação menos tensa, marcada por formas cooperativas de 'ser-em-conjunto'. O 'nós' se constitui, assim, por "uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais"[223] (Sartre, 2007, p. 512) e que se orientam em torno de

[222] "'L'enfer, c'est les autres' a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'étaient toujours des rapports interdits. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. ... Les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus importante en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-même" (Contat & Rybalka, 1970, p. 101).

[223] "Le *nous* enveloppe une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent unes les autres comme subjectivités" (Sartre, 1943, p. 526).

uma ação comum ou de um objeto de percepção compartilhada. Essa figura introduz, portanto, a dimensão social e comunitária da realidade humana.

Sartre, contudo, adverte que o 'nós' deve ser entendido apenas como experiência, já que "não poderia constituir uma estrutura ontológica da realidade-humana"[224] (Sartre, 2007, p. 513). A consciência permanece sempre individual, mesmo quando atravessada pelo olhar dos outros. O ser-para-outro, portanto, precede e fundamenta toda forma de ser-com. Ao elucidar o 'nós' a partir da perspectiva do olhar, Sartre distingue entre 'nós-objeto' e 'nós-sujeito', radicalizando as análises anteriores sobre as relações concretas com o outro. Ele escreve:

> Deve-se compreender, com efeito, que originariamente o pertencer ao Nós-sujeito é sentido como uma alienação ainda mais radical do Para-si, já que este se vê compelido a assumir não somente o que é para o Outro, mas também uma totalidade que ele não é, embora dela faça parte integrante[225]. (Sartre, 2007, p. 519)

Desse modo, a experiência do 'nós' não possui sentido originário próprio e irredutível. Como afirma Sartre (2007, p. 529), é "preciso que haja antes algum saber do que é o outro para que uma experiência de minhas relações com o outro possa ser realizada sob forma de '*Mitsein*'"[226]. O 'nós' só é possível, portanto, a partir de um reconhecimento prévio do outro, mas esse reconhecimento permanece sempre vivido por uma consciência individual. Se os outros com os quais partilho a experiência também a vivenciam, o 'nós' ainda assim se reduz a uma soma de sentimentos individuais, "não uma consciência intersubjetiva, nem um ser novo que transcenda e englobe suas partes, tal como um todo sintético"[227] (Sartre, 2007, p. 513).

Nessa perspectiva, o ser-com – ou o *Mitsein* heideggeriano – aparece apenas como uma especialização da estrutura fundamental do ser-para-outro. Sartre admite que minha relação com o outro pode adquirir certo estatuto de objetividade diante do surgimento de um Terceiro, que nos percebe como parte de uma mesma totalidade. Contudo, essa situação também pressupõe uma consciência individual – a do Terceiro – e, portanto, reinscreve o conflito. Por isso, ao final do capítulo, Sartre (2007, p. 531) reafirma que a essência das relações humanas não é o *Mitsein*, mas o antagonismo estrutural: "seria inútil que a realidade-humana tentasse

---

[224] "... qu'elle ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité-humaine" (Sartre, 1943, p. 527).
[225] "Il faut concevoir en effet qu'originellement l'appartenance au nous-objet est sentie comme une aliénation plus radicale encore du pour-soi puisque celui-ci n'est plus seulement contraint d'assumer ce qu'il est pour autrui mais encore une totalité qu'il n'est pas, quoiqu'il en fasse partie intégrante" (Sartre, 1943, p. 532).
[226] "... il faut qu'il y ait d'abord quelque savoir de ce qu'est autrui pour qu'une expérience de mes relations avec autrui puisse être réalisée sous forme de '*Mitsein*'" (Sartre, 1943, p. 543).
[227] "... n'est pas une conscience intersubjective, ni un être neuf qui dépasse et englobe ses parties comme un tout synthétique" (Sartre, 1943, p. 527).

sair desse dilema: transcender o outro ou deixar-se transcender por ele. A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito"[228].

A partir dessa exposição da teoria sartriana da intersubjetividade em *SN*, evidencia-se que o encontro com o outro é constitutivo da realidade humana e que sua estrutura irredutível é o conflito. O olhar do outro revela-me a mim mesmo, mas ao preço de me objetivar e alienar, instaurando uma dialética inescapável entre liberdade e facticidade. Esse diagnóstico ontológico, longe de encerrar-se em pessimismo, abre o caminho para pensar as mediações sociais e históricas nas quais essa tensão se concretiza.

No horizonte digital, contudo, essa estrutura sofre uma modulação específica: o olhar torna-se tecnicamente mediado e, com frequência, diferido. O outro pode ver minha postagem horas ou dias depois; a relação deixa de ser sincrônica e instala-se uma assimetria temporal. O Outro já não comparece como presença situada que me olha aqui e agora, mas como um terceiro difuso, potencialmente onipresente e invisível, cuja visão não posso localizar nem antecipar. Essa assincronia intensifica a experiência de objetivação, pois sou exposto a um campo de olhares possíveis sem a possibilidade de reciprocidade imediata que, no encontro face a face, poderia reequilibrar a relação. O ser-para-outro digital tende, assim, a configurar-se como exposição permanente a uma alteridade abstrata e ampliada.

Por isso, ao concluir a análise do ser-para-outro, impõe-se um deslocamento metodológico: é preciso examinar de que modo a liberdade se prolonga e se cristaliza nas estruturas objetivas do mundo, transformando-se em limite e, muitas vezes, em alienação. Tal passagem será realizada pela investigação da categoria do prático-inerte, desenvolvida por Sartre na *CRD*, que permitirá articular a experiência originária da liberdade à sua inscrição nas instituições, nos instrumentos e nas mediações materiais. Essa ponte conceitual será decisiva para, nos próximos capítulos, compreender de modo mais rigoroso como, na era digital, algoritmos, plataformas e redes sociais operam como formas contemporâneas de prático-inerte, condicionando e reconfigurando a intersubjetividade no horizonte de nossa experiência atual.

No entanto, antes de avançar a esse nível social e histórico, é necessário reconhecer que a própria experiência intersubjetiva já envolve um afeto fundamental: a angústia. A ontologia da intersubjetividade em *SN* mostra que o olhar do outro, ao mesmo tempo em que me revela, também me aliena, situando-me como objeto e instaurando uma tensão inevitável entre liberdade e facticidade. Essa exposição à alteridade sem poder controlá-la constitui, em si

[228] "C'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme: transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*. c'est le conflit" (Sartre, 1943, p. 545).

mesma, uma forma privilegiada de angústia: descubro que minha liberdade não é apenas abertura abstrata ao nada, mas condição vulnerável e constantemente desafiada pela presença do outro. A angústia, portanto, não se limita ao confronto solitário da consciência consigo mesma, mas se intensifica na dialética do ser-para-outro, onde cada liberdade se revela no risco de ser capturada pelo olhar alheio. É a partir dessa articulação entre liberdade, alteridade e angústia que se pode avançar, então, para a necessária distinção entre angústia e ansiedade, mostrando como esta última se apresenta como reação derivada e psicofísica diante da abertura radical que a primeira desvela.

Essa diferenciação é decisiva para a análise que se segue, pois dela depende compreender como, no horizonte da era digital, a ansiedade ultrapassa o estatuto de mera disposição psicológica e se configura como desdobramento existencial singular – manifestação de uma subjetividade tensionada entre o real e o virtual, e submetida à lógica de um tempo acelerado, fragmentado e precarizado.

Angústia e ansiedade: entre liberdade e má-fé

Para avançar na diferenciação conceitual, é necessário destacar que o vocabulário sartriano não emprega o termo ansiedade (*anxiété*), mas concentra-se na categoria de angústia (*angoisse*). A *ansiedade*, tal como a concebemos hoje, pode ser entendida como um deslocamento fenomenológico a partir da estrutura originária da angústia. Enquanto esta, em Sartre, designa a experiência fundamental em que a liberdade se revela em sua radicalidade, aquela se apresenta como uma resposta derivada, frequentemente marcada por condutas de má-fé, que tendem a ocultar essa revelação. A proximidade semântica e experiencial entre os dois termos explica a recorrente confusão conceitual, mas é precisamente na tarefa de distingui-los que se encontra uma chave decisiva tanto para compreender a ontologia fenomenológica sartriana quanto para analisar formas contemporâneas de subjetivação.

A partir de um levantamento sistemático das ocorrências de *angoisse* (angústia) e *anxiété* (ansiedade) nas principais obras de Jean-Paul Sartre, em francês e em português, foi possível realizar uma análise terminológica que esclarece o estatuto conceitual de cada vocábulo. As obras analisadas foram *AI*, *TdE*, *ETE, OI*, *SN*, *O Existencialismo é um Humanismo*[229] e *CRD*. Os resultados mostram uma predominância inequívoca da *angústia* como categoria estruturante da ontologia fenomenológica de Sartre, ao passo que a ansiedade

[229] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *EH*.

surge de modo marginal, quase sempre em registros adjetivais, sem assumir função conceitual relevante.

Nos escritos psicológicos da década de 1930 (*TdE*, ETE e *OI*), a palavra *angoisse* aparece de forma incipiente, com poucas menções (entre uma e cinco), delineando apenas os contornos de uma problemática que seria sistematizada plenamente em *SN*. É nesta obra que a angústia atinge seu ápice, com 127 ocorrências em ambas as línguas, consolidando-se como categoria ontológica central. Ali, ela é tematizada como a experiência originária da liberdade, inseparável da confrontação do para-si com o nada e da responsabilidade daí derivada.

Nas obras posteriores, nota-se uma redução relativa da frequência do termo. Em *EH*, a angústia permanece fundamental (33 ocorrências em francês e 31 em português), mas aparece em um registro mais pedagógico, voltado à divulgação do existencialismo. Já em *CRD*, surgem apenas cinco menções, sinalizando uma mudança de enfoque: a categoria continua presente, mas perde protagonismo diante de noções histórico-sociais como prático-inerte e serialidade. Assim, a *angústia* não desaparece, mas passa a coexistir com categorias dialéticas que buscam dar conta das mediações coletivas e históricas da liberdade.

Por contraste, o termo *anxiété* é praticamente ausente. Não há ocorrências em *AI*, *TdE*, *ETE*, *OI* e *SN*. Em *EH*, encontram-se apenas duas menções em francês e uma em português, todas em função adjetival (*anxieux*/ansioso), sem valor conceitual. Em *CRD*, há apenas uma ocorrência substantiva e uma adjetival em ambas as línguas, igualmente periféricas. Tais dados confirmam que Sartre jamais incorporou *anxiété* como categoria filosófica central.

Essa escolha terminológica é deliberada e metodológica. Ao preferir sistematicamente *angoisse* a *anxiété*, Sartre insere sua análise na tradição aberta por Kierkegaard (*Angest*) e radicalizada por Heidegger (*Angst*), onde a angústia revela a condição fundamental do ser humano diante de sua liberdade e finitude. Em contraste, *anxiété* permanece associada ao vocabulário da psicologia clínica e da psiquiatria, no qual designa estados afetivos ou patologias, mas não uma estrutura ontológica. Sartre, consciente dessa diferença, evita reduzir sua análise existencial a categorias psicopatológicas, insistindo na angústia como dimensão universal da liberdade.

Em síntese, o levantamento confirma que a angústia constitui a categoria axial da filosofia sartriana, presente de modo sistemático e denso, sobretudo em *SN*, enquanto a ansiedade jamais ocupa lugar central, restringindo-se a usos marginais ou adjetivais. A coerência dessa opção reforça a orientação fenomenológica e ontológica de Sartre: pensar a liberdade a partir da angústia, evitando a confusão com estados psicológicos e preservando seu alcance existencial universal.

Desse modo, ao propor que a ansiedade seja compreendida como um desdobramento da angústia na era digital, não buscamos reduzi-la a uma categoria estritamente clínica nem patologizar a experiência existencial descrita por Sartre. Trata-se, antes, de reconhecer que a ansiedade contemporânea se apresenta como uma resposta psicofísica que tenta recobrir ou domesticar a irrupção originária da angústia, especialmente em um contexto marcado pela aceleração temporal, pelo olhar constante das redes e pela instabilidade das identidades virtuais. Nessa perspectiva, a ansiedade não anula a angústia, mas a traduz em formas cotidianas de inquietação e de mal-estar, revelando o esforço do sujeito em lidar com a abertura ontológica da liberdade em meio às condições específicas da era digital.

A partir dessa mediação, torna-se possível examinar os pontos de contato entre ambas as experiências. Antes de sublinhar as diferenças, convém esclarecer também o que aproxima angústia e ansiedade. O ponto de convergência entre ambas está na relação com o futuro indeterminado. Conforme observa Sartre (2007), a liberdade se manifesta originariamente como projeto, isto é, como o movimento de transcendência pelo qual o para-si ultrapassa o que já está dado em direção a possibilidades ainda não realizadas. Tanto a angústia quanto a ansiedade emergem desse horizonte aberto, no qual o sujeito se confronta com o desconhecido e com a impossibilidade de prever ou garantir o que virá. Essa semelhança encontra paralelo na distinção que a psicologia estabelece entre medo e ansiedade.

No dicionário de psicologia da American Psychological Association (2015, p. 56; *tradução nossa*), o termo *angst* aparece como referência direta ao vocábulo alemão que pode significar medo ou ansiedade, mas que, no existencialismo, adquire um sentido técnico próprio: "um estado de angústia ou desespero no qual uma pessoa reconhece a incerteza fundamental da existência e entende o significado da escolha consciente e da responsabilidade pessoal"[230]. Essa definição sublinha o vínculo entre angústia e liberdade, mostrando que se trata de uma experiência que ultrapassa a esfera meramente afetiva e alcança uma dimensão ontológica, central para autores como Kierkegaard e Sartre. Ao reconhecer a radical indeterminação da existência, o sujeito se vê diante da exigência de assumir a si mesmo como projeto, sem garantias externas.

Já a ansiedade (*anxiety*), por sua vez, recebe uma definição mais extensa e detalhada:

> Uma emoção caracterizada por apreensão e sintomas somáticos de tensão, na qual um indivíduo antecipa perigo iminente, catástrofe ou infortúnio. O corpo frequentemente se mobiliza para enfrentar a ameaça percebida: os músculos

[230] "Angst *n.* 1. fear or anxiety (German). 2. in existentialism, a state of anguish or despair in which a person recognizes the fundamental uncertainty of existence and understands the significance of conscious choice and personal responsibility" (APA, 2015, p. 56).

> ficam tensos, a respiração acelera e o coração bate mais rápido. A ansiedade pode ser distinguida do medo tanto conceitual quanto fisiologicamente, embora os dois termos sejam frequentemente usados de forma intercambiável. A ansiedade é considerada uma resposta de ação prolongada, orientada para o futuro, amplamente focada em uma ameaça difusa, enquanto o medo é uma resposta apropriada, orientada para o presente e de curta duração a uma ameaça claramente identificável e específica[231]. (APA, 2015, p. 66); *tradução nossa*)

A psicologia tende a aproximar a experiência da ansiedade de seus correlatos físicos, descrevendo-a por meio de sintomas corporais como tensão muscular, aceleração da respiração e aumento da frequência cardíaca. Esse enfoque traduz a ansiedade em termos psicofisiológicos, ressaltando como o corpo se mantém em estado de alerta diante de ameaças percebidas, mesmo quando estas não são concretas ou imediatas. Ao mesmo tempo, a psicologia diferencia a ansiedade do medo: enquanto o medo se dirige a um objeto ou situação específica e atual, produzindo uma reação de curta duração, a ansiedade se caracteriza por ser difusa, prolongada e orientada para o futuro, ligada a possibilidades de perigo ou infortúnio ainda não realizados. Assim, a distinção central está no fato de que o medo se ancora em algo presente e definido, ao passo que a ansiedade permanece voltada ao incerto e ao indeterminado.

É justamente nessa ausência de objeto preciso que a fenomenologia existencial encontra um ponto de contato. Em Sartre, a angústia também não se dirige a algo determinado, mas emerge da própria condição de liberdade, que projeta o indivíduo para um porvir sempre contingente. A diferença decisiva, contudo, está no alcance de cada uma: se a ansiedade tende a se fixar em sintomas corporais e antecipações difusas de perigo, a angústia revela a abertura radical do sujeito, confrontando-o com a responsabilidade por suas escolhas. Assim, enquanto a psicologia descreve a ansiedade como estado emocional de alerta, Sartre entende a angústia como modo ontológico da liberdade. Desse modo, embora ambas partilhem a antecipação do futuro e a experiência da incerteza, apenas a angústia, na perspectiva existencialista, expõe o núcleo mais profundo da condição humana.

A partir dessa raiz comum, porém, é possível marcar a clivagem decisiva entre as duas noções. Se a ansiedade permanece vinculada a reações psicofísicas difusas, a angústia desvela sua profundidade ontológica. Sartre (2007, p. 78) a define como "o modo de ser da liberdade

[231] "... an emotion characterized by apprehension and somatic symptoms of tension in which an individual anticipates impending danger, catastrophe, or misfortune. The body often mobilizes itself to meet the perceived threat: Muscles become tense, breathing is faster, and the heart beats more rapidly. Anxiety may be distinguished from fear both conceptually and physiologically, although the two terms are often used interchangeably. Anxiety is considered a future-oriented, long-acting response broadly focused on a diffuse threat, whereas fear is an appropriate, present-oriented, and short-lived response to a clearly identifiable and specific threat" (APA, 2015, p. 66).

enquanto consciência de ser"[232]. Ao vivê-la, o sujeito descobre que nada o obriga e nada o impede – como no célebre exemplo do precipício: "se nada [*rien*] me constrange a salvar minha vida, nada [*rien*] me impede de jogar-me no abismo" (Sartre, 2007, p. 76). A angústia, portanto, não é um estado psicológico episódico, mas uma experiência inevitável e constitutiva da condição humana. Como mostra Hoste (2016), ela é inescapável, pois revela a solidão e a responsabilidade de sermos livres. Trata-se de uma verdade existencial: a cada instante, sou chamado a responder pelo que faço de mim mesmo, sem garantias, normas fixas ou essências pré-determinadas.

É precisamente diante dessa revelação radical, em que a liberdade se mostra em sua nudez absoluta, que se abre o espaço para a ansiedade como resposta derivada. Enquanto a angústia confronta o sujeito com a impossibilidade de qualquer fundamento último, a ansiedade surge como um modo de atenuar essa experiência insuportável, deslocando-a para o plano psicofísico e circunscrevendo-a em sintomas corporais, emoções difusas e antecipações imaginárias. Castro (2020) observa que muitas abordagens naturalistas confundem a angústia com a ansiedade justamente por reduzirem a experiência existencial a estados fisiológicos mensuráveis. Diferentemente da angústia, que é universal e estrutural, a ansiedade se prende a situações e objetos, ainda que difusos, funcionando como tentativa de domesticar a abertura radical da existência. Sartre fornece instrumentos para compreender esse mecanismo em *ETE*, ao mostrar que a emoção é uma forma mágica de apreender o mundo. A ansiedade pode, então, ser interpretada como uma conduta emocional dessa ordem: ora passiva, levando à paralisia; ora ativa, gerando hiperatividade defensiva. Em ambos os casos, há uma fuga do confronto direto com a liberdade.

Essa leitura afetiva, contudo, é apenas uma primeira camada de compreensão. É justamente ao ultrapassá-la que a diferença entre angústia e ansiedade adquire relevância filosófica mais ampla. Para Sartre, a angústia, embora desconfortável, é reveladora: ela nos coloca diante de nossa liberdade e nos chama à responsabilidade. A ansiedade, ao contrário, frequentemente se configura como uma conduta de má-fé. Como afirmam André Barata e Georges Boris (2017) em "Angústia e ansiedade: um esboço histórico-conceitual e uma perspectiva sartriana", a ansiedade é a tentativa de transformar a angústia em algo manejável, deslocando a responsabilidade da liberdade para fatores externos. Nesse movimento, o sujeito acredita que seu destino está predeterminado – pelas pressões sociais, pelas circunstâncias, pela biologia – e age como se não fosse livre. É má-fé porque consiste em negar aquilo que somos: seres irremediavelmente livres. André Barata (2007), em *Sentidos da Liberdade*,

[232] "... le mode *d'être* de la liberté comme conscience d'être" (Sartre, 1943, p. 65).

lembra que a má-fé não é apenas fuga, mas também um modo ativo de justificar escolhas. A ansiedade se inscreve nesse mecanismo: ao agir ansiosamente, o indivíduo encontra uma narrativa que o exime da responsabilidade, como se sua vida fosse conduzida por determinismos exteriores.

Dessa análise decorre uma síntese comparativa, que torna explícitas as diferenças estruturais entre angústia e ansiedade. Embora ambas surjam da abertura radical do futuro, estejam ligadas à incerteza e se distingam do medo, apresentam estatutos distintos: a primeira é universal, inevitável e ontológica; a segunda é contingente, psicofísica e situacional. A angústia revela a liberdade, enquanto a ansiedade busca encobri-la. A angústia é a condenação da liberdade, já a ansiedade frequentemente se inscreve na má-fé. A angústia exprime a experiência originária do ser-para-si, ao passo que a ansiedade configura uma resposta mágica de fuga. A angústia abre caminho para assumir a responsabilidade, enquanto a ansiedade tende a projetar essa responsabilidade em fatores externos.

Compreendida nesse horizonte, a ansiedade pode ser vista como uma tentativa de recobrir ou traduzir, em termos psicofísicos e cotidianos, a revelação insuportável da liberdade que a angústia expõe. Diante do vazio de garantias e da contingência constitutiva da existência, a consciência procura domesticar a abertura ontológica por meio de sintomas corporais, preocupações difusas e antecipações imaginárias. A ansiedade, assim, não elimina a experiência da liberdade, mas a reconfigura em formas vivenciais mais manejáveis, funcionando ao mesmo tempo como defesa e como indício da presença latente da angústia.

Na era digital, esse mecanismo encontra terreno fértil para se intensificar. O fluxo incessante de informações, a vigilância algorítmica e a exposição contínua ao olhar das redes ampliam a incerteza estrutural, multiplicando possibilidades, julgamentos e comparações. Nesse contexto, a ansiedade digital pode ser compreendida como a tradução psicofísica de uma angústia existencial subjacente: em vez de assumir diretamente a responsabilidade de ser livre, o sujeito se vê capturado por sintomas de inquietação, pela busca incessante de atualização e pelo medo difuso de exclusão ou obsolescência.

Essa configuração contemporânea, contudo, só pode ser devidamente compreendida à luz do contraste entre angústia e ansiedade que percorremos até aqui. Antes de avançar para a discussão sobre a relação entre liberdade e alienação – e, com isso, para a dialética existencial entre o universal e o singular em Sartre –, convém retomar em síntese o percurso realizado, a fim de fixar os contornos fundamentais da distinção estabelecida. O exame permitiu mostrar com clareza a diferença estrutural entre angústia e ansiedade. Ambas emergem da abertura radical do futuro e da incerteza constitutiva da existência, mas se diferenciam em profundidade e função. A angústia, em Sartre, não é um estado psicológico episódico, mas a revelação

ontológica da liberdade: experiência universal e ineliminável pela qual o sujeito se descobre responsável por si mesmo, sem garantias, normas fixas ou essências pré-determinadas. A ansiedade, ao contrário, configura-se como resposta derivada e contingente, frequentemente inscrita em condutas de má-fé. Ela funciona como tentativa psicofísica de encobrir a angústia, deslocando a responsabilidade da liberdade para fatores externos, sejam eles circunstâncias, pressões sociais ou determinismos biológicos. Nesse sentido, enquanto a angústia constitui a experiência originária do ser-para-si, a ansiedade revela-se como um modo ambíguo de fuga, uma conduta mágica que, paradoxalmente, testemunha a mesma liberdade que busca negar. Essa tensão entre revelação e recobrimento já antecipa, portanto, o terreno no qual a problemática da alienação poderá ser compreendida: como expressão social e histórica da mesma dialética existencial entre liberdade e evasão.

A tensão entre revelação e recobrimento já antecipa, portanto, o terreno no qual a problemática da alienação poderá ser compreendida: como expressão social e histórica da mesma dialética existencial entre liberdade e evasão. Se, no plano individual, a ansiedade aparece como tentativa de fugir da angústia, no plano coletivo a alienação desempenha função análoga: ela desloca e mascara a liberdade ao inscrevê-la em estruturas sociais, econômicas e técnicas que condicionam as possibilidades de escolha. Em Sartre, a alienação não elimina a liberdade, mas a deforma, inserindo-a em práticas, instituições e materialidades que tendem a objetivar o sujeito. Desse modo, a passagem da análise da angústia e da ansiedade para a da alienação não constitui uma ruptura, mas a continuidade de um mesmo problema: como a liberdade, ao se manifestar, gera também as formas de sua própria ocultação.

Essa recapitulação permite situar metodologicamente o lugar deste capítulo no conjunto da investigação. Seu objetivo foi sistematizar a ontologia fenomenológica de Sartre em *SN*, explorando a estrutura da consciência como nadificação e temporalização, a liberdade como condição originária do para-si, a angústia como sua revelação necessária e a má-fé como sua recusa. No entanto, essa arquitetura ontológica não se esgota no eixo da relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo das coisas. Para compreender em profundidade a condição humana, é indispensável introduzir também a dimensão da intersubjetividade, na qual a liberdade se descobre no confronto constitutivo com o outro.

Em *SN*, Sartre mostra que a experiência do outro não é derivada nem secundária, mas estrutura fundamental da existência. O olhar do outro me revela a mim mesmo, mas ao preço de me objetivar e alienar, instaurando uma dialética inescapável entre liberdade e facticidade. Esse confronto originário introduz uma dimensão irredutivelmente conflitiva na existência: amor, desejo, ódio ou linguagem são modos de tentar superar essa tensão, mas todos fracassam

diante da impossibilidade de fundir duas liberdades em uma síntese estável. O conflito, nesse horizonte, não é acidente histórico ou psicológico, mas condição ontológica da coexistência.

É precisamente nesse ponto que a intersubjetividade se articula com a análise dos afetos fundamentais. A angústia não se limita ao confronto solitário da consciência consigo mesma, mas se intensifica na exposição ao olhar do outro, que ameaça fixar-me em uma identidade e revelar-me como objeto. Esse desvelamento radical da liberdade, simultaneamente vertiginoso e insuportável, prepara o terreno para distinguir a angústia da ansiedade. Enquanto a primeira revela a liberdade em sua raiz ontológica, a segunda se configura como reação derivada, frequentemente inscrita em condutas de má-fé, que buscam disfarçar ou retardar essa abertura. A diferenciação entre angústia e ansiedade, introduzida neste capítulo, cumpre assim a função de marcar a diferença entre um fenômeno estrutural da existência e uma resposta psicofísica situada, estabelecendo uma chave conceitual indispensável para compreender suas formas contemporâneas.

O percurso desenvolvido ao longo deste capítulo permitiu evidenciar a arquitetura fundamental da ontologia fenomenológica de Sartre. A distinção entre em-si e para-si mostrou que a realidade humana não é substância plena, mas consciência marcada pela nadificação e pela abertura. A análise do nada revelou que a consciência só existe instaurando a negação no coração do ser, tornando-se, assim, projeto em constante ultrapassagem. É nesse horizonte que a liberdade se apresenta não como atributo eventual, mas como condição ontológica inescapável: a consciência é liberdade, e é justamente esse excesso de responsabilidade que se manifesta no afeto originário da angústia. A má-fé, por sua vez, surgiu como sua contraface inevitável: tentativa paradoxal de encobrir a vertigem da liberdade, ao mesmo tempo em que a reafirma negativamente.

A esses elementos soma-se a dimensão da intersubjetividade, que revelou que a existência não se compreende senão atravessada pelo olhar do outro. O ser-para-outro, longe de ser secundário, constitui a condição originária da coexistência, instaurando um campo de alienação e reconhecimento em que a liberdade se descobre simultaneamente ameaçada e confirmada. A angústia, nesse contexto, não se limita ao confronto solitário da consciência consigo mesma, mas também se intensifica na exposição à alteridade, hoje amplificada por mediações digitais, algoritmos e avatares que tornam visível a atualidade da análise sartriana.

Assim, a ontologia fenomenológica delineada por Sartre permite compreender a existência humana como liberdade situada, inescapavelmente atravessada pela angústia e inclinada à má-fé, em um horizonte intersubjetivo marcado pelo conflito e pela responsabilidade radical. Essa estrutura fornece o solo indispensável para o avanço da investigação. Pois, se a condição humana se define por liberdade, angústia, má-fé e

intersubjetividade, resta ainda compreender como essas categorias se encontram tensionadas pelas mediações histórico-sociais. É nesse ponto que se abre o horizonte do Capítulo 3, em que a dialética entre liberdade e alienação será tematizada a partir da noção de prático-inerte, preparando a análise da experiência contemporânea, marcada pela mediação técnica e pela ansiedade digital.

Com base no que foi desenvolvido até aqui, torna-se possível distinguir de modo mais preciso os planos ontológico e histórico da experiência afetiva na filosofia de Sartre. Enquanto a angústia revela a liberdade em sua raiz ontológica, a ansiedade não decorre diretamente dessa experiência, mas emerge como uma reação mediada por condições sociais e históricas concretas. Trata-se de uma resposta derivada, inscrita em condutas de má-fé, nas quais a consciência procura negar a contingência de sua própria liberdade, refugiando-se em estratégias que disfarçam ou retardam sua abertura.

A distinção entre angústia e ansiedade, tal como formulada neste capítulo, permite delimitar com rigor a diferença entre um fenômeno estrutural da existência e uma resposta psicofísica historicamente situada. A angústia exprime a revelação originária da liberdade diante do nada – o momento em que o para-si se descobre como poder-ser, sem essência prévia nem garantias. Já a ansiedade traduz o modo como essa liberdade é vivida sob determinadas configurações do mundo, quando mediada por estruturas técnicas, institucionais e culturais que modulam a experiência do possível e tendem a inviabilizar sua efetivação concreta.

Nesse horizonte, o fenômeno da ansiedade contemporânea não pode ser reduzido a um mero derivado da má-fé, mas deve ser compreendido como sua transmutação histórica – uma *má-fé digital*, que preserva a mesma estrutura ontológica de fuga diante da liberdade, mas desloca seu campo de operação para as mediações técnicas. Assim como, em *SN*, a má-fé consistia em negar a abertura da consciência refugiando-se em papéis fixos e identidades estabilizadas, hoje essa fuga se efetua por meio de mecanismos algorítmicos que automatizam o olhar e antecipam a decisão, orientando o sujeito a se reconhecer apenas pelo espelho das plataformas.

A má-fé digital não é apenas analogia moral, mas continuidade fenomenológica: a consciência continua a se enganar a si mesma, não mais através da vontade explícita de dissimular, e sim ao se deixar funcionar como um reflexo técnico de si. Ao abdicar da transcendência em favor da previsibilidade dos dados e das rotinas de visibilidade, o sujeito delega à máquina a tarefa de sustentar sua negação da liberdade. O que Sartre descrevia como ‘mentira para si’ reaparece, assim, como automatização da própria má-fé: um modo de ser que naturaliza a alienação e transforma a liberdade em performance calculada. Nessa perspectiva, a ansiedade digital é a expressão somática dessa estrutura ampliada: o afeto que denuncia, no

corpo e na atenção, a persistência da mesma fuga ontológica que funda a má-fé em sua forma original.

Desse modo, a transição entre angústia e ansiedade não marca uma ruptura, mas uma inflexão sensível no modo de afetação da liberdade: o que antes se apresentava como vertigem diante do nada converte-se, agora, em tensão difusa diante do excesso de presença técnica. A ansiedade traz, portanto, o eco transformado da angústia – um sinal de que o mesmo paradoxo existencial continua a pulsar sob novas condições de visibilidade e de controle. Essa passagem prepara o terreno para a análise que se seguirá, na qual a liberdade, ao se confrontar com as estruturas históricas e técnicas de sua objetivação, revela-se em sua dimensão dialética entre criação e alienação.

Capítulo 3: Relação entre liberdade e alienação: dialética existencial entre singular-universal

Welcome, my son, welcome to the machine
What did you dream?
It's alright, we told you what to dream
(Roger Waters, 1975)

A análise precedente permitiu delimitar a liberdade como estrutura ontológica constitutiva do para-si, inseparável da temporalidade e revelada na angústia, ao mesmo tempo em que encontra na má-fé sua forma privilegiada de negação. Em *SN*, Sartre mostra que a liberdade não é uma faculdade contingente, mas o próprio modo de ser da consciência: condição inescapável que, embora possa ser dissimulada em condutas autoenganadoras, jamais pode ser anulada. A má-fé, nesse horizonte, configura-se como a estratégia paradoxal pela qual a consciência, sendo livre, tenta escapar ao peso da responsabilidade por meio de uma identificação ilusória com a facticidade.

Esse núcleo ontológico, contudo, não encerra a problemática sartriana. Compreender a liberdade em sua concretude exige deslocar o olhar do plano fenomenológico para o das mediações histórico-sociais que simultaneamente a possibilitam e a limitam. É nesse ponto que se inscreve o capítulo seguinte, dedicado à investigação da dialética entre liberdade e alienação, em especial a partir da noção de prático-inerte e da tensão existencial entre o singular e o universal. Esse deslocamento permitirá compreender como a liberdade, ao se objetivar em práticas coletivas, instituições e estruturas materiais, converte-se ao mesmo tempo em potência criadora e em risco permanente de alienação.

Partindo dessa exigência, é necessário acompanhar o movimento do próprio Sartre, que vai da análise fenomenológica da liberdade – centrada na experiência subjetiva do indivíduo – à elaboração histórico-material da alienação, desenvolvida na *CRD*. Esse deslocamento não configura ruptura, mas aprofundamento: a liberdade deixa de ser concebida apenas como espontaneidade transcendental e passa a ser entendida como práxis situada, tensionada por mediações objetivas que a história sedimenta. É nesse horizonte que emerge a categoria de prático-inerte, a qual designa a objetivação da liberdade em formas materiais e sociais que, uma vez cristalizadas, adquirem autonomia relativa e retornam sobre a práxis, condicionando novas ações.

Nessa linha, o presente capítulo examina a passagem conceitual da liberdade absoluta à liberdade situada, acompanhando as tensões entre ontologia e história na filosofia sartriana. Inicialmente, expõe-se a leitura de Frédéric Munné, que distingue dois momentos no itinerário de Sartre – um primeiro, centrado na subjetividade psicológica de *SN*, e um segundo, marcado pela inscrição social e histórica da liberdade na *CRD*. Em seguida, contrapõe-se à tese de ruptura defendida por Munné a interpretação de diversos comentadores – Arno Münster (2006), Rogério Bettoni (2001), Thomas Flynn (2014), Fredric Jameson (2009), Christine Daigle (2010), Ronald Aronson (1980), Philippe Cabestan (2021), Charles Gervais (1969) e, no contexto brasileiro, Rodolfo Rodrigues de Souza (2020), Raul Signorini Quintão (2017) e Luciano Donizetti da Silva (2016) – que sustentam a continuidade dialética do projeto sartriano, mostrando que a inflexão marxista não implica abandono, mas reformulação e aprofundamento da ontologia fenomenológica.

A análise prossegue destacando o deslocamento do eixo da reflexão: da má-fé, concebida como alienação subjetiva da liberdade, ao prático-inerte, entendido como alienação objetiva cristalizada nas estruturas históricas e sociais, revelando duas modalidades complementares de negação da liberdade. Na sequência, será examinada a formulação do método progressivo-regressivo, concebido como instrumento teórico destinado a articular singularidade e universalidade, biografia e época, indivíduo e história, preservando a irredutibilidade da liberdade ao mesmo tempo em que a reinscreve nas determinações materiais. Essa metodologia encontra sua aplicação exemplar em *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*[233], onde, por meio da análise de Flaubert, Sartre demonstra como a singularidade de uma vida só pode ser compreendida em sua dialética com o horizonte histórico-social, revelando a noção de 'singular universal'. O capítulo conclui, assim, mostrando que a continuidade transformada entre *SN* e a *CRD* não dissolve a liberdade, mas a reinscreve em condições histórico-materiais concretas, preparando o terreno para a análise da experiência contemporânea no entrelaçamento entre mundo concreto e mundo virtual.

Dessa trajetória decorre que a filosofia sartriana, longe de abandonar o núcleo ontológico previamente estabelecido, o reinscreve em um campo de forças histórico-material, no qual o sujeito só pode se compreender plenamente na tensão dialética entre aquilo que lhe é singular e insubstituível e aquilo que é compartilhado e estruturado pelo coletivo. É justamente dessa tensão – do movimento incessante entre a interioridade do projeto existencial e a exterioridade das mediações histórico-sociais – que se abre a possibilidade de uma teoria crítica da ação. Tal teoria, ao articular a má-fé como forma subjetiva de alienação e o prático-

[233] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *IF*.

inerte como expressão objetiva da cristalização da práxis, reconecta o existencial ao histórico, mostrando que a liberdade, longe de ser anulada, se exerce precisamente no enfrentamento das forças que a limitam e a deformam.

É a partir dessa articulação entre liberdade e alienação que se coloca uma das questões mais decisivas da evolução do pensamento sartriano: como compatibilizar a afirmação ontológica da liberdade absoluta com as determinações históricas, sociais e materiais que a limitam e condicionam, sem reduzir uma à outra ou dissolver a tensão que as atravessa? A transição de *SN* para a *CRD* pode ser compreendida justamente como a tentativa de enfrentar esse impasse, elaborando uma síntese em que a liberdade permanece como fundamento ontológico, mas é ao mesmo tempo compreendida em sua inserção histórica, situada e atravessada por mediações objetivas. Longe de significar uma renúncia ao projeto fenomenológico, essa passagem representa sua radicalização: a ontologia da consciência se prolonga em direção ao campo da história, mostrando que a liberdade não pode ser pensada em abstrato, mas apenas na dialética viva entre subjetividade e estrutura, projeto individual e campo prático-inerte. É nesse embate – onde a liberdade se revela condicionada, mas nunca anulada – que Sartre busca a sua verdade efetiva, deslocando a análise existencial para uma dimensão propriamente histórico-dialética.

Se em *SN* a má-fé explicita o nível subjetivo da alienação, na *CRD* o problema se desloca para o plano histórico-objetivo. Nesse horizonte, surge a categoria de prático-inerte, que mostra como a práxis, ao sedimentar-se em objetos, instituições e estruturas sociais, retorna sobre os indivíduos como exterioridade que limita e condiciona a liberdade.

Da liberdade absoluta à liberdade situada: tensões entre ontologia e história

É nesse horizonte de transição que se insere a leitura de Frédéric Munné, ao propor uma distinção nítida entre dois momentos da trajetória filosófica de Sartre. Para o comentador, "na primeira fase de Sartre, o elemento psicológico é central, enquanto na segunda o foco muda para o social" [234] (Munné, 1983, p. 201; *tradução nossa*). Tal divisão ressalta que *SN* ancora-se numa ontologia fenomenológica em que a análise da liberdade e da má-fé se inscreve no horizonte da experiência singular do para-si, ao passo que, na segunda fase, correspondente à

[234] "... en la primera etapa de Sartre, el elemento psicológico es central, mientras que en la segunda el centro se desplaza hasta lo social" (Munné, 1983, p. 201).

CRD, permanece como "ideia obsessiva e radical a liberdade"[235] (Munné, 1983, p. 202; *tradução nossa*), mas reinterpretada à luz de condicionantes histórico-materiais:

> Marcuse (1948) pôde afirmar, contrariando o Sartre inicial, que a suposição da liberdade ineliminável do indivíduo leva ao paradoxo de tornar praticamente gratuita qualquer luta contra o totalitarismo. Isso apontava implicitamente para a já mencionada contradição vital de Sartre, uma contradição que ele buscou superar em sua segunda fase, ao colocar a liberdade em uma relação dialética com a escassez[236]. (Munné, 1983, p. 202; *tradução nossa*)

Dessa forma, a ruptura destacada por Munné não deve ser entendida como simples abandono da ontologia fenomenológica, mas como sua reelaboração crítica. O que se observa é a passagem de uma liberdade concebida como dado ontológico absoluto para uma liberdade situada, mediada por estruturas sociais, econômicas e históricas – movimento que implica a substituição parcial do eixo fenomenológico por uma análise dialético-materialista.

Embora Munné interprete esse deslocamento como a marca de uma cisão entre dois momentos inconciliáveis – o existencialismo ontológico de *SN* e o existencialismo histórico da *CRD* –, essa leitura está longe de ser consensual. Diversos comentadores sustentam que tal interpretação reduz o itinerário de Sartre a uma sucessão de rupturas estanques, obscurecendo o movimento interno de sua filosofia. Para esses autores, não se trata de abandono da ontologia fenomenológico-existencialista, mas de seu aprofundamento e reformulação crítica: a liberdade continua sendo fundamento ontológico irredutível, mas passa a ser pensada em sua inserção histórica e material. A *CRD* não deve, portanto, ser lida como negação do *SN*, mas como tentativa de expandir seus pressupostos fundamentais a fim de abarcar a mediação entre subjetividade e estrutura, indivíduo e coletividade, liberdade e escassez, singular e universal. O itinerário filosófico de Sartre revela-se, assim, como um processo dialético que, em vez de dissolver a ontologia na sociologia ou a liberdade no determinismo, busca articular ambos em uma teoria crítica da ação situada.

Essa continuidade crítica, entretanto, não elimina transformações significativas. Ao contrário, ela se expressa em uma mudança de vocabulário, de método e de foco, agora orientados para a práxis em contextos históricos e coletivos. Tal deslocamento implica a passagem de uma análise centrada na liberdade individual e na má-fé, próprias da experiência singular do para-si, para uma concepção de liberdade inscrita no horizonte das determinações

[235] "... idea obsesiva y radical la libertad" (Munné, 1983, p. 202).
[236] "Marcuse (1948) pudo llegar a decir contra el primer Sartre que el presupuesto de la libertad ineliminable del individuo conduce a la paradoja de hacer prácticamente gratuita toda lucha contra el totalitarismo. Esta apuntaba implícitamente a la contradicción vital de Sartre antes mencionada, contradicción que éste procura superar en su segunda etapa haciendo entrar a la libertad en relación dialéctica con la escasez" (Munné, 1983, p. 202).

histórico-materiais. Nesse sentido, a *Crítica* não substitui o núcleo existencialista da ontologia fenomenológica, mas o reconfigura: a noção de projeto, antes restrita ao âmbito da subjetividade individual, é ampliada e articulada à práxis coletiva, revelando que a ação humana, para ser compreendida em sua totalidade, deve ser pensada na tensão dialética entre a subjetividade e as estruturas histórico-sociais que a condicionam. Trata-se, portanto, de uma inflexão que exige o diálogo com categorias marxistas e a reformulação do quadro conceitual, sem implicar a renúncia ao núcleo existencialista que sustenta a filosofia sartriana. Arno Münster (2006, p. 179) sintetiza bem essa passagem:

> É evidente que na *Crítica da Razão Dialética* (1960) Sartre já definitivamente ultrapassou a concepção fenomenológica individualista e solipsista (no sentido da 'ipseidade' heideggeriana) da práxis de *O Ser e o Nada*, quer dizer, a práxis da consciência intencional do Para-Si, atuando espontaneamente em direção ao mundo, para uma outra visão da práxis que concerne agora prioritariamente à práxis dos grupos, dos 'grupos-em-fusão' e das classes sociais.

Nessa mesma direção, torna-se claro que a *Crítica* desloca o foco da análise: Sartre abandona a ênfase exclusiva na liberdade individual e na consciência intencional do para-si para adotar uma concepção de práxis enraizada nas relações coletivas. A ação humana deixa de ser pensada apenas como iniciativa espontânea do sujeito singular e passa a ser analisada a partir da dinâmica histórica e material dos grupos. O núcleo permanece: a liberdade continua sendo a condição ontológica fundamental, mas agora tensionada pelas mediações objetivas que moldam seu campo de efetivação. Rogério Bettoni (2001, p. 61) observa que a *Crítica*, "antes de representar uma ruptura com sua linha de pensamento existencial, concretiza agora elucidações e análises preocupadas com o desenvolvimento social da humanidade enquanto práxis, dialética e coletividade".

Na esteira dessa leitura, Thomas Flynn (2014) reforça o mesmo diagnóstico, sublinhando que o percurso de Sartre revela uma passagem decisiva: de uma concepção abstrata e formal de liberdade para uma compreensão cada vez mais situada nas condições concretas da existência. Essa mudança é descrita pelo autor nos seguintes termos: "o conceito de liberdade em Sartre vem passando por um 'espessamento' gradual, tornando-se cada vez mais 'concreto', à medida que a dimensão 'factual' da situação cresce rapidamente"[237] (Flynn, 2014, p. 245; *tradução nossa*). Para Flynn, a noção sartriana de liberdade evolui de uma concepção formal para uma compreensão cada vez mais enraizada nas condições históricas e materiais concretas da existência. Nessa perspectiva, a *CRD* representa a tentativa de superar

[237] "We have been observing a gradual 'thickening' of Sartre's concept of freedom as it becomes increasingly 'concrete' with the 'factical' dimension of the situation growing apace" (Flynn, 2014, p. 245).

as limitações individualistas do existencialismo inicial, integrando-o a uma teoria da história e da coletividade.

Em linha convergente, mas acrescentando uma ênfase distinta, Frederic Jameson (2009) interpreta essa mesma passagem como o esforço de articular o coletivo sem abdicar da subjetividade. Para ele, a noção de práxis na *Crítica* não substitui, mas amplia a noção de projeto desenvolvida em *SN*, estendendo-a do âmbito individual ao coletivo e mostrando que compreender a ação coletiva "não é diferente em natureza do que compreender o ato individual (existencial)"[238] (Jameson, 2009, p. 226, *tradução nossa*). Assim, a inflexão marxista não rompe com a matriz existencialista, mas expande seu alcance, articulando liberdade e historicidade de modo a inscrever a subjetividade no horizonte irreversível da ação coletiva[239].

Nessa mesma direção, mas ressaltando outro aspecto do problema, Christine Daigle (2010, p. 125; *tradução nossa*) enfatiza que a liberdade permanece no centro da ontologia sartriana, ainda que, na *Crítica*, seja concebida em chave prática e histórica. Ao observar que "a *Crítica da Razão Dialética* apresentou a teorização de Sartre sobre o para-si como um ser histórico e social que poderia agir em grupo"[240], ela sublinha que os conceitos centrais de *SN* não são abandonados, mas reinscritos em um arcabouço teórico mais abrangente, capaz de articular a subjetividade à ação coletiva e às determinações histórico-materiais.

Essa mesma ênfase na continuidade é partilhada por Ronald Aronson (1980), que amplia o diagnóstico ao identificar a liberdade como fio condutor de toda a vida e obra de Sartre. Segundo ele:

> Toda a vida e obra de Jean-Paul Sartre foram centradas na liberdade humana. No início, ele afirmou, contra toda oposição, que essa liberdade era absoluta, a fonte de nós mesmos e de todas as nossas atitudes em relação ao mundo. Então, como um ativista político iniciante, ele descobriu maneiras pelas quais a realidade social contemporânea, sobretudo a realidade da sociedade de classes, limitava severamente a liberdade humana[241] (Aronson, 1980, p. 7; *tradução nossa*).

---

[238] "... what is here called *praxis* is more or less the same as what *Being and Nothingness* called the project: The new language betokens an extension of the original concept rather than its replacement, for now what will be argued is that the freely chosen project describes not only individual action but collective acts as well; or better still, that understanding collective action is not different in nature than the understanding of the individual (existential) act" (Jameson, 2009, p. 226).

[239] Para Jameson (2009), a tensão entre esses dois polos é interpretada como núcleo de todo o projeto sartriano, que busca evitar tanto o isolamento individualista quanto a diluição no determinismo histórico.

[240] "The *Critique of Dialectical Reason* presented Sartre's theorizing of the for-itself as a historical and social being that could act in a group" (Daigle, 2010, p. 125).

[241] "Jean-Paul Sartre's entire life and work were focused on *human freedom*. At the outset, he affirmed Against all opposition that this freedom was Absolute, the source of ourselves and all our attitudes towards the world. Then, as a fledging political activist, he discovered ways in which contemporary social reality, above all the reality of class society, severely limited human freedom" (Aronson, 1980, p. 7)

Para Aronson, Sartre manteve firmemente a ideia de que a liberdade fundamenta a existência humana, empenhando-se em desenvolver uma teoria capaz de torná-la inteligível em termos históricos. Dando sequência a essa perspectiva de continuidade, Philippe Cabestan (2021), em "De l'Être et le néant à la Critique de la raison dialectique: le tournant 'marxiste' de Sartre", argumenta que o chamado *tournant marxiste* não rompe com a matriz fenomenológico-existencialista, mas a expande e reformula. Embora reconheça uma inflexão na orientação política e no vocabulário filosófico, Cabestan sustenta que Sartre permanece fiel às teses centrais de sua fase fenomenológico-existencialista, preservando a estrutura fundamental de sua filosofia da liberdade, agora articulada a categorias marxistas e a uma análise histórica e material das condições humanas.

Esse mesmo diagnóstico de continuidade é antecipado por Charles Gervais (1969) que, no artigo "Y a-t-il un deuxième Sartre? À propos de la 'Critique de la raison dialectique'", recusa igualmente a ideia de ruptura e interpreta a *Crítica* como tentativa de "operar a síntese entre a conversão radical e o caminho histórico"[242] (Gervais, 1969, p. 74; *tradução nossa*). Para ele, Sartre não abandona os fundamentos fenomenológico-existenciais, mas os reinscreve no horizonte do materialismo histórico, preservando *l'intuition de base* – a concepção da consciência como projeto irredutível a uma coisa – e conferindo à obra derradeira "inteligibilidade completa em relação ao seu trabalho anterior"[243] (Gervais, 1969, p. 101-102; *tradução nossa*). Assim, mesmo ao integrar categorias marxistas e situar a liberdade na dinâmica da totalização histórica, Sartre permanece fiel ao núcleo de sua filosofia: "devemos começar pelo homem, mas lembrando que ele está sempre por se fazer"[244] (Gervais, 1969, p. 103; *tradução nossa*).

No contexto brasileiro, essa mesma ênfase na continuidade encontra eco em Rodolfo Rodrigues de Souza (2020), que destaca como em "Questões do Método" Sartre formula o método progressivo-regressivo em diálogo mais estreito com o marxismo e com a história, concebendo o existencialismo como um método complementar ao marxismo, capaz de preservar o singular. Embora afirme discordar "desta perspectiva evolutiva, que parece apontar para o desenvolvimento de uma potencialidade dentro do pensamento de Sartre", Souza (2020, p. 1303) concorda "com o olhar para a unidade entre os diferentes momentos de sua elaboração". De forma convergente, Raul Signorini Quintão (2017) observa que, desde os primeiros ensaios, emerge um projeto de filosofia da práxis que "desencadeia, por

[242] "... opérer la synthèse entre la conversion radicale et le cheminement historique" (Gervais, 1969, p. 74).
[243] "... une entière intelligibilité par rapport à son œuvre antérieure" (Gervais, 1969, p. 102).
[244] "... il faut partir de l'homme mais en se rappelant qu'il est toujours à faire" (Gervais, 1969, p. 103).

consequência, na necessidade de encontrar caminhos no marxismo, a filosofia insuperável de nosso tempo, sem abrir mão de uma teoria da subjetividade" (Quintão, 2017, p. 276).

Nessa mesma chave interpretativa, Luciano Donizetti da Silva (2016) reforça a ideia de continuidade ao identificar, já nos primeiros escritos, a presença de uma filosofia da práxis em que liberdade e historicidade se articulam sem que a dimensão subjetiva seja abandonada. Ele observa que "é assim que os primeiros trabalhos do filósofo se justificam, desde *AN* e as peripécias de Roquentin na descoberta da liberdade até o fato de, senil, sair às ruas para vender o jornal *La Cause du Peuple* – e qualquer que seja a fratura que se faça entre a liberdade e sua vida ou obra levará irremediavelmente à perda daquilo que Sartre tem de melhor" (Silva, 2016, p. 144). Para ele, a aproximação com o marxismo não implica renúncia à ontologia existencial, mas sim a tentativa de revitalizar a tradição marxista "no intuito de ajudá-lo a superar a crise em que se encontra" (Silva, 2016, p. 142). Com isso, Silva reafirma que a chave interpretativa da obra sartriana deve ser buscada na unidade de um percurso filosófico que, mesmo atravessado por inflexões históricas, nunca abandona a centralidade da liberdade.

Reunidas, essas leituras – tanto internacionais quanto brasileiras – convergem para a tese de que a *CRD* não inaugura um 'segundo Sartre' em ruptura com o primeiro, mas representa a maturação de um projeto filosófico contínuo, no qual a ontologia fenomenológica se abre ao horizonte histórico e material sem abdicar do primado da liberdade. Sartre não renuncia à subjetividade como fundamento, mas a reinscreve no tecido da história, concebendo a liberdade como tarefa política e exigência ontológica inseparáveis. Nesse sentido, a *Crítica* não deve ser lida como o abandono de uma ontologia da liberdade, mas como sua reescrita em escala histórica: o ato filosófico de afirmar que, mesmo atravessada por determinações materiais e coletivas, a liberdade continua sendo o horizonte irredutível a partir do qual o ser humano se compreende e se constrói.

Essa ampliação de horizonte, porém, não se dá de forma abrupta ou externa, mas se inscreve num percurso conceitual que reelabora categorias centrais à luz de novas exigências teóricas. Entre elas, destaca-se o deslocamento da análise da má-fé, centrada na existência singular e nas fugas da liberdade, para a crítica da alienação, situada na dimensão histórico-material da práxis. Tal deslocamento não implica ruptura, mas continuidade dialética: revela como a estrutura ontológica da liberdade, tematizada em *SN*, se mantém, ao mesmo tempo em que é situada em uma trama de mediações objetivas, coletivas e institucionais. É precisamente dessa exigência de pensar a liberdade ao mesmo tempo como irredutibilidade ontológica e como práxis situada historicamente que emerge a necessidade de um instrumento conceitual capaz de articular a singularidade do indivíduo com a totalização da história – movimento que Sartre desenvolverá na formulação de seu método progressivo-regressivo.

A discussão sobre continuidade e ruptura no itinerário sartriano encontra sua tradução metodológica no progressivo-regressivo. Longe de ser um recurso secundário, esse método nasce exatamente da exigência de articular liberdade e condicionamento, singularidade e universalidade, biografia e época.

Entre o singular e o universal: o método progressivo-regressivo

O método progressivo-regressivo[245] aparece, assim, não como uma solução acessória, mas como o desdobramento rigoroso da própria exigência que atravessa todo o pensamento sartriano: articular, no seio da práxis, a irredutibilidade do indivíduo e o movimento totalizante da história. Partindo da ontologia fenomenológica de *SN*, onde a liberdade se revela como estrutura constitutiva da consciência, Sartre amplia o horizonte dessa liberdade ao reinscrevê-la em condições histórico-materiais concretas, sem reduzi-la a elas. O método surge, portanto, como desenvolvimento interno à filosofia da liberdade: uma mediação capaz de compreender a existência simultaneamente em sua singularidade irrepetível e em sua inserção coletiva. Nesse sentido, traduz a concepção sartriana de temporalidade e historicidade em uma chave que reconhece a liberdade como práxis situada – liberdade que, nascida em circunstâncias sociais, econômicas e institucionais determinadas, as retoma e as ultrapassa em projeto.

Compreender plenamente esse movimento exige, portanto, situar o método em seu contexto histórico e conceitual, reconstruindo tanto as condições de sua formulação quanto as categorias que o sustentam. É nesse horizonte que examinaremos o contexto de publicação de *Questões de Método*[246] e a posição de Sartre diante do existencialismo abstrato e do marxismo

[245] O método progressivo-regressivo foi originalmente elaborado por Henri Lefebvre, em sua obra *Le marxisme* (1948), como tentativa de articular análise histórica e compreensão dialética do presente. Lefebvre propunha um duplo movimento: regressivo, que reconduz os fenômenos ao seu processo de formação histórica; e progressivo, que, a partir das condições herdadas, projeta as possibilidades de superação e transformação. Sartre apropria-se desse procedimento em *QM* (1957) e o radicaliza em *CRD* (1960), conferindo-lhe um estatuto filosófico vinculado à sua ontologia da liberdade. Para ele, o método não é apenas uma técnica de análise sociológica, mas a expressão do próprio movimento da práxis: compreender a singularidade de um sujeito ou grupo requer regressar às condições objetivas que o constituíram, mas também avançar para o modo como, em situação, ele pode ultrapassá-las. Dessa forma, Sartre transforma a proposta lefebvriana em um instrumento para pensar simultaneamente a biografia individual e a totalização histórica. Como observa Ronald Aronson (1980), essa apropriação é decisiva para articular a passagem de Sartre do existencialismo à crítica social; Thomas Flynn (1986) acrescenta que o método permite integrar subjetividade e história sem dissolver uma na outra; já Catalano (1987) destaca que Sartre amplia a dimensão filosófica do modelo de Lefebvre, tornando-o parte de um projeto sistemático de compreensão da liberdade situada.

[246] A partir deste ponto, esta obra será indicada pela sigla *QM*. Antes de integrar o volume da *CRD*, o texto foi publicado pela primeira vez em 1957, em uma edição especial de uma revista polaca dedicada à cultura francesa, e, em seguida, em quatro números sucessivos da revista *Les Temps Modernes*, no mesmo ano. Essa versão é praticamente idêntica à que abre a *CRD*, mas foi difundida inicialmente em formato de artigo.

ortodoxo, bem como a noção de história e verdade como processos permanentes de totalização. Em seguida, analisaremos a fundamentação ontológica do método na noção de práxis e na estrutura temporal não linear, que articula passado e futuro em movimento espiral, e descreveremos os dois momentos complementares – regressivo e progressivo – que operam no vaivém heurístico entre biografia e época. Finalmente, discutiremos como o método preserva a singularidade criadora do indivíduo ao mesmo tempo em que a reinscreve no interior de determinações histórico-materiais, superando tanto o objetivismo reducionista quanto o subjetivismo solipsista. Partindo dessa perspectiva, é possível compreender o lugar específico de *QM* na trajetória intelectual de Sartre, obra que, desde sua primeira publicação, já se apresentava como ponto de inflexão entre a ontologia fenomenológica de *SN* e a crítica histórico-material desenvolvida na *CRD*.

É justamente nesse ponto que se impõe retornar ao texto de 1957, não apenas como documento circunstancial, mas como peça-chave na transição entre a ontologia fenomenológica e a crítica histórico-dialética. Trata-se, portanto, de um texto situado no cruzamento entre filosofia existencialista e materialismo histórico, marcado por um caráter híbrido e circunstancial, como o próprio autor reconhece: "*Questões de método* é uma obra de circunstância: isso explica seu caráter um pouco híbrido; e é também por essa razão que os problemas parecem ser aí sempre abordados de viés"[247] (Sartre, 2002a, p. 13)[248]. Esse hibridismo, longe de ser uma fraqueza, revela a própria condição de possibilidade do método: ele nasce não como sistema fechado, mas como tentativa de resposta às tensões concretas de seu tempo, abrindo caminho para a elaboração sistemática da *Crítica* e consolidando o existencialismo como método complementar ao marxismo, capaz de preservar o singular no interior da história.

A partir desse ponto, Sartre explicita o pressuposto que sustenta a articulação entre existencialismo e marxismo: a compreensão de que História e Verdade não são dados fixos, mas processos em permanente movimento de totalização. Essa noção constitui o núcleo filosófico de *QM*, pois permite pensar a historicidade não como sucessão linear de fatos nem como relativismo de múltiplas histórias, mas como processo dinâmico que se refaz incessantemente pela práxis humana. Nas palavras do próprio Sartre:

> Em *Questões de método*, considerei como aceito que tal totalização está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica. A partir desse pressuposto fundamental, tentei revelar os conflitos internos da

[247] "*Questions de méthode* est une ouvre de circonstance: c'est ce qui explique son caractère un peu hybride; et c'est par cette raison aussi que les problèmes y semblent toujours abordés de biais" (Sartre, 1960, p. 9).
[248] Aqui Sartre já anuncia que o texto não é um tratado sistemático, mas um esforço situado, o que reforça a tese de que método e objeto não podem ser separados da historicidade concreta.

> antropologia filosófica e, em certos casos, consegui esboçar -- as soluções provisórias dessas dificuldades. Mas é evidente que as contradições e as superações sintéticas perdem qualquer significação e qualquer realidade se a História e a Verdade não são totalizantes, se como pretendem os positivistas, existem várias Histórias e várias Verdades[249]. (Sartre, 2002a, p. 14)

Assim, ao deslocar a reflexão para a ideia de *totalização*, Sartre abre um campo decisivo: a História deixa de ser pano de fundo para tornar-se estrutura em devir, na qual a liberdade se compromete com a produção de sentido coletivo. Essa concepção já antecipa os eixos fundamentais da *CRD*, onde a noção de totalização se articula à dialética da escassez, da serialidade e dos grupos-em-fusão. Mais do que um prefácio, *QM* funciona, portanto, como laboratório conceitual em que Sartre experimenta a mediação entre ontologia fenomenológica e análise histórica, preparando o terreno para o método progressivo-regressivo. É justamente porque a História é concebida como totalização em aberto que se torna necessário um procedimento que articule indivíduo e coletividade, biografia e época, liberdade e condicionamentos materiais. O método progressivo-regressivo será, assim, a tradução metodológica dessa exigência: investigar a singularidade de um sujeito sem isolá-la de seu horizonte histórico, e compreender a história sem dissolver nela a liberdade irredutível do indivíduo.

A concepção de história e verdade como processos abertos de totalização não permanece, em Sartre, um mero postulado teórico: ela reconfigura inteiramente o modo de investigar o humano. Se a realidade é um movimento incessante de sínteses e contradições, a análise não pode contentar-se com modelos estáticos. Torna-se necessário um método capaz de apreender a ação humana em sua dupla dimensão – como liberdade criadora e como prática historicamente situada. É aqui que se esboça a originalidade do progressivo-regressivo: ele se distancia tanto do reducionismo sociológico, que absolutiza as determinações objetivas e dissolve o sujeito em estruturas, quanto do idealismo subjetivista, que absolutiza a consciência e desconsidera os condicionamentos históricos. Ao contrário, o método visa captar a tensão viva entre singularidade e totalidade, mostrando que o indivíduo só se compreende plenamente em sua época, mas também que a história só se realiza através da liberdade criadora dos indivíduos. Nesse equilíbrio instável, Sartre encontra a via para uma antropologia crítica que não abdica nem da densidade histórica nem da irredutibilidade ontológica da liberdade.

[249] "... dans *Questions de méthode*, qu'une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vérité historique. A partir de cette entente fondamentale, j'ai tenté de mettre au jour les conflits internes de l'anthropologie philosophique et ri" a pu, en certains cas, esquisser – sur le terrain méthodologique que j'avais choisi – les solutions provisoires de ces difficultés. Mais il va de soi que les contradictions et leurs dépassements synthétiques perdent toute signification et toute réalité si ' Histoire et la Vérité ne sont pas totalisantes, si, comme le prétendent les positivistes, il y a des Histoires et des Vérités" (Sartre, 1960, p. 10).

É precisamente dessa crítica dupla – ao existencialismo abstrato, incapaz de inscrever a liberdade nas mediações históricas, e ao marxismo ortodoxo, que tende a dissolver o sujeito nas estruturas – que se forja o método progressivo-regressivo. Mais do que um recurso técnico de investigação, ele constitui a expressão metodológica da concepção sartriana de realidade como processo dinâmico de totalização. Seu alcance é ao mesmo tempo ontológico e histórico: de um lado, reinscreve a liberdade como estrutura originária do para-si; de outro, revela como essa liberdade se exerce apenas em meio a condições concretas que a limitam e a possibilitam. O método, assim, articula indivíduo e coletividade, projeto e situação, subjetividade e história, permitindo compreender o humano como universal-singular: nem simples produto das estruturas objetivas, nem pura consciência isolada de seu contexto. Trata-se, portanto, de um desdobramento necessário da ontologia fenomenológica sartriana, destinado a apreender a historicidade como campo de tensões no qual a liberdade se compromete, se arrisca e se reinventa.

Para compreender a lógica interna desse método, é preciso retomar o seu ponto de apoio antropológico: a concepção sartriana do ser humano como práxis, isto é, como liberdade situada. Nesse horizonte, o método não se apresenta como uma ferramenta exterior aplicada ao real, mas como mediação adequada ao modo de ser do humano, cuja existência se define pela ação que ultrapassa suas próprias condições. Trata-se de um instrumento capaz de apreender a ação humana – individual ou coletiva – em seus contextos históricos e nas condições concretas em que ocorre, sem ceder nem ao determinismo sociológico, que absolutiza as estruturas, nem ao idealismo abstrato, que ignora a materialidade da situação. Como afirma Sartre (2002a, p. 77), "o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação"[250]. A liberdade, portanto, não é um livre-arbítrio vazio, mas um exercício situado: é sempre condicionada historicamente, mas jamais reduzida a tais condicionamentos, pois cada determinação se abre à possibilidade de ser ultrapassada em projeto.

É nesse ponto que a noção de práxis revela sua estrutura temporal e dialética. Sartre (2002a, p. 77) observa que "em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação[251]; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao 'não-existente', ao que ainda não foi"[252]. Ou seja, a práxis é ao mesmo tempo ruptura e criação:

[250] "... l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnait jamais dans son objectivation" (Sartre, 1960, p. 63).
[251] Essa dupla negação é o mecanismo temporal que liga o singular ao horizonte universal.
[252] "... par rapport au donné, la *praxis* est négativité: mais il s'agit toujours de la négation d'une négation; par rapport à l'objet visé, elle est positivité: mais cette positivité débouche sur le 'non-existant' sur ce qui *n'a pas encore* été" (Sartre, 1960, p. 64).

nega o peso do já dado, mas o faz em direção ao futuro, produzindo sentido novo. Essa dupla dimensão – negativa e positiva, situada e projetiva – desenha a exigência de um método capaz de acompanhar o movimento pelo qual o indivíduo, enraizado em condições materiais, transcende-as em direção ao não-existente. O progressivo-regressivo nasce exatamente dessa necessidade: oferecer uma via de investigação que dê conta simultaneamente da facticidade histórica e da abertura transcendente da liberdade.

É nessa dialética que se inscrevem os dois momentos complementares do método: o regressivo e o progressivo. O movimento regressivo parte do presente para reconstruir as condições objetivas que configuram a situação de um indivíduo ou de uma coletividade: trata-se de regressar aos fatores históricos, sociais e materiais que moldam o campo de possibilidades. Esse primeiro passo revela a facticidade como sedimentação de práticas e escolhas passadas, que condicionam mas não determinam a existência.

O momento progressivo, por sua vez, parte dessas condições reconstruídas para compreender o projeto singular que delas se desdobra: o modo como a liberdade, enraizada em determinada época, ultrapassa suas limitações e se projeta em direção ao futuro. Esse segundo passo não é mera descrição, mas interpretação criadora: mostra como o indivíduo, ainda que situado em estruturas históricas concretas, inventa novas formas de ser e novas práticas coletivas.

A originalidade do método está, portanto, em articular esses dois movimentos num vaivém constante, que impede tanto a redução do sujeito às suas condições quanto a abstração de sua liberdade em um vazio atemporal. O regressivo assegura a ancoragem histórica, o progressivo restitui a abertura projetiva da existência. Juntos, eles permitem compreender o humano como universal-singular: uma liberdade que só existe situada, e uma situação que só ganha sentido pela liberdade que a assume e a transforma.

Mas para entender em profundidade por que esse vaivém metodológico é possível, é necessário retomar o solo antropológico que o sustenta: a concepção sartriana do ser humano como práxis, isto é, como liberdade situada. O progressivo-regressivo não é um expediente arbitrário, mas a tradução metodológica da estrutura ontológica da existência humana. Ele nasce do fato de que o ser humano é sempre, ao mesmo tempo, aquilo que foi feito dele e aquilo que ele faz do que foi feito dele. Por isso, trata-se de um instrumento capaz de apreender a ação humana – individual ou coletiva – em seus contextos históricos concretos, sem ceder nem ao determinismo sociológico, que absolutiza as estruturas, nem ao idealismo abstrato, que ignora os condicionamentos.

Como já discutido anteriormente, Sartre entende que o homem se define menos pelo que é e mais pelo que faz de si mesmo, isto é, pela capacidade de transcender a situação em que

está inserido e de transformar aquilo que foi feito dele. Essa formulação evidencia que a liberdade, para o autor, não corresponde a um livre-arbítrio abstrato, mas a um exercício concreto e situado – uma liberdade que só pode se efetivar no interior das condições factuais que a limitam e, ao mesmo tempo, a tornam possível. É nesse horizonte que a práxis revela sua estrutura temporal dupla: "em relação ao dado, a práxis é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao 'não-existente', ao que *ainda não foi*"[253] (Sartre, 2002a, p. 77).

Assim, a práxis é, ao mesmo tempo, ruptura e criação: nega o peso da facticidade ao mesmo tempo em que projeta um futuro que ainda não existe. É justamente essa dialética – entre situação e ultrapassagem, entre dado e projeto – que torna necessário um método capaz de acompanhar o movimento pelo qual o indivíduo transcende suas condições sem nunca delas se desligar. O progressivo-regressivo aparece, então, como a única via capaz de honrar essa dupla dimensão da existência: histórica e transcendente, situada e livre.

Essa dinâmica só pode ser compreendida à luz de uma concepção não linear da temporalidade, que constitui o outro pilar do método. Como observa Sartre (2002a, p. 86), "uma vida desenrola-se em espirais; volta a passar sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e complexidade"[254]. Nessa perspectiva, o passado não atua como determinação causal rígida, mas como material constantemente reelaborado pelo projeto, em um movimento espiral. O exemplo de Flaubert é emblemático: sua experiência infantil não é uma causa mecânica de sua obra, mas se apresenta como "passado-a-ser-superado, isto é, como futuro"[255] (Sartre, 2002a, p. 87). Assim, cada acontecimento é reinterpretado retrospectivamente à luz dos projetos assumidos, revelando o entrelaçamento indissociável entre passado e futuro que constitui a própria historicidade da singularidade.

É precisamente para dar conta desse entrelaçamento temporal que o método articula seus dois atos epistemológicos complementares. O momento regressivo reconstrói o percurso subjetivo do indivíduo, sua interioridade e modo singular de assumir ou recusar as condições herdadas; o momento progressivo, por sua vez, analisa objetivamente a situação, identificando as condições materiais, sociais e históricas que delimitam o campo de possibilidades. Apenas no vaivém entre esses dois momentos torna-se possível compreender a existência como universal-singular. Dessa forma, o método evita tanto o objetivismo, que absolutiza as

[253] "... par rapport au donné, la *praxis* est négativité: mais il s'agit toujours de la négation d'une négation; par rapport à l'objet visé, elle est positivité: mais cette positivité débouche sur le 'non-existant' sur ce qui *n'a pas encore été* (Sartre, 1960, p. 64).
[254] "... une vie se déroule en spirales; elle repasse toujours par les mémés points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité" (Sartre, 1960, p. 71).
[255] "... comme passé-dépassant, c'est-à-dire comme avenir" (Sartre, 1960, p. 72).

determinações externas e apaga a liberdade, quanto o subjetivismo, que desconsidera as mediações históricas e materiais.

Essa articulação metodológica conduz a uma consequência decisiva: se a existência só pode ser compreendida na tensão entre subjetividade e situação, torna-se necessário considerar o que há de absolutamente único em cada indivíduo. Por isso, Sartre afirma que "o método heurístico deve considerar o 'diferencial' (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia"[256] (Sartre, 2002a, p. 107). Em outras palavras, ao investigar uma pessoa, não se deve reduzi-la a tipos gerais ou categorias abstratas, mas privilegiar aquilo que a distingue, interpretando sempre essa singularidade à luz de sua história de vida.

Ao mesmo tempo, essa singularidade só se compreende na totalidade de suas manifestações. Como enfatiza Sartre, "a exigência totalizadora implica que o indivíduo se reencontre inteiro em todas as suas manifestações"[257] (Sartre, 2002a, p. 106). Isso significa que cada ato, cada obra ou cada escolha remete à totalidade da vida e só ganha pleno sentido quando situado no cruzamento entre biografia e época. O diferencial não é, portanto, uma essência isolada, mas o modo singular pelo qual a liberdade se compromete em determinada conjuntura histórica. É nesse ponto que o método progressivo-regressivo mostra sua força: ele permite apreender o indivíduo em sua unidade concreta, sem dissolver o singular no coletivo nem abstraí-lo de suas condições históricas.

Dessa exigência de considerar a singularidade apenas no interior da totalidade histórica deriva o núcleo operacional do método: o 'vaivém' constante entre biografia e época. Como explica Sartre, "o método existencialista pretende permanecer heurístico. O único meio de que dispõe é o 'vaivém': esse determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia"[258] (Sartre, 2002a, p. 104). Esse movimento não é circular nem dedutivo, mas dialético: revela uma hierarquia de significações heterogêneas, irredutíveis umas às outras, embora mutuamente esclarecedoras.

Após o momento regressivo, o progressivo busca "reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior"[259] (Sartre, 2002a, p. 111). A análise, portanto, não se limita a justapor dados biográficos e condições históricas; ela deve produzir uma síntese inventiva, que unifique, em um mesmo ato

---

[256] "... la méthode euristique doit envisager le 'différentiel' (s'il s'agit de l'étude d'une personne) dans la perspective de la biographie" (Sartre, 1960, p. 89).
[257] "L'exigence totalisatrice implique au contraire que l'individu se retrouve entier sans *toutes* ses manifestations" (Sartre, 1960, p. 89).
[258] "La méthode existentialiste, au contraire, veut rester *euristique*. Elle n'aura d'autre moyen que le 'va-et-vient': elle déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie" (Sartre, 1960, p. 87).
[259] "... retrouver le mouvement d'enrichissement totalisateur qui engendre chaque moment à partir du moment antérieur" (Sartre, 1960, p. 93).

criador, a pluralidade das estruturas heterogêneas. É essa operação hermenêutica, sempre provisória e aberta, que confere ao método sua fecundidade: compreender a vida como totalização em curso, na qual liberdade e história se entrelaçam sem jamais se reduzirem uma à outra.

Esse movimento remete, em última instância, à própria concepção sartriana de compreender. A dinâmica do *vaivém* não consiste em acumular dados isolados, mas em reconstruir o sentido de um ato no horizonte de seu devir. O método opera, portanto, pela compreensão[260], entendida como "o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida"[261] (Sartre, 2002a, p. 115). Em outras palavras, a inteligibilidade de um ato não se encontra em sua origem pura, mas no fim que o orienta e que retroilumina suas condições iniciais, reorganizando-as à luz do projeto que as ultrapassa.

Assim, o método é ao mesmo tempo regressivo e progressivo: regressivo, porque retorna às condições objetivas e singulares da situação; progressivo, porque acompanha a produção de sentido no tempo do projeto que se refaz continuamente. Por isso Sartre o caracteriza como o "movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento"[262] (Sartre, 2002a, p. 116). Compreender é, portanto, totalizar sem reduzir: captar a unidade de uma vida como práxis em curso, na qual diferenças heterogêneas se integram sob a dinâmica criadora de uma liberdade que se objetiva historicamente.

Essa noção de compreensão remete diretamente à premissa antropológica que sustenta o método. Para Sartre, "o homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significante, uma vez que nunca será possível compreender o menor de seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro"[263] (Sartre, 2002a, p. 115). Em outras palavras, a inteligibilidade de um ato não se encontra em sua imediaticidade, mas no horizonte de fins que o orienta e reorganiza retrospectivamente suas condições de partida.

Nessa perspectiva, a liberdade revela-se como "irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural"[264] (Sartre, 2002a, p. 115). Ela não é arbitrariedade absoluta, mas capacidade de, situado em determinações objetivas, retomar tais condições e transfigurá-las em direção a um projeto. Compreender um ato humano significa, portanto, reinscrevê-lo na dialética entre

---

[260] A *compreensão* em Sartre difere do conceito hermenêutico tradicional por implicar a práxis totalizadora do próprio intérprete em relação ao objeto de estudo.
[261] "... le mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ" (Sartre, 1960, p. 96).
[262] "... le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours" (Sartre, 1960, p. 97).
[263] "L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir" (Sartre, 1960, p. 96).
[264] "... l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel" (Sartre, 1960, p. 96).

facticidade e transcendência: reconhecer, ao mesmo tempo, o peso das circunstâncias e a possibilidade de ultrapassá-las. Longe de negar a facticidade, a práxis a integra e a supera, compondo uma síntese móvel entre condição e intenção, meio e fim. É nesse ponto que o progressivo-regressivo mostra sua plena potência: não apenas descrever, mas reconstruir o processo pelo qual a liberdade se inventa historicamente a partir de seus próprios condicionamentos.

A partir desse núcleo conceitual, o método progressivo-regressivo assume gradualmente sua configuração madura. Ele representa o esforço de Sartre para superar as limitações do marxismo oficial sem abdicar da análise histórica e social, reintegrando no interior da totalização a singularidade humana que o determinismo estrutural tendia a apagar. Como afirma o filósofo: "o existencialismo, no seio do marxismo e partindo dos mesmos dados, do mesmo Saber, deve tentar por sua vez – nem que fosse a título de experiência – a decifração dialética da História"[265] (Sartre, 2002a, p. 130). Nesse horizonte, compreender o ser humano significa situá-lo a partir de sua existência singular, isto é, de um processo no qual a liberdade é sempre retomada em sua historicidade.

É justamente nesse ponto que o método se revela como um elo decisivo entre os dois grandes momentos do pensamento sartriano. Ele constitui, ao mesmo tempo, a continuidade da ontologia fenomenológica de *SN* e a abertura para a virada histórico-material da *CRD*. Ao preservar, mesmo no interior da análise das determinações objetivas, a "insuperável singularidade da aventura humana"[266] (Sartre, 2002a, p. 130), Sartre recusa tanto o determinismo estruturalista – que dilui o sujeito nas engrenagens impessoais das estruturas – quanto o subjetivismo abstrato – que absolutiza a consciência como instância soberana indiferente ao mundo.

Nesse sentido, o progressivo-regressivo mantém viva a exigência de compreender o ser humano como práxis: liberdade encarnada que se constrói e se reinventa no confronto com as condições históricas que a limitam e, ao mesmo tempo, lhe dão campo de ação. Essa concepção metodológica, enraizada no solo ontológico de *SN* e radicalizada no esforço dialético da *CRD*, não se limita a um exercício especulativo. Ela encontra sua plena realização em *IF*, obra monumental em que Sartre põe à prova o método, aplicando-o à vida e à obra de Gustave Flaubert, e mostrando como, no entrecruzamento entre biografia e época, a liberdade se faz história e a história se faz liberdade.

[265] "... l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour – fit-ce à titre d'expérience – le déchiffrement dialectique de l'Histoire" (Sartre, 1960, p. 108).
[266] "... l'indépassable singularité de l'aventure humaine" (Sartre, 1960, p. 108).

É nesse horizonte que se insere a noção de *destino*, central para compreender a singularidade de Flaubert. O destino não corresponde a um fatalismo que anule a liberdade, mas designa a forma particular pela qual o sujeito interioriza, transforma e transcende as condições que o constituem. Ao assumir e reinterpretar tais determinações, a liberdade imprime à facticidade um estilo único, que, longe de ser repetição, a transfigura em projeto.

A monumental biografia filosófica de Flaubert torna-se, assim, um verdadeiro laboratório conceitual, no qual se evidencia que o ser humano não é nem simples efeito das estruturas, nem consciência isolada, mas um "singular universal": sujeito histórico que, ao mesmo tempo em que assume seu destino, converte-o em projeto, instaurando, no seio do condicionamento, a marca irrepetível de sua liberdade. É justamente essa articulação – entre o singular da existência e o universal da história – que orienta a leitura de Flaubert em *IF*, onde Sartre procura mostrar, de modo exemplar, como a liberdade, mesmo atravessada por determinações objetivas, permanece como potência criadora. É nesse ponto que a análise do escritor francês adquire estatuto filosófico: mais do que uma biografia, ela constitui a demonstração concreta do método progressivo-regressivo e do conceito de singular universal em ação.

O alcance do método só se revela plenamente quando posto à prova em um caso concreto. É nesse contexto que Sartre recorre à vida e à obra de Gustave Flaubert em *IF*, onde a análise do destino e do projeto originário evidencia como a singularidade de uma existência só pode ser compreendida no interior de sua época e, ao mesmo tempo, como ultrapassagem criadora dessa mesma época.

Do vivido ao universal: o caso Flaubert

A escolha de Gustave Flaubert como objeto de investigação em *IF* não decorre de uma curiosidade literária ou biográfica[267], mas de uma aposta teórica decisiva: mostrar, em escala

[267] A biografia de Flaubert não surge de modo abrupto no percurso intelectual de Sartre. Muito antes de sua redação, encontramos descrições fenomenológicas e análises críticas de Flaubert em diferentes momentos de sua obra, o que revela a persistência da figura do romancista como fio condutor de uma reflexão sobre subjetividade, alienação e liberdade. Já em *Diário de uma Guerra Estranha* (1939-1940), Sartre realiza um estudo sobre *A Educação Sentimental*; em *SN* (1943), o caso de Flaubert é mobilizado no capítulo sobre a psicanálise existencial como contraponto a uma psicologia que ignora a noção de projeto; em *QM* (1957), o escritor é evocado para ilustrar os momentos regressivo e progressivo do método progressivo-regressivo. Além disso, entre 1954 e 1955, Sartre empreende seu primeiro estudo sistemático sobre Flaubert, e na década seguinte publica, em *Les Temps Modernes*, os artigos "La conscience de classe chez Flaubert" e "Flaubert: du poète à l'artiste" (1966). Em 1968, decide retomar o trabalho de análise de Flaubert, que culminará na publicação dos volumes I e II de *IF* em 1971, do volume III em 1972 e, postumamente, em 1988, da edição que inclui um anexo correspondente ao volume IV sobre *Madame Bovary*. Vê-se, portanto, que a biografia final não inaugura, mas consuma um longo movimento reflexivo, em que Flaubert funciona desde cedo como ponto de convergência privilegiado para as análises sartrianas sobre a crise da subjetividade moderna e sua inserção histórico-social.

exemplar, como o singular se inscreve no universal e como a liberdade, mesmo atravessada por múltiplas determinações históricas e sociais, permanece como potência de invenção. Já no prefácio, Sartre deixa clara a dimensão filosófica de sua empreitada, ao afirmar que "*O idiota da família* é a continuação de *Questões de método*", acrescentando a interrogação que orienta toda a investigação: "o que se pode saber de um homem, hoje em dia?"[268] (Sartre, 2013b, p. 7). Essa formulação inaugura a ambição central da obra: pensar a biografia como antropologia filosófica, campo em que a singularidade de uma vida se torna via de acesso privilegiada à totalidade histórica de uma época.

É justamente nesse ponto que emerge a noção de destino (*destin*), categoria pela qual Sartre traduz em termos existenciais a dialética entre liberdade e situação. Destinada a designar o modo como o indivíduo assume ativamente as condições herdadas de sua história familiar, social e cultural, essa categoria não remete a nenhuma predeterminação fatalista, mas à síntese singular em que a liberdade interioriza e resignifica as condições objetivas de sua época. O destino não é algo que se impõe do exterior, mas a maneira como a liberdade organiza, a posteriori, o entrecruzamento de condicionamentos sociais, econômicos, familiares e simbólicos, conferindo-lhes unidade narrativa e inteligibilidade.

Ao ser assim concebido, o destino se diferencia radicalmente de outras categorias próximas, mas insuficientes para dar conta da experiência histórica do sujeito. Ele não se confunde com a fatalidade – que implicaria submissão inelutável a uma ordem exterior e necessária – nem com o caráter, entendido como estrutura psicológica fixa e essencializante. O destino, ao contrário, só se constitui no movimento da práxis: é a história de uma liberdade situada que se apreende retrospectivamente em sua coerência, na medida em que o projeto originário do sujeito integra e transforma suas condições de possibilidade. Nesse horizonte, Sartre sustenta que o ser humano pode ser compreendido a partir de sua história, mas apenas porque essa história, longe de ser um dado acabado, é constantemente reinventada pela liberdade.

É nesse ponto que se torna decisiva a articulação entre destino e projeto original. Se o destino exprime a maneira singular pela qual um sujeito assume, transforma e transcende suas condições herdadas, o projeto original é o princípio organizador dessa assunção. Para Sartre, todo indivíduo, desde a infância, elabora um projeto fundamental que orienta suas escolhas e fornece unidade retrospectiva à sua existência. Esse projeto não é uma essência fixa, mas uma

[268] "*L'idiot de la famille* est la suite de *Questions de méthode*. ... que peut-on savoir d'um homme, aujourd'hui?" (Sartre, 1971a, p. 7).

decisão originária – muitas vezes silenciosa e implícita – pela qual o sujeito responde à sua situação inicial e define o estilo de sua liberdade.

Quando transposta ao caso de Flaubert, essa estrutura conceitual encontra sua expressão exemplar. Sartre identifica esse projeto originário na escolha infantil de 'fazer-se idiota', isto é, de refugiar-se na passividade e na imaginação como forma de escapar ao olhar exigente e normativo do pai. Essa conduta, inicialmente vivida como defesa, converte-se em destino quando o escritor a assume e a reconfigura criativamente, transmutando a recusa da ação prática em potência estética e literária. O projeto original fornece, assim, a chave de inteligibilidade de sua obra: cada romance, cada obra literária aparece como desenvolvimento e reinvenção desse núcleo inaugural, que integra e transforma as condições familiares, sociais e culturais em matéria de criação simbólica.

Essa leitura evidencia, contudo, que o destino não pode ser compreendido como mera continuidade causal entre infância e maturidade. O conceito, nesse contexto, indica o modo pelo qual a liberdade reinterpreta continuamente o passado à luz do projeto. Segundo Sartre, a vivência infantil de Flaubert não deve ser entendida como causa determinista de sua obra, mas sim como um passado que se projeta para além de si, orientando-se como futuro. Em outras palavras, o destino é a historicização da liberdade: a forma singular pela qual um sujeito converte sua facticidade em projeto e, nesse ato, imprime à história a marca irrepetível de sua existência.

Para que tal noção revele toda a sua coerência filosófica, é preciso situá-la no quadro metodológico que a sustenta: o método progressivo-regressivo. Pela via regressiva, o sujeito é reconduzido às determinações objetivas e às estruturas de sua época, que delimitam o campo de suas possibilidades. Pela via progressiva, evidencia-se como a liberdade reorganiza e reinterpreta essas mesmas condições, instaurando um estilo singular de existência. O destino surge, assim, como ponto de articulação entre essas duas dimensões: mostra como a universalidade histórica só ganha densidade no ato singular da liberdade, e como esta só se compreende ao inscrever-se no contexto objetivo de uma época.

Essa articulação entre universal e singular encontra um paralelo na distinção sartriana entre 'compreender' e 'conhecer'.

> O que chamo de *vivido* é precisamente todo o processo dialético da vida psíquica, um processo que necessariamente permanece opaco para si mesmo porque é uma constante totalização, e uma totalização que não pode ser consciente, de fato, de uma totalização externa, mas não de uma totalização que também totaliza a consciência. Nesse sentido, a experiência vivida é sempre

> suscetível de compreensão, mas nunca de conhecimento[269]. (Sartre, 1972, p. 111; *tradução nossa*).

Desse enunciado decorre uma distinção fundamental para o método: compreender significa acompanhar o fluxo da vida psíquica em sua temporalidade própria, enquanto conhecer implica convertê-lo em objeto, submetendo-o a um olhar que o fixa e distancia. A compreensão é uma apreensão vivida, interna, enraizada no movimento de temporalização da consciência; já o conhecimento opera pela objetivação externa, instaurando uma separação entre sujeito e objeto. É justamente nesse ponto que se situa o alcance do método progressivo-regressivo: ele exige um mergulho no vivido para extrair dele sua inteligibilidade histórica, preservando a tensão entre o singular e o universal, sem reduzir o primeiro a mera particularidade nem dissolver o segundo em abstração vazia.

Essa exigência metodológica conduz diretamente à problemática do espírito objetivo, na medida em que a inteligibilidade do vivido só se cumpre quando inserida nas estruturas históricas e sociais que o tornam possível. Inspirando-se em Hegel, mas reinterpretando-o à luz do existencialismo e do marxismo, Sartre entende por espírito objetivo o conjunto de instituições, práticas, saberes e valores que estruturam a vida social e configuram os horizontes de possibilidade de cada época. Trata-se, em outras palavras, da sedimentação histórica das ações humanas, que, uma vez objetivadas, retornam sobre os indivíduos como campo de significações, restrições e possibilidades.

É justamente a partir desse horizonte histórico-social que Sartre interpreta o caso de Flaubert. O espírito objetivo do século XIX francês – marcado pelo peso da burguesia, pelas transformações políticas pós-revolucionárias, pela ascensão das ciências e pela função social da literatura – constitui o pano de fundo no qual seu destino se inscreve. Não é possível compreender sua escolha pela literatura apenas como fruto de uma decisão íntima ou de um traço psicológico: ela só adquire pleno sentido quando situada nesse universo cultural em que a escrita se converte em meio privilegiado de reconhecimento e resistência simbólica.

Contudo, o destino não se constitui no vazio: ele só adquire inteligibilidade ao ser inscrito no espírito objetivo de uma época, isto é, no conjunto de práticas, instituições e valores que estruturam o horizonte histórico-social. No caso de Flaubert, a literatura emerge justamente nesse entrecruzamento entre condicionamento social e liberdade criadora. É nesse ponto que se torna visível como o projeto singular do escritor não pode ser compreendido senão

[269] "Ce que j'appelle le *vécu*, c'est précisément l'ensemble du processus dialectique de la vie psychique, un processus qui reste nécessairement opaque à lui-même car il est une constante totalisation, et une totalisation qui ni peut être consciente, me effet, d'une totalisation extérieure, mais non d'une totalisation qui totalise également la conscience. En ce sens, le vécu est toujours susceptible de compréhension, jamais de connaissance" (Sartre, 1972, p. 111).

em diálogo com o campo coletivo que o sustenta e o desafia. Dessa forma, o destino de Flaubert revela-se inseparável do espírito objetivo de sua época. Ao assumir a neurose e a passividade como estilo de vida, ele não apenas responde a condicionamentos familiares, mas traduz em forma literária as contradições de uma sociedade burguesa em crise. A obra de Flaubert – e, sobretudo, sua posição ambígua diante da ação política e da prática literária – aparece, então, como expressão singular de um campo histórico mais amplo. O método progressivo-regressivo permite justamente captar esse duplo movimento: regressar ao espírito objetivo que molda as condições de uma época e, ao mesmo tempo, acompanhar o modo como um indivíduo singular as assume e as transforma em projeto.

É nesse ponto que a arte se apresenta como lugar privilegiado dessa síntese. Para Sartre, a obra é inseparável da vida do autor, mas não se reduz a uma mera extensão biográfica: "a obra formula questões à vida" e, simultaneamente, "a obra como objetivação da pessoa é mais completa, mais total do que a vida"[270] (Sartre, 2002a, p. 108). A criação estética, portanto, não é simples reflexo, mas lugar de interrogação e ultrapassagem da existência, revelando dimensões que permanecem veladas na experiência cotidiana. Ainda assim, "existe um hiato entre a obra e a vida"[271] (Sartre, 2002a, p. 109), já que a obra obedece a uma lógica própria, relativamente autônoma em relação às circunstâncias imediatas do viver. É nesse hiato que se constitui a força da literatura, capaz de transfigurar o vivido em expressão universalizável.

Esse hiato, no entanto, não implica separação absoluta: no caso de Flaubert, ele se converte em espaço de fusão entre criação e sintoma. Observa Sartre, "o projeto artístico e o projeto neurótico se condicionam mutuamente, a tal ponto que a escrita se torna neurose, e a neurose, literatura"[272] (Sartre, 2014, p. 1930). A escrita, longe de ser mero sintoma, configura-se como modo de ser-no-mundo: expressão na qual se entrelaçam determinações históricas, sociais e psíquicas com a liberdade criadora. É aqui que a noção de singular universal ganha pleno sentido: Flaubert é singular, porque nenhuma outra vida poderia assumir e transfigurar as condições de seu tempo do mesmo modo; mas ele é também universal, porque sua obra encarna exemplarmente as contradições estruturais de uma época.

Não é por acaso, portanto, que essa leitura se articula àquilo que Gerd Bornheim[273] identifica como a súmula final da doutrina sartriana. Essa obsessão biográfica de Sartre, como observa Gerd Bornheim, encontra em *IF* "a súmula final de toda a doutrina sartriana"

[270] "L'œuvre pose des questions à la vie. … l'œuvre comme objectivation de la personne est, en effet, *plus complète, plus totale* que la vie" (Sartre, 1960, p. 90).
[271] "… il y a un hiatus entre l'œuvre et la vie" (Sartre, 1960, p. 91).
[272] "… le projet artistique et le projet névrotique se conditionnent mutuellement, au point que l'écriture devient névrose et la névrose littérature" (Sartre, 1971b, p. 972).
[273] O filósofo brasileiro interpreta *IF* como a síntese madura da filosofia sartriana, na qual se condensam sua ontologia fenomenológica, sua crítica social e sua estética.

(Bornheim, 1998, p. 27). Mais do que interesse pela vida de um autor, trata-se de uma estratégia filosófica que articula existência, liberdade, linguagem e história. Flaubert aparece como figura paradigmática do drama moderno: um 'anti-herói'[274] dividido entre o desejo de comunicar-se com o mundo e a impotência de fazê-lo plenamente pela linguagem. Criador do romance moderno – impessoal, rigoroso, sem narrador intrusivo – encarna uma subjetividade em tensão permanente entre engajamento e recusa, entre ação e passividade. Nessa escolha, Sartre encontra o terreno propício para "aplicar até as mais distantes consequências as suas próprias ideias", pois, como nota Bornheim, ao investigar Flaubert, buscava conhecer "sempre o mesmo ser humano, mas que é sempre outro que não ele mesmo"[275] (Bornheim, 1998, p. 27).

Essa perspectiva permite compreender, em termos mais amplos, a concepção sartriana de personalização[276]. É nesse horizonte que se compreende a afirmação segundo a qual a personalização "nada mais é, no indivíduo, que a superação e a conservação (assunção e negação íntima), no seio de um projeto totalizador, daquilo que o mundo fez – e continua a fazer – dele"[277] (Sartre, 2013b, p. 657). O indivíduo não é pura interioridade nem simples produto de condições externas; ele é síntese dialética, sempre em movimento, em que liberdade e situação se entrelaçam. O indivíduo não é nem simples produto das determinações, nem pura criação *ex nihilo*; ele se realiza como síntese dialética, na qual assume criativamente o que o mundo fez dele e, ao conservá-lo, o supera em direção a um projeto.

Esse ponto revela tanto a insuficiência de leituras exclusivamente psicanalíticas ou marxistas quanto a singularidade da síntese sartriana. Freud[278] (2013, p. 152) já intuía em sua análise de Leonardo "um grau de liberdade aqui que não pode mais ser resolvido psicanaliticamente"[279]. Sartre (2014, p. 1473) radicaliza tal intuição ao mostrar que Flaubert "se faz na medida em que é feito pela situação e pelos acontecimentos"[280]. A subjetividade, assim,

---

[274] O termo 'anti-herói' aqui remete ao lugar de Flaubert como figura que não encarna ideais heroicos, mas a crise da subjetividade moderna. No horizonte sartriano, o anti-herói não é apenas um personagem literário, mas uma categoria existencial que desvela o avesso do heroísmo clássico: em vez da ação afirmativa, a inércia; em vez da autenticidade, a má-fé; em vez da síntese reconciliadora, a tensão irresoluta entre liberdade e alienação. Em *IF*, Sartre faz de Flaubert não o exemplar de uma vontade criadora soberana, mas o sintoma de uma subjetividade em colapso, cuja obra literária se ergue precisamente como resposta evasiva ao peso da responsabilidade e ao fracasso de assumir-se como liberdade situada. Nesse sentido, a noção de anti-herói assume função metodológica: permite a Sartre pensar o singular não como exceção, mas como índice da totalidade histórica, onde a negatividade – o silêncio, a passividade, o retraimento – exprime com força universal a crise da modernidade burguesa.

[275] A observação de Bornheim sublinha a tensão sartriana entre identidade e alteridade: conhecer o outro é sempre também interrogar o humano em sua diferença.

[276] Personalização indica o processo dialético pelo qual o sujeito assume, conserva e supera o que lhe é dado pelo mundo.

[277] "De toute manière, la personnalisation n'est rien d'autre chez l'individu que le dépassement et la conservation (assomption et négation intime), au sein d'un projet totalisateur, de ce que le monde a fait – et continue à faire – de lui" (Sartre, 1971a, p. 784).

[278] Freud, em seu estudo sobre Leonardo da Vinci, admite a existência de um resíduo de liberdade irredutível aos determinismos psíquicos – intuição que Sartre radicaliza ao centro de sua filosofia.

[279] "... einen Grad von Freiheit anerkennen, der psychoanalytisch nicht mehr aufzulösen ist" (Freud, 1910, p. 67).

[280] "... se fait dans la mesure même où il est fait par la situation et les événements" (Sartre, 1971b, p. 436).

é simultaneamente condicionada e criadora, produto e produtora, sempre em movimento dialético de constituição histórica.

A arte surge, nesse contexto, como o campo em que essa dialética se exprime de modo exemplar. A criação estética é o lugar privilegiado dessa síntese, pois, ao universalizar-se, o ato artístico não dissolve a singularidade, mas a radicaliza, tornando-a linguagem de uma época e, ao mesmo tempo, manifestação única de um sujeito. É nesse sentido que Sartre (1977, p. 101) pode escrever:

> Em certa medida *Madame Bovary* deduz-se de *L'Idiot de la famille*, mas é na medida em que o primeiro livro não se deduz que me interessa e me levará a utilizar novas técnicas, para voltar por fim ao retrato"[281].

O 'retratar', nesse contexto, não significa reduzir a vida a uma fórmula, mas evidenciar como o singular se converte em via de acesso ao universal. O retrato, aqui, não é tentativa de fixar ou encerrar o sujeito, mas o lugar em que sua singularidade irredutível[282] ilumina o universal da existência, revelando a arte como síntese dialética entre condição histórica e liberdade criadora.

É justamente essa lógica que orienta a análise de *IF*, onde Sartre mantém, em todo o seu percurso, a exigência de compreender a liberdade na tensão entre singularidade e universalidade, biografia e época, projeto e situação. A noção de 'singular universal' permite apreender o ser humano não como essência abstrata, mas como práxis situada que se constitui dialeticamente no embate com suas determinações históricas e sociais. Ao reinscrever a subjetividade na trama coletiva, Sartre evidencia que a liberdade não é dissolvida pela história, mas reencontrada nela como tarefa: aquilo que o indivíduo faz do que fizeram dele.

Mas se a liberdade se afirma sempre em situação, é preciso também considerar seus modos de negação e desvio. É nesse horizonte que se torna indispensável investigar as formas negativas da liberdade: sua recusa, sua dissimulação, sua alienação. Em *SN*, Sartre descreve a má-fé como conduta pela qual a consciência tenta escapar ao peso de sua liberdade; já na *CRD*, desloca a análise para o campo histórico-objetivo, com a noção de prático-inerte. Embora situadas em registros distintos, ambas as figuras revelam a unidade do projeto sartriano: a liberdade nunca desaparece, mas pode ser mascarada, desviada ou coagida. Compreender

[281] "Dans une certaine mesure *Madame Bovary* se déduit de *L'Idiot de la famille*, mais c'est dans la mesure où elle ne se déduit pas qu'elle m'intéresse et qu'elle m'amènera à utiliser de Nouvelles techniques, pour revenir finalement au portrait" (Sartre, 1976b, p. 109).

[282] Na psicanálise existencial de *SN*, irredutibilidade diz respeito à unicidade concreta do projeto fundamental de cada sujeito, inviável de decompor em traços ou abstrações. Em contraste com a psicanálise empírica (estruturas fixas como complexos), a psicanálise existencial busca o sentido total da liberdade vivida, cuja totalidade se manifesta em cada conduta; o êxito do método mede-se pela intuição evidente desse projeto como fim revelado.

Flaubert é, assim, não apenas compreender a singularidade de um escritor, mas também entrever a continuidade entre a ontologia fenomenológica e a crítica histórico-dialética – duas faces solidárias da mesma exigência: pensar o humano como liberdade em situação.

Nesse sentido, a análise do método progressivo-regressivo e de sua aplicação exemplar em *IF* mostrou como Sartre mantém, em todo o seu percurso intelectual, a exigência de compreender a liberdade na tensão entre singularidade e universalidade, biografia e época, projeto e situação. A noção de "singular universal" permite apreender o ser humano não como essência abstrata, mas como práxis situada que se constitui dialeticamente no embate com suas determinações históricas e sociais. Ao reinscrever a subjetividade na trama coletiva, Sartre evidencia que a liberdade não é dissolvida pela história, mas reencontrada nela como tarefa: aquilo que o indivíduo faz do que fizeram dele. Essa perspectiva revela tanto o alcance criador da existência quanto os limites que ela encontra no campo social e histórico.

É a partir dessa compreensão da liberdade como síntese de condicionamento e criação que se torna indispensável indagar também os modos de sua negação. Em *SN*, Sartre descreve a má-fé como a conduta pela qual a consciência tenta escapar ao peso de sua liberdade, refugiando-se ora na facticidade, ora na transcendência, numa oscilação que traduz a recusa de assumir a própria condição de para-si. Já em sua fase posterior, na *CRD*, a análise desloca-se do plano estritamente ontológico e psicológico para o histórico-material: é aí que surge a categoria de prático-inerte, nomeando a objetivação social e histórica que aprisiona a práxis, cristalizando-a em serialidade e alienação coletiva. Embora situadas em registros distintos – a primeira no campo da existência individual, a segunda na dinâmica estrutural da história –, ambas as figuras têm em comum o fato de não suprimirem a liberdade, mas de a encobrir sob formas diversas de negação. A liberdade, sendo estrutural, não desaparece; pode apenas ser dissimulada, desviada ou coagida, mas nunca anulada.

É precisamente nessa complementaridade que se pode vislumbrar a continuidade profunda entre a ontologia fenomenológica e a crítica histórico-dialética. De um lado, a análise da má-fé, em *SN*, explicita a dimensão subjetiva da alienação, mostrando como a consciência, diante da angústia de sua liberdade, tenta mascarar a si mesma ao se fixar em identidades ou papéis que a tranquilizam provisoriamente. De outro lado, a noção de prático-inerte, desenvolvida na *CRD*, desloca essa problemática para o plano histórico-objetivo, revelando como a liberdade, ao se sedimentar nas instituições, nos objetos e nas estruturas sociais, retorna ao indivíduo sob a forma de coerções que limitam sua práxis. Pensadas em conjunto, essas categorias revelam a unidade interna do projeto sartriano: tanto a evasão subjetiva da liberdade quanto sua objetivação histórica configuram modos de negação da existência como práxis livre.

Pensadas em conjunto, essas categorias revelam não apenas a unidade interna do projeto sartriano, mas também seu núcleo problemático: a liberdade, enquanto fundamento ontológico da existência, encontra-se sempre ameaçada por formas de negação que ela própria engendra. A má-fé e o prático-inerte constituem, nesse sentido, os dois polos de uma mesma dialética: de um lado, a fuga subjetiva da consciência diante de sua transcendência; de outro, a objetivação histórica da práxis em estruturas que retornam como forças de coerção. Longe de serem momentos estanques, elas se entrelaçam e convergem, iluminando a tensão constitutiva da condição humana: a de ser, ao mesmo tempo, liberdade irredutível e risco permanente de alienação. É justamente nessa intersecção que a análise do destino singular, inscrito no espírito objetivo de uma época, ganha relevância: ela mostra que a alienação não é apenas uma experiência individual, mas atravessa igualmente as formas históricas de objetivação. Essa articulação entre destino singular e espírito objetivo abre caminho para compreender como a alienação atravessa tanto a dimensão subjetiva da consciência (má-fé) quanto a objetivação histórica da práxis (prático-inerte).

Essa dupla perspectiva permite também lançar luz sobre fenômenos contemporâneos. Assim como a má-fé recobre a liberdade em condutas de autoengano e o prático-inerte cristaliza a práxis em estruturas sociais, também na era digital encontramos performances identitárias e sistemas algorítmicos que funcionam como formas atuais de alienação. Essas novas modalidades de sujeição, entretanto, não surgem de modo isolado: elas prolongam e radicalizam lógicas já inscritas na racionalidade produtiva e gerencial do capitalismo tardio. A interiorização dos mecanismos de controle e a naturalização da lógica performativa – que hoje se manifestam nos ambientes digitais – têm sua genealogia nas transformações organizacionais e culturais que, desde o final do século XX, reconfiguraram profundamente as formas de trabalho e de subjetivação[283].

A dialética da alienação: entre a má-fé e o prático-inerte

Para além da afirmação da liberdade como núcleo ontológico da existência, tal como demonstrado em *SN*, torna-se indispensável examinar também os modos pelos quais ela pode ser obscurecida ou negada. Nesse horizonte, a reflexão sartriana identifica dois movimentos

[283] A noção sartriana de prático-inerte oferece aqui um ponto de articulação decisivo: tal como as estruturas materiais e institucionais descritas por Sartre em *CRD* objetivam a práxis e retornam sobre os indivíduos como força de condicionamento, as novas formas de gestão analisadas por Gaulejac e Hanique podem ser compreendidas como modalidades contemporâneas desse mesmo processo. Elas traduzem, em linguagem sociológica, a conversão da liberdade em função – movimento pelo qual a alienação se torna forma institucionalizada de má-fé coletiva.

complementares. No plano subjetivo, a má-fé aparece como conduta paradoxal da consciência que, diante da angústia de sua indeterminação, procura fixar-se em identidades ou papéis, iludindo-se quanto à sua condição de projeto aberto. No plano histórico-objetivo, o prático-inerte, desenvolvido na *CRD*, revela como a práxis, ao sedimentar-se em objetos, instituições e estruturas sociais, retorna sobre o indivíduo sob a forma de coerções que restringem sua ação.

Essa articulação entre interioridade e exterioridade permite compreender a continuidade profunda do projeto sartriano. Com base no texto "Da opressão como violência: um percurso pelo pensamento Filosófico de Jean-Paul Sartre" (Barata, 2017), é possível articular uma leitura que mostra como o prático-inerte, em *CRD*, ocupa em relação ao social o mesmo papel que a má-fé desempenha em relação à consciência em *SN*. Ambos os conceitos descrevem formas distintas – uma interior, outra exterior – da negação da liberdade, indicando que a alienação não é apenas psicológica e individual, mas encontra nas mediações históricas e materiais a sua realização mais concreta.

Essa correspondência, contudo, não implica mera analogia entre dois momentos separados do pensamento de Sartre, mas revela uma mesma estrutura ontológica de fuga da liberdade que atravessa tanto a consciência quanto a história. Como visto anteriormente, em *SN*, Sartre caracteriza a má-fé como uma mentira a si mesmo pela qual o para-si tenta coincidir com o em-si, fugindo da angústia de sua indeterminação. Tal estrutura de autoalienação, descrita por Barata (2017, p. 144) como "mentira a si que o para-si se proporciona numa conduta de fuga à angústia", expressa uma dinâmica de interioridade em que a consciência nega a própria liberdade para, simultaneamente, negar a liberdade do outro. Nesse sentido, trata-se de uma violência fenomenológica, pois, como observa Barata (2017, p. 145), "a escolha pela violência é uma escolha pela negação de si enquanto liberdade para assim negar o outro enquanto liberdade, negação que se distingue precisamente por se afirmar como negação da liberdade". Assim, a má-fé configura-se como o primeiro modo pelo qual a liberdade se aliena de si mesma, instaurando no interior da consciência a mesma lógica de negação que, em *CRD*, se objetivará no plano social sob a forma do prático-inerte.

Se na ontologia fenomenológica de 1943 essa negação se manifesta no plano íntimo da consciência, na obra de 1960 ela se projeta para o exterior, convertendo-se em estrutura objetiva. A passagem da má-fé ao prático-inerte assinala, assim, o deslocamento da alienação subjetiva para a alienação material e histórica: o conflito interior torna-se processo social, e a negação da liberdade, antes vivida na interioridade da consciência, cristaliza-se nas formas institucionais e técnicas da vida coletiva. Nessa perspectiva, a liberdade vê-se enredada nas próprias objetividades que produz – produtos de sua *práxis* que, uma vez sedimentados, retornam sobre ela como necessidade. Barata (2017) observa que o conceito de prático-inerte

designa precisamente esse processo pelo qual a ação humana, ao objetivar-se, passa a integrar estruturas de opressão, transformando-se em um campo de forças que impõe limites e condiciona a própria liberdade. Como lembra o autor, Sartre descreve esse movimento como "a sedimentação da *práxis* subjectiva, seja a individual seja a de grupos, que se objectivou como *prático-inerte*. E é justamente nesta *inércia* que se distribui o opressivo" (p. 147).

Essa leitura evidencia a continuidade estrutural entre as duas obras de Sartre: o que, na ontologia fenomenológica, se configurava como má-fé – negação interior da liberdade – reaparece, na dialética materialista, sob a forma do prático-inerte – negação objetivada e histórica dessa mesma liberdade. A transição do plano da consciência ao da materialidade social não representa uma ruptura, mas um desdobramento: a alienação subjetiva torna-se objetiva, e a violência que antes incidia sobre si mesma converte-se em mediação material entre as liberdades, inscrita nas próprias estruturas que a práxis humana engendra e que, uma vez sedimentadas, retornam sobre ela como necessidade.

Barata (2017) observa que o prático-inerte cumpre precisamente essa função de mediação da violência, mantendo, contudo, o princípio ontológico da liberdade como seu fundamento último. Como afirma Sartre (2002a, p. 808), "a violência é, em todo caso, reconhecimento recíproco da liberdade e negação (recíproca ou unívoca) dessa por intermédio da inércia de exterioridade". Assim, a dialética entre liberdade e opressão, que em *SN* se desenhava na interioridade da consciência, encontra em *CRD* sua forma histórica e objetiva: a liberdade que se aliena de si mesma reaparece sob a figura de leis, instituições, discursos e mecanismos econômicos que a devolvem a si como limite.

Desse modo, a reflexão de Barata aprofunda a correspondência entre os dois momentos do pensamento sartriano, mostrando que a passagem da má-fé ao prático-inerte não é mera analogia, mas uma transposição estrutural. Nas palavras do autor:

> Como se constatava em *O Ser e o Nada* a permanente possibilidade do para-si, assombrado pelo em-si, ser tomado pela má-fé, do mesmo modo *a Crítica da Razão Dialética* (1960) dá conta do processo de sedimentação da *práxis* em prático-inerte" (Barata, 2017, p. 147).

O que antes se apresentava como negação individual da liberdade converte-se, agora, em negação coletiva e objetiva: a *práxis* aliena-se no mundo, transformando-se em uma segunda natureza social que condiciona os sujeitos e perpetua a exterioridade da opressão. Essa transposição do plano subjetivo ao plano histórico marca o ponto em que a má-fé, antes interior à consciência, torna-se força material, inscrita nas próprias estruturas que organizam a vida social.

Sartre ilustra essa materialização da má-fé na *CRD* por meio do exemplo das 'leis econômicas impiedosas', interpretadas por Barata como um caso paradigmático de má-fé social. Nesse ponto, a liberdade, ao objetivar-se nas instituições e mecanismos econômicos, dissimula a própria origem humana das determinações sociais, apresentando-as como forças naturais e inevitáveis. O que era expressão da práxis transforma-se, assim, em necessidade exterior, e a responsabilidade humana é encoberta sob o véu da objetividade. Barata (2017, p. 148) explicita essa inversão ao observar que:

> O necessitarismo imposto destas leis, sendo descrito com recurso ao adjectivo "impiedoso" cuja significação releva da ordem da subjectividade humana, mais não faz, a seu ver, do que deslocar essa significação para o campo prático-inerte oprimindo o seu carácter subjectivo no necessitarismo das leis económicas. (Barata, 2017, p. 148).

A impessoalidade das estruturas esconde, portanto, a violência que nelas se inscreve, naturalizando a opressão como se fosse destino. É nesse sentido que Sartre (2002a, p. 820) recorda: "Mas não são as coisas que são impiedosas, são os homens".

Essa observação permite reencontrar, em novo patamar, o mesmo mecanismo descrito em *SN*: a transferência de responsabilidade pela qual o sujeito – agora coletivamente constituído – atribui à facticidade, ao 'impiedoso jogo das leis econômicas', o poder de determinar sua ação. Sob o disfarce da necessidade, o humano mascara a origem livre de suas próprias criações, convertendo a *práxis* em destino. Trata-se, assim, da conduta da má-fé ampliado ao plano do mundo histórico – a repetição, em escala social, do mesmo movimento de negação da liberdade que, outrora, operava no interior da consciência.

Nesse ponto, torna-se possível compreender o alcance propriamente dialético do conceito de prático-inerte. Ele designa o campo no qual a má-fé encontra sua sedimentação objetiva, convertendo-se em sistema por meio de estruturas que se apresentam como inevitáveis. Contudo, Sartre é preciso: no plano do prático-inerte não reina a necessidade, mas o interesse. Diferentemente da necessidade orgânica que se manifesta no projeto como carência e finalidade a cumprir, o interesse emerge quando o ser humano se encontra inteiramente fora de si numa coisa trabalhada que passa a condicioná-lo como imperativo. O indivíduo já não age apenas a partir de seus fins; ele é atravessado por objetos-interesses que, sob a pressão recíproca de outros interesses, modulam sua práxis. A exterioridade da coisa torna-se exterioridade humana.

A diferença entre má-fé e prático-inerte permanece, assim, uma diferença de plano, não de natureza: o que a má-fé realiza na interioridade do para-si como recobrimento da liberdade, o prático-inerte efetiva no corpo social como rede de interesses reificados. A alienação já não

se reduz ao drama íntimo da consciência, tal como analisado em *SN*; ela adquire, na *CRD*, densidade histórico-material, revelando a continuidade entre ontologia da liberdade e crítica das formações sociais nas quais o homem se reifica para servir às coisas que ele próprio produziu.

Tendo sido examinada, no capítulo anterior, a liberdade como estrutura do para-si e a má-fé como sua negação privilegiada, é preciso agora avançar para um ponto decisivo do itinerário sartriano: o deslocamento da análise existencial singular para a compreensão histórico-material da alienação. Esse movimento não significa ruptura, mas aprofundamento da ontologia fenomenológica, pois reinscreve a liberdade no interior da práxis coletiva, atravessada por determinações sociais, econômicas e institucionais. Em *SN*, a negação da liberdade se manifesta na ilusão subjetiva da má-fé; na *CRD*, assume a forma objetiva de alienação que se desdobra no campo do prático-inerte.

Embora situadas em registros distintos – o psicológico-existencial e o histórico-material –, ambas as categorias revelam a continuidade do projeto sartriano: mostrar que a liberdade, mesmo obscurecida, permanece como fundamento irredutível da existência. Assim, acompanhar o percurso que vai da má-fé ao prático-inerte permite compreender como Sartre radicaliza sua filosofia, deslocando o foco do sujeito isolado para a práxis situada, sempre em tensão entre autenticidade e alienação, entre decisão singular e mediações coletivas.

Para esclarecer em que consiste essa reorientação conceitual, convém destacar três razões fundamentais que marcam a transição no pensamento sartriano. A primeira refere-se à necessidade de superar o individualismo ontológico característico da fase inicial. Na ontologia fenomenológica, a liberdade é definida como estrutura constitutiva da consciência, condição originária e transcendental do para-si, frequentemente tematizada em sua relação reflexiva consigo mesmo ou mediada pela presença abstrata do outro. Essa perspectiva, embora radical na afirmação da liberdade como fundamento ontológico, tende a circunscrevê-la ao horizonte analítico do sujeito singular. Na obra de 1960, porém, Sartre rompe com tal isolamento e reinscreve a liberdade no horizonte de uma práxis situada, isto é, enraizada em um mundo compartilhado e atravessado por contradições históricas. A liberdade, assim, deixa de ser concebida como pura espontaneidade transcendental para ser apreendida como potência histórica, cuja efetivação se dá sempre em interação com o campo de forças material e intersubjetivo no qual o sujeito se encontra lançado (*Geworfenheit*)[284].

[284] *Geworfenheit*, traduzido como 'arrojamento' ou 'ser-lançado', é o conceito heideggeriano que exprime a condição de o *Dasein* encontrar-se sempre já inserido em um mundo e em circunstâncias não escolhidas, constituindo a facticidade a partir da qual se projetam suas possibilidades.

Essa primeira inflexão abre caminho para a segunda razão: a incorporação da dialética marxista como matriz de inteligibilidade da historicidade. Ao assimilar os instrumentos da dialética materialista, Sartre desloca o eixo analítico da oposição binária entre espontaneidade e má-fé para a tensão mais complexa entre liberdade e necessidade. A práxis passa a ser pensada como movimento que se defronta constantemente com estruturas alienadas – instituições, classes, técnicas, ideologias –, as quais são, simultaneamente, produtos da ação humana e condicionamentos objetivos que resistem à sua superação. Nesse registro, a liberdade não se dissolve na necessidade histórica, mas tampouco paira acima dela como princípio abstrato: realiza-se dialeticamente, em combate permanente contra a sedimentação reificante das objetivações passadas.

É precisamente nesse combate que se anuncia a terceira razão da transformação: a centralidade adquirida pela coletividade como dimensão constitutiva da existência. A análise da experiência deixa de privilegiar o indivíduo isolado e passa a reconhecer o ser humano como práxis essencialmente grupal, organizada e conflitiva. O conceito de grupo-em-fusão[285] exprime de modo paradigmático essa viragem: representa a possibilidade de ruptura com a serialidade alienada – forma social em que os indivíduos coexistem na passividade e dispersão – por meio da ação coletiva coordenada, capaz de instaurar novas totalizações históricas. Nesse horizonte, a liberdade não se esgota no projeto individual do para-si, mas encontra sentido pleno em projetos partilhados, forjados na interação concreta entre sujeitos situados em campos históricos específicos[286].

Em conjunto, essas três razões — a superação do individualismo ontológico, a incorporação da dialética marxista e a centralidade da coletividade — delineiam a lógica interna da viragem sartriana. Longe de significar abandono da ontologia fenomenológica, tal movimento exprime sua radicalização: a liberdade, antes tematizada sobretudo no nível do sujeito singular, é reinscrita na trama histórica, material e intersubjetiva que a condiciona e, ao mesmo tempo, a torna efetiva. Assim, compreender a evolução de *SN* à *CRD* exige ver que, para

[285] Na *CRD*, Sartre descreve o 'grupo em fusão' como a forma inaugural da coletividade, surgida quando indivíduos em situação de serialidade descobrem, diante de uma ameaça comum, a possibilidade de agir em conjunto. O exemplo clássico é o da multidão que, sob a pressão de um perigo imediato, transforma-se em grupo unificado pelo mesmo objetivo. Essa fusão dissolve momentaneamente a inércia serial, instaurando uma reciprocidade ativa entre os sujeitos: cada um reconhece o outro como agente livre que partilha o mesmo projeto. No entanto, essa forma de grupo é instável, pois sua coesão depende da manutenção da situação de urgência; com o tempo, tende a institucionalizar-se ou a retornar à serialidade.

[286] Essa passagem do primado do para-si isolado à centralidade do grupo-em-fusão está ligada à mudança metodológica de Sartre. Ao complementar a abordagem fenomenológica com o método progressivo-regressivo, Sartre passa a compreender o sujeito como síntese entre determinação histórica e liberdade criadora. O momento regressivo reconstrói as condições materiais, sociais e históricas que moldam o campo de possibilidades; o momento progressivo apreende a capacidade do sujeito de transcender tais condições por meio de projetos e ações. Essa perspectiva metodológica permite a Sartre compreender a coletividade não como soma de indivíduos, mas como campo dialético onde se formam mediações vivas capazes de romper a serialidade.

Sartre, a negação da liberdade não se limita à má-fé individual, mas encontra no prático-inerte sua forma histórica mais densa. É nesse duplo registro – subjetivo e objetivo – que se torna possível apreender a continuidade profunda do projeto sartriano e preparar o terreno para a análise detalhada das duas figuras centrais dessa negação: a má-fé e o prático-inerte.

O deslocamento operado por Sartre amplia decisivamente o horizonte de sua filosofia da liberdade: de uma perspectiva centrada no plano ontológico e ético, passa-se a uma concepção também histórica e política. A práxis, a dialética e a coletividade emergem como categorias estruturantes da condição humana, evidenciando que o ser humano só pode ser compreendido no entrelaçamento de suas objetivações históricas e de sua capacidade de ultrapassá-las em projeto. Nesse contexto, a responsabilidade individual não se dissolve; ao contrário, intensifica-se, pois é no confronto com as mediações concretas do mundo – sedimentações materiais, instituições, relações de produção – que a liberdade se exerce com maior rigor e exigência. Daí a importância de investigar os modos pelos quais essa mesma liberdade pode ser obscurecida: no plano subjetivo da má-fé, onde a consciência procura ocultar-se na facticidade para fugir ao peso da angústia, e no plano histórico-objetivo do prático-inerte, em que a práxis cristalizada retorna como exterioridade condicionante. Embora situadas em registros distintos, ambas as figuras convergem ao mostrar que, mesmo nas formas mais radicais de alienação, a liberdade subsiste como fundamento ontológico irredutível e horizonte inescapável da existência.

Essa ampliação de horizonte não é apenas um deslocamento teórico, mas também um ato crítico que permite à filosofia sartriana escapar de dois impasses recorrentes: de um lado, o voluntarismo idealista, que absolutiza a potência subjetiva ignorando as condições objetivas; de outro, o determinismo estrutural, que reduz a ação humana a mero efeito das forças históricas. Ao articular subjetividade e estrutura, liberdade e necessidade, Sartre não renuncia à radicalidade existencialista, mas a reinscreve no terreno da luta histórica, elaborando uma teoria da ação em que a liberdade não aparece como essência abstrata, mas como tarefa situada, atravessada por contradições e permanentemente exigente de superação.

É nesse horizonte que se inscreve a análise que desenvolveremos a seguir: da má-fé, em *SN*, como alienação subjetiva pela qual a consciência busca ocultar sua liberdade sob a rigidez da facticidade, ao prático-inerte, na *CRD*, como alienação objetiva, quando a práxis cristalizada retorna como exterioridade condicionante. Esse percurso revelará que a liberdade, longe de se eclipsar, reaparece em novas coordenadas: como práxis histórica e situada, tensionada pela dialética entre autenticidade e alienação, entre decisão singular e mediações estruturais. Assim, em vez de superado, o existencialismo sartriano é radicalizado, deslocando-se do sujeito isolado para a ação coletiva enraizada na concretude social.

Esse deslocamento do foco para a práxis situada abre caminho para compreender a alienação em sua complexidade. Longe de ser um fenômeno restrito à psicologia da consciência ou, inversamente, determinado apenas por estruturas sociais, ela deve ser pensada como processo dialético. No registro subjetivo, aparece como má-fé, tentativa paradoxal da consciência de escapar da angústia de sua liberdade; no registro objetivo, assume a forma do prático-inerte, quando as objetivações históricas passam a condicionar a ação. Articulados, esses dois planos revelam o drama da liberdade: ao mesmo tempo fundamento criador e possibilidade de se converter em prisão de suas próprias obras.

É justamente essa articulação que confere à filosofia sartriana sua força crítica. A reflexão sobre a alienação não se contenta em descrevê-la como dado psicológico ou como fato estrutural; ela se impõe como análise de uma tensão dialética que une má-fé e prático-inerte. Essa dupla perspectiva, longe de opor subjetividade e objetividade, mostra como a liberdade se manifesta e se obscurece no mesmo movimento de criação e condicionamento.

A partir daqui, torna-se necessário seguir o próprio itinerário sartriano: de *SN* à *CRD*. No primeiro, a má-fé aparece como alienação subjetiva, pela qual a consciência tenta fixar-se na facticidade; no segundo, o prático-inerte evidencia a alienação objetiva, quando as criações humanas retornam como forças exteriores que constrangem a ação. Esse deslocamento de foco revela que a liberdade não se perde, mas se reinscreve em novas formas, configurando uma práxis histórica e situada. Assim, o existencialismo é levado ao seu ponto mais radical: da análise da consciência isolada à compreensão da ação coletiva enraizada na materialidade social. Assim, em vez de superado, o existencialismo sartriano é radicalizado, deslocando-se do sujeito isolado para a ação coletiva enraizada na concretude social.

É nesse ponto que convém retomar a primeira figura da alienação: a má-fé, em *SN*, onde Sartre descreve como a consciência, diante da angústia, procura ocultar de si mesma a radicalidade de sua liberdade. Trata-se da tentativa paradoxal de ser aquilo que não é – pura facticidade – ou de não ser aquilo que é – pura transcendência. Em última instância, essa conduta configura-se como fuga da angústia, já que "a má-fé é *fé*"[287] (Sartre, 2007, p. 115): um ato de autoengano no qual o sujeito, diante da abertura vertiginosa de sua existência, opta por ancorar-se em papéis, justificações ou identidades que lhe oferecem a ilusão de estabilidade.

Esse paradoxo pode ser ilustrado exemplarmente pelo conhecido caso do garçom de café, retomado por Luciano Donizetti da Silva. Como vimos no capítulo anterior, ele encarna a tensão constitutiva da condição humana, atravessada pela facticidade (corpo, profissão, passado) e pela liberdade (a possibilidade permanente de ultrapassá-los). Segundo o autor, o

[287] "... la mauvaise foi est *foi*" (Sartre, 1943, p. 112).

garçom “performa ser-garçom, mesmo sabendo que bastaria parar de agir como garçom para deixar de sê-lo” (Silva, 2023, p. 833), evidenciando que sua identidade não é ontologicamente determinada, mas construída e sustentada por atos reiterados. Essa consciência da liberdade, contudo, é precisamente aquilo que a má-fé tenta encobrir.

Nesse esforço de encobrimento manifesta-se a duplicidade ontológica da má-fé: o sujeito é, ao mesmo tempo, enganador e enganado. Trata-se de um autoengano *sui generis*: para que eu possa enganar a mim mesmo, é necessário que já tenha conhecimento da verdade que tento ocultar de mim enquanto me deixo iludir. É preciso ter consciência da própria liberdade para negá-la – e é exatamente essa negação consciente que caracteriza a má-fé.

Ao assumir esse duplo papel, o sujeito instala-se numa zona ambígua em que busca simultaneamente velar e preservar a verdade de sua liberdade. Essa estrutura paradoxal encontra uma de suas expressões mais marcantes no chamado espírito de seriedade, atitude pela qual o indivíduo atribui aos valores e papéis sociais a rigidez de essências absolutas. Ao absolutizar a facticidade, trata-a como se fosse dotada de um ser em-si, recusando-se a reconhecê-la como construção histórica e contingente. O espírito de seriedade torna-se, assim, uma forma privilegiada de má-fé, pois cristaliza a liberdade em significados e normas exteriores, convertendo o sujeito em prisioneiro das próprias objetividades que ele mesmo instituiu.

Esse esforço de fixação só pode ser compreendido à luz da experiência que o motiva: a angústia. Para Sartre, a liberdade humana não é apenas possibilidade, mas também peso, já que implica responsabilidade total por si e por todas as escolhas. A angústia nasce da percepção de que nenhuma essência prévia, nenhum fundamento transcendente ou garantia externa nos determina: somos incessantemente aquilo que escolhemos ser. Diante dessa verdade desestabilizadora, a má-fé oferece um refúgio ilusório, fingindo que a identidade pessoal é uma essência pronta e imutável, um em-si que dispensaria a liberdade e a escolha.

Em termos ontológicos, essa conduta traduz-se na negação da transcendência em favor da facticidade: um esforço da consciência para fixar-se como algo estável, eximindo-se da constante tarefa de projetar-se. No entanto, tal estratégia está fadada ao fracasso, pois a consciência, em sua estrutura mais originária, é transcendência: nunca coincide consigo mesma, não é objeto entre outros, mas movimento contínuo, projeto em aberto e incessante ultrapassagem de si. Assim, a má-fé não suprime a liberdade; apenas a dissimula, reafirmando, paradoxalmente, a impossibilidade de a consciência converter-se em coisa. Essa dissimulação subjetiva prepara o terreno para compreender como, no plano histórico-objetivo, a liberdade também pode se cristalizar em formas que, uma vez instituídas, retornam sobre o sujeito como limites exteriores.

A má-fé como dissimulação subjetiva da liberdade encontra seu correlato histórico-objetivo na análise do prático-inerte em *CRD*. Aqui, a alienação já não se manifesta apenas como ocultamento interno da transcendência, mas como sedimentação da práxis em estruturas objetivas – objetos, instituições e dispositivos técnicos – que, autonomizadas, passam a impor-se sobre os indivíduos como forças exteriores de coerção. Esse movimento evidencia a unidade dialética entre os dois níveis de análise: sem a cumplicidade da má-fé subjetiva, as cristalizações objetivas perderiam eficácia; sem a materialidade do prático-inerte, a fuga subjetiva careceria de um terreno histórico no qual se estabilizar. Assim, a alienação só se compreende em sua totalidade quando se reconhece essa circularidade: a liberdade que, em má-fé, abdica de si mesma, retorna objetivada como estrutura que restringe a ação, convertendo o sujeito em prisioneiro de suas próprias criações.

É justamente para aprofundar essa circularidade entre subjetividade e objetividade que Sartre introduz, de modo conceitualmente rigoroso, a noção de prático-inerte. Trata-se da dimensão dos objetos 'humanos' que devem ser estudados no mundo humano, pois "é aí que recebem seu estatuto prático-inerte, isto é, que pesam sobre nosso destino pela contradição que opõe neles a práxis (o trabalho que os fez e os utiliza) e a inércia"[288] (Sartre, 2002a, p. 164). O prático-inerte designa o campo dos objetos produzidos pela ação humana, mas que, uma vez criados, adquirem autonomia relativa e passam a agir de volta sobre nós. Eles carregam uma contradição[289] essencial: são frutos da práxis – trabalho, criação, uso – mas também incorporam uma inércia que os torna resistentes à transformação, condicionando e limitando as ações futuras. Assim, o mundo humano é ao mesmo tempo obra nossa e cenário de forças que nos escapam.

Desdobrando essa definição inicial, Sartre descreve no plano objetivo a configuração histórica do prático-inerte como campo das objetivações cristalizadas. Sendo a soma dos objetos produzidos pela práxis, que, uma vez feitos, escapam à atividade que os engendrou e a condicionam em retorno. Eles incorporam uma contradição essencial: "pesam sobre nosso destino pela contradição que opõe neles a *práxis* (o trabalho que os fez e os utiliza) e a

[288] "... c'est là qu'ils reçoivent leur statut pratico-inerte, c'est-à-dire qu'ils pèsent sur notre destin par la contradiction qui oppose en eux la praxis (le travail qui les a faits et le travail qui les utilise) et l'inertie" (Sartre, 1960, p. 138).
[289] A noção marxista de 'contradição' refere-se à tensão interna entre determinações objetivas – forças produtivas e relações de produção – cuja dinâmica implica a superação dialética por negação determinada (*Aufhebung*). Já a 'ambiguidade', em contexto fenomenológico-existencial, não designa uma oposição lógica nem um conflito histórico, mas a estrutura ontológica pela qual os modos da existência se co-pertencem de forma irredutível: liberdade e facticidade, consciência e mundo, interioridade e exterioridade. Diferentemente da contradição, a ambiguidade não exige resolução; ela expressa a inseparabilidade constitutiva do ser enquanto processo de aparecimento.

inércia”[290] (Sartre, 2002a, p. 164). Gerados pela liberdade, eles subsistem como exterioridade relativamente autônoma, impondo-se à ação futura. Nesse sentido, a alienação assume forma histórica e material: instituições, normas, técnicas e estruturas sociais, criadas pelo agir humano, convertem-se em forças que o constrangem[291].

É a partir dessa dimensão histórica e material que se pode compreender, em maior detalhe, o conceito de prático-inerte como processo de objetivação da práxis. Quando uma ação se concretiza – por exemplo, na construção de um banco destinado ao repouso –, o produto material dessa ação, ainda que fruto da liberdade criadora, adquire estabilidade no mundo e começa a impor limites: define usos, ocupa espaço, orienta comportamentos. A dialética entre liberdade e objetivação evidencia, assim, que os produtos da práxis, ao cristalizarem-se, escapam ao controle da liberdade individual e passam a condicioná-la, instaurando um campo de determinações materiais que moldam e organizam a experiência social. Essa dinâmica, em que a criação humana retorna sobre o sujeito como exterioridade condicionante, foi bem sintetizada por Cássio Donizete Marques (2007, p. 44):

> É sempre a partir dos limites do prático-inerte que a liberdade acontece, ou seja, ultrapassa-se o prático-inerte conforme a resistência oferecida por cada um de nós; porém, esta resistência só é possível a partir do prático-inerte, é ele que nos provoca e ao mesmo tempo abre espaço para sua negação.

A partir dessa formulação, compreende-se que o prático-inerte não deve ser visto apenas como obstáculo, mas também como provocação: ele constitui o ponto de partida necessário para o exercício da liberdade humana. Ao mesmo tempo em que limita, desafia, criando as condições para que possamos transcendê-lo pela ação consciente. Sartre denomina esse movimento paradoxal de antidialética[292] – uma lógica em que a matéria trabalhada reage à intenção original, invertendo-lhe o sentido ou impondo consequências imprevistas. É a resistência do mundo objetivo à liberdade, mas também a arena em que ela se afirma.

---

[290] “… c’est-à-dire qu’ils pèsent sur notre destin par la contradiction qui oppose en eux la praxis (le travail qui les a faits et le travail qui les utilise) et l’inertie” (Sartre, 1960, p. 138).

[291] A distinção entre alienação subjetiva (má-fé) e objetiva (prático-inerte) ecoa, de forma crítica, a tradição hegeliana. Em Hegel, o *espírito objetivo* designa o campo das instituições (direito, moralidade, Estado) como objetivação da liberdade. Sartre retoma a ideia de espírito objetivo em chave não reconciliadora: as objetivações humanas não garantem a realização da liberdade, mas podem cristalizar-se em forças inertes que pesam sobre ela. Assim, a práxis humana carrega sempre a ambiguidade de ser, ao mesmo tempo, expressão de liberdade e risco de alienação.

[292] O termo ‘antidialética’ refere-se a forças e processos que interrompem ou invertem o movimento criativo da práxis coletiva, transformando-o em repetição estéril e alienada. Trata-se do momento em que o dinamismo histórico, fundado na liberdade e na ação recíproca, é bloqueado por estruturas objetivadas que passam a impor-se como necessidades exteriores. Ela é o correlato negativo da dialética viva: enquanto esta pressupõe a superação contínua das mediações em direção a novos projetos, aquela congela as relações sociais, convertendo o produto da práxis em força inerte que se volta contra os sujeitos que a engendraram. É nesse quadro que Sartre analisa fenômenos como a serialidade e o prático-inerte, entendendo-os como expressões privilegiadas dessa inversão do movimento histórico.

Essa lógica não se limita ao domínio dos objetos materiais: estende-se igualmente às formas sociais objetivadas, que carregam em si a mesma ambiguidade fundamental da liberdade exteriorizada. Quando a práxis humana se sedimenta em instituições, normas e estruturas sociais, estas podem adquirir um grau de autonomização tão elevado que passam a operar de maneira quase independente da ação consciente dos indivíduos. É o caso paradigmático da burocracia, cuja racionalização progressiva conduz à formação de sistemas de regras impessoais, destituídos de referência à singularidade das situações concretas. A lógica burocrática tende, assim, a dispensar o julgamento individual e a responsabilidade, reduzindo os sujeitos à condição de executores passivos de procedimentos previamente estabelecidos. Nesse nível, a recusa subjetiva da liberdade – a má-fé individual – encontra seu correlato em uma má-fé coletiva[293], cristalizada nas próprias instituições que, ao ocultarem sua gênese histórica, apresentam-se como se fossem naturais e inevitáveis. Sartre formula a questão nos seguintes termos:

> … se minha vida, aprofundando-se, torna-se História, ela deve revelar-se a si mesma no fundo de seu livre desenvolvimento como rigorosa necessidade do processo histórico, para reencontrar-se ainda mais profundamente como a liberdade dessa necessidade e, por fim, como necessidade da liberdade[294] (Sartre, 2002a, p. 185).

A história aparece, portanto, como um processo dialético em que a liberdade, ao se objetivar em obras e instituições, retorna sob a forma de necessidade, assumindo a rigidez de uma objetividade que, embora nascida da ação humana, adquire o poder de condicionar e orientar as ações futuras.

Esse movimento revela a ambiguidade estrutural da historicidade: aquilo que nasceu como *práxis* criadora, expressão da liberdade, converte-se em força que escapa ao controle dos agentes, retornando como peso e coerção. A alienação, ao se materializar no mundo, tende a encobrir sua origem e a apresentar-se como fatalidade, mascarando sua natureza histórica sob a aparência de necessidade inelutável. Nesse mascaramento, encontra-se a raiz do que Sartre

[293] Embora a noção de má-fé em Sartre seja originalmente pensada no registro individual – como a conduta pela qual a consciência oculta a sua liberdade, identificando-se com papéis fixos ou facticidades –, ela pode ser estendida, em chave hermenêutica, ao nível institucional. Quando práticas e estruturas sociais se autonomizam e passam a funcionar como se fossem independentes de sua gênese histórica, ocorre uma forma de 'má-fé coletiva'. Tal expressão não aparece como categoria técnica em Sartre, mas serve para nomear o processo pelo qual a liberdade, ao objetivar-se em instituições, cria condições que se impõem de modo inquestionável, produzindo a ilusão de necessidade absoluta.

[294] "… si ma vie, en s'approfondissant, devient l'Histoire, elle doit se découvrir elle-même au fond de son libre développement comme rigoureuse nécessité du processus historique pour se retrouver plus profondément encore comme la liberté de cette nécessité et enfin comme nécessité de la liberté" (Sartre, 1960, p. 157).

denomina a passagem da liberdade à necessidade, ou ainda a metamorfose do projeto em estrutura que, ao cristalizar-se, limita novas possibilidades de criação.

Podemos, então, caracterizar esse processo como uma autêntica 'dialética da não-liberdade', em que dois níveis de alienação se articulam mutuamente. No registro subjetivo, temos a má-fé, conduta pela qual a consciência busca escapar à angústia de sua liberdade, fixando-se em identidades e papéis que dissimulam sua transcendência. No registro objetivo, encontramos o *prático-inerte*, a objetivação histórica e material da práxis que retorna sobre os indivíduos como campo de coerções[2]. Ambos os registros – existencial e histórico – expressam a mesma lógica de negação da liberdade: o esforço de converter a abertura transcendental da existência em facticidade rígida. Nesse sentido, os produtos da ação humana são simultaneamente expressão da liberdade e negação dessa mesma liberdade, na medida em que cristalizam sua potência criadora em estruturas fixas que, em vez de ampliar o campo de possibilidades, erguem-se como barreiras à invenção de novos modos de ser.

A superação dessa condição não pode ser concebida como mero despertar individual, como se bastasse à consciência desfazer-se de suas ilusões subjetivas. Trata-se de um processo que exige, simultaneamente, a transformação histórica das estruturas alienadas que a própria práxis humana produziu. Apenas nesse duplo movimento – subjetivo e coletivo, existencial e histórico – a liberdade pode reencontrar-se consigo mesma, não como essência já dada, mas como fundamento vivo e criador da existência e da história.

É precisamente nesse ponto que se pode compreender a continuidade transformada do projeto existencialista de Sartre: a liberdade não é pensada como princípio abstrato, mas como tarefa histórica, atravessada por contradições e mediada por condições objetivas. Trata-se de um movimento de esforço constante de totalizar a liberdade, de articular o singular e o coletivo, o subjetivo e o objetivo, em uma *práxis* capaz de enfrentar tanto a má-fé quanto o prático-inerte. A liberdade deixa, assim, de figurar apenas como possibilidade ontológica e revela-se como ação concreta, enraizada em um mundo já estruturado. Sua efetividade depende do engajamento coletivo e da reinvenção histórica, na medida em que somente pela transformação comum do real a práxis pode recuperar sua força criadora.

Essa passagem da liberdade como estrutura ontológica à liberdade como tarefa histórica permite também explicitar a tensão dialética entre má-fé e prático-inerte: a primeira, como fuga subjetiva diante da angústia, e o segundo, como cristalização objetiva da práxis. Apesar de distintas, ambas as figuras de alienação convergem num ponto decisivo: a liberdade não se extingue, mas pode ser encoberta, desviada ou coagida. Na má-fé, a consciência dissimula sua transcendência refugiando-se na facticidade; no prático-inerte, depara-se com o peso objetivo

de suas próprias criações. Em qualquer caso, a liberdade é o próprio ser do ser humano; obscurecida ou coagida, ela resiste como fundamento irredutível da existência.

É justamente essa dialética entre subjetivo e objetivo, fuga e cristalização, que ganha novos contornos na contemporaneidade: o universo digital, com suas plataformas, algoritmos e dispositivos técnicos, atualiza sob formas inéditas a cumplicidade entre má-fé e prático-inerte, reconfigurando os modos pelos quais a liberdade pode ser dissimulada e limitada.

Sob esse prisma, a distinção entre alienação subjetiva e objetiva não expressa esferas isoladas, mas revela faces interdependentes de um mesmo circuito: o digital intensifica sua circularidade ao transformar a má-fé em prática social massificada e o prático-inerte em infraestrutura técnica que só subsiste porque continuamente alimentada por tais condutas. A má-fé deixa de ser mera fuga psicológica e converte-se em padrão cultural; o prático-inerte, por sua vez, deixa de ser simples exterioridade e se apresenta como horizonte normativo da vida coletiva. Nesse entrelaçamento, emerge com força redobrada a tensão fundamental da existência: a liberdade, fundamento irredutível do ser humano, pode converter-se em sua própria prisão.

Essa tensão, ao mesmo tempo ontológica e histórica, permite compreender a unidade do percurso sartriano, no qual o exame da liberdade nunca se reduz a um princípio abstrato, mas se desdobra em análise situada de suas condições e paradoxos. É à luz dessa articulação que se pode avaliar a coerência do itinerário filosófico de Sartre. A análise empreendida neste capítulo mostrou que a trajetória sartriana, longe de se dividir em fases inconciliáveis, deve ser compreendida como um movimento de continuidade transformada. Partindo do núcleo ontológico de *SN*, no qual a liberdade é pensada como estrutura constitutiva do para-si, inseparável da temporalidade e da angústia, acompanhamos o deslocamento conceitual que leva à *CRD*, onde essa mesma liberdade é reinscrita no interior de mediações históricas e sociais. Esse deslocamento não elimina a radicalidade existencialista, mas a radicaliza: a liberdade não é mais apenas espontaneidade transcendental, mas *práxis* situada, que se exerce na tensão entre a subjetividade e as condições materiais de sua efetivação.

É nesse horizonte de continuidade transformada que as figuras da alienação adquirem centralidade, pois tornam visível como a liberdade, ao transitar da análise ontológica para a histórica, se confronta com os limites de sua própria efetivação. Dentro desse quadro, ganha relevo a análise das figuras da alienação, que expressam concretamente essa passagem da ontologia à história. Nesse percurso, evidenciou-se também a complementaridade entre má-fé e prático-inerte como figuras de alienação em registros distintos. A má-fé expressa a evasão subjetiva da consciência diante de sua condição ontológica; o prático-inerte, por sua vez, revela como a liberdade objetivada se cristaliza em estruturas históricas e retorna sobre o sujeito como

exterioridade condicionante. Ambas as figuras não eliminam a liberdade, mas a obscurecem, exigindo sua reafirmação constante. A alienação, assim, não aparece como supressão definitiva, mas como momento constitutivo da práxis, contra o qual a liberdade se mede e a partir do qual pode se reinventar.

É precisamente diante dessa constatação – de que a liberdade só se compreende em sua luta contra as formas de alienação que ela mesma engendra – que se anuncia um salto qualitativo no pensamento sartriano. Para dar conta dessa tensão constitutiva, Sartre desenvolve o método progressivo-regressivo, posteriormente exemplificado em *IF*. Esse instrumento heurístico marca o amadurecimento de seu projeto, pois permite preservar a irredutibilidade da subjetividade sem dissolvê-la nas determinações históricas, ao mesmo tempo em que reconhece que ela só se efetiva dentro dessas mediações. Ao compreender o humano como "singular universal", Sartre desloca o existencialismo de uma análise centrada no para-si isolado para uma filosofia da práxis, enraizada no campo histórico e material, sem perder a radicalidade da liberdade como fundamento da existência.

Esse deslocamento metodológico permite compreender de modo mais rigoroso a dialética entre liberdade e alienação: a passagem da liberdade absoluta à liberdade situada não elimina a negatividade do alienado, mas a reinscreve como sua condição permanente. Dessa forma, a alienação – seja subjetiva, na má-fé, seja objetiva, no prático-inerte – não constitui uma negação definitiva, mas a condição mesma em que a liberdade se exerce. A ação humana só se compreende no entrelaçamento entre transcendência e facticidade, criação e sedimentação, autenticidade e alienação. A responsabilidade, portanto, não se reduz à decisão individual, mas inclui a tarefa de transformar as condições históricas que, sendo produtos da práxis, retornam como forças que limitam ou deformam a existência. Com isso, encerra-se o núcleo da reflexão sartriana sobre a liberdade e sua dialética com a alienação, preparando o terreno para examinar como essa mesma tensão se prolonga em novas configurações do presente.

É justamente nesse ponto que a análise pode ser deslocada para o contexto contemporâneo, no qual a articulação entre má-fé e prático-inerte encontra um campo privilegiado de atualização: o universo digital. É precisamente no ambiente das redes e plataformas que essa lógica atinge seu ápice, pois ali a circularidade entre má-fé e prático-inerte não apenas se manifesta, mas se intensifica em estruturas que organizam visibilidade, reconhecimento e pertencimento social. As plataformas e algoritmos, ainda que produtos da práxis humana, adquirem relativa autonomia e passam a estruturar os regimes de validação coletiva. O sujeito, ao medir sua existência pelo número de curtidas ou seguidores, encena a má-fé em sua forma mais explícita: tenta converter sua liberdade em essência quantificável,

fixando-se em métricas exteriores que só possuem valor porque foram coletivamente legitimadas. Essas métricas, contudo, não se impõem por si mesmas: persistem porque milhões de indivíduos, em cumplicidade de má-fé, escolhem reiteradamente reconhecê-las como expressão objetiva de valor.

O que se observa, portanto, não é apenas a repetição, mas a intensificação e a reinvenção da dialética entre liberdade e alienação. No horizonte contemporâneo, o espaço digital radicaliza esses mecanismos, convertendo a angústia existencial em formas ansiosas de busca por validação. Se antes a liberdade se via obscurecida por papéis sociais ou estruturas institucionais, agora ela é modulada por arquiteturas algorítmicas que mediam o olhar do outro, filtram a experiência e definem os parâmetros de reconhecimento. Nessa dinâmica, a alienação não elimina a liberdade, mas a desloca: a consciência, em má-fé, escolhe reiteradamente fixar-se em métricas externas, enquanto o prático-inerte digital cristaliza essas escolhas em sistemas que condicionam a ação. Essa articulação abre caminho para o próximo capítulo, no qual examinaremos a dualidade existencial entre o mundo concreto e o mundo virtual, explorando como a filosofia sartriana permite compreender tanto as novas formas de obscurecimento da liberdade quanto as possibilidades de sua superação.

Esse deslocamento do campo analítico mostra que não se trata apenas de atualizar categorias já conhecidas, mas de reconhecer que também a angústia assume configurações inéditas quando mediada pelo digital. O fenômeno não se limita à reedição de estruturas ontológicas clássicas sob novas formas: ele implica uma transformação efetiva das condições de aparecimento da liberdade e de sua negação. Nesse cenário, não apenas a alienação ganha modalidades próprias, mas também a experiência da angústia se traduz em novas formas de manifestação, desdobrando-se em estados de ansiedade característicos da subjetividade contemporânea.

A era digital, ao introduzir mediações inéditas – algoritmos, plataformas, redes –, modifica o modo como a liberdade se exerce e como a alienação se cristaliza. As fronteiras entre presença e ausência, visibilidade e ocultamento, escolha e condicionamento tornam-se mais tênues, configurando uma experiência existencial marcada pela ambiguidade e pela intensificação dos paradoxos da consciência. Nesse novo horizonte, o exame das dinâmicas tecnossociais não pode se limitar a descrições funcionais ou sociotécnicas: ele requer uma investigação filosófica capaz de articular o plano ontológico da liberdade e da alienação com as estruturas técnicas concretas que hoje modulam a experiência humana.

É precisamente nesse ponto de intersecção – onde a filosofia sartriana encontra a técnica, e onde a angústia ontológica se converte em ansiedade histórica – que se inscreve o próximo capítulo. Nele, o ciberespaço será analisado como o campo em que a dialética entre

liberdade e alienação se reinscreve sob a forma técnico-informacional, permitindo compreender como o universal técnico e o singular existencial se entrelaçam na constituição da subjetividade digital.

As análises anteriores permitiram compreender a passagem da má-fé, enquanto estrutura ontológica da consciência, às formas objetivadas de alienação que se cristalizam no prático-inerte. Convém agora explicitar como essa relação se articula historicamente e como encontra, na era digital, sua atualização paradigmática.

Em sua estrutura ontológica, a má-fé constitui o ato da consciência que busca negar a angústia, isto é, a revelação de sua liberdade sem garantias. No entanto, essa negação jamais ocorre no vazio: ela se realiza sempre em um campo historicamente estruturado, no qual a facticidade social oferece as condições materiais e simbólicas da evasão. Assim, embora a má-fé seja, por definição, um movimento da consciência, ela nunca é puramente subjetiva. Sua efetividade depende de um mundo já configurado por práticas, instituições e dispositivos que fornecem os meios concretos pelos quais a consciência pode ocultar de si mesma a própria liberdade.

Sob essa perspectiva, a má-fé pode ser entendida em dois movimentos complementares. Por um lado, é um movimento objetivante, que engendra instituições, normas e formas de vida que restringem a ação; por outro, é também interiorização da objetividade constituída, ou seja, da sedimentação histórica cristalizada no prático-inerte. Cada ato de fuga da liberdade é, simultaneamente, apropriação subjetiva de determinações que a precedem — interiorização das forças sociais que moldam as condições de possibilidade da ação.

A má-fé, portanto, não é apenas fundamento ontológico das estruturas alienantes; ela é igualmente atravessada pela facticidade histórica e social. Ao negar a angústia, a consciência mobiliza recursos simbólicos, técnicos e institucionais herdados, incorporando-os ao seu próprio modo de ser. Essa interiorização do campo social não é simples reflexo externo, mas elemento constitutivo do ato de má-fé: negar a liberdade é, ao mesmo tempo, assumir em si as mediações socio-históricas que sustentam a evasão. A má-fé é, assim, ato da consciência e atualização histórica, pois a negação da angústia converte-se em facticidade ao integrar os dispositivos do mundo.

O que se revela, então, é uma dialética inseparável entre ontologia e história. A má-fé é liberdade que se nega, mas que só pode fazê-lo porque encontra, no mundo já estruturado – nas instituições, nas técnicas, nos discursos e nos hábitos –, os meios para encenar essa negação. Não há má-fé pura, desligada do contexto, assim como não há estrutura social que não dependa, em última instância, de atos de má-fé que a reiteram. Nesse duplo movimento – a objetivação da má-fé em estruturas históricas e a interiorização dessas estruturas nos atos

singulares da consciência – se constitui a tensão própria da condição humana, na qual a liberdade só se realiza sob o peso de uma facticidade configurada pela história.

Dessa forma, a má-fé não pode ser reduzida nem a um mero movimento subjetivo da consciência nem a uma pura objetivação social. Seu estatuto é dialético: nasce da negatividade do para-si, mas realiza-se por meio das mediações do mundo. O ato de má-fé, embora originado na consciência, já é também interiorização de uma objetividade histórica. O mundo em que a consciência se encontra não é neutro, mas tecido de estruturas prático-inertes – sedimentações de ações passadas que configuram um campo de forças e limitações. Assim, quando a consciência nega a liberdade, ela não inventa uma ilusão arbitrária: mobiliza, desde dentro, as determinações objetivas que a história constituiu.

O processo, portanto, não é unívoco. Compreender a má-fé implica reconhecer a reciprocidade entre o ontológico e o histórico: de um lado, o movimento pelo qual a estrutura da má-fé se cristaliza em instituições, normas e dispositivos; de outro, o retorno dessas determinações – sedimentadas como prático-inerte – ao interior da subjetividade, fornecendo-lhe os meios pelos quais a consciência encena sua própria negação. O que aparece como escolha subjetiva é, ao mesmo tempo, atualização de forças históricas que atravessam a consciência e lhe oferecem os mecanismos para fugir da angústia.

Nesse sentido, a má-fé é o lugar privilegiado de articulação entre ontologia e história. Enquanto estrutura, expressa a possibilidade ontológica do para-si de escapar de si; enquanto ato situado, realiza-se mediante as categorias sociais e técnicas que transformam a negação da liberdade em facticidade. Não há, portanto, cisão entre interior e exterior, subjetividade e objetividade: há um único movimento, no qual a consciência, ao tentar ocultar sua liberdade, interioriza as determinações históricas que a sustentam.

Essa dialética torna-se particularmente visível na era digital. Os dispositivos técnicos e os algoritmos – cristalizações prático-inertes de ações humanas passadas – modulam a vida cotidiana e oferecem à consciência não apenas um campo de possibilidades, mas também mecanismos concretos de fuga. Fenômenos como o *doomscrolling*, o FOMO ou a fixação identitária em avatares não são simples condutas subjetivas de recusa da liberdade: realizam-se como atos de má-fé que interiorizam a lógica algorítmica, a saturação informacional e a precariedade temporal do mundo social. A consciência, ao refugiar-se nessas condutas, mobiliza internamente as forças históricas do digital, negando sua angústia por meio de uma facticidade tecnicamente mediada.

É nesse ponto que a má-fé digital[295] revela sua dupla face. De um lado, continua sendo, como em Sartre, um ato da consciência que busca escapar da revelação angustiante da liberdade; de outro, ela só é possível porque a subjetividade já se encontra atravessada pelas formas históricas do prático-inerte – algoritmos que organizam a repetição, plataformas que codificam interações, métricas que hierarquizam a visibilidade. O que a consciência realiza como má-fé – negar sua liberdade-contingência – é, desde sempre, interiorização das estruturas objetivas que limitam e modulam a ação.

Desse modo, a má-fé digital não constitui uma invenção arbitrária da subjetividade, mas uma atualização histórica da dialética entre ontologia e facticidade. A fuga da liberdade ocorre dentro de um mundo social que tornou a prática progressivamente inviável, precarizando os possíveis e convertendo a angústia em ansiedade. Ao negar sua liberdade, a consciência reencena, em nível subjetivo, a força das determinações algorítmicas e informacionais que a constituem. A má-fé digital surge, assim, como ponto de convergência entre a estrutura ontológica da evasão e o campo histórico de sua realização, produzindo a ansiedade contemporânea como forma de existência marcada pela interiorização das lógicas do prático-inerte.

É a partir desse diagnóstico – a interiorização técnica e informacional das condições de alienação – que se pode avançar para uma análise do ciberespaço enquanto configuração histórica da facticidade moderna. Se a má-fé digital expressa a dimensão subjetiva da evasão, o ciberespaço representa seu correlato objetivo: o campo prático-inerte em que a liberdade se vê simultaneamente condicionada e desafiada.

No mascaramento da má-fé, revela-se a raiz daquilo que Sartre descreve como a passagem da liberdade à necessidade, ou, em outros termos, como a metamorfose do projeto em estrutura. Sartre afirma que "a má-fé é *fé*"[296] (Sartre, 2007, p. 155), ela se constitui sobre a fé, isto é, sobre o ato da consciência que, para escapar da angústia de sua liberdade, fixa-se em papéis e identidades que dissimulam sua transcendência. A conduta de má-fé não apenas nega a abertura ontológica da existência, mas pressupõe, desde o início, a interiorização de um campo objetivo de significações socialmente constituídas.

Enquanto no plano subjetivo a má-fé se manifesta como um movimento da consciência que busca fugir da angústia de sua liberdade, no plano objetivo esse mesmo processo adquire uma forma histórica e material. É o que Sartre denomina prático-inerte, isto é, o conjunto das

[295] A noção de má-fé digital retoma o conceito sartriano de má-fé desenvolvido em *SN* como a tentativa de coincidir consigo mesmo, negando a abertura e a indeterminação da liberdade. No ambiente digital, essa dinâmica manifesta-se na identificação com o perfil projetado, que encena uma coincidência imaginária entre ser e aparência.
[296] "... la mauvaise foi est *foi*" (Sartre, 1943, p. 112).

práticas humanas que, ao se objetivarem, retornam sobre os sujeitos como estruturas coativas e opacas. Como afirma o autor:

> As práticas materializadas, vazadas na exterioridade das coisas, impõem um destino comum a homens que se ignoram e, ao mesmo tempo, refletem e reforçam por seu próprio ser a separação dos indivíduos. Em outras poucas palavras, a alteridade vem às coisas pelos homens e volta das coisas para o homem sob a forma de atomização... Assim, a matéria trabalhada reflete-nos nossa atividade como inércia e nossa inércia como atividade[297]. (Sartre, 2002a, p. 289)

Nessa perspectiva, o prático-inerte aparece como a exteriorização histórica da má-fé: a cristalização dos atos individuais de negação da liberdade em formas materiais, técnicas e institucionais que se autonomizam e retornam sobre o sujeito como facticidade, condicionando suas possibilidades e delimitando seu campo de ação.

Essa objetivação, contudo, não representa o termo final do processo, mas o início de um movimento circular entre consciência e mundo. Ao mesmo tempo em que a má-fé se projeta nas estruturas objetivas, essas mesmas estruturas retornam sobre a subjetividade, moldando seus modos de evasão e de adesão ao dado. Surge, portanto, uma autêntica dialética da não-liberdade. No plano subjetivo, a má-fé corresponde à interiorização do prático-inerte – o ato da consciência que, ao negar a angústia, assimila como suas as coerções sedimentadas no tempo histórico. No plano objetivo, o prático-inerte é a má-fé exteriorizada – a petrificação das evasões individuais em instituições, normas e dispositivos que se voltam contra a própria práxis. Ambos os movimentos expressam a mesma lógica de negação: o esforço de converter a abertura transcendental da existência em facticidade rígida.

Como observa Sartre, "a objetivação torna-se outra porque produz seu objeto no livre campo da ação de um Outro. É a liberdade que limita a liberdade"[298] (Sartre, 2002a, p. 424). Essa formulação evidencia que a alienação não é um simples efeito exterior das estruturas, mas um processo dialético no qual a liberdade se confronta com a liberdade objetivada dos outros e de si mesma. É nesse duplo movimento – a má-fé como prático-inerte interiorizado e o prático-inerte como má-fé exteriorizada – que se delineia a circularidade da alienação: a consciência se perde ao interiorizar a objetividade cristalizada, e essa objetividade, por sua vez, só se perpetua porque é continuamente reatualizada pelos atos cotidianos de má-fé.

---

[297] "Les pratiques matérialisées, coulées dans l'extériorité des choses, imposent um destin commun à des hommes qui s'ignorent et, tout à la fois, reflètent et renforcent par leurs être même la séparation des individus. En un mot, l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers l'homme sous forma d'atomisation... Ainsi la matière ouvrée nous reflète notre activité comme inertie et notre inertie comme activité" (Sartre, 1960, pp. 246-247).
[298] "L'objectivation devient *autre* parce qu'elle produit son objet dans le libre champ de l'action d'un autre. C'est la liberté qui limite la liberté" (Sartre, 1960, p. 361).

Na era digital, essa dialética da não-liberdade adquire novas formas e mediações. Se, Sartre descrevia a má-fé como conduta da consciência que busca escapar da angústia assumindo sua indeterminação de ser, hoje essa dinâmica encontra expressão na fixação identitária promovida pelas plataformas digitais. O sujeito assume papéis mediáticos e avatares, cristalizando sua liberdade em métricas, curtidas e estatísticas que mascaram sua transcendência. Trata-se, assim, de uma má-fé digital: a interiorização, pela consciência, das coerções do prático-inerte técnico.

Na direção inversa, o próprio prático-inerte digital pode ser entendido como má-fé objetivada. Para Sartre, a práxis, uma vez objetivada, torna-se inerte e retorna sobre os homens como determinação exterior. No mundo algorítmico, esse retorno manifesta-se na sedimentação das interações humanas em bases de dados, algoritmos e sistemas de vigilância. São atos de má-fé acumulados e objetivados – fugas da angústia, decisões automatizadas, omissões cotidianas – que se cristalizam em estruturas técnicas e normativas, limitando o horizonte de novas escolhas.

Dessa forma, os algoritmos não são dispositivos neutros, mas encarnações contemporâneas da dialética da não-liberdade: representam, simultaneamente, a objetivação de práticas evasivas passadas e a imposição de novas coerções sobre a liberdade. A má-fé é o prático-inerte interiorizado; o prático-inerte é a má-fé exteriorizada. Entre ambos há um circuito de retroalimentação no qual a consciência, ao negar a angústia, interioriza estruturas objetivas que, por sua vez, a condicionam e reproduzem. Esta formulação permite escapar ao risco de um dualismo entre interioridade e exterioridade, mostrando que toda fuga da liberdade já se realiza como interiorização do campo social e técnico. A consciência interioriza métricas, curadorias automáticas e protocolos de visibilidade como se fossem determinações naturais de seu próprio ser, ao mesmo tempo em que reforça, por meio de atos repetitivos (*likes*, *shares*, *scrolls*), a estrutura prático-inerte que a domina.

Essa dialética entre práxis e objetivação não se esgota no plano teórico: ela encontra, nas estruturas sociais contemporâneas, formas históricas concretas em que a liberdade é simultaneamente afirmada e negada. É nesse horizonte que se insere a análise de Vincent de Gaulejac e Fabienne Hanique sobre o capitalismo paradoxal (*capitalisme paradoxant*).

A análise de Vincent de Gaulejac e Fabienne Hanique, em *Le Capitalisme Paradoxant. Un Système qui Rend Fou* (2015), revela o núcleo de um capitalismo contemporâneo que se alimenta de paradoxos estruturais. A chamada 'revolução gerencial', consolidada nos anos 1980 sob o impulso de consultorias, grandes corporações e do *Mouvement des Entreprises de*

France[299] (MEDEF), difundiu práticas de gestão que rapidamente se tornaram hegemônicas em todos os setores: gestão por objetivos, cultura do resultado, avaliação performativa, *lean management*, governança e racionalização permanente dos processos. Sob a aparência de instrumentos técnicos e neutros, essas práticas naturalizam uma visão utilitarista do humano e cumprem uma função ideológica precisa: mobilizar as subjetividades a serviço da lógica de competitividade, flexibilidade e adaptação ao mercado. O trabalhador é redefinido como 'capital humano', convocado a investir em si mesmo, a maximizar sua utilidade e a ajustar-se continuamente aos imperativos da *performance*.

Essa racionalidade, segundo De Gaulejac e Hanique, produz paradoxos constitutivos. Promete emancipação, reconhecimento e autorrealização, mas instaura formas de controle difusas e interiorizadas, em que a obediência já não se dá a uma autoridade visível, e sim a valores abstratos como 'a empresa', 'a organização' ou 'o projeto'. Surgem, assim, as organizações paradoxais (*organisations paradoxantes*): estruturas que exigem simultaneamente autonomia e submissão, criatividade e conformidade, iniciativa e disciplina. Sob o signo da excelência e da racionalização, o trabalho converte-se em espaço de contradições vividas – entre a exigência de sentido e a lógica da rentabilidade –, gerando sofrimento, desorientação e conflitos de valores, sobretudo em áreas em que o ideal de serviço público colide com as métricas de desempenho. A 'revolução gerencial' foi amplamente aceita porque ressoava valores já internalizados – mérito, esforço, implicação –, mas acabou por exacerbar esses mesmos princípios, transformando-os em imperativos normativos e permanentes. Ao longo das décadas seguintes, essa racionalidade expandiu-se ao setor público e ao espaço global, tornando-se cultura dominante e esvaziando progressivamente o sentido do trabalho.

A crítica de De Gaulejac e Hanique pode ser lida como tradução sociológica da ontologia existencial de Jean-Paul Sartre. Se, em *SN*, Sartre define a consciência como liberdade irredutível, condenada a transcender o dado para projetar-se em possibilidades, os autores mostram como essa transcendência é hoje capturada, canalizada e institucionalizada pelas novas formas de gestão. As organizações paradoxais funcionam como um regime de má-fé socializada: convocam o sujeito a ser livre, criativo e responsável, mas dentro de um campo de possibilidades já previamente delimitado por métricas e dispositivos de controle. A liberdade, transformada em injunção — "seja autônomo, mas nos termos da empresa" —, converte-se em instrumento de coerção. Assim, a má-fé, que em Sartre é uma conduta individual pela qual o para-si tenta escapar de sua liberdade identificando-se a um papel ou função, torna-se, no

[299] O *Mouvement des Entreprises de France* (MEDEF) é a principal organização patronal francesa, criada em 1998, que representa os interesses do empresariado e promove a chamada 'revolução gerencial' baseada na competitividade, flexibilidade e cultura da *performance*.

capitalismo paradoxal, uma norma institucional de subjetivação. O indivíduo reduz-se a função e desempenho, ocultando de si mesmo a contradição entre a transcendência que o constitui e a facticidade imposta pelas estruturas técnico-organizacionais.

O vínculo entre a leitura sociológica de De Gaulejac e Hanique e a ontologia sartriana evidencia-se de modo exemplar no conceito de prático-inerte formulado na *CRD*. Lembremos que, em Sartre, o prático-inerte designa o momento em que a práxis humana, ao objetivar-se em produtos, técnicas e instituições, ganha consistência própria e retorna sobre o sujeito como força de inércia social. Esse movimento de reversão da liberdade em determinação encontra paralelo direto no capitalismo paradoxal: as ferramentas de gestão – metas, indicadores, avaliações –, criadas como instrumentos de racionalização da ação, convertem-se em estruturas autônomas que escapam ao controle de seus agentes e impõem suas lógicas como se fossem naturais.

A correspondência entre ambos os diagnósticos é profunda: tanto Sartre quanto De Gaulejac e Hanique descrevem a dialética pela qual a criação humana se transforma em poder anônimo que condiciona a existência. Nas organizações paradoxais, essa dialética assume uma forma histórica de má-fé institucionalizada – uma interiorização das coerções estruturais que traduz, em escala coletiva, a alienação ontológica do para-si diante do em-si. O que em Sartre era a objetivação da práxis, em De Gaulejac e Hanique torna-se a institucionalização da má-fé: as organizações paradoxais constituem o prático-inerte contemporâneo, um campo em que a liberdade é simultaneamente exigida e negada.

A análise pode ainda ser articulada à crítica marxiana da alienação. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2004), Marx descreve como o trabalhador se vê separado do produto, do processo e de sua essência genérica (*Gattungswesen*). No capitalismo paradoxal, essa alienação é interiorizada: o sujeito é interpelado a gerir-se como empresa de si, a investir na própria subjetividade como capital. A ideologia da gestão converte-se em práxis invertida – uma práxis alienada – que transforma a liberdade em recurso produtivo e a transcendência em ferramenta de desempenho. Sartre e Marx convergem, assim, na descrição de uma racionalidade que objetiva o humano em estruturas que retornam sobre ele, convertendo a práxis em mecanismo de sujeição.

Sob essa perspectiva, a crítica de De Gaulejac e Hanique permite conceber a possibilidade de desenvolver uma fenomenologia institucional da má-fé[300]. O que em Sartre era conduta ontológica do para-si aparece agora amplificado e administrado tecnicamente pelas formas de gestão. As organizações paradoxais tornam-se expressão histórica do conflito entre

[300] Questão que, embora pertinente, excede o recorte teórico e metodológico desta pesquisa.

transcendência e facticidade: nelas, a liberdade é mobilizada para legitimar sua própria negação. O capitalismo paradoxal não é apenas um sistema econômico, mas um regime de subjetivação que transforma a liberdade em instrumento de dominação. Ele instaura um campo prático-inerte em que alienação e má-fé se entrelaçam, e em que a consciência é convocada a escolher – mas sempre dentro do já escolhido.

Essa dinâmica alcança sua forma mais intensa no contexto digital. A racionalidade gestionária dissemina-se por meio dos algoritmos, métricas e plataformas, convertendo o imperativo de produtividade em modo de vida. A temporalidade de atualização contínua e de avaliação constante configura um prático-inerte algorítmico, no qual a transcendência é capturada por dispositivos de retroalimentação. A liberdade ontológica, que em Sartre se manifesta na angústia diante do nada, converte-se, nesse novo horizonte técnico, em ansiedade permanente diante da obsolescência e da exposição. A conexão constante impõe um paradoxo existencial: ser, ao mesmo tempo, livre e monitorado, autônomo e condicionado – paradoxo que define a experiência do sujeito contemporâneo.

Nesse sentido, as reflexões de De Gaulejac e Hanique e a filosofia de Sartre convergem em um ponto decisivo: a liberdade humana não é abolida, mas desviada, capturada e reinvestida em estruturas que a transformam em dispositivo de sujeição. O "sistema que enlouquece"[301] é, assim, a versão institucional e tecnificada do paradoxo ontológico sartriano – um mundo em que o ser humano, condenado a ser livre, é também condenado a performar sua liberdade sob os imperativos do capital. A loucura não se trata mais de uma patologia individual, mas de um efeito estrutural de uma racionalidade que exige simultaneamente autonomia e obediência, inovação e conformidade, transcendência e serialidade.

A filosofia de Sartre fornece, portanto, a moldura ontológica e dialética para compreender o diagnóstico de De Gaulejac e Hanique: o capitalismo paradoxal é o cenário histórico da luta entre liberdade e objetivação, entre transcendência e facticidade. A má-fé deixa de ser apenas uma fuga individual da liberdade e torna-se lógica sistêmica, mediada por dispositivos técnicos e simbólicos que transformam a espontaneidade criadora em imperativo de produtividade. O que Sartre descreveu como drama ontológico do para-si converte-se, no capitalismo gerencial e digital, em drama histórico da subjetividade administrada – a liberdade convertida em função e o para-si reduzido à performance de sua própria servidão.

Essa lógica paradoxal da liberdade capturada alcança sua expressão mais acabada na era digital, em que a racionalidade gerencial se inscreve nos próprios dispositivos técnicos e algoritmos que estruturam o ciberespaço. No interior dessa rede de mediações, a experiência

[301] Ideia sugerida pelo subtítulo da obra de De Gaulejac e Hanique.

digital contemporânea converte-se em campo privilegiado de manifestação da dialética da má-fé: de um lado, a interiorização subjetiva de padrões, métricas e *performances* que recobrem a liberdade sob a forma de identidades algorítmicas; de outro, a objetivação histórica dessas condutas em dispositivos técnicos que, autonomizados, retornam sobre os indivíduos como coerções automatizadas. Assim, o movimento dialético que Sartre descreveu no século XX entre má-fé e prático-inerte encontra, no século XXI, sua atualização nas redes sociais, nos sistemas de recomendação e nos ecossistemas digitais que perpetuam a metamorfose da liberdade em necessidade. É a essa nova configuração do prático-inerte – agora inscrita nas infraestruturas algorítmicas do mundo virtual – que se volta o capítulo seguinte.

Capítulo 4: O ciberespaço como prático-inerte virtual: liberdade, alienação e ansiedade na era digital

Future's made of virtual insanity, now
Always seem to be governed by this love we have
For useless twisting of our new technology
Oh, now there is no sound for we all live underground
(Jay Kay & Toby Smith, 1996)

A investigação proposta neste capítulo tomará o ciberespaço como figura histórica privilegiada da dialética entre o universal técnico e o singular existencial, articulando leituras centrais da cibercultura à ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre. Longe de supor a abertura de um "outro" mundo, o argumento sustenta que a era digital reinscreve, sob condições técnico-históricas inéditas, a tensão estrutural entre facticidade e transcendência – entre prático-inerte e práxis – cuja expressão afetiva contemporânea se manifesta como ansiedade digital. Partiremos, assim, de uma delimitação do problema e de uma hipótese orientadora: o ciberespaço opera como prático-inerte virtual, isto é, como sedimentação técnico-institucional de práticas humanas que retorna sobre os sujeitos como condição, limite e, simultaneamente, matéria de liberdade.

Situaremos o problema no cruzamento entre digitalização e globalização para indicar como a compressão espaço-temporal e a interconexão em rede instauram novas formas de presença e sociabilidade mediadas tecnicamente. Esse enquadramento permite transitar dos 'meios' ao conceito filosófico de ciberespaço, a partir do qual mapeamos quatro leituras complementares e em tensão: em Pierre Lévy, o virtual comparece como ampliação criadora do real e potência de atualização; em Jean Baudrillard, como regime de simulacros e hiper-realidade; em Manuel Castells, como infraestrutura material e social do 'espaço dos fluxos' que organiza a sociedade em rede; em Sherry Turkle, como experiência subjetiva da conectividade permanente, marcada por solidão e fragmentação identitária. Em continuidade, traremos as reflexões de Marc Augé sobre o não-lugar, extrapolando-o ao ciberespaço para apontar para categorias que capturam simultaneamente suas promessas emancipadoras e seus efeitos de alienação.

A partir desse painel, ergueremos a ponte filosófica para Sartre: a categoria de prático-inerte permite compreender o digital como objetivação histórico-técnica da liberdade passada

que retorna como estrutura, enquanto a noção de contrafinalidade explica a emergência de efeitos imprevistos – como a viragem de promessas de democratização em formas de vigilância, serialização e adestramento da atenção. Essa mediação conduzirá ao coração analítico do capítulo, organizado em três eixos integrados que articulam o universal técnico ao vivido singular. Primeiro, examinaremos os algoritmos como prático-inerte contemporâneo, totalizações impessoais que modulam visibilidade, circulação de sentido e ritmos de experiência, sem perder de vista a agência situada do usuário que os atualiza a cada ato. Depois, analisaremos plataformas e redes como campo de intersubjetividade, no qual o olhar se torna estrutura algorítmica de visibilidade, mediada por métricas, sistemas de recomendação e protocolos de ranqueamento, com suas ambivalências entre reconhecimento e objetificação, grupo-em-fusão e serialidade. Por fim, tematizaremos a ansiedade digital como expressão afetiva da tensão entre liberdade e alienação sob conectividade contínua, entendendo-a como deslocamento histórico da angústia ontológica modulada por notificações, sobrecarga informacional e imperativos performativos.

Convém aqui distinguir, no interior desse campo técnico, plataforma e rede social. A plataforma designa o ambiente ou a infraestrutura tecnológica subjacente – o conjunto de arquiteturas, protocolos e dispositivos que tornam possíveis determinadas práticas. Já as redes sociais correspondem à finalidade específica de conexão interpessoal e compartilhamento de conteúdos, constituindo-se como serviços que operam sobre plataformas e delas dependem para existir. Essa distinção não é meramente terminológica: ela incide sobre a estrutura da experiência. Nem toda plataforma exige produção contínua de conteúdo ou interação performativa por meio de curtidas, comentários e compartilhamentos; as redes sociais, ao contrário, tendem a organizar-se a partir desses imperativos de visibilidade e engajamento. Cada configuração técnica introduz, portanto, regimes distintos de exposição, reconhecimento e comparação, modulando de maneira diferenciada a vivência da angústia e suas possíveis transposições em ansiedade digital. O imperativo de interação constante intensifica o olhar objetivante e a serialização; ambientes menos orientados à performance pública podem produzir outras formas de tensão, ligadas à opacidade dos algoritmos ou à captura silenciosa de dados. Em ambos os casos, a liberdade encontra-se mediada por estruturas técnicas que configuram o horizonte do possível e afetam o modo como o sujeito sustenta – ou encobre – a angústia de escolher em um mundo tecnicamente organizado.

Metodologicamente, combinamos análise conceitual comparativa (autores da cibercultura em diálogo com a filosofia sartriana), transposição ontológica (facticidade, transcendência, má-fé, prático-inerte e contrafinalidade aplicadas a fenômenos digitais) e atenção fenomenológica ao nível afetivo-existencial (corpo conectado, exposição, *performance*,

fadiga temporal). O resultado esperado é reconstituir o digital como campo e não destino: uma materialidade informacional que condiciona sem totalizar, convocando a liberdade a interromper automatismos, instituir intervalos deliberativos e reapropriar tecnicidades. Dessa leitura decorrem implicações ético-políticas: auditabilidade de algoritmos, direito à pausa e à desconexão, pedagogias da atenção e uma política do intervalo como condição de reabertura da práxis no interior do fluxo técnico.

Esse percurso preparará a passagem para o capítulo seguinte. Com efeito, a captura técnico-informacional não se compreende sem uma crítica da temporalidade que a sustenta. Ao final, mostraremos que a crise contemporânea incide na própria estrutura do tempo vivido: a *ek-stasis*, que sustenta o projeto, tende a converter-se em presente contínuo acelerado e mensurável. É esse deslocamento – do código ao tempo, do fluxo informacional à experiência da *ek-stasis* – que orientará a investigação subsequente sobre a dissolução da temporalidade existencial na era algorítmica.

Era digital: a constituição do ciberespaço

A partir do século XX, com o surgimento das tecnologias digitais, instaurou-se o que se convencionou chamar de era digital: um período histórico em que a conversão de dados em linguagem numérica tornou-se a matriz fundamental da comunicação, da produção e da organização social. Diferentemente da tecnologia analógica, que dependia de suportes materiais específicos, a tecnologia digital opera pela codificação binária, capaz de ser lida, processada e retransmitida por uma multiplicidade de dispositivos interconectados. Essa codificação inaugura uma nova lógica técnica e cultural: descentraliza o acesso à informação, amplia a interconexão global e redefine as formas de presença, expressão e sociabilidade.

Esse novo horizonte técnico-cultural, entretanto, não se desenvolve isoladamente. Ele se articula de modo decisivo ao fenômeno da globalização, compreendido, como observa Anthony Giddens (2002, p. 27), como "a interseção entre presença e ausência, o entrelaçamento de eventos e relações sociais à distância com contextualidades locais"[302]. As tecnologias digitais intensificam precisamente esse processo: comprimem o espaço, aceleram o tempo e possibilitam interações instantâneas que já não dependem da coincidência geográfica ou temporal. O que antes exigia copresença física passa a ser mediado por instrumentos técnicos que expandem o raio de ação das relações sociais, instaurando formas inéditas de

[302] "Globalisation concerns the intersection of presence and absence, the interlacing of social events and social relations 'at distance' with local contextualities" (Giddens, 1991, p. 21).

convivência marcadas pela simultaneidade, pela desmaterialização das interações e pela diluição das fronteiras entre o local e o global.

A internet constitui a expressão paradigmática dessa transformação. Diferentemente dos meios de comunicação tradicionais, ela não se ancora em um espaço físico, mas configura um território informacional desterritorializado – um espaço de fluxos (Castells, 2002) sustentado pela lógica das redes. Ao reunir bilhões de usuários em conexões instantâneas, a internet evidencia a passagem de um modelo de sociabilidade centrado na presença física para outro baseado na mediação técnica e no fluxo contínuo de dados.

É a partir desse contexto que se pode compreender o conceito de ciberespaço, núcleo de reflexão desta seção. A análise será conduzida por meio de quatro perspectivas complementares e, em certos pontos, tensionadas entre si. Pierre Lévy o interpreta como espaço de virtualização criadora, no qual a técnica amplia o horizonte da experiência humana; Jean Baudrillard o lê como regime de simulacros, onde o signo se autonomiza e dissolve o real; Manuel Castells o entende como estrutura material e social da era informacional, o 'espaço dos fluxos' que organiza a vida em rede; e Sherry Turkle revela sua dimensão existencial, mostrando como a conectividade permanente engendra novas formas de solidão e fragmentação subjetiva. Por fim, as reflexões de Marc Augé nos ajudarão a aproximar-nos da ideia do ciberespaço como um não-lugar, salvaguardando suas especifidades.

Essas abordagens preparam o terreno para o diálogo com a filosofia de Jean-Paul Sartre, cuja ontologia fenomenológica oferecerá as chaves para compreender o ciberespaço enquanto prático-inerte virtual, campo em que a liberdade e a alienação se entrelaçam. Assim, a análise que se segue não pretende apenas descrever o mundo digital, mas desvelar sua estrutura existencial: um espaço onde a técnica prolonga a transcendência humana e, ao mesmo tempo, a converte em forma inédita de servidão simbólica.

O ciberespaço segundo Pierre Lévy

A partir do século XX, a emergência das tecnologias digitais marcou a consolidação de um período histórico em que a tradução de informações em linguagem numérica passou a estruturar a comunicação e a organização social. Nesse contexto, a codificação binária tornou-se o princípio operativo central, permitindo que dados sejam lidos, processados e compartilhados por múltiplos dispositivos. Ao contrário dos sistemas analógicos, vinculados a suportes materiais específicos, o digital estabelece uma base comum de processamento que

transforma a circulação de informações, amplia redes de conexão e reconfigura práticas técnicas e culturais.

Esse cenário técnico-cultural articula-se diretamente com a dinâmica da globalização. Como afirma Anthony Giddens (2002, p. 27; *tradução nossa*), "a globalização diz respeito à interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais à distância com contextualidades locais"[303]. As tecnologias digitais intensificam tal entrelaçamento ao reduzir distâncias espaciais, acelerar ritmos de interação e possibilitar trocas que independem da copresença física. Relações antes condicionadas à proximidade territorial passam a ocorrer em ambientes mediados tecnicamente, ampliando o alcance das ações sociais e produzindo formas de sociabilidade caracterizadas pela simultaneidade, pela virtualização dos vínculos e pela crescente permeabilidade entre escalas locais e globais.

A internet constitui a expressão paradigmática dessa transformação. Diferentemente dos meios de comunicação precedentes, ela não se ancora em um espaço físico delimitado, mas configura um território não territorial, sustentado pela lógica das redes e projetado em superfícies de interface. Ao reunir bilhões de usuários em conexões simultâneas, a internet evidencia a transição de uma sociabilidade fundada na presença para outra mediada pela técnica – uma forma de coexistência em que o vínculo humano se traduz em fluxo de dados, visibilidade e interatividade.

É nesse contexto que Pierre Lévy oferece uma das primeiras e mais influentes formulações filosóficas sobre o estatuto do digital. Ele inaugura o vocabulário conceitual da cibercultura e do ciberespaço, interpretando a virtualização não como mera extensão técnica, mas como transformação civilizacional de alcance ontológico. Seu pensamento delineia as bases de uma antropologia do virtual, na qual a inteligência coletiva e as novas formas de interconexão definem uma mutação profunda nas relações entre sujeito, conhecimento e mundo.

Contudo, tais formulações situam-se em uma fase inaugural do debate: o diagnóstico de Lévy reflete o horizonte nascente da internet dos anos 1990, anterior à consolidação das plataformas digitais, das redes sociais e da racionalidade algorítmica que hoje reconfiguram radicalmente o digital. Se, em sua hipótese original, a interconexão técnica tendia à constituição de uma inteligência coletiva ampliada, a reatualização contemporânea desse conceito exige considerar os obstáculos introduzidos pela própria arquitetura das plataformas. A chamada 'inteligência coletiva' passa a enfrentar o fenômeno das bolhas algorítmicas, nas quais a

[303] "Globalisation concerns the intersection of presence and absence, the interlacing of social events and social relations 'at distance' with local contextualities" (Giddens, 1991, p. 21).

circulação de informações é modulada por filtros invisíveis que segmentam públicos, reforçam preferências e estreitam horizontes de visibilidade.

À luz da ontologia sartriana, pode-se dizer que o prático-inerte das plataformas – sedimentado em códigos, métricas e sistemas de recomendação – fragmenta a potencialidade coletiva em formas de serialidade. Aquilo que, em Lévy, aparecia como promessa de convergência cognitiva tende, no cenário atual, a converter-se em multiplicação de isolamentos grupais: coletividades aparentes que coexistem sem efetiva mediação dialógica. Retomar Lévy hoje implica, portanto, deslocar sua noção de inteligência coletiva para dentro da ambivalência própria do digital contemporâneo, onde a interconexão técnica não garante, por si, a constituição de um comum efetivo.

Compreender o digital como dimensão desmaterializada da existência implica reconhecer que ele redefine os próprios fundamentos da experiência humana. O virtual, tal como o concebe Pierre Lévy, não é o contrário do real, mas uma de suas dimensões constitutivas – o modo pelo qual o real se torna capaz de atualização incessante. Longe de se confundir com o imaginário ou o ilusório, o virtual designa o domínio das potencialidades do ser, isto é, um campo problemático que exige atualização. A atualização aparece, nesse contexto, como solução singular para uma problemática posta pelo virtual: ela realiza, entre várias possibilidades, uma configuração efetiva do real. Nesse sentido, a virtualização representa uma mutação do regime de presença: o ser já não se mede pela localização física, mas pela possibilidade de atualização em uma rede de fluxos informacionais. Como escreve Lévy (2010, p. 48):

> Os códigos de computador inscritos nos disquetes ou discos rígidos dos computadores – invisíveis, facilmente copiáveis ou transferíveis, de um nó a outro da rede – são quase virtuais, visto que são quase independentes de coordenadas espaço-temporais determinadas. No centro das redes digitais, a informação certamente se encontra *fisicamente situada* em algum lugar, em determinado suporte, mas ela também está *virtualmente presente em cada ponto da rede onde seja pedida*[304].

Essa estrutura contrasta com a experiência da angústia. Se o virtual coloca problemas que encontram na atualização uma via de resolução contingente, a angústia manifesta um problema sem solução pronta. Ela não se deixa resolver por atualização alguma, pois não remete a uma lacuna técnica a ser preenchida, mas à própria abertura indeterminada da liberdade. Enquanto o virtual solicita soluções que o atualizam, a angústia expõe o sujeito à

[304] "Les codes informatiques inscrits sur les disquettes ou les disques durs des ordinateurs – invisibles, aisément copiables ou transférables d'un nœud à l'autre du réseau – sont quasiment virtuels puisqu'ils sont presque indépendants de coordonnées spatio-temporelles déterminées. Au sein des réseaux numériques, l'information est évidemment *physiquement située* quelque part, sur um support donné, mais elle est aussi *virtuellement présente en chaque point du réseau où on la demandera*" (Lévy, 1997, p. 57).

condição de ter de escolher sem garantias prévias, diante de um problema que não admite resposta previamente dada.

É precisamente essa diferença estrutural que permite compreender, com maior nitidez, o regime ontológico instaurado pela virtualização. Se, no plano existencial, a angústia mantém o sujeito diante de uma indeterminação irredutível, no plano técnico-informacional a indeterminação do virtual tende a organizar-se sob a forma de disponibilidade permanente para atualização. A informação deixa, assim, de pertencer a um lugar determinado para inscrever-se em um campo de ubiquidade potencial, instaurando uma ontologia da circulação em que o espaço se converte em rede e a presença se distribui em conexões. O virtual, longe de se opor ao real, constitui aquilo que o excede – a dimensão de sua indeterminação criadora. Essa inflexão é decisiva: o virtual não suprime a materialidade dos suportes, mas reconfigura a lógica da presença e do acesso. A informação continua ancorada em servidores e dispositivos físicos, mas seu modo de ser já não coincide com o da localização; ela circula como disponibilidade pura, atualizável em qualquer ponto da rede. A desterritorialização que daí decorre define a própria ontologia do virtual: uma realidade em potência, simultaneamente situada e dispersa, capaz de atualizar-se em múltiplos lugares e tempos sem jamais fixar-se em nenhum.

Essa caracterização encontra formulação conceitual precisa na obra de Pierre Lévy. Em *O que é o virtual?*, Lévy (1996, p. 16) define o virtual como "o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização"[305]. A definição desloca o virtual de qualquer oposição simplista ao real e o reinscreve como dimensão constitutiva da própria realidade contemporânea. O virtual não designa ausência de ser, mas potência de ser: aquilo que antecede e torna possível a efetivação do real, instaurando um regime ontológico em que a atualização se converte na própria operação do existir.

A partir dessa viragem conceitual, torna-se possível compreender o modo como o virtual se concretiza em uma topologia própria: o de ciberespaço[306], entendido como o campo relacional próprio da era digital. Para Lévy (2010, p. 92), ele é "o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores"[307]. Mais do que uma infraestrutura técnica, trata-se de um ambiente coletivo de trocas simbólicas que

[305] "... le complexe problématique, le nœud de tendances ou de forces qui accompagne une situation, un événement, un objet ou n'importe quelle entité et qui appelle un processus de résolution: l'actualisation" (Lévy, 1995, p. 14).
[306] Expressão utilizada na obra de ficção *cyberpunk* de William Gibson, *Neuromancer* (1984), na qual o autor trata de um espaço constituído por um conjunto de tecnologias que modifica as estruturas e princípios da sociedade, transformando o ser humano em um objeto de uma realidade virtual que o conduz e determina.
[307] "*... l'espace de communication ouvert par l'interconnexion mondiale des ordinateurs et des mémoires informatiques*" (Lévy, 1997, p. 107).

emerge da interconexão em rede e se configura como território comunicacional, no qual a informação circula e as relações sociais se atualizam em novas formas de presença e interação.

É a partir dessa definição que Lévy estende sua reflexão ao conceito de cibercultura, designando "o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço"[308] (Lévy, 2010, p. 17). Assim, o ciberespaço e a cibercultura se implicam mutuamente: o primeiro fornece o meio técnico e simbólico da conexão; a segunda, o horizonte sociocultural que nele se institui. O resultado é o surgimento de novas formas de sociabilidade marcadas por uma "presença incorpórea"[309] (Tantam, 2006; *tradução nossa*), na qual sujeitos reais se projetam para além de seus corpos físicos sem que isso comprometa a realidade de suas interações – afinal, trata-se sempre de "pessoas reais, que estabelecem relações reais" (Marcelo, 2004, p. 275).

Com isso, torna-se possível compreender que o virtual não deve ser concebido como ausência ou negação do real, mas como potência de atualização[310]. Ele amplia o campo da experiência, instaurando novas modalidades de comunicação, criação e interação simbólica. A virtualização[311], nessa perspectiva, não representa uma perda de realidade, mas a sua transformação criadora[312], por meio da qual o real se reinventa em novas formas de presença e sentido. Lévy interpreta essa dinâmica como o sinal de uma mutação civilizacional de caráter emancipatório, na medida em que o virtual expande o horizonte das possibilidades humanas e coletivas, abrindo espaço para modos inéditos de habitar o mundo.

O regime do simulacro em Jean Baudrillard

As reflexões de Jean Baudrillard representam uma das primeiras e mais contundentes inflexões críticas no debate sobre o digital. Embora formuladas nas décadas iniciais da informatização, suas ideias permanecem surpreendentemente atuais e poderosas para

[308] "... l'ensemble des techniques (matérielles et intellectuelles), des pratiques, des attitudes, des modes de pensée et des valeurs qui se développent conjointement à la croissance du cyberspace" (Lévy, 1997, p. 17).
[309] "... disembodied presences" (Tantam, 2006).
[310] Potência de atualização diz respeito àquilo que ainda não é, mas pode vir a ser. Essa noção, enraizada na tradição filosófica aristotélica, é retomada e reinterpretada no horizonte da tecnologia contemporânea.
[311] A noção de virtualização está ligada à ideia de deslocamento de experiências e processos para novos ambientes de interconexão, nos quais a comunicação e a produção simbólica se tornam descentralizadas e potencialmente mais inclusivas.
[312] Embora otimista, a leitura de Lévy pode ser criticada por negligenciar as mediações técnicas e os condicionamentos estruturais do ambiente digital – como algoritmos, plataformas e regimes de vigilância – que relativizam o caráter 'emancipatório' do virtual, como veremos mais adiante.

compreender o que está em jogo na relação entre técnica, imagem e realidade[313]. Se Lévy enfatiza a dimensão criadora e emancipatória do virtual, Baudrillard propõe uma inflexão crítica que marca o ponto de ruptura entre o entusiasmo tecnológico e a suspeita filosófica. Em sua obra *Simulacros e Simulação* (1981), Baudrillard diagnostica no digital não uma ampliação, mas uma dissolução do real.

No regime do simulacro, a imagem deixa de representar para substituir; o signo não remete mais a um referente exterior, mas apenas a outros signos. O resultado é o colapso da referência – a hiper-realidade. Como afirma o autor:

> Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. [...] assim surge a simulação na fase que nos interessa – uma estratégia de real, de neo-real e de hiper-real, que faz por todo o lado a dobragem de uma estratégia de dissuasão[314]. (Baudrillard, 1991, p. 13)

Nesse horizonte, o simulacro designa a própria operação de substituição do real por sistemas autônomos de signos. O virtual, em sua fase avançada, constitui a realização técnica dessa operação. Se, em outras perspectivas, o virtual poderia ser compreendido como potência de atualização de um real ampliado, aqui ele assume outro estatuto: torna-se a realização integral do mundo — e, paradoxalmente, sua destruição. A chamada "realização integral" não confirma o real, mas o esgota, ao converter tudo em presença imediata, transparente e operacional.

A técnica deixa, assim, de operar como mediação entre o ser humano e o mundo e passa a funcionar como instância produtora de um real sem origem nem exterioridade. O virtual não amplia o real; ele o absorve em uma lógica de simulação total, na qual já não se trata de representar o mundo, mas de substituí-lo por sua duplicação indefinida.

Essa inversão do estatuto da técnica e do signo foi analisada por Baudrillard, que descreve o processo em quatro fases: inicialmente, o signo reflete uma realidade profunda; em seguida, passa a mascarar e deformar essa realidade; depois, mascara a própria ausência de realidade; e, por fim, torna-se seu próprio simulacro, completamente desvinculado do real.

---

[313] A publicação de *Simulacros e Simulação* inscreve-se naquilo que se convencionou chamar de "virada pós-moderna", marcada pela crítica às metanarrativas da modernidade e pela problematização da própria noção de realidade. Nesse contexto, autores como Jean-François Lyotard (*La Condition Postmoderne*, 1979) e Fredric Jameson (*Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984) também analisaram a saturação simbólica e a estetização generalizada da experiência. Baudrillard, contudo, distingue-se por radicalizar esse diagnóstico: enquanto Lyotard aponta para a fragmentação dos discursos legitimadores e Jameson para a lógica cultural do capitalismo tardio, Baudrillard identifica um colapso ontológico do real – um mundo em que a simulação não apenas representa, mas substitui o próprio ser.

[314] "Lorsque le réel n'est plus ce qu'il était, la nostalgie prend tout son sens. [...] telle apparaît la simulation dans la phase qui nous concerne – une stratégie du réel, de néo-réel et d'hyperréel, que double partout une stratégie de dissuasion" (Baudrillard, 1981, p. 17).

É precisamente essa última etapa que caracteriza a contemporaneidade. A sociedade digital corresponde a essa quarta fase: um mundo onde a informação substitui a experiência, e a circulação de imagens suplanta o vivido. O ciberespaço, sob essa ótica, torna-se o território por excelência da simulação, em que a diferença entre verdadeiro e falso, original e cópia, real e virtual, dissolve-se até se tornar indiscernível.

Baudrillard vê, assim, na cultura digital um processo de extermínio do real, em que o signo se autonomiza e o sujeito perde sua espessura ontológica. O hiper-real não é uma ficção, mas uma forma de existência mediada pela técnica, onde a transparência informacional se confunde com o vazio de sentido.

Essa crítica inaugura uma leitura ontológica oposta à de Lévy: se, para este, o virtual é potência criadora, para Baudrillard ele é negação simbólica. O primeiro vê na digitalização a expansão da realidade humana; o segundo, a abolição do real em favor de uma circulação autorreferente de signos.

A oposição entre ambos não é apenas teórica, mas ontológica. Lévy inscreve o virtual na tradição construtivista, em que a técnica é extensão das capacidades humanas; Baudrillard a desloca para o niilismo pós-moderno, onde a técnica devora o próprio sentido. Essa tensão prepara o terreno para uma terceira via – a de Manuel Castells –, que desloca o debate para a materialidade das redes, buscando compreender o digital não como pura criação nem como simulacro, mas como estrutura concreta da vida social.

O espaço dos fluxos em Manuel Castells

Embora escritas nas décadas de 1990 e início dos anos 2000, as reflexões de Manuel Castells – assim como as de Lévy e Baudrillard – integram o que se pode chamar de um núcleo de pensadores 'ultravisionários': autores que, cada um a seu modo, anteciparam os dilemas e paradoxos que hoje estruturam a experiência digital. Suas ideias, ainda que datadas em termos técnicos, permanecem notavelmente fecundas para compreender o que está em jogo nesta tese – a transformação ontológica da existência humana diante das novas mediações tecnológicas.

Entre o entusiasmo ontológico de Lévy e a crítica radical de Baudrillard, Castells propõe uma via intermediária para compreender o fenômeno digital. Em sua trilogia *A Era da Informação*[315], o sociólogo espanhol descreve o advento de uma nova forma de organização

[315] Publicada entre 1996 e 1998, a trilogia *A Era da Informação* consolidou Castells como um dos principais teóricos da cibercultura e da sociologia da tecnologia. Sua abordagem sistêmica da *sociedade em rede* influenciou amplamente autores como André Lemos (2002), Henry Jenkins (2006) e Pierre Lévy (1997), que reinterpretaram suas teses sob diferentes perspectivas – da comunicação ubíqua à cultura da convergência. Embora anterior à

social e econômica – a sociedade em rede – fundada sobre fluxos informacionais globais e articulada por meio de tecnologias de comunicação em tempo real.

Enquanto Lévy concebe o virtual como ampliação emancipatória das possibilidades humanas e Baudrillard o interpreta como dissolução do real no hiper-real, Castells situa a virtualização no nível da infraestrutura material e social. Para ele, o digital não elimina o real, mas o reorganiza segundo uma nova lógica: a do *espaço dos fluxos*.

O espaço dos fluxos é, para Castells, a categoria estrutural que expressa a lógica profunda da sociedade em rede. Segundo o autor, "redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura"[316] (Castells, 2002, p. 565). Trata-se da forma espacial dominante da economia informacional global, na qual os sistemas de comunicação e processamento digital permitem a coordenação instantânea de atividades dispersas geograficamente. A circulação mundial de capitais, informações e decisões políticas reorganiza, assim, a vida social em tempo real, deslocando o espaço físico como eixo de sociabilidade e de produção e instituindo uma nova forma de presença coletiva fundada na simultaneidade.

Essa mutação não se limita a uma transformação técnica ou econômica: implica uma verdadeira metamorfose ontológica da experiência do espaço e do tempo. A materialidade das relações sociais é reconfigurada na lógica informacional e reticular dos fluxos, fazendo com que a estrutura social se organize como rede e o mundo se apresente sob a forma de conectividade contínua. Tal configuração não significa imaterialidade. Como sublinha Manuel Castells, o chamado espaço dos fluxos constitui uma nova materialidade, ancorada em infraestruturas concretas – *hubs*, nós, cabos, circuitos e centros de processamento – que sustentam a circulação global de informações, capitais e afetos. Essa nova espacialidade materializa práticas sociais que passam a dominar e modelar a sociedade em rede, convertendo o espaço em meio ativo de produção e reprodução da vida social. Já não se trata de um cenário no qual as ações simplesmente ocorrem, mas de um campo dinâmico de interações incessantes que articulam sujeitos, instituições e tecnologias em escala planetária.

Diferentemente de Lévy, que privilegia a dimensão simbólica e criadora do virtual, Castells enfatiza sua função estrutural e sistêmica. O digital é, para ele, o substrato material de uma nova ordem social. A 'virtualidade real' – expressão cunhada por Castells (2002) – designa

consolidação das redes sociais digitais, a análise de Castells antecipou a centralidade dos fluxos informacionais, das plataformas interconectadas e da reconfiguração espaço-temporal como traços estruturais da contemporaneidade.

[316] "Networks constitute the new social morphology of our societies, and the diffusion of networking logic substantially modifies the operation and outcomes in processes of production, experience, power, and culture" (Castells, 1996, p. 452).

o modo pelo qual a cultura contemporânea se constrói sobre uma base tecnológica que permite a coexistência simultânea de presença e ausência, de proximidade e distância, dissolvendo os limites tradicionais entre o local e o global[317].

O espaço dos fluxos organiza-se, segundo Castells, em torno de três camadas fundamentais que se entrelaçam e se co-determinam. A primeira é a infraestrutura física e tecnológica, composta por cabos de fibra óptica, satélites, servidores e dispositivos de comunicação, que sustentam materialmente a circulação global de informações. A segunda corresponde aos nós e redes que conectam diferentes centros de decisão, poder e produção simbólica, constituindo a arquitetura interligada da sociedade em rede. A terceira é formada pelas elites gerenciais e informacionais, responsáveis por coordenar, programar e controlar esses fluxos de dados, capitais e significados. Essas três instâncias articulam-se numa lógica paradoxal, que produz simultaneamente interconexão e exclusão.

Se, para Pierre Lévy, o ciberespaço representa uma expansão democrática das possibilidades comunicativas, para Manuel Castells as redes configuram estruturas atravessadas por assimetrias, com centros estratégicos e zonas periféricas que evidenciam novas formas de exclusão digital. O caráter paradoxal da rede – simultaneamente inclusiva e excludente – ocupa lugar central em sua análise: ela amplia oportunidades de cooperação e criatividade, ao mesmo tempo em que concentra poder naqueles que controlam infraestrutura e fluxos informacionais.

Esse diagnóstico ganha maior densidade quando situado no contexto histórico de sua formulação. A trilogia de Castells foi escrita antes da consolidação das plataformas de redes sociais associadas à chamada Web 2.0 e antes da generalização dos algoritmos de recomendação baseados em *Big Data*. À época, o autor descreve 'centros de comando' e identifica, na terceira camada da arquitetura das redes, elites gerenciais responsáveis pela programação e pela coordenação dos fluxos. Hoje, no vocabulário da teoria das redes e da economia digital, fala-se com maior frequência em 'centralidade de plataforma': a coordenação já não se concentra apenas em atores identificáveis, mas encontra-se progressivamente automatizada em códigos algorítmicos que organizam visibilidade, circulação e hierarquias de atenção. Essa automação reforça a leitura do digital como campo de sedimentação estrutural,

[317] O conceito de *virtualidade real* foi retomado, décadas mais tarde, por diferentes autores que ampliaram sua implicação no campo da subjetividade e do poder. Shoshana Zuboff (2019) o reinscreve na lógica do *capitalismo de vigilância*, mostrando como a infraestrutura digital transforma a experiência em dado comportamental; Sherry Turkle (2011) enfatiza a dimensão psicossocial dessa coexistência entre presença e ausência, descrevendo sujeitos 'sozinhos juntos' na conectividade constante; e Byung-Chul Han (2015, 2018) interpreta essa dissolução entre o real e o virtual como sintoma da transparência total e da exaustão temporal da era digital. Cada um, à sua maneira, expande a intuição castellsiana ao mostrar que a *virtualidade real* não apenas estrutura a comunicação e a economia, mas redefine as formas de interioridade e relação no mundo contemporâneo.

aproximando a análise de Castells da ideia de um prático-inerte digital, no qual decisões históricas e lógicas de poder se cristalizam em arquiteturas técnicas que condicionam, de maneira impessoal, a experiência e a ação dos sujeitos.

É precisamente nesse ponto – quando a mediação técnica deixa de ser mero instrumento e passa a configurar a própria textura do real social – que a reflexão de Castells pode ser colocada em diálogo com Jean Baudrillard. Embora não compartilhe da tese da dissolução do real em simulacros, Castells reconhece que a experiência contemporânea é atravessada por sistemas informacionais que moldam percepção e ação. Se, para Baudrillard, o virtual engendra o hiper-real – onde o signo substitui o referente –, para Castells ele redefine a materialidade do mundo ao reorganizá-lo como rede: um conjunto de fluxos que estrutura simultaneamente economia, poder e subjetividade.

Castells, nesse sentido, aproxima-se parcialmente do diagnóstico de Baudrillard. Embora não compartilhe da tese da dissolução do real em simulacros, reconhece que a experiência contemporânea é mediada por sistemas informacionais que moldam a percepção e a ação humanas. Se, para Baudrillard, o virtual engendra o hiper-real – onde o signo substitui o referente –, para Castells ele redefine a materialidade do mundo, transformando o real em rede: um conjunto de fluxos que estruturam tanto a economia quanto a subjetividade.

Essa perspectiva revela um duplo movimento. De um lado, a rede intensifica a liberdade de circulação de informações e pessoas; de outro, inscreve cada sujeito em uma malha global de dependência tecnológica. O espaço dos fluxos não é apenas um modelo sociológico: é também uma forma de experiência temporal e existencial. Ele acelera o tempo, comprime distâncias e cria a sensação de simultaneidade permanente – efeitos que repercutem diretamente sobre a constituição da subjetividade contemporânea. A virtualidade real, portanto, não se confunde com a simulação: é uma modalidade concreta de existência social. Ela estrutura a vida cotidiana por meio da interconexão e da comunicação em rede, convertendo o tempo real em norma e o fluxo informacional em princípio organizador da cultura.

Ao destacar o poder estruturante das redes, Castells descreve a transição de uma sociedade centrada em lugares para uma sociedade centrada em fluxos. O território deixa de ser o eixo da identidade coletiva, substituído por conexões instantâneas e relações mediadas por dispositivos técnicos. Essa transformação, ao mesmo tempo que amplia o horizonte das interações humanas, enfraquece o sentido de pertencimento local e a densidade histórica das comunidades.

Em síntese, enquanto Lévy celebra a virtualização como abertura criadora e emancipatória, Castells a interpreta como forma social hegemônica, cuja ambivalência revela

tanto o potencial de expansão quanto os riscos de concentração e alienação. A rede, para ele, é o novo ambiente ontológico da vida contemporânea – um campo em que as interações humanas são simultaneamente possibilitadas e condicionadas pela infraestrutura técnica que as sustenta.

Contudo, se Castells descreve o diagrama estrutural da sociedade em rede – os fluxos de informação, poder e capital que moldam a organização do mundo digital –, sua perspectiva, por sua amplitude, tende a permanecer no plano das macroformas sociais. É precisamente nesse ponto que se impõe um deslocamento do olhar: do funcionamento sistêmico à experiência vivida, da topologia da rede às formas de subjetividade que nela se configuram[318].

A solidão conectada de Sherry Turkle

É essa passagem do estrutural ao existencial que Sherry Turkle realiza. Ao examinar o cotidiano dos sujeitos hiperconectados, ela revela a dimensão sensível e ambígua da vida digital – um espaço onde a promessa de comunicação ilimitada convive com a experiência íntima da solidão. Sua análise mostra que, por trás da lógica dos fluxos e das mediações técnicas, subsiste um drama psicológico e ético: o de indivíduos que, embora incessantemente conectados, sentem-se isolados, fragmentados e ansiosos por reconhecimento.

Em *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (2011)[319], Turkle identifica no ambiente digital uma ambiguidade constitutiva: os espaços virtuais abrem, de um lado, zonas de experimentação identitária e de multiplicação das formas de expressão do eu; mas, de outro, expõem os indivíduos a novas formas de isolamento e dispersão. “Em rede, estamos juntos, mas nossas expectativas em relação um ao outro são tão reduzidas que podemos nos sentir completamente sozinhos”[320], escreve a Turkle (2011, p. 154; *tradução nossa*), resumindo o paradoxo da era digital: a promessa de conexão ilimitada convive com a experiência afetiva da distância e da ausência.

Para a autora, a cultura da conectividade contínua transforma a própria estrutura da subjetividade. A presença digital, mediada por telas e dispositivos, cria uma ‘zona de conforto

[318] Essa passagem anuncia o movimento analítico que orientará a próxima seção desta tese, em que o foco se desloca da infraestrutura material da rede – analisada por Castells – para as dimensões existenciais e temporais que dela emergem. A partir desse ponto, o interesse recai sobre a experiência subjetiva da conectividade e da aceleração: o modo como o tempo, o corpo e a consciência se reorganizam sob o regime da *virtualidade real* e do *tempo em fluxo*, temas que serão articulados com as categorias fenomenológicas e ontológicas de Jean-Paul Sartre.

[319] Nessa obra, Turkle introduz uma crítica psicossocial: a conexão digital constante não elimina, mas pode acentuar a solidão, pois substitui vínculos profundos por interações superficiais.

[320] “Networked, we are together, but so lessened are our expectations of each other that we can feel utterly alone” (Turkle, 2011, p. 154).

relacional' em que o sujeito controla a exposição e a resposta, modulando cuidadosamente o que mostra de si. O outro – reduzido a avatar, mensagem ou notificação – é domesticado, transformado em presença administrável. Essa forma de interação, embora amplie as possibilidades de comunicação, esvazia o risco e a imprevisibilidade que caracterizam o encontro humano.

Ao analisar a proliferação de avatares, perfis e personas digitais, Turkle descreve a emergência de um eu distribuído: uma subjetividade em fragmentos, projetada em múltiplos contextos simultâneos, cada qual exigindo performance e coerência local. Esse desdobramento do eu, longe de ser simples multiplicação lúdica, converte-se frequentemente em fonte de ansiedade. A liberdade de escolher identidades torna-se, paradoxalmente, obrigação de manter todas ativas e consistentes.

Uma vez instituídas, essas identidades deixam de ser simples projeções disponíveis ao arbítrio do sujeito e passam a adquirir certa objetividade própria: tornam-se perfis que demandam curadoria, presença, resposta, atualização. Nesse movimento, aquilo que foi criado como expressão da liberdade retorna como exigência. O avatar, o perfil, a persona – inicialmente instrumentos – assumem o estatuto de 'coisas' que reclamam conservação e desenvolvimento, instaurando uma inversão sutil na qual o criador se vê convocado a servir àquilo que produziu. Assim, a multiplicação identitária não apenas fragmenta o eu, mas o enreda em uma rede de obrigações que tende a converter a possibilidade em encargo permanente.

Essa dinâmica não permanece restrita ao plano psicológico individual. Ela inscreve-se em uma arquitetura mais ampla, na qual as formas de subjetivação acompanham a própria morfologia técnica da sociedade em rede. A objetivação das identidades digitais – que passam a impor ritmos, expectativas e métricas de visibilidade – corresponde, no nível vivido, à lógica estrutural descrita por Manuel Castells. Se o espaço dos fluxos reorganiza a vida social segundo a conectividade contínua, a experiência subjetiva dessa reorganização manifesta-se como fadiga emocional e fragmentação existencial. O sujeito hiperconectado busca reconhecimento constante, mas se vê capturado por um circuito de respostas rápidas e afetos rarefeitos, no qual a promessa de visibilidade se converte em obrigação permanente de presença.

Nesse ponto, Turkle aproxima-se parcialmente de Baudrillard. Ambos percebem, na proliferação de signos digitais, o risco de dissolução da experiência imediata. Contudo, a convergência termina aí. Para Jean Baudrillard, o real não apenas se enfraquece, mas desaparece na própria operação da simulação: o digital figura como mutação metafísica, estágio em que a referência é absorvida pelo circuito autônomo dos signos. Já para Sherry Turkle, o

real permanece como horizonte normativo e parâmetro de perda. O problema não é o colapso ontológico da realidade, mas o empobrecimento qualitativo das relações.

Enquanto Baudrillard diagnostica uma transformação estrutural da ordem do ser – a substituição do real pelo hiper-real – Turkle investiga os efeitos subjetivos dessa condição, descrevendo o digital como patologia da relação: um modo tecnicamente mediado de presença que promete conexão, mas frequentemente produz isolamento, compensação e dependência. Assim, onde um enxerga a consumação metafísica da simulação, a outra identifica a fragilização psicológica do vínculo.

É justamente nessa diferença de enfoque – ontológico em um caso, clínico-relacional no outro – que se delineia também uma zona de convergência. Ambos reconhecem que a proliferação de signos digitais tensiona a experiência imediata e desloca os parâmetros tradicionais do encontro. No entanto, ao passo que Baudrillard enfatiza o desaparecimento do real sob o regime da simulação, Turkle concentra-se na maneira como o indivíduo, situado nesse cenário, tenta compensar a perda de densidade do encontro humano por meio de uma presença técnica incessante.

Sherry Turkle mostra que, no ambiente digital, o outro tende a ser capturado como superfície reflexiva. A busca de reconhecimento organiza-se segundo um regime de retroalimentação contínua – curtidas, comentários, visualizações – que fornece gratificação imediata, mas empobrece a experiência da alteridade. A conexão técnica ocupa o lugar do vínculo, e a visibilidade passa a funcionar como sucedâneo do reconhecimento.

Ao deslocar a análise para esse nível íntimo do vivido, Turkle evidencia uma mutação na forma contemporânea da intersubjetividade: ela se inscreve cada vez mais na superfície da representação. O olhar do outro, agora mediado por dispositivos e métricas, deixa de se apresentar como presença concreta e assume a forma de avaliação permanente – mensura, compara, classifica. Sob tal regime, a liberdade já não se exerce como abertura indeterminada de possibilidades, mas como exigência de exibição contínua; e o sujeito, progressivamente, passa a gerir a si mesmo como imagem, como marca, como produto exposto à circulação.

O diagnóstico de Sherry Turkle revela-se decisivo para articular cibercultura e ontologia existencial. A fórmula “juntos, porém sós” condensa a ambiguidade de um tempo em que o pertencimento é incessantemente buscado, mas a alteridade efetiva se torna cada vez mais difícil de sustentar. A presença do outro, filtrada e controlável, é preferida à sua irrupção imprevisível.

Nessa inflexão, delineia-se o ponto de passagem para a análise sartriana: a solidão conectada não designa mera carência afetiva, mas uma reconfiguração da relação com a liberdade. Ao evitar o confronto com o olhar vivo do outro – aquele que me expõe e descentra

– o sujeito refugia-se em formas mediadas de reconhecimento que atenuam o risco da reciprocidade. Assim, o cenário descrito por Turkle não encerra apenas um problema comunicacional, mas prepara o terreno para compreender, à luz de Jean-Paul Sartre, como a intersubjetividade digital pode funcionar como modalidade contemporânea de recusa da própria liberdade.

Entre o não-lugar e o ciberespaço: uma extrapolação a partir de Marc Augé

Em *Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade* (1994), Marc Augé define os não-lugares como espaços de circulação e consumo próprios da modernidade tardia – aeroportos, rodovias, shoppings, hotéis –, nos quais o sujeito se move sem enraizamento, entre fluxos anônimos e funcionais. Diferem, assim, dos lugares antropológicos, que produzem vínculos comunitários e sedimentam memória, constituindo identidades e pertencimentos. O não-lugar, ao contrário, é o espaço da transitoriedade e da neutralização simbólica: nele, o indivíduo é reduzido à condição de passageiro, cliente ou usuário, inscrito apenas em relações utilitárias e contratos instantâneos. Para Augé, trata-se menos de uma estrutura objetiva da sociedade do que de uma experiência antropológica, vivida subjetivamente nos interstícios do mundo supermoderno. A espacialidade do não-lugar manifesta-se fenomenologicamente como suspensão da alteridade e dissolução do tempo histórico em um presente contínuo, funcional e desmemoriado, sem deixar, contudo, de enraizar-se na produção material e histórica do próprio espaço que a torna possível.

A aproximação entre o conceito de não-lugar e o ciberespaço – que aqui propomos – constitui, porém, uma extrapolação hermenêutica que exige cautela filosófica. Em seu livro, Augé não se refere ao digital, mas ao espaço físico da sobremodernidade [*surmodernité*][321], onde a circulação e o anonimato substituem a permanência e a identidade. Transportar essa categoria para o universo das redes e plataformas digitais implica deslocá-la de seu contexto etnográfico e geográfico original para um domínio ontotécnico[322] distinto, regido por

[321] Marc Augé define a supermodernidade como a era dos excessos de tempo, espaço e individualização, que dissolvem referências estáveis. Nesse contexto, emergem os *não-lugares*, espaços anônimos e transitórios da circulação e do consumo.

[322] Empregamos aqui a expressão domínio ontotécnico para designar o campo no qual a técnica não atua apenas como instrumento ou mediação externa, mas como instância constitutiva do próprio modo de ser que se manifesta. Diferentemente de abordagens que concebem a tecnologia como simples prolongamento funcional da ação humana, entende-se por domínio ontotécnico o regime em que infraestruturas técnicas, arquiteturas algorítmicas e dispositivos informacionais participam ativamente da configuração da presença, da temporalidade e das formas de aparecimento do mundo. Trata-se, portanto, de um conceito proposto no âmbito desta investigação, destinado a nomear a especificidade ontológica do ciberespaço enquanto esfera em que a técnica estrutura as condições mesmas de possibilidade da experiência, deslocando a análise do plano meramente instrumental para o plano constitutivo do ser-em-situação na era digital.

mediações algorítmicas e fluxos de informação. Não se trata de uma equivalência conceitual, mas de uma analogia crítica: o não-lugar de Augé descreve a experiência do espaço físico sob a lógica da sobremodernidade, enquanto o ciberespaço delineia uma nova topologia simbólica, onde o lugar é produzido pela própria interação técnica e pelos circuitos de dados que estruturam a presença[323].

Nesse horizonte, a presença deixa de ser imediata para tornar-se mediada: o outro, em chave sartriana, não comparece como corpo que me surpreende pelo olhar direto, mas como ausência presente, inscrita em dispositivos técnicos que diferem, armazenam e retransmitem sua visibilidade. O olhar, assim, não desaparece, mas sofre uma modulação estrutural: ele é filtrado por interfaces, temporalmente diferido e potencialmente ampliado a uma multiplicidade indeterminada de espectadores. A alteridade digital conserva sua força objetivante, porém a exerce sob a forma de uma mediação técnica que reconfigura a própria experiência de ser-para-outro.

Conceber o ciberespaço como não-lugar significa, assim, ampliar a noção de desterritorialização para além da materialidade geográfica, estendendo-a ao domínio das interações digitais. Tal extrapolação se justifica pela afinidade estrutural entre ambos: tanto os espaços de passagem da supermodernidade quanto os ambientes digitais se caracterizam pela ausência de continuidade simbólica, pela aceleração das trocas e pela supressão das fronteiras tradicionais entre público e privado. No entanto, a analogia encontra seu limite quando se considera que o ciberespaço não se reduz à experiência anônima e transitória. Se há, de fato, zonas digitais que reproduzem o regime dos não-lugares – como os *feeds* incessantes, as *timelines* e os espaços de consumo e circulação informacional –, há também territórios de permanência, comunidades afetivas e redes de reconhecimento que instauram formas de pertença, ainda que precárias. O digital, portanto, não é pura errância: é um campo heterogêneo em que coexistem simultaneamente lugares de passagem e lugares de enraizamento simbólico.

Essa coexistência entre fluxos e fixações revela a complexidade da própria topologia do ciberespaço. Sua ambiguidade não se limita à tensão entre anonimato e pertença, mas se inscreve na própria estrutura de sua espacialidade. Longe de configurar uma extensão

[323] A noção de não-lugar formulada por Augé encontra ressonância crítica na releitura proposta por André Lemos (2002), para quem a etimologia de u-topia – literalmente, o "não-lugar" – deve distinguir-se de utopia. Enquanto a utopia designa o ideal normativo de um lugar inexistente, a u-topia expressa a potência de criação de novos espaços simbólicos e comunicacionais. Se em Augé o não-lugar traduz a desterritorialização e o anonimato da supermodernidade, em Lemos ele é reinterpretado como u-topia digital: um espaço relacional e rizomático em que a espacialidade se redefine pela conexão e pela interação. O deslocamento entre Augé e Lemos marca, assim, a passagem do diagnóstico antropológico da ausência de vínculos à afirmação de uma ontologia informacional do espaço, onde o não-lugar converte-se em campo de habitar simbólico e de produção de sentido.

homogênea ou ilimitada, o ciberespaço apresenta fronteiras, hierarquias e zonas de visibilidade reguladas por dispositivos técnicos e econômicos. Sua cartografia é paradoxal: ao mesmo tempo em que parece dissolver o espaço físico em fluxos de informação, institui novas formas de territorialidade, determinadas por algoritmos, plataformas e regimes de acesso. Há, portanto, limites – zonas de exclusão, invisibilidade ou opacidade – que estruturam a circulação no interior da rede. O que se apresenta como espaço aberto e ubíquo é, na verdade, um campo estratificado de poder, onde a topologia não é neutra, mas expressão das mediações técnicas que regulam o acesso e a visibilidade. A fronteira digital é, nesse sentido, menos geográfica do que operacional: define-se pela capacidade de aparecer e de agir em um regime de visibilidade algorítmica.

Se o ciberespaço parece, à primeira vista, prometer uma experiência de comunicação total, é justamente na concretude dessas fronteiras invisíveis que se revela sua dimensão existencial. Em ambientes de interação digital – como redes sociais ou aplicativos de relacionamento –, a multiplicação de possibilidades amplia as oportunidades de contato, mas frequentemente inibe a consolidação de vínculos duradouros. A abertura ilimitada das opções converte-se em sobrecarga; e a busca incessante de conexão, em vez de suprimir a solidão, a reproduz em escala ampliada. Nesse ponto, a lógica da rede revela sua face paradoxal: quanto mais se amplia o campo do possível, mais rarefeito se torna o espaço do encontro efetivo.

É justamente essa ambivalência – entre expansão e esvaziamento, presença e ausência, possibilidade e dispersão – que prepara o terreno para o diálogo com a ontologia fenomenológica de Sartre. Pois, se o ciberespaço contemporâneo encarna a experiência da desterritorialização e da multiplicação indefinida de possibilidades, ele também reproduz, sob nova forma, a condição existencial descrita por Sartre: a de um ser lançado em meio a um nada – aqui entendido não como o Nada [*Néant*] ontológico que estrutura a consciência, mas como um vazio existencial análogo à solidão do não-lugar –, livre para projetar-se além de si, mas tentado a fugir de sua própria liberdade.

Convém lembrar que, para Augé, o lugar antropológico exige história, identidade sedimentada e vínculos reconhecíveis; ele se constitui pela inscrição durável da memória e pela espessura simbólica das relações. O digital, por sua volatilidade estrutural, dificilmente oferece tal densidade histórica: suas inscrições são reversíveis, atualizáveis, arquiváveis ou apagáveis em tempo real. Se produz algum tipo de espacialidade, trata-se antes de um 'lugar-inerte' – uma configuração técnica que organiza presenças e interações, mas cuja permanência depende de infraestruturas e protocolos que podem ser reconfigurados a qualquer instante.

Esse vazio, portanto, não decorre de ausência de conteúdos, pois o ciberespaço é saturado de informações; ele emerge como rarefação de sentido no interior da superabundância

de dados. O virtual radicaliza a liberdade em situação: ao ampliar exponencialmente o campo das possibilidades, oferece simultaneamente uma facticidade técnica – algoritmos, interfaces, métricas – que mascara o nada constitutivo da consciência com o ruído contínuo dos fluxos informacionais. Assim, a liberdade permanece intacta em sua estrutura, mas é vivida sob a forma de dispersão, como se a plenitude de dados pudesse encobrir o vazio existencial que nenhuma mediação técnica é capaz de suprimir.

O ciberespaço como prático-inerte virtual em Sartre: liberdade, contrafinalidade e paradoxo existencial

O percurso conceitual delineado até aqui permite compreender o ciberespaço como fenômeno estrutural e antropológico da contemporaneidade. Mas é apenas à luz da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre que se pode revelar sua dimensão existencial mais profunda: a tensão entre liberdade e alienação, transcendência e facticidade, criação e má-fé.

O ciberespaço é, ao mesmo tempo, suporte material e campo de sociabilidade desterritorializada. Enquanto espaço técnico, ele se ancora em infraestruturas físicas – servidores, cabos submarinos, satélites, *data centers*, dispositivos móveis – que constituem sua base concreta. Enquanto espaço social, apresenta-se como rede de interações mediadas por algoritmos e plataformas. É, portanto, matéria trabalhada pela práxis coletiva e, simultaneamente, objeto alienado, apropriado por conglomerados de capital internacional.

Sua estrutura não é neutra: manifesta-se como campo relacional configurado por lógicas econômicas e técnicas que orientam, filtram e modulam condutas. À luz da *CRD*, o ciberespaço deve ser compreendido como um novo prático-inerte, isto é, como resultado da sedimentação de práxis humanas que, uma vez cristalizadas em sistemas técnicos, retornam sobre os sujeitos como coerções.

Assim como, no exemplo sartriano, a instituição burocrática se autonomiza e se impõe aos indivíduos como destino impessoal, os algoritmos digitais – originados de intenções humanas – adquirem relativa autonomia e passam a regular a visibilidade, a circulação de informações e, em última instância, as formas de reconhecimento. O que aparece como 'interface neutra' dissimula sua gênese histórica: escolhas técnicas e interesses econômicos que, cristalizados, reaparecem como fatalidade tecnológica.

Convém, contudo, evitar a reificação da chamada 'autonomia algorítmica'. À luz da categoria sartriana de contrafinalidade, não se trata de atribuir à máquina uma independência efetiva em relação aos sujeitos, mas de compreender o efeito objetivo produzido pela

articulação serial de práticas individuais dispersas. O que aparece como poder autônomo do algoritmo resulta da sedimentação dessas ações que, cristalizadas na infraestrutura técnica, retornam aos próprios agentes como exigência impessoal. A suposta autonomia é, portanto, correlata à passividade reiterada dos usuários que, ao operarem segundo imperativos já instituídos, contribuem para a reprodução da estrutura que os condiciona. O algoritmo não é sujeito oculto; ele figura como momento do prático-inerte digital – a objetivação de finalidades pretéritas que se impõe no presente como campo de possibilidades já orientado.

Essa lógica torna inteligível a contrafinalidade: projetos orientados por fins explícitos engendram efeitos coletivos que excedem as intenções originárias e reconfiguram o campo da ação. O ciberespaço foi inicialmente investido pela promessa de democratização da comunicação e ampliação da expressão individual. Contudo, à medida que as interações se acumulam e são integradas a dispositivos de cálculo, produzem-se consequências que não figuravam no horizonte inaugural: vigilância distribuída, captura sistemática de dados, recomposição de assimetrias. A expansão comunicativa converte-se, assim, em condicionamento estrutural – não por uma vontade oculta da técnica, mas pela objetivação progressiva da *práxis* serial que, sedimentada, retorna como limite impessoal.

Desse modo, a liberdade de comunicar desloca-se para uma situação marcada pela exposição permanente a mecanismos de modulação invisíveis. O ciberespaço revela, então, um paradoxo constitutivo: configura-se simultaneamente como abertura e como alienação. Amplia possibilidades ao permitir a transgressão de fronteiras geográficas e temporais, a experimentação identitária e a formação de comunidades transnacionais; porém, na mesma medida, tende a converter criação em dado quantificável, disponibilidade em norma e presença em performance mediada. A ambivalência não é acidental, mas estrutural: decorre da tensão entre liberdade em situação e a objetivação técnica que a enquadra.

A condição existencial no digital é marcada por essa duplicidade: promessa de transcendência e risco de objetivação. Em *SN*, Sartre formula a tensão fundamental entre facticidade e transcendência: a liberdade não se exerce no vazio, mas sempre situada, enraizada no corpo e na situação histórica. No digital, essa estrutura ontológica assume novas formas. A facticidade manifesta-se no corpo diante da tela – na ansiedade provocada por notificações, na fadiga ocular, na insônia causada pela luz azul. A transcendência, por sua vez, aparece nos avatares, perfis e narrativas digitais que irrealizam o eu concreto e projetam versões imaginárias de si. O que, em Sartre, é a constituição da consciência – ser simultaneamente situado e transcendente –, no digital se intensifica e se mediatiza por infraestruturas técnicas que modulam a própria experiência do eu.

Dessa mediação técnica decorre a proliferação de modalidades específicas de má-fé no ambiente digital. Ela se configura quando o sujeito busca coincidir integralmente com a imagem que projeta, tentando fixar-se como identidade transparente e acabada, e assim encobrir a abertura constitutiva de sua existência. Manifesta-se também quando a responsabilidade por suas escolhas é deslocada para o 'sistema' – o algoritmo, a plataforma, o fluxo impessoal – como se tais instâncias possuíssem autonomia própria, esquecendo-se de que são sedimentações da *práxis* humana.

Nesse contexto, o recurso aos simulacros pode ser compreendido, em chave sartriana, como operação do imaginário a serviço da fuga. Se, em Baudrillard (1991), o simulacro tende a significar a autonomização do signo e a dissolução do referente, aqui ele é reinscrito no horizonte da consciência: não como morte do sujeito, mas como objeto imaginário que a consciência investe para evitar confrontar sua liberdade. O hiper-real, portanto, não elimina o para-si; ele oferece matéria simbólica para a má-fé, permitindo que o sujeito se refugie em imagens intensificadas de si e do mundo, nas quais a angústia é amortecida pela saturação de signos. Assim, o simulacro funciona como mediação imaginária que auxilia a recusa da própria transcendência, sem jamais suprimir a estrutura ontológica da liberdade.

Nesses casos, a má-fé deixa de configurar apenas uma atitude isolada da consciência e passa a assumir forma socialmente mediada. As infraestruturas técnicas disponibilizam roteiros identitários, métricas de validação e molduras de visibilidade que funcionam como máscaras previamente configuradas, prontas para serem habitadas. O sujeito não cria *ex nihilo* sua ficção de si; ele a seleciona, ajusta e performa dentro de um repertório oferecido pelo próprio dispositivo. A estabilidade identitária experimentada nesse contexto é efeito de enquadramento: um equilíbrio precário sustentado por algoritmos que recompensam coerência, repetição e previsibilidade.

Esse paradoxo encontra ressonância no diagnóstico de Vincent de Gaulejac e Fabienne Hanique (2015), ao examinarem as formas contemporâneas de gestão no capitalismo digital: "Graças às NTIC, nós somos livres para trabalhar 24h/24h"[324] (p. 52, *tradução nossa*). A fórmula condensa uma inversão decisiva: a liberdade já não se opõe à coerção, mas a incorpora sob a forma de disponibilidade permanente. Trata-se de uma autonomia que coincide com a exigência de estar sempre acessível, sempre responsivo, sempre performativo.

No ambiente digital, estrutura-se dinâmica análoga. Cada sujeito é formalmente livre para conectar-se, publicar, interagir; contudo, essa liberdade inscreve-se em um regime de visibilidade que premia constância, frequência e engajamento contínuo. A conexão transforma-

[324] "Grâce aux NTIC, nous sommes libres de travailler 24 heures sur 24" (Gaulejac & Hanique, 2015, p. 52).

se em expectativa tácita, a expressão em produção regular, a presença em atualização incessante. A exigência não se apresenta como imposição externa, mas como condição implícita de reconhecimento. Assim, aquilo que se anuncia como emancipação revela-se como modalidade sofisticada de alienação: a liberdade é vivida como imperativo de participação constante, internalizado pelos próprios sujeitos e sustentado pelas estruturas do prático-inerte algorítmico.

A contradição estrutural do ciberespaço – liberdade e servidão, criação e controle – é expressão contemporânea da tensão sartriana entre transcendência e facticidade. Na rede, o para-si busca incessantemente escapar de si pela projeção em imagens, dados e performances. Mas, ao fazê-lo, reencontra-se sob formas objetivadas, inscritas nos circuitos do prático-inerte digital. O sujeito digital vive, portanto, uma liberdade capturada: sua transcendência se realiza por meio de estruturas que a limitam e moldam. Os algoritmos funcionam como mediadores ontológicos que traduzem a abertura da consciência em padrões previsíveis de comportamento. A angústia – revelação de que o sujeito é liberdade sem fundamento – tende a ser recoberta por ansiedade digital, isto é, pela necessidade de responder continuamente aos imperativos de visibilidade, atualização e desempenho.

O ciberespaço é, assim, um paradoxo existencial. Nele, a liberdade se intensifica ao mesmo tempo em que se degrada; a angústia originária da existência dá lugar à ansiedade mediada por métricas, notificações e fluxos incessantes. Cada ato técnico – deslizar a tela, atualizar o feed, publicar uma imagem – pode ser lido, à maneira de Sartre, como conduta simbólica de enfrentamento do nada: tentativa de estabilizar a incerteza, de dominar o imprevisível por meio de repetições que apenas reforçam a alienação. O ato digital, ao mesmo tempo espontâneo e automatizado, revela a duplicidade fundamental da existência técnica: uma liberdade que, ao exteriorizar-se, encontra-se capturada no movimento de sua própria repetição.

Essa ambiguidade da liberdade encarnada no ato técnico conduz diretamente à compreensão da transformação da má-fé em automatismo. Tal mutação só se torna inteligível à luz da estrutura tripla do prático-inerte virtual, no qual a práxis alienada se reproduz em planos imbricados de materialidade, simbolismo e subjetividade. No plano material, as infraestruturas técnicas – dispositivos, servidores, algoritmos e plataformas – cristalizam a história da ação humana em sistemas que se autonomizam diante da liberdade que os instituiu. Já no plano simbólico, o mundo digital organiza as possibilidades de sentido por meio de códigos e interfaces que moldam a percepção e o reconhecimento. Finalmente, no plano subjetivo, essas coerções se interiorizam sob a forma de uma espontaneidade regulada, em que a consciência se ajusta às lógicas do código e nelas reconhece a própria imagem. A ansiedade

digital emerge, assim, como afeto-sintoma dessa tensão entre os três níveis – material, simbólico e subjetivo –, traduzindo a estagnação do possível ante uma liberdade mediada e fragmentada. O prático-inerte não é apenas cenário da alienação, mas o solo ontológico em que a transcendência se converte em repetição calculada e a angústia fundante da liberdade degrada-se em ansiedade de desempenho.

Dessa perspectiva, o ciberespaço revela-se como a figura contemporânea da dialética sartriana da práxis: o retorno da história humana cristalizada em matéria técnica que agora age sobre o próprio humano como destino. O digital, portanto, não representa simples deturpação, mas atualização da contrafinalidade – aquele movimento pelo qual a ação coletiva, objetivando um mundo livre, retorna como sistema que domina seus próprios criadores. A promessa inicial de comunicação transparente converte-se, então, em vigilância algorítmica; a abertura de mundos possíveis degenera em saturação de simulacros; a criatividade torna-se produção de dados. O prático-inerte digital amplia o campo da liberdade enquanto simultaneamente o captura, impondo novas determinações e novas formas de má-fé. A consciência, que é nada e projeto, continua sendo a fonte de todo sentido – mas deve agora se afirmar contra estruturas que codificam até mesmo os modos de sua aparição.

É precisamente nesse ponto que a análise ontológica se transforma em diagnóstico histórico. O resultado desse processo é que a angústia ontológica do para-si se desdobra, sob as condições técnicas contemporâneas, em ansiedade digital. O que antes expressava a pura revelação da liberdade diante do nada converte-se em inquietação permanente diante de fluxos e exigências incontroláveis. O nada, fundamento da transcendência em Sartre, reaparece como sobrecarga informacional e dispersão de sentido, em que a pluralidade das imagens substitui a experiência de projeto. Assim, a era digital não suprime a liberdade, mas a torna mais ambígua, difusa e difícil de assumir. O ciberespaço, como prático-inerte virtual, prolonga a estrutura existencial sartriana até seus limites técnicos, radicalizando-a sob novas condições históricas. Ele revela, de modo paradoxal, o que há de mais originário na experiência humana – a abertura ao nada –, mas também o risco constante da má-fé e da alienação que dela derivam.

É nesse terreno ambíguo – atravessado simultaneamente por promessas de emancipação e por dinâmicas de objetivação – que situaremos a análise dos fenômenos contemporâneos da subjetividade digital. Partiremos da hipótese segundo a qual os avatares podem ser compreendidos como projeções imaginárias de si, isto é, modalidades de irrealização simbólica por meio das quais o sujeito experimenta e administra sua própria imagem; o *ghosting* será interpretado como evasão da responsabilidade intersubjetiva, uma suspensão unilateral do vínculo que evita o confronto com o olhar e com a alteridade; e o *doomscrolling* será analisado como conduta mágica diante da impotência prática, uma tentativa de absorver-

se na repetição informacional como forma de neutralizar a angústia da ação. Em cada caso, não se trata de comportamentos isolados, mas de variações de uma mesma estrutura existencial: estratégias pelas quais a liberdade procura esquivar-se da angústia que a funda, recorrendo a mediações técnicas que, ao mesmo tempo em que oferecem alívio momentâneo, tendem a reinscrever o sujeito nas tramas da alienação.

Assim, a reflexão sartriana permite compreender o ciberespaço não apenas como campo técnico ou sociológico, mas como expressão ontológica de nossa época: um espaço onde a liberdade se confronta com suas próprias contradições, e onde a consciência, ao tentar escapar da angústia de ser livre, acaba prisioneira de seus próprios simulacros.

Essa dialética entre liberdade e contrafinalidade, que em Sartre define o modo pelo qual a práxis se converte em exterioridade objetiva, encontra no universo digital uma expressão singularmente intensificada. No campo técnico-social das plataformas e algoritmos, a alienação não se apresenta apenas como resultado da ação coletiva, mas como **mecanismo estrutural** que condiciona, orienta e retroalimenta a própria práxis dos indivíduos. É nesse ponto que se torna necessário distinguir, sem separá-las, as dimensões subjetiva e objetiva da alienação.

Sob esse prisma, a distinção entre alienação subjetiva e objetiva não exprime esferas isoladas, mas antes faces interdependentes de um mesmo circuito. O digital intensifica essa circularidade ao transformar a má-fé em prática social massificada e o prático-inerte em infraestrutura técnica que só subsiste porque continuamente nutrida por tais condutas. Entretanto, para que o prático-inerte possa assumir uma função normativa na vida coletiva, é necessário que ele medeie a autoprodução dos projetos individuais, convertendo-os em destinos. Como observa Sartre (2002a, p. 334):

> O homem que observa sua obra, que se reconhece inteiramente nela, que, ao mesmo tempo, não se reconhece nela de modo algum, que pode dizer a um só tempo: 'não desejei isso' e 'compreendo que é isso que fiz e não poderia ter feito outra coisa', o homem que é reenviado por sua livre práxis a seu ser pré-fabricado e se reconhece em uma coisa como na outra, é aquele que, em um movimento dialético imediato, apreende a necessidade como *destino em exterioridade da liberdade*[325].

Essa passagem evidencia o núcleo paradoxal da dialética sartriana entre liberdade e necessidade: a obra humana, fruto da práxis livre, transforma-se em exterioridade que retorna sobre o sujeito como determinação objetiva. O indivíduo reconhece-se naquilo que produziu,

[325] "... l'homme qui regarde son œuvre, qui s'y reconnaît tout entier, qui, dans le même temps, ne s'y reconnaît pas du tout, qui peut dire à la fois: 'Je n'ai pas voulu cela' et 'Je comprends que c'est cela que j'ai fait et que je ne pouvais rien faire d'autre', l'homme que as libre *práxis* renvoie à son être pré-fabriqué et qui se reconnaît dans l'un comme dans l'autre, c'est celui-là qui saisit, dans un mouvement dialectique immédiat, la nécessité comme *destin en extériorité de la liberté*" (Sartre, 1960, p. 285).

mas esse reconhecimento é ambíguo, pois o produto da ação já não lhe pertence como pura expressão de liberdade – ele cristaliza a escolha em forma material e passa a agir sobre ela como limite. Sartre descreve, assim, o momento em que a liberdade se vê confrontada com sua própria objetivação: a práxis torna-se destino.

Talvez seja no contexto digital que essa metamorfose se torne mais visível – ou, ao menos, mais inquietante. O que se apresenta, a princípio, como um projeto de liberdade comunicativa – compartilhar livremente – pode, pouco a pouco, converter-se em destino de ser permanentemente rastreado. Aquilo que começa como expressão espontânea do para-si no espaço público digital parece ser retomado pelo prático-inerte dos algoritmos, que transformam gestos em dados, intenções em padrões de vigilância. Do mesmo modo, o projeto de manter contato talvez se cristalize em um destino menos humano e mais estatístico: ser vigiado por métricas sociais. As curtidas, visualizações e seguidores deixam de ser sinais de presença e tornam-se indicadores que devolvem ao sujeito uma imagem objetivada de si, instaurando um campo de coerção simbólica. Até mesmo o projeto de informar-se corre o risco de se inverter: em lugar de abertura ao mundo, a rolagem incessante – o *doomscrolling* – sugere uma petrificação do movimento da consciência, que, em vez de buscar sentido, parece capturada pela negatividade e pelo sensacional, em uma temporalidade que o algoritmo, talvez, impõe como destino.

Desse modo, o diagnóstico ontológico de Sartre encontra uma ressonância inesperada no cenário digital. Os projetos singulares – originariamente aberturas da liberdade no horizonte do possível – tornam-se petrificados pela interiorização da objetividade social digital. A angústia é convertida em facticidade; o possível congela-se em identidades moldadas pela inércia algorítmica. A má-fé deixa de ser fuga psicológica e se torna padrão cultural, enquanto o prático-inerte, por sua vez, deixa de ser mera exterioridade e se apresenta como horizonte normativo da vida coletiva. Como Sartre (2002a, p. 75) adverte:

> Assim, o homem faz a História: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (até mesmo, bem-sucedida localmente) no resultado total e objetivo[326].

O trecho citado evidencia, com clareza, o movimento central da dialética histórica em Sartre: o ser humano, ao produzir o mundo por sua práxis, exterioriza-se em obras e

[326] "Ainsi l'homme fait l'Histoire: cela veut dire qu'il s'y objective et s'y aliène; en ce sens l'Histoire, qui est l'œuvre propre de *toute* l'activité de *tous* les hommes, leur apparaît comme une force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas le sens de leur Entreprise (même localement réussie) dans le résultat total et objectif" (Sartre, 1960, p. 62).

instituições que, uma vez objetivadas, adquirem autonomia relativa e retornam sobre ele como forças estranhas. O que deveria expressar a liberdade coletiva converte-se, por perda de sentido e totalização, em instância de alienação. Aplicada ao contexto digital, essa dinâmica torna-se ainda mais aguda: as práticas cotidianas – postagens, buscas, reações – objetivam-se em dados que escapam à intenção originária de seus autores e se reconstituem em estruturas automatizadas de controle e previsão. Assim como na análise sartriana da História, também aqui a liberdade se reconhece apenas indiretamente, no produto que a transcende e a limita. O resultado é uma forma inédita de destino técnico, em que a exteriorização da práxis digital retorna sobre o sujeito sob a aparência de necessidade algorítmica.

Essa dialética entre práxis e destino técnico prepara o terreno para compreender, nas seções seguintes, como a facticidade e a transcendência se reconfiguram nos mundos concreto e virtual, onde a liberdade se vê simultaneamente ampliada e capturada pelas mediações digitais.

O mundo concreto: facticidade e horizonte de liberdade

Para compreender a dialética entre o mundo concreto e o mundo virtual, é necessário partir do primeiro, pois nele se enraíza toda experiência humana. O mundo concreto, em sua essência filosófica, não se reduz ao domínio da materialidade bruta, mas constitui o horizonte no qual a existência se efetiva na tensão entre facticidade e transcendência, entre o em-si e o para-si. No plano metafísico, corresponde ao âmbito da presença física e da experiência direta: os entes concretos existem no espaço-tempo, submetem-se à causalidade, distinguem-se pela particularidade e contingência, e integram o campo do sensível (Rosen, 2021; Honderich, 1995).

Já os objetos abstratos[327] não ocupam lugar algum, não possuem causalidade empírica própria nem se submetem à contingência espaço-temporal; permanecem como entidades ideais que estruturam o pensamento, mas não comparecem como existências físicas. Ao concreto pertencem, assim, plantas, corpos, seres humanos e planetas – entes tangíveis, localizados e submetidos às leis da natureza. Essa distinção, contudo, não opera apenas como classificação ontológica; ela fundamenta a possibilidade mesma da experiência, da ação e da produção de sentido.

[327] Essa distinção entre o concreto e o abstrato remonta à tradição aristotélica, que influenciou decisivamente a ontologia ocidental. Aristóteles, em sua *Física*, distingue os entes que possuem substância (*ousia*), ou seja, que existem por si mesmos (como um cavalo ou uma árvore), daqueles que apenas se dizem "do ser", mas que existem enquanto qualidades ou relações (como a brancura ou a paternidade). Cf. Aristóteles, 2024, p. 1028a.

No contexto da ontologia digital, essa diferenciação torna-se particularmente fecunda. Um algoritmo, considerado em sua estrutura formal, é um objeto abstrato – uma sequência lógica de instruções, uma forma matemática independente de qualquer localização empírica específica. Todavia, sua execução exige suporte material: servidores, cabos, *data centers*, consumo energético e trabalho humano. O que é logicamente abstrato adquire eficácia concreta ao inscrever-se em infraestruturas físicas e processos técnicos. A ontologia digital, portanto, não dissolve a distinção entre abstrato e concreto, mas a complexifica: o virtual opera como articulação entre formalização lógica e materialidade técnica, revelando que mesmo as entidades mais 'imateriais' dependem de condições físicas determinadas para exercer seus efeitos no mundo.

No plano fenomenológico, o mundo concreto deve ser compreendido como o campo efetivo da ação, onde se desdobram os conflitos e projetos humanos. Nesse sentido, Herbert Marcuse (2011, p. 286) adverte que a filosofia, ao se ocupar da existência concreta, deve considerar sempre "uma pluralidade de existências atuais acompanhadas de uma pluralidade de necessidades em uma pluralidade de situações históricas". Essa ênfase na pluralidade e na historicidade do vivido, já intuída por Kierkegaard e radicalizada por Sartre, mostra que pensar o concreto é pensar a singularidade situada, atravessada por condicionantes sociais, materiais e temporais, comprometida com as "necessidades absolutamente concretas dessa existência" (Marcuse, 2011, p. 292). O mundo concreto não é, portanto, um simples conjunto de entes materiais, mas o horizonte histórico e existencial onde a vida se realiza em sua densidade e contingência – o solo originário sobre o qual toda liberdade se enraíza e do qual todo projeto humano parte.

Para Sartre, o mundo concreto, enquanto horizonte do existir humano, não é apenas em-si: ele é também o lugar de surgimento do para-si, da consciência que se abre ao nada e busca atribuir sentido ao dado. O concreto é, assim, o campo dialético da existência, no qual a liberdade se manifesta sempre em confronto com a resistência da facticidade. Essa tensão ontológica define a própria condição humana: ser simultaneamente situado e transcendente, finito e livre. O concreto é a facticidade mesma – o não escolhido, o corpo, a situação social, o tempo histórico –, mas é também aquilo que a consciência deve transfigurar em sentido. Como observa Cox (2008, p. 77, *tradução nossa*), a realidade material surge como "resistência ou adversário apresentado pelo mundo que a ação livre constantemente se esforça por superar"[328]. Assim, o mundo concreto é o lugar em que a liberdade se realiza precisamente porque encontra

[328] "The resistance or adversity presented by the world that free action constantly strives to overcome" (Cox, 2008, p. 77).

limites: é na fricção com o dado, e não fora dele, que a existência se afirma como projeto e transcendência.

Antes de prosseguir na análise do mundo concreto em Sartre, é indispensável esclarecer o ponto de inflexão que o separa de Heidegger quanto ao sentido da facticidade. Embora ambos concebam a existência humana como inseparável de sua situação no mundo, divergem profundamente sobre o estatuto dessa inserção. Em Heidegger, a facticidade designa a condição estrutural do ser-aí como lançado em um horizonte prévio de sentido; em Sartre, ela será repensada a partir da liberdade, como o campo concreto onde a transcendência se encarna. A diferença entre essas perspectivas não se reduz a uma variação terminológica, mas indica uma mudança de eixo na própria compreensão do existir: de uma ontologia centrada no ser para uma ontologia fundada no ato de existir. Só à luz dessa distinção é possível compreender, posteriormente, o modo como Sartre redefine o concreto – não como estrutura ontológica dada, mas como o movimento pelo qual a consciência transforma a facticidade em projeto.

É justamente nesse ponto que a noção de facticidade se torna o lugar privilegiado para observar a divergência entre as duas ontologias. Em Heidegger, ela expressa o ser-lançado do *Dasein* e a pertença a uma totalidade de significações que o antecede; em Sartre, ao contrário, ela marca a inserção da liberdade no mundo, a dimensão contingente a partir da qual o para-si se projeta. Assim, a facticidade constitui um dos pontos de viragem mais significativos entre a ontologia fundamental de Heidegger e a ontologia fenomenológica de Sartre. Ambos reconhecem que a existência humana não é uma essência dada, mas um modo de ser lançado no mundo, situado e finito. Contudo, é precisamente na forma como compreendem esse lançamento – e sua relação com a liberdade – que se estabelece a diferença decisiva entre os dois filósofos.

Em Heidegger, a facticidade (*Faktizität*) é um existencial do *Dasein*, isto é, um traço estrutural do modo de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O *Dasein* não escolhe estar no mundo: ele é 'lançado' (*Geworfenheit*) em uma totalidade de significações que o antecedem. Heidegger distingue de modo decisivo a facticidade da presença (Dasein) da simples fatualidade dos entes intramundanos. Ele afirma que:

> … a facticidade da pre-sença se distingue essencialmente da fatualidade do ser simplesmente dado. A pre-sença que existe não encontra a si mesma como algo simplesmente dado dentro do mundo. Também o estar-lançado não se adere à pre-sença como um caráter inacessível e insignificante de sua existência. Lançada, a pre-sença está lançada *na existência*. Ela existe como ente que tem de ser como ela é e pode ser[329]. (Heidegger, 2005b, p. 62)

[329] "Die Faktizität des Daseins aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsäch-lichkeit eines Vorhandenen. Das existierende Dasein begegnet ihm selbst nicht als einem innerweltlich Vorhandenen. Die Geworfenheit haftet aber

Assim, o filósofo sublinha que o *Dasein* não é um fato entre outros, mas o ser para o qual o próprio ser está em questão. Diferentemente do ser simplesmente dado (*Vorhandensein*), cuja presença é determinada por propriedades objetivas, o *Dasein* não está 'aí' como uma coisa no mundo: ele é o próprio poder-ser que deve assumir seu modo de ser. A facticidade, nesse sentido, não é um atributo exterior ou um dado empírico, mas a estrutura ontológica que exprime o modo como o humano sempre já se encontra lançado na tarefa de existir. O 'estar-lançado' (*Geworfenheit*) designa, portanto, a condição fundamental de abertura em que o ser humano se encontra desde sempre entregue ao mundo, convocado a ser o que é e o que pode ser.

Trata-se, pois, de um modo originário de ser e não de um acontecimento entre outros. Dizer que o *Dasein* é lançado significa que ele não possui um ponto de partida fora da existência, nem pode apreender-se como objeto simplesmente dado: sua facticidade é inseparável da historicidade, da linguagem e da tradição que o constituem. Nesse sentido, o 'estar-lançado' expressa o modo como o ser humano é sempre já comprometido com um mundo de significações que o antecede e no qual tem de construir o sentido de seu próprio ser. Heidegger enfatiza ao esclarecer que:

> Esse "fato de ser", caráter ontológico da pre-sença, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de *estar-lançado* em seu pre, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu pre. A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*[330].

Ao definir o estar-lançado como 'facticidade de ser entregue à responsabilidade', Heidegger indica que o *Dasein* não apenas se encontra no mundo, mas é responsável por seu próprio modo de ser. A proveniência e o destino mencionados aqui não remetem a causas exteriores, mas ao fato de que a existência humana é sempre já implicada em um contexto de sentido que a antecede e a excede. O *Dasein* não escolhe as condições de seu lançamento, mas nelas se vê convocado a responder por si. Essa responsabilidade é ontológica: significa que o ser humano é chamado a ser o que é, sem fundamento anterior ao seu próprio existir. Assim, o

auch dem Dasein nicht an als unzu-gänglicher und für seine Existenz belangloser Charakter. Als geworfenes ist es *in die Existenz* geworfen. Es existiert als Seien-des, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat" (Heidegger, 1967, p. 276).

[330] "Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überant-wortung* andeuten" (Heidegger, 1967, p. 135).

‘lançamento’ não expressa uma passividade diante do mundo, mas o modo como a existência se descobre entregue à tarefa de assumir o seu ser.

A facticidade heideggeriana designa, portanto, a condição estrutural pela qual o ser-aí se encontra sempre já lançado em um horizonte de sentido. O mundo, enquanto campo de remissões práticas, é o solo originário de toda compreensão possível. Nessa perspectiva, o indivíduo empírico tende a diluir-se na generalidade do Dasein, cuja estrutura é universal: cada ser humano aparece apenas como uma modulação do ser-no-mundo em sua forma mais originária. Como observa André Barata em *Metáforas da Consciência* (2000, p. 126), em Heidegger “o ponto de partida da fenomenologia reside na tematização reflexiva do fenómeno; não há fenómeno de ser (o fenómeno não desvela nem enleva o ser)”. O fenômeno, nesse sentido, não revela o ser, apenas o manifesta. Daí decorre que o existir singular não é propriamente tematizado enquanto tal, mas compreendido apenas como expressão de uma estrutura ontológica em comum.

O problema da singularidade, em Heidegger, só emerge tardiamente e de modo derivado, no horizonte da decisão resoluta (*Entschlossenheit*), quando o Dasein assume sua própria finitude diante da morte. É apenas nesse limite que a existência parece reconquistar uma dimensão individual, ainda que mediada pela estrutura universal do ser-no-mundo. Como observa Barata (2000, p. 128), “somente a identificação entre existência e aparência para a consciência, entre o seu ser e o seu aparecer, autoriza a passagem de um plano meramente fenomenológico a uma ontologia fenomenológica”. Essa tentativa de fundar ontologicamente o fenômeno conduz, contudo, a uma tensão interna na filosofia heideggeriana: ao transformar o aparecer em expressão do ser, dissolve-se a diferença entre manifestação e verdade. Por isso, adverte o autor, “nada nos autoriza a fazer corresponder à evidência a verdade e ao aparecer o ser” (Barata, 2000, p. 129).

Essa ambiguidade metodológica – ao mesmo tempo fenomenológica e ontológica – revela o ponto em que a análise heideggeriana da existência se desvia de uma autêntica consideração do singular. Ao identificar o aparecer ao ser, Heidegger universaliza a estrutura do *Dasein*, convertendo-a no horizonte comum de toda experiência possível. A consequência é que o humano passa a ser compreendido não a partir da liberdade concreta de um sujeito singular, mas da estrutura impessoal do ser. Em outras palavras, Heidegger pensa o ser humano a partir do ser – e não a partir da liberdade –, dissolvendo a experiência individual na generalidade ontológica do *Dasein*. Este não é alguém, mas o modo de ser de qualquer um. A facticidade torna-se, assim, o horizonte impessoal em que o indivíduo se encontra sempre já lançado, sem poder reivindicar uma origem própria. Barata (2000, p. 197) observa com precisão:

> É que se Heidegger julga superar as filosofias que colocam uma imanência como fundamento do acesso à transcendência, só o faz na medida em que interpreta literalmente o 'milagre' da transcendência na imanência. Para ele só há uma super imanência e, por isso, toda a transcendência tem que ser desvelada no seio dessa super imanência.

Barata, assim, aprofunda o diagnóstico de que a ontologia heideggeriana, ao pretender ultrapassar o paradigma da imanência moderna, acaba por reinscrevê-lo em outro plano. O que se apresenta como superação da dicotomia entre imanência e transcendência revela-se, na verdade, uma radicalização da primeira: toda abertura ao ser é reconduzida ao interior da estrutura do *Dasein*. A transcendência deixa de ser um movimento efetivo de ultrapassagem e converte-se em desvelamento interno da imanência mesma. Essa 'super imanência' traduz o fechamento ontológico do humano em relação à liberdade – o ser humano não se transcende, mas se manifesta como expressão de uma abertura já constituída. Nesse horizonte, a liberdade deixa de ser o princípio originário da existência para tornar-se um momento derivado da própria estrutura do ser: ela não funda o existir, mas apenas o manifesta. A liberdade é, em Heidegger, um modo de abertura do ser, e não o fundamento do existir.

Sartre, ao contrário, desloca o eixo da facticidade do ser para a liberdade. Em *SN*, a facticidade é reinterpretada à luz da distinção ontológica entre em-si e para-si. O para-si é a consciência enquanto negação do ser dado – um movimento de transcendência que jamais coincide consigo mesmo e que se projeta continuamente para além do que é. O em-si, ao contrário, é a plenitude maciça do ser, aquilo que simplesmente é o que é. Entre ambos, a facticidade surge como o ponto de contato e tensão: ela reúne tudo aquilo que, em nós, pertence ao domínio do em-si – o corpo, o passado, a situação social, as condições materiais e históricas –, mas que, ao mesmo tempo, é continuamente ultrapassado pelo movimento de liberdade do para-si. É nesse entrelaçamento que se define o paradoxo sartriano da existência: o ser humano está lançado em um mundo de dados, mas é precisamente nessa limitação que sua liberdade se realiza. Como escreve Sartre (2007, p. 599):

> O fato de não poder ser livre é a *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir é a sua *contingência*. ... Existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente *relação com o dado*[331].

[331] "C'est qu'en effet le fait de ne pas pouvoir ne pas être libre est la *facticité* de la liberté, et le fait de ne pas pouvoir ne pas exister est sa *contingence*. Contingence et facticité ne font qu'un : il y a un être que la liberté a à être sous forme du *n'être-pas* (c'est-à-dire de la néantisation). Exister comme *le fait* de la liberté ou avoir à être un être au milieu du monde, c'est une seule et même chose et cela signifie que la liberté est originellement *rapport au donné*" (Sartre, 1943, p. 616).

Para Sartre, portanto, a facticidade não se opõe à liberdade, mas constitui o solo mesmo de sua efetivação. Ela não limita a ação do sujeito; antes, é a condição concreta que torna possível sua expressão. A liberdade não paira acima do mundo, mas se realiza no interior das circunstâncias que a situam, sem que, por isso, o indivíduo possa delas se desvincular. A facticidade é, assim, o horizonte que simultaneamente delimita e possibilita a liberdade, o espaço em que o humano se faz responsável por ser o que é.

Em contraste com Heidegger, que compreende a facticidade como estrutura constitutiva do ser-no-mundo, Sartre a redefine como campo de resistência e de encarnação da liberdade. O ser humano está lançado, mas esse lançamento não o determina: é o ponto de partida a partir do qual ele deve continuamente constituir-se. A consciência, enquanto para-si, é negação ativa do dado – um nada que se faz ser –, e a facticidade representa o polo de realidade diante do qual esse movimento se afirma. Assim, quando Sartre descreve a consciência como um ser para o qual o próprio ser está em questão, ele sublinha a transcendência do singular: o sujeito não se dissolve na estrutura do mundo, mas o ultrapassa ao projetar-se além de si.

É precisamente esse ponto que Barata identifica como a ruptura decisiva com Heidegger. Ao analisar a noção sartriana de para-si, o autor observa que Sartre consegue superar o horizonte da imanência apenas ao conceber a consciência como absoluta, não porque possua uma substância própria, mas precisamente por ser insubstancial – isto é, pura abertura, puro transcender de si. Como explica Barata (2000, p. 128), trata-se de "assegurar para a consciência, e sem contradizer a presença a si, o estatuto de 'absoluto insubstancial', ou ainda, de identidade entre existência e aparência, afinal uma outra coincidência" (Barata, 2000, p. 128). Em Sartre, portanto, ser e aparecer não se opõem nem se ordenam hierarquicamente: ambos coincidem na dinâmica da transcendência, pois a consciência é, ao mesmo tempo, o que se revela e o movimento pelo qual se revela.

Enquanto a facticidade heideggeriana exprime a precedência ontológica do mundo sobre o ser humano, a facticidade sartriana manifesta a transcendência do ser humano sobre o mundo. Em Heidegger, o ser humano é *já-estar-aí*; em Sartre, ele é *ainda-por-ser*. Ao instaurar a liberdade como estrutura originária da existência, Sartre converte a transcendência em princípio ontológico e, assim, rompe definitivamente com a imanência heideggeriana.

Essa inflexão marca não apenas uma divergência de perspectiva, mas uma verdadeira reconfiguração do campo ontológico. Sartre desloca o foco da análise da estrutura do ser para o movimento da liberdade, fazendo da consciência o centro de irradiação do sentido e não seu produto. Com isso, redefine também o lugar da facticidade: ela deixa de ser a forma universal do ser-no-mundo para tornar-se o horizonte concreto da escolha e da ação. A inversão é

decisiva: o ser humano não é mais compreendido a partir de um mundo que o antecede, mas a partir do poder que tem de ultrapassá-lo.

Essa viragem permite compreender, em termos comparativos, o alcance da ruptura que separa as duas ontologias. Em síntese, Heidegger pensa a facticidade a partir da estrutura do ser-no-mundo: o ser humano é liberdade enquanto abertura, mas essa liberdade encontra seu fundamento na constituição universal do *Dasein*, de modo que a singularidade é sempre derivada. Sartre, ao contrário, concebe a facticidade a partir do para-si: o ser humano é liberdade enquanto nada de ser, e a facticidade representa apenas o campo de sua encarnação. Assim, para ele, a singularidade não é um efeito, mas o ponto de partida originário de toda existência.

A distinção radical reside, portanto, na direção ontológica do movimento: em Heidegger, o ser precede a liberdade; em Sartre, a liberdade funda o ser. Heidegger descreve o *ser-lançado*; Sartre, o *lançar-se*. Em Heidegger, a facticidade absorve o singular; em Sartre, é o singular que transforma a facticidade em projeto. Essa inversão não é apenas terminológica, mas exprime a passagem de uma ontologia da pertença para uma ontologia da criação. No horizonte heideggeriano, o ser humano encontra-se já situado num mundo de significações prévias, ao qual deve responder a partir de sua abertura originária; sua liberdade é o modo de acolher o ser. Em Sartre, ao contrário, o sujeito não recebe o ser, mas o produz como sentido: sua existência é o ato mesmo de projetar-se, e a facticidade é o limite que torna esse projeto possível. O para-si é, assim, liberdade encarnada: uma nadificação que, ao ultrapassar o dado, o integra como condição de sua própria realização. A facticidade deixa de designar o vínculo ontológico do ser humano com o mundo para significar o ponto em que o mundo se converte em tarefa. Por isso, em Sartre, a liberdade não é mera abertura ao ser, mas o movimento originário que instaura o ser e confere à existência o caráter de obra em andamento: o ser humano é, desde sempre, chamado a fazer-se ser.

Essa concepção prepara o terreno para compreender o modo como, na era contemporânea, o mundo concreto se desdobra em novas formas de transcendência. O campo onde se articulam o em-si, que limita, e o para-si, que supera, torna-se também o ponto de partida para pensar o advento do mundo virtual. Longe de representar uma ruptura com o real, o virtual aparece como momento dialético de sua negação e superação simbólica. Ele nasce do concreto e o prolonga sob novas condições de mediação técnica e simbólica. Enquanto o mundo físico se impõe como dado bruto e resistente, o virtual oferece um ambiente configurável, no qual o sentido é arquitetado de antemão por códigos, algoritmos e interfaces. Contudo, essa maleabilidade não elimina a facticidade, apenas a desloca: toda virtualidade permanece enraizada em suportes materiais, infraestruturas e corpos. Assim, o virtual não abole o

concreto, mas o transcende – prolongando a dialética entre liberdade e limite que define, desde sempre, a própria condição humana.

Desse modo, o virtual não surge como um domínio exterior ou alternativo ao mundo concreto, mas como seu desdobramento ontológico. A dialética entre o concreto e o virtual exprime, portanto, a própria estrutura da existência: o esforço contínuo da consciência para ultrapassar o dado sem jamais libertar-se inteiramente dele. O em-si e o para-si – a resistência e a liberdade, a materialidade e o projeto – reencontram-se sob novas formas no universo digital. O virtual não é o oposto do concreto, mas sua atualização simbólico-técnica: o prolongamento da liberdade sobre um novo campo de facticidade mediada.

O digital emerge, assim, como o novo modo de aparecer do ser no mundo técnico — uma forma histórica da relação entre transcendência e facticidade. É precisamente nesse prolongamento que se situa o problema a ser examinado a seguir. Se o virtual representa a expansão do campo do possível sobre as bases do concreto, ele também redefine as condições mesmas da existência situada. Nesse horizonte dialético, o mundo virtual aparece como uma configuração contemporânea do campo em-si/para-si, em que a liberdade humana é reconfigurada por estruturas técnicas, redes e simulacros – sem, contudo, deixar de ser liberdade encarnada, sempre condicionada pela facticidade que a torna possível.

O mundo virtual: dialética entre facticidade e transcendência

Com base em *SN*, pode-se afirmar que o 'virtual' já está implicitamente presente no pensamento de Sartre, na medida em que o para-si é definido como o "ser dos possíveis"[332] (Sartre, 2007, p. 147). O para-si, diferentemente do em-si, não coincide consigo mesmo: é um ser que se distancia do que é, projetando-se sempre além, no horizonte do que pode ser. Esse 'além' é precisamente o campo do virtual – não o irreal, mas o domínio do possível ainda não atualizado, que pertence à estrutura ontológica da consciência. O para-si existe como negação do dado, como abertura para o não-ser que ele mesmo deve realizar. Assim, em Sartre, o virtual não é uma invenção técnica ou um fenômeno contemporâneo, mas uma dimensão constitutiva da liberdade: é o espaço interno da transcendência pelo qual o sujeito se projeta para fora de si, convertendo possibilidades em realidade. O território do virtual, portanto, é o da transcendência em direção ao possível, que só se torna real pela práxis – pela ação concreta que faz existir o que antes era apenas projeto. Nesse sentido, toda existência humana é um

[332] "... l'être des possibles" (Sartre, 1943, p. 157).

movimento de atualização contínua do virtual que o para-si é em sua própria estrutura ontológica.

Desse ponto de vista, pensar o mundo virtual contemporâneo não implica introduzir uma nova categoria ontológica, mas reconhecer uma reconfiguração histórica dessa estrutura do ser. Se o mundo concreto se manifesta como o domínio da materialidade – essa densidade ontológica que funda toda negação possível –, o mundo virtual não se apresenta como sua contraparte, mas como desdobramento dialético da própria estrutura do ser, em que o em-si e o para-si se implicam mutuamente. O em-si não é apenas a facticidade bruta que se impõe à consciência, mas o campo mesmo de sua imersão: matéria que a habita, sustenta e limita, fonte e condição de toda transcendência[333]. É dessa espessura ontológica que o para-si se destaca ao negar o dado, produzindo sentido e projetando possibilidades. O virtual, nesse horizonte, não designa um 'outro' mundo, mas o prolongamento técnico-simbólico desse movimento de ultrapassagem: a atualização, em novas formas de mediação, do poder de transcendência que define a liberdade humana. Assim, o digital não suspende a materialidade, mas a reinscreve sob uma nova configuração do prático-inerte, onde a facticidade se converte em dispositivo e a transcendência, em projeto mediado pela técnica.

O mundo virtual manifesta-se como campo ambíguo, no qual a consciência experimenta simultaneamente a abertura e a limitação de seus possíveis. As redes digitais parecem oferecer um horizonte ampliado de ação e expressão, mas tal ampliação se realiza em um espaço pré-configurado por dispositivos técnicos e protocolos algorítmicos. Assim, o virtual não amplia de fato os possíveis, mas promete ampliá-los: opera como heteronomia técnica que converte a promessa de liberdade em forma técnica de normatividade, instaurando um paradoxo gestionário – ser livre para trabalhar 24h/24h (Gaulejac & Hanique, 2015). O que se apresenta como liberdade é, com frequência, o exercício de uma autonomia supervisionada, mediada por métricas e curadorias automatizadas.

Essa tensão entre promessa e limitação convoca, contudo, uma distinção conceitual mais rigorosa acerca do próprio sentido de *virtualidade*. É nesse ponto que o pensamento de Pierre Lévy oferece uma contribuição decisiva. Em *O que é o Virtual?* (1996), Lévy demonstra que o virtual não se opõe ao real, mas o prolonga e o transforma, configurando uma de suas

[333] A concepção do em-si como pura facticidade exterior à consciência apreende apenas um de seus momentos ontológicos. Em Sartre, especialmente no debate com Hegel sobre o nada, o em-si é a densidade do ser em que a consciência está imersa e da qual extrai sua potência de negação: "toda negação é negação determinada" (Sartre, 2007, p. 57), isto é, fundada no ser que ela ultrapassa. O em-si, portanto, não é mero dado, mas o fundo material que possibilita e limita a transcendência. Essa estrutura reaparece, sob forma histórico-social, na *CRD*, quando a materialidade torna-se prático-inerte – a objetivação trabalhada da práxis que resiste e condiciona a ação. Nesse contexto, o em-si ressurge como materialidade social e, ao configurar-se como escassez, converte-se em ameaça de morte: o limite em que a facticidade se revela simultaneamente condição e risco da liberdade.

continuidades ontológicas. O termo *virtual* provém do latim *virtualis*, derivado de *virtus* – força, potência – e remete à tradição escolástica. "Na filosofia escolástica, é virtual o que existe em potência e não em ato" [334] (Lévy, 1996, p. 15), como a árvore que está virtualmente contida na semente. Reinterpretando a distinção aristotélica entre ser em ato e ser em potência, Lévy compreende o virtual como o domínio das potências que orientam o devir do real, não como sua negação, mas como o campo de suas possibilidades imanentes.

Essa concepção converge com a ontologia sartriana da transcendência: assim como o para-si só se define na ultrapassagem do dado, o virtual expressa o movimento pelo qual o real se reinventa, reconfigurando suas próprias condições de existência. A virtualização, nesse sentido, pode ser lida como uma tradução técnico-simbólica da liberdade – a capacidade do ser de projetar-se para além do que é, instaurando novas formas de presença. O que Lévy descreve como atualização[335] das potências do virtual corresponde, sob o prisma existencial, ao ato do para-si que transforma a facticidade em projeto: a passagem incessante do ser dado ao ser por fazer.

Todavia, se o virtual prolonga a potência criadora da liberdade, ele também revela sua ambiguidade ontológica. O mesmo movimento que inaugura novas possibilidades de existência pode, ao cristalizar-se em formas técnicas e institucionais, converter-se em nova facticidade. O virtual, portanto, não deve ser entendido como abstração ou ilusão, mas como campo efetivo de potência, onde a liberdade se exerce de modo criador e, ao mesmo tempo, se expõe ao risco de alienar-se nas objetivações que produz. Ele amplia o horizonte da experiência humana e permite que novas formas de sociabilidade e expressão se atualizem no plano técnico e simbólico. Contudo, como toda expressão da transcendência, essa abertura contém o perigo de se reverter em prático-inerte: a dialética entre o *em-si* e o *para-si* reaparece, sob novas condições, na tensão entre heterogênese e reificação. Lévy (1996, p. 33) adverte para essa ambiguidade estrutural ao lembrar que a fronteira entre criação e alienação, entre atualização e mercantilização, "deve ser constantemente considerada, avaliada com esforço renovado, tanto pelas pessoas [...] quanto pelas sociedades no âmbito das leis"[336].

Essa advertência abre caminho para a inflexão proposta por Gilles Deleuze, que radicaliza o problema do virtual ao deslocá-lo do campo técnico e simbólico para o plano ontológico da diferença. Em *Diferença e Repetição* (2018), Deleuze recusa compreender o

[334] "Dans la philosophie scolastique, est virtuel ce qui existe en puissance et non en acte" (Lévy, 1995, p. 13).
[335] Em Aristóteles, ato (*energeia*) designa a realização efetiva de uma forma, enquanto potência (*dynamis*) refere-se à capacidade de vir a ser algo. Lévy retoma essa distinção para mostrar que o virtual não é ausência, mas potência orientada para atualização.
[336] "... évaluée à nouveaux frais, aussi bien par les personnes pour la conduite de leur vie que par les sociétés dans un cadre légal" (Lévy, 1995, p. 31).

virtual como simples prolongamento do real e o pensa como dimensão constitutiva do ser. O virtual não se confunde com o possível: este designaria uma forma já delineada que apenas aguardaria realização; aquele, ao contrário, é potência real de diferenciação, princípio genético do novo. "O possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma 'realização'. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; possui plena realidade"[337] (Deleuze, 2018, p. 304). O possível, nessa leitura, conserva a lógica da representação – uma duplicação abstrata do real que se tornaria existente por efetivação –, ao passo que o virtual é campo intensivo de variações que se atualizam sem depender de modelo prévio.

É nesse ponto que Deleuze critica a noção de possível associada à tradição fenomenológica – e, implicitamente, à formulação sartriana – por ainda manter vínculo com a representação e com a primazia do idêntico. Se o possível é pensado como antecipação imaginária do que poderá vir a ser, ele permanece subordinado à estrutura da semelhança. O virtual, por sua vez, designa uma positividade originária: não a falta que se projeta, mas a diferença que se afirma.

Apesar dessa divergência, há convergência decisiva quanto à criação do novo. Sartre e Deleuze partem, contudo, de ontologias distintas: em Sartre, a novidade emerge da negatividade constitutiva do para-si, da falta que rompe a plenitude do em-si e abre o campo da transcendência; em Deleuze, ela provém de uma ontologia da plenitude, na qual o ser é excesso afirmativo que se diferencia a si mesmo. A aproximação, portanto, não deve ocorrer no nível da estrutura interna de suas ontologias – falta *versus* afirmação –, mas na função que ambas desempenham: descrever o movimento pelo qual o ser não coincide consigo e engendra diferenciação. Em linguagens diversas, ambos pensam a realidade como processo criador, embora sustentado por fundamentos ontológicos heterogêneos.

A partir dessa convergência, torna-se possível compreender que o virtual, longe de constituir um domínio separado, participa do mesmo processo ontológico que articula, em Sartre, o em-si e o para-si. Sob essa luz, o mundo virtual não se opõe ao mundo concreto, mas o prolonga dialeticamente. O concreto fornece o campo da facticidade, o em-si que resiste e limita; o virtual é o espaço de transcendência e de projeto, onde o humano se reinventa simbolicamente. É essa relação de recíproca implicação – e não de dualidade – que permite compreender o digital como momento histórico do mesmo drama ontológico descrito por Sartre: o conflito entre o dado e a liberdade, entre o ser e o nada, entre o mundo que se impõe e o sentido que dele se faz.

[337] "... le possible s'oppose au réel; le processus du possible est donc une «réalisation». Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel; il possède une pleine réalité par lui-même" (Deleuze, 1993, pp. 272-273).

Essa perspectiva encontra ressonância na fenomenologia da realidade virtual (RV). Como observa Maria Bicudo (2010, p. 121), a RV é 'tão-somente realidade', uma modalidade específica de estar-no-mundo-da-vida. Em outras palavras, aquilo que a ontologia descreve como dialética entre facticidade e transcendência manifesta-se, na experiência contemporânea, como imersão e ação no espaço digital. As vivências em ambientes virtuais, embora mediadas por bytes e algoritmos, não configuram mera simulação, mas modos efetivos de presença e de engajamento. O ciberespaço, nesse sentido, é o campo em que o *para-si* realiza sua vocação de ultrapassar o dado – mas também onde corre o risco de perder-se em simulacros e objetificações.

Essa ambivalência fenomenológica se amplia no diagnóstico de Manuel Castells, que analisa o mesmo fenômeno em escala histórico-estrutural. Em *A Sociedade em Rede* (2002), o autor introduz o conceito de 'cultura da virtualidade real' para descrever o modo como as tecnologias da informação reconfiguram a própria experiência do real. Na era digital, observa Castells, as fronteiras entre realidade e representação simbólica colapsam a ponto de "não [haver] separação entre 'realidade' e a representação simbólica"[338] (Castells, 2002, p. 459). A informação, convertida em fluxo contínuo de dados, altera radicalmente as formas de temporalidade e espacialidade, instaurando o que ele denomina 'intemporalidade das redes'. A aceleração e a simultaneidade dissolvem a espessura histórica da existência, criando um presente contínuo que, paradoxalmente, aprisiona a transcendência na repetição.

A aceleração e a simultaneidade dissolvem a espessura histórica da existência, criando um presente contínuo que, paradoxalmente, aprisiona a transcendência na repetição. Essa temporalidade suspensa, em que o real se converte em fluxo e o presente tende a suprimir o passado e o futuro, prepara o terreno para o diagnóstico de Jean Baudrillard. Se Castells descreve a 'virtualidade real' como a forma informacional do mundo contemporâneo, Baudrillard revela o momento em que essa virtualidade se autonomiza e passa a substituir o próprio real. Em *Simulacros e Simulação* (1991, p. 13)), o filósofo observa que:

> Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. Sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade. ... assim surge a simulação na fase que nos interessa: uma estratégia de real, de neo-real e de hiper-real[339]. (Baudrillard, 1991, p. 13)

[338] "... there is no separation between 'reality' and symbolic representation" (Castells, 1996, p. 372).
[339] "Lorsque le réel n'est plus ce qu'il était, la nostalgie prend tout son sens. Surenchère des mythes d'origine et des signes de réalité. ... telle apparaît la simulation dans la phase qui nous concerne – une stratégie du réel, de néo-réel et d'hyperéel, que double partout une stratégie de dissuasion" (Baudrillard, 1981, p. 17).

Essa passagem indica o ponto de inflexão em que a mediação técnica deixa de ampliar o mundo para reproduzi-lo incessantemente, instaurando uma equivalência entre representação e presença. Quando o real se esvazia de consistência e já não se distingue de suas próprias imagens, instala-se, segundo Baudrillard, uma nostalgia que procura compensar essa perda por meio da fetichização do 'real' – apego às cópias, aos rastros e aos mitos de origem. Nesse movimento compensatório, as simulações emergem como tentativas de restituição, mas terminam por substituir aquilo que pretendiam preservar, convertendo a representação em realidade social efetiva. O digital, assim, não apenas prolonga o real: ele o absorve nas lógicas de codificação e visibilidade, produzindo o hiper-real – esse real "mais real que o real"[340] (Baudrillard, 1991, p. 80) – no qual a experiência tende a coincidir com a circulação de signos.

É nesse horizonte que se delineia o campo sedutor de uma má-fé levada ao extremo. Não se trata da supressão da consciência, mas de sua escolha reiterada pelo simulacro como modo de evitar o confronto com a ausência de fundamento último. Ao aderir ao hiper-real, a consciência encontra imagens estabilizadas que oferecem a ilusão de consistência e plenitude, poupando-a da angústia que acompanha a experiência da falta. O simulacro torna-se, então, refúgio: não elimina a liberdade, mas a desvia para um universo saturado de signos no qual a transcendência é continuamente recoberta pela aparência de presença plena.

Contudo, a leitura sartriana permite deslocar e complexificar esse impasse. O virtual não se reduz a uma forma de alienação, mas configura um campo dialético de ambivalência – o lugar em que a liberdade se atualiza e, ao mesmo tempo, corre o risco de perder-se nas objetivações que produz. Pierre Lévy (1996, p. 17) retoma essa dimensão ao definir a virtualização como uma "elevação à potência"[341]: não uma fuga do real, mas sua intensificação. E ele próprio acrescenta que a virtualização "não é uma desencarnação, mas uma reinvenção, uma reencarnação, uma heterogênese do humano"[342] (Levy, 1996, p. 33).

Essa noção de individuação, concebida como processo contínuo de diferenciação e constituição do humano, aproxima-se da estrutura ontológica descrita por Sartre, para quem o ser é sempre projeto e ultrapassagem de si. O virtual, nesse sentido, não rompe com o concreto, mas repete em novo plano a dialética do em-si e do para-si. O em-si persiste nas infraestruturas, códigos e suportes que sustentam o digital; o para-si reaparece na liberdade que os atualiza, reinventa e transcende. A existência contemporânea se realiza nessa tensão: entre a resistência material e a potência criadora, entre a facticidade técnica e a transcendência simbólica. Assim,

[340] "Plus réel que le réel" (Baudrillard, 1981, p. 122).
[341] "... élévation à la puissance" (Lévy, 1995, p. 15).
[342] "... n'est donc pas une désincarnation mais une réinvention, une réincarnation, une multiplication, une vectorisation, une hétérogenèse de l'humain" (Lévy, 1995, p. 31).

o virtual constitui o prolongamento histórico da dialética sartriana – o espaço em que a liberdade humana se reinventa sob novas mediações, mas também o campo em que a má-fé e a alienação encontram formas inéditas de se manifestar.

Desse modo, a experiência digital revela-se como campo paradoxal, no qual a liberdade encontra novas formas de mediação e resistência. O virtual, longe de suprimir o mundo concreto, reinscreve a facticidade em outro plano, transformando-a em uma rede de condicionamentos simbólicos e técnicos.

É precisamente nesse ponto que se impõe uma questão decisiva: de que modo o mundo, ao condensar em sua materialidade técnica as práticas humanas pretéritas, adquire uma potência que parece exceder a espontaneidade da consciência? A resposta exige recorrer à categoria sartriana do prático-inerte e à análise da assimetria entre a força objetiva do mundo e a liberdade do para-si na era digital.

Trata-se, em termos sartrianos, de uma *práxis* sem autor: ações singulares, orientadas por finalidades determinadas, sedimentam-se em estruturas que passam a funcionar independentemente da intenção de qualquer agente identificável. O resultado coletivo retorna aos indivíduos como campo já organizado de possibilidades e limitações, impondo-se como exigência impessoal. No contexto digital, essa objetivação assume a forma de arquiteturas técnicas, protocolos e algoritmos que concentram e automatizam a *práxis* passada, convertendo-a em poder estruturante. A potência do mundo não deriva de uma substância própria, mas da cristalização histórica da liberdade humana que, tornada coisa, confronta novamente a consciência como facticidade.

A hiperpotência do mundo e a impotência da consciência: o prático-inerte na era digital

A ontologia fenomenológica de Sartre permite conceber uma dialética em que nem a consciência nem o mundo aparecem como instâncias isoladas: ambos se implicam e se transformam mutuamente. A consciência, por um lado, não se limita a registrar o real, mas o transcende e o simboliza, instaurando diferentes modos de aparecer. É o que se observa, por exemplo, na emoção, concebida como conduta mágica pela qual o sujeito reorganiza simbolicamente o mundo quando as vias práticas de ação se encontram bloqueadas. Do mesmo modo, na imaginação, a consciência não nega simplesmente o ser, mas o irrealiza, instaurando-o sob a modalidade do ausente, do possível ou do 'como-se'. Em ambos os casos, ela revela sua liberdade ontológica de ultrapassar o dado e de redesenhá-lo simbolicamente.

Contudo, essa dialética não se esgota na espontaneidade da consciência. Há também uma força do mundo que atua sobre ela – uma espécie de 'hiperpotência' que restringe ou veda o campo dos possíveis. Se a impotência prática da consciência conduz à magia ou à imaginação como fuga simbólica, é porque o mundo, em certas configurações, subtrai ao sujeito seus meios de agir. A consciência, portanto, não é pura potência criadora: ela emerge sempre situada, lançada em um mundo cuja estrutura material delimita e condiciona os horizontes da ação.

Assim, o ato mágico ou imaginativo – seja a reorganização simbólica do real, seja a irrealização do objeto – não se dá no vazio, mas em resposta a um mundo que se impõe como obstáculo, resistência ou saturação. A impotência prática da consciência, que a leva a encantar simbolicamente o mundo ou a suspendê-lo pela imagem, é o correlato direto de uma hiperpotência do mundo que fecha possibilidades e produz a experiência de inviabilidade.

Essa dialética ganha ressonância particular na contemporaneidade. Se, para Sartre, a emoção expressava a reação da consciência diante de um bloqueio prático, hoje a própria estrutura material da vida social e técnica tende a tornar a prática cada vez mais inviável. A aceleração dos ritmos sociais, a precariedade do trabalho, a saturação informacional e a lógica algorítmica de modulação da atenção configuram um mundo que, em vez de abrir possibilidades, frequentemente as subtrai. A vida prática é atravessada por uma impotência estrutural: agir torna-se difícil, instável e, por vezes, bloqueado. Diante disso, proliferam condutas mágicas e imaginárias – emoções saturadas pela impotência, imagens digitais que prometem substituir o real pela simulação.

Essa assimetria entre consciência e mundo é teorizada de forma decisiva na *CRD*, quando Sartre introduz a categoria do prático-inerte. Como vimos anteriormente, o prático-inerte designa a sedimentação das práticas humanas em estruturas materiais, técnicas e institucionais que, uma vez constituídas, escapam ao controle imediato da consciência, passando a mediar ou condicionar suas possibilidades. Trata-se da objetivação da liberdade passada: aquilo que, cristalizado em coisas e dispositivos, adquire autonomia relativa e exerce força sobre a liberdade presente.

Desse modo, a hiperpotência do mundo sobre a consciência não é um dado misterioso ou transcendental, mas o resultado histórico da materialização das práticas humanas. Cada técnica, objeto ou instituição nasce de uma ação, mas, ao sedimentar-se, converte-se em condição objetiva que orienta ou limita novas ações. É por isso que Sartre descreve o mundo como inerte: a práxis humana acumulada se transforma em peso objetivo, capaz de tanto habilitar quanto bloquear o campo dos possíveis.

Essa lógica se intensifica no contexto contemporâneo. A técnica digital e os algoritmos – produtos de uma racionalidade instrumental acumulada – adquirem uma autonomia prática

que escapa à consciência individual. Sistemas de recomendação, métricas de visibilidade, ritmos acelerados de informação e condições laborais precárias não são meros cenários neutros, mas estruturas prático-inertes que se interpõem entre a consciência e seu poder de agir. Elas modulam, restringem e prefiguram os horizontes do possível, instaurando uma hiperpotência do mundo que subtrai gradualmente a liberdade prática.

Nesse cenário, quando a consciência reage com emoção mágica ou irrealização imaginária diante da impotência prática, não se trata apenas de um ato subjetivo de evasão, mas de um sintoma estrutural: a impossibilidade de agir decorre de um mundo material cuja configuração prático-inerte tornou a prática inviável e precária. A angústia que, em *SN* revelava a liberdade diante do nada, cede lugar a uma ansiedade estruturada pelo peso das mediações materiais e técnicas que limitam os possíveis. O mundo já não aparece como campo de transcendência, mas como sistema de bloqueios e saturações que obriga a consciência a buscar escapes simbólicos e imaginários.

A dialética entre consciência e mundo encontra, assim, no prático-inerte, sua figura contemporânea mais contundente. O mundo não é apenas cenário da liberdade, mas materialização inerte de práticas passadas que, automatizadas, adquirem uma potência própria e devolvem à consciência o sentimento de impotência. Sob o regime da aceleração e da precariedade, a vida prática tende à inviabilidade estrutural, e o sujeito passa a viver cada vez mais na órbita do mágico e do imaginário – estratégias de sobrevivência simbólica diante da impotência real.

Essa impotência estrutural da prática encontra seu desdobramento mais evidente na experiência digital. Algoritmos, plataformas e sistemas de modulação da atenção são expressões privilegiadas do prático-inerte: condensam práticas humanas anteriores (programação, interesses econômicos, lógicas de vigilância e mercado) que, uma vez cristalizadas, adquirem autonomia e impõem à consciência ritmos e critérios de visibilidade fora de seu controle. Surge, então, uma nova forma de hiperpotência do mundo: o sujeito não apenas enfrenta obstáculos materiais ao agir, mas vê seus horizontes de possibilidade pré-configurados por dispositivos que moldam seus atos, escolhas e afetos.

Confrontada com essa inviabilidade prática, a consciência recorre cada vez mais a condutas mágicas e imaginárias como forma de compensação: *doomscrolling*, FOMO, consumo incessante de imagens e construção de avatares exemplificam o esforço simbólico de reorganizar a impotência. Incapaz de transformar as condições materiais, o sujeito tenta compensar pela acumulação de dados, pela performance de si ou pela imersão em simulacros. Trata-se de uma transposição contemporânea da lógica sartriana da emoção e da imaginação:

a consciência suspende o real ou o simboliza, não para transformá-lo, mas para encenar uma ilusão de controle.

Essa dinâmica funda a experiência da ansiedade digital. Enquanto a angústia sartriana revelava a liberdade diante do nada, a ansiedade contemporânea exprime a impotência diante de um mundo prático-inerte que já não se abre como campo de transcendência, mas se fecha em bloqueios e sobrecargas. O sujeito permanece livre em sua essência, mas sua liberdade é constantemente esvaziada pelas mediações técnicas que modulam seu tempo, seu corpo e sua atenção.

A má-fé digital emerge, então, como resposta típica: diante de uma liberdade angustiante, mas estruturalmente inviabilizada, a consciência se refugia em condutas repetitivas, mágicas e imaginárias, acreditando encontrar nelas segurança. A ansiedade digital é, assim, a manifestação psicofísica da contingência humana modulada pela precariedade contemporânea: ela não revela diretamente a liberdade, mas a tensão entre uma transcendência ontológica e uma facticidade tecnicamente saturada.

Desse modo, a ansiedade digital não deve ser compreendida como fenômeno clínico isolado, mas como categoria histórico-filosófica que exprime a condição humana na era algorítmica. Ela indica que, quando a prática se torna estruturalmente estreitada e a contingência é mediada pelo peso do prático-inerte, a liberdade tende a aparecer de forma distorcida – sob a modalidade ansiosa de um afeto que traduz a tensão entre transcendência e impotência histórica.

Em suma, a ansiedade digital configura o sintoma de uma má-fé tornada estrutural: um modo de existir que, em vez de sustentar a angústia como revelação da liberdade, refugia-se em condutas mágicas e imaginárias sustentadas e incentivadas pelo próprio mundo técnico-social. Não se trata, portanto, de simples efeito colateral das tecnologias, como se fosse consequência automática de dispositivos neutros, mas de uma conduta mágica ativa – uma escolha situada pela qual a consciência responde à experiência de impotência deslocando-a para agitação, controle compulsivo, atualização incessante. A ansiedade digital emerge, assim, como forma específica de má-fé diante da restrição histórica das possibilidades: não supressão da liberdade, mas sua vivência defensiva em um mundo que amplifica simultaneamente o campo do possível e a sensação de bloqueio prático.

É precisamente essa ambivalência – expansão objetiva das possibilidades e contração subjetiva da potência de agir – que remete à hiperpotência do mundo técnico enquanto prático-inerte. Ao sedimentar a *práxis* passada em estruturas automatizadas, o mundo digital adquire espessura própria e retorna à consciência como campo já configurado de exigências. Contudo, esse mundo não é puramente imaterial nem simplesmente imaginário: ele é híbrido. É

percebido sensivelmente – nas telas, nos dispositivos, nos circuitos, no consumo energético que o sustenta – e, ao mesmo tempo, projeta o irreal sob a forma de avatares, métricas de reconhecimento, promessas de felicidade e narrativas de autoaperfeiçoamento. O digital não é mera irrealização; é materialidade inerte que suporta e organiza processos imaginários.

Compreender essa estrutura híbrida permite redefinir a própria noção de virtualidade. O digital não constitui simples fuga do concreto, mas sua objetivação técnica que oferece base sensível à proliferação do imaginário. É nessa articulação entre infraestrutura material e projeção irrealizante que a liberdade se confronta com novas modalidades de facticidade. À luz dessa tensão – entre suporte inerte e imaginação ativa, entre presença técnica e promessa simbólica – concreto e virtual revelam-se não como domínios opostos, mas como dimensões ontologicamente entrelaçadas da existência contemporânea.

Concreto e virtual como estruturas da existência: Sartre e a experiência digital

Pensar o concreto e o virtual à luz da filosofia sartriana significa, portanto, retomar a própria estrutura da existência humana em sua dupla dimensão: facticidade e transcendência, dado e projeto, resistência e liberdade. Essa perspectiva permite compreender que o advento do digital não inaugura uma cisão entre dois mundos – um real e outro virtual –, mas reinscreve, sob novas condições históricas e técnicas, a dialética que sempre definiu o ser humano. A relação entre o concreto e o virtual não constitui, em Jean-Paul Sartre, uma oposição entre realidades distintas, mas uma dialética ontológica que estrutura o próprio ser da existência. Todo ser humano se realiza simultaneamente no horizonte do em-si – o dado, o resistente, o factual – e do para-si – o projeto, a negação, a liberdade. Essa tensão fundamental, que articula facticidade e transcendência, traduz o modo singular de estar-no-mundo e, ao mesmo tempo, a condição universal do existir enquanto movimento incessante de superação de si.

Na era digital, essa dialética se reinscreve num novo plano histórico e técnico: o ciberespaço. Longe de ser apenas um conjunto de instrumentos, o digital constitui o modo contemporâneo de aparecimento da relação entre o universal e o singular, entre a objetividade técnico-histórica e a subjetividade que a habita. O universal técnico, cristalizado em algoritmos, plataformas e redes, configura o que Sartre denominaria prático-inerte virtual – a sedimentação das ações humanas em estruturas impessoais que, uma vez objetivadas, retornam sobre o indivíduo como condicionamentos anônimos de sua própria práxis.

No interior desse campo, o singular existencial emerge como o sujeito situado que, ao mesmo tempo em que interioriza essas estruturas, pode também transformá-las. A práxis individual reabre a história ao inscrever, nas condições herdadas, novas possibilidades de significação. É nesse ponto que se evidencia o núcleo da dialética sartriana: o universal não é exterior ao singular, mas seu horizonte e seu limite; e o singular não é pura interioridade, mas o movimento concreto de ultrapassagem das totalizações históricas.

Essa tensão entre o universal técnico e o singular existencial, entre a estrutura e a liberdade, manifesta-se tanto como drama da existência quanto como experiência afetiva da ansiedade – o sintoma sensível de uma liberdade que se descobre condicionada, mas nunca anulada.

A análise que se segue desenvolve essa dialética em três níveis interligados. Em primeiro lugar, os algoritmos são compreendidos como forma contemporânea do prático-inerte: expressão objetiva do universal técnico que organiza e condiciona a ação humana no ciberespaço. Neles se sedimentam práticas sociais acumuladas, convertidas em automatismos que orientam comportamentos, modulam fluxos de atenção e delimitam os percursos possíveis da experiência.

Em segundo lugar, as plataformas e redes sociais configuram-se como campo intersubjetivo específico no qual o sujeito singular busca reconhecimento, visibilidade e pertencimento, mas se vê igualmente capturado por dinâmicas de exposição, comparação e serialização. A promessa de autenticidade convive com a ameaça de alienação, pois o encontro com o outro é mediado por métricas, algoritmos e economias da atenção que transformam a presença em desempenho monitorado.

Por fim, a ansiedade digital emerge como a experiência afetiva dessa tensão entre liberdade e alienação – o ponto em que o universal técnico das estruturas digitais e o singular existencial da consciência se interiorizam reciprocamente. Ela constitui a forma histórico-fenomenológica que a angústia ontológica assume sob a pressão do capitalismo digital: não desaparecimento da estrutura fundamental da angústia, mas sua modulação em um contexto no qual a liberdade é continuamente convocada a performar, produzir e se expor. É nessa fricção que a subjetividade experimenta simultaneamente a potência e o limite de sua liberdade, revelando o caráter paradoxal da existência na era algorítmica.

Ao término dessa reflexão, torna-se claro que o digital não representa uma ruptura em relação ao concreto, mas o prolongamento dialético de sua estrutura ontológica. O concreto permanece como campo de resistência – o em-si que sustenta o mundo técnico-material –, enquanto o virtual se apresenta como o espaço simbólico de atualização das possibilidades, onde a liberdade se exerce, mas também se aliena. Assim, o ciberespaço pode ser compreendido

como o prático-inerte virtual, a cristalização das ações humanas sob a forma técnica que, ao retornar sobre os sujeitos, redefine continuamente o horizonte da práxis e da própria experiência existencial.

Os algoritmos e o prático-inerte

Retomemos a noção sartriana de prático-inerte, que designa o momento em que a práxis humana, ao objetivar-se na matéria, cristaliza-se em estrutura e retorna sobre os agentes como condição e limite de suas ações. Cada ferramenta, instituição ou sistema técnico é o resultado sedimentado de uma história coletiva de trabalho e decisão, convertendo-se em facticidade objetiva[343]. O ser humano encontra, na técnica, a objetivação de sua liberdade passada – o mundo como 'produto-inerte' de suas ações[344] –, e é nesse campo já estruturado que ele deve agir, transformar e criar.

No universo digital, o prático-inerte assume a forma dos algoritmos: códigos e modelos que condensam as intenções, expectativas e interesses de milhões de agentes[345]. Essa codificação coletiva e automatizada constitui o universal técnico contemporâneo – uma totalização histórico-material que regula a circulação da informação, o acesso à visibilidade e, em última instância, o campo do aparecer social[346].

O algoritmo, porém, não é destino nem instância transcendental: é o lugar onde o universal se encarna no singular[347]. Cada ato do usuário – clicar, rolar, compartilhar, aceitar termos de uso – atualiza esse universal técnico, participando, ainda que de modo não reflexivo, da reprodução das estruturas[348]. Como lembra Sartre (2002b, p. 61) em *Saint Genet: Ator e Mártir*[349]: "o importante não é o que fazem de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós"[350]. Essa máxima ganha nova pertinência na era digital: o usuário é simultaneamente produto e produtor do sistema, efeito e causa de uma dialética entre práxis e sedimentação.

---

[343] Facticidade objetiva designa o dado histórico e material que circunscreve a ação, sem determinar completamente sua direção.
[344] A expressão 'produto-inerte' sintetiza a dialética entre liberdade (produção) e objetividade (inércia).
[345] Essa leitura amplia a noção para o domínio informacional, seguindo a analogia entre o prático-inerte e as infraestruturas digitais.
[346] Pierre Lévy (1996) e Manuel Castells (1999) descrevem esse 'universal técnico' como o tecido comunicacional da sociedade em rede.
[347] Essa passagem do universal ao singular remete à ontologia fenomenológica sartriana: o universal só existe encarnado nas situações concretas.
[348] Essa 'reprodução não reflexiva' ecoa o conceito marxiano de ideologia e a serialidade descrita por Sartre no primeiro livro da *CRD*.
[349] Nessa obra, a liberdade é pensada como 're-tomada' da determinação.
[350] "... l'important n'est pas ce qu'on fait de nous mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous" (Sartre, 1952b, p. 55).

O algoritmo materializa a contrafinalidade[351] sartriana: intenções particulares – comunicar, expressar, informar – produzem efeitos globais imprevistos – vigilância, serialização, adestramento da atenção. As singularidades interconectadas, ao agirem sem coordenação consciente, engendram um campo de determinação que as ultrapassa[352]. Daí o paradoxo ontológico do digital: o sujeito só se reconhece dentro de um sistema que ele próprio atualiza e cuja objetividade, ao mesmo tempo, o limita e o possibilita.

Essa relação é essencialmente paradoxal. O algoritmo impõe-se como facticidade técnica – dado impessoal e automatizado –, mas só ganha existência quando atualizado por atos singulares. Cada clique, busca ou rolagem é um ato de liberdade que anima a estrutura. O conflito entre autonomia e obediência – entre criar e ser guiado – define o núcleo existencial da experiência algorítmica. O algoritmo é a face visível do universal técnico; o sujeito, sua condição de possibilidade[353].

Os algoritmos constituem, assim, a expressão mais nítida do prático-inerte digital: estruturas técnicas e institucionais que, nascendo da ação humana, retornam sobre ela como campo de necessidade e determinação. Linhas de código, bases de dados e modelos estatísticos são produtos de uma práxis coletiva – decisões de engenheiros, gestores, economistas e usuários – que se sedimentam em sistemas automatizados[354]. Essa materialidade informacional adquire autonomia relativa, passando a reger comportamentos e visibilidades como se expressasse uma ordem natural[355].

Ao instituir esse universal técnico, a lógica algorítmica redefine o espaço da liberdade. O sujeito não é mero espectador, mas agente situado: sua ação singular é ao mesmo tempo condicionada e constituinte. Cada ato alimenta e transforma a estrutura, fazendo do usuário tanto produto quanto produtor do sistema. O prático-inerte não é pura determinação: é o campo onde a liberdade se concretiza como superação da facticidade[356].

Desse movimento emergem novas formas de contrafinalidade. O algoritmo, criado para ordenar o caos informacional, converte-se em instrumento de vigilância, padronização e controle. A promessa de liberdade técnica – comunicar, criar, conectar – transforma-se em dependência e serialização. Ainda assim, é nesse mesmo terreno que a liberdade pode reencontrar-se: cada uso crítico, apropriação criativa ou desvio técnico é uma retomada do

[351] Contrafinalidade é o termo que Sartre usa para designar o surgimento de efeitos coletivos não intencionados a partir de ações individuais (Sartre, 2002a).
[352] Essa descrição aproxima-se também das noções de 'emergência sistêmica' e 'efeitos de rede' estudadas por Castells (1999).
[353] Aqui se atualiza a dialética sartriana entre facticidade (o dado técnico) e transcendência (a liberdade que o ultrapassa).
[354] A técnica, para Sartre, é sempre uma objetivação socialmente mediada da práxis – e nunca criação isolada.
[355] Tal 'naturalização' é o que Feenberg (1991) identifica como o núcleo ideológico da racionalidade técnica moderna.
[356] Lembremos que, para Sartre, a liberdade só se dá em situação, isto é, na relação com a facticidade.

singular sobre o universal, ato pelo qual a consciência resiste à automatização e reconquista sua potência de ultrapassagem[357].

Essa ambiguidade encontra eco na teoria crítica da tecnologia de Andrew Feenberg, desenvolvida em sua obra *Critical Theory of Technology* (1991). Ao desenvolver o conceito de código técnico (*technical code*), Feenberg mostra que a racionalidade técnica moderna não é neutra, mas uma mediação social do poder: valores e interesses dominantes incorporam-se aos dispositivos e procedimentos, fazendo da técnica uma forma material de hegemonia. Como escreve o autor:

> Uma hegemonia eficaz é aquela que não precisa ser imposta em uma luta contínua entre agentes autoconscientes, mas que é reproduzida de forma irrefletida pelas crenças e práticas padrão da sociedade que domina. [...] É nesse sentido que o conhecimento se tornou uma espécie de poder, não apenas uma ferramenta dos que estão no poder, *sem perder seu caráter de conhecimento*[358]. (Feenberg, 1991, p. 78; *tradução nossa*)

Feenberg demonstra que, nas sociedades tecnológicas, o poder não se exerce primordialmente por meio da coerção direta, mas através da interiorização difusa de valores e práticas técnicas que sustentam e reproduzem a ordem social[359]. A hegemonia torna-se eficaz precisamente quando se naturaliza: não precisa ser imposta, pois é incorporada como racionalidade evidente. Nesse contexto, o conhecimento técnico deixa de ser mero instrumento nas mãos do poder para converter-se em sua própria forma de manifestação – o modo como a dominação se organiza, se perpetua e se legitima sob a aparência de neutralidade[360]. O código técnico assume, assim, uma dimensão ontológica, na medida em que traduz o princípio de identidade e de coesão de uma sociedade cuja estrutura de poder se enraíza no controle e na racionalização técnica do mundo[361].

A convergência entre Sartre e Feenberg torna possível uma articulação fecunda entre ontologia e crítica social: a técnica aparece, ao mesmo tempo, como forma de alienação e como horizonte de emancipação. Em Feenberg, o algoritmo não é um mero mecanismo informacional, mas uma mediação social do poder, expressão de uma racionalidade técnica que

---

[357] Essa retomada é o ato ético-existencial da práxis livre, correlato do projeto sartriano.

[358] "An effective hegemony is one that need not be imposed in a continuing struggle between self-conscious agents but which is reproduced unreflectively by the standard beliefs and practices of the society it dominates. [...] This is the sense in which knowledge has become a kind of power, not merely a tool of those in power, *without losing its character as knowledge"* (Feenberg, 1991, p. 78).

[359] Essa leitura se aproxima da noção foucaultiana de poder como prática dispersa e internalizada.

[360] Feenberg (1991) identifica, na viragem fenomenológica e hermenêutica da teoria da cognição, a passagem de uma racionalidade abstrata e desincorporada para uma racionalidade incorporada, enraizada no agir prático e no acoplamento entre sujeito e mundo técnico – uma razão situada e experiencial que fundamenta sua crítica à racionalidade tecnocrática.

[361] Tal perspectiva aproxima-se da dimensão ontológica da técnica em Heidegger, mas mantida em chave crítica e social.

se institucionaliza e organiza o campo das práticas e das percepções. Ele corporifica a tecnicidade enquanto estrutura de dominação incorporada às formas de vida, modulando a experiência cotidiana e a própria compreensão do mundo. Nesse sentido, sua análise encontra ressonância na concepção sartriana do prático-inerte: em ambos, a técnica surge como produto da liberdade humana que, uma vez objetivada, converte-se em exterioridade determinante. Contudo, essa mesma exterioridade contém a possibilidade de ser reapropriada pela práxis, abrindo o campo de uma libertação imanente às próprias estruturas da alienação.

É nesse horizonte que a dinâmica algorítmica se inscreve. Ao mesmo tempo em que universaliza as condições de visibilidade, ela as particulariza segundo critérios de cálculo. Cada sujeito se vê diante de um espelho estatístico que lhe devolve versões de si moldadas por dados pretéritos e projeções probabilísticas. Esse mecanismo exemplifica de modo paradigmático o que Sartre denomina serialidade: a coexistência de indivíduos justapostos, vinculados por uma mesma estrutura objetiva que os unifica precisamente ao isolá-los.

Sartre descreve a série como forma de solidão comum: cada um é relacionado aos outros por meio de uma mediação impessoal que substitui o vínculo direto. No contexto digital, o algoritmo não apenas agrupa sujeitos por afinidades identificáveis; ele os mantém encerrados em circuitos personalizados que reforçam a separação enquanto produzem pertencimento estatístico. A bolha algorítmica conecta e isola simultaneamente. A serialidade digital assume, assim, caráter paradoxal: estamos permanentemente conectados, mas operamos como átomos intercambiáveis dentro de uma totalização estatística que organiza nossas preferências, previsões e percursos de atenção. A comunhão aparente encobre a dispersão efetiva; a conectividade generalizada coexiste com a solidão estrutural própria da série.

Nessa condição serial, o sujeito digital – enquanto 'usuário' – é convocado a agir em conformidade com séries de preferências calculadas: 'quem curtiu isto, também verá aquilo'. A homogeneização resultante tende a diluir a singularidade; no entanto, é precisamente dentro da série que a liberdade pode manifestar-se como ruptura. A simples escolha de não interagir, de alterar um padrão, de questionar um filtro é já um ato de negação criadora: a reemergência do singular no interior do universal técnico.

Dessa dialética entre repetição e criação, entre a série e o ato de ruptura, o algoritmo se apresenta como um campo permanente de tensão. Ele revela a estrutura histórica da alienação digital, mas também a possibilidade de sua superação prática. A contrafinalidade algorítmica – isto é, a autonomização do sistema frente às intenções humanas – não elimina a responsabilidade; pelo contrário, a radicaliza, pois mostra que cada uso reatualiza a totalidade social que o condiciona.

Sob o ponto de vista existencial, o algoritmo encarna o ponto de convergência entre o universal histórico e o singular vivido: é a facticidade contemporânea da liberdade. O sujeito age através dele, mas jamais é inteiramente por ele definido. O código delimita o campo das possibilidades, mas não determina o sentido que cada consciência lhes atribui. A facticidade algorítmica é, assim, o cenário atual do drama ontológico: a liberdade situada em meio a estruturas que ela mesma produziu.

Essa tensão entre criação e determinação – entre liberdade e estrutura – conduz à necessidade de repensar o modo como o técnico se cristaliza em formas de exterioridade que condicionam o agir. É nesse horizonte que se inscreve a noção de prático-inerte digital, categoria que permite compreender a sedimentação das mediações algorítmicas como novo campo de objetivação.

O prático-inerte digital e a má-fé sociotécnica

A partir da concepção sartriana do *prático-inerte* e das leituras contemporâneas que o atualizam no horizonte técnico, é possível compreender como a mediação algorítmica redefine a intersubjetividade e a liberdade. Nesse sentido, a leitura de André Barata sobre a linguagem e o outro na sociedade hipermedializada[362] oferece uma das chaves mais fecundas para atualizar a ontologia fenomenológica de Sartre no horizonte técnico contemporâneo

Em *SN*, a experiência do olhar inaugura a dimensão intersubjetiva do ser: é no ser-visto que o para-si se reconhece como objeto e se descobre alienável – mas também livre para dar sentido a essa alienação. Barata radicaliza essa estrutura, mostrando que a linguagem é, em si mesma, um ato de objetivação – um "fazer-se objeto para o outro" (2019, p. 99) – e, portanto, o ato originário pelo qual o sujeito se expõe, se oferece e se reconhece na exterioridade. A linguagem, antes de ser instrumento de comunicação, é acontecimento ontológico: uma abertura em que a liberdade se faz corpo e o corpo se faz sentido, pois nela o sujeito arrisca-se à alteridade e se torna vulnerável à resposta do outro.

Contudo, na sociedade hipermedializada, esse ato originário de exteriorização sofre um deslocamento decisivo para o plano técnico. Quando "o olhar do outro é filtrado por outros olhares anônimos, dispostos no *software*, no *design* gráfico digital, no *layout* da rede social" (Barata, 2019, p. 104), o acontecimento intersubjetivo descrito por Sartre – no qual a presença efetiva ou possível de outra consciência me revela como objeto – passa a ser mediado por

[362] Texto publicado sob o título "Sartre e a linguagem: o outro na sociedade hiper-medializada" nos *Anais do II Colóquio Internacional sobre Sartre: Interseccionalidades na Compreensão do Sujeito Contemporâneo*, realizado na Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá/PR, de 30 de setembro a 2 de outubro de 2019.

dispositivos que organizam, calculam e redistribuem a visibilidade. O fazer-se objeto já não ocorre primordialmente no confronto imediato entre consciências, mas através de arquiteturas técnicas que estruturam antecipadamente as condições do aparecer.

Importa, contudo, precisão conceitual: o algoritmo não 'olha'. Enquanto estrutura do em-si, ele processa, classifica e prediz; não possui intencionalidade nem experiência. O que se altera não é a substituição do olhar humano por um olhar maquínico, mas a mediação e fossilização do olhar de terceiros por meio de instrumentos do prático-inerte. O algoritmo simula funcionalmente a posição ontológica do olhar ao organizar métricas, prever reações e devolver ao sujeito uma imagem objetivada de si, mas essa simulação não equivale à presença de uma consciência. Pode-se dizer que o sujeito projeta sobre a máquina uma quase-alteridade, investindo-a com o peso simbólico do olhar do outro. Assim, a função ontológica do olhar é deslocada e tecnicamente reconfigurada: permanece dependente de consciências reais, mas é canalizada por estruturas que antecipam, modulam e estabilizam a experiência de objetivação.

Essa mutação ontológica do olhar corresponde ao que, nesta tese, denominamos prático-inerte digital[363]: a sedimentação técnica da liberdade em estruturas materiais e simbólicas que passam a agir no lugar do sujeito. O algoritmo, ao prever e modular o ato, assume a função de alteridade estruturante, reproduzindo a relação de objetivação, mas esvaziando-a de sua dimensão existencial. Tal como o utensílio, o hábito ou a instituição na *CRD*, o dispositivo digital torna-se mediador de uma prática que já não pertence inteiramente ao agente – uma ação fossilizada que conserva a intencionalidade passada sob a forma de código.

Barata interpreta esse processo como má-fé social, na medida em que o mundo digitalizado se organiza como conduta coletiva de fuga, nos termos sartrianos: opta-se "por uma conduta de fuga à angústia e, num quadro de relacionalidade, de conduta de fuga ao abismo da comparência diante do outro" (2019, p. 105). Essa evasão, que dissimula o nada constitutivo da liberdade, corresponde ao que aqui denominamos má-fé temporal[364]: não uma categoria distinta da má-fé ontológica clássica, mas sua operação específica sobre a facticidade do tempo digital.

Com efeito, em Sartre, a má-fé consiste na tentativa de escapar à tensão entre facticidade e transcendência, fixando-se ora como coisa, ora como pura liberdade. No contexto

[363] O conceito de prático-inerte digital é uma atualização da categoria sartriana do prático-inerte apresentada na *CRD*, aqui reinterpretada para designar a cristalização da liberdade em infraestruturas técnico-algorítmicas que agem sobre e através do sujeito.

[364] O conceito de má-fé temporal, aqui introduzido, será desenvolvido de forma sistemática no Capítulo 5, ao longo da análise da crise temporal e da atomização do tempo na modernidade tardia, designando uma forma de evasão da liberdade pela internalização da temporalidade técnica e pela adesão a um regime de aceleração e presença contínua.

digital, essa estrutura permanece intacta; o que se altera é o campo histórico no qual ela se exerce. A temporalidade acelerada, fragmentada e continuamente atualizável das plataformas fornece nova matéria para a fuga: a consciência interioriza os imperativos do tempo técnico – urgência, disponibilidade permanente, atualização incessante – como se fossem necessidade objetiva, convertendo-os em justificativa para não sustentar a angústia da escolha. A má-fé temporal, portanto, não inaugura outra ontologia, mas expressa a mesma dinâmica de evasão da liberdade inscrita em uma configuração histórica específica.

Nesse ambiente, a má-fé não se limita à dissimulação subjetiva; ela se objetiva como conduta sociotécnica, isto é, como regime coletivo de administração da angústia por meio de dispositivos que organizam a experiência temporal. A fuga não é apenas interior: ela é estruturalmente facilitada por arquiteturas algorítmicas que modulam ritmos, expectativas e horizontes de antecipação. Trata-se, assim, da má-fé ontológica operando sob a pressão histórica do tempo digital.

A temporalidade descontínua das notificações e dos fluxos – em que cada instante se apresenta como 'tempo-ponto'[365] – traduz essa evasão do porvir pela sucessão ininterrupta de atualizações. O presente fragmenta-se em estímulos autossuficientes que dispensam duração, instaurando um regime de imediaticidade que dificulta a apropriação reflexiva da experiência. Nessa dinâmica, não se trata apenas de aceleração, mas de ruptura da unidade sintética da temporalidade tal como pensada por Sartre: a articulação viva entre passado, presente e futuro pela qual o para-si confere sentido à própria existência.

Sem essa síntese temporal – que integra facticidade e projeto – enfraquece-se a possibilidade de narrativa existencial. Em lugar de uma história assumida e orientada por fins, resta uma sucessão biográfica de eventos justapostos, acumulados como dados sem espessura. O sujeito, saturado de visibilidade e privado de demora, perde o intervalo no qual poderia escolher, projetar-se e transcender a situação. A ansiedade digital[366] emerge, assim, como correlato afetivo dessa desarticulação: o modo psicofísico de uma liberdade que, incapaz de sustentar a continuidade de seu projeto, tenta escapar de si mesma aderindo ao automatismo rítmico do sistema.

A hipermedialização, nesse contexto, transforma radicalmente o campo da alteridade. Como observa Barata (2019, p. 105), "sem a linguagem da carícia nem a carícia da linguagem,

[365] A noção de tempo-ponto, proveniente de Byung-Chul Han, será igualmente examinada no Capítulo 5, na seção dedicada à atomização do tempo e à perda da *ek-stasis*, no contexto da análise sobre a crise temporal na modernidade tardia e suas implicações para a experiência existencial contemporânea.

[366] O conceito de ansiedade digital, aqui mobilizado como desdobramento psicofísico da má-fé temporal, será desenvolvido de forma mais aprofundada no Capítulo 6, onde o examinamos à luz da fenomenologia sartriana da liberdade e da angústia, como expressão psicofísica e historicamente situada da angústia ontológica nas condições técnico-algorítmicas da contemporaneidade.

a existência hipermedializada suporta uma sociedade hipersubjectivada na mesma medida em que a desalteriza". Essa desalterização não é simples empobrecimento das relações humanas, mas a própria anulação do risco do outro – o apagamento do rosto concreto pela interface, que o converte em imagem, dado e métrica. O outro deixa de ser presença imprevisível e livre para tornar-se reflexo controlável de si mesmo.

Aqui se evidencia a convergência com o conceito de avatar que será analisado mais adiante nesta tese: o ser-para-outro mediado pelo digital assume uma forma espectral, coexistindo como presença e ausência, corpo e simulacro. O avatar é, em última instância, a tradução ontológica do que aponta Barata (2019, p. 105) ao afirmar que o problema não reside nas redes sociais ou nos *social media*, "mas em migrarmos a nossa existência para eles. Eles são espectrais, mas o que constitui problema é nós, tanto social como privadamente, tornarmo-nos espectrais".

Essa migração da existência para o domínio espectral constitui a forma contemporânea da alienação: o sujeito desloca a sua liberdade – o poder de projetar-se e de transcender – para a estrutura técnica que o representa, o mede e o avalia. O olhar do outro, que em Sartre instaurava o campo da responsabilidade e do reconhecimento, é agora substituído pelo olhar algorítmico[367]: um olhar sem rosto, mas investido de poder normativo e de ordenação do real.

Desse modo, a leitura de Barata não apenas reafirma a atualidade da ontologia sartriana diante do mundo digital, mas também ilumina a continuidade entre a dialética do olhar e a dialética do código. A linguagem, que em Sartre expressava o movimento da transcendência encarnada, converte-se, na era digital, em pura exterioridade repetível – em dado e performatividade estatística. O prático-inerte digital é, assim, a cristalização técnica da linguagem e da intersubjetividade. A má-fé sociotécnica[368] consiste precisamente em transformar o 'fazer-se objeto' – ato livre e arriscado de exposição – em representação calculada e performada para um outro anônimo. A angústia de ser-visto cede lugar à ansiedade de ser-avaliado; a transcendência, mediada por algoritmos, degenera em vigilância.

Ao interpretar a hipermedialização como forma de má-fé e desalterização, Barata oferece uma chave ontológica e ética decisiva: o problema não reside na técnica em si, mas no modo como o sujeito assume seu destino diante dela – ao converter a liberdade em dado e a presença em espectro. Essa leitura permite reconhecer que a alienação contemporânea não é apenas técnica, mas ontológica, pois envolve uma recusa da alteridade e uma fuga do tempo. É

[367] Olhar algorítmico designa a forma técnica da intersubjetividade na era digital, em que a mediação do outro é substituída por métricas, recomendações e previsões algorítmicas – um olhar sem sujeito, mas com poder de normatização e ordenação.
[368] Má-fé sociotécnica é o termo proposto nesta tese para nomear a fusão entre a má-fé existencial (fuga da liberdade) e sua objetivação técnica, quando a própria infraestrutura digital se torna o meio de recobrimento da angústia.

a partir dessa constatação que se abre, nesta tese, um desdobramento crítico: a exigência de reconduzir o sujeito à experiência originária do outro e da temporalidade, únicas capazes de restituir à liberdade o seu poder de transcender o código. Essa problemática conduz diretamente à seção seguinte, onde examinamos as plataformas e redes sociais como campo de intersubjetividade, retomando a análise sartriana do olhar em *SN* para compreender como a presença do outro é hoje mediada e modulada pelos dispositivos técnicos.

Plataformas e redes sociais: campo de intersubjetividade

É precisamente sob essa perspectiva que se pode compreender o papel das plataformas digitais e das redes sociais como novo campo de intersubjetividade. Em *SN*, Sartre descreve a intersubjetividade como um drama constitutivo do ser-para-outro, em que ser olhado é ser devolvido a si como objeto[369]. O olhar do outro é, portanto, o mediador universal da experiência de si – aquilo que transforma a consciência em presença refletida, devolvida e situada no mundo comum.

No universo digital, essa dinâmica ontológica é transcodificada. As plataformas convertem o olhar em estrutura algorítmica de visibilidade: o que outrora era relação viva entre consciências torna-se operação técnica de reconhecimento e quantificação. As redes sociais configuram, assim, o campo técnico da intersubjetividade, onde o ver e o ser visto são mediados por códigos, interfaces e métricas.

Cada sujeito aparece nesse espaço sob forma de imagem, perfil ou avatar – projeção imaginária de si que busca estabilizar uma identidade em meio à fluidez das aparições[370]. Contudo, essa exposição não é neutra: o universal técnico das plataformas define as condições sob as quais o singular pode ser percebido, ouvido e reconhecido. Métricas de engajamento, sistemas de recomendação e protocolos de ranqueamento funcionam como dispositivos de olhar, distribuindo atenção, valor simbólico e relevância social[371].

---

[369] Como vimos anteriormente, Sartre estabelece o olhar como estrutura ontológica da intersubjetividade, momento inaugural da relação com o outro: ao ser olhado, a consciência descobre-se como objeto em um mundo que lhe escapa. Essa experiência funda tanto o conflito quanto a possibilidade de reconhecimento.

[370] Sartre (2008) define a imagem como ato de irrealização, isto é, uma forma simbólica de ausência. No contexto digital, o avatar prolonga esse ato, configurando-se como uma imagem ativa que representa o sujeito na ausência do corpo físico.

[371] O conceito de dispositivo, formulado por Michel Foucault em *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (2006), refere-se ao conjunto heterogêneo de discursos, instituições e práticas que articulam saber e poder na produção dos sujeitos. Giorgio Agamben (2009), ao retomá-lo em "O que é um dispositivo*?*", amplia seu alcance, definindo como dispositivo toda estrutura – técnica, simbólica ou linguística – capaz de capturar, orientar e modular a conduta humana. No contexto digital, os algoritmos assumem essa função, operando como dispositivos de visibilidade que estruturam a experiência intersubjetiva nas plataformas.

A promessa de visibilidade traz consigo um imperativo de *performance* contínua. O sujeito se vê compelido a tornar-se objeto para o olhar universal – um olhar mediado, codificado e quantificado. Essa compulsão à visibilidade engendra uma nova forma de má-fé coletiva. Lembremos que, para Sartre, a má-fé é o esforço de negar a própria liberdade ao refugiar-se em papéis fixos ou essências imaginárias. No contexto digital, manifesta-se quando o sujeito se identifica integralmente com sua *persona* pública, confundindo o ser-para-si com o perfil que o sistema lhe permite projetar. A liberdade é mascarada sob a aparência de coerência performativa; a alteridade, reduzida à resposta algorítmica.

Essa lógica alcança um de seus pontos mais visíveis naquilo que se pode chamar de uma 'cultura de *selfies*', na qual cada indivíduo produz incessantemente imagens de si mesmo. Nelas, cristaliza-se um si hipostasiado, isto é, uma identidade fixada que se apresenta como essência do sujeito, mas que, na verdade, não passa de um simulacro[372]. É justamente a má-fé que se pode observar nesse processo: a consciência se fixa numa imagem que pretende estabilizar sua identidade, ocultando a abertura ontológica que a constitui.

Ao mesmo tempo, o compartilhamento social dessas imagens dá início a uma objetivação alienante. A *selfie* não permanece no registro privado da autoimagem, mas é lançado no espaço serial das redes, onde se torna objeto de avaliação, comparação e consumo. Como observa Sartre, em sua análise da serialidade, "cada um é o mesmo que os Outros na medida em que ele é Outro que não ele próprio"[373] (Sartre, 2002a, p. 366). O *selfie*, nesse sentido, deixa de ser expressão singular e passa a integrar um circuito de visibilidade em que a alteridade já está sempre mediada pelo olhar coletivo[374] e padronizado.

Finalmente, esse processo encontra seu ápice na subordinação à lógica da ciberestrutura. As plataformas digitais não apenas acolhem essas imagens, mas as multiplicam, organizam e hierarquizam segundo algoritmos que reproduzem em escala massiva a conduta individual. O ato de capturar uma fotografia de si, que poderia ser compreendido como projeto singular, converte-se em destino quando retorna ao sujeito sob a forma de métricas, filtros de visibilidade e padrões de engajamento. Temos, assim, a reprodução do prático-inerte[375]: a prática repetida se cristaliza em norma técnica e social que orienta a conduta, convertendo o possível em facticidade.

---

[372] A noção de simulacro é desenvolvida por Baudrillard (1991), para quem a imagem, ao perder sua relação com o real, passa a referir-se apenas a si mesma. A *selfie* pode ser interpretada nesse registro: mais do que retratar o sujeito, ela o constitui como imagem, transformando o "si" em representação circular que encobre sua abertura ontológica.
[373] "Chacun est le même que les Autres en tant qu'il est Autre que soi" (Sartre, 1960, p. 311).
[374] Essa mediação pelo olhar coletivo encontra ressonância direta na análise de Sartre na terceira parte em *SN*. A *selfie* compartilha essa lógica: é sempre já oferecido ao olhar do outro, fixando o sujeito como coisa visível.
[375] Como já vimos, na *CRD*, Sartre descreve o prático-inerte como resultado da práxis acumulada que retorna sobre os indivíduos como exterioridade. As plataformas digitais exemplificam esse retorno ao transformarem atos singulares em padrões normativos de engajamento.

Nesse entrecruzamento, a cultura de *selfies* ilustra de modo exemplar a dialética da má-fé digital. Não se trata, primariamente, de simulacros no sentido baudrillardiano, mas de imagens-objeto: tentativas de fixar a si mesmo como coisa acabada, como identidade visível e possuível. Ao produzir sua própria imagem, o sujeito procura coincidir com uma figura estabilizada de si, suspendendo a abertura constitutiva do para-si e convertendo a existência em perfil administrável. A má-fé manifesta-se justamente nesse esforço de possuir-se como objeto pleno, como se a liberdade pudesse ser capturada em uma forma definitiva.

Essa imagem, uma vez posta em circulação, insere-se na serialidade: torna-se unidade intercambiável no fluxo de visibilidades, sujeita a métricas, comparações e hierarquizações. O que era gesto singular exterioriza-se como momento do prático-inerte coletivo. Em seguida, a lógica algorítmica reabsorve essas condutas ao integrá-las em sistemas de cálculo que retroagem sobre os próprios sujeitos, orientando futuras exposições. Produção, circulação e reapropriação compõem um circuito no qual a liberdade, ao tentar afirmar-se como autoimagem, termina por se rigidificar. O que se apresenta como exercício espontâneo de expressão revela-se, assim, como figura contemporânea da negação da angústia: a existência busca segurança na fixidez da imagem e, ao fazê-lo, aprisiona-se naquilo que ela mesma produziu.

Entretanto, a estrutura digital do olhar não é apenas alienante. Assim como, para Sartre, o olhar do outro é simultaneamente ameaça e condição de reconhecimento, o olhar mediado pelas plataformas pode também abrir espaço para encontro, mobilização e criação coletiva. No interior do mesmo sistema que serializa, comunidades emergem, causas se articulam e formas momentâneas de grupo-em-fusão podem constituir-se. O universal técnico – esse prático-inerte virtual – volta a tornar-se matéria de *práxis*, oferecendo ocasiões de singularização coletiva no interior da própria infraestrutura que condiciona a ação.

Convém, porém, precisão conceitual. Para Sartre, o grupo-em-fusão nasce de uma *práxis* comum diante de um perigo comum; ele supõe a superação provisória da serialidade por meio de um engajamento recíproco que rompe o isolamento da série. No ambiente digital, essa fusão é frequentemente efêmera e mediada pela própria plataforma que a hospeda e a organiza segundo métricas de visibilidade. Muitas mobilizações formam-se contra inimigos identificáveis – figuras públicas, decisões políticas, eventos específicos –, mas raramente contra a própria lógica algorítmica que estrutura o campo de aparição. O grupo digital tende, assim, a constituir-se dentro das condições da série que procura suspender.

Além disso, o grupo-em-fusão digital enfrenta risco constante de recaída. Pode degenerar em fraternidade-terror, quando a coesão se mantém pela vigilância mútua e pela exclusão de dissensos; ou pode ser rapidamente reabsorvido pela serialidade do *feed* assim que

a *hashtag* perde centralidade nos *trending topics*. A temporalidade acelerada e a economia da atenção dificultam a estabilização do compromisso prático. O momento de fusão aparece, então, como lampejo no interior da série: intensificação provisória da *práxis* que, sem transformação estrutural das mediações técnicas, tende a dissolver-se novamente na lógica estatística da circulação.

A intersubjetividade digital é, portanto, uma síntese instável entre duas forças: a universalização algorítmica do olhar e a irredutível singularidade das consciências que o habitam. O sujeito vive em permanente tensão entre ser visto e ver, entre aparecer e existir. As plataformas e redes sociais prolongam, em escala global, a dialética do olhar sartriano: cada perfil é um projeto de ser-para-outro inscrito em uma arquitetura que universaliza o ver e o ser visto.

O olhar digital, contudo, apresenta-se como olhar protocolado: mediado por métricas, quantificações e sistemas de ranqueamento que organizam previamente o campo da visibilidade. O reconhecimento intersubjetivo passa a operar segundo indicadores objetivados – curtidas, comentários, seguidores – que traduzem a relação entre consciências em valores comparáveis. A experiência do ser-para-outro desloca-se para uma economia simbólica regulada por cálculos, na qual o outro não comparece apenas como presença intencional, mas como variável estatística; e o eu, não apenas como projeto aberto, mas como imagem arquivada, mensurável e rastreável.

Nesse cenário, a função do Terceiro – que, em Sartre, pode unificar e mediar o conflito entre Eu e Outro – é progressivamente ocupada pela própria arquitetura algorítmica. Não se trata de atribuir consciência ao código, mas de reconhecer que ele assume a posição estrutural de mediação: organiza os encontros, distribui visibilidades, hierarquiza interações e estabiliza significações. O algoritmo funciona, assim, como terceiro impessoal que enquadra o conflito intersubjetivo e o reinscreve em parâmetros técnicos. A alteridade não desaparece, mas é atravessada por essa instância mediadora que traduz o drama ontológico do reconhecimento em regime de cálculo e classificação.

Nesse regime, o singular é continuamente absorvido pelo universal: cada ato é comparável, cada afeto mensurável, cada experiência convertida em dado. Mas essa universalização reativa, paradoxalmente, o desejo de distinção. O sujeito busca afirmar-se como único dentro de uma gramática de reconhecimento impessoal. Surge, assim, a angústia intersubjetiva da era digital – tensão entre dissolução e afirmação de si, anonimato e exposição.

Apesar da aparência de abertura, o espaço das plataformas é rigorosamente estruturado por dispositivos técnicos que determinam quem pode falar, quando e com que alcance. A visibilidade é distribuída por algoritmos de relevância que reproduzem hierarquias de atenção.

Nesse sentido, o espaço dos fluxos descrito por Castells (2002) manifesta-se como um espaço do olhar controlado: topologia simbólica onde a presença do outro é simultaneamente universal (todos conectados) e singular (cada um em sua bolha perceptiva). A consequência ontológica é decisiva: o outro tende a tornar-se função do sistema. A intersubjetividade, condição da liberdade em Sartre, é reduzida à previsibilidade comportamental. Todavia, essa mesma estrutura pode ser reapropriada criticamente quando os sujeitos, conscientes de sua serialização, mobilizam as plataformas para instaurar novas formas de diálogo e ação coletiva. Nesses momentos, o universal técnico é retomado pela práxis singular – a técnica volta a ser expressão de liberdade.

Assim, as plataformas instauram uma dialética inédita entre o universal e o singular, entre o olhar técnico que homogeneíza e as consciências que buscam reapropriar-se dele. Cada perfil é simultaneamente produto e negação dessa universalidade. Nessa oscilação, prepara-se o terreno ontológico e afetivo da ansiedade digital – a forma histórica em que a liberdade se confronta com a própria objetivação.

Ansiedade na era digital: a dialética entre liberdade e alienação

A dimensão afetiva da dialética entre o universal técnico e o singular existencial manifesta-se sob a forma da ansiedade digital. Trata-se do modo histórico pelo qual o conflito entre liberdade e alienação se expressa na contemporaneidade: de um lado, a abertura infinita das possibilidades oferecidas pelas redes; de outro, a pressão totalizante das mediações técnicas que organizam o visível, o pensável e o dizível.

Em *SN*, Sartre define a angústia como a revelação imediata da liberdade diante do nada[376] – experiência em que o sujeito descobre que o sentido do mundo depende unicamente de seu projeto. No ambiente digital, essa experiência é deslocada: o nada ontológico converte-se em fluxo informacional. O vazio não é mais ausência de ser, mas o *feed* interminável; o possível, não mais o horizonte do porvir, mas a atualização incessante. O sujeito sente-se simultaneamente livre para escolher e saturado por escolhas, livre para agir e paralisado pela exposição.

A ansiedade digital não é um sintoma psicológico, mas um afeto estrutural de uma condição histórica em que o universal técnico invade o tempo vivido. O algoritmo, enquanto prático-inerte, dita o ritmo da aparição; a plataforma, enquanto campo intersubjetivo, define

[376] A noção de angústia, já desenvolvida no segundo capítulo desta tese, é retomada aqui apenas em sua definição essencial. Trata-se da consciência imediata de que nada determina a ação humana – a experiência de se saber fundamento sem fundamento, inteiramente responsável por seu ser.

as formas do reconhecimento[377]. O resultado é uma hiperconsciência da visibilidade e da escolha – um estado permanente de vigilância de si, em que o olhar do outro é substituído pelo olhar difuso do sistema.

O sujeito singular, imerso na avalanche de estímulos, métricas e notificações, experimenta o paradoxo de uma liberdade transformada em obrigação. Ele deve escolher, responder, atualizar, produzir – sem jamais poder cessar. A ausência de silêncio e de intervalo suprime a demora necessária ao exercício da liberdade reflexiva. Assim, a angústia ontológica – experiência originária da liberdade – converte-se em ansiedade funcional, regida pelo imperativo da *performance*.

Contudo, mesmo nesse cenário de saturação, a liberdade não desaparece. Sartre (1971c, p. 11) lembrava que "nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã"[378]: é precisamente nas situações de coação que a liberdade revela seu caráter irredutível. Assim também, quanto mais o universal técnico tende a totalizar a experiência, mais a liberdade se afirma como poder de interrupção, desvio e recusa. A ansiedade digital manifesta-se como o sintoma dessa transcendência resistente – uma liberdade que se inquieta dentro das formas que procuram capturá-la.

Essa tensão não constitui uma fatalidade ontológica, mas antes uma crise histórica da relação entre ser e mundo: a facticidade técnica não anula a liberdade, apenas a devolve sob a forma de uma angústia bloqueada. Nesse ponto, a dialética entre o universal e o singular ganha expressão afetiva. O universal técnico impõe a forma global da experiência; o singular, por sua vez, a interioriza como inquietude e a transforma em possibilidade de resistência[379]. Cada ato de desconexão, cada silêncio deliberado, cada apropriação crítica das ferramentas digitais marca o retorno da liberdade sobre a estrutura – o reaparecimento do sujeito no interior do sistema que busca absorvê-lo.

Essa mesma dinâmica pode ser compreendida, à luz de Sartre, a partir do estatuto ontológico da angústia. A angústia é, para o filósofo, a experiência em que o para-si reconhece

---

[377] Retomamos aqui a noção de prático-inerte em sua dimensão técnico-digital. Na *CRD*, Sartre o define como a cristalização material da práxis coletiva, que retorna sobre os agentes como estrutura objetiva. Vimos também que, no contexto digital, essa objetivação assume forma algorítmica, configurando o que aqui se denomina universal técnico – o sistema de mediações automatizadas que regula o campo intersubjetivo.

[378] "Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande" (Sartre, 1976a, p. 11). A afirmação, paradoxal, expressa a ideia de que a liberdade se manifesta com maior nitidez precisamente quando submetida à pressão extrema das circunstâncias. Sob coação, o ser humano é obrigado a escolher – e é nesse ato de decisão que a liberdade se revela em sua forma mais pura. O paralelo com o presente reside no fato de que, sob a coação técnica e algorítmica, a liberdade continua a se afirmar, ainda que na forma inquieta e paradoxal da ansiedade digital.

[379] Bernard Stiegler, em *De la Misère Symbolique* (2013), analisa como as tecnologias da comunicação e do consumo produzem um empobrecimento da experiência sensível e simbólica, ao substituir os processos singulares de individuação por fluxos padronizados de significação. As plataformas digitais, nesse sentido, funcionam como dispositivos de 'proletarização simbólica': ao capturar e automatizar a expressão subjetiva, elas rasuram o singular em favor de formas repetitivas e previsíveis de desejo e linguagem.

que nenhuma essência o determina, pois o ser humano é, radicalmente, aquilo que faz de si mesmo[380]. No entanto, quando a liberdade é mediada por dispositivos técnicos que codificam, aceleram e prefiguram o ato, a angústia se converte em ansiedade: já não se trata da revelação do nada, mas da inquietação diante de um excesso de possibilidades previamente controladas. O sujeito é impelido a escolher incessantemente – não em um campo aberto, mas dentro de um horizonte tecnicamente delimitado. Assim, a experiência de 'poder tudo fazer' transforma-se paradoxalmente em obrigação de fazê-lo: a liberdade degenera em *performance*.

Cada notificação reabre o circuito da expectativa: o nada da angústia ontológica reaparece como o *scroll* infinito, que promete sentido sem jamais saturá-lo. Essa repetição compulsiva de atos – deslizar, clicar, verificar – é uma conduta mágica, no sentido que Sartre atribui ao termo em *ETE*: tentativa simbólica de dominar a incerteza pela repetição ritual de atos técnicos[381]. O sujeito age como se pudesse dissipar a angústia pelo movimento incessante, mas apenas a reproduz sob outra forma.

No horizonte do ciberespaço, a angústia sartriana, expressão originária da liberdade diante do nada, é mascarada por uma ansiedade funcional[382] que simula transcendência, mas reduz o possível ao exigível e converte o projeto em automatismo técnico. Na angústia, a liberdade se revela como poder originário de ultrapassar o dado – consciência do nada que abre o horizonte do possível. Já na ansiedade funcional, essa abertura se inverte: a liberdade deixa de ser experiência de transcendência e torna-se necessidade de responder incessantemente às solicitações do mundo técnico. A temporalidade própria da transcendência – o movimento de projetar-se além de si – é substituída por uma facticidade temporal produzida pelas redes, um presente contínuo de conexões e atualizações que comprime o futuro e dissolve a memória. A ansiedade, nesse contexto, constitui a forma afetiva dessa inversão: a vivência psicofísica da contrafinalidade digital[383], em que a liberdade técnica, ao retornar sobre o sujeito sob a forma de exigência permanente, converte-se em sujeição simbólica.

---

[380] Lembremos que, para Sartre, a liberdade é fundamento ontológico da existência e o ser humano é um projeto em situação.

[381] A noção de conduta mágica, já apresentada anteriormente nesta tese, é retomada aqui em sua analogia com os atos técnicos contemporâneos. Em *ETE*, Sartre define o ato mágico como uma forma de transformação simbólica do mundo, pela qual o sujeito busca resolver afetivamente o que não pode ser modificado materialmente. O ato técnico repetitivo do usuário, nesse sentido, reproduz esse mesmo mecanismo de simbolização e compensação afetiva.

[382] O termo 'ansiedade funcional' designa a forma adaptada e instrumentalizada da angústia na era digital. Enquanto a angústia, em Sartre, revela a liberdade como poder de projetar-se para além de toda facticidade, a ansiedade funcional emerge quando essa abertura é capturada e redirecionada pelas exigências de desempenho, conexão e visibilidade impostas pelas plataformas. Trata-se de uma afetividade convertida em resposta operacional: a inquietação torna-se produtiva, o mal-estar é absorvido como energia de engajamento contínuo. A ansiedade deixa, assim, de indicar a transcendência do possível e passa a operar como um modo de gestão da presença – uma afecção funcionalmente ajustada à lógica do prático-inerte digital.

[383] A noção de contrafinalidade, desenvolvida por Sartre na *CRD* e já apresentada nesta tese, designa o momento em que o resultado de uma ação coletiva contradiz sua intenção inicial. No contexto digital, esse fenômeno manifesta-

Mas o próprio excesso de mediação é o índice de que a liberdade subsiste. Só o ser livre pode sentir-se sobrecarregado por sua própria abertura. A inquietação do sujeito conectado é, em última análise, a forma contemporânea da consciência de si enquanto ultrapassagem frustrada: liberdade que se reconhece limitada, mas não abolida.

Essa dialética se prolonga também na experiência temporal. A ansiedade, enquanto vivência de tempo comprimido e presença contínua, exprime o conflito entre o universal técnico e o singular existencial. O indivíduo conectado vive num regime de atualização permanente que abole o intervalo necessário à reflexão: o 'instante permanente' do digital dissolve a distância entre intenção e ato. Tudo é possível, mas nada se consolida. O tempo da liberdade – que exige espera, deliberação e projeto – é substituído pelo tempo da resposta imediata[384].

É nesse regime que se instala a má-fé digital. A aceleração induz o sujeito a confundir movimento com ação e reatividade com liberdade. A má-fé, conforme já desenvolvido, consiste em negar a própria abertura, querendo ser o que não se é. No ambiente digital, essa negação assume forma técnica: o indivíduo busca coincidir com a imagem que projeta, e os algoritmos reforçam essa ilusão ao devolver-lhe versões calculadas de si – preferências, lembranças, perfis – que produzem o conforto da coerência.

A ansiedade emerge, então, como o afeto de uma liberdade prisioneira de sua própria visibilidade. É o correlato subjetivo da alienação: o eu transformado em espetáculo sente-se observado mesmo na ausência de olhares. O olhar interiorizado é o olhar do algoritmo – onipresente, mas sem sujeito – que converte o ser-para-outro em função estatística[385]. O resultado é uma solidão paradoxal: o indivíduo está sempre em relação, mas raramente em presença.

Paradoxalmente, é essa inquietude que mantém viva a dimensão negativa da liberdade. A ansiedade indica que, por mais densas que sejam as redes do prático-inerte, a consciência nunca se confunde inteiramente com a estrutura. O desconforto, o cansaço das notificações, o desejo de fuga ou de silêncio são expressões de uma liberdade que, mesmo capturada, continua a buscar saída.

---

se de modo paradigmático: as redes, criadas para conectar, acabam gerando dispersão, vigilância e novas formas de alienação.

[384] Sobre a aceleração e a compressão temporal na modernidade tardia, cf. Rosa (2019) e Han (2016). Ambos descrevem esses processos como estruturas temporais que suprimem o intervalo reflexivo e instauram uma hiperpresença ansiosa, marcada pela exigência de resposta imediata e pela dissolução da experiência da duração. Desenvolveremos mais detalhadamente a concepção de temporalidade desses autores no próximo capítulo.

[385] O olhar algorítmico atualiza, no contexto digital, a estrutura ontológica do olhar descrita por Sartre em *SN*, como modo fundamental da relação com o outro. Aqui, o algoritmo assume essa função de mediação impessoal e onipresente, convertendo o reconhecimento intersubjetivo em cálculo e previsão estatística.

No plano coletivo, a ansiedade manifesta-se como contrafinalidade social: a rede que prometia comunhão universal produz fragmentação; a comunicação instantânea gera incompreensão; a abundância de dados reduz a significação. Cada tentativa de restaurar o sentido – atualizar, comentar, partilhar – reacende o circuito do excesso. A contrafinalidade é, assim, a forma universal da alienação digital; e a ansiedade, sua vivência singular[386].

Em termos ontológicos, pode-se dizer que a ansiedade digital é o modo de aparecer da facticidade técnica no interior da subjetividade. O corpo conectado é corpo-em-situação: vibrações, alertas e pulsos de luz que atravessam a carne e reconfiguram o campo perceptivo. A consciência, lançada nesse meio, experimenta-se simultaneamente transcendendo-o e sendo nele fixada. A dialética entre em-si e para-si reaparece como tensão entre conexão e ausência: o imperativo de estar ligado e o desejo de desligar-se[387].

A ansiedade digital não é, pois, um desvio psíquico, mas um acontecimento ontológico-histórico: modulação contemporânea da relação entre liberdade e estrutura, entre prático-inerte e práxis. Ela revela que o humano continua condenado a ser livre – mas agora sob condições técnicas que multiplicam os modos de fuga e dissimulação. A ansiedade é, assim, a consciência infeliz da era algorítmica[388]: sente a liberdade, mas não consegue habitá-la plenamente.

Essa consciência dividida prepara o terreno para a reflexão ética e política que encerra o capítulo. Se o concreto e o virtual são estruturas complementares da existência, a tarefa filosófica consiste em reintroduzir o intervalo da liberdade no interior do fluxo técnico. É essa a questão que orientará a conclusão que se segue.

Entre o ser e o código

O mundo digital é a nova cena da dialética entre o universal e o singular, entre o prático-inerte e a práxis. Ele é o lugar onde a história objetiva da humanidade – acumulada em códigos, algoritmos, redes e fluxos – se confronta com a liberdade singular de cada consciência que age

[386] Sobre a contrafinalidade social das redes digitais, cf. Feenberg (2017) e Castells (2002). Ambos demonstram que o uso massivo dessas plataformas, orientado por interesses econômicos e métricas de atenção, acaba produzindo efeitos contrários aos seus ideais originais de conexão e emancipação – como isolamento, polarização e sobrecarga informacional.

[387] O corpo conectado atualiza, no contexto digital, a concepção sartriana de corpo como meu meio de existir no mundo. As mediações técnicas reconfiguram essa situação existencial, atravessando a percepção e redefinindo o modo como o sujeito se projeta e se experiencia no mundo.

[388] A expressão consciência infeliz digital remete à noção hegeliana de consciência infeliz, reinterpretada por Sartre na *CRD* como forma de alienação histórica. No presente contexto, designa a experiência de uma liberdade consciente de si, mas impedida de efetuar-se plenamente pelas estruturas técnicas que condicionam a ação e a expressão do sujeito.

e sente. A ontologia sartriana permite compreender essa relação sem reduzi-la a determinismo ou voluntarismo. O universal técnico é real e eficaz, mas nunca total: ele depende de atualizações singulares. O singular é vulnerável e condicionado, mas jamais passivo: ele continua sendo o ponto de origem do sentido. No plano existencial, essa dialética se traduz na oscilação entre angústia e ansiedade: a primeira, revelação pura da liberdade; a segunda, seu desdobramento histórico, mediada por uma facticidade técnica que exige respostas incessantes. Entre ambas, move-se a vida contemporânea – uma liberdade que luta para permanecer livre dentro do código que ela mesma criou. O desafio filosófico, ético e político é manter aberta essa dialética: reconhecer o universal sem dissolver o singular; habitar o digital sem submeter-se inteiramente ao seu olhar. Pois o que o ciberespaço revela, em última instância, é a própria estrutura da existência humana: ser um para-si lançado em um mundo de em-si – agora, de códigos e fluxos –, destinado a recomeçar continuamente a tarefa de libertar-se no interior do que o prende.

A partir dessa compreensão, podem-se extrair algumas consequências decisivas para a filosofia e para a ética do digital. O ciberespaço é o novo prático-inerte virtual, no qual se cristaliza a dialética entre o em-si e o para-si. Ele não transcende a estrutura da existência descrita por Sartre, mas a reinscreve sob uma nova configuração histórica. A técnica conserva a liberdade sedimentada, devolvendo-a ao sujeito sob a forma de resistência. A liberdade, por sua vez, ao agir sobre essa facticidade técnica, revela-se como poder de ultrapassar o dado, mas também como risco constante de alienar-se nas objetivações que produz. Assim, a ontologia do digital é, ao mesmo tempo, continuidade e desvio: continuidade, porque repete a tensão fundamental entre facticidade e transcendência; desvio, porque inscreve essa tensão no interior de um sistema técnico que tende à automatização e à vigilância.

No plano existencial, a angústia – experiência pura da liberdade diante do nada – desdobra-se, sob as condições técnicas da era algorítmica, em ansiedade digital. A liberdade não desaparece, mas torna-se inquieta, pressionada pela aceleração, pela sobrecarga informacional e pela vigilância difusa. A ansiedade digital é a forma afetiva de uma liberdade capturada: expressão sensível da tensão entre poder de escolha e saturação de possibilidades. Ela traduz, no nível da experiência vivida, a contrafinalidade do sistema técnico contemporâneo: o mesmo dispositivo que promete autonomia engendra dependência, e o mesmo ato que visa à expressão de si converte-se em *performance* para uma instância mediadora que organiza a visibilidade.

Convém, contudo, precisão ontológica. O algoritmo não possui subjetividade própria; não olha, não intenciona, não experiencia. Enquanto materialidade inerte – sequência lógica inscrita em infraestruturas físicas – ele processa e redistribui dados. Ainda assim, assume

função estrutural análoga à do Outro: torna-se o lugar onde o olhar de terceiros é concentrado, calculado e devolvido ao sujeito sob forma quantificada. Pode-se dizer que o algoritmo é o Outro mediado pela coisa – a alteridade atravessada pelo prático-inerte. A objetivação não provém de uma consciência maquínica, mas da sedimentação técnica de olhares humanos que, reorganizados por códigos e métricas, retornam como exigência impessoal.

A ansiedade é, portanto, a consciência inquieta da era digital: liberdade que se reconhece exposta e medida por uma alteridade tecnicamente estruturada, e que, sob essa pressão, vacila entre assumir sua transcendência ou refugiar-se na repetição performativa que o próprio sistema incentiva.

Entretanto, o digital não é apenas o campo da alienação; é também o lugar onde se reatualizam as condições da liberdade. A práxis humana continua sendo o núcleo de todo sentido: cada clique, cada ato de recusa, cada apropriação crítica reabre o campo do possível dentro das estruturas cristalizadas. O prático-inerte nunca é absoluto; depende de reativações singulares que o sustentam e o transformam. Assim, o ciberespaço não é destino, mas campo de ação: matéria histórica sobre a qual a liberdade pode novamente exercer sua potência de negação e criação. É nesse ponto que a ontologia se converte em ética: pensar o digital exige restituir ao sujeito o poder de interromper o fluxo, de escolher o ritmo, de redefinir os usos da técnica.

A liberdade no interior do código não se exerce por evasão, mas por retomada da *práxis*. Ela se afirma precisamente no ato que suspende o automatismo – na recusa de responder de imediato, na pausa, no silêncio deliberado – como reabertura da transcendência no coração do fluxo técnico. Habitar o digital de modo ético implica não coincidir integralmente com o olhar técnico que nos objetiva, mas introduzir uma inflexão no curso aparentemente necessário dos processos algorítmicos. Nesse sentido, a 'política do intervalo' pode ser compreendida, à luz da *CRD*, como figura contemporânea do desvio: se a alienação advém do fato de que a *práxis*, ao objetivar-se na matéria, sofre um desvio que retorna como contrafinalidade e heteronomia, então a ética do intervalo designa o esforço consciente de reorientar esse desvio. Trata-se de reinscrever a decisão humana no interior do sistema técnico, deslocando-o de sua inércia serial para reabrir, mesmo que provisoriamente, o campo do possível.

Do ponto de vista ético e político, esse reconhecimento implica repensar os critérios pelos quais se julga a emancipação ou a alienação no mundo digital. A técnica emancipa quando amplia o campo de projeto, quando torna visíveis e revisáveis suas próprias determinações, quando restitui ao sujeito o intervalo da deliberação e quando converte a série em grupo – isto é, quando as singularidades se totalizam em ação coletiva consciente. Mas a técnica aliena quando reduz a liberdade a reatividade, quando opera como destino opaco, quando impõe

urgência permanente e quando transforma a convivência em serialidade estatística. Em termos práticos, emancipar-se digitalmente significa reabrir o intervalo entre estímulo e resposta, restituindo ao ato a demora que o faz humano.

Essas considerações éticas e políticas conduzem a um imperativo mais amplo: o de construir uma ética da desautomatização[389]. Em um tempo em que a técnica tende a eliminar o esforço, a resistência e o atraso, torna-se urgente reintroduzir a fricção como espaço de decisão. Isso implica redesenhar os ritmos de uso, instituir o direito ao silêncio e à desconexão, exigir a auditabilidade dos algoritmos e cultivar uma pedagogia fenomenológica da atenção. O intervalo, nesse contexto, é mais que uma pausa: é a condição material da transcendência.

A fenomenologia do corpo conectado mostra que cada vibração, alerta e notificação reconfigura a experiência temporal e afetiva. Mapear essas modulações não é tarefa periférica, mas central: nelas se manifesta a luta contemporânea entre liberdade e estrutura. A investigação filosófica do digital deve, portanto, concentrar-se nos pontos de passagem – onde o ato se torna hábito, onde a série se transforma em grupo, onde a visibilidade se converte em reconhecimento. O campo do digital é também o campo da possibilidade: ali, o universal técnico e o singular existencial se enfrentam continuamente, e é dessa fricção que pode surgir uma nova forma de ética.

Em última instância, assumir o digital como campo e não como destino é reconhecer que a liberdade não está fora do código, mas em seu uso e em sua disputa. A angústia ontológica nos recorda que somos irredutivelmente projeto; a ansiedade nos alerta quando esse projeto é capturado por ritmos que não escolhemos. A resposta não é o recuo nostálgico nem a adesão acrítica, mas a criação de espaços e tempos em que o humano possa reaparecer como fonte de sentido. Libertar-se 'no interior do que nos prende' é transformar o prático-inerte em matéria de práxis – redesenhando ritmos, tornando visível o olhar do algoritmo e instituindo, dentro do fluxo, lugares de demora, reciprocidade e contestação. Somente assim a liberdade deixa de ser mera possibilidade e volta a ser ato: o ato concreto de uma consciência que, mesmo atravessada pelo código, não renuncia à tarefa de criar sentido.

Mas é precisamente nesse ponto – na experiência vivida do tempo – que se revela a dimensão mais profunda da crise contemporânea. Se a liberdade digital se joga dentro de ritmos programados e fluxos incessantes, é porque a própria temporalidade da existência foi reconfigurada. O tempo, outrora abertura *ek-stática* que permitia o projeto e a memória, converte-se em presente contínuo, mensurável e acelerado. A partir daqui, torna-se necessário interrogar como a era digital não apenas altera nossa relação com o mundo, mas desarticula a

[389] O desenvolvimento de tal ética da desautomatização, embora importante, não será objeto desta tese.

estrutura temporal do próprio ser-no-mundo. É esse deslocamento – do código ao tempo, do fluxo informacional à experiência da *ek-stasis* – que orienta o capítulo seguinte, dedicado a examinar a dissolução da temporalidade existencial na era algorítmica.

Capítulo 5 – Temporalidade em fragmentos: a dissolução da *ek-stasis* na era digital

Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo
És um dos deuses mais lindos
Tempo, tempo, tempo, tempo [...]
E quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo
Tempo, tempo, tempo, tempo
Não serei nem terás sido
Tempo, tempo, tempo, tempo
(Caetano Veloso, 1979)

Retomemos a questão do tempo no horizonte em que ela se torna decisiva para pensar o digital. Tal questão acompanha a filosofia desde suas origens e permanece como um dos problemas mais enigmáticos do pensamento ocidental. Não se trata apenas de perguntar "o que é o tempo?", mas de compreender como ele estrutura a existência e possibilita a própria experiência de mundo. Desde Aristóteles até a contemporaneidade, o tempo foi concebido ora como dimensão objetiva, passível de cálculo e mensuração, ora como vivência subjetiva, ligada à memória, à expectativa e à consciência de si. É nesse entrecruzamento que, em *Ser e Tempo* (1927), Martin Heidegger recoloca a problemática em um novo patamar: o tempo deixa de ser pensado como entidade mensurável ou fluxo psicológico para ser compreendido como horizonte de inteligibilidade do ser – não objeto entre objetos, mas estrutura originária do *Dasein*. Na sequência, Jean-Paul Sartre, em *SN*, reinscreve essa análise no registro da liberdade radical, acentuando o caráter de transcendência e de nadificação da consciência, o que nos permitirá interrogar, ao longo deste capítulo, como a temporalidade assim compreendida se vê tensionada e fragmentada pelos ritmos e automatismos da era digital.

Para situar o alcance dessa transformação, é fundamental revisitar a tradição. A distinção grega entre *Kronos* e *Kairós*[390] oferece um pano de fundo decisivo. *Kronos* refere-se ao tempo quantitativo, linear, mensurável, ligado à ordem cósmica e ao cálculo sucessivo. *Kairós*, ao contrário, designa o tempo qualitativo, o "momento oportuno", singular, que interrompe a sucessão e inaugura uma decisão ou acontecimento significativo. Essa oposição,

[390] Sobre essa distinção, ver Jean-Pierre Vernant (2008) e Paul Tillich (1984), que exploram o contraste entre o tempo cronológico e o tempo oportuno como categorias fundamentais da experiência humana.

presente desde os gregos e retomada pelo cristianismo primitivo, percorre a história da filosofia e serve como fio condutor até a fenomenologia contemporânea.

Três momentos clássicos merecem destaque nesse percurso. Em Aristóteles (2024), o tempo é definido como quantificação do movimento em termos do antes e do depois, definição que o situa claramente no domínio de *Kronos*, como medida objetiva e sucessiva. Em Santo Agostinho (2002), o tempo desloca-se para a interioridade: ele é *distentio animi*, tensão da alma entre memória, atenção e expectativa, antecipando uma dimensão qualitativa próxima a *Kairós*. Em Husserl, a fenomenologia da consciência interna do tempo revela a articulação entre retenção, protensão e percepção do agora, estrutura que mantém ainda o horizonte da subjetividade transcendental. Esses momentos, cada um a seu modo, preparam a viragem heideggeriana, que desloca o tempo tanto da objetividade quanto da consciência, compreendendo-o como estrutura ontológica da existência.

Se essa viragem marca a filosofia do século XX, a vivência contemporânea do tempo revela uma crise sem precedentes. Tal crise não se limita a sintomas isolados – estresse, ansiedade, sensação difusa de esgotamento –, mas denuncia uma reconfiguração mais ampla da temporalidade como categoria existencial, estrutural e histórica. A modernidade, desde suas origens, transformou radicalmente a relação humana com o tempo, substituindo a vivência cíclica e comunitária por uma temporalidade linear, abstrata e mensurável. Na era digital, essa transformação alcança um ponto crítico: o tempo já não é apenas medido e regulado, mas colonizado pelas lógicas da eficiência, da produtividade e da conectividade incessante.

É nesse horizonte que se inscrevem as análises de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han, André Barata, e Eliane Brum. Rosa (2019) identifica a aceleração como núcleo dinâmico da contemporaneidade, processo que reduz a possibilidade de estabilização das experiências. Han (2016) descreve a atomização do tempo como sintoma da sociedade do desempenho e da positividade compulsiva, marcada pelo tempo-ponto que se esgota no imediato. Barata (2020) ressalta a precariedade temporal como expressão da hegemonia do tempo abstrato, fragmentado e heterônomo. Brum (2016), por sua vez, oferece uma leitura sensível da facticidade brasileira contemporânea, que dá corpo e voz aos efeitos subjetivos dessas dinâmicas, narrando como o tempo acelerado e precário se traduz em angústia vivida.

Retomada nesse contexto, a distinção clássica entre *Kronos* e *Kairós* pode ser mobilizada como chave hermenêutica também para interpretar a reflexão de Sartre. Como vimos anteriormente, em *SN*, o filósofo recusa a concepção cronológica da temporalidade – análoga ao domínio de *Kronos* –, segundo a qual o tempo seria mera sucessão linear de instantes. Para Sartre, a temporalidade do para-si é *ek-stática*: passado, presente e futuro não se alinham como momentos isolados, mas constituem uma unidade dinâmica de

ultrapassagem. O sujeito nunca está confinado ao 'agora' mensurável; ao contrário, projeta-se em direção a um futuro que dá sentido ao presente, sustentado por um passado que permanece como herança em aberto.

Sob esse prisma, a temporalidade existencial aproxima-se de *Kairós*: o instante não é mera unidade cronológica, mas ocasião decisiva em que a liberdade se joga e a existência se realiza. A *ek-stase* temporal sartriana pode ser lida, portanto, como ressignificação filosófica da tensão entre *Kronos* e *Kairós*, enfatizando que a liberdade só se efetiva na apropriação concreta do tempo como projeto.

É a partir desse pano de fundo que se coloca a hipótese orientadora do presente capítulo: vivemos hoje uma transformação antropológica marcada pela dissociação entre o tempo vivido e o tempo socialmente instituído. Tal fratura compromete a continuidade narrativa da existência, a constituição da identidade e a própria capacidade de projetar o futuro. Não se trata de uma mera crise de gestão temporal, mas de uma crise ontológica que incide sobre as bases da experiência humana no mundo.

O objetivo deste capítulo, portanto, é delinear a configuração da crise temporal na era digital, evidenciando como ela ultrapassa o plano sociológico e alcança dimensões existenciais e ontológicas. Ao perder sua espessura de ultrapassagem e abertura de sentido, o tempo reduz-se a um regime fragmentado, acelerado e precário, no qual a ansiedade se converte em figura estrutural da subjetividade contemporânea.

Assim, este capítulo será desenvolvido em três eixos principais. O primeiro diz respeito à aceleração social como imperativo estrutural, analisada por Hartmut Rosa, que descreve a compressão do presente e a 'frenética estagnação' como núcleo da experiência moderna. Essa dinâmica – na qual tudo parece mover-se incessantemente sem que algo efetivamente se transforme – pode ser lida, à luz de Sartre, como um movimento sem mudança: uma sucessão temporal desprovida de projeto, em que a repetição substitui a transcendência e a série se cristaliza como temporalidade inerte. Em seguida, será examinada a atomização do tempo e a perda de duração em Byung-Chul Han, cuja crítica aponta para a fragmentação performativa que dissolve a continuidade narrativa da existência. O terceiro eixo concentra-se na precariedade e no tempo abstrato, discutidos por André Barata, que evidenciam as condições sociais e históricas responsáveis por impor uma temporalidade heterônoma, marcada pela vulnerabilidade e pela instabilidade.

Esses diagnósticos, contudo, não serão apresentados isoladamente: serão articulados com a noção de temporalidade *ek-stática* em Sartre, de modo a evidenciar como a aceleração, a atomização e a precariedade configuram não apenas transformações sociais, mas também uma ameaça à estrutura ontológica que sustenta a liberdade como projeto. Dessa forma, a crise

da temporalidade na era digital mostra-se como dissolução da *ek-stasis* temporal, reduzindo o tempo a fluxo mensurável, fragmento disperso ou recurso precário, e comprometendo não apenas a coesão social, mas a própria possibilidade de liberdade, continuidade e sentido da existência.

Para que essa articulação se torne plenamente compreensível, é necessário, antes de aprofundar os três diagnósticos em diálogo com a temporalidade *ek-stática* sartriana, retomar a gênese da questão do tempo. Revisitar seu percurso clássico – de Aristóteles a Husserl – oferece o pano de fundo indispensável para dimensionar a gravidade da crise contemporânea. É esse percurso que orientará a análise a seguir.

Entre *Kronos* e *Kairós*: a gênese da questão da temporalidade

A análise que se segue parte de uma distinção fundamental entre cronologia biológica e temporalidade fenomenológica – distinção sem a qual o problema do tempo permaneceria preso à esfera do mensurável. A cronologia biológica diz respeito ao tempo objetivo, *Kronos*, calculável e sucessivo, que organiza os eventos segundo regularidades fisiológicas e ciclos naturais. Já a temporalidade fenomenológica designa o tempo vivido, o tempo da existência, que não flui fora da consciência, mas se constitui na própria experiência intencional. Como mostram Husserl e Heidegger, passado, presente e futuro não são segmentos, mas dimensões co-pertencentes do existir: o homem não está no tempo, ele é temporal.

Essa distinção orienta metodologicamente toda a análise. É somente ao distinguir o regime cronológico – domínio das determinações empíricas e factuais – da temporalidade fenomenológica, compreendida como abertura ontológica do ser, que se torna possível apreender a articulação originária entre tempo e liberdade. O contraste entre *Kronos* e *Kairós*, entre o tempo do mundo e o tempo da existência, delineia o eixo crítico que sustentará o exame das formas contemporâneas de temporalização, nas quais a experiência própria do existir tende a obscurecer-se sob o império do mensurável.

Essa distinção não surge *ex nihilo*: ela inscreve-se numa longa tradição filosófica que buscou compreender o tempo ora como medida, ora como modo de ser. Desde as origens gregas, a reflexão sobre a temporalidade é atravessada por essa tensão entre o tempo que se conta e o tempo que se vive. De Parmênides a Aristóteles, o pensamento ocidental associou o tempo à ordem do movimento e da mudança, enquanto na modernidade, com Newton e a física clássica, consolidou-se a concepção de um tempo homogêneo e universal. Apenas no século XX,

com Husserl e Heidegger, essa herança será profundamente reconfigurada: o tempo deixa de ser uma variável externa para tornar-se estrutura mesma da existência.

É nesse horizonte genealógico que Aristóteles, na *Física*, oferece a primeira definição sistemática do tempo no Ocidente: "O tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois"[391] (Aristóteles, 2024 / Física, IV, 219b1–2). Tal definição inscreve o tempo no âmbito do movimento e da mudança, compreendendo-o essencialmente como medida. O tempo não existe em si, mas como relação: é o número que mede o movimento. Nesse sentido, vincula-se a uma concepção de *Kronos*, isto é, de um fluxo contínuo que pode ser quantificado. Esse enquadramento inaugura uma longa tradição que identifica o tempo à sucessão dos instantes. Aristóteles, contudo, reconhece a dificuldade conceitual: o tempo parece ser constituído de 'agoras' que deixam de ser assim que são, de modo que sua realidade escapa.

Há, portanto, uma tensão entre o caráter contínuo e o caráter evanescente do tempo. Essa tensão já anuncia a aporia que atravessará toda a história da filosofia: como pensar aquilo que, ao mesmo tempo, é necessário para a mudança e, contudo, não possui substância própria? O mérito da análise aristotélica está em inaugurar o tempo como categoria do movimento e, portanto, como medida objetiva. Mas seu limite está em relegar a dimensão existencial ou vivida do tempo – aquela que concerne à experiência interna da temporalidade – a um segundo plano.

É em Santo Agostinho, especialmente no Livro XI das *Confissões*, que encontramos uma das análises mais profundas e influentes sobre o tempo. O bispo de Hipona reconhece a dificuldade da definição: "Que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei"[392] (Agostinho, 2002, Livro XI, cap. 14, §17, p. 301). Essa célebre confissão evidencia a natureza paradoxal do tempo: algo tão familiar na experiência cotidiana e, ao mesmo tempo, tão difícil de conceituar. Santo Agostinho recusa a identificação do tempo com o passado, o presente e o futuro como realidades objetivas. O passado já não existe, o futuro ainda não existe, e o presente, se fosse um instante sem extensão, não teria duração. Assim, como pode o tempo existir?

Sua resposta desloca a questão para a interioridade: o tempo é uma distensão da alma (*distentio animi*). Ele distingue três modalidades do tempo na alma: memória (presença do passado), atenção (presença do presente) e expectativa (presença do futuro). Com isso, o tempo é vivido não como sucessão de instantes externos, mas como articulação interna da consciência.

[391] "... ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρὸ καὶ ὀπίσω" (Aristotle, 1951/ *Physics*, IV, 219b1–2).
[392] "Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio" (Augustinus, *Confessiones*, XI, 14, 17).

A alma retém o que passou, aguarda o que virá e se mantém atenta ao que ocorre. A temporalidade é, assim, um fenômeno da 'interioridade da alma', da experiência íntima.

Aqui já se vislumbra uma aproximação com *Kairós*: o tempo não é apenas sucessão (*Kronos*), mas concentração qualitativa na experiência interior. O instante oportuno é aquele em que a consciência se abre ao chamado divino e orienta sua existência. O cristianismo primitivo ressignificará *Kairós* como 'tempo da salvação', o momento histórico decisivo em que Deus intervém. Em contraste com Aristóteles, Santo Agostinho rompe com o objetivismo e inaugura a dimensão fenomenológica do tempo: não se trata apenas de movimento do mundo, mas de experiência vivida da consciência.

No início do século XX, Edmund Husserl retoma a questão do tempo em seu curso de 1905, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* (publicadas postumamente). Sua análise parte de um dado fundamental: a percepção temporal não pode ser reduzida a instantes isolados. Quando ouvimos uma melodia, por exemplo, não percebemos apenas o tom atual, mas retemos o anterior e antecipamos o seguinte. Husserl descreve a consciência temporal como um fluxo tripartido. A percepção do agora (*Urimpression*) consiste na vivência imediata do instante. A retenção (*Retention*) diz respeito à conservação do que acabou de passar, enquanto a protensão se refere à antecipação do que está por vir. O tempo é, portanto, estrutura imanente da consciência, não algo externo. Ele não é sucessão de 'agoras' objetivos, mas constituição fenomenológica da experiência. Essa descrição radicaliza o movimento iniciado por Santo Agostinho: o tempo é experiência subjetiva, intencionalidade da consciência que se estende.

Entretanto, Husserl permanece preso a uma concepção de subjetividade transcendental. A consciência continua sendo o centro constituinte do tempo, o que, para Heidegger, ainda mantém a questão num nível ôntico e não ontológico. Faltava pensar o tempo como estrutura do próprio ser-no-mundo, anterior a qualquer subjetividade constituinte.

Se considerarmos esse percurso de Aristóteles a Husserl, vemos emergir duas linhas fundamentais. A primeira entende o tempo como objetividade sucessiva (*Kronos*), mensurável, número do movimento, inaugurada por Aristóteles. A segunda, como experiência subjetiva (*Kairós*), interioridade, expectativa e consciência, representada por Santo Agostinho e Edmund Husserl. Heidegger se apoia nesses legados, mas rompe com ambos. Ele mostra que o tempo não é nem medida externa, nem simples fluxo da consciência: é o horizonte de abertura do ser. Para compreender esse salto, será necessário analisar sua concepção de temporalidade *ek-stática* e de finitude, em contraste posterior com a ontologia da liberdade em Sartre.

É precisamente nesse ponto que se delineia a noção de temporalidade *ek-stática*, núcleo da analítica existencial heideggeriana e fundamento que servirá de passagem e inspiração para o desenvolvimento posterior da concepção sartriana de temporalidade.

Temporalidade *ek-stática*: de Heidegger a Sartre

Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger parte de uma distinção metodológica decisiva: o tempo não deve ser investigado como categoria ôntica, isto é, como objeto entre outros objetos, mas como condição ontológica da possibilidade do ser. Por isso, afirma que "o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser"[393] (Heidegger, 2005b, p. 45). Para chegar a essa formulação, ele critica a concepção vulgar do tempo, herdada desde Aristóteles. Essa definição levou a compreendê-lo como sucessão de 'agoras', concepção radicalizada pela física moderna de Galileu e Newton, que transformou o tempo em parâmetro universal, homogêneo e mensurável. Heidegger reconhece que tal noção é indispensável para a vida prática e para a ciência, mas a considera derivada, pois se enraíza numa vivência cotidiana em que os instantes se sucedem de modo contável. Essa compreensão cotidiana, embora evidente, mostra-se limitada: ela apreende apenas o aspecto superficial do fenômeno temporal. É nesse contexto que Heidegger (2005b, p. 235) argumenta:

> Os agora *passam* e os agora que passaram constituem o passado. Os agora *advêm* e os agora que advirão delimitam o futuro. Enquanto tempo-agora, a interpretação vulgar o tempo do mundo não dispõe de horizonte para, assim, poder tornar acessíveis para si mundo, significância e possibilidade de datação[394].

Nessa passagem, Heidegger critica a visão vulgar do tempo como mera sucessão de instantes que se esvaem, mostrando que ela não abre horizonte de sentido. Tal concepção permanece restrita ao nível ôntico e, por isso, não alcança o fenômeno originário: reduz o tempo – identificado ao *Kronos* – a um fluxo contínuo e homogêneo de 'agoras', esvaziando sua dimensão qualitativa e existencial.

É precisamente em contraposição a essa redução que Heidegger (2005b) formula a noção de temporalidade *ek-stática*. O termo *ekstase* (ἐκστασις, "estar fora de si") expressa que

[393]"[Die Zeit] muß als der Horizont alles Seins Ver-ständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden" (Heidegger, 1967, p. 17).
[394] "Die Jetzt vergehen, und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt kommen an, und die ankünftigen umgrenzen die »Zukunft«. Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt garnicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können" (Heidegger, 1967, p. 423).

o *Dasein* não está confinado a um presente pontual, mas se projeta sempre para além de si, em três dimensões que se co-pertencem. O futuro (*Entwurf*) é decisivo, pois nele o Dasein se compreende como poder-ser, lançado em possibilidades. O passado (*Gewesenheit*) não é simples ausência, mas o 'ter-sido' que preserva a facticidade e a herança. O presente (*Gegenwart*), por sua vez, não se reduz a um instante imóvel, mas é atualização concreta, em que o *Dasein* assume sua situação articulando o que já foi e o que ainda será. Heidegger resume essa estrutura afirmando: "chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade"[395] (Heidegger, 2005b, p. 123). Desse modo, futuro, passado e presente não são partes que se sucedem em um tempo que permanece 'sempre aí', mas modos de ser do *Dasein*. É nesse horizonte que o tempo cronológico (*Kronos*) cede lugar a uma temporalidade qualitativa – um *Kairós* existencial –, no qual a existência se constitui como ser que sempre já vem de um passado e se projeta em direção a um futuro, atualizando-se no presente.

A análise da temporalidade conduz ainda à noção de historicidade (*Geschichtlichkeit*). Como o *Dasein* é temporal, é também histórico, sempre situado em tradições, instituições e linguagens que o precedem. A historicidade não significa apenas estar no tempo cronológico, mas herdar e transmitir sentidos. Heidegger observa que "a de-cisão em que a pre-sença[396] volta para si mesma abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente *a partir da herança* que ela, enquanto lançada, *assume*"[397] (Heidegger, 2005b, p. 189). Em outras palavras, o *Dasein* existe faticamente e, enquanto tal, já sempre se encontra entregue a uma tradição que o constitui e da qual ele se apropria. Ele se torna, por assim dizer, sua própria herança. Assim, Heidegger rompe tanto com a visão naturalista do tempo (como fluxo físico) quanto com a idealista (tempo como categoria da consciência): a temporalidade é sempre situada, encarnada e histórica.

A dimensão mais radical dessa estrutura aparece na análise da morte. Heidegger mostra que a morte não é mero evento biológico, mas a possibilidade mais própria e intransponível do Dasein. Como afirma: "O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, a pre-

[395] "Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit" (Heidegger, 1967, p. 329).
[396] Na tradução de *Ser e Tempo* realizada por Márcia Sá Cavalcante Schuback e usada por nós, o termo *Dasein* é vertido como 'pre-sença'. A tradutora sublinha que essa expressão não deve ser confundida com 'existência' nem simplesmente com 'ser humano', pois procura evocar o processo pelo qual se constitui ontologicamente o ser humano e a própria humanidade. Convém notas que, diferentemente dessa solução, a maioria das traduções em línguas neolatinas adota a forma 'ser-aí' (*Sein-da*).
[397] "Wenn alles 'Gute' Erbschaft ist und der Charakter der 'Güte' in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern" (Heidegger, 1967, pp. 383-384).

sença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade"[398] (Heidegger, 2005b, p. 46). A morte, assim compreendida, não é algo que sobrevém de fora, mas uma possibilidade sempre presente, que, ao ser antecipada, liberta o *Dasein* para sua existência mais própria. Ninguém pode morrer em meu lugar: minha morte é única e certa. Antecipá-la é reconhecer a finitude essencial da existência e assumir que o tempo não é sucessão infinita de instantes, mas horizonte finito em que a existência se projeta. Nesse sentido, a morte concentra o *Kairós* radical: o instante em que a finitude convoca o ser humano à decisão e exige autenticidade.

Heidegger mostra, portanto, que a temporalidade não é dado objetivo (*Kronos*), nem mero fluxo de consciência, mas estrutura ontológica do existir. A temporalidade *ek-stática* abre o horizonte em que o ser se compreende, e a morte revela a finitude desse horizonte. Essa ontologia da temporalidade seria posteriormente retomada e transformada por Sartre, cuja concepção já foi examinada no primeiro capítulo: ao radicalizar a dimensão da liberdade, o filósofo francês reinscreve a temporalidade no registro da escolha e da responsabilidade existencial.

Tal como Heidegger, Sartre rompe com a noção vulgar do tempo como sucessão de instantes (*Kronos*) e sustenta que a existência é estruturada temporalmente. Contudo, desloca o centro de gravidade: se em Heidegger a temporalidade *ekstática* é horizonte ontológico marcado pela finitude, em Sartre ela se manifesta como expressão da liberdade da consciência. O para-si nunca coincide consigo mesmo, mas se define pela nadificação, pelo que já não é e pelo que ainda não é, sendo a temporalidade o próprio movimento de ultrapassagem que estrutura o existir. Como já exposto, em Sartre futuro, passado e presente também se articulam *ek-státicamente*, mas a ênfase recai na liberdade: cada instante pode ser vivido como *Kairós*, não apenas na antecipação da morte, mas em toda escolha concreta que reconfigura o ser.

Essa dupla elaboração da temporalidade *ek-stática*, em Heidegger e Sartre, não permanece apenas como exercício ontológico abstrato: ela fornece o horizonte crítico a partir do qual se pode compreender os impasses do presente. Se, em Heidegger, a finitude revela o Kairós da autenticidade, e, em Sartre, cada instante se abre como possibilidade de liberdade, o que vemos na modernidade tardia é precisamente o esvaziamento dessa abertura. A experiência do tempo, comprimida em fluxos acelerados e fragmentados, já não se dá como horizonte de ultrapassagem, mas como perda de espessura e precariedade. É nesse ponto que se insere a análise da crise da temporalidade na era digital.

[398] "Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seien-den, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit" (Heidegger, 1967, p. 262).

A crise da temporalidade na era digital

O objetivo desta seção é delinear a configuração da crise temporal da era digital, evidenciando como ela ultrapassa o plano sociológico e alcança dimensões existenciais e ontológicas. Trata-se de mostrar que o tempo, ao perder sua espessura de ultrapassagem e abertura de sentido, reduz-se a um regime fragmentado, acelerado e precário, no qual a ansiedade se converte em figura estrutural da subjetividade contemporânea.

Para compreender a gravidade da crise temporal na contemporaneidade, é decisivo recorrer a diagnósticos que, no pensamento filosófico e sociológico recente, tematizam de modo privilegiado a transformação do tempo. Se, na tradição fenomenológica, a temporalidade aparece como horizonte *ek-stático* de ultrapassagem – uma abertura qualitativa análoga ao *Kairós* –, a modernidade tardia promove um deslocamento radical. O tempo deixa de se apresentar como campo de sentido e projeto, para converter-se em regime de administração, urgência e expropriação. Nesse processo, o *Kronos*, entendido como fluxo homogêneo e mensurável, impõe-se como paradigma dominante, enquanto o Kairós, dimensão da decisão e da densidade existencial, é progressivamente esvaziado.

É nesse contexto que se destacam três contribuições fundamentais: Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata. Embora partam de perspectivas distintas, seus diagnósticos convergem ao mostrar que a aceleração, a atomização e a precarização não apenas configuram estruturas temporais próprias da modernidade tardia, mas incidem diretamente sobre o núcleo da experiência. Trata-se de evidenciar que a crise do tempo não é mero problema sociológico ou técnico, mas atinge o próprio modo como o sujeito se relaciona consigo, com os outros e com o mundo.

Nesse ponto, a ontologia fenomenológica de Sartre torna-se decisiva. Ao conceber a temporalidade como estrutura originária da existência enquanto liberdade, Sartre oferece o horizonte crítico capaz de revelar a gravidade do esvaziamento contemporâneo do tempo. A dissolução da temporalidade *ek-stática* não compromete apenas a coesão social, mas atinge o próprio modo de ser do para-si, instaurando uma forma peculiar de má-fé temporal: a recusa de assumir a liberdade projetiva diante de um presente fragmentado e saturado. Nesse horizonte, a ansiedade emerge como sintoma estrutural da subjetividade digital, expressando não apenas a sobrecarga de estímulos e exigências, mas a falência de uma temporalidade que possa sustentar continuidade, sentido e projeto.

É justamente nesse ponto que o diagnóstico sociológico de Hartmut Rosa adquire relevância. Sua análise permite compreender como a lógica da aceleração social constitui o

pano de fundo histórico-estrutural no qual a dissolução da temporalidade existencial se intensifica.

Aceleração social em Hartmut Rosa: imperativo estrutural

Hartmut Rosa, em sua obra seminal *Aceleração: A Transformação das Estruturas Temporais na Modernidade* (2019), propõe que a modernidade deve ser compreendida para além de um processo de racionalização e secularização, e sim, uma configuração social caracterizada por uma lógica estrutural de aceleração. Essa aceleração não implica um mero efeito colateral do progresso técnico. É um imperativo funcional que atravessa a economia, a política, a cultura e a vida cotidiana. Trata-se de um "modo de estabilização dinâmica"[399] (Rosa, 2019, p. XVI), no qual a permanência de um sistema exige mudança constante. Para que tudo permaneça funcional, tudo deve mudar o tempo todo.

A teoria da aceleração social proposta por Hartmut Rosa estrutura-se em três dimensões centrais. A primeira delas, a aceleração técnica, diz respeito ao ritmo intensificado das inovações tecnológicas e dos processos produtivos. Embora prometa libertar tempo ao aumentar a eficiência, essa aceleração acaba por gerar o efeito contrário: multiplica tarefas e eleva as expectativas, resultando em uma constante sensação de escassez. Como afirma Rosa (2019, p. 149), "de forma *objetiva*, a aceleração do ritmo de vida implica um encurtamento ou um adensamento de episódios de ação"[400]. As ações passam, assim, a se concentrar em intervalos cada vez mais curtos, de modo que mais acontecimentos e tarefas se comprimem em um mesmo período, produzindo a sensação de densidade e urgência na experiência temporal. Ou seja, a falta de tempo e o ritmo acelerado da vida não surgem espontaneamente, mas resultam de uma intensificação quantitativa produzida pela própria lógica da aceleração técnica que organiza a modernidade.

Ele observa ainda que "a mais evidente e mais consequente figuração da moderna aceleração é a intencional aceleração técnica e, sobretudo, tecnológica de processos direcionados a um objetivo"[401] (Rosa, 2019, p. 141). Essa dinâmica não emancipa o sujeito em relação ao tempo, mas o submete à lógica da produtividade. O tempo deixa de ser experimentado como um meio existencial e passa a ser comprimido, densificado e tratado como

[399] Essa formulação encontra-se no prefácio à edição brasileira.
[400] "*Objektiv* beinhaltet die Beschleunigung des Lebenstempos eine Verkürzung oder Verdichtung von Handlungsepisoden" (Rosa, 2005, p. 165)
[401] "... Die offensichtlichste und folgenreichste Gestalt moderner Beschleunigung ist die intentionale, technische und vor allem technologische (d. h. maschinelle) Beschleunigung zielgerichteter Vorgänge" (Rosa, 2005, p. 124).

um recurso a ser administrado – sinal de uma transformação ontológica profunda na experiência temporal moderna.

A segunda dimensão da aceleração social refere-se à transformação acelerada das estruturas sociais – normas, valores, instituições e práticas mudam em um ritmo cada vez mais vertiginoso, exigindo dos indivíduos uma adaptação constante. Rosa (2019, p. 145) caracteriza essa dimensão como o processo no qual "estruturas associativas e modelos de relação se modificam"[402], de tal modo que aquilo que antes era considerado sólido ou estável rapidamente se torna obsoleto. Essa fluidez contínua, para Rosa, compromete a estabilidade identitária dos sujeitos, que deixam de encontrar ancoragem em tradições, vínculos duradouros ou narrativas consolidadas, mergulhando em um estado de insegurança e desorientação diante do mundo social em constante mutação.

A terceira dimensão da aceleração social diz respeito ao ritmo de vida, ou seja, à forma como os indivíduos subjetivamente experienciam a compressão do tempo. Trata-se da interiorização da aceleração: os sujeitos sentem que nunca têm tempo suficiente para realizar suas atividades, mantendo uma sensação constante de atraso e insuficiência. Rosa (2019, p. 150) descreve esse fenômeno como um "aumento do sentimento de carência de tempo, de pressão temporal, da estressante obrigação da aceleração, além do medo de não conseguir acompanhar o ritmo"[403]. O resultado é uma vivência marcada pela dívida permanente com as tarefas, os vínculos e consigo mesmo, desestabilizando qualquer possibilidade de continuidade ou presença plena no cotidiano.

Segundo Rosa, a conjugação das três formas de aceleração – técnica, social e do ritmo de vida – produz uma experiência paradoxal: embora vivamos cercados por avanços tecnológicos e por uma multiplicidade de possibilidades, os indivíduos sentem-se cada vez mais sobrecarregados, esgotados e desorientados. O tempo, que antes podia ser vivido como um meio de realização, converte-se num fluxo implacável, inimigo da continuidade. Essa condição é descrita por Rosa como 'paralisia dinâmica'[404] ou 'frenética estagnação': corremos cada vez mais rápido, mas sem sair do lugar.

Eliane Brum (2016) capta esse mal-estar ao afirmar que vivemos sob a ilusão de um movimento permanente, quando, na verdade, estamos presos a um presente que não se consuma. "Chegamos à metade de 2016 quando parecia que ainda era março", escreve ela,

---

[402] "... Assoziationsstrukturen und Beziehungsmuster andererseits verändern" (Rosa, 2005, p. 129).
[403] "... in einer Zunahme von Empfindungen der Zeitnot, des Zeitdrucks und des stressförmigen Beschleunigungszw angs sowie in der Angst, 'nicht mehr mitzukommen', nieder (Rosa, 2005, p. 136).
[404] Hartmut Rosa utiliza a expressão 'paralisia dinâmica' (*dynamische Stabilisierung*) para descrever a contradição entre movimento contínuo e ausência de transformação significativa. A sociedade moderna, segundo ele, se mantém funcional apenas na condição de constante aceleração. Esse movimento, contudo, gera uma estagnação subjetiva: corre-se cada vez mais, embora não se saia do lugar em termos de sentido e realização existencial (Rosa, 2019).

apontando para a perda de consistência do tempo vivido. Essa aceleração contínua, desvinculada de qualquer finalidade, torna-se um fim em si mesma. Como observa Rosa, o ritmo acelerado não expressa verdadeiro progresso, mas antes a tentativa de evitar o colapso. Trata-se de um movimento ansioso e autorreferente, desconectado de qualquer horizonte teleológico, que aprisiona os sujeitos numa lógica de urgência perpétua.

A isso se soma o fenômeno da 'contração do presente', conceito tomado de Hermann Lübbe (1998) e apropriado por Rosa (2019). Trata-se do encolhimento do intervalo temporal em que passado, presente e futuro ainda se articulavam de forma coerente, assegurando continuidade à experiência humana. Esse estreitamento compromete tanto a previsibilidade do futuro quanto o valor da experiência passada, intensificando o sentimento de incerteza e instabilidade. Essa contradição é consequência de uma situação paradoxal. Rosa (2019, p. 372) explica tal paradoxo:

> Por um lado, a vida individual, caso se deseje manter a sua autonomia, deve ser, muito mais do que antes, ativamente conduzida e planejada, seja no curto, médio ou longo prazo, pois a orientação segundo *biografias normalizadas* e *programas de percurso de vida* padronizados foi erodida, e a estrutura de tempo e de conteúdo da vida se abre[405].

Ou seja, por um lado, temos a dissolução das biografias normalizadas e dos percursos de vida padronizados que impõem ao sujeito a necessidade de assumir sua existência como um projeto, conduzindo-a de modo reflexivo e planejado, seja no curto, médio ou longo prazo. Em um mundo desprovido de referenciais estáveis, a autonomia só pode ser preservada por meio de escolhas contínuas e revisões permanentes. Por outro lado, justamente em virtude da crescente dinamização social, Rosa (2019, p. 372) adverte que "uma tal configuração de longo prazo se torna difícil ou até mesmo impossível"[406], tornando precária a sustentação de qualquer projeto existencial.

Dessa forma, a análise de Rosa revela o impasse estrutural da temporalidade contemporânea: se, por um lado, a aceleração dissolve roteiros biográficos estáveis e obriga o sujeito a um esforço inédito de autorregulação, por outro, essa mesma dinâmica corrói a viabilidade dos projetos que deveriam sustentar a autonomia. Nesse paradoxo, a vida individual deixa de encontrar respaldo em estruturas duradouras e passa a depender de uma gestão incessante diante de um horizonte instável e permanentemente transformação.

---

[405] "... Dieser Widerspruch ist die Folge einer paradoxalen Situation, in der einerseits das je eigene Leben kurz-, mittel- und langfristig in viel stärkerem Maße als zuvor geplant und aktiv geführt werden muss, wenn der Anspruch auf Autonomie aufrechterhalten werden soll, weil die Orientierung an vorgegebenen *Normalbiografien* und standardisierten *Lebenslaufprogrammen* erodiert wurde und die inhaltliche und zeitliche Struktur des Lebens sich öffnet" (Rosa, 2005, p. 380).

[406] "... Eine solche langfristige Konfiguration wird schwierig oder sogar unmöglich" (Rosa, 2005, p. 380).

Essa crise, contudo, não pode ser compreendida apenas como um efeito social da modernidade. Para Rosa, ela exprime uma autêntica reconfiguração ontológica da experiência temporal, atingindo a própria constituição da autonomia, da identidade e do vínculo. A aceleração não se reduz, portanto, a uma perda: ela também transforma e amplia a sensibilidade humana. Como observa o autor, "a modernidade não pode ser simplesmente contada como a história de uma 'catástrofe de ressonância' induzida pela aceleração, porque ela aumentou enormemente as sensibilidades de ressonância e, em muitos aspectos, gerou capacidades de ressonância específicas"[407] (Rosa, 2016, p. 57, *tradução nossa*).

É nesse horizonte ambivalente que surge a proposta da ressonância, entendida como um modo de relação com o mundo capaz de devolver espessura ao presente, instaurando um espaço de transformação mútua e de abertura recíproca. Ao contrário da aceleração, que fragmenta e superficializa a temporalidade, a ressonância restabelece a possibilidade de presença e de escuta, convertendo-se em condição para que a experiência readquira densidade existencial.

Essa concepção encontra sua formulação mais precisa em Rosa (2016), para quem a ressonância constitui uma forma de resistência à lógica da aceleração: um modo de relação com o mundo que preserva a reciprocidade e a escuta, em contraste com a indiferença e a reificação promovidas pela hiperaceleração contemporânea. No entanto, é preciso qualificar esse conceito no horizonte desta tese. A ressonância não é aqui compreendida como uma potência imanente do ciberespaço – que, em sua configuração atual, tende antes à alienação e à fragmentação –, mas como uma exigência ético-existencial: a possibilidade de reconduzir a temporalidade a um regime de sentido e liberdade. Trata-se, portanto, menos de uma condição técnica do presente do que de uma tarefa prática da existência, um esforço de reapropriação da presença no interior de um tempo dominado pela velocidade e pela dispersão.

Nessa perspectiva, o sociólogo alemão descreve a ressonância como uma forma de relação não instrumental com o tempo, fundada na atenção, reciprocidade e presença, em que o sujeito reencontra o mundo como interlocutor e não como objeto de uso. A ressonância, assim, não se limita a negar a aceleração; ela constitui uma alternativa crítica e transformadora, capaz de reintroduzir densidade e sentido na experiência temporal. Ao permitir que o sujeito responda de modo afetivo e significativo às interpelações do mundo – sejam elas humanas, materiais ou institucionais –, Rosa propõe uma inflexão ontológica na forma de habitar o tempo: não se trata de suprimir o ritmo acelerado, mas de reconfigurar a relação com ele,

[407] "Die Moderne kann nicht einfach als Geschichte einer beschleunigungsbedingten 'Resonanzkatastrophe': erzählt werden, denn sie hat zugleich die Resonanzsensibilitäten gewaltig gesteigert und in vielerlei Hinsicht spezifische Resonanzfähigkeiten erst hervorgebracht" (Rosa, 2016, p. 57).

abrindo brechas de reconexão e morada no próprio movimento. Sua proposta articula, assim, denúncia e esperança: denuncia o esgotamento da lógica produtivista e indica possibilidades de resistência onde o tempo pode novamente tornar-se habitado.

É nesse horizonte que Barata (2000), em *Metáforas da Consciência*, oferece uma elaboração fenomenológica da noção de ressonância, deslocando-a do plano ético para o plano ontológico da consciência. Substituindo a metáfora da reflexão especular em Sartre, o autor propõe compreender a consciência como um acontecimento de ressonância, estruturado por três princípios fundamentais: o princípio de campo, o princípio de perduração em tempo finito e o princípio de extensão da afecção. Inspirando-se em analogias físicas, ele define a ressonância como a sobreposição positiva de duas vibrações, em que uma faz vibrar a outra, instaurando um campo comum de intensificação. É justamente nessa co-vibração que se revela o caráter relacional e temporal da consciência: ela não é um sujeito que se volta sobre si, mas uma estrutura de reenvio afetivo, um soar prolongado do acontecimento que a funda. A consciência, portanto, não é substância nem causa de si, mas efeito dinâmico de um entrelaçamento ontológico entre o ser e o acontecer – o próprio campo fenomenal da presença em sua vibração originária.

Para compreender como o diagnóstico da aceleração social formulado por Hartmut Rosa dialoga com a temporalidade *ek-stática* sartriana, é preciso reconhecer que ambos os pensadores operam em níveis distintos de análise: Rosa situa-se no plano sociológico e histórico das estruturas temporais da modernidade, enquanto Sartre se coloca no plano ontológico da existência. Ainda assim, convergem ao indicar que a crise do tempo não se reduz a um problema de ritmo social, mas atinge o núcleo da subjetividade e a própria possibilidade da liberdade.

Como vimos no primeiro capítulo, em *SN* Sartre concebe a temporalidade do para-si como *ek-stática*: o passado como facticidade, o futuro como horizonte de possibilidades e o presente como abertura decisional, articulados num movimento contínuo de ultrapassagem. Confrontado com o diagnóstico de Rosa, esse esquema ilumina um descompasso decisivo. Enquanto em Sartre o presente é abertura e espaço de transcendência, sob a lógica da aceleração social ele é comprimido, densificado e convertido em recurso administrável. A aceleração técnica, social e do ritmo de vida – categorias descritas por Rosa – operam como colonização do tempo vivido pelo tempo sistêmico, impondo urgência, escassez e fragmentação. O presente, assim, deixa de ser abertura *ek-stática* e reduz-se a um instante que se consome em si mesmo. Nesse quadro, o sujeito já não se projeta em direção ao futuro como horizonte de possibilidades, mas permanece aprisionado em uma sucessão de tarefas e instantes, o que, à

luz de Sartre, pode ser lido como fechamento da transcendência, apontando para uma má-fé estrutural da modernidade.

A 'frenética estagnação' diagnosticada por Rosa ganha, no registro sartriano, o sentido de paralisia da *ek-stasis* temporal: corre-se sem transcender, acumula-se sem ultrapassar. O para-si, ontologicamente liberdade projetante, encontra-se coagido por uma temporalidade esvaziada de espessura. Daí a proximidade com a análise sartriana da angústia: a aceleração multiplica possibilidades superficiais, mas elimina o espaço de decisão autêntica, substituindo o *Kairós* – o instante oportuno da ultrapassagem – por um *Kronos* hipertrofiado, mero fluxo quantitativo.

Dessa leitura emergem dois planos de diálogo. No plano ontológico, a aceleração social corrói a estrutura *ek-stática* da temporalidade: reduz o passado à obsolescência, o futuro à ameaça de insuficiência e o presente à urgência administrada. O sujeito, em vez de agente de projetos, converte-se em gestor de instantes, tendo sua liberdade sabotada por um ambiente temporal que paralisa a transcendência. No plano existencial, a aceleração repercute na experiência concreta: aquilo que em Sartre aparece como angústia – a experiência originária da liberdade diante de um futuro indeterminado – transforma-se em ansiedade permanente, expressão psicofísica de uma má-fé coletiva que mascara a liberdade e converte a abertura radical em fechamento opressivo. O sujeito, sempre atrasado, pressionado ou insuficiente, já não habita o presente como espaço decisional, mas como tempo saturado pela lógica social da aceleração.

Nesse ponto, a proposta de Rosa de pensar a ressonância como alternativa aproxima-se da temporalidade sartriana. Ressoar significa voltar a habitar o tempo como abertura qualitativa, em que o sujeito se deixa afetar e transforma sua relação com o mundo. Em termos sartrianos, trata-se de restituir o presente à sua forma originária: não como instante fechado, mas como fissura entre facticidade e transcendência, lugar em que a liberdade pode se exercer em sua radicalidade. A crítica de Rosa à aceleração, lida a partir de Sartre, denuncia justamente um empobrecimento da temporalidade *ek-stática*, degradada a uma sucessão cronológica sem densidade.

É precisamente nesse horizonte que o conceito de ressonância formulado por Hartmut Rosa adquire pertinência clínica e existencial. Longe de se restringir a uma metáfora sociológica, ele nomeia a experiência pela qual o presente readquire espessura, ao permitir que o sujeito se abra à possibilidade de afetar e ser afetado, rompendo com a lógica da aceleração que o reduz a mero instante consumível. Reinterpretado em chave sartriana, ressoar significa restaurar a temporalidade *ek-stática* em sua integridade, reencontrando o presente não como ponto inerte, mas como fissura originária na qual facticidade e transcendência se articulam,

tornando-se o espaço em que a liberdade pode assumir-se em sua radicalidade. Sob essa perspectiva, Rosa e Sartre iluminam-se mutuamente: o primeiro demonstra como as estruturas temporais da modernidade tardia comprometem a experiência da temporalidade, enquanto o segundo oferece a chave ontológico-existencial para compreender por que tal comprometimento incide sobre o próprio núcleo da condição humana.

Contudo, se Rosa identifica na aceleração a raiz da crise temporal, Byung-Chul Han desloca o diagnóstico: não se trata da velocidade crescente, mas da fragmentação do tempo em instantes sem continuidade. Nesse sentido, sua análise representa uma inflexão filosófica decisiva no debate, ao mostrar que a crise da temporalidade contemporânea não reside apenas no ritmo acelerado, mas sobretudo na dissolução da duração como estrutura significativa da existência.

Atomização do tempo e perda de sentido: Byung-Chul Han

Em *O Aroma do Tempo: Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora* (2016), Han sustenta que o mal-estar temporal não decorre primordialmente da aceleração, mas da atomização do tempo. Para ele, vivemos sob uma temporalidade fragmentada, na qual os instantes se sucedem sem conexão, profundidade ou continuidade narrativa. Segundo suas palavras, "num tempo atomizado, todos os momentos são iguais entre si. Nada há que distinga um momento do outro"[408] (Han, 2016, p. 15). Nesse diagnóstico, a temporalidade reduz-se a uma sequência indiferenciada de pontos, incapazes de se articular em continuidade ou de oferecer sentido ao devir. O tempo deixa de ser experiência de duração e transforma-se em pura sucessão fragmentária, na qual o sujeito se vê privado de um fio narrativo que sustente sua existência.

É precisamente essa condição de ruptura da continuidade que Han designa como tempo-ponto[409] (*Punktzeit*): uma forma de temporalidade em que cada instante é vivido como presente absoluto, fugaz e isolado. O passado torna-se irrelevante, o futuro perde consistência e transforma-se em horizonte de ameaça, mas é sobretudo o presente que se converte em fonte de ansiedade. Desprovido de densidade simbólica e afetiva, o agora já não oferece repouso ou continuidade, mas impõe-se como urgência constante, exigindo do sujeito uma *performance*

[408] "In einer atomisierten Zeit dagegen gleichen die Zeitpunkte einander. Nichts zeichnet einen Zeitpunkt vor den anderen aus" (Han, 2014, p. 11).
[409] O tempo atual é definido por Han como 'tempo-ponto' (*Punktzeit*), marcado pela atomização e ausência de continuidade narrativa. Cada instante é isolado, descartável, desconectado dos anteriores e dos que virão. Isso diminui a capacidade de formar uma narrativa de vida, enfraquece a memória e impede a abertura ao futuro. Trata-se de um tempo sem espessura (Han, 2016).

ininterrupta. Como sintetiza Han, "o tempo perde o aroma quando se despoja de qualquer estrutura de sentido, de profundidade, quando se atomiza ou se aplana, se enfraquece ou se abrevia"[410] (Han, 2016, p. 32). Nessa condição, a vida deixa de ser vivida como totalidade significativa, dissolvendo-se em fragmentos transitórios e performativos.

Essa perda de duração compromete a possibilidade de elaboração da experiência, o enraizamento no passado e a projeção do futuro. O sujeito contemporâneo encontra-se suspenso num eterno presente, submetido a uma lógica de interrupções, metas de curto prazo e estímulos efêmeros. Como afirma Han (2016, p. 24):

> Na realidade, não se trata de uma verdadeira aceleração da vida. Há simplesmente mais inquietação, confusão e desorientação na vida. E essa dispersão faz com que o tempo já não desenvolva qualquer força ordenadora. Daí que na vida não haja momentos decisivos ou significativos[411].

A aceleração, nesse contexto, não é causa, mas consequência da perda de sentido: corre-se porque não se sabe para onde ir. Nesse horizonte fragmentário, a experiência temporal passa a ser colonizada por fluxos incessantes de estímulos e notificações, uma dinâmica que encontra na sociedade digital sua forma mais acabada, convertendo a própria vivência do tempo em *performance* dispersa e ansiosa.

É precisamente nesse ponto que a crítica de Han adquire ainda maior pertinência ao se considerar o impacto da sociedade digital sobre a temporalidade. A hiperconectividade, os fluxos constantes de notificações e a lógica algorítmica da visibilidade produzem uma experiência marcada pela dispersão e pela impaciência. O sujeito hiperconectado vive sob o império da presença funcional – deve estar sempre disponível, produtivo, responsivo. O tempo, nesse cenário, não é mais vivido, mas consumido. A narrativa biográfica dá lugar a planilhas de tarefas e *feeds* de atualizações. Como resume Eliane Brum (2016), "estamos exaustos e correndo", aprisionados em um ciclo de reatividade que inviabiliza a escuta, o silêncio e a espera.

Han interpreta esse estado como expressão do esvaziamento simbólico da *vita contemplativa*, progressivamente absorvida pela hegemonia da *vita activa*[412]. Na sociedade da

---

[410] "Die Zeit verliert den Duft, wenn sie jeder Sinn- und Tiefenstruktur entkleidet wird, wenn sie atomisiert wird oder sich verfl acht, verdünnt oder verkürzt" (Han, 2014, p. 24).

[411] "Aber in Wirklichkeit handelt es sich nicht um eine wirkliche Beschleunigung des Lebens. Nur hektischer, unübersichtlicher und richtungsloser ist das Leben geworden. Aufgrund ihrer Zerstreuung entfaltet die Zeit keine ordnende Kraft mehr. So entstehen keine prägenden oder entscheidenden Einschnitte im Leben" (Han, 2014, p. 17).

[412] Os conceitos de *vita contemplativa* e *vita activa* remontam à tradição filosófica clássica e foram retomados por Hannah Arendt em *A Condição Humana* (2020). A *vita activa* refere-se à vida da ação, do fazer, do engajamento no mundo – atividades como o trabalho, a produção e a participação política. Já a *vita contemplativa* designa a vida voltada à contemplação, à reflexão, ao silêncio e à interioridade. Byung-Chul Han retoma essa distinção para denunciar o declínio da *vita contemplativa* na modernidade tardia. Segundo ele, vivemos sob a hegemonia de uma

aceleração, consolida-se uma lógica de positividade compulsiva: tudo deve ser performado, exposto, otimizado. A pausa torna-se suspeita; a negatividade, improdutiva; o intervalo, desperdício. Nesse regime, até a morte é despojada de sua densidade simbólica. Como escreve Han: "Se a vida carece de qualquer forma de unidade de sentido, acaba a destempo"[413] (Han, 2016, p. 14).

A fragmentação temporal descrita por Han corrói não apenas a experiência da continuidade, mas também a possibilidade de uma conclusão significativa. Se a existência se reduz a uma sequência de pontos desconexos, a morte já não pode configurar o fechamento de uma obra – como ainda se poderia pensar em chave sartriana –, mas torna-se apenas o último item de uma lista interrompida. Rouba-se, assim, do sujeito até mesmo a dignidade ontológica do fim: o término já não totaliza, apenas cessa. O resultado é uma vida dispersa que não encontra na finitude um horizonte de sentido, mas apenas a suspensão abrupta de uma sucessão sem nexo.

A resposta de Han a essa crise temporal não se dá pela intensificação da ação, mas pela recusa ativa — um ato que, mais do que resistência interna ao sistema, pressupõe a negação de sua própria lógica constitutiva. Em contraste com Rosa, que aposta na ressonância como modo de reaproximação com o mundo existente, Han propõe a arte da demora[414] (*Kunst der Verweilens*): a capacidade de permanecer, suportar o intervalo e reencontrar a interioridade. "Quando recupera a capacidade contemplativa, a vida ganha tempo e espaço, duração e amplidão"[415] (Han, 2016, p. 135). Essa proposta, contudo, implica uma transformação mais radical: exige outra forma de sociabilidade, distinta daquela instituída pelo ciberespaço atual. Pois a demora, para além de uma atitude individual, supõe um mundo que ainda acolha a experiência do tempo, e não apenas sua gestão. Assim, a verdadeira recusa não é mero desacelerar *dentro* do sistema, mas a negação ativa de um regime de temporalidade que neutraliza a experiência – a abertura, portanto, de um espaço onde outros possíveis possam emergir.

---

vita activa hipertrofiada, marcada por produtividade compulsiva, hiperatividade e visibilidade constante, em que a pausa, o ócio reflexivo e a experiência do sentido profundo são progressivamente desvalorizados ou mesmo inviabilizados (Han, 2016; 2019).

[413] "Wird dem Leben jede Form sinnvoller Geschlossenheit genommen, wird es unzeitig beendet" (Han, 2014, p. 9).

[414] O conceito de arte da demora é central aqui. Inspirado em Heidegger, Han contrapõe à aceleração moderna a capacidade de demorar-se (*Verweilen*), isto é, permanecer com algo sem pressa, permitindo que ele revele sua profundidade. Essa atitude contemplativa constitui uma forma de resistência à lógica produtivista da sociedade do desempenho, pois reabilita uma vivência temporal densa, simbólica e significativa – o 'aroma do tempo' perdido na modernidade tardia.

[415] "Das Leben gewinnt an Zeit und Raum, an Dauer und Weite, wenn es das kontemplative Vermögen wiedergewinnt" (Han, 2014, p. 111).

No diagnóstico de Han sobre a atomização do tempo, é precisamente a estrutura da temporalidade *ek-stática* que se vê negada. O que ele denomina 'tempo-ponto' corresponde, ontologicamente, à anulação da *ek-stasis*. Quando o presente é vivido como instante absoluto, desligado do passado e desprovido de abertura para o futuro, o tempo perde sua estrutura transcendental: cada agora se esgota em si mesmo, como se não estivesse ligado a nada além dele. Em vez de ultrapassagem, temos fechamento; em vez de continuidade, fragmentação. A crítica de Han, nesse sentido, aprofunda e radicaliza a de Rosa: não se trata apenas de uma corrida mais rápida (aceleração), mas de uma perda da própria espessura temporal que, em Sartre, sustenta a liberdade como projeto. A atomização do tempo equivale, assim, a reduzir a consciência a uma sequência de instantes desconexos, minando a possibilidade de unificação narrativa da existência. Se não há continuidade, não há narrativa, e se não há narrativa, não há identidade – eis a crise ontológica do tempo na modernidade tardia.

No plano clínico-existencial, essa fragmentação gera um estado de ansiedade difusa, que pode ser lido como análogo à má-fé diante da angústia. Em Sartre, a angústia revela que sou liberdade projetante, responsável por minhas escolhas diante de um futuro que não está dado. Já na lógica do tempo-ponto descrita por Han, esse futuro perde densidade: em vez de se apresentar como horizonte de sentido, converte-se em prazo, ameaça ou estímulo efêmero. O sujeito contemporâneo encontra-se, então, suspenso em um presente fragmentado, incapaz de elaborar o passado ou sustentar projetos no futuro. Sua existência se dissolve em uma série de *performances* momentâneas, exigidas pela lógica da visibilidade e da hiperconexão digital. A angústia originária, que deveria desvelar a liberdade, é desviada em ansiedade performativa: não se trata mais de escolher, mas apenas de reagir a notificações, metas ou urgências.

Essa condição abstrata ganha corpo quando observada pelas lentes de Eliane Brum, que oferece uma narrativa pungente da experiência subjetiva da crise temporal. Sua descrição da contemporaneidade como estar "exaustos e correndo – e dopados" (Brum, 2016) traduz em imagens concretas aquilo que a análise filosófica apresenta em termos conceituais. Ao mostrar que já não existe separação entre tempo de trabalho e tempo de vida – "estamos sempre, de algum modo, trabalhando" –, Brum torna visível o diagnóstico de Rosa sobre a contração do presente: corremos sem nunca chegar, presos a uma sucessão de urgências que se esgotam em si mesmas.

Do mesmo modo, sua imagem dos 'espasmos' – um grito que anula o outro, uma urgência que dissolve a anterior – encarna a atomização descrita por Han. A vida reduzida a espasmos expressa precisamente o tempo-ponto: instantes isolados que já não se integram em uma narrativa. O resultado é a experiência de uma hiperatividade que desemboca em hiperpassividade, em que a ação já não transforma, apenas consome.

Finalmente, a figura do sujeito que se torna simultaneamente senhor e escravo de si mesmo revela a lógica da precariedade apontada por Barata, que será discutida a seguir. A ausência de posse sobre o próprio tempo não é apenas estrutural, mas vivida como autoexploração: "os cliques da internet tornaram-se os remos das antigas galés. Remem remem remem. Cliquem cliquem cliquem para não ficar para trás e morrer" (Brum, 2016). Essa metáfora encarna de forma sensível a heteronomia temporal, em que o tempo já não pertence ao sujeito, mas a sistemas técnicos e mercantis que o colonizam.

Ao integrar essas imagens de Brum à análise conceitual, torna-se evidente que a crise temporal não é apenas categoria sociológica ou ontológica, mas experiência cotidiana, inscrita na pele e no ritmo da vida. A filosofia de Sartre ajuda a compreender por que essa experiência é tão devastadora: ao corroer a temporalidade *ek-stática*, aceleração, atomização e precariedade transformam a angústia existencial – reveladora da liberdade – em ansiedade psicofísica, vivida como cansaço, fragmentação e dopagem do corpo.

Nesse contexto, torna-se possível nomear essa distorção como uma verdadeira má-fé temporal. Vivemos como se fôssemos apenas funções de instantes, como se não tivéssemos que nos responsabilizar pela totalidade de nossa vida. Tal má-fé, contudo, não se reduz a um desvio individual: ela é estruturada e reforçada pelo regime digital, no qual algoritmos ditam ritmos, dispersam a atenção e reduzem a liberdade à reatividade.

Diante dessa crise, Rosa e Han propõem saídas distintas. Enquanto o primeiro aposta na ressonância como forma de reconexão com o mundo, o segundo reivindica a arte da demora: recuperar a capacidade de permanecer, cultivar intervalos, suportar a pausa e reabrir o presente como espaço de espessura. Lida em chave sartriana, essa proposta se aproxima da tentativa de reconquistar a *ek-stasis* originária do tempo: dar peso ao passado como memória e herança elaborada, abrir o futuro como horizonte de possibilidades e reconquistar o presente como decisão, não como urgência. Se a atomização temporal fecha a existência em pontos isolados, a demora a reabre como narrativa e projeto. E se a ansiedade contemporânea é a fuga da angústia, a demora pode ser compreendida como ato ético de assumi-la, sustentando o intervalo em que a liberdade se decide.

Ontologicamente, portanto, a atomização do tempo em Han equivale à negação da temporalidade *ek-stática* descrita por Sartre: o presente se absolutiza, enquanto passado e futuro perdem consistência. Clinicamente, esse bloqueio se traduz em ansiedade e má-fé, na tentativa de fuga da liberdade que deveria habitar o tempo como projeto. Eticamente, por fim, a resposta de Han aponta para a possibilidade de recuperar, sob outro nome, aquilo que Sartre já via como estrutura do para-si: a abertura entre facticidade e transcendência, condição para que a existência volte a ter continuidade e densidade de sentido.

Se Rosa e Han oferecem diagnósticos centrados nas dimensões existencial e ontológica, é preciso ainda considerar o solo histórico e estrutural que torna possível essa experiência do tempo. É nesse ponto que a análise de André Barata se torna decisiva, ao revelar como a precariedade e o tempo abstrato configuram as condições sociais sob as quais a crise temporal se intensifica.

Precariedade como condição temporal: André Barata

A reflexão de André Barata sobre a precariedade inscreve-se no esforço de compreender o esvaziamento temporal da existência na modernidade tardia. Ao deslocar o conceito de precariedade de seu registro econômico e sociológico para uma dimensão ontológica, o autor formula uma crítica profunda ao modo como o tempo é vivido, administrado e produzido nas sociedades contemporâneas. A questão não se reduz, assim, à escassez de recursos ou à insegurança material, mas remete à perda de um horizonte de sentido e de continuidade. A precariedade designa, nesse contexto, a experiência de um tempo desligado – um tempo sem espessura, sem narrativa e sem futuro – no qual o viver se reduz à sobrevivência. Essa inversão, que transforma o devir em repetição e o projeto em urgência, revela o núcleo da crise existencial do humano contemporâneo. É a partir desse diagnóstico que Barata desenvolverá, em *O Desligamento do Mundo e a Questão do Humano* (2020), uma ontologia da precariedade como forma temporal da vida desvinculada de mundo e de sentido.

Nesta obra, Barata amplia o conceito de precariedade muito além de seu uso socioeconômico, definindo-a como categoria existencial que atravessa toda a experiência contemporânea do tempo e da vida. Para ele, trata-se menos de uma instabilidade material e mais da condição de um sujeito situado num tempo que perdeu a capacidade de fundar sentido. A precariedade é, assim, o nome de uma vida reduzida à sobrevivência: “vivermos apenas para sobreviver ao dia seguinte, quer dizer, vivermos sem plano, sem a possibilidade de projetarmos uma vida com significado” (Barata, 2020, p. 149). Essa situação traduz uma forma extrema de opressão, não porque fira o corpo ou o salário, mas porque atinge a própria estrutura temporal da liberdade – a relação entre o sujeito e o futuro.

Segundo o autor, essa transformação histórica resulta de um processo mais amplo de desligamento – do mundo, da natureza, da comunidade e de si próprio – que acompanha a trajetória da modernidade ocidental. Ao libertar a sobrevivência das leis naturais, o humano criou, paradoxalmente, uma nova lei artificial da sobrevivência, que substitui a vida por sua reprodução abstrata e infinita. Nesse horizonte, a precariedade torna-se a forma dominante de vida: quanto mais garantida está a sobrevivência biológica, mais se generaliza a “miséria

ontológica" (Barata, 2020, p. 13) de uma existência esvaziada de sentido. O trabalho, sacralizado como meio de sobrevivência, converte-se no eixo da dominação moderna, transformando o mundo-fim em mundo-meio – isto é, fazendo do viver um instrumento para continuar vivendo, sem finalidade que o transcenda.

Ao analisar essa estrutura, Barata aproxima-se de um diagnóstico marxiano da alienação, reinterpretado, contudo, à luz de uma ontologia da temporalidade. Ele demonstra que a aceleração social e a atomização temporal, descritas por Rosa e Han, não é apenas uma dinâmica externa, mas o sintoma de um desligamento temporal mais profundo: o tempo deixou de ser o campo do devir e converteu-se em fluxo homogêneo e abstrato, um tempo desligado. "Só assim, desligado dos acontecimentos, como um fantasma inatingível mas que assombra", escreve Barata (2020, p. 29), "o tempo pôde tornar-se ferramenta para a instrumentalização do que acontece, do que as pessoas fazem entre si e ao mundo". Essa abstração do tempo coincide com a reificação da experiência[416] e inaugura o "tempo da precariedade" (Barata, 2020, p. 31), no qual o indivíduo deixa de se reconhecer como sujeito da história para tornar-se mero componente funcional do sistema produtivo global.

Desse modo, a precariedade configura a condição existencial do humano desligado: o sujeito vive sob o regime do presentismo, reagindo a estímulos e urgências, incapaz de projetar continuidade. O tempo torna-se circuito fechado e fragmentário; o futuro – antes sinônimo de possibilidade – converte-se em repetição. A vida, dominada pela lógica da sobrevivência, perde a densidade simbólica e afetiva que a constituía como *bios*, recaindo no domínio da *zoé*, pura persistência biológica. Barata, em diálogo com Roberto Esposito e Giorgio Agamben[417], identifica aí uma redução biopolítica do viver, que transforma o humano em paciente da sobrevivência, e não em agente da existência.

O diagnóstico de Barata converge com a ontologia sartriana: se, para Sartre, o para-si é o ser dos possíveis, cuja liberdade consiste em projetar-se além da facticidade, a precariedade

[416] Em *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista* (2018), Lukács desenvolve sua crítica à reificação como o processo pelo qual as relações sociais entre sujeitos são convertidas em relações entre coisas. Ao generalizar a forma mercantil, o capitalismo estende a lógica do valor e do cálculo a todas as esferas da vida, objetivando também a própria experiência do tempo. O que antes se dava como devir e projeto transforma-se em tempo-coisa, mensurável e repetitivo, no qual o futuro perde densidade histórica. É essa temporalidade reificada que Barata (2020) reconhece como o "tempo da precariedade", convergindo com os diagnósticos contemporâneos de Rosa e Han sobre a aceleração e a atomização do tempo.

[417] As análises biopolíticas de Roberto Esposito e Giorgio Agamben examinam a forma como a modernidade transformou a vida em objeto de poder. Em *Bios. Biopolítica e Filosofia* (2010), Esposito mostra que o pensamento moderno institui uma política centrada na autoconservação da vida, fazendo do viver um mecanismo de gestão e imunização – processo que visa proteger a vida, mas termina por neutralizá-la. Já em *Homo Sacer* (2010), Agamben demonstra que o poder soberano moderno opera reduzindo o humano à vida nua (*zoé*), isto é, à existência biológica desprovida de valor político, sobre a qual o Estado pode decidir arbitrariamente. Ao retomar essas concepções, Barata interpreta o desligamento do mundo como consequência dessa lógica biopolítica: uma condição em que o viver é reduzido à sobrevivência e a vida perde seu vínculo de sentido, convertendo-se em mera gestão da persistência biológica.

representa a suspensão desse movimento – a tentativa de fixação do para-si na inércia do em-si. No horizonte precário, o sujeito não escolhe nem transcende, apenas reage; a transcendência é colonizada pela necessidade, e o tempo converte-se em pura facticidade. A liberdade, nesse cenário, sobrevive apenas como abstração, um direito formal desprovido de efetividade ontológica.

Diante desse quadro, Barata propõe compreender a luta contra a precariedade como uma revolução ontológica, e não apenas política ou econômica. Trata-se de restabelecer o vínculo entre vida e sentido, entre tempo e mundo, reconstruindo o que chama de "vida temporal comum" (Barata, 2020, p. 134) – um tempo compartilhado, dotado de espessura e horizonte. Essa tarefa implica religar o humano ao mundo, desfazendo a abstração que o isolou. "O caráter sistémico que caracteriza a opressão", escreve o autor, "faz com que o seu combate político apenas possa vingar na forma de uma luta contra-sistémica, a que podemos chamar de revolução social, estando nela em causa uma mudança estrutural" (Barata, 2020, p. 149). Em última instância, trata-se de transformar a própria forma de habitar o tempo e de compreender o viver.

Assim, em *O Desligamento do Mundo*, a precariedade surge como a forma histórica da alienação tardia, o sintoma de uma civilização que substituiu a liberdade pelo imperativo da sobrevivência. O humano precarizado é aquele que perdeu o futuro – expropriado do tempo que o constituía como sujeito da história. O pensamento de Barata, nesse sentido, converge com Sartre ao mostrar que a opressão contemporânea é, antes de tudo, uma opressão temporal: ela não incide sobre o corpo apenas, mas sobre o devir – sobre a possibilidade mesma de existir como projeto.

Essa reflexão sobre a precariedade como forma temporal de alienação encontra continuidade e aprofundamento no texto que Barata escreve em coautoria com Renato Miguel do Carmo. Ambos deslocam o debate para uma perspectiva mais ampla, em que a precariedade é compreendida como experiência estrutural do tempo nas sociedades contemporâneas. Se em *O Desligamento do Mundo* (2020) a ênfase recai sobre a perda de horizonte e a redução da existência à sobrevivência, em "The experience of precariousness as vulnerable time" (2022) essa análise ganha precisão conceitual: a precariedade deixa de ser apenas condição social ou existencial e passa a ser entendida como expressão de uma temporalidade vulnerável, isto é, de um tempo fragilizado pela abstração, pela descontinuidade e pela perda de espessura vivida. Nele, os autores destacam que a vivência contemporânea do tempo é profundamente marcada pela hegemonia do tempo abstrato – uma forma de temporalidade desvinculada da experiência concreta, que opera sob os princípios da mensurabilidade, da uniformidade e da racionalização instrumental.

Para prosseguir nessa reflexão sobre a precariedade temporal e compreender de modo mais profundo a gênese do tempo abstrato que Barata e Carmo descrevem, é necessário realizar uma breve digressão teórica. A noção de tempo abstrato, tal como mobilizada pelos autores, tem origem na crítica de Moishe Postone à temporalidade própria do capitalismo. Em *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (1993), o autor demonstra que a abstração do tempo não é um simples efeito técnico da modernidade, mas uma forma social específica que emerge das relações de produção capitalistas e que estrutura a própria experiência histórica. Retomar essa concepção permitirá elucidar como o tempo, ao converter-se em medida impessoal de valor, torna-se também o meio através do qual a vida é subordinada à lógica da acumulação – o que, em última instância, fundamenta a precariedade como condição temporal do mundo contemporâneo.

Nesta obra, Postone propõe uma reinterpretação radical da crítica marxiana ao capitalismo, deslocando o foco da exploração econômica para a forma temporal e social da dominação. Seu ponto de partida é a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato: o primeiro designa a atividade qualitativamente específica que produz valores de uso; o segundo, a redução de todas as atividades heterogêneas a um denominador comum – o dispêndio de força de trabalho socialmente necessário, fundamento do valor. Postone (1993, p. 165; *tradução nossa*) sublinha que essa distinção não é apenas analítica, mas histórico-social:

> O que torna o trabalho geral no capitalismo não é simplesmente o truísmo de que ele é o denominador comum de todos os vários tipos específicos de trabalho; em vez disso, é a função social do trabalho que o torna geral[418].

O trabalho abstrato, portanto, não é uma categoria trans-histórica, mas a forma de mediação social específica do capitalismo – uma prática que constitui o próprio tecido das relações sociais por meio da produção de valor.

Nessa perspectiva, o tempo abstrato não é uma simples medida cronológica, mas a forma temporal da mediação social capitalista: um tempo homogêneo, linear e quantitativo que regula tanto a produção quanto a experiência. Como explica Postone, a categoria de tempo de trabalho socialmente necessário exprime uma forma historicamente específica de mediação social pelo trabalho. No capitalismo, o tempo deixa de ser uma dimensão neutra da existência e converte-se em forma social da coerção impessoal, pela qual o próprio trabalho se torna princípio de organização e dominação. Essa temporalidade abstrata – simultaneamente produto e norma das práticas produtivas – manifesta o movimento dialético em que a atividade

[418] "What makes labor general in capitalism is not simply the truism that it is the common denominator of all various specific sorts of labor; rather, it is the social function of labor which makes it general" (Postone, 1993, p. 165).

humana se objetiva em uma medida temporal que a transcende. Postone (1993, p. 207; *tradução nossa*) descreve esse processo afirmando que:

> A categoria de tempo de trabalho socialmente necessário, então, expressa uma norma temporal geral resultante da ação dos produtores, à qual eles devem se conformar. ... Como categoria da totalidade, o tempo de trabalho socialmente necessário expressa uma necessidade social quase objetiva com a qual os produtores se confrontam. É a dimensão temporal da dominação abstrata que caracteriza as estruturas das relações sociais alienadas no capitalismo[419].

O tempo socialmente necessário aparece, assim, como a dimensão temporal da dominação abstrata, expressão da alienação estrutural das relações sociais capitalistas.

Postone (1993, p. 311; *tradução nossa*) explicita a gênese dessa forma temporal ao afirmar que "o tempo abstrato, definido como uma estrutura abstrata independente dentro da qual eventos e ações ocorrem, emerge da transformação dos resultados da atividade individual, por meio de uma mediação social total, em uma norma temporal abstrata para essa atividade"[420]. O tempo abstrato não é, portanto, um dado natural nem uma convenção técnica, mas o produto histórico da socialização capitalista: nasce da atividade dos produtores e retorna sobre eles como poder objetivo, instaurando uma dominação temporal que submete o ritmo da vida ao imperativo da valorização. Trata-se de um tempo que converte o devir histórico em medida homogênea e coercitiva, tornando-se o correlato temporal do trabalho abstrato e a forma mais acabada da alienação moderna.

Nessa chave, o tempo concreto e o trabalho abstrato são dimensões complementares de um mesmo processo de abstração real que reduz a multiplicidade qualitativa da vida social à equivalência quantitativa do valor. Tal forma de tempo não expressa o movimento histórico, mas o suspende: constitui um quadro temporal homogêneo e constante que serve de medida para o movimento. O tempo, assim, deixa de ser vivido como devir e converte-se em norma coercitiva, impondo-se como variável independente à qual a atividade humana deve conformar-se.

Essa constituição histórica do tempo – como medida do valor, e não como expressão do devir – traduz o que Postone (1993, p. 231; *tradução nossa*) denomina dominação temporal:

---

[419] "The category of socially necessary labor-time, then, expresses a general temporal norm resulting from the action of the producers, to which they must conform. ... As a category of the totality, socially necessary labor time expresses a quasi-objective social necessity with which the producers are confronted. It is the temporal dimension of the abstract domination that characterizes the structures of alienated social relations in capitalism" (Postone, 1996, p. 207).

[420] "... abstract time, defined as an abstract independent framework within which events and actions occur, emerges from the transformation of the results of individual activity, by means of a total social mediation, into an abstract temporal norm for that activity" (Postone, 1993, p. 311).

uma forma impessoal de poder na qual "o tempo tornou-se abstrato, absoluto e homogêneo"[421]. O trabalho, que outrora mediava a relação entre o ser humano e a natureza, converte-se agora em mediação social que produz e submete o próprio tempo. O tempo abstrato torna-se, assim, o modo de ser do valor, a forma temporal da alienação moderna. Ele reduz a multiplicidade qualitativa da experiência a unidades mensuráveis, transformando o tempo vivido em tempo-coisa. O que Marx descreveu como fetichismo da mercadoria[422], Postone traduz em termos de temporalidade: a vida é subordinada a um tempo social que a precede e domina. O autor, portanto, estende a crítica marxiana ao domínio temporal, mostrando que o tempo abstrato constitui a expressão histórica do fetichismo, uma forma social que, surgida da práxis humana, converte-se em poder anônimo que mede e regula a própria vida.

A partir dessa leitura, delineia-se com maior clareza o campo teórico em que se inscreve a proposta de Barata e Carmo. A crítica de Postone à dominação temporal oferece o fundamento conceitual para pensar o tempo abstrato não apenas como categoria econômica, mas como forma social que estrutura a experiência moderna. É sob essa luz que podemos agora retomar o texto de Barata e Carmo, onde essa genealogia do tempo abstrato é reinterpretada a partir de uma fenomenologia da precariedade: neles, a abstração temporal deixa de ser apenas o princípio mediador do valor e passa a configurar a própria condição existencial do sujeito contemporâneo, cuja vida é regulada por ritmos e métricas que substituem o devir pela mensuração.

Nessa perspectiva, os autores portugueses mostram que o tempo abstrato não nasce com a invenção do relógio mecânico, mas com a transformação das relações sociais que exigiram a padronização temporal como instrumento de controle do trabalho e da produção. O tempo deixa, assim, de ser vivido organicamente e passa a operar como medida externa, reguladora e impessoal, moldando os ritmos da vida segundo as exigências do capital.

Essa reconfiguração temporal instaura uma ruptura entre o tempo vivido e o tempo socialmente instituído, colocando o sujeito em uma posição de vulnerabilidade diante das estruturas que regulam a direção e a velocidade da sua existência. É o que os autores denominam tempo heterônomo: um tempo que não pertence ao sujeito, mas que lhe é imposto por forças externas – o mercado, a lógica da flexibilidade contratual, a intermitência do

[421] "... a time has become abstract, absolute, and homogeneous" (Postone, 1993, p. 231).
[422] Em *O Capital* (1867/2023), Marx define o fetichismo da mercadoria como o processo pelo qual as relações sociais entre pessoas se apresentam como relações entre coisas. Ao transformar o trabalho em mercadoria, as determinações sociais da atividade humana – como o tempo, o esforço e o valor – passam a parecer propriedades naturais dos próprios objetos. Essa inversão confere ao mundo das coisas uma autonomia ilusória e encobre o fato de que são os sujeitos que produzem as relações que os dominam. O fetichismo, assim, não é simples erro de percepção, mas uma forma objetiva de alienação social, na qual o valor e o tempo de trabalho – criações humanas – retornam sobre os indivíduos como forças aparentemente independentes.

trabalho. A precariedade temporal, por sua vez, aprisiona os sujeitos em uma forma de vida instável, na qual o tempo é sempre de outro[423] – do empregador, da máquina, do algoritmo – e nunca do próprio sujeito. Nesse contexto, a precariedade emerge como uma condição temporal antes de ser puramente material.

De fato, a precariedade, longe de se restringir a formas instáveis de emprego, configura uma experiência existencial de suspensão. Os indivíduos precarizados não conseguem projetar um futuro estável, tampouco enraizar-se num presente significativo. Como afirmam Barata e Carmo (2022, p. 52; *tradução nossa*), vivencia-se uma "expansão de um presente que raramente é concluído ou finalizado"[424], onde o futuro é fonte de ameaça e o passado não oferece sustentação. Assim, a precariedade temporal traduz uma experiência fragmentária em que a vida se desenrola sob o signo da incompletude, aprisionando o sujeito em um presente interminável que corrói tanto a memória quanto a capacidade de projetar o porvir.

Essa condição encontra expressão concreta e sensível nos relatos de Eliane Brum (2016), que descreve a dissolução das fronteiras entre o tempo do trabalho e o tempo da vida. "Estamos sempre, de algum modo, trabalhando", observa a autora, evidenciando como o tempo produtivo invade o tempo íntimo, convertendo o descanso em culpa e o lazer em performance. A lógica do tempo abstrato impõe, assim, uma demanda de disponibilidade permanente, adaptabilidade contínua e responsividade imediata, transformando o tempo em uma força impessoal que atravessa corpos, afetos e relações.

O diálogo entre Barata e os demais autores contemporâneos da crítica temporal é particularmente fecundo. A atomização do tempo descrita por Han pode ser compreendida como a interiorização subjetiva da estrutura objetiva do tempo abstrato. Ambos identificam a corrosão da experiência temporal significativa e a fragmentação da identidade como sintomas centrais da modernidade tardia. Em relação a Rosa, os autores reforçam que a aceleração só se torna possível a partir da prévia abstração e quantificação do tempo. A aceleração, nesse

[423] A expressão "o tempo é sempre de outro" pode ser entendida à luz da teoria da alienação, especialmente em sua vertente temporal. A alienação temporal ocorre quando o indivíduo não possui controle sobre o uso de seu próprio tempo, pois este é subsumido às demandas externas do capital, da técnica ou da vigilância algorítmica. Tal dinâmica despossui o sujeito de sua autonomia temporal, impedindo a construção de um ritmo próprio de vida. Diversos autores contemporâneos exploram esse fenômeno sob diferentes ângulos: Hartmut Rosa (2019) associa a alienação à aceleração social generalizada, que rompe a ressonância entre sujeito e mundo; Byung-Chul Han (2016) identifica uma atomização temporal, marcada pela fragmentação do tempo em instantes pontuais, desprovidos de continuidade; Jonathan Crary (2016) denuncia a colonização contínua do tempo pelo capitalismo 24/7, que elimina as pausas e o sono como resistência; André Barata e Renato Miguel do Carmo (2022) propõem o conceito de tempo heterônomo, evidenciando como o tempo dos precários é regido por forças externas e imprevisíveis; Eliane Brum (2016), por sua vez, reflete criticamente sobre o sequestro do tempo subjetivo pelas plataformas digitais e pelas estruturas neoliberais de produtividade incessante.

[424] "... the expansion of a present that is rarely completed or finalized" (Barata & Carmo, 2022, p. 52).

sentido, é consequência da lógica que transforma o tempo em um bem escasso e explorável – o colapso da ressonância que Rosa denuncia tem, aqui, seu fundamento histórico e estrutural.

Ao vincular precariedade e temporalidade, Barata e Carmo reposicionam o debate sobre o tempo como uma questão de justiça social. O tempo deixa de ser apenas um recurso econômico e se torna condição de possibilidade para a liberdade, a autonomia e a dignidade. Recuperar a posse sobre o próprio tempo[425] – seja ele de trabalho, de espera, de relação ou de criação – constitui, portanto, uma demanda ética e política urgente. Eles consideram que "a precariedade laboral atual é, até certo ponto, o modo contemporâneo e secular de uma experiencia mais antiga de precariedade existencial, o que significa que ambas são formas de vulnerabilidade temporal"[426] (Barata & Carmo, 2022, p. 55; *tradução nossa*).

Essa articulação entre tempo e justiça social permite compreender que a crítica de Barata e Carmo não se limita à denúncia das condições laborais contemporâneas, mas alcança a estrutura ontológica da própria experiência temporal. Ao mostrar que a precariedade laboral é apenas a manifestação histórica de uma vulnerabilidade mais profunda – a expropriação do tempo vivido –, os autores deslocam a discussão para o campo da existência. O desafio, então, não é apenas econômico ou político, mas civilizacional: trata-se de repensar as formas de vida que tornaram o tempo um bem escasso e alienado. É a partir desse horizonte que podemos compreender como a precariedade contemporânea, segundo Barata, reatualiza a fragilidade essencial do humano e exige novas formas de habitar o tempo, capazes de restituir ao sujeito presença, continuidade e horizonte.

Essa passagem do diagnóstico social para a análise ontológica marca um ponto decisivo na reflexão. Ao evidenciar que a precariedade não é apenas uma condição material, mas uma forma de perda de relação com o tempo, Barata abre o caminho para um diálogo mais profundo com a filosofia da existência. A alienação temporal não se limita, assim, ao domínio das estruturas produtivas ou das instituições sociais, mas alcança a dimensão fundamental em que o sujeito se constitui como liberdade. É precisamente nesse deslocamento – do tempo social ao tempo ontológico – que se torna possível aproximar a crítica de Barata da ontologia fenomenológica de Sartre. Ambos convergem na ideia de que a temporalidade não é um dado empírico nem um simples instrumento de mensuração, mas o próprio modo de ser do humano,

[425] A defesa do direito de 'possuir o próprio tempo' conecta-se a debates contemporâneos sobre justiça temporal. Tais propostas envolvem políticas como a renda básica universal, a redução da jornada de trabalho, o direito à desconexão digital e a valorização do tempo não produtivo (como o cuidado, o lazer e a contemplação). Essas iniciativas buscam restituir ao indivíduo o poder de decidir sobre o ritmo e o uso de sua própria vida.

[426] "… today's labour precariousness is, to a certain extent, the contemporary and secular mode of an older experience of existential precariousness, meaning that both are forms of temporal vulnerability" (Barata e Carmo, 2022, p. 52).

cuja vulnerabilidade se manifesta, em última instância, como precariedade de sua relação com o devir.

Se para Barata a precariedade traduz a perda de posse sobre o tempo próprio, para Sartre o tempo só se compreende em sua estrutura *ek-stática*: o para-si é sempre projetado além de si mesmo, transcendendo o presente em direção a um futuro aberto, ao mesmo tempo em que retém o passado como já-escolhido. A temporalidade não é, portanto, uma sucessão de instantes ou um recurso administrável, mas o modo de ser originário do sujeito como liberdade. O que está em jogo, nesse sentido, não é apenas a organização social do tempo, mas a própria condição ontológica da existência. Quando o tempo abstrato e heterônomo captura o sujeito, ele não apenas lhe rouba recursos ou estabilidade, mas ameaça bloquear a dinâmica *ek-stática* fundamental que constitui o ser humano como liberdade temporalizada. A precariedade pode, assim, ser lida como uma forma histórica e social de mutilação da *ek-stase*: o sujeito é confinado a um presente suspenso, incapaz de lançar-se livremente ao futuro ou de ressignificar o passado. A crise contemporânea do tempo não é apenas econômica ou política, mas também ontológica, pois corrói o próprio modo de ser do para-si, que se define justamente pela sua abertura temporal.

No plano clínico-existencial, essa mutilação da temporalidade se manifesta em sintomas recorrentes da vida psíquica contemporânea. A impossibilidade de projetar um futuro estável gera quadros de ansiedade difusa, marcados pela vivência de um presente interminável que não se conclui. O sujeito precarizado encontra-se aprisionado em uma temporalidade fragmentada, em que a espera se converte em ansiedade e o porvir em ameaça. O trabalho intermitente, a lógica algorítmica e a invasão do tempo íntimo pelo tempo produtivo instauram uma experiência de exaustão crônica e de hiper-vigilância, na qual o descanso se torna culpabilizado e o lazer, instrumentalizado. Clinicamente, essa condição se expressa em fenômenos como o burnout, a incapacidade de sustentar vínculos duradouros e a dificuldade de consolidar narrativas de si que integrem passado, presente e futuro. Em termos existenciais, a precariedade pode levar à má-fé temporal: em vez de assumir a liberdade como estrutura de transcendência, o sujeito adere à ilusão de que sua condição é puramente determinada pelas forças externas, abdicando de sua *ek-stase* enquanto possibilidade de se projetar. Trata-se de um modo de evasão da liberdade que, ainda que imposto pelas condições históricas, acaba por ser também reproduzido subjetivamente, fechando o círculo de alienação.

Deste modo, a análise da precariedade temporal revela simultaneamente uma dimensão estrutural – ligada à forma social do tempo abstrato – e uma dimensão existencial, que se traduz em sofrimento psíquico, ansiedade e bloqueio da liberdade. Reconhecer esse duplo nível é fundamental para compreender que a luta contra a precariedade não é apenas uma

reivindicação econômica ou trabalhista, mas um esforço ontológico e clínico para restituir ao sujeito a possibilidade de habitar sua temporalidade própria.

Em síntese, o diagnóstico da crise temporal contemporânea ganha maior densidade quando se coloca em diálogo as análises de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata. Rosa descreve a aceleração como imperativo estrutural que contrai o presente e converte o tempo em recurso administrável; Han evidencia que tal dinâmica culmina na atomização da duração, dissolvendo a continuidade narrativa da existência; Barata, por sua vez, situa ambos os fenômenos na hegemonia histórica do tempo abstrato, que separa a mensuração impessoal da vivência qualitativa. Não se trata de diagnósticos concorrentes, mas de perspectivas complementares sobre uma mesma mutação: o deslocamento do tempo como horizonte de sentido para o tempo como variável sistêmica.

À luz da ontologia fenomenológica de Sartre, essa mutação atinge o núcleo do para-si. A temporalidade *ek-stática* – articulação viva entre passado como facticidade, futuro como transcendência e presente como decisão – constitui a própria estrutura da liberdade. Quando o presente se reduz à urgência, o futuro à pressão performativa e o passado a arquivo inerte, não se altera apenas a organização social do tempo, mas compromete-se a possibilidade mesma de existir como ultrapassagem. A aceleração, a atomização e a precariedade convergem, assim, para uma forma de mutilação ontológica: enfraquecem a espessura temporal na qual a liberdade se reconhece e se assume.

É nesse hiato que emerge a ansiedade digital como sintoma estrutural. Se a angústia, em Sartre, revela a abertura radical do sujeito diante do nada, a ansiedade aparece como sua distorção histórica: experiência de dívida permanente, atraso e reatividade diante de um fluxo que não cessa. No ambiente algorítmico, essa condição manifesta-se como compulsão à resposta, medo de exclusão e sensação crônica de insuficiência. Não se trata de patologia individual, mas de uma modalização da liberdade sob um regime temporal fragmentado.

Desse modo, a crise do tempo não permanece circunscrita ao plano sociológico ou cultural. Ela assume gravidade ontológica, pois incide sobre o modo de ser da consciência. A convergência entre Rosa, Han e Barata, lida a partir de Sartre, permite compreender que a ansiedade digital não é mero efeito colateral da tecnologia, mas expressão contemporânea de uma má-fé temporal: prefere-se a urgência do instante à responsabilidade do projeto, a gestão do estímulo à sustentação da angústia.

A partir daqui o problema desloca-se do diagnóstico estrutural para a investigação existencial. O passo seguinte consiste em examinar como essa ansiedade digital se constitui como categoria filosófica capaz de iluminar o modo de subjetivação próprio da era algorítmica

– não apenas como fenômeno psicofísico, mas como tentativa histórica de domesticar a angústia originária da liberdade.

Da crise temporal à condição ansiosa: entre a angústia ontológica e a má-fé digital

A passagem do diagnóstico social à reflexão filosófica revela um ponto decisivo: tanto a análise da precariedade quanto a crítica da temporalidade convergem na centralidade da experiência do tempo para a constituição da subjetividade. Nesse horizonte, a aproximação entre os diagnósticos de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata torna-se particularmente elucidativa. Cada um desses autores descreve, a seu modo, como a era digital intensifica uma vivência temporal atravessada pela aceleração, pela fragmentação e pela precariedade.

Não se trata, portanto, apenas de mudanças nos ritmos sociais ou nos hábitos cotidianos, mas de uma verdadeira transformação antropológica[427], na medida em que altera o modo de habitar o tempo e, com isso, as condições mesmas de constituição da subjetividade. Essa transformação ganha gravidade especial quando posta em diálogo com a ontologia fenomenológica de Sartre, para quem a temporalidade não é uma simples sucessão de instantes, mas a estrutura originária do ser humano enquanto para-si. Em *SN*, Sartre sustenta que a temporalidade é *ek-stática*: o ser humano existe sempre como ultrapassagem de si, sustentado por um passado que não se dissolve e orientado por um futuro que confere sentido ao presente.

Ora, é precisamente essa estrutura *ek-stática* que a era digital ameaça dissolver. A aceleração descrita por Rosa[428] provoca uma compressão do presente, esvaziando-o de densidade existencial e reduzindo-o a mero ponto de passagem. A atomização apontada por Han fragmenta a duração em instantes descontínuos e sem encadeamento, dispersando a vida em pontos isolados incapazes de compor uma narrativa significativa. Já a precariedade temporal diagnosticada por Barata & Carmo retira do sujeito a soberania sobre o próprio tempo, submetendo-o a lógicas heterônomas de produtividade, conectividade e desempenho. O tempo deixa, assim, de ser campo de ultrapassagem e abertura de sentido para tornar-se

[427] A noção de 'transformação antropológica' remete a mudanças estruturais que afetam não apenas hábitos, mas as condições ontológicas do ser humano.
[428] Em *Aceleração e Alienação: Por uma Teoria Crítica da Temporalidade Tardo-Moderna* (2022) e *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016), analisa como a modernidade tardia intensifica os ritmos sociais, provocando uma compressão da experiência temporal.

superfície plana e reiterativa, onde a existência se dissolve em uma sequência de presentes sem densidade nem direção. O resultado é uma experiência esvaziada de continuidade, destituída de profundidade histórica e de horizonte de possibilidade, convertida em fluxo fragmentado de instantes estéreis.

Consideradas em seu registro próprio, tais análises descrevem com rigor os sintomas da temporalidade contemporânea; mas é apenas à luz da ontologia sartriana que se compreende toda a gravidade desses diagnósticos. Fragmentação, aceleração e precariedade não se reduzem a distorções sociais ou psicológicas: corroem o próprio movimento ontológico que constitui o para-si como liberdade. Com efeito, se a temporalidade *ek-stática* é a condição pela qual o sujeito se projeta continuamente além de si, sustentado por um passado ainda presente e lançado em um futuro de possibilidades, sua dissolução equivale a uma mutilação da liberdade.

É nesse hiato – entre a estrutura ontológica do tempo como ultrapassagem e sua redução contemporânea ao regime do instante – que emerge a ansiedade como figura privilegiada da condição atual. Diferente da angústia, que revela a liberdade em sua abertura radical, a ansiedade contemporânea aparece como sintoma psicofísico dessa fratura temporal: expressa, ao mesmo tempo, a impossibilidade de habitar o presente em plenitude e a incapacidade de projetar-se de modo contínuo em direção ao futuro.

Mais do que simples perturbação afetiva, ela pode ser compreendida como a própria liberdade em fuga de si mesma – liberdade que, incapaz de sustentar o vazio que a funda, procura ocupar-se incessantemente para não se ver. O ativismo permanente, a urgência performativa e a reatividade contínua configuram, assim, uma estratégia de dispersão: manter-se em movimento para evitar o confronto com o nada que constitui o para-si. A ansiedade contemporânea não suprime a liberdade; ela a mobiliza defensivamente, convertendo a abertura ontológica em ocupação constante.

Nesse sentido, Sartre, ao iniciar a quarta parte de *SN*, reafirma a liberdade como estrutura originária da existência e condição fundamental da ação:

> Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subtende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que primeiramente seja para colocar-se depois

> em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originariamente projeto, ou seja, define-se por seu fim[429]. (Sartre, 2007, p. 559)

A liberdade, portanto, não é um atributo suplementar da existência, mas sua própria estrutura. Essa negatividade constitutiva desdobra-se em três dimensões fundamentais: temporalização, consciência e transcendência. Cada uma delas, porém, sofre hoje um processo específico de corrosão que configura a condição ansiosa do existir.

Na dimensão da temporalização, o ser humano é livre porque não está confinado ao já dado, mas se projeta além de si, abrindo o futuro como horizonte de possibilidades. Contudo, sob a lógica da aceleração descrita por Rosa, essa abertura é neutralizada pela redução da vida a uma sucessão de instantes imediatos. O sujeito, em vez de lançar-se adiante, encerra-se em um presente sem espessura, perdendo a distância constitutiva que funda sua liberdade.

Na dimensão da consciência, o para-si não é apenas presença no mundo, mas também presença a si: consciência de existir. Nenhuma determinação exterior explica por si só o agir humano, pois toda motivação é filtrada pela reflexividade da consciência. Entretanto, na era digital, essa interioridade é colonizada por fluxos informacionais e algoritmos que disputam incessantemente a atenção. O resultado é a fragilização da consciência de si, substituída pela reatividade ao estímulo imediato – fenômeno que converge com a análise de Han sobre a atomização do tempo em pontos isolados, nos quais a continuidade da experiência se dissolve.

Na dimensão da transcendência, o ser humano é originariamente projeto, ultrapassagem em direção a possibilidades. Contudo, no contexto de precariedade temporal diagnosticado por Barata, em que o futuro se apresenta instável e incerto, a própria experiência de projetar-se se fragiliza. O sujeito, em vez de constituir-se como abertura, vê-se paralisado diante de um horizonte em ruínas, oscilando entre ansiedade e conformismo.

Assim, as três dimensões fundamentais da liberdade em Sartre – temporalização, consciência e transcendência – encontram-se hoje corroídas pelas condições temporais da era digital. A aceleração dissolve a distância projetiva da temporalização; a atomização fragmenta a reflexividade da consciência; e a precariedade desestabiliza a transcendência enquanto projeto. O resultado é uma subjetividade tensionada, incapaz de habitar o presente em sua plenitude e de sustentar a continuidade de um futuro possível. Nesse contexto, a ansiedade

[429] "Nous avons montré que la liberté ne faisant qu'un avec l'être du pour soi: la réalité-humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant. Ce néant, nous l'avons vu, elle a à être dans de multiplex dimensions: d'abord en se temporalisant, c'est-à-dire en étant toujours à distance d'elle-même, ce qui implique qu'elle ne peut jamais se laisser déterminer par son passé à tel ou tel acte – ensuite en surgissant comme conscience de quelque chose et (de) soi-même, c'est-à-dire en étant présence à soi et non simplement soi, ce qui implique que rien n'existe dans la conscience qui ne soit conscience d'exister et que, en conséquence, rien d'extérieur à la conscience ne peut la motiver – enfin en étant transcendance, c'est-à-dire non pas quelque chose qui serait *d'abord* pour se mettre *ensuite* en relation avec telle ou telle fin, mais au contraire un être qui est originellement projet, c'est-à-dire qui se définit par sa fin" (Sartre, 1943, p. 497).

emerge como sintoma privilegiado: não apenas reação psicológica, mas expressão existencial da fratura entre a ontologia da liberdade e as formas heterônomas de temporalidade impostas pela era digital.

Importa notar, porém, que essa corrosão não elimina a liberdade, mas a reinscreve em um campo de crise. Se, como sublinha Sartre, o ser humano é sempre mais do que aquilo que é, reduzir a experiência ao instante imediato equivale a negar o dinamismo constitutivo da ultrapassagem. Nesse horizonte, instala-se uma forma peculiar de má-fé temporal: fuga diante da angústia de assumir a abertura do futuro e a responsabilidade que ela implica. Ao refugiar-se na urgência do instante, o sujeito busca escapar do peso de sua liberdade, preferindo a ilusão de um tempo fechado sobre si, sem espessura nem horizonte. O preço, contudo, é elevado: o colapso da continuidade temporal fragiliza a própria condição de existir como projeto, reduzindo a vida a uma sucessão estéril de 'agoras' desconexos, em que o passado deixa de sedimentar-se como herança e o futuro já não se abre como possibilidade.

É diante do risco de esterilização da existência que os diagnósticos contemporâneos encontram sua força crítica. Hartmut Rosa (2016), ao propor a noção de *ressonância*, busca restituir à experiência moderna a possibilidade de uma relação significativa e responsiva com o mundo. Sua crítica à aceleração mostra que a apatia e o esvaziamento afetivo decorrem da perda de reciprocidade entre sujeito e mundo – perda que apenas a ressonância, enquanto relação de implicação e resposta, pode reverter.

André Barata (2000), por sua vez, aprofunda esse diagnóstico ao deslocar o conceito de ressonância do plano ético-existencial para o plano ontológico da consciência. Enquanto Rosa descreve a ressonância como tarefa ética e política de reconexão com o mundo, Barata revela seu fundamento fenomenológico: a própria consciência é, desde sua origem, ressonante – um acontecimento de covibração entre o ser e o aparecer, no qual o sentido se gera como relação. Assim, o que em Rosa surge como tarefa de reconciliação encontra em Barata sua condição de possibilidade: só é possível restaurar a ressonância do mundo porque a consciência, em sua estrutura temporal e afetiva, é ressonância.

Em convergência com esses autores, Byung-Chul Han denuncia a dispersão acelerada e a fragmentação do tempo na modernidade tardia, reivindicando a *demora* como forma de resistência à lógica da produtividade. Sua proposta de reencontro com o tempo vivido, em oposição à temporalidade performativa e fragmentada do presente contínuo, ecoa o esforço de Barata e Carmo por uma insurgência temporal: a reivindicação de um tempo próprio diante da colonização heterônoma da experiência.

Em conjunto, Hartmut Rosa, André Barata e Byung-Chul Han configuram um mesmo movimento de reabilitação da presença. Suas reflexões, embora partam de registros distintos –

sociológico, ontológico e fenomenológico –, convergem na tentativa de devolver à existência a possibilidade de habitar o tempo como espaço de liberdade. Recuperar a ressonância, a demora ou o tempo próprio é, afinal, restituir à experiência o movimento de ultrapassagem que, em chave sartriana, define o núcleo ontológico da liberdade: projetar-se para além do dado e assumir-se como tarefa.

Entretanto, ainda que a proposta de ressonância, tal como formulada por Rosa, abra a possibilidade de uma relação mais autêntica com o mundo, ela não pode ser tomada como solução última ou como horizonte normativo suficiente. A autenticidade não se estabiliza em uma forma específica de relação temporal; ela permanece atravessada pela ambiguidade própria da liberdade. Se a ressonância descreve uma experiência intensificada de vínculo e sentido, a ontologia da liberdade lembra que nenhuma configuração histórica do tempo elimina a tensão constitutiva entre facticidade e transcendência. Assim, mais do que oferecer uma saída definitiva, essas propostas indicam condições de possibilidade para que o sujeito volte a sustentar o risco da ultrapassagem – tarefa que jamais se resolve em fórmula, pois pertence à própria estrutura inquieta do existir.

Em síntese, o que une Sartre aos pensadores contemporâneos aqui mobilizados é o reconhecimento de um mesmo núcleo problemático: a liberdade só se efetiva na medida em que o tempo se mantém como horizonte aberto de ultrapassagem. Quando a temporalidade é corroída – seja pela aceleração que comprime o presente, pela atomização que o fragmenta ou pela precariedade que mina o futuro –, a própria estrutura da existência é comprometida. Rosa, Han e Barata, cada um a seu modo, propõem alternativas convergentes: ressonância, demora e tempo próprio são tentativas de resgatar a espessura da experiência temporal contra as forças de dispersão e heteronomia. Essas propostas reencontram a intuição sartriana de que a realidade humana é inseparável de sua abertura projetiva: existir é sempre transcender o dado em direção ao possível. Nesse sentido, a defesa de um tempo vivido em sua densidade não constitui apenas crítica cultural, mas exigência ontológica – pois, sem continuidade temporal, não há liberdade que se exerça.

Se a análise de Rosa, Han e Barata revela, em registro conceitual, a dissolução da temporalidade *ek-stática*, Eliane Brum traduz esse diagnóstico em experiência vivida. Ao narrar a condição contemporânea como estar "exaustos e correndo – e dopados" (Brum, 2016), ela condensa em imagens concretas o que a filosofia expõe em categorias abstratas: a aceleração que não leva a lugar algum, a atomização que reduz a vida a espasmos e a precariedade que transforma o tempo em propriedade alheia. Sua metáfora dos "cliques como remos de antigas galés" devolve ao leitor o impacto visceral da colonização do tempo, mostrando que a crise temporal não é apenas sociológica ou ontológica, mas atravessa os corpos, os afetos e as

narrativas do eu. Ao concluir com essa voz, a densidade filosófica encontra seu contrapeso sensível: a temporalidade fragmentada deixa de ser apenas objeto de análise para se revelar como condição existida, inscrevendo na carne da vida aquilo que Sartre descreveu como mutilação da *ek-stasis*.

Quando o diagnóstico conceitual se articula à experiência concreta, ganham forma as propostas de resistência. Ressonância, demora e tempo próprio aparecem como linguagens distintas que nomeiam um mesmo esforço: restaurar a temporalidade *ek-stática* diante de sua dissolução contemporânea. Lidas à luz de Sartre, essas propostas não constituem meros ajustes sociológicos ou culturais, mas tentativas de reconquistar a condição ontológica da existência. A ressonância, em Rosa, devolve ao presente sua densidade qualitativa como fissura entre facticidade e transcendência; a demora, em Han, reabre a possibilidade de assumir a angústia como intervalo fecundo, recusando a má-fé temporal da urgência e da performance; e o tempo próprio, em Barata, reivindica a soberania concreta sobre a vida temporal, condição para que a liberdade situada possa projetar-se além das imposições heterônomas. Integradas ao horizonte sartriano, sustentamos que essas alternativas revelam que resistir à aceleração, à atomização e à precariedade é, em última instância, resgatar a liberdade como temporalização *ek-stática*, isto é, como abertura radical que só se efetiva no assumir da angústia.

A crise temporal da era digital, portanto, ultrapassa o nível da gestão cronológica e toca o cerne da existência. A aceleração corrói o horizonte dos projetos e rompe a continuidade da experiência; a atomização dissolve a narrativa temporal em pontos descontínuos; e a precariedade retira do sujeito a posse de seu tempo, submetendo-o a ritmos externos de produtividade, desempenho e conectividade. Conjugadas, essas dinâmicas enfraquecem o movimento fundamental pelo qual o para-si se constitui como liberdade. Nesse registro, a crise pode ser interpretada como má-fé temporal: evasão diante da angústia de um futuro aberto, substituída pela ilusão de um presente fechado sobre si.

É nesse ponto que os diagnósticos de Rosa, Han e Barata revelam toda sua densidade crítica. Rosa descreve a aceleração social como processo que multiplica possibilidades, fragmenta o tempo e impõe a sensação de que o futuro deve ser permanentemente antecipado no presente. A ansiedade, nesse quadro, deixa de ser episódica para tornar-se estrutural: o sujeito vive projetado em cenários possíveis, empenhado em controlar o que é, por essência, incontrolável. Han radicaliza essa análise ao afirmar que a temporalidade não apenas acelera, mas se atomiza em instantes isolados – o chamado 'tempo-ponto'. Dessa atomização emerge uma existência submetida à pressão do desempenho contínuo: cada pausa é vivida como fracasso, cada oportunidade perdida como falha irreparável. A ansiedade, aqui, não é simples reação, mas condição ontológica: cada instante se carrega de urgência, e o futuro se reduz à

repetição tautológica de um presente hipertrofiado. A essa dupla análise, Barata acrescenta a dimensão da precariedade e da heteronomia temporal. A aceleração e a atomização articulam-se, nesse caso, a condições sociais e econômicas que dissolvem a continuidade da vida e expropriam o sujeito de sua autonomia temporal. Viver significa habitar a incerteza constante, sob a ameaça da ruína abrupta do amanhã. A heteronomia temporal converte o tempo em recurso colonizado, submetendo a existência aos ritmos do mercado, do trabalho e das redes digitais.

Essas análises convergem para mostrar que a crise temporal contemporânea não se restringe a alterações nos ritmos sociais, mas atinge o núcleo da existência, transformando a própria experiência do ser. A aceleração, a atomização e a precariedade não apenas condicionam práticas de vida, mas instauram modos de ser que configuram um regime em que a ansiedade se torna estrutural. Para compreendê-la em profundidade, contudo, é necessário distingui-la da angústia, tal como elaborada por Sartre.

Enquanto a angústia se revela como experiência ontológica da liberdade – confronto direto com a abertura radical do futuro e com a responsabilidade intransferível que ela acarreta –, a ansiedade contemporânea assume a forma de reação psicofísica, marcada pela tentativa de escapar dessa abertura mediante condutas de má-fé temporal. Diferenciar angústia e ansiedade é, portanto, decisivo: somente assim se compreende como a subjetividade digital reconfigura a experiência do tempo e da liberdade, convertendo a angústia em ansiedade difusa e permanente.

A ansiedade contemporânea deve ser compreendida, assim, como sintoma privilegiado de uma temporalidade sob pressão, em que aceleração, atomização e precariedade instauram um estado de urgência contínua. Nesse ponto, voltemo-nos à filosofia existencial para oferecer chave interpretativa fundamental. Heidegger, em *Ser e Tempo*, descreve a angústia (*Angst*) como a experiência originária pela qual o ser-aí se descobre lançado no mundo e aberto à sua possibilidade mais própria: a morte. Nesse horizonte, o ente humano é despojado das distrações cotidianas e confrontado com a nulidade de suas ocupações, revelando-se como existência finita e livre. Sartre radicaliza esse diagnóstico em *SN*: para ele, a angústia não desvela apenas o ser-para-a-morte, mas sobretudo a liberdade radical do para-si, sempre além de si mesmo. A angústia é, portanto, revelação ontológica da abertura do futuro, inseparável da responsabilidade absoluta que recai sobre cada sujeito.

Contudo, a dimensão ontológica da angústia não deve ser confundida com a ansiedade que marca de modo decisivo a experiência contemporânea. Embora ambas partilhem um núcleo comum – a abertura ao futuro indeterminado –, seus sentidos divergem profundamente. A angústia revela a liberdade em sua radicalidade, enquanto a ansiedade surge

como reação psicofísica a essa mesma abertura, frequentemente traduzida em tentativas de fuga e em condutas de má-fé. Diferenciar os dois fenômenos é, portanto, fundamental para compreender como a subjetividade contemporânea converte a angústia em ansiedade estrutural.

É justamente nesse ponto que a diferença se torna mais clara. A angústia confronta o sujeito com a indeterminação do futuro e o chama à responsabilidade por si, ao passo que a ansiedade aparece como sua distorção: em vez de assumir a abertura, o sujeito ansioso busca neutralizá-la por meio de estratégias de controle, antecipação e saturação do tempo. Nesse movimento, a ansiedade aproxima-se da má-fé, pois transforma o peso da liberdade em urgência, desempenho e exaustão.

A condição ansiosa da contemporaneidade não pode ser reduzida, assim, a uma simples resposta às pressões sociais ou aos estímulos externos do ambiente digital. Ela deve ser compreendida como figura existencial que recobre a liberdade sob a máscara da urgência. A vida, vivida no horizonte da aceleração, da atomização e da precariedade, mantém a possibilidade da liberdade, mas apenas de forma dissimulada. O sujeito contemporâneo, ao tentar conjurar a angústia que o constitui, fabrica para si um tempo ansioso, fragmentado e precário – um modo de existir que, ao mesmo tempo em que testemunha a liberdade, empenha-se em ocultá-la.

Distinguir angústia e ansiedade é, portanto, decisivo para compreender como a liberdade pode ser encoberta por formas desviadas de temporalidade. Enquanto a angústia expõe o sujeito à radicalidade do futuro e à responsabilidade ontológica de seu projeto, a ansiedade traduz-se em fuga psicofísica dessa revelação, assumindo a forma de urgência, controle e dispersão. Na era digital, esse deslocamento adquire contornos inéditos: dispositivos técnicos e ritmos sociais não apenas intensificam a ansiedade, mas a moldam como experiência cotidiana, impregnando corpo e consciência. Nessa perspectiva, a ansiedade deve ser investigada não apenas como categoria filosófica, mas como condição psicofísica da subjetividade contemporânea – um modo de viver o tempo que combina liberdade e evasão, angústia e má-fé, instaurando um regime de presença fragmentada e exaustão permanente.

Ao longo desta discussão, percorremos diferentes diagnósticos da crise temporal contemporânea, articulando as contribuições de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata. Vimos, com Rosa, que a aceleração não é mero efeito do progresso técnico, mas imperativo estrutural da modernidade, capaz de corroer a experiência de continuidade e instaurar um regime de urgência perpétua. Em Han, identificamos que o problema não se reduz à velocidade, mas alcança a própria textura do tempo: sua atomização em pontos isolados, incapazes de se articular em narrativa significativa. Já Barata amplia o quadro ao mostrar que

tal condição se enraíza na hegemonia do tempo abstrato, impondo ao sujeito uma experiência de precariedade e heteronomia que retira dele a posse de sua própria duração.

A convergência dessas análises permitiu compreender que a crise do tempo na modernidade tardia não é apenas social ou psicológica, mas toca o núcleo ontológico da existência. A aceleração, a atomização e a precariedade revelam-se como forças que corroem a temporalidade *ek-stática* descrita por Sartre, reduzindo o para-si a uma sucessão descontínua de presentes estéreis. Nesse sentido, a crise temporal não significa apenas perda de estabilidade, mas fragilização da própria liberdade, que deixa de se efetivar como ultrapassagem em direção ao futuro.

É precisamente nesse hiato que emerge a ansiedade como figura privilegiada da contemporaneidade. Enquanto a angústia, em Sartre, desvela a liberdade em sua radicalidade, a ansiedade contemporânea manifesta-se como reação psicofísica a essa mesma abertura: tentativa de conjurar a indeterminação do futuro mediante controle, desempenho e saturação do presente. A subjetividade digital, moldada pela lógica da aceleração, da fragmentação e da precariedade, não elimina a liberdade, mas a recobre sob formas desviadas de má-fé temporal.

Essa constatação permite dar um passo adiante. Se até aqui examinamos a crise do tempo em seus diagnósticos sociológicos e ontológicos, o próximo movimento consiste em investigar como ela se corporifica em práticas concretas da era digital. Fenômenos como a construção de avatares enquanto identidades virtuais, o *ghosting*, o *doomscrolling* e o FOMO podem ser lidos como manifestações paradigmáticas da ansiedade estrutural, nas quais a tentativa de domesticar a abertura temporal assume formas cotidianas e visíveis. É nesse ponto de passagem – da análise estrutural à experiência vivida – que se abre o próximo capítulo, onde buscaremos mostrar que a ansiedade não deve ser reduzida a uma categoria clínica ou emocional, mas compreendida como um modo de existência em que a liberdade se converte paradoxalmente em evasão contínua.

A leitura articulada de Rosa, Han e Barata indica que a crise temporal da modernidade tardia não se reduz a questões de cadência ou gestão: ela altera o próprio modo de experienciar o tempo. A aceleração, a atomização e a precarização desfazem a continuidade e afinam a densidade da duração. À luz de Sartre, esse quadro incide sobre o núcleo do para-si, ao fragilizar a estrutura *ek-stática* que sustenta a liberdade como constante ultrapassagem.

Nesse contexto, a ansiedade ganha relevo. Enquanto a angústia, em Sartre, revela a abertura do porvir e convoca à responsabilidade, a ansiedade surge como reação psicofísica à desarticulação da experiência temporal: busca conter a indeterminação por meio do controle, do desempenho incessante e da saturação do presente. A subjetividade digital, assim, não

extingue a liberdade, mas a recobre sob formas de má-fé que se inscrevem no próprio modo de temporalização.

Esse diagnóstico exige um redirecionamento analítico: das macroestruturas às práticas vividas. Se antes descrevemos a compressão e a fragmentação do tempo no plano social e técnico, importa agora observar como tais dinâmicas se encarnam em condutas cotidianas, nas quais a ansiedade se consolida como estilo de relação com o mundo.

A distinção entre angústia e ansiedade torna-se, então, decisiva. A primeira coloca o para-si diante de sua liberdade; a segunda encobre essa exposição ao converter o futuro em ameaça e o presente em urgência contínua, instaurando uma presença esvaziada de duração. Configura-se, desse modo, uma má-fé temporal: retração diante da abertura do possível por meio de práticas que comprimem o espaço decisional onde a liberdade se efetiva.

O fechamento filosófico do capítulo, portanto, é duplo: (i) ontologicamente, a crise temporal equivale a uma dissolução da *ek-stasis* que constitui o existir como projeto; (ii) existencialmente, essa dissolução aparece como ansiedade estrutural, na qual o corpo e a atenção são capturados por ritmos heterônomos. Propostas como ressonância (Rosa), demora (Han) e reivindicação de tempo próprio (Barata & Carmo) só ganham pleno sentido quando lidas como tentativas de reabrir, no presente, a fissura entre facticidade e transcendência em que a liberdade se decide.

Ao situar essas práticas no horizonte da temporalidade, torna-se possível compreender que não se trata apenas de fenômenos comportamentais, mas da expressão de um deslocamento estrutural mais profundo. Esse deslocamento da angústia para a ansiedade digital revela a gravidade da crise temporal: não apenas fragiliza a liberdade como estrutura originária, mas também instala um modo de má-fé adaptado ao regime algorítmico, em que o sujeito prefere a urgência do agora à responsabilidade do projeto. Assim, a ansiedade digital deve ser compreendida como sintoma central da era contemporânea: tentativa de domesticar a angústia existencial por meio de práticas de dispersão, autoexploração e hiperconexão.

Nessa perspectiva, fica claro que o problema não se limita a um desafio sociológico ou cultural, mas toca o núcleo ontológico da existência. Recolocado sob o prisma da ontologia sartriana, o fenômeno da temporalidade fragmentada ganha densidade filosófica: a crise do tempo digital não é apenas social ou cultural, mas atinge o próprio modo de ser da consciência. Esse deslocamento interpretativo permite avançar do diagnóstico estrutural da modernidade tardia para a investigação existencial da condição ansiosa, interrogando de que modo a angústia ontológica – descrita por Sartre como revelação da liberdade – se desdobra em formas específicas de evasão e má-fé no cenário digital.

Capítulo 6: Ansiedade na era digital: uma experiência psicofísica diante da angústia da liberdade

And I find it kinda funny, I find it kinda sad
The dreams in which I'm dying are the best I've ever had
I find it hard to tell you, I find it hard to take
When people run in circles it's a very very
Mad world, mad world
(Roland Orzabal, 1982)

A partir da crise temporal discutida no capítulo anterior, analisa-se agora sua expressão subjetiva sob a forma da ansiedade digital, entendida como reação psicofísica à angústia da liberdade. Partindo desse enquadramento, o presente capítulo tem como objetivo aprofundar essa hipótese, defendendo que a ansiedade – sobretudo em sua configuração digital – deve ser compreendida como experiência psicofísica. Situada no horizonte da ontologia fenomenológica de Sartre, a ansiedade aparece como reação inventiva da consciência diante da abertura vertiginosa ao nada, condição fundamental do ser humano. Na era digital, contudo, essa experiência adquire contornos inéditos, pois a liberdade se vê continuamente tensionada pela aceleração temporal, pela dispersão atencional e pela pressão da visibilidade algorítmica.

Para sustentar esse argumento, o capítulo se desenvolverá em cinco momentos articulados. Primeiro, a fundamentação fenomenológica da experiência em Sartre, destacando a intencionalidade da consciência e sua recusa a qualquer interioridade substancial. Em seguida, a teoria das emoções e da imaginação como condutas mágicas: modos pelos quais a consciência nega uma situação que a constrange e a transfigura simbolicamente, convertendo-a em outra configuração de sentido. O terceiro momento aprofunda a categoria da magia como estrutura que torna inteligível essa operação de irrealização – a capacidade da consciência de alterar o modo de aparecer do mundo quando este se impõe como obstáculo. No quarto momento, estabelecer-se-á a distinção entre angústia e ansiedade: a primeira compreendida como revelação ontológica da liberdade; a segunda, como reação psicofísica que emerge quando essa revelação é desviada ou encoberta. Por fim, serão analisados exemplos de fenômenos paradigmáticos da ansiedade digital — avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e FOMO — nos quais a má-fé temporal se atualiza como tentativa de reconfigurar magicamente a experiência da liberdade em contextos de hiperconexão e aceleração social.

O fio condutor desse percurso é a hipótese de que a ansiedade não elimina a angústia, mas constitui uma forma de administrá-la simbolinicamente. Ela se mostra como expressão ambígua da liberdade: ao mesmo tempo em que revela a inventividade da consciência, arrisca-se a encobrir sua condição originária. Reconhecer a ansiedade como experiência psicofísica de defesa diante da angústia é decisivo para compreender não apenas a subjetividade contemporânea, mas também os modos sutis pelos quais a liberdade é hoje mascarada por dispositivos digitais, fluxos informacionais e regimes de visibilidade permanente.

Para avançar nessa análise, torna-se indispensável retornar ao fundamento que sustenta toda a reflexão: a filosofia de Sartre. Sem esse solo conceitual, seria impossível compreender a ansiedade em sua densidade filosófica, pois nos faltaria a própria chave para pensar a consciência como abertura, intencionalidade e liberdade em situação. É a partir dessa base que podemos diferenciá-la de uma simples desordem clínica e compreendê-la como reação estrutural à angústia da liberdade. Enquanto a angústia desvela a liberdade ontológica do para-si, a ansiedade manifesta a tentativa de administrá-la sob formas defensivas, sobretudo na experiência digital. Longe de se reduzir a um fenômeno psicopatológico, nossa hipótese é que a ansiedade possa ser tratada como um desdobramento histórico e existencial da angústia: uma forma de defesa psicofísica que, sem eliminar a liberdade, procura recobri-la sob estratégias simbólicas de controle, desempenho e saturação temporal.

Em contraste com a abordagem clínica que a reduz a disfunção, a fenomenologia compreende a ansiedade como figura da existência situada – reveladora das tensões entre liberdade e mundo. A psiquiatria e a psicologia clínica, em grande parte, concebem a ansiedade como um transtorno, isto é, como disfunção de mecanismos psíquicos ou neuroquímicos que precisam ser corrigidos. Nessa abordagem, o corpo aparece sobretudo como substrato fisiológico e a experiência ansiosa é interpretada como desvio de um funcionamento considerado normal. Como visto no Capítulo 1, a fenomenologia não trata o vivido como patologia, mas como revelação de sentido.

Sob esse enfoque, a diferença não está em negar os dados clínicos, mas em deslocar o horizonte da análise. Enquanto a leitura psiquiátrica busca identificar causas e propor intervenções terapêuticas, a fenomenologia interroga o sentido da experiência ansiosa: o que ela manifesta sobre a liberdade, a temporalidade e a relação do sujeito com o mundo? Essa mudança de perspectiva impede que a ansiedade seja reduzida a sintoma, pois a coloca como figura da existência situada, expressão psicofísica de como o sujeito tenta lidar com a vertigem da angústia. Assim, em vez de conceber a ansiedade apenas como perturbação a ser eliminada, a fenomenologia a reconhece como resposta criadora e ambígua da consciência – um ato pelo

qual o ser humano administra simbolicamente sua liberdade, ainda que sob formas desviadas de má-fé.

Partindo dessa compreensão mais ampla, torna-se possível ver como a era digital não inaugura a ansiedade, mas a leva a um novo patamar de radicalidade. As dinâmicas de aceleração, dispersão atencional e visibilidade algorítmica não criam a ansiedade *ex nihilo*; antes, intensificam uma estrutura já inscrita na existência humana. Elas funcionam como dispositivos que potencializam o desdobramento da angústia em ansiedade, oferecendo ao sujeito novas formas de tentativa de fuga diante da abertura ontológica que o constitui. Nesse sentido, a psicologia fenomenológica de Sartre não é apenas o ponto de partida conceitual, mas também a condição de possibilidade para explicitar o objetivo central desta tese: mostrar que a ansiedade, longe de ser um fenômeno acidental ou meramente clínico, constitui um prolongamento histórico e existencial da angústia, que na era digital assume contornos inéditos e se converte em figura privilegiada da subjetividade contemporânea.

Esse percurso articula, em chave fenomênico-ontológica, os resultados dos capítulos anteriores: (i) a negatividade e a *ek-stasis* que estruturam o para-si (Caps. 1–2), (ii) a dialética liberdade–alienação (Cap. 3), (iii) as mediações do prático-inerte algorítmico e a dualidade concreto/virtual (Cap. 4) e (iv) a crise da temporalidade (Cap. 5). Nossa hipótese central é que a ansiedade digital atualiza a má-fé temporal: diante da abertura ao nada, o sujeito tenta neutralizar a indeterminação por meio do controle, do desempenho e da saturação do presente, deslocando a liberdade sem, contudo, anulá-la.

Esse argumento deve ser entendido como continuidade direta do percurso anterior. A partir do diagnóstico da crise temporal, compreende-se agora sua tradução existencial: a ansiedade como expressão psicofísica das temporalidades heterônomas descritas por Rosa, Han e Barata. Mostrou-se, assim, como a experiência contemporânea do tempo se fragiliza, comprometendo a possibilidade de habitar o presente como abertura *ek-stática*. A crise temporal repercute na experiência subjetiva, convertendo-se em ansiedade encarnada. Em outras palavras, a aceleração contrai o presente, a atomização fragmenta o futuro e a precariedade esvazia o tempo próprio; esses três movimentos convergem na constituição de uma vivência psicofísica marcada pela urgência, dispersão e instabilidade, que se manifestam em sintomas concretos no corpo e na atenção. O passo a ser dado neste capítulo, portanto, é mostrar que a crise temporal não é apenas uma mutação sociotécnica, mas também um modo de viver o tempo – uma tentativa ansiosa de recobrir a angústia existencial por meio de estratégias defensivas inscritas no imaginário e na corporeidade.

A aceleração, a atomização e a precariedade ultrapassam o plano estrutural e se inscrevem no modo vivido da existência, em que corpo e atenção passam a ser modulados por

ritmos heterônomos. Com isso, realizaremos o sexto objetivo da tese – defender a ansiedade como experiência psicofísica diante da angústia na era digital – e ofereceremos critérios para distingui-la da angústia: esta desvela a liberdade, enquanto aquela a recobre por condutas simbólicas que administram a abertura sem suprimi-la.

Ao deslocar o olhar do diagnóstico macroestrutural para a experiência vivida, é preciso retomar o fundamento fenomenológico que afasta reduções psicologizantes: em Sartre, a consciência não é interioridade, mas ato que se projeta no mundo. Nesse solo – intencionalidade, imaginação, emoção e função mágica – assenta-se a possibilidade de descrever a ansiedade em seu alcance ontológico.

Fundamentação fenomenológica da experiência

Conforme desenvolvido no primeiro capítulo, a psicologia fenomenológica de Sartre concebe a consciência como ato intencional, e não como interioridade substancial. Essa base permite compreender a emoção e a imaginação como modos de reorganização simbólica do mundo – ponto de partida para analisar a ansiedade como conduta mágica contemporânea. A experiência, portanto, não é uma representação mediada por imagens mentais, mas um contato direto com a exterioridade[430].

Essa concepção prepara o terreno para compreender como a subjetividade se constitui pela negatividade e pela liberdade, sem depender de um núcleo substancial interno. Retomando o que se demonstrou em *TdE*, o Eu é objeto transcendente situado no mundo. A purificação radical da consciência a liberta de qualquer conteúdo dado, concebendo-a como transparência e espontaneidade. A experiência subjetiva se funda, assim, em seu movimento de ultrapassagem, e não em essências prévias[431].

É nessa chave que Sartre reformula a compreensão da emoção em *ETE*. Ao retomarmos sua análise, notamos que ele recusa explicações que a reduzam a reações fisiológicas ou a estados internos isolados, definindo-a como conduta mágica: uma transformação simbólica do mundo quando este se torna insuportável[432]. Diante da falência da ação racional, a consciência

[430] Cf. Cap. 1, seção 1.1. Ali foi apresentada a noção de intencionalidade da consciência como fundamento ontológico, a partir do artigo "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade" (Sartre, 2005). Retomamos aqui essa concepção para enfatizar que a experiência é sempre exterioridade e ultrapassagem.
[431] Cf. Cap. 1, seção 1.2. A análise da *TdE* mostrou que o Eu não é estrutura originária da consciência, mas objeto transcendente constituído no nível reflexivo. Aqui reiteramos esse ponto para fundamentar a compreensão da experiência como movimento sem interioridade substancial.
[432] Cf. Cap. 1, seção 1.3. A concepção da emoção como transformação mágica do mundo foi introduzida ali como exemplo privilegiado da negatividade constitutiva da consciência. Nesta seção, desenvolvemos essa análise mostrando a emoção como conduta simbólica que reorganiza o real quando o campo prático falha.

reorganiza simbolicamente a realidade – seja pelo desmaio que elimina magicamente o objeto do medo, seja pela projeção de qualidades negativas em um objeto inatingível, como no exemplo clássico das uvas "verdes demais".

A emoção, portanto, constitui uma forma ativa de relação com o mundo, pela qual a consciência manifesta sua liberdade ao produzir sentido mesmo quando o campo prático se encontra bloqueado – processo que, no contexto digital, se reinventa em novas modalidades afetivas e simbólicas. De modo análogo, como se analisou em *OI*, a imaginação irrealiza o real – estrutura que agora se prolonga nas condutas digitais. Imaginar não significa reproduzir empobrecidamente uma percepção, mas instituir uma presença ausente: colocar diante de si o objeto como inexistente[433]. A imagem, portanto, é uma suspensão simbólica do dado empírico e abertura para mundos possíveis. Tal ato, embora fundado na liberdade criadora da consciência, também carrega sua ambiguidade: pode ser um exercício legítimo da liberdade ou uma fuga mágica da facticidade, quando absolutizado como substituto do real.

É nesse ponto que a categoria da 'magia' mostra sua relevância estrutural. Como vimos desde o início da análise, ela designa a capacidade da consciência de transformar simbolicamente o mundo quando este se apresenta como inabitável ou frustrante. Emoção e imaginação revelam essa função mágica originária: seja no registro afetivo, seja no registro simbólico, a consciência redesenha o mundo para suportá-lo. Retomando a noção de 'feiticeiro' do *ETE*, o sujeito enfeitiça a realidade para continuar existindo – embora sempre corra o risco de se deixar aprisionar por suas próprias criações, configurando a má-fé[434].

É a partir desse núcleo conceitual que se abre uma chave interpretativa para fenômenos contemporâneos, como a ansiedade. Mais do que um sintoma clínico isolado, a ansiedade pode ser compreendida como modo de ser-no-mundo que emerge em situações-limite[435]. No contexto atual, marcado pelo excesso de estímulos digitais, pela dispersão atencional e pela perda de sentido diante do fluxo incessante de informações, a ansiedade se apresenta como

---

433 Cf. Cap. 1, seção 1.4. A imaginação foi anteriormente apresentada como função de irrealização do real, e aqui é retomada como operação simbólica deliberada que projeta mundos possíveis contra a facticidade.

434 Cf. Cap. 1, seção 1.5. A categoria de 'magia', discutida como estrutura comum à emoção e à imaginação, é retomada nesta seção como eixo articulador da psicologia fenomenológica sartriana, revelando tanto o poder criador da consciência quanto sua ambiguidade existencial diante da má-fé.

435 Situação-limite é o termo cunhado por Karl Jaspers em sua *Filosofia da Existência* (1974), designa experiências intransponíveis que confrontam o sujeito com a finitude e revelam a impossibilidade de dominar plenamente a existência. Em Sartre, embora o conceito não apareça com esse nome, ele é reelaborado a partir da noção de situação: em *SN*, toda liberdade é sempre situada, isto é, lançada em um campo de facticidade que a condiciona sem jamais anulá-la; em certas circunstâncias extremas, a situação desvela de modo radical a angústia como revelação da liberdade. Já na *CRD*, a categoria assume feição histórico-material: a escassez, a serialidade e as condições sociais objetivas funcionam como situações-limite que impõem constrangimentos intransponíveis, sem, contudo, eliminar a necessidade de escolher. Diferentemente de Jaspers, que vê na situação-limite a abertura para a transcendência em direção ao Absoluto, Sartre a interpreta como ocasião em que a liberdade se revela em sua concretude histórica e em sua ambiguidade ontológica: somos liberdade absoluta, mas sempre em circunstâncias que não escolhemos e que precisamos assumir.

resposta mágica da consciência. O *doomscrolling*, por exemplo, funciona como conduta mágica: ao percorrer infinitamente más notícias, o sujeito busca domesticar o imprevisível, transformando a angústia em uma falsa sensação de controle. Da mesma forma, a criação de avatares e identidades virtuais pode ser vista como um exercício imaginário que reorganiza simbolicamente a facticidade insuportável da vida concreta, oscilando entre liberdade criadora e evasão mágica.

Assim, as noções sartrianas permitem compreender a ansiedade não em termos médicos ou psicológicos, mas como fenômeno existencial enraizado na própria estrutura da consciência. A experiência ansiosa, longe de reduzir-se a patologia individual, manifesta-se como resposta da subjetividade ao desafio de suportar a angústia da liberdade em contextos em que o horizonte de sentido e de tempo se mostra instável ou esvaziado[436]. Nesse quadro, a psicologia fenomenológica de Sartre revela sua pertinência: ao iluminar a função criadora – e simultaneamente ambígua – da emoção e da imaginação, mostra que a ansiedade contemporânea deve ser entendida como expressão de um mesmo ato originário de transcendência. Trata-se de um enfeitiçamento simbólico do mundo que, ao mesmo tempo em que pode afirmar a liberdade pela criação de novos significados, também pode encobri-la sob formas sutis de evasão, frequentemente inscritas no modo como o sujeito se relaciona com o tempo vivido. Essa dimensão temporal é decisiva, pois a angústia, em sua raiz, revela-se como vertigem da liberdade diante da abertura do futuro, enquanto a ansiedade traduz a tentativa de domesticar esse porvir em contextos de aceleração, dispersão e hiperconexão. É justamente esse duplo movimento que prepara o terreno para o passo seguinte de nossa investigação: examinar como a psicologia fenomenológica de Sartre fornece não apenas descrições analíticas da consciência, mas uma verdadeira fundamentação da experiência, capaz de sustentar a passagem da angústia existencial às formas atuais da ansiedade, radicalizadas no cenário digital marcado pela crise da temporalidade.

Dessa maneira, ao retomarmos o percurso iniciado no primeiro capítulo, torna-se possível reconhecer que a psicologia fenomenológica de Sartre oferece mais do que uma simples descrição analítica dos atos da consciência: ela constitui uma verdadeira fundamentação fenomenológica da experiência. A intencionalidade, ao evidenciar a consciência como abertura radical ao mundo; a emoção, enquanto conduta mágica que reorganiza simbolicamente a realidade; a imaginação, como poder de irrealização que

[436] É importante distinguir angústia e ansiedade. Para Sartre, a angústia é estrutura ontológica: experiência de confrontar-se com a liberdade radical e com a possibilidade do nada. Já a ansiedade, no vocabulário contemporâneo, refere-se a manifestações psicofísicas dessa experiência em situações concretas, podendo assumir a forma de sintomas clínicos. A fenomenologia permite pensar a ansiedade como expressão situada da angústia fundamental, o que faremos ainda neste capítulo.

presentifica a ausência e cria horizontes possíveis; e, por fim, a noção de magia, entendida como esforço originário de transfigurar o insuportável, compõem um núcleo conceitual que prepara o terreno para a ontologia da liberdade. Assim, a experiência humana se mostra como transcendência ambígua – ato em que a liberdade se realiza e se oculta. Propomos a hipótese de que a ansiedade, especialmente em sua configuração digital, possa ser lida menos como categoria clínica isolada e mais como figura existencial situada da tentativa da consciência de suportar a angústia diante de sua própria liberdade.

A psicologia fenomenológica oferece os instrumentos para compreender a experiência como campo simultâneo de criação e evasão; já a ontologia sartriana fornece o fundamento para distinguir a angústia – enquanto vivência radical da liberdade – da ansiedade, que se manifesta como sua tradução histórica e situada. Se a fenomenologia da consciência explica como o sujeito transfigura o insuportável, é a ontologia da liberdade que mostra por que essa transfiguração retorna sob a forma de inquietação: a angústia não é um acidente, mas uma revelação constitutiva da existência. É a partir dessa base que propomos, como contributo próprio desta tese, uma reflexão sobre a ansiedade enquanto desdobramento contemporâneo da angústia, analisando sua estrutura psicofísica e sua inscrição na era digital.

Da angústia existencial à ansiedade digital

Ao transpor para a era digital a estrutura da consciência enquanto nada e liberdade, reconhece-se que é dessa condição originária que emerge a angústia. Em Sartre, ela constitui a revelação ontológica da liberdade: o instante em que o para-si se descobre sem garantias transcendentes e inteiramente responsável por seus próprios projetos. Angustiar-se é confrontar-se com essa abertura, reconhecendo-se como ser que deve decidir sem poder apoiar-se em essências prévias. A angústia é, portanto, a revelação da liberdade como destino inescapável da existência.

Na era digital, a revelação da liberdade tende a se tornar insuportável, e é nesse ponto que se evidencia a diferença entre angústia e ansiedade. Nossa hipótese é que, na era digital, a liberdade possa ser vivida sob a forma de ansiedade, como estratégia psicofísica de recobrimento da vertigem da angústia. Propomos que, em certos arranjos sociotécnicos, o digital possa contribuir para que a vertigem da liberdade seja vivida como sobrecarga de estímulos, transformando a transcendência em *performance*.

Sugerimos que uma leitura fenomenológica dificulta reduzir a ansiedade a um sintoma clínico, pois ela também pode ser descrita como reação existencial: um esforço de recobrir a

experiência da angústia por meio de mecanismos de evitação, compensação ou fuga. Tal como as emoções em Sartre, ela se manifesta como conduta mágica: uma reorganização simbólica do mundo que, longe de eliminar a angústia, a reconduz em forma desviada.

Sugerimos que certos regimes de visibilidade digital possam converter a indeterminação em saturação, fazendo a liberdade aparecer como saturação: o sujeito, capturado por fluxos contínuos, experiencia a liberdade como excesso e a angústia como ansiedade. O sujeito passa a habitar um presente fragmentado, capturado por demandas de atualização constante, em que a liberdade aparece dissimulada sob escolhas pré-formatadas.

Propomos que, nesse contexto, a ansiedade possa tornar-se uma forma recorrente de vivenciar o nada, na medida em que o tempo e a atenção se fragmentam. Essa fragmentação mina a possibilidade de continuidade existencial e dissolve a espessura narrativa da experiência, convertendo a liberdade em *performance* e a indeterminação em precariedade.

Nossa hipótese é que a ansiedade digital possa ser lida em relação à precariedade temporal, na medida em que a consciência se vê 'ritmada' por comandos não escolhidos. Cada alerta, cada métrica, cada atualização funciona como interrupção da *ek-stase* temporal e desloca a liberdade para um regime de reatividade compulsiva.

Mais do que um mero efeito da aceleração ou da fragmentação, a ansiedade digital enraíza-se na perda do tempo próprio – uma forma de alienação temporal que mina a possibilidade de presença. Como vimos, o sujeito moderno, submetido ao regime da dívida e da escassez de tempo, já não habita o presente como espaço de escolha, mas como intervalo ocupado por urgências impostas. Sugerimos que a precariedade temporal possa operar, em certas experiências, como uma forma de má-fé, quando o sujeito atribui integralmente a ritmos externos a gestão do próprio tempo.

Essa leitura reforça o argumento central deste capítulo: a angústia permanece como revelação inescapável da liberdade, mas na era digital ela é recoberta por condutas ansiosas que brotam da precariedade estrutural do tempo. Habitar uma temporalidade heterônoma significa viver a liberdade sob o signo da evasão, administrada por notificações, métricas e algoritmos que prometem controle, mas instauram apenas dispersão e esgotamento. É nesse ponto que a retomada da ontologia sartriana da temporalidade *ek-stática* se torna decisiva, pois apenas nela podemos compreender como a fragmentação, a aceleração e a precariedade convergem em ameaça à estrutura originária da temporalidade do para-si.

À luz da ontologia sartriana, esse processo revela uma crise ainda mais profunda. Como vimos anteriormente, em *SN*, Sartre descreve a temporalidade do para-si como *ek-stática*: passado, presente e futuro articulam-se em um movimento contínuo de ultrapassagem, no qual a existência jamais coincide consigo mesma, mas se projeta sempre além do que é. O capítulo

anterior mostrou como a temporalidade constitui a estrutura fundamental da liberdade em Sartre; aqui, veremos como, no ambiente digital, essa estrutura se desarticula: o sujeito deixa de temporalizar-se como projeto e passa a oscilar entre instantes imediatos, sem continuidade nem abertura efetiva ao futuro. Assim, a angústia, que originalmente desvela a liberdade como possibilidade, transforma-se em ansiedade, vivida como defesa diante do excesso de estímulos e da ausência de fundamentos estáveis que caracterizam o mundo digital.

É nesse horizonte que se inscrevem os fenômenos paradigmáticos da ansiedade digital. Cada um deles expressa, à sua maneira, como a angústia estrutural da liberdade se converte em estratégias defensivas mediadas pela tecnologia. O uso de avatares como identidades virtuais exemplifica a tentativa de gerir a própria presença no espaço digital por meio de imagens curadas de si, oscilando entre criação simbólica e mascaramento ansioso. O *ghosting* revela a dificuldade em sustentar a alteridade, funcionando como forma de anular a responsabilidade intersubjetiva. O *doomscrolling* dramatiza uma falsa responsabilidade, consumindo compulsivamente notícias negativas como se fosse possível dominar o imprevisível. Já o *fear of missing out* (FOMO) projeta a liberdade em um futuro hipertrofiado, dissolvendo o presente em ansiedade estrutural.

Tomados em conjunto, esses fenômenos permitem compreender como a angústia existencial – experiência ontológica ineliminável – é reconfigurada pela cultura digital em formas contingentes de ansiedade. Neles, a liberdade não é abolida, mas mascarada; não é anulada, mas deslocada para condutas de evasão que tentam esconder, sem jamais conseguir, o peso da condição de para-si. A categoria de má-fé torna-se, nesse contexto, central: como mostra Sartre, ela consiste na tentativa paradoxal da consciência de ocultar de si mesma a liberdade que a constitui, fixando-se em identidades estáveis ou refugiando-se em justificações externas. Na era digital, esse mecanismo não apenas se reproduz, mas é potencializado por dispositivos técnicos e ambientes virtuais que multiplicam as possibilidades de fuga, intensificando, ao mesmo tempo, a exposição e a instabilidade do sujeito.

Nessa perspectiva, a ansiedade digital deixa de se reduzir a um conjunto disperso de sintomas e adquire o estatuto de uma verdadeira gramática existencial — um modo estruturado de significar e responder à condição contemporânea. Os casos analisados a seguir não constituem meras ilustrações marginais, mas expressões paradigmáticas dessa gramática em funcionamento. É nesse horizonte que se inscrevem as formas mais concretas da má-fé digital. Começaremos por analisar o uso dos avatares como identidades virtuais: tentativa de fixar a fluidez do para-si ao traduzi-lo em imagem estável, compartilhável e socialmente reconhecível.

Avatares e a liberdade hipostasiada

Como discutido no Capítulo 4, a virtualização das relações humanas não elimina a corporeidade, mas a reconduz a modos de presença mediados. Interessa agora compreender como essa mediação pode converter-se em terreno de má-fé: ao projetar no avatar uma imagem idealizada e controlável de si, o sujeito busca escapar da facticidade do corpo, transformando a liberdade encarnada em representação calculada. Nos ambientes digitais, o corpo físico cede lugar a figuras simbólicas – avatares que condensam traços, valores e *performances*, atuando como extensões visuais da subjetividade. Longe de constituírem meros ornamentos, esses avatares funcionam como dispositivos ontológicos de presença e de relação, pois permitem a inscrição do sujeito em um espaço social estruturado por códigos, algoritmos e imagens. Nesse horizonte, a fenomenologia existencial de Sartre – especialmente em *SN*, *AI* e *OI* – oferece uma via interpretativa decisiva: o avatar aparece como forma intencional de corporeidade, nascida da liberdade da consciência e atravessada pela tensão constitutiva entre subjetivação e objetivação[437].

Anteriormente, vimos que, para Sartre, a consciência é intencional: não uma substância isolada, mas um movimento de transcendência – um ser que se lança para além de si, significando o mundo. Essa consciência, o para-si, é negatividade e projeto: sempre é aquilo que ainda não é. A corporeidade, nesse horizonte, não se opõe à consciência, mas expressa seu modo de presença situada no mundo. Em *SN*, ele rejeita tanto a objetivação mecanicista do corpo quanto sua redução a simples matéria, descrevendo-o como corpo vivido – estrutura de significação enraizada na ação[438]. No contexto digital, essa duplicidade do corpo – simultaneamente vivido e objetivado – adquire nova configuração: a consciência inscreve-se no espaço virtual por meio de imagens e *performances* que substituem a presença física, transformando a liberdade encarnada em visibilidade codificada.

Essa ambiguidade entre presença e representação torna-se ainda mais clara na teoria sartriana da imagem. Nela, o autor recusa a concepção empirista da imagem como cópia deformada do real. Conforme já mostrado em *OI*, a imagem é um ato da consciência dotado de intencionalidade própria: ela não reproduz o mundo, mas o cria, instaurando a presença do

[437] Em Sartre, a corporeidade não é substância, mas modo de aparecer da consciência no mundo, sendo assim intencional (Sartre, 2007). O corpo é a presença mesma do para-si no campo do ser, seu modo de existir situado. O avatar, como 'corpo simbólico', prolonga esse estatuto intencional em um meio técnico-imagético, funcionando como expressão da liberdade encarnada em suportes digitais.

[438] Cf. *SN* (Sartre, 2007, pp. 385-450). O corpo é a mediação originária entre o para-si e o mundo – nem puro objeto nem pura subjetividade, mas presença encarnada que expressa a unidade concreta da existência.

ausente[439]. A imagem é, portanto, um modo de consciência voltado para o ausente – uma forma irreal de presença, em que a liberdade da consciência faz existir o que não está dado, conferindo-lhe sentido por meio de um conteúdo simbólico.

Sob essa perspectiva, o avatar adquire um estatuto fenomenológico singular. Ele não corresponde à percepção sensível do corpo, mas a uma imagem ativa – um corpo visado pela consciência imaginante, que opera como *analogon*[440] digital da corporeidade real. O avatar é um corpo intencional: não apenas representa o sujeito, mas projeta sua liberdade, seus desejos e valores. Enquanto imagem simbólica, é construído tanto para agir quanto para ser visto. Essa visibilidade o inscreve no campo da intersubjetividade, núcleo da análise sartriana de *SN*. Para Sartre (2007), a intersubjetividade não se dá como mera comunicação, mas como ruptura: ser olhado por outrem é ser reduzido a objeto de seu olhar, devolvendo-se a si mesmo como coisa visível no mundo[441]. É nesse movimento que o sujeito se reconhece como corpo que aparece, como ser-para-outro.

No ambiente digital, essa estrutura se intensifica. O avatar torna-se o centro de convergência de olhares mediados por interfaces, métricas e algoritmos. Curtidas, visualizações e comentários compõem um olhar anônimo e estatístico, impessoal em forma, mas dotado de poder real. Como observa Byung-Chul Han (2018), a exposição contínua dissolve toda profundidade, fazendo com que o outro perca seu caráter enigmático e se reduza a reflexo do eu. O avatar é, simultaneamente, superfície expressiva e armadilha de objetificação. A intersubjetividade digital organiza-se, assim, como visibilidade estratégica: o sujeito expõe seu corpo-imagem em busca de validação, consumo e repetição. Essa dinâmica é ambígua – permite novas formas de reconhecimento, mas ameaça dissolver a opacidade que resguarda a singularidade e a distância que sustenta o encontro autêntico. Ao internalizar o olhar coletivo como medida de si, o sujeito aprende a ver-se como objeto da expectativa pública, e é nesse movimento que a má-fé encontra terreno fértil.

No espaço digital, a má-fé manifesta-se quando o avatar, em vez de mediação simbólica, converte-se em máscara absoluta[442]. O sujeito, então, reduz-se à própria representação,

---

[439] Conforme vimos no primeiro capítulo desta tese, em *OI*, a imagem é definida como consciência de alguma coisa ausente. Longe de ser mera reprodução do real, ela constitui um ato criador pelo qual a consciência irrealiza o dado e projeta o possível, instaurando uma forma de presença simbólica do ausente.

[440] O termo *analogon* designa, em Sartre, o suporte material da imagem – aquilo que, como o quadro, a fotografia ou o som, possibilita a aparição do irreal (Sartre, 1996). No ciberespaço, o avatar cumpre essa mesma função: torna presente o ausente por meio de signos técnicos e mediações digitais.

[441] Olhar e ser-para-outro: cf. *SN* (Sartre, 2007, pp. 326-384). O olhar de outrem é o momento em que a liberdade se reconhece vulnerável à objetivação. No contexto digital, essa dinâmica é automatizada: o olhar torna-se métrico, traduzido em números, curtidas e algoritmos de visibilidade.

[442] Máscara e má-fé digital: a má-fé, segundo Sartre, manifesta-se quando o para-si nega sua liberdade ao identificar-se com um papel ou essência. No contexto das redes, essa atitude assume forma técnica: o avatar cristaliza-se como persona estática, convertendo a fluidez da existência em aparência codificada.

esquecendo a liberdade que o habilita a transcendê-la. A curadoria incessante da imagem, a multiplicação de personas contraditórias e a adesão a padrões de visibilidade não são meros efeitos do ambiente digital, mas expressões de uma fuga da liberdade. O que poderia ser exercício criativo de representação degenera em autoencarceramento simbólico: o sujeito confunde-se com sua imagem e abdica da responsabilidade de ultrapassá-la.

As consequências existenciais dessa dinâmica são profundas. Ao confundir ser e parecer, o sujeito digital instala-se em uma zona de instabilidade permanente: precisa manter a consistência da máscara e, simultaneamente, corresponder às expectativas mutáveis do coletivo. Essa tensão favorece estados como a ansiedade – vivida como angústia domesticada diante do nada – e a alienação, pela qual o sujeito se reconhece apenas no reflexo da tela. A má-fé digital não apenas encobre a liberdade, mas ameaça dissolver a responsabilidade que a acompanha, instaurando uma forma de existência heterônoma, condicionada por algoritmos e olhares anônimos.

Compreender a corporalidade digital exige, portanto, reconhecer nela uma forma nova – mas real – de ser-no-mundo. Para Sartre, a imagem é um ato intencional da consciência, não um reflexo ilusório. O corpo-imagem do avatar manifesta a liberdade, mas também a vulnerabilidade do ser ao olhar alheio: é veículo de transcendência e risco de má-fé. Nesse ponto, a ansiedade contemporânea se deixa compreender em chave fenomenológica. Ela não é mero sintoma clínico, mas conduta psicofísica pela qual a consciência tenta lidar com a angústia originária da liberdade. O ambiente digital radicaliza essa dinâmica: a aceleração dos fluxos e a pressão da visibilidade convertem a angústia em ansiedade crônica. Incapaz de sustentar a abertura do nada, o sujeito refugia-se em defesas mágicas – estratégias de compensação que disfarçam o desamparo da liberdade[443].

A ansiedade digital, assim, reconfigura em novos cenários a estrutura existencial descrita por Sartre: a tentativa de escapar da angústia por meio da má-fé. O que se altera na era digital é a escala e a intensidade desse processo, amplificadas por dispositivos técnicos que expandem tanto a visibilidade quanto a vulnerabilidade do sujeito. A ansiedade contemporânea torna-se o sintoma de uma existência tensionada entre a abertura radical da liberdade e as máscaras que buscam ocultá-la.

Articulada à ontologia sartriana, a leitura de Sherry Turkle sobre os 'múltiplos *selves*' em ambientes digitais aprofunda essa compreensão: "podemos facilmente alternar entre várias

[443] Defesas mágicas: expressão inspirada na psicologia fenomenológica de Sartre, desenvolvida nas obras dos anos 1930. A ansiedade digital opera como conduta mágica que tenta neutralizar a angústia, transformando a ameaça da liberdade em controle técnico.

identidades e podemos abraçar – ou ficar presos – ao ciberespaço como um estilo de vida"[444] (Turkle, 1995, p. 231, *tradução nossa*). Essa plasticidade pode ser emancipadora, desde que não recaia na má-fé: o avatar exige responsabilidade ontológica, pois nele a liberdade se manifesta como projeto. À luz de Sartre, contudo, essa multiplicidade só é fecunda quando preserva a distância interna do para-si em relação às figuras que encena. A pluralidade de perfis não é liberdade em si; ela a supõe. A má-fé irrompe quando a multiplicidade degenera em clausura – quando o sujeito toma a persona por essência, trocando o poder de ultrapassagem pela fixação em um papel socialmente validado.

A crítica de Byung-Chul Han (2017) à sociedade da transparência aprofunda o diagnóstico ao mostrar como o imperativo de exposição contínua corrói a opacidade que protege a singularidade[445]. Em termos sartrianos, a transparência total intensifica a colonização do para-si pelo olhar difuso do outro, convertendo a presença a si em em-si-para-outro: passo a ser para mim o que os algoritmos – condensação anônima de olhares – tornam visível e mensurável. A curadoria guiada por métricas de atenção substitui o juízo próprio por um *feedback* heterônomo permanente. A promessa de autenticidade pelo 'mostrar tudo' sabota a própria liberdade, pois elimina o intervalo necessário ao projeto, reduzindo a existência a um presente exibicional e performático.

Pierre Lévy oferece um contracampo essencial ao afirmar que o virtual não se opõe ao real, mas ao atual, como vimos anteriormente. Virtualizar é deslocar o foco da existência realizada para o horizonte dos potenciais. Para ele, o virtual é potência, não ilusão. Sua ontologia coincide com a abertura do possível; logo, a virtualização do corpo é também uma expansão da liberdade – se não se reifica. Não se trata de uma perda de materialidade, mas como metamorfose simbólica e técnica, na qual a identidade se reorganiza em novas formas de presença e experiência.

Essa leitura converge com a fenomenologia da imaginação em Sartre: imaginar é irrealizar o dado e, assim, abrir possibilidades de mundo. O avatar pode, nesse sentido, operar como vetor legítimo de virtualização da corporeidade, intensificando a potência de projetar-se. O risco, porém, surge quando a virtualização se reifica – quando o possível se absolutiza e o sujeito abdica de atualizar criticamente seus próprios possíveis. Nesse curto-circuito, a potência do virtual volta-se contra a liberdade: o que deveria ampliar o campo de ultrapassagem fixa o para-si numa imagem otimizada de si.

---

[444] "We can easily move through multiple identities, and we can embrace – or be trapped by – cyberspace as a way of life" (Turkle, 1995, p. 231).

[445] Han (2016) argumenta que a eliminação da opacidade subjetiva destrói a alteridade e a profundidade. Essa crítica ressoa o diagnóstico sartriano do 'ser-para-outro' colonizado.

Tomadas em conjunto, as leituras de Turkle, Han e Lévy iluminam a gramática da má-fé digital: Turkle evidencia a tentação de confundir experimentação com essência; Han explicita o regime de visibilidade que suprime a opacidade; Lévy recorda que o virtual só é libertador se não se cristaliza em *persona*. O resultado é um sujeito tensionado entre a abertura do nada – que o convoca a escolher-se – e o conforto ansioso de métricas e máscaras – que o eximem de responder por si. A ansiedade contemporânea torna-se, assim, contraface psicofísica dessa economia: defesa contra a vertigem da liberdade que oscila entre hiperexposição e esgotamento, controle imagético e perda de si.

Em uma era marcada pela visibilidade técnica, pela mediação algorítmica e pela curadoria estética incessante, pensar a corporeidade como experiência simbólica é tarefa filosófica inadiável. A fenomenologia sartriana, ao articular liberdade, olhar e imaginação, permite compreender o avatar não apenas como produto cultural, mas como figura ontológica onde se entrelaçam transcendência e alienação. O corpo-imagem digital não é reflexo nem ficção, mas modo de presença imaginária dotado de intencionalidade e inscrito em um campo intersubjetivo que amplifica tanto a potência quanto a vulnerabilidade do sujeito.

Assim, a psicologia fenomenológica de Sartre oferece uma chave para compreender a passagem da angústia existencial à ansiedade digital. Se a angústia desvela a liberdade como estrutura originária da existência, a ansiedade manifesta a maneira como o sujeito, em sua corporeidade e inserção histórica, reage a essa revelação – oscilando entre criação simbólica e evasão mágica. O desafio filosófico contemporâneo consiste em recuperar a densidade ontológica da angústia em meio ao regime ansioso instaurado pelo digital, no qual a liberdade corre o risco de ser continuamente encoberta pela dispersão, pela urgência e pelo excesso de possibilidades.

Mesmo mediada por *pixels*, a experiência de ser um corpo continua a depender da decisão fundamental de cada sujeito: o que fazer de si diante do olhar do outro e das máscaras que ele próprio produz. É nessa encruzilhada entre liberdade e evasão que emergem fenômenos paradigmáticos da ansiedade digital. Se, no avatar, a má-fé assume a forma de uma máscara que estabiliza provisoriamente a identidade, no *ghosting* ela se manifesta como negação da alteridade; no *doomscrolling*, como voracidade temporal que aprisiona o sujeito num presente infinito; e no FOMO, como angústia diante das possibilidades não realizadas. Todos esses comportamentos revelam a mesma estrutura: a tentativa de conjurar a vertigem da liberdade por meio de condutas simbólicas que, embora testemunhem a inventividade humana, expõem sua vulnerabilidade à má-fé. Sugerimos que o digital não inaugura necessariamente essa condição ansiosa, mas pode amplificá-la e reconfigurá-la, produzindo um cenário em que a

liberdade persiste, embora continuamente ameaçada de ser recoberta pelo excesso, pela urgência e pela dispersão.

Ghosting e a evasão da alteridade

No contexto contemporâneo, marcado pela hiperconectividade e pela mediação tecnológica das relações, o *ghosting* – a interrupção abrupta de um vínculo sem explicação – parece ter se tornado, em muitos contextos, prática recorrente e propomos tratá-lo heuristicamente, como um possível indicador (ou expressão) da ansiedade digital[446] em certos contextos. Mais do que um ato de desconsideração, podemos interpretá-lo como expressão da dificuldade do sujeito em sustentar a alteridade e assumir a responsabilidade afetiva que todo encontro implica. Nas redes e aplicativos, onde os vínculos são rápidos e reversíveis, a presença do outro é convertida em objeto de consumo, regulado por lógicas de eficiência e controle. Propomos a hipótese de que, à luz da ontologia sartriana, o *ghosting* pode configurar uma forma de má-fé intersubjetiva: ao silenciar e desaparecer, o sujeito busca escapar da exposição ao olhar do outro e da vulnerabilidade que ela implica, negando a reciprocidade que funda o ser-para-outro. Essa fuga, porém, não dissolve o laço – apenas o desloca para o terreno da ansiedade, onde a ausência se torna presença espectral e o conflito adquire a forma de inquietação permanente.

Nossa hipótese é que o *ghosting* pode converter a relação em unilateralidade programada e tende a reduzir a alteridade à ausência codificada, transformando o silêncio em ato técnico de exclusão. Sugerimos, assim, que pode operar como modalidade digital de má-fé: ao desaparecer por meio das próprias ferramentas que possibilitam o vínculo, o sujeito tenta esquivar-se da responsabilidade que o olhar do outro instaura. Entretanto, essa evasão não elimina a relação; ela a reconfigura sob a forma de tensão difusa. A ausência torna-se presença espectral, virtualmente insistente, e o laço não se rompe, apenas se desloca para o campo da insegurança e da expectativa não resolvida. Tampouco a liberdade se dissolve nesse processo – pois, em chave sartriana, ela é irredutível –; o que ocorre é sua alienação estratégica, seu mascaramento sob a aparência de neutralidade técnica. O ato de 'sumir' apresenta-se como simples operação funcional, mas encobre uma decisão livre que prefere a opacidade do silêncio à assunção explícita do conflito. A ansiedade que daí emerge não é efeito da perda da liberdade,

[446] Ansiedade digital é aqui definida como afeto característico da contemporaneidade, em que a angústia ontológica descrita por Sartre se traduz em forma psicossocial mediada pelo código técnico e pela hiperconectividade.

e sim expressão de uma liberdade que, recusando-se a se reconhecer como tal, reaparece como inquietação persistente.

O ambiente digital desempenha papel decisivo nesse processo. Ele não apenas possibilita, mas também intensifica e normaliza as formas de evasão diante da alteridade. Como observa Sherry Turkle (2011), as telas nos tornam estranhamente mais sozinhos, mesmo quando estamos permanentemente conectados. Os dispositivos oferecem recursos de exclusão instantânea – bloquear, silenciar, deixar de responder – que permitem ao sujeito eliminar o outro de sua narrativa pessoal sem enfrentar o conflito inerente à relação. Essa exclusão não é neutra: ao reduzir o outro a um objeto descartável, o sujeito fragiliza sua própria constituição identitária, que depende do olhar e do reconhecimento alheio.

Sustentamos, a partir da ontologia sartriana mobilizada aqui, que o reconhecimento do outro pode ser considerado condição decisiva para a formação do Eu: é apenas através do olhar e do julgamento alheio que o sujeito pode apreender-se como existência situada no mundo, descobrindo-se como alguém que é visto, avaliado e, portanto, inserido no horizonte da intersubjetividade. Ser olhado é ser revelado a si mesmo em sua facticidade e vulnerabilidade; eliminar esse olhar, portanto, é proteger-se do desconforto da alteridade ao preço da própria densidade existencial. Fugir desse olhar atenua momentaneamente a ansiedade, mas dissolve o espaço intersubjetivo onde a liberdade se realiza.

Nossa hipótese é que, à luz da fenomenologia das emoções de Sartre, o *ghosting* pode ser interpretado como uma forma contemporânea de conduta mágica diante da angústia. Para Sartre, a emoção não é estado passivo, mas uma estratégia da consciência para reorganizar simbolicamente o mundo quando os caminhos racionais da ação parecem bloqueados. O *ghosting* atualiza esse mecanismo no espaço digital: ao 'apagar' o outro, o sujeito cria a ilusão de eliminar o conflito, suspendendo a exigência de responsabilidade. Trata-se de um expediente típico das situações em que todas as vias estão fechadas: incapaz de enfrentar o peso da decisão, a consciência tenta dissolver o insuportável por meio de uma transformação mágica do mundo[447]. A ruptura abrupta do contato não resolve o problema; apenas substitui a ação responsável pela evasão silenciosa. A magia não dissipa o real – apenas o converte em ansiedade.

Dessa perspectiva, propomos que o *ghosting* pode ser mais do que um hábito digital contingente, podendo constituir-se como expressão de uma ansiedade existencial reconfigurada pelo ambiente tecnológico. Ao evitar o confronto com a negatividade do encontro

[447] A transformação mágica consiste na tentativa de eliminar o insuportável não através de uma ação concreta, mas pela alteração simbólica da situação; nesse sentido, o ato de bloquear alguém no ambiente digital opera como um ato de natureza mágica, que busca resolver afetivamente o conflito sem enfrentá-lo de fato.

– aquilo que nos desafia e nos transforma –, o sujeito adere a uma estética relacional higienizada, onde só subsiste o igual e o previsível (Han, 2018). A alteridade é apagada, e a liberdade, em vez de se realizar no risco da relação, é mascarada por um simulacro de controle. Propomos que a prática de desaparecer sem explicação possa configurar-se como exercício de má-fé: uma tentativa de escapar à responsabilidade que acompanha toda escolha, negando a própria condição ontológica do ser-para-outro. O *ghosting* não apenas fragiliza os vínculos; empobrece a experiência existencial, transformando a angústia em ansiedade e a liberdade em evasão – sintomas de uma crise ontológica da contemporaneidade, na qual o sujeito abdica da autenticidade do encontro em nome da segurança ilusória prometida pelas tecnologias digitais[448].

É nesse ponto que a ontologia fenomenológica de Sartre permite tensionar os diagnósticos de Rosa e Han. Ambos descrevem a forma como a aceleração (Rosa, 2019) e a atomização temporal (Han, 2016) e a eliminação da negatividade e da alteridade (Han, 2018) configuram um horizonte sociotécnico que favorece práticas como o *ghosting*. Sartre, contudo, mostra que nenhuma estratégia – técnica, cultural ou subjetiva – consegue abolir a angústia que acompanha a liberdade[449]. Se, em Rosa, a aceleração conduz à perda da ressonância, e, em Han, à pobreza relacional da positividade, em Sartre é a própria estrutura do para-si que impede qualquer fuga definitiva: a angústia retorna, porque é ontológica.

Sartre amplia, assim, a crítica sociológica e cultural ao mostrar que a crise dos vínculos decorre da recusa persistente em assumir a angústia como revelação insuprimível da condição humana. A ansiedade digital é forma derivada e evasiva dessa angústia, e apenas no confronto com ela a liberdade se reconhece em sua radicalidade. Contra a aceleração de Rosa e a estética da positividade de Han, Sartre lembra que a existência só adquire densidade quando o sujeito aceita o risco, a vulnerabilidade e a alteridade como condições de sentido.

Desse reconhecimento decorre um horizonte ético-político mais amplo: se a angústia é a revelação da liberdade, então acolher a própria vulnerabilidade diante do outro – em vez de escapar dela por condutas evasivas como o *ghosting* – constitui um ato de resistência à lógica sociotécnica da descartabilidade. Chamamos de má-fé sociotécnica o processo pelo qual se naturaliza essa evasão ética nas interações digitais, quando a própria estrutura técnica se converte em mediação que encobre ou difunde a responsabilidade subjetiva. A autenticidade, nesse contexto, ultrapassa o âmbito individual e se afirma como tarefa coletiva: sustentar a

[448] Por crise ontológica da contemporaneidade, designamos o esvaziamento das estruturas de alteridade e de temporalidade que tradicionalmente sustentavam o ser, e agora são substituídas por fluxos técnicos incessantes e por relações marcadas pela reversibilidade e pela efemeridade.
[449] Como vimos anteriormente, a angústia ontológica é a experiência fundamental da liberdade humana: ela não pode ser suprimida, mas apenas negada ou disfarçada em manifestações derivadas, como a ansiedade.

presença do outro, mesmo quando ela se torna incômoda, é um ato político de recusa à alienação digital. Afinal, como lembra Sartre, a liberdade não se cumpre no isolamento, mas no campo intersubjetivo – não basta escolher, é preciso responder por essa escolha diante de outros que também escolhem.

A resistência à má-fé sociotécnica passa, portanto, por restaurar a densidade temporal e afetiva da relação. Rosa (2019) observa que a aceleração corrói a ressonância – a possibilidade de uma relação significativa com o mundo –, enquanto Han (2016, 2018) mostra que a atomização temporal dissolve a continuidade da experiência. O *ghosting* traduz, no plano intersubjetivo, esse mesmo regime temporal que privilegia a velocidade sobre a duração e a reversibilidade sobre o compromisso. Retomando a ontologia *ek-stática* do *SN*, passado, presente e futuro articulam-se num movimento de ultrapassagem[450]. Negar o outro é, portanto, aprisionar-se na fragmentação do tempo e na ansiedade da espera indefinida. O silêncio digital, a ausência prolongada e a suspensão do desfecho revelam que a existência não pode ser inteiramente controlada ou acelerada: a liberdade sempre escapa à clausura técnica.

Assumir a angústia é resistir à lógica da aceleração e da fragmentação: ética e temporalidade se entrelaçam, pois a liberdade autêntica exige sustentar o tempo da palavra, da escuta e da despedida. Contra a tentação de reduzir o vínculo a um instante descartável, a autenticidade implica aceitar a duração, a demora e a incerteza – recuperar um tempo humano de relação, aberto à alteridade e à criação de sentido.

Em síntese, nossa hipótese é que o *ghosting* pode condensar, de modo exemplar, a condição existencial da era digital. Ao silenciar o outro e interromper a relação, o sujeito pratica uma conduta mágica de evasão diante da angústia. O que parece dissolver o conflito apenas o transforma: a angústia torna-se ansiedade, e a liberdade, evasão. Essa dinâmica expressa uma má-fé sociotécnica sustentada por dispositivos digitais e pela cultura da aceleração e da positividade. Contra ela, a ontologia sartriana recorda que a angústia é insuprimível: nenhuma técnica pode abolir o caráter *ek-stático* do para-si nem o papel constitutivo da alteridade. Assumir essa angústia, em vez de recalcá-la, é o núcleo ético e político de uma existência autêntica – aquela que reconhece a liberdade como responsabilidade partilhada e como criação de sentido comum no tempo do outro.

[450] Lembremos que a temporalidade *ek-stática*, na concepção sartriana, designa o tempo como movimento contínuo de ultrapassagem de si: a consciência não permanece presa ao instante presente, mas existe projetando-se sempre para além dele.

Doomscrolling e a conduta mágica da impotência

Propomos considerar o *doomscrolling* como um dos sintomas recorrentes da ansiedade digital — a compulsão por consumir continuamente notícias negativas, em especial em ambientes mediados por algoritmos que privilegiam o sensacional e o trágico. Tal comportamento não se reduz a uma curiosidade mórbida: ele expressa uma tentativa de domesticar a incerteza por meio da antecipação[451]. Ao deslizar indefinidamente as telas em busca de informações sobre desastres, crises políticas ou colapsos ambientais, o sujeito procura antecipar catástrofes e reduzir a imprevisibilidade que o ameaça. No entanto, essa prática não constitui um enfrentamento lúcido do mundo, mas uma forma de alienação ansiosa, em que a ação é substituída pela acumulação inerte de informações e a vigilância se converte em simulacro de responsabilidade.

Nossa hipótese de leitura é que o *doomscrolling* possa, em certas experiências, ser interpretado como forma contemporânea de má-fé. O sujeito encena uma falsa responsabilidade – a de 'manter-se informado' – para evitar a responsabilidade efetiva de agir diante do que já sabe. A rolagem infinita torna-se, assim, um ato ambíguo: a liberdade se dissimula sob a aparência de engajamento. O que poderia ser abertura ao mundo degrada-se em repetição compulsiva, pela qual a consciência se refugia da angústia numa falsa segurança oferecida pelo excesso de dados. Em vez de assumir a liberdade como projeto, o sujeito a neutraliza na passividade do ato técnico, substituindo a decisão pela atualização incessante.

Esse mecanismo adquire ainda o estatuto de conduta mágica, no sentido descrito por Sartre em *ETE*: quando o mundo aparece como insuportável, a consciência busca transformá-lo simbolicamente, não pela ação efetiva, mas por uma reorganização imaginária da realidade. Sugerimos que o *doomscrolling* pode corresponder a esse movimento: uma tentativa mágica de dominar o imprevisível pela repetição infinita de más notícias. O ato técnico – deslizar a tela, atualizar o *feed*, acumular dados – pode encenar um domínio ilusório, em que a impotência é travestida de controle. A emoção, nesse caso, converte-se em conduta mágica digitalizada[452], pela qual a consciência tenta suspender a angústia do futuro ao preço da ansiedade presente.

Essa lógica da evasão aproxima o *doomscrolling* daquilo que Vincent de Gaulejac e Fabienne Hanique (2015) denominam organização paradoxal: nas organizações contemporâneas, sujeitos extenuados respondem a injunções contraditórias com

[451] Domesticar a incerteza significa, na era digital, o esforço de antecipar o imprevisível como forma de neutralizar a angústia ontológica – essa consciência aguda da contingência radical que marca a própria condição de existir.
[452] A emoção digitalizada corresponde à transposição da estrutura da conduta mágica para o plano técnico, configurando uma resposta simbólica à impotência que se realiza por meio das mediações e interfaces digitais.

hiperatividade defensiva[453]. No contexto digital, essa hiperatividade assume a forma de uma vigilância compulsiva: em vez de enfrentar a impotência diante das crises globais, o sujeito se refugia na repetição técnica. O ato de rolar a tela, que parece ativo, pode operar como um ritual de impotência – uma tentativa de exorcizar a angústia pela saturação de informações.

A dimensão temporal do fenômeno é igualmente decisiva. Em *Aceleração: A Transformação das Estruturas Temporais na Modernidade*, Hartmut Rosa (2019) descreve como a aceleração social produz um tempo denso e fragmentado, em que os acontecimentos se sucedem em ritmo vertiginoso. Nossa leitura é que o *doomscrolling* pode encarnar essa dinâmica: a ansiedade diante da abertura do futuro é transmutada em fixação no presente imediato, dissolvido em uma sucessão de instantes de alerta[454]. O tempo se contrai num fluxo ininterrupto de notificações que impede a experiência *ek-stática* da temporalidade, isto é, a ultrapassagem de si em direção a possibilidades[455]. A consciência, presa ao presente saturado, já não projeta – apenas repete.

Como já discutido no Capítulo 5, na *Sociedade do Cansaço*, Han (2015) mostra como o fluxo de notificações compromete a concentração: a saturação cognitiva converte-se em impotência diante do real, gerando paralisia. O *doomscrolling* pode ser tomado como expressão paradigmática desse excesso — quanto mais o sujeito consome notícias, menos é capaz de agir, aprisionado na circularidade de um presente esgotado. Em *No Enxame: Perspectivas do Digital* (2018), ele aprofunda esse diagnóstico ao mostrar que o imperativo de transparência e exposição contínua transforma cada catástrofe em espetáculo: visível, mas desprovida de espessura e mediação crítica. A multiplicação das telas e a estetização do negativo convertem o sofrimento em dado consumível, perpetuando o ciclo da ansiedade.

Sherry Turkle (1995), em *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, oferece uma perspectiva subjetiva complementar. Para ela, os ambientes digitais funcionam como laboratórios de identidade, onde os sujeitos experimentam modos diversos de estar no mundo. O *doomscrolling*, contudo, representa a perversão dessa plasticidade identitária: em vez de projetar possibilidades, o sujeito se fixa num estado permanente de vulnerabilidade. Define-se não por aquilo que cria, mas por aquilo que teme. Da mesma forma, a proliferação de avatares

[453] Em *Le capitalisme paradoxant*, Gaulejac e Hanique (2015) examinam como a exigência contemporânea de desempenho total engendra sujeitos simultaneamente hiperativos e extenuados, que tentam compensar o sentimento de impotência através da própria sobrecarga.
[454] Conforme anteriormente discutido, a aceleração temporal descrita por Rosa (2019) caracteriza a modernidade tardia como uma estrutura social atravessada pela aceleração técnica e social, responsável por fragmentar a experiência do tempo e dissolver a sensação de duração.
[455] Lembremos que, em Sartre, o tempo não é sucessão linear, mas movimento de ultrapassagem de si – estrutura de transcendência que se anula na repetição compulsiva.

e identidades virtuais pode converter-se em prisão simbólica quando usada para evitar o confronto com a angústia, cristalizando o Eu em máscaras curadas e previsíveis[456].

Essa tentativa de fuga da angústia não é ausência de liberdade, mas seu uso evasivo. O sujeito que se entrega ao *doomscrolling* exerce sua liberdade para encobri-la: abdica da transcendência que o convoca a agir e se refugia na passividade da rolagem infinita. Propomos que a ansiedade digital possa manifestar, assim, a contraface psicofísica da angústia ontológica, podendo ser compreendida como um modo histórico pelo qual a liberdade tenta escapar de si, transformando a abertura ao possível em circuito fechado de impotência.

Na leitura marxiana, o fenômeno também revela uma forma de alienação da atenção[457]. A capacidade humana de orientar-se no mundo é capturada por fluxos informacionais cujo valor não está no conteúdo, mas no engajamento que produzem. A impotência do sujeito converte-se em lucro para as plataformas, que capitalizam a compulsão por vigilância e a necessidade de controle. A liberdade subjetiva é reabsorvida na lógica objetiva do capital informacional – a atenção, transformada em mercadoria, reforça a alienação que ela mesma tenta suprimir.

Propomos que o *doomscrolling* possa ilustrar o desdobramento da angústia em ansiedade na era digital. Diante da experiência do nada – a abertura vertiginosa da liberdade – o sujeito busca refúgio no acúmulo compulsivo de informações negativas. O ato que parece vigilância é, na verdade, simulação de domínio, uma má-fé sociotécnica pela qual o para-si tenta negar a indeterminação do futuro. O resultado é a clausura de um presente saturado e repetitivo, onde a transcendência cede lugar à impotência.

Nossa hipótese é que o *doomscrolling* pode condensar, em nível existencial, a dialética entre liberdade e alienação: ele se apresenta como conduta mágica da impotência, pela qual a consciência procura reconfigurar simbolicamente um mundo vivido como ameaçador ou incontrolável. Ao rolar indefinidamente a tela, não se elimina a angústia de existir em um mundo incerto; apenas se a desloca, reencontrando-a sob a forma de ansiedade contínua. Entre o gesto repetitivo do deslizar e a suspensão da ação transformadora, delineia-se uma inversão estrutural: a transcendência – que define o para-si como projeto – cede lugar à facticidade do fluxo dado. Não se trata da supressão da liberdade, mas de sua captura no já-feito, no já-programado, no já-disponível. Sugerimos que, nessa dinâmica, pode haver uma primazia da facticidade sobre a transcendência: a consciência, em vez de ultrapassar a situação, deixa-se

[456] Turkle (1995) demonstra que o ambiente digital oferece um verdadeiro laboratório de identidade, permitindo múltiplas experimentações do eu; entretanto, quando colonizado pela lógica performativa, esse espaço lúdico se transforma em mera máscara.

[457] A alienação da atenção, inspirada na crítica marxiana ao estranhamento, refere-se à captura da atenção como força produtiva submetida à lógica e aos interesses da economia das plataformas digitais.

absorver por ela. Sugerimos que o resultado não seja a perda ontológica da liberdade, mas possa ser descrito como alienação prática, sua vivência como repetição reativa. Em chave sartriana, podemos sustentar que a liberdade não é suprimida; o que se altera é o modo como ela é vivida, podendo ser experimentada sob a forma paradoxal da paralisia ansiosa, como se estivesse condenado a assistir ao mundo em vez de nele intervir.

Fear of missing out e a negação da finitude e da escolha

Propomos considerar o *fear of missing out* (FOMO) como um dos sintomas mais emblemáticos da ansiedade digital, na medida em que pode revelar um medo persistente de perder experiências relevantes, prazerosas ou socialmente valorizadas – revela o modo como a liberdade contemporânea é capturada por uma lógica de presença permanente. Intensificado pelas redes sociais, o FOMO se alimenta da exposição contínua a fragmentos de vidas alheias cuidadosamente editadas para transmitir sucesso e felicidade[458]. Cada imagem, postagem ou notificação confronta o sujeito com a possibilidade de que algo mais interessante esteja acontecendo em outro lugar, deslocando sua atenção do presente vivido para um horizonte inatingível. Sugerimos que, em algumas vivências, a existência concreta possa se enfraquecer, sendo substituída pela expectativa de um futuro que jamais se atualiza.

Nossa hipótese é que, à luz da ontologia fenomenológica de Sartre, o FOMO pode ser compreendido como (ou dificuldade) de assumir aspectos estruturais da liberdade, especialmente a renúncia implicada na escolha. Ao escolher uma possibilidade entre outras, afirmamos o valor do que escolhemos. Além disso, escolher implica renunciar: toda decisão situada exclui outras possibilidades[459]. A liberdade só se realiza no ato de escolher, assumindo a perda como dimensão constitutiva. Sugerimos que o FOMO possa operar como se negasse essa estrutura ontológica discutida no Capítulo 2, como se fosse possível existir sem finitude, sem limitação e sem renúncia. Nossa hipótese é que se trate de uma forma contemporânea de má-fé, pela qual o sujeito procura escapar da angústia da escolha refugiando-se na ansiedade difusa de 'não perder nada'. Ao tentar preservar todas as possibilidades abertas, ele perde o essencial: a autenticidade do ato livre e a responsabilidade que o acompanha.

Essa alienação é amplificada pela própria estrutura tecnológica das plataformas digitais. Propomos que, em muitos arranjos de plataforma, o funcionamento algorítmico tenda

[458] A exposição editada nas redes, regida pela economia da atenção, privilegia narrativas de sucesso e prazer, produzindo assim uma forma de alienação baseada na comparação constante entre os sujeitos.
[459] Em Sartre, a escolha não se reduz a uma simples preferência, mas constitui um ato de fundação de valores; cada decisão envolve, inevitavelmente, a renúncia a outras possibilidades.

a intensificar a sensação de insuficiência[460]. Cada notificação reativa o desejo de atualização e reforça a comparação permanente com o outro. Em vez de habitar o presente, o sujeito projeta-se incessantemente em experiências não vividas, em futuros imaginários, em lugares onde não está. Essa fuga do aqui e agora dissolve a densidade do existir, transformando a liberdade em dispersão e o tempo em expectativa contínua.

Sartre afirma que a angústia é a apreensão reflexiva que revela a liberdade: nela, o para-si descobre-se inteiramente responsável por aquilo que faz de si mesmo. Propomos que o FOMO possa converter a angústia em ansiedade defensiva, funcionando como um mecanismo de má-fé orientado a evitar decisão e finitude. Levantamos a hipótese de que, em certas experiências, o limite da escolha possa ser vivido como insuportável, favorecendo a fuga para a multiplicidade de opções disponíveis. Assim como o *doomscrolling* encena uma falsa responsabilidade ao substituir a ação pela informação, sugerimos que o FOMO possa produzir a experiência de uma 'falsa liberdade', como se fosse possível manter todas as possibilidades sem assumi-las. Mas, ao negar a angústia, o sujeito apenas a desloca – o que era revelação da liberdade converte-se em inquietação contínua.

Do ponto de vista da temporalidade, levantamos a hipótese de que o FOMO possa manifestar uma má-fé temporal[461], isto é, uma tentativa de reorganizar a *ek-stasis* sob um futuro hipertrofiado. O tempo, para Sartre, constitui na unidade dinâmica entre passado, presente e futuro – dimensões interdependentes da ultrapassagem que caracteriza a existência. Propomos que o FOMO possa tensionar essa unidade ao hipertrofiar o futuro: o sujeito projeta-se num horizonte puramente imaginário, povoado por possibilidades que parecem sempre mais ricas e desejáveis que a realidade vivida. O presente, em vez de concretização de escolhas, torna-se simples espera ansiosa; o tempo degrada-se em fluxo abstrato de oportunidades que jamais se realizam. A vida pode converter-se em expectativa prolongada, como se o futuro nunca chegasse a se atualizar – forma paradigmática de alienação existencial.

Nesse horizonte, sugerimos que o FOMO possa ser lido como recusa em aceitar a finitude como condição da liberdade. Incapaz de suportar a perda inerente à escolha, o sujeito tenta manter todas as possibilidades abertas, dissolvendo a continuidade do existir. Essa dinâmica parece corroborar a análise de Sartre: a liberdade humana, quando nega sua facticidade, recorre à má-fé, isto é, na tentativa vã de ser o que não é: uma consciência infinita

[460] Os algoritmos de recomendação operam com base em um ciclo de carência calculada, mantendo o usuário engajado por meio de um constante sentimento de insuficiência e incompletude.
[461] A noção de má-fé temporal, derivado da análise sartriana da temporalidade, refere-se à fuga diante da *ek-stasis* do tempo, isto é, à recusa da liberdade de projetar-se para além do presente.

sem limites. Uma consequência possível é a ansiedade de um futuro sempre em fuga e a impossibilidade de presença autêntica.

No plano sociotécnico, essa dinâmica é reforçada pelas injunções paradoxais que caracterizam a cultura contemporânea. Vincent de Gaulejac e Fabienne Hanique (2015) descrevem como as organizações modernas impõem ao sujeito demandas contraditórias – 'seja autônomo, mas conforme-se às normas', 'faça mais com menos' – produzindo indivíduos extenuados e permanentemente mobilizados[462]. No espaço digital, esse mesmo paradoxo é reproduzido sob a forma da injunção algorítmica: 'seja livre, mas esteja sempre conectado'. Propomos a hipótese de que o FOMO pode ser lido como sintoma privilegiado dessa contradição: a liberdade prometida pela conectividade pode converter-se em obrigação de presença permanente, e o medo de perder converte-se em compulsão por não se desconectar.

Propomos que essa compulsão possa ser tratada como expressão de um prático-inerte digital, na acepção sartriana do termo: uma estrutura técnica que cristaliza a práxis humana e a devolve aos sujeitos como condicionamento[463]. A liberdade de se conectar torna-se compulsão à vigilância, e o tempo livre – outrora espaço de criação e fruição – é colonizado pela lógica gestionária do 'sempre presente'. Nesse ponto, a crítica marxiana à alienação temporal mostra-se atual: o tempo subjetivo é subsumido ao ritmo da produção e do consumo de informação, e a atenção, transformada em mercadoria, perde seu caráter intencional[464]. O ócio, que deveria permitir o retorno reflexivo sobre o próprio existir, converte-se em dever de vigilância, em medo de faltar.

Sugerimos que o FOMO pode evidenciar a passagem da angústia ontológica à ansiedade digital. A liberdade temporal, que deveria abrir o futuro como campo de possibilidades, é convertida em compulsão de presença[465]. O sujeito vive aprisionado na promessa de um futuro sempre mais interessante, mas sempre ausente – prisioneiro de um presente saturado de possibilidades que nunca se atualizam. O paradoxo é evidente: a promessa de conexão ilimitada torna-se obrigação de permanência; o desejo de não perder nada conduz à perda do essencial: a experiência concreta da liberdade situada.

---

[462] Gaulejac e Hanique (2015) utilizam a expressão *injunções paradoxais* para descrever ordens contraditórias que são interiorizadas como norma subjetiva, produzindo um estado contínuo de tensão e exaustão.

[463] Atualizamos a noção sartriana de prático-inerte ao formulá-la como prático-inerte digital, expressão que designa as objetivações técnicas e institucionais da práxis humana e que, no contexto contemporâneo, se manifesta como automatismo algorítmico responsável por orientar e regular os comportamentos.

[464] Retomando a análise marxiana, a alienação temporal refere-se à subordinação do tempo humano aos ritmos da produção e do capital, dinâmica que, no contexto informacional, se traduz na captura do tempo vivido pelos fluxos digitais.

[465] A compulsão de presença configura uma forma contemporânea de servidão voluntária, na qual o sujeito se vê impelido a permanecer constantemente visível e conectado como condição de pertencimento social.

Em última instância, nossa hipótese é que o FOMO possa encarnar uma modalidade de má-fé temporal do sujeito hiperconectado: uma tentativa de escapar da angústia da escolha e da finitude projetando-se em um futuro abstrato, enquanto dissolve o presente em fluxo contínuo de expectativas. Trata-se, como no *doomscrolling*, de uma conduta mágica que busca neutralizar a angústia pela via da ansiedade[466]. A diferença é que, enquanto o *doomscrolling* tenta domesticar o imprevisível acumulando informações, o FOMO tenta abolir a falta, mantendo abertas todas as possibilidades. Sugerimos que, em ambos os casos, pode ocorrer um efeito convergente: a liberdade, recusada como responsabilidade, tende a reaparecer sob a forma de inquietação persistente. Reunidas, essas figuras delineiam uma mesma lógica existencial: a administração ansiosa da liberdade através de rotinas técnico-mediadas. Propomos denominar essa lógica de má-fé digital e, como hipótese, tratá-la como possível estrutura recorrente da experiência contemporânea (sem excluir variações e exceções).

A má-fé digital: estrutura da ansiedade contemporânea

A análise dos fenômenos anteriores – avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e FOMO – permite entrever que a ansiedade digital não se reduz a manifestações isoladas, mas remete a uma estrutura ontológica mais profunda: a má-fé digital. Como já desenvolvido no segundo capítulo, dedicado à ontologia fenomenológica de Sartre, em *SN* o autor define a má-fé como a conduta pela qual a consciência procura negar a própria liberdade, identificando-se a uma essência fixa ou refugiando-se em justificações externas[467]. Pode-se interpretar como uma forma paradoxal de mentira a si mesmo, na qual o sujeito é ao mesmo tempo enganador e enganado, e em que a liberdade, embora não suprimida, é dissimulada sob a aparência de necessidade[468]. A má-fé configura, assim, a estratégia existencial por meio da qual o para-si busca escapar da angústia inerente à sua condição ontológica — a de ser, em última instância, responsável pelo sentido do próprio ser. Retomada a noção de má-fé, analisemos como ela se atualiza a partir dos fenômenos analisados.

Na era digital, essa estrutura se reinscreve em novos modos de evasão, mediados por dispositivos técnicos e fluxos informacionais que ampliam a capacidade da consciência de

[466] Como já discutido anteriormente, a noção de conduta mágica, formulada por Sartre em *ETE*, compreende a emoção como uma reorganização simbólica da realidade. No caso do FOMO, essa dinâmica manifesta-se no plano digital, onde a saturação de estímulos funciona como tentativa de anular a experiência da falta.
[467] Sartre distingue a má-fé tanto da mentira deliberada quanto da ignorância inocente: trata-se de uma duplicidade intencional, em que a consciência escolhe ignorar a própria escolha.
[468] A má-fé tem, portanto, natureza ontológica: não é erro cognitivo, mas conduta existencial diante da angústia de ser livre.

projetar e mascarar-se[469]. Propomos que a má-fé possa assumir uma dimensão sociotécnica, funcionando como uma 'gramática' da ansiedade contemporânea[470]. Ela não elimina a liberdade, mas a captura, integrando-a em circuitos de visibilidade, desempenho e vigilância. Uma consequência possível é a descrição de um sujeito que continua livre, mas cuja liberdade passa a exercer-se sob o signo da fuga: age para não escolher, comunica-se para não se expor, conecta-se para não se comprometer.

Nos avatares, a má-fé manifesta-se como tentativa de estabilizar a identidade diante da instabilidade constitutiva do para-si[471]. A consciência, ao invés de reconhecer-se como transcendência e projeto, identifica-se à imagem que cria de si. A liberdade de projetar-se além do que se é converte-se em curadoria compulsiva, em busca de coerência e aprovação. A imagem torna-se máscara e, com ela, o sujeito tenta escapar da angústia de ser indefinidamente livre. O avatar é o disfarce imagético da liberdade – a forma digital da má-fé identitária.

No *ghosting*, a má-fé se desloca para o campo intersubjetivo[472]. Diante da alteridade que ameaça descentrar o Eu, o sujeito escolhe o silêncio. Ao desaparecer sem explicação, tenta negar o olhar do outro que o desvela e o responsabiliza. Mas o outro não se apaga: persiste como ausência inquietante, convertendo-se em fonte de ansiedade. O ato de evadir-se, que parecia libertar, aprisiona. A má-fé intersubjetiva consiste aqui em negar a dependência constitutiva do ser-para-outro, recusando a vulnerabilidade que sustenta a relação autêntica.

O *doomscrolling* encena a má-fé em sua dimensão temporal e cognitiva. O sujeito entrega-se à rolagem infinita de informações como se pudesse, pela acumulação, dominar o imprevisível. Finge agir – 'manter-se informado' –, mas, na verdade, evita o ato livre e concreto de decidir. É a conduta mágica da impotência: a tentativa de transformar a angústia em segurança por meio do ato repetitivo. O excesso de dados substitui o exercício da liberdade por uma vigilância ansiosa, onde a consciência busca anestesiar o nada pela saturação do presente.

O FOMO, por sua vez, traduz a má-fé em sua variante prospectiva: a hipertrofia do futuro. Incapaz de suportar a perda inerente a toda escolha, o sujeito tenta manter abertas todas as possibilidades, recusando a finitude que define sua liberdade. Essa tentativa de escapar da angústia da decisão converte-se em ansiedade permanente – a experiência de um tempo sem

[469] Cf. Feenberg (1991): a técnica funciona como estrutura social que traduz valores e poder em forma material; no digital, isso se manifesta em algoritmos e interfaces que modulam a ação.
[470] A expressão 'gramática da ansiedade' designa o conjunto de dispositivos e hábitos que tornam a evasão da liberdade um padrão de normalidade social.
[471] Cf. Sartre (2007): o corpo é meu meio de existir no mundo; no avatar, esse meio é simbolicamente reconfigurado pela mediação técnica.
[472] Como vimos anteriormente, a relação com o outro é constitutiva: o olhar de outrem revela minha facticidade e limita a liberdade sem a suprimir (Sartre, 2007).

densidade, em que o presente se dissolve na expectativa de futuros imaginários. A má-fé temporal manifesta-se, assim, como ilusão de infinitude num horizonte de saturação.

Sugerimos que essas quatro figuras – identitária, intersubjetiva, cognitiva e temporal – possam delinear modos contemporâneos da má-fé digital[473]. Em todas elas, a liberdade é vivida como fardo e não como potência; a consciência busca alívio na evasão mágica que os dispositivos técnicos tornam possível e contínua.

O ambiente digital intensifica essa dinâmica de evasão: a consciência permanece livre, mas converte essa liberdade em disfarce, tentando fugir por meio de rotinas, notificações e *performances* algorítmicas. A má-fé digital pode ser compreendida, assim, como a modalidade tecnicamente mediada da má-fé existencial – um conjunto de condutas simbólicas e psicofísicas voltadas a domesticar a angústia sob a forma de ansiedade. Propomos que nela se possa reconhecer um núcleo fenomenológico da subjetividade contemporânea: o esforço de escapar da liberdade no próprio ato de exercê-la. O sujeito não é subjugado pela técnica, mas nela se refugia; transfere às máquinas a tarefa de decidir, julgar e expor, delegando à exterioridade algorítmica a responsabilidade que o assusta e, ao mesmo tempo, o constitui.

Em termos ontológicos, propomos a hipótese de que se trata de uma má-fé temporal e prático-inerte. Temporal, porque manipula ilusoriamente a *ek-stasis* da existência, convertendo o tempo em sequência de instantes sem continuidade – o presente saturado do *doomscrolling*, o futuro inatingível do FOMO. Prático-inerte, porque se ancora em estruturas técnicas que devolvem ao sujeito sua própria liberdade objetivada em forma de condicionamento: algoritmos, métricas, notificações, avatares[474]. Sugerimos que a má-fé digital possa reproduzir a negação da liberdade sob formas técnicas de autonomia; é a inversão pela qual a práxis se torna seu próprio limite.

Nessa perspectiva, sugerimos que a ansiedade digital pode ser entendida não apenas um efeito psicológico da cultura das telas, mas a expressão psicofísica da má-fé contemporânea[475]. Ela nasce do conflito entre a liberdade ontológica e sua gestão técnica, entre o nada que possibilita o projeto e o código que o formata. Cada ato ansioso – curar a imagem, evitar o outro, atualizar o *feed*, vigiar o futuro – é uma tentativa de negar a abertura vertiginosa da existência, convertendo-a em sistema previsível. Mas o nada resiste: a angústia retorna sob a forma de ansiedade, lembrando que a liberdade não pode ser suprimida, apenas adiada.

---

[473] Essa classificação traduz a estrutura tríplice do ser-no-mundo: relação consigo, com o outro e com o tempo.
[474] Os algoritmos condensam a liberdade passada das coletividades, convertendo-a em condicionamento presente – a essência do prático-inerte digital.
[475] A expressão 'psicofísica' sublinha a unidade entre corpo e consciência na experiência ansiosa, recusando dualismos fisiológicos ou mentalistas.

Na era algorítmica, propomos que a má-fé digital pode espelhar a condição humana de fuga da liberdade. Ela revela que, mesmo entre dispositivos de controle, a liberdade persiste como inquietação e possibilidade. A ansiedade emerge, nesse cenário, como o afeto que traduz a fratura entre a liberdade e sua negação – um modo de sofrer a própria recusa de ser. Trata-se menos de condenar o digital do que de compreender sua função ontológica: ele não inventa a má-fé, apenas a automatiza e difunde, convertendo a evasão existencial em rotina técnica[476].

É precisamente nesse ponto que se delineia o desafio ético e político do presente: não se trata de rejeitar a técnica, mas de reencontrar, em seu interior, a possibilidade de liberdade – o ato pelo qual o sujeito, mesmo diante do código, reafirma o poder de significar. Desvelar a estrutura da má-fé digital implica ultrapassar a mera descrição dos mecanismos de alienação e interrogar as condições de sua superação. A questão deixa, assim, de ser apenas fenomenológica e se torna normativa: como resistir às formas de evasão que se naturalizaram socialmente e se inscreveram nas mediações técnicas do cotidiano?

A experiência da ansiedade digital revela o ponto de inflexão em que a tensão entre liberdade ontológica e heteronomia técnica se torna mais aguda. O sujeito, saturado por fluxos e métricas, vê sua transcendência aprisionada no presente contínuo, enquanto o nada originário da consciência se converte em excesso de facticidade. O possível, que deveria abrir o horizonte do devir, é absorvido pela repetição automatizada. Contudo, mesmo nesse cenário de clausura, a liberdade não desaparece – ela se converte em angústia, isto é, em consciência de sua própria obstrução.

Essa angústia bloqueada, longe de ser simples sintoma de impotência, é o índice de uma possibilidade: a de transformar a facticidade técnica em campo de práxis. Tal movimento encontra eco no pensamento de Sartre, para quem a liberdade não se anula diante das condições objetivas, mas as assume como matéria do projeto. Na *CRD*, Sartre descreve a práxis como o ato pelo qual a consciência transcende as determinações que a limitam, apropriando-se delas para instaurar um sentido novo no mundo. A alienação, nesse sentido, não é o fim da liberdade, mas o ponto de partida de sua reconquista: é na resistência à inércia do prático que o sujeito reencontra a potência de agir.

A ansiedade digital, sob essa luz, revela-se como figura contemporânea dessa dialética entre sujeição e projeto. Ela exprime o momento em que a liberdade, enredada nas mediações técnicas, toma consciência de sua própria deformação e, por isso mesmo, abre-se à possibilidade de uma nova práxis. O mal-estar que acompanha o sujeito conectado – o

[476] A automatização da má-fé consiste em sua transformação em rotina social e tecnológica: a fuga existencial torna-se protocolo de funcionamento das plataformas.

sentimento de saturação, de falta de tempo ou de dispersão – pode ser interpretado como a negatividade que antecede a ação: o apelo silencioso de uma liberdade que ainda busca reconquistar sua espessura histórica. Assim, a crise não representa o fim do humano, mas o limiar de sua reinvenção – o instante em que o ser humano digital, sob a máscara da ansiedade, reencontra o eco de sua própria liberdade e a tarefa de transformá-la em projeto.

Dimensão ético-política da má-fé digital

As reflexões desenvolvidas nesta seção inspiram-se no otimismo ético de Jean-Paul Sartre, particularmente manifesto nos *Cahiers pour une Morale*[477], obra que assinala uma inflexão decisiva em seu pensamento. Escritos na segunda metade da década de 1940, esses cadernos marcam a transição de uma ética fundada na liberdade individual – tal como formulada em *SN* – para uma ética situada no horizonte da coletividade e da ação histórica. Neles, Sartre começa a pensar a liberdade não apenas como condição ontológica do para-si, mas como tarefa a ser concretizada no mundo comum, em meio às mediações sociais e materiais que simultaneamente limitam e possibilitam a práxis.

Esse deslocamento teórico traduz um otimismo rigoroso, desprovido de ingenuidade moral. Para Sartre, mesmo nas situações mais opressivas, a liberdade jamais desaparece por completo: ela persiste como potência de ultrapassagem, como capacidade de reorientar o sentido da ação e de reconfigurar o campo das determinações. Nos *Cahiers*, essa convicção adquire forma ética: a consciência é livre, mas também responsável por fazer da liberdade um valor efetivo – em si e nos outros. Sugerimos que, nesse estágio, a moral sartriana tende a sustentar a tese de que a salvação do ser humano não se dá apenas no plano individual, mas requer uma dimensão coletiva[478].

Assim, as análises aqui propostas – ainda que cientes das coerções do mundo técnico e dos impasses estruturais do presente – permanecem fiéis ao princípio sartriano de esperança ativa[479]: a ideia de que sempre há uma saída, ainda que difícil ou precária. Essa possibilidade

---

[477] Os *Cahiers pour une Morale* (Sartre, 1983) foram redigidos entre 1947 e 1948 e publicados postumamente, revelando a tentativa de Sartre de fundar uma ética concreta após *SN* (1943).

[478] Nas "Entrevistas com Jean-Paul Sartre" (1974), publicadas ao final de *A Cerimônia do Adeus* de Simone de Beauvoir, Sartre explicita que a liberdade não pode ser compreendida como soma de iniciativas privadas, mas como experiência histórica comum. Ao comentar os acontecimentos de 1968, afirma que ali se revelou que "uma liberdade coletiva era algo diferente da combinação de todas as liberdades individuais" (1981, p. 456; *tradução nossa*). Essa formulação retoma e radicaliza o movimento já operado na *CRD* (1960), onde a moral da reciprocidade e a gênese da responsabilidade coletiva são pensadas a partir da práxis comum e da constituição do grupo. Nas entrevistas, a reflexão retrospectiva sobre 1968 aparece, assim, como confirmação histórica daquela inflexão teórica anterior.

[479] O 'otimismo rigoroso' de Sartre é uma confiança ontológica na liberdade humana, mesmo sob coerção, e não uma crença idealista em progresso ou harmonia.

não deriva de um otimismo abstrato, mas da própria estrutura da existência, que, sendo nadificação e projeto, nunca se encerra inteiramente sobre o dado. Mesmo em meio à serialidade, ao prático-inerte e à alienação digital, subsiste a possibilidade de retomada – ato mínimo, mas decisivo, de resistência e de reinvenção da liberdade.

Retomando o diagnóstico da alienação técnica, esta seção investiga sua face ética: a má-fé digital como forma contemporânea de evasão da liberdade. Assumir a angústia, em vez de ocultá-la sob as diversas formas da ansiedade, pode ser compreendido como uma das tarefas éticas mais urgentes do presente. O problema, portanto, não é a angústia, mas o movimento pelo qual a consciência busca encobri-la, transformando a evasão em norma social. A má-fé digital manifesta exatamente essa normatividade: deixa de ser conduta individual para tornar-se estrutura coletiva, sustentada por dispositivos técnicos e regimes de visibilidade que automatizam a fuga da liberdade[480].

Resistir à má-fé digital é confrontar a evasão e reconduzir a existência à densidade do tempo, do corpo e do outro. Essa resistência não se realiza na abstração moral, mas na criação de novas formas de temporalidade, de vínculo e de presença encarnada. Recuperar a espessura temporal implica insurgir-se contra a heteronomia dos ritmos algorítmicos, aprendendo a habitar o tempo não como sucessão de urgências, mas como campo de memória e de projeto. Em consonância com Han (2016), trata-se de 'cultivar a demora' (*Verweilen*)[481] – a arte de permanecer, de suportar o intervalo e permitir que o tempo amadureça o sentido.

Do mesmo modo, resistir implica sustentar a alteridade, em oposição às formas de descartabilidade digital, como o *ghosting*, que dissolvem o vínculo assim que este se torna incômodo. A ética existencial exige reconhecer o outro como mediador indispensável da liberdade: somente no ser-para-outro o para-si se descobre em sua vulnerabilidade e responsabilidade[482]. Reafirmar essa dimensão é contestar a cultura da reversibilidade afetiva e da exclusão instantânea – sintomas de uma sociabilidade regida pelo princípio da conveniência e pelo medo da exposição. A permanência do vínculo, mesmo quando atravessado pelo conflito, é expressão ética porque preserva a densidade temporal da relação e a profundidade da experiência intersubjetiva.

Reinscrever a corporeidade é igualmente tarefa política. O corpo, reduzido nas redes à imagem curada do avatar, deve ser recuperado como presença encarnada – corpo que sente,

[480] A má-fé digital transforma a evasão subjetiva em norma cultural, institucionalizando a negação da liberdade por meio de práticas técnicas e simbólicas de autoalienação.
[481] *Verweilen*, termo central em Han (2016), designa a disposição de permanecer no intervalo, resistindo à aceleração e à lógica da produtividade temporal.
[482] Cf. *SN*, onde Sartre demonstra que a relação com o outro constitui a dimensão mais originária da ética, pois é nela que a liberdade se reflete como responsabilidade.

sofre e se transforma no contato com outros corpos. Tal reconhecimento confronta o ideal tecnocrático de transparência e otimização, que busca apagar a vulnerabilidade como se fosse falha de sistema. Na era digital, recordar que o corpo é o nosso modo de existir no mundo[483] é reconquistar a facticidade contra a abstração das métricas e dos simulacros. A ética da corporeidade é, assim, resistência ao descolamento da experiência sensível em nome da performance visual.

Resistir à má-fé digital implica afirmar a opacidade como condição de liberdade, frente ao imperativo de transparência que converte a visibilidade em controle. Preservar zonas de silêncio e privacidade torna-se, assim, expressão ética e política de resistência à colonização algorítmica da existência.

Essa defesa da opacidade prepara o terreno para uma crítica mais ampla: a que entende a superação da má-fé digital não apenas como recusa, mas como reconstrução ativa do sentido. Nessa chave, a crítica existencial delineia um horizonte ético-político que busca reconciliar liberdade e responsabilidade. Reconquistar a liberdade não como poder de fuga, mas como responsabilidade pela temporalidade, pelo vínculo e pelo corpo, constitui o núcleo dessa tarefa. Resistir à má-fé digital é, portanto, reinventar práticas coletivas que devolvam espessura ao tempo humano, densidade às relações e dignidade à experiência encarnada. Essa resistência não é nostalgia, mas criação – abertura de espaços de sentido no interior mesmo do código, onde a liberdade possa novamente aparecer como projeto, e não como performance.

Se a angústia é estrutura ontológica insuprimível da existência, a ansiedade digital é sua tradução psicofísica e histórica, moldada pela lógica algorítmica e pelas novas formas de alienação técnica. Reconhecer a má-fé digital como categoria-chave significa compreender que a subjetividade contemporânea não perdeu a liberdade, mas vive sob o risco constante de recobri-la em estratégias defensivas que, embora ofereçam alívio momentâneo à vertigem de existir, intensificam a experiência de ansiedade e alienação.

Desloca-se o olhar para a experiência psicofísica da ansiedade, onde a evasão diante da angústia deixa de ser apenas simbólica e se manifesta na própria corporeidade: altera ritmos vitais, modos de atenção e formas de habitar o tempo. É nesse horizonte que a ansiedade se revela como vivência encarnada da angústia existencial na era digital – tema da seção seguinte.

[483] A referência remete à ontologia fenomenológica sartriana, na qual o corpo é mediação essencial entre o para-si e o mundo, não mera soma de partes físicas.

A ansiedade: experiência psicofísica diante da angústia existencial na era digital

As análises anteriores mostraram que a ansiedade digital pode assumir múltiplas formas simbólicas de evasão diante da angústia: projeção identitária nos avatares, recusa da alteridade no *ghosting*, tentativa mágica de controlar o imprevisível no *doomscrolling*. Contudo, reduzir a compreensão da ansiedade ao plano simbólico seria insuficiente. Mais do que conduta de má-fé ou elaboração imaginária, a ansiedade é uma experiência encarnada que atravessa o sujeito em sua totalidade psicofísica.

Esse caráter encarnado manifesta-se em sinais concretos: a respiração que se acelera diante da urgência de responder a uma notificação; a atenção que se fragmenta ao oscilar entre múltiplos estímulos digitais; o ritmo cardíaco alterado pelo suspense das métricas de engajamento; a insônia provocada pela hiperexposição luminosa das telas e pela impossibilidade de suspender o fluxo incessante de informações. O corpo, nesse horizonte, não é mero suporte da ansiedade, mas o lugar mesmo em que ela se inscreve, revelando-se como presença afetiva e rítmica modulada pelos dispositivos técnicos.

Mais do que reações secundárias, esses fenômenos revelam que o corpo não é simples suporte passivo da ansiedade, mas modulador ativo de sua experiência. A técnica, ao organizar ritmos externos, intervém diretamente na dimensão biológica. Sugerimos que notificações constantes e ciclos de exposição luminosa possam desregular o ritmo circadiano; e que sistemas de recompensa possam sustentar estados de alerta, mantendo a atenção em estado de alerta; a fadiga ocular e muscular denuncia a sobrecarga perceptiva gerada pelo contato prolongado com as telas. Esses efeitos não são meros colaterais fisiológicos, mas integram a própria configuração da ansiedade digital como experiência psicofísica. O corpo traduz, em aceleração cardíaca, insônia ou inquietação atencional, o impacto dos dispositivos técnicos sobre a liberdade, tornando-se o lugar onde se inscrevem os ritmos heterônomos de uma temporalidade digitalizada. Assim, a ansiedade não se limita ao imaginário ou ao simbólico: ela se encarna nos processos vitais, revelando o grau em que a técnica 'ritma' a vida e modula o modo como o sujeito habita o tempo.

É nesse horizonte que se compreende a análise de Sartre em *SN*, onde o corpo não é reduzido a objeto entre objetos, mas concebido como modo originário de presença no mundo: "eu sou meu corpo na medida em que sou; não sou meu corpo na medida em que não sou o que

sou, dele escapo por minha nadificação"[484] (Sartre, 2007, p. 412). Ter um corpo significa, em Sartre, não apenas possuir um objeto entre outros, mas ser o fundamento de um nada que me abre ao mundo. Eu sou meu corpo na medida em que, por ele, me inscrevo em uma situação concreta, irredutível, que me dá peso, facticidade e limites; mas, ao mesmo tempo, sou sempre mais do que esse corpo, pois nele se anuncia a possibilidade de transcendência, o movimento de ultrapassar-se em direção ao que não é ainda. O corpo, portanto, é ao mesmo tempo minha prisão e minha abertura: é o lugar onde o ser se situa e, simultaneamente, o ponto de partida de um nada que me projeta para além de mim mesmo.

Na era digital, essa presença corporal encontra-se permanentemente modulada pela técnica: já não habita apenas o espaço físico, mas é ritmada por notificações, métricas e algoritmos que estruturam a temporalidade da atenção, os afetos e até mesmo os ciclos de sono e vigília. Essa modulação contínua revela o que esta tese denomina crise ontológica da contemporaneidade: a dissolução progressiva das estruturas de presença – tempo, corpo e alteridade – sob o regime técnico-algorítmico. Nossa hipótese é que a ansiedade possa emergir como sintoma dessa crise, expressão afetiva de uma existência cuja abertura ontológica foi capturada por ritmos e determinações exteriores.

Propomos que a ansiedade digital possa ser descrita como vivida no corpo e no tempo, não apenas no imaginário. Sugerimos que ela não se esgota em um sintoma clínico e pode ser compreendida como experiência existencial na qual respiração, afetividade, atenção e corporeidade são capturados por fluxos técnicos que modulam a presença. Propomos que a ansiedade possa aparecer como forma psicofísica de má-fé: não elimina a angústia, mas a administra, tentando neutralizar sua vertigem pela fixação de identidades, pela recusa da alteridade ou pela saturação do tempo.

É precisamente nesse ponto que se insere a noção de destino[485] já apresentada anteriormente: o sujeito digital, ao atribuir às estruturas técnicas um poder determinante – 'é o algoritmo', 'é o sistema', 'é assim que funciona' –, converte a facticidade em necessidade, recusando a liberdade que a constitui. A má-fé consiste, nesse sentido, em viver a heteronomia

[484] "... je *suis* mon corps dans la mesure où je *suis*; je ne le *suis* pas dans la mesure où je ne suis pas ce que je suis; c'est par ma néantisation que je lui échappe" (Sartre, 1943, p. 422).

[485] A noção de destino surge explicitamente no primeiro volume de *IF* (2013b), quando Sartre (analisa como Flaubert transforma as circunstâncias de sua infância e de sua estrutura familiar em justificativa de sua inação e de seu fracasso – isto é, em destino. Tal conceito aprofunda, em nível ontológico e histórico, o mecanismo da má-fé descrito em *SN*, a conduta pela qual o para-si nega sua liberdade, identificando-se com uma essência ou papel para escapar da angústia. O destino é, assim, a forma ampliada dessa negação: consiste em converter a contingência em necessidade, atribuindo à facticidade – biológica, social ou técnica – um valor de determinação absoluta. Na era digital, essa operação assume feição inédita: os algoritmos e dispositivos técnicos passam a ser vividos como potências determinantes e inquestionáveis, que 'sabem' antes do sujeito o que ele deseja, pensa ou fará. A má-fé reveste-se então de tecnicidade: o sujeito delega ao código a própria liberdade, transformando a mediação técnica em destino e a responsabilidade em fatalidade.

técnica como destino inevitável, transformando o contingente em fatalidade e ocultando a responsabilidade individual e coletiva pela configuração do mundo técnico.

Sugerimos que assumir a angústia, não significa apenas suportar a vertigem da liberdade, mas reconhecê-la como condição de criação, de autenticidade e de responsabilidade. Tal assunção pode abrir o caminho para que o sujeito reconheça sua responsabilidade insubstituível: ao confrontar-se com o nada, compreende que nenhuma instância externa garantirá suas escolhas e que somente no exercício livre e situado de decidir pode a existência ganhar densidade. A angústia, longe de ser obstáculo, é o solo fértil da ação e da responsabilidade – tanto pessoal quanto coletiva. Nesse sentido, recolocar a angústia no centro da experiência digital é reconhecer a liberdade como potência criadora capaz de instaurar novos modos de presença. É justamente nesse reconhecimento que reside a força ética e política do existencialismo sartriano: fazer da angústia não um peso a ser eliminado, mas um chamado à responsabilidade pelo mundo comum que construímos.

À luz desse percurso, torna-se possível articular os diagnósticos de Rosa, Han e Barata em um mesmo horizonte crítico. Se Rosa mostra que a aceleração dissolve a possibilidade de ressonância, e Han evidencia como a atomização converte o tempo em pontos descontínuos e a relação em superfície sem espessura, Barata lembra que tais processos não operam apenas como mutações de ritmo ou de forma, mas como heteronomia estrutural do tempo: vivemos segundo cadências que não escolhemos, mas que nos são impostas por prazos laborais, métricas algorítmicas e fluxos de informação incessantes. Nesse quadro, a ansiedade digital revela-se como experiência enraizada não só na aceleração ou na fragmentação, mas sobretudo na perda de um tempo próprio, colonizado por comandos externos. É justamente essa falta de autonomia temporal que sustenta a má-fé digital como estratégia defensiva: diante da impossibilidade de habitar a *ek-stasis* da liberdade, o sujeito refugia-se em condutas ansiosas que prometem administrar a vertigem existencial, mas apenas a perpetuam sob novas formas.

Em síntese, o percurso deste capítulo permite articular quatro eixos fundamentais. Primeiro, a angústia permanece como revelação insuprimível da liberdade: não um estado psicológico passageiro, mas a experiência ontológica pela qual o sujeito descobre-se responsável por si mesmo sem garantias transcendentes. Segundo, a ansiedade deve ser compreendida como experiência psicofísica e histórica, enraizada no corpo e nos ritmos heterônomos que marcam a era digital, constituindo uma tentativa de administrar a angústia sem jamais eliminá-la. Terceiro, a má-fé digital revela-se como estrutura que organiza as formas contemporâneas de evasão – da curadoria identitária nos avatares ao *ghosting*, do *doomscrolling* ao FOMO –, condensando o esforço de mascarar a liberdade sob estratégias de controle, de saturação e de fuga. Quarto, as implicações ético-políticas são decisivas: assumir a

angústia significa resistir às formas de descartabilidade, de aceleração e de transparência compulsiva que corroem a densidade da existência, recuperando a liberdade como responsabilidade pelo tempo, pelo corpo e pelo outro.

Assumir a angústia, portanto, não é apenas suportar a vertigem da liberdade, mas reconhecer nela a condição mesma da criação, da autenticidade e da responsabilidade. Só ao aceitar esse peso – que é também possibilidade – a existência pode escapar da clausura ansiosa e abrir-se à invenção de novos modos de habitar o tempo, a alteridade e o mundo comum. Nesse horizonte, a filosofia de Sartre mostra sua atualidade: em meio à saturação digital, é a angústia, e não a ansiedade, que nos restitui a dignidade de existir como projetos livres e responsáveis.

Esse diagnóstico confirma a tese que percorreu todo o trabalho: a angústia permanece como revelação ontológica insuprimível da liberdade, enquanto a ansiedade se configura como seu desdobramento histórico, intensificado pelo regime algorítmico da contemporaneidade. A ansiedade digital não é, portanto, ausência de liberdade, mas seu modo defensivo de aparecer, dramatizando a tensão entre revelação e fuga. Ao mesmo tempo, essa dramatização reflete o núcleo da crise ontológica da contemporaneidade: o esvaziamento progressivo da transcendência e da temporalidade, substituídas por estruturas técnicas que pretendem antecipar o futuro e neutralizar o nada – isto é, por uma ontologia de previsibilidade que transforma a liberdade em cálculo.

O desafio filosófico e ético que se impõe é claro: reinscrever a angústia no centro da experiência digital. Somente ao assumir a angústia como condição originária – e não como patologia a ser eliminada – será possível recuperar a densidade da temporalidade *ek-stática*, sustentar a alteridade contra a descartabilidade relacional, reinscrever a corporeidade para além dos avatares e defender espaços de opacidade contra a transparência total. A liberdade só poderá reencontrar sua espessura ontológica se for assumida em sua vertigem, e não mascarada em ansiedades defensivas.

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite reconhecer que a ansiedade, longe de ser um mero sintoma clínico ou uma patologia isolada, constitui uma experiência psicofísica enraizada na estrutura ontológica da existência. Enquanto a angústia desvela a liberdade em sua radicalidade – revelando o para-si como ser lançado ao nada –, a ansiedade aparece como tentativa de administrar simbolicamente essa abertura vertiginosa. Na era digital, essa dinâmica originária é intensificada: avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e FOMO configuram modalidades contemporâneas de má-fé, nas quais a liberdade não é abolida, mas recoberta sob formas evasivas que reorganizam a relação com o tempo, o corpo e a alteridade.

Esse diagnóstico só se completa quando incorporamos sua dimensão encarnada. A ansiedade digital não se reduz a condutas imaginárias ou a evasões simbólicas: ela atravessa a

respiração, a atenção, os afetos e os ritmos vitais, modulados por notificações, métricas e fluxos algorítmicos. Trata-se, portanto, de uma experiência psicofísica integral, que revela no próprio corpo a tentativa de lidar com a angústia da liberdade. Nesse horizonte, a precariedade temporal descrita por Barata emerge como solo existencial da ansiedade: viver sob ritmos heterônomos significa experimentar continuamente a falta de tempo próprio, a sensação de dívida e a impossibilidade de habitar o presente como espaço de decisão.

Contudo, a angústia não pode ser abolida. Ela retorna sempre, porque pertence à estrutura mesma do existir. Nossa hipótese é que a ansiedade pode ser compreendida como figura ambígua: ao mesmo tempo que manifesta a inventividade da consciência em suportar o insuportável, expõe também sua vulnerabilidade à má-fé e à evasão. A tarefa filosófica que se impõe não é negar a ansiedade, mas reconhecê-la como desdobramento de nossa liberdade, desvelando nela tanto a potência criadora quanto os riscos de mascaramento.

É nesse ponto que se abrem as implicações éticas e políticas desta investigação. Propomos que resistir à má-fé digital não se reduza a escapar das redes ou dos algoritmos, mas possa envolver a assunção da angústia como condição insuprimível da liberdade. Isso implica recuperar a espessura temporal contra a fragmentação acelerada, sustentar a alteridade contra a descartabilidade relacional, reinscrever a corporeidade contra a redução a avatares e defender espaços de opacidade contra o imperativo da transparência. Sugerimos que reinscrever a angústia no centro da experiência digital possa funcionar como condição para que a subjetividade contemporânea não se degrade em ansiedade defensiva, mas reencontre, no próprio risco da liberdade, a possibilidade de uma existência mais autêntica e responsável.

Na ontologia fenomenológica de Sartre, como vimos no segundo capítulo, a angústia não se confunde com um estado psicológico passageiro: ela é a revelação da liberdade em sua radicalidade, a experiência de que o ser humano, enquanto para-si, está sempre confrontado com o nada que o constitui. Sugerimos que essa cisão ontológica dificulta qualquer coincidência plena consigo mesmo e abre, por isso mesmo, o horizonte de todas as possibilidades. Angustiar-se significa reconhecer-se como livre em meio a uma contingência sem garantias transcendentes, assumindo a responsabilidade por escolhas inevitavelmente finitas.

Contudo, essa revelação pode se tornar insuportável. É nesse ponto que emerge a ansiedade: não como patologia, mas como estratégia psicofísica que o sujeito inventa para lidar com a experiência da angústia. Sartre, já no *ETE*, mostra que tanto a emoção quanto a imaginação podem ser compreendidas como condutas mágicas – modos pelos quais a consciência reorganiza simbolicamente o mundo quando este se torna insuportável. A emoção, nesse sentido, não é mero reflexo fisiológico, mas uma reinvenção do real; a imaginação, por sua vez, não é simples cópia empobrecida, mas uma função de irrealização que suspende a

facticidade. Sugerimos que a ansiedade pode ser lida nessa mesma chave: como uma forma inventada pela liberdade para suportar a abertura radical do futuro.

Essa interpretação encontra eco no prefácio de Sartre a *Razão e Violência: Uma Década da Filosofia de Sartre, 1950-1960*, de Laing e Cooper, em que afirma que a chamada "doença mental" deve ser compreendida como "uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável"[486] (Laing & Cooper, 1976, p. 7). Também a antipsiquiatria, como mostram Laing & Cooper, reforça essa visão ao criticar a medicalização reducionista do sofrimento psíquico: o que se nomeia como transtorno pode muitas vezes ser compreendido como linguagem, resistência ou tentativa de sobrevivência diante de condições sociais e existenciais adversas. A ansiedade, nesse quadro, não é falha patológica de um organismo, mas uma resposta inventiva da liberdade às tensões abertas pela angústia existencial.

Na era digital, esse desdobramento ganha novos contornos. Como discutido ao longo deste capítulo, a ansiedade contemporânea se inscreve como má-fé temporal: no *fear of missing out* (FOMO), hipertrofia-se o futuro em expectativas infinitas que dissolvem o presente vivido; no *doomscrolling*, absolutiza-se o presente, saturado de informações negativas que paralisam o agir. Em ambos os casos, a temporalidade *ek-stática* descrita por Sartre – a articulação dinâmica entre passado, presente e futuro – é corroída pela tentativa de controlar o imprevisível. A aceleração do tempo social diagnosticada por Rosa (2019), a fragmentação temporal analisada por Han (2016) e a precarização do tempo discutida por Barata (2020) intensificam esse movimento, convertendo a ansiedade em experiência estrutural da contemporaneidade. É nesse ponto que se explicita a crise ontológica contemporânea: o ser-no-mundo, reduzido a um conjunto de funções, métricas e dados, perde sua abertura transcendental e passa a existir sob a forma de cálculo.

Ao abdicar de sua liberdade criadora, o sujeito contemporâneo tende a interpretar essa estrutura técnica como destino. Sugerimos que a lógica algorítmica – que prevê, orienta e antecipa comportamentos – possa ser vivida, em certos contextos, como necessidade exterior; e levantamos a hipótese de que essa vivência possa ser interpretada, em chave sartriana, como modalidade de má-fé: a consciência converte a contingência histórica da tecnicidade em necessidade ontológica, recusando-se a reconhecer a liberdade que continua a sustentá-la. Assim, a experiência digital intensifica uma tendência ancestral da má-fé: transformar a liberdade em essência, o projeto em fatalidade. Viver 'como se não houvesse alternativa' é a

[486] "... as the 'way' out that the free organism, in its total unity, invents in order to be able to live through an intolerable situation" (Laing & Cooper, 1964, p. 6).

fórmula contemporânea dessa postura, que mascara a angústia sob o véu confortável do determinismo técnico.

Assim, a ansiedade deve ser interpretada em sua dimensão existencial: como um desdobramento da angústia que, embora possa se manifestar em sintomas psicofísicos, não se reduz à categoria de transtorno clínico. Ela é, antes, testemunho do modo como a liberdade humana, diante de situações-limite, inventa formas de suportar-se. Na era digital, esse testemunho assume a forma paradoxal de uma fuga da própria liberdade pela via da antecipação e do excesso de possibilidades, revelando, de maneira privilegiada, os impasses da subjetividade contemporânea. Ao final, sustentamos como hipótese interpretativa que a ansiedade possa ser compreendida em chave existencial, e não apenas clínica: ela dramatiza, no plano afetivo, a crise ontológica em que a liberdade se perde em sua própria exteriorização técnica.

Ao longo deste capítulo, examinamos: (1) a fundamentação fenomenológica da experiência em Sartre, que desloca a consciência de uma interioridade substancial para um campo de relações intencionais; (2) a teoria das emoções e da imaginação como condutas mágicas, nas quais a consciência transforma simbolicamente o mundo para suportar situações insuportáveis; (3) a função estruturante da categoria de magia, que expressa a capacidade originária da consciência de reorganizar a realidade em face da facticidade; (4) a distinção entre angústia e ansiedade, sendo a primeira revelação ontológica da liberdade e a segunda reação psicofísica para neutralizar seu impacto; e, finalmente, (5) os fenômenos paradigmáticos da era digital – avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e FOMO – que encarnam modos de má-fé temporal ao tentar domesticar a abertura radical da existência.

Tomados em conjunto, esses elementos sustentam o argumento central: a ansiedade não é um mero transtorno clínico, mas um desdobramento da angústia existencial, isto é, uma experiência psicofísica pela qual a liberdade busca suportar a vertigem de sua própria condição, intensificada hoje pela aceleração, pela dispersão e pela saturação características do mundo digital. Ao converter a facticidade técnica em destino, o sujeito renuncia à transcendência, entregando-se à lógica do inevitável. Esse ato, entretanto, é a expressão mais aguda da má-fé digital, pois transforma a liberdade em passividade e o possível em fatalidade.

Como fecho provisório, propomos compreender a ansiedade digital não apenas como fenômeno psicossocial contemporâneo, mas como figura histórica da relação originária entre liberdade e angústia. Propomos que a ansiedade possa ser lida como afeto privilegiado de uma crise ontológica contemporânea: ela traduz, em forma psicofísica, o drama de uma liberdade que, diante do nada, procura refúgio na ilusão de um destino técnico que a dispense de escolher.

É nesse horizonte que situamos a tarefa final desta tese: reinscrever a liberdade, em meio ao código e ao cálculo, como responsabilidade ontológica pela criação de sentido.

Ansiedade digital e crise ontológica da contemporaneidade

A partir do fenômeno da má-fé digital, sugerimos ser possível compreender que a ansiedade contemporânea não se reduz a um desajuste individual nem simples consequência da hiperconexão, mas o sintoma mais evidente de uma crise ontológica que atinge o próprio modo de ser do sujeito. Sugerimos que, no núcleo desta crise, possa estar a desarticulação da *ek-stasis* temporal e a fragmentação da experiência sob o domínio da mediação técnica. O sujeito digital passa a viver o tempo, o corpo e o outro segundo os valores de simultaneidade, transparência e eficiência – parâmetros que podem colonizar a liberdade e tendem a reconduzi-la a desempenho. Assim, a ansiedade emerge como expressão psicofísica de uma liberdade que já não consegue temporalizar-se plenamente, pois o horizonte da existência foi capturado pela racionalidade do código.

Essa crise ontológica não surge de forma súbita: ela representa a culminação de um longo processo histórico de objetivação da liberdade, que Sartre identifica na dialética do prático-inerte. Toda práxis humana, ao se objetivar no mundo, cristaliza-se em estruturas que retornam sobre os agentes como facticidade – instituições, normas, instrumentos e, hoje, algoritmos[487]. Nossa hipótese é que o mundo digital possa representar, em certos aspectos, um grau particularmente avançado dessa alienação: a liberdade sedimentada no código retorna como sistema de controle, orientando as possibilidades de ação e percepção. O sujeito passa, assim, a experimentar a própria liberdade sob a forma de determinação – vive o que produziu como destino[488].

Propomos que a transformação da liberdade em destino técnico[489] possa constituir um núcleo decisivo da má-fé ontológica da contemporaneidade. Ao projetar-se em um mundo atravessado por mediações algorítmicas, o sujeito passa a tomar as condicionantes técnicas da ação como se fossem determinações essenciais de seu próprio ser. Em lugar de reconhecer-se como coautor da facticidade digital – isto é, como liberdade que sedimentou e sustenta tais

[487] As instituições e instrumentos, produtos da práxis, tornam-se estruturas que condicionam novas ações – fundamento da alienação histórica.
[488] Destino é aqui entendido como transformação da contingência técnica em necessidade ontológica, mecanismo de má-fé que converte a facticidade em determinação.
[489] O termo destino técnico designa uma atualização contemporânea do conceito de destino apresentado por Sartre em *IF* (2013b), referindo-se à situação em que a liberdade é experimentada como efeito inevitável das máquinas e algoritmos – isto é, quando a mediação técnica é vivida não como campo de práxis, mas como determinação inescapável da existência.

estruturas – identifica-se com elas, delegando ao sistema a tarefa de decidir, ordenar e avaliar. Essa delegação não configura mera inércia, mas uma operação ativa de má-fé: escolhe-se não escolher[490], adota-se a heteronomia como se fosse necessidade.

Entretanto, essa estratégia jamais se completa. A angústia recalcada não desaparece; ela se desloca. Se, no plano reflexivo, o sujeito procura silenciar a indeterminação da liberdade por meio da conformidade técnica, no plano corporal a tensão reaparece sob a forma de ansiedade – taquicardia, insônia, inquietação difusa. O corpo torna-se o lugar onde a má-fé encontra seu limite: ele 'grita' a liberdade que a consciência tenta neutralizar ao dissolvê-la na lógica algorítmica. A passagem da angústia da decisão à ansiedade da conformidade, portanto, não elimina a liberdade; apenas a recobre. E é precisamente nesse fracasso estrutural da fuga – nessa impossibilidade de converter a liberdade em coisa – que se revela o drama existencial próprio da era algorítmica.

A crise ontológica contemporânea manifesta-se, assim, como inversão da *ek-stasis* em reatividade[491] – e essa reatividade marca a morte da temporalidade soberana. A temporalidade, em vez de se abrir como projeto, contrai-se em sucessão de instantes mensuráveis; o corpo, em vez de meio de ação, torna-se imagem otimizada; o outro, em vez de alteridade, converte-se em reflexo estatístico. Ao perder o intervalo entre o dado e o possível, a existência perde também a espessura da transcendência. O sujeito ansioso vive num mundo em que tudo é possível, mas nada tem duração; a liberdade, sem horizonte, degenera em flutuação.

Nesse ponto, convergem os diagnósticos de Rosa, Han e Barata. Para Rosa (2019), a aceleração produz uma desritmização ontológica: o tempo deixa de ser experiência de ressonância e torna-se mera sequência de tarefas. Han (2016, 2018) aprofunda esse diagnóstico ao mostrar que a atomização temporal e o imperativo de positividade eliminam o negativo e a alteridade, convertendo a existência em performance contínua. Já Barata (2020) identificam a heteronomia temporal como traço decisivo da modernidade tardia: os sujeitos vivem ritmos que não escolheram. Sob a lente sartriana, essas análises revelam a mesma estrutura: a alienação da liberdade nas formas objetivas do tempo e da técnica.

A ansiedade digital constitui, assim, a expressão psicofísica dessa heteronomia ontológica. O corpo reage ao que a consciência não suporta simbolicamente: a perda de um tempo próprio, a impossibilidade de decidir o ritmo da própria presença. O que se vive como sintoma individual – taquicardia, dispersão, insônia – é, na verdade, a reverberação corporal

[490] 'Escolher não escolher' expressa o paradoxo da má-fé: a liberdade que se oculta de si mesma ao negar sua própria condição de escolha.

[491] A expressão inversão da *ek-stasis* designa o processo pelo qual a abertura temporal própria da existência – o movimento de ultrapassagem que articula passado, presente e futuro – é substituída pela reatividade imediata dos fluxos informacionais, que comprimem o tempo vivido em uma sucessão de instantes desconexos.

de uma estrutura histórica: o conflito entre a liberdade *ek-stática* e o tempo fragmentado do prático-inerte digital. A ansiedade traduz no corpo o que a consciência não consegue dizer: o mal-estar de existir em um mundo em que o futuro é programado e o presente, mensurado[492].

Trata-se, em última instância, de uma crise da transcendência[493]. A angústia, que deveria revelar a abertura da liberdade, é recoberta por condutas ansiosas que simulam controle e presença. O sujeito contemporâneo vive sob o signo da *performance*: quer estar em todos os lugares, responder a todas as notificações, atualizar-se continuamente. Cada ato, porém, reforça a distância da existência em relação a si mesma. A vida torna-se vigilância sem interioridade, presença sem duração. A crise ontológica traduz-se, assim, no esgotamento da transcendência na imanência do dado – na substituição do projeto pela atualização.

Contudo, essa constatação não conduz ao pessimismo. A fenomenologia sartriana permite compreender que a angústia nunca desaparece: ela retorna como possibilidade de retomada da liberdade. Nenhum dispositivo técnico pode eliminar a estrutura *ek-stática* do para-si; apenas deslocá-la, obscurecê-la ou desviá-la. Reconhecer a ansiedade como desdobramento da angústia é o primeiro passo para restituir o caráter originário da liberdade. O que está em jogo não é rejeitar a técnica, mas reapropriar a temporalidade – criar, dentro do fluxo técnico, espaços de demora, silêncio e decisão[494].

A tarefa ética e política que daí decorre é a de reconstruir a experiência do tempo como campo de sentido e responsabilidade. Isso exige resistir à má-fé sociotécnica que naturaliza a aceleração e a vigilância como condições inevitáveis da vida. Em termos sartrianos, a autenticidade não consiste em negar o mundo técnico, mas em nele agir como projeto, não como reação. Retomar a angústia – em vez de mascará-la sob a ansiedade – é reencontrar a fonte da liberdade: o poder de significar e criar.

Propomos compreender a crise ontológica da contemporaneidade como a própria cena da liberdade. É nela que o sujeito se redescobre como ser que nada o determina senão o que escolhe fazer de si – mesmo quando os algoritmos parecem decidir antes. A angústia digital, longe de ser o fim da transcendência, é seu testemunho mais atual: o indício de que, sob a saturação das telas, ainda pulsa a abertura do nada[495].

---

[492] A dimensão psicofísica da ansiedade mostra que o corpo é o primeiro campo de inscrição da alienação temporal.
[493] A expressão crise da transcendência refere-se ao esgotamento da ultrapassagem ontológica própria do para-si, momento em que o mundo técnico comprime o horizonte do possível, reduzindo-o ao domínio do atual e impedindo a liberdade de projetar-se além do que é dado.
[494] Por reapropriação da temporalidade, designamos aqui o ato de recriar, no interior do regime técnico, espaços de decisão e de demora que restituem à existência a capacidade de temporalizar-se livremente, reinstaurando as condições da liberdade ontológica.
[495] Por abertura do nada designamos o núcleo ontológico da liberdade sartriana: mesmo sob as determinações técnicas do mundo contemporâneo, o para-si permanece como poder de nadificação e de projeto, capaz de transcender o dado e instaurar sentido.

O percurso desenvolvido ao longo desta tese conduz a esse ponto de chegada. O Capítulo 1, dedicado à psicologia fenomenológica de Sartre – intencionalidade, imaginação, emoção –, forneceu a base estrutural da análise para que, no Capítulo 2, nos dedicássemos à ontologia fenomenológica, compreendendo a consciência como negatividade e abertura, a angústia como revelação ontológica da liberdade. O Capítulo 3 articulou a dialética entre liberdade e alienação, mostrando como a má-fé e o prático-inerte configuram a tensão fundamental da existência. O Capítulo 4 deslocou essa problemática para o contexto digital, examinando o *prático-inerte* algorítmico como nova mediação social que molda condutas e estabiliza identidades em imagens e métricas. O Capítulo 5 analisou a crise da temporalidade contemporânea, marcada por aceleração, atomização e precariedade, que corroem a estrutura *ek-stática* do tempo humano. Por fim, o Capítulo 6 reuniu esses elementos, apresentando a ansiedade digital como síntese final: forma psicofísica de má-fé diante da angústia, vivida no corpo e intensificada por algoritmos, fluxos informacionais e regimes de visibilidade.

Nesse horizonte, a ansiedade digital aparece como modo defensivo de existir: ora fixando a identidade em avatares, ora dissolvendo a alteridade no *ghosting*, ora paralisando-se no presentismo do *doomscrolling*, ora projetando-se na infinitude ilusória do FOMO. Em todos os casos, a liberdade não é abolida, mas recoberta por formas digitais de evasão que mascaram a angústia, sem jamais eliminá-la.

A tarefa que se impõe, portanto, é ética e política: reinscrever a angústia no centro da experiência digital. Isso significa resistir à má-fé digital e afirmar práticas que recuperem a densidade temporal, sustentem a alteridade, reinscrevam a corporeidade e defendam espaços de opacidade contra o imperativo da transparência. Somente assim a liberdade poderá reencontrar sua espessura ontológica, sua temporalidade *ek-stática* e sua abertura ao outro – em vez de degradar-se em ansiedade estrutural.

O fechamento a que chegamos não é uma conclusão, mas um convite: assumir a angústia como condição insuprimível da existência e, a partir dela, recriar modos de habitar o digital que não sejam defesas ansiosas, mas expressões autênticas da liberdade. Em última instância, a análise mostra que a ansiedade digital não é acidente clínico nem mero efeito sociotécnico, mas a experiência psicofísica contemporânea da eterna tentativa humana de lidar com a angústia da liberdade. Enquanto a angústia desvela, de modo incontornável, a abertura do para-si ao nada, a ansiedade degrada essa revelação em condutas de má-fé que buscam recobrir a vertigem do existir sem jamais eliminá-la. Na era digital, essa dinâmica intensifica-se sob o regime da aceleração, da atomização e da precariedade temporal, modulando corpo e consciência em ritmos heterônomos. Reconhecer esse paradoxo – a ansiedade como defesa e, ao mesmo tempo, sintoma da liberdade – é decisivo: apenas ao reinscrever a angústia no centro

da experiência digital será possível recuperar a espessura da temporalidade, a densidade da corporeidade e a responsabilidade da alteridade. A tarefa ética que se impõe é clara: não fugir da angústia, mas assumi-la como condição de uma liberdade que, mesmo sob os dispositivos da era algorítmica, permanece inalienável e criadora.

Conclusões

Mesmo quando tudo pede um pouco mais de calma
Até quando o corpo pede um pouco mais de alma
A vida não para
Enquanto o tempo acelera e pede pressa
Eu me recuso, faço hora, vou na valsa
A vida é tão rara
(Lenine & Dudu Falcão, 1999)

O percurso desta investigação nasceu de uma interrogação filosófica que atravessa a condição humana contemporânea: como compreender o desdobramento da angústia em ansiedade na era digital? Essa pergunta não se limita à distinção entre duas experiências afetivas; ela interroga o próprio estatuto ontológico da liberdade em um mundo tecnicamente mediado, no qual a transcendência parece precedida por dispositivos que modulam, antecipam e quantificam o ato humano. Se, em *O Ser e o Nada*, a angústia é a revelação do nada que funda a liberdade, na era algorítmica essa revelação se converte em inquietação difusa – uma dispersão do sentir e do agir que mascara a experiência originária da liberdade sob a forma de tensão contínua. A ansiedade, nesse contexto, não é apenas sintoma psicológico ou mal-estar social. Ela é, sobretudo, um fenômeno ontológico e histórico: a forma sob a qual a liberdade, saturada por estímulos e mediada por métricas, tenta escapar de si, recobrindo o vazio de sua transcendência com o excesso de facticidade técnica.

No contexto da condição digital, as noções sartrianas clássicas ganham novos contornos que ampliam a compreensão da existência humana mediada por tecnologias. O ser-para-outro, por exemplo, assume uma configuração inédita diante das redes digitais, onde a exposição constante ao olhar mediado por algoritmos transforma a intersubjetividade em um campo de vigilância simbólica, objetivando e congelando a subjetividade em métricas e imagens calibradas. Essa nova forma de intersubjetividade está imersa na contrafinalidade técnica: os atos de liberdade individual alimentam o prático-inerte digital que, em retorno, molda as formas de visibilidade e reconhecimento. A má-fé, tradicionalmente concebida como uma negação da liberdade individual, se expande para a esfera da heteronomia técnica: o sujeito, embora ainda livre, exerce essa liberdade sob o peso das determinações algorítmicas que impõem uma escolha condicionada, convertendo a autonomia em um regime de *performance* compulsória. A liberdade, núcleo da ontologia sartriana, não desaparece, mas se torna paradoxalmente capturada e mediada, resultando numa existência fragmentada, ansiosa e marcada pela tensão entre o exercício da transcendência e a repetição automatizada. Essa

heteronomia técnica, manifestada pelo prático-inerte digital, cristaliza uma forma de destino em que o sujeito se reconhece como coautor de sua própria prisão existencial, submetido a um fluxo contínuo de escolhas predefinidas e à recorrente necessidade de afirmar sua presença diante do outro digital. Por isso, aprofundar essa relação sartriana com a condição digital implica reconhecer que a agência do sujeito está irreversivelmente atravessada por estruturas técnicas que desafiam a autenticidade e que exigem uma reflexão ética e política voltada para a retomada da liberdade enquanto prática situada e historicamente comprometida.

A crise da ansiedade digital não pode ser reduzida a uma mera questão clínica ou individual; ela exige uma compreensão que reconheça sua dimensão ética e política, pois se configura como fenômeno social coletivo enraizado nas mediações algorítmicas que estruturam o cotidiano contemporâneo. O que nela se revela é uma forma específica de alienação: a subjetividade confrontada com um prático-inerte digital que organiza ritmos, visibilidades e prioridades segundo lógicas impessoais. Não se trata apenas de um impacto sobre indivíduos isolados, mas da produção de modalidades coletivas de sujeição e de automação das existências.

Nesse contexto, a resposta não pode limitar-se a uma regulação técnica do funcionamento das plataformas. Trata-se, antes, de uma tentativa coletiva de intervir no prático-inerte – isto é, nas sedimentações histórico-técnicas da liberdade passada que hoje retornam como estrutura condicionante – a fim de restituir ao sujeito a soberania sobre seu próprio tempo. Políticas públicas voltadas à transparência algorítmica, à proteção de dados e à limitação de mecanismos de captura atencional devem articular-se a práticas clínicas e comunitárias que ultrapassem o tratamento individualizado, promovendo formas compartilhadas de resistência, educação crítica e reapropriação temporal.

A crise da ansiedade digital, assim compreendida, constitui um apelo à reconciliação entre liberdade singular e responsabilidade comum. Ela convoca uma *práxis* capaz de reconfigurar as mediações técnicas que moldam a experiência, reabrindo o intervalo entre estímulo e resposta, entre dado e projeto, e reconstruindo laços sociais fragilizados pela lógica serializante do digital. Somente nesse movimento – simultaneamente ético, político e existencial – torna-se possível transformar as estruturas que hoje condicionam a vida em direção a formas mais conscientes e solidárias de coexistência.

A hipótese sustentada ao longo da tese foi que a ansiedade digital constitui uma manifestação contemporânea de má-fé temporal: uma conduta psicofísica pela qual a liberdade tenta negar o nada que a fundamenta, aderindo às coerções impostas pela estrutura prático-inerte algorítmica. Ao contrário da angústia, que desvela o para-si como liberdade sem garantias, a ansiedade busca garantias incessantes, multiplicando imagens, notificações e *performances* que conferem ao sujeito uma aparência de estabilidade e de controle. A má-fé,

outrora conduta individual, torna-se assim estrutura coletiva: uma lógica de funcionamento que se inscreve nos dispositivos e se reproduz nas condutas. O algoritmo, ao operar como mediação universal da presença, encarna a facticidade histórica do nosso tempo – um prático-inerte digital que, ao organizar o campo de possibilidades, converte a liberdade em repetição, a escolha em cálculo e a transcendência em visibilidade. Aqui se esboça uma inversão decisiva: a técnica, ao invés de ampliar a transcendência, tende a neutralizá-la. No entanto, é nesse mesmo campo que se pode reconquistar a experiência originária da liberdade, precisamente quando o sujeito se reconhece angustiado diante da impossibilidade de automatizar o sentido.

A trajetória argumentativa deste trabalho seguiu o método progressivo-regressivo, articulando a gênese fenomenológica da liberdade com sua objetivação histórica na cultura técnica. O ponto de partida foi a psicologia fenomenológica do jovem Sartre, onde emoção, imaginação e magia aparecem como as primeiras figuras do poder nadificador da consciência. A intencionalidade, herdada de Husserl e radicalizada por Sartre, revelou-se o fundamento ontológico da liberdade: toda consciência é consciência de algo e, portanto, transcendência. Essa estrutura, descrita nas análises da emoção e da imaginação, mostrou que a consciência não apenas representa o mundo, mas o cria simbolicamente, conferindo-lhe sentido. A emoção, como transformação mágica da realidade, e a imaginação, como suspensão simbólica do real, evidenciaram que o humano é ser de ultrapassagem, capaz de instaurar mundos possíveis mesmo diante da impotência prática. Essa base fenomenológica permitiu compreender que a liberdade não é um atributo psicológico, mas uma dimensão ontológica – e que, ao mesmo tempo, sua negatividade abre a possibilidade permanente de má-fé.

Em seguida, o segundo capítulo aprofundou essa ontologia fenomenológica em *O Ser e o Nada*, mostrando que a liberdade é o ser do para-si e que a angústia é sua experiência originária. A consciência, ao se reconhecer como nada, descobre-se responsável por ser o que é, e a angústia é precisamente esse reconhecimento da ausência de fundamento. Nessa experiência, o ser humano se vê entregue à tarefa de fazer-se sem essência prévia, e é nesse instante que se revela a dignidade da existência. No entanto, a mesma liberdade que angustia pode buscar refúgio em formas de má-fé, na tentativa de reduzir-se a uma identidade fixa ou de negar a própria transcendência. Essa ambiguidade é constitutiva: o ser humano é o ser que, ao escolher, tenta ser o que é, e, ao ser, tenta escapar do que escolheu. O projeto de ser e a tentação de fugir desse projeto formam o núcleo dialético da existência. Reabilitar a angústia significa, portanto, reencontrar essa dignidade: acolher o desamparo não como falha, mas como a própria condição do existir livre.

O terceiro capítulo traduziu essa dialética da liberdade para o plano histórico, explorando o método progressivo-regressivo e a categoria de prático-inerte. O ser humano,

sendo projeto, transforma o mundo por meio de suas ações; mas, uma vez objetivadas, essas ações retornam sobre ele como estruturas coativas, instituindo a ordem da facticidade social. A alienação, nesse sentido, é o processo pelo qual o produto da práxis se volta contra o produtor – movimento que Sartre descreve magistralmente na *Crítica da Razão Dialética*. A liberdade permanece como princípio, mas ela se deforma ao encontrar as sedimentações materiais e institucionais do mundo. O prático-inerte não é negação da liberdade, mas sua cristalização: é o campo onde o ato se torna estrutura, o tempo se solidifica em hábito e o possível se reduz à repetição. Essa leitura permitiu entender as mediações técnicas contemporâneas como parte dessa dialética: o digital não é simples extensão instrumental da ação humana, mas o novo horizonte do prático-inerte, onde a facticidade se automatiza e se torna algoritmo.

A partir desse ponto, o quarto capítulo transpôs essa reflexão para o universo digital, compreendendo o ciberespaço como prático-inerte virtual. A técnica deixou de ser mero instrumento para tornar-se ambiente ontológico: um campo de experiência no qual a subjetividade se projeta e se objetiva simultaneamente. Autores como Pierre Lévy, Jean Baudrillard, Manuel Castells, Sherry Turkle e Marc Augé forneceram as chaves para compreender essa metamorfose. O digital aparece como espaço paradoxal – simultaneamente coletivo e solitário, aberto e controlado, dinâmico e inerte –, no qual a liberdade se traduz em visibilidade e o outro é apreendido sob a lógica do olhar mediado. O ser-para-outro sartriano ganha, assim, nova configuração: a consciência é vista e avaliada por dispositivos que prolongam o olhar humano em uma rede de vigilância recíproca. O *feed*, a *timeline*, o *like* e o *story* tornam-se instâncias de objetivação do para-si, modos de exteriorizar o ser que confirmam e aprisionam a subjetividade. A alienação, antes econômica ou institucional, assume a forma de um prático-inerte informacional, que transforma a intersubjetividade em cálculo e a presença em dado.

O quinto capítulo examinou a dimensão temporal dessa mutação. Se a liberdade, em Sartre, é sempre temporal – projetar-se, ultrapassar o dado, instaurar o futuro –, o regime digital altera radicalmente a experiência do tempo. A temporalidade *ek-stática*, que permite ao para-si abrir-se ao possível, é substituída por uma temporalidade atomizada e acelerada. As teorias de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han e André Barata mostraram que o tempo contemporâneo se caracteriza pela perda da duração, pela substituição da experiência pela atualização constante e pela precariedade como condição estrutural da existência. Nesse contexto, o sujeito digital vive em suspensão: preso a um presente contínuo que impede o advento do futuro e esvazia o passado. A aceleração e a fragmentação dissolvem o horizonte de projeto e, com ele, a possibilidade de transcendência. A angústia, que antes emergia como consciência da liberdade, cede lugar à ansiedade – uma angústia sem objeto, um movimento

sem direção. O sujeito, incapaz de habitar o tempo, converte a liberdade em compulsão pela conexão, pela atualização, pela visibilidade. Reaprender a habitar o tempo é, portanto, uma forma de resistência: um ato ético de reconciliação com a finitude e com a demora, condições mesmas de toda escolha autêntica.

O sexto capítulo reuniu os elementos anteriores e formulou uma fenomenologia da ansiedade digital como experiência psicofísica. A análise de fenômenos como avatares, *ghosting*, *doomscrolling* e *fear of missing out* (FOMO) revelou que a ansiedade digital é a tentativa paradoxal da consciência de escapar da angústia pela hiperatividade. Cada ato técnico traduz uma modalidade da má-fé: o avatar, como hipóstase da liberdade; o *ghosting*, como fuga da alteridade; o *doomscrolling*, como conduta mágica de impotência; o FOMO, como recusa da finitude e da escolha. Nesses comportamentos, o corpo virtual substitui o corpo vivido, e a emoção torna-se uma função algorítmica. A ansiedade digital surge, assim, como o modo de ser de uma consciência que tenta domesticar o nada por meio da conexão incessante – e que, ao fazê-lo, apenas amplia o vazio que busca evitar. Trata-se de uma emoção mágica em escala civilizacional: uma transformação simbólica do mundo mediada por máquinas. A angústia mascarada retorna aqui sob a forma de excesso: é a recusa da liberdade que, paradoxalmente, confirma sua presença inextirpável.

O percurso desenvolvido permite compreender que a liberdade sartriana conserva sua validade ontológica mesmo sob as mediações técnicas, mas sua expressão histórica se reconfigura. No mundo digital, a liberdade continua sendo o fundamento do para-si, mas retorna sobre si mesma como heteronomia mediada: o sujeito é livre, mas essa liberdade se vive como compulsão e se experimenta como ansiedade. O digital não destrói a liberdade – ele a transmuta em regime de *performance*. O indivíduo age, mas age segundo parâmetros predefinidos; escolhe, mas escolhe entre opções já filtradas; comunica, mas comunica sob formas quantificadas. A angústia, outrora experiência do nada, converte-se em reação ao excesso: a consciência é invadida por facticidades que anulam o silêncio necessário à escolha. Nesse cenário, a má-fé assume um caráter estrutural: ela não é mais decisão individual, mas ambiente. Viver em má-fé tornou-se condição de possibilidade da presença digital.

Contudo, a análise não se limita à denúncia. A fenomenologia sartriana, ao ser atualizada no contexto da cibercultura, oferece também uma via crítica e afirmativa. Ao descrever a ansiedade digital como desdobramento histórico da angústia, a tese mostrou que a técnica não é simples obstáculo à liberdade, mas seu novo campo de manifestação. A alienação técnica é o modo pelo qual a liberdade se objetiva e se perde – mas é também o terreno onde ela pode se reencontrar. O desafio ético e político do presente consiste precisamente em reconhecer essa ambiguidade: não se trata de rejeitar a técnica, mas de reencontrar nela a

possibilidade de transcendência. Pensar a liberdade através da técnica, e não contra ela, é o ato que permite à filosofia permanecer contemporânea. Resistir à ansiedade não significa fugir do digital, mas reaprender a habitar o tempo, o corpo e o olhar dentro dele.

Reabilitar a angústia é, nesse sentido, um ato político e ontológico: trata-se de restaurar o espaço interior em que a liberdade pode novamente ser sentida como possibilidade, e não como ameaça.

A contribuição principal desta tese é, portanto, conceitual e hermenêutica. Ao articular a ontologia fenomenológica de Sartre com as dinâmicas da cibercultura, propôs-se uma leitura inédita da ansiedade digital como figura histórica da má-fé e atualização do prático-inerte em ambiente virtual. Com isso, reinterpretaram-se categorias centrais – intencionalidade, emoção, imaginação, corpo, liberdade, temporalidade, intersubjetividade – à luz das mediações algorítmicas. No plano histórico-filosófico, demonstrou-se a continuidade interna do projeto sartriano, da psicologia fenomenológica à dialética da práxis, contrapondo as leituras que o fragmentam em períodos inconciliáveis. No plano crítico-social, evidenciou-se que a subjetividade algorítmica constitui uma nova forma de alienação: não mais a submissão a um Outro visível, mas à estrutura impessoal do código. Ao mesmo tempo, a fenomenologia da ansiedade digital mostrou que essa alienação é também experiência, e que nela subsiste o chamado da liberdade – uma possibilidade de conversão ética e política que devolve ao sujeito o poder de significar. É nesse chamado que se inscreve a tarefa de reabilitar a angústia: escutá-la como linguagem da liberdade, e não como sintoma a ser silenciado.

Reconhecem-se, contudo, os limites desta abordagem. A análise permaneceu no plano fenomenológico e hermenêutico, sem pretensão empírica, e não explorou em profundidade as dimensões neurofisiológicas ou socioeconômicas do fenômeno. Além disso, permanece em aberto a questão de saber se as mediações técnicas podem ser pensadas apenas como facticidade, ou se nelas se abre uma nova modalidade de transcendência. Essas lacunas, longe de diminuírem o alcance do trabalho, indicam caminhos férteis para futuras investigações. Entre eles, o diálogo entre a ontologia sartriana e a filosofia da técnica de Gilbert Simondon e Bernard Stiegler, ou ainda o encontro entre a fenomenologia existencial e as ciências cognitivas contemporâneas. Outras vias possíveis incluem o estudo das formas estéticas, poéticas e clínicas de resistência à ansiedade digital – modos de reapropriação do tempo e de reencantamento da experiência.

No entanto, continuar a pensar o que aqui se elaborou requer também deslocar a questão para o campo clínico e psicopatológico. Se a contemporaneidade parece nos exigir viver de modo ansioso – em permanente estado de alerta, produtividade e exposição –, talvez seja o momento de repensar os próprios critérios nosológicos que sustentam os diagnósticos da

psiquiatria e da psicologia clínica. O que chamamos de 'transtorno' pode, em muitos casos, ser expressão de um mal-estar epocal, forma histórica da angústia diante de um mundo que aboliu o tempo de ser. A fenomenologia existencial oferece, assim, não apenas uma crítica filosófica, mas também uma ética do cuidado: compreender a ansiedade digital como sintoma da liberdade em crise é o primeiro passo para reabilitar a angústia como experiência legítima da condição humana.

Esse percurso não apenas reconstruiu um itinerário conceitual, mas permitiu compreender que a ontologia sartriana oferece ainda hoje o horizonte mais fértil para pensar a liberdade sob mediação técnica. A partir dessa constatação, tornou-se possível reconhecer que o fenômeno da ansiedade digital não é um acidente histórico, mas a expressão contemporânea da ambiguidade ontológica da liberdade. O ser humano continua sendo, como em Sartre, o ser que se faz a partir do nada – mas, hoje, esse nada é filtrado, quantificado e mediado por algoritmos. Assim, a técnica, ao mesmo tempo em que condiciona, revela: ela torna visível a estrutura da liberdade como relação com o possível. Compreender esse paradoxo é decisivo, pois significa reencontrar o sentido filosófico da angústia – ela não desapareceu, apenas se disfarçou em ansiedade. Reconhecer essa ambiguidade é reencontrar o núcleo mesmo da filosofia sartriana: a liberdade nunca é pura positividade, mas tensão viva entre transcendência e facticidade. É nesse entrelaçamento que se revela o sentido filosófico da angústia, que hoje reaparece disfarçada em formas ansiosas de evasão e dependência técnica.

O sujeito digital, ao tentar escapar da vertigem da liberdade, recria incessantemente as estruturas que o aprisionam. No entanto, é nesse mesmo movimento paradoxal que a liberdade se reinscreve: cada ato de crítica, cada silêncio deliberado, cada recusa à automatização traduz o retorno da transcendência sobre o sistema que busca absorvê-la. Esta tese procurou demonstrar que a ontologia fenomenológica de Sartre, ao ser atualizada no horizonte da cibercultura, conserva plena vitalidade explicativa. Ela permite compreender o digital não apenas como fenômeno técnico, mas como um novo modo de aparecimento do ser, em que liberdade e alienação se enredam dialeticamente, revelando o caráter ambíguo da existência sob mediação algorítmica.

Ficam abertos, contudo, horizontes de pesquisa voltados ao aprofundamento da dimensão clínica, pedagógica e política dessa análise, de modo a investigar como a reabilitação da angústia pode inspirar práticas de cuidado, educação e convivência ética no ambiente digital. Reabilitar a angústia, aqui, não significa um retorno sentimental ao sofrimento, mas a restauração de sua função ontológica: ela é a presença viva do nada que nos constitui, a condição mesma da responsabilidade, da criação e da possibilidade de resistir à heteronomia técnica.

A lição que se impõe, portanto, é a de aprender a habitar a angústia – não para suprimi-la, mas para escutá-la como manifestação do possível. Viver o digital com liberdade não é negar a angústia, e sim acolhê-la como linguagem da transcendência em meio aos códigos. É nessa escuta que se delineia a tarefa filosófica e política de nosso tempo: restaurar, no interior da técnica, o espaço onde o humano ainda pode escolher. Reabilitar a angústia é, assim, reencontrar a liberdade – não fora da técnica, mas no ato que resiste ao automatismo que a pretende abolir.

Ao término deste percurso, reafirma-se a atualidade da ontologia sartriana: pensar o ser humano como liberdade continua a ser o modo mais radical de compreender a crise do presente. Angústia e ansiedade não são opostos, mas dois modos de uma mesma estrutura: revelação e fuga, transcendência e má-fé. Entre ambas se inscreve a tarefa ética da filosofia: não prometer salvação, mas esclarecer, uma vez mais, a dignidade inquieta de existir em liberdade – mesmo, e sobretudo, no coração das máquinas.

Bibliografia

A bibliografia foi organizada de modo a refletir a estrutura teórica do trabalho e a distinguir os diferentes níveis de interlocução filosófica. A seção Bibliografia Primária reúne exclusivamente as obras de Jean-Paul Sartre, em suas edições originais em francês e respectivas traduções para o português, indicando também o ano da publicação original para contextualizar o desenvolvimento cronológico de seu pensamento. A Bibliografia Secundária contempla comentadores, intérpretes e estudiosos da obra sartriana, tanto no idioma original quanto em tradução, incluindo teses, artigos e volumes coletivos relevantes para o debate fenomenológico, ontológico e dialético. Já a Bibliografia Complementar apresenta autores de referência filosófica, sociológica e teórica que dialogam com o tema central da tese – como Heidegger, Husserl, Lévy, Castells, Han, Rosa e Feenberg –, abrangendo textos no idioma original e suas traduções para o português. Por fim, as Referências Musicais reúnem as canções utilizadas como epígrafes, indicadas com seus respectivos autores, intérpretes, álbuns e gravadoras, conforme as normas da APA 7ª edição.

Bibliografia Primária

Obras de Jean-Paul Sartre em francês

Sartre, J.-P. (1938). *La nausée*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité. In *Situations I: Critiques littéraires*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1952a). *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel. (Obra original publicada em 1946)

Sartre, J.-P. (1952b). *Saint Genet: comédien et martyr*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique: précédé de Questions de méthode. Tome 1: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1971a). *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (Tome 1). Gallimard.

Sartre, J.-P. (1971b). *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (Tome 2). Gallimard.

Sartre, J.-P. (1972). *Situations IX: Mélanges*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1976a). *Situations III: Ledemains de guerre*. Gallimard. (Obra original publicada em 1949)
Sartre, J.-P. (1976b). *Situations X: Politique et autobiographie*. Gallimard.
Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Gallimard.
Sartre, J.-P. (1986). *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard. (Œuvre originale publiée em 1940)
Sartre, J.-P. (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann. (Obra original publicada em 1939)
Sartre, J.-P. (2012). *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Vrin. (Obra original publicada em 1936)

Traduções das obras de Jean-Paul Sartre para o português

Sartre, J.-P. (1971c). A república do silêncio (R. M. Gonçalves, Trad.). In *Situações III* (pp. 11–14). Publicações Europa-América. (Obra original publicada em 1949)
Sartre, J.-P. (1977). *Situações X: Política e autobiografia* (P. Tamen, Trad.). Edições António Ramos. (Obra original publicada em 1976)
Sartre, J.-P. (1996). *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (D. Machado, Trad.). Editora Ática. (Obra original publicada em 1940)
Sartre, J.-P. (2002a). *Crítica da razão dialética (precedido por Questões de método). Tomo I: teoria dos conjuntos práticos* (G. J. F. Teixeira, Trad.). Rio de Janeiro: DP&A Editora. (Obra original publicada em 1960)
Sartre, J.-P. (2002b). *Saint Genet: ator e mártir* (L. Magalhães, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1952)
Sartre, J.-P. (2005). Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. In *Situações I* (C. Prado, Trad., pp. 55–57). Cosac Naify. (Obra original publicada em 1947)
Sartre, J.-P. (2007). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1943)
Sartre, J.-P. (2008). *Esboço para uma teoria das emoções* (P. Neves, Trad.) L&PM. (Obra original publicada em 1938)
Sartre, J.-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo* (J. B. Kreuch, Trad.) Vozes. (Obra original publicada em 1946)
Sartre, J.-P. (2013a). *A transcendência do ego: Esboço de uma descrição fenomenológica* (J. B. Kreuch, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1936)

Sartre, J.-P. (2013b). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1827* (Vol. 1) (J. R. Simões, Trad.). L&PM. (Obra original publicada em 1971)
Sartre, J.-P. (2014). *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1827* (Vol. 2) (I. C. Benedetti, Trad.). L&PM. (Obra original publicada em 1971)
Sartre, J.-P. (2015). *A náusea*. Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1938)

Bibliografia Secundária

Comentadores de Jean-Paul Sartre no idioma original

Alt, F. (2017). Do instante à ek-stase: A mudança na teoria do tempo em Sartre. *O que nos faz pensar, 26*(40), pp. 305–329.
Aronson, R. (1980). *Sartre: philosophy in the world*. Verso.
Barata, A. (2000). *Metáforas da consciência*. Campo das Letras.
Barata, A. (2007). *Sentidos da liberdade*. Universidade da Beira Interior.
Barata, A. (2017). Da opressão como violência — um percurso pelo pensamento filosófico de J.-P. Sartre. In *Um pensar para o outro — Desafios éticos contemporâneos: Homenagem a Cristina Beckert* (pp. 143–152). Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
Barata, A. (2019). Sartre e a linguagem: o outro na sociedade híper-medializada. In *Anais do II Colóquio Internacional sobre Sartre: Interseccionalidades na compreensão do sujeito contemporâneo* (UEM, Maringá, PR, 30 de setembro a 2 de outubro de 2019). ISSN 2596-0032. Recuperado de https://iicoloquiosobresar.wixsite.com/iicoloquiosartre/anais
Barata, A., & Boris, G. D. J. B. (2017). Angústia e ansiedade: um esboço histórico-conceitual e uma perspectiva sartriana. In F. C. L. Castro & M. S. Norberto (Orgs.), *Sartre hoje* (Vol. 2, pp. 151–170). Editora Fi.
Beauvoir, S. de. (1981). *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre (août–septembre 1974)*. Gallimard.
Bettoni, R. (2001). Dialética e Sartre: Uma possibilidade de se pensar a realidade. *Metanoia*, (3), 61–70.
Bornheim, G. (1984). *Sartre: metafísica e existencialismo*. Editora Perspectiva.
Bornheim, G. (1998). *O idiota e o espírito objetivo*. UAPÊ.
Cabestan, P. (2021). De l'Être et le néant à la Critique de la raison dialectique : le tournant 'marxiste' de Sartre. *Alter, 29*.

Castro, F. C. L. (2020). A angústia em Kierkegaard, Heidegger e Sartre: sobre o que a ciência não pode objetificar. *Revista Ética e Filosofia Política, 1*(23), 144–164

Catalano, J. (1987). *A commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason, Vol. 1: Theory of practical ensembles*. University of Chicago Press.

Contat, M., & Rybalka, M. (1970). *Les écrits de Sartre*. Gallimard.

Cormann, G. (2021). *Sartre: une anthropologie politique 1920-1980*. P.I.E Peter Lang.

Cox, G. (2008). *The Sartre dictionary*. Continuum.

Crowell, S. (2012). *The Cambridge companion to existentialism*. Cambridge University Press.

Daigle, C. (2006). *Existentialist thinkers and ethics*. McGill-Queen's University Press.

Daigle, C. (2010). *Jean-Paul Sartre*. Routledge.

Danto, A. C. (1985). *Sartre*. Fontana Press. (Obra original pubicada em 1975)

De Coorebyter, V. (2000). *Sartre face à la phénoménologie: Autour de L'intentionnalité et de La Transcendance de l'Ego*. Ousia.

De Coorebyter, V. (2003). Introduction. In J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Vrin.

Dhein, C. F. de A. (2020). *Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: esboços para uma clínica normativa?* [Tese de doutorado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional UERJ. https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/16913

Elpidorou, A. (2016). Horror, fear and the Sartrean account of emotions. *The Southern Journal of Philosophy, 54*(2), 209–225002E.

Flynn, T. R. (1986). *Sartre and Marxist existentialism: the test case of collective responsibility*. University of Chicago Press.

Flynn, T. R. (2006). *Existentialism: a very short introduction*. Oxford University Press.

Flynn, T. R. (2014). *Sartre: A philosophical biography*. Cambridge University Press.

Gardner, S. (2009). *Sartre's being and nothingness: A reader's guide*. Continuum.

Gervais, C. (1969). Y a-t-il un deuxième Sartre? À propos de la «Critique de la raison dialectique». *Revue Philosophique de Louvain, 67*(93), pp. 74-103.

Hoste, V. X. (2016). A constituição da angústia em Sartre: do patológico ao ontológico. *SOFIA, 5*(2), 445–462.

Kahlmeyer-Mertens, R. (2005). Heidegger e Sartre: Um debate mediado pela alteridade. *Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 Anos, UERJ*. https://www.researchgate.net/publication/335811514_KAHLMEYER-MERTENS_R_S_HEIDEGGER_E_SARTRE_UM_DEBATE_MEDIADO_PELA_ALTERIDADE

Laing, R. D., & Cooper, D. (1964). *Reason and violence: A decade of Sartre's philosophy, 1950–1960*. Vintage Books.

Louette, J.-F. (1993). *Jean-Paul Sartre*. Hachette Supérieur.

Marques, C. D. (2007). *Do individual ao coletivo na crítica da razão dialética de Sartre: Perspectivas educacionais* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas].

Moravia, S. (1983). *Sartre*. Editori Laterza. (Obra original publicada em 1973)

Münster, A. (2006). Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre: Uma leitura da *Crítica da razão dialética*. *Doispontos*, 3(2), 173–188.

Norberto, M. (2017). *O drama da ambiguidade: a questão da moral em 'O Ser e o Nada'*. Edições Loyola.

O'Shiel, D. (2019). *Sartre and magic: Being, emotion and philosophy*. Bloomsbury Academic.

Perdigão, P. (1995). *Existência e liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM.

Quintão, R. S. (2017). Marxismo: Uma necessidade teórica ao existencialismo de Sartre. *Sapere Aude, 8*(15), 276–284.

Savignano, A. P. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: Magia, conflicto y generosidad*. SB.

Seel, G. (1995). *La dialectique de Sartre* (E. Müller & P. Müller, Trads.). L'Age d'Homme.

Silva, L. C. M. da. (2019). *A consciência intencional no jovem Sartre: Bases fenomenológicas e perspectivas éticas* (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo). Biblioteca Digital USP. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-16102019-150344/pt-br.php.

Silva, L. D. da. (2008). Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre. *Princípios, 15*(24), 225–248.

Silva, L. D. da. (2016). Sartre e o marxismo: Humanismo radical e materialismo dialético. *doispontos*, 13(1), 129–149.

Silva, L. D. da. (2023). O Deus faltado: Sartre e a dicotomia da singularidade histórica. *Ethic@, 22*(2), 826–849.

Souza, L. H. A. de. (2023). Sartre: consciência de si e instantaneísmo. *Guairacá Revista de Filosofia, 38*(2), 75–90.

Souza, R. R. de. (2020). Um caminho com Sartre: Apropriações de seus métodos para uma clínica fenomenológica-existencial. *Estudos e Pesquisas em Psicologia, 20*(spe).

Obras de comentadores de Jean-Paul Sartre traduzidas para o português

Danto, A. C. (1975). *As ideias de Sartre* (J. Amado, Trad.). Cultrix.

Dassonneville, G. (2023). La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial (J. N. Lucero & A. P. Savignano, Trads.). *Ideas: Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, (9), 34–57. https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/266.

Gardner, S. (2020). *O ser e o nada: Uma chave de leitura* (L. P. Rouanet, Trad.). Vozes.

Laing, R. D., & Cooper, D. (1976). *Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre, 1950-1960* (A. B. Weissenberg, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1964)

Moravia, S. (1985). *Sartre* (J. E. Rodil, Trad.). Edições 70.

Bibliografia Complementar

Obras no idioma original

American Psychological Association. (2015). *APA dictionary of psychology* (2ª ed., rev., atual. e aum.). American Psychological Association.

Aristotle. (1951). *Physica* (R. Hope, Trad.). Clarendon Press. (Obra original publicada ca. século IV a.C.)

Augustinus. (1955). *Confessiones* (J. J. O'Donnell, Ed.). Brepols. (Obra original publicada ca. 400)

Barata, A. (2020). *O Desligamento do Mundo e a Questão do Humano*. Documenta.

Barata, A., & Carmo, R. M. (2022). The experience of precariousness as vulnerable time. In J. Choonaro, A. Murgia, & R. M. Carmo (Eds.), *Faces of precarity: Critical perspectives on work, subjectivities and struggles* (pp. 44–58). Bristol University Press.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilé.

Benjamin, W. (1928). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Berlin: Rowohlt.

Bicudo, M. (2010). Realidade virtual: uma abordagem filosófica. *Ciências Humanas e Sociais em Revista, 32*(1), 121–134.

Brum, E. (2016, julho 4). Exaustos-e-correndo-e-dopados. *El País*. https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html.

Castells, M. (1996). *The information age: economy, society and culture. Vol. 1: The rise of the network society*. Blackwell Publishers.

Castells, M. (2002). *A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura* (Vol. 1, R. V. Majer, Trad.). Paz & Terra.

Crary, J. (2016). *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono* (J. Toledo Jr., Trad.). Ubu Editora. (Obra original publicada em 2013)

De Gaulejac, V, & Hanique, F. (2015). *Le capitalism paradoxant: un système qui rend fou*. Le Seuil.

Deleuze, G. (1993). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France. (Obra original publicada em 1968).

Feenberg, A. (1991). *Critical theory of technology*. Oxford University Press.

Freud, S. (1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Franz Deuticke.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity Press.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Gallimard.

Han, B.-C. (2014). *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Transcript Verlag.

Heidegger, M. (1929). *Was ist Metaphysik?* Verlag von Friedrich Cohen.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. (Obra original publicada em 1927)

Honderich, T. (1995). Abstract objects. In *The Oxford companion to philosophy*. Oxford University Press.

Husserl, E. (2012a). *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag. (Obra original publicada em 1991)

Jameson, F. (1984). Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, 146, 53–92.

Jameson, F. (2009). *Valences of the dialectic*. Verso.

Jaspers, K. (1974). *Existenzphilosophie*. De Gruiyter Brill. (Obra original publicada em 1932)

Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York University Press.

Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft* [Edição de domínio público]. Projeto Gutenberg. https://www.projekt-gutenberg.org/kant/krvb/krvb033.html.

Kierkegaard, S. (1969). *Begrebet angest*. Gyldendals Fakkel-bøker. (Obra original publicada em 1844)

Kierkegaard, S. (2017). *Sygdommen til døden*. Lindhardt og Ringhof. (Obra original publicada em 1849)

Lacan, J. (1975). *Le séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Éditions du Seuil.

Lefebvre, H. (1948). *Le marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lemos, A. (2002). *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Editora Sulina.

Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel?* Éditions La Découverte.

Lévy, P. (1997). *Cyberculture*. Éditions Odile Jacob.

Lispector, C. (1999). *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco.

Lübbe, H. (1998). Gegenwartsschrumpfung. In K. Backhaus & H. Bonus (Eds.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (3ª ed., pp. 129–164). Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Éditions de Minuit.

Marcelo, A. S. B. (2004). Novos media: Inauguração de novas formas de sociabilidade. In A. Fidalgo & P. Serra (Eds.), *Actas do III SOPCOM, VI LUSOCOM e II Ibérico* (p. 275). Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação. https://www.bocc.ubi.pt/pag/marcelo-ana-sofia-andre-bentes-novos-media-inauguracao-novas-formas-solidariedade.pdf.

Munné, F. (1983). *Psicologías sociales marginadas: La línea de Marx en la psicología social*. Editorial Hispano Europea.

Pessoa, F. (2014). *Livro do desassossego* (R. Zenith, Ed.). Assírio & Alvim.

Postone, M. (1993) *Time, labor and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press.

Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp Verlag.

Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* [Ressonância: Uma sociologia da relação com o mundo]. Suhrkamp.

Rosa, J. G. (1976). *Grande sertão: veredas* (15ª ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.

Rosen, G. (2021). Abstract objects. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2021 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects/#WhatAbstObje

Stiegler, B. (2013). *De la misère symbolique*. Flammarion. (Obras originais publicadas em 2004 e 2005)

Tantam, D. (2008). Opportunities and risks in e-therapy. *Advances in Psychiatric Treatment, 12*(5), 368–374. https://doi.org/10.1192/apt.bp.107.004531.

Turkle, S. (1995). *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. Touchstone.

Turkle, S. (2011). *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Profile Books.

Obras traduzidas para o português

Agamben, G. (2009). O que é um dispositivo? In: _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (V. N. Honesko, Trad., pp. 25-51). Argos.

Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I* (H. Burigo, Trad.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1995)

Agostinho, S. (2002). *Confissões* (A. do Espírito Santo, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.

Arendt, H. (2020). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Forense Universitária. (Obra original publicada em 1958)

Aristóteles. (2024). *Física* (G. Campanher, Trad.). Contra Errores.

Augé, M. (1994). *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade* (M. L. Pereira, Trad.). Papirus Editora.

Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação* (M. J. C. Pereira, Trad.). Relógio D'Água.

Deleuze, G. (2018). *Diferença e repetição* (R. Machado, Trad.). Paz e Terra.

Esposito, R. (2010). *Bios: Biopolítica e filosofia* (M. F. da Costa, Trad.). Edições 70. (Obra original publicada em 2004)

Foucault, M. (2008). *História da sexualidade: A vontade de saber* (Vol. 1, M. T. C. Alburquerque & J. A. G. Albuquerque, Trads.). Paz e Terra.

Freud, S. (2013). *Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 9). Companhia das Letras.

Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade* (P. Dentzien, Trad.). Jorge Zahar.

Han, B.-C. (2015). *Sociedade do cansaço* (E. P. Giachini, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 2010)

Han, B.-C. (2016). *O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora* (M. S. Pereira, Trad.). Relógio D'Água. (Obra original publicada em 2009)

Han, B.-C. (2017). *Sociedade da transparência* (E. P. Gianchini, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 2012)

Han, B.-C. (2018). *No enxame: perspectivas do digital* (L. Machado, Trad.). Vozes.

Heidegger, M. (2005a). *Ser e tempo: Parte I* (M. S. C. Schuback, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1927)

Heidegger, M. (2005b). *Ser e tempo: Parte II* (M. S. C. Schuback, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1927)

Heidegger, M. (2008). Que é metafísica? In *Marcas do caminho* (pp. 113-133). Vozes. (Obra original publicada em 1967)

Husserl, E. (2012b). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (M. Suzuki, Trad.). Ideias & Letras. (Obra original publicada em 1913)

Husserl, E. (2013). *Meditações cartesianas e conferências de Paris* (P. M. S. Alves, Trad.). Forense Universitária.
Husserl, E. (2017). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Via Verita. (Obra original publicada em 1905)
Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura* (M. P. Santos, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Obra original publicada em 1781/1787)
Kierkegaard, S. (2015). *O conceito de angústia*. Vozes. (Obra original publicada em 1844)
Kierkegaard, S. (2021). *O desespero humano*. LeBooks. (Obra original publicada em 1849)
Lacan, J. (1986). *O seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (J.-A. Miller, Ed.; Trad.). Jorge Zahar Editor.
Lévy, P. (1996). *O que é o virtual?* (P. Neves, Trad.). Editora 34.
Lévy, P. (2010). *Cibercultura* (C. I. da Costa, Trad.). Editora 34.
Marcuse, H. (2011). Sobre a filosofia concreta (D. Rosa & K. J. Kelecom, Trads.). *Estudos e Pesquisas em Psicologia, 11*(1), 280–298.
Lukács, G. (2018). *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. (R. Nascimento, Trad.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1923)
Marx, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos* (J. Ranieri, Trad.). Boitempo Editorial. (Obra original publicada em 1844)
Marx, K. (2023). *O capital. Livro I: Crítica da economia política – O processo de produção do capital* (R. Enderle, C. N. Kashiura Jr. & M. B. Naves, Trads.). Boitempo. (Obra original publicada em 1867)
Rosa, H. (2019). *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na modernidade* (R. H. Silveira, Trad.). UNESP. (Obra original publicada em 2005)
Tillich, P. (1984). *Teologia sistemática: Três volumes em um* (G. Bertelli, Trad.). Editora Sinodal. (Obra original publicada entre 1951 e 1963 como *Systematic theology*)
Vernant, J.-P. (2008). *Mito e pensamento entre os gregos* (H. Sarian, Trad.). Paz e Terra. (Obra original publicada em 1965)

Referências musicais

Doechii, Bonfá, L., & Gotye. (2024). *Anxiety* [Gravada por Doechii]. No album Alligator Bites Never Heal. Top Dawg Entertainment / Capitol Records.
Kay, J., & Smith, T. (1996). *Virtual insanity* [Gravada por Jamiroquai]. No álbum *Travelling without moving*. Sony Soho Square.

Lenine, & Falcão, D. (1999). *Paciência*. No álbum *Na pressão*. BMG Brasil.

Marley, B. (1980). *Redemption song* [Gravada por Bob Marley and the Wailers. No álbum *Uprising*. Island Records.

Mello, M. (1996). *Nobre vagabundo* [Gravada por Daniela Mercury]. No álbum *Feijão com arroz*. Epic/Sony Music.

Orzabal, R. (1982). *Mad world* [Gravada por Tears for Fears]. No álbum *The hurting*. Mercury Records.

Veloso, C. (1979). *Oração ao tempo*. No álbum *Cinema transcendental*. Philips Records.

Waters, R. (1975). *Welcome to the machine* [Gravada por Pink Floyd]. No álbum *Wish you were here*. Harvest Records.

Índice Conceitual

Aceleração	262, 263, 286, 317, 358
Aceleração social	262
Angústia	i, iii, 28, 99, 100, 101, 108, 114, 117, 119, 136, 140, 348, 351
Ansiedade	i, iii, 244, 297, 312, 335
Ansiedade digital	312, 335
Atomização do tempo	269
Avatares	307
Cibercultura	355, 358
Doomscrolling	316
Ego	xxiii, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 64, 74, 75, 84, 122, 352
Emoção	58, 301
Em-si	71, 72, 80
Facticidade	95, 234
Ghosting	312
Imaginação	xxiii, 32, 60
Intersubjetividade	120
Liberdade	89, 95, 140
Má-fé	111, 240
Má-fé sociotécnica	240
Nadificação	90
Negatividade	86
Ontologia fenomenológica	77
Para-si	71, 73, 81, 90, 91, 121, 123, 126, 134, 287
Prático-inerte	324
Projeto	355
Psicologia fenomenológica	31
Situação	302
Temporalidade	59, 72, 253, 259
Transcendência	xxiii, 32, 36, 64

Índice Onomástico

Agamben 241, 275, 357
Alt ix, 70, 71, 351
Aronson 146, 150, 151, 153, 351
Augé xv, xvii, 27, 195, 198, 208, 344, 357
Barata i, iii, vii, xiii, xv, xvii, 27, 140, 171, 172, 173, 219, 220, 222, 238, 239, 240, 254, 255, 262, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 288, 290, 291, 293, 294, 299, 305, 330, 332, 334, 336, 344, 351, 354
Baudrillard xv, xvii, 27, 195, 197, 201, 202, 203, 205, 207, 211, 227, 228, 242, 344, 354, 357
Bettoni 146, 149, 351
Brum 254, 264, 270, 272, 279, 280, 290, 354
Cabestan 146, 151, 351
Carmo 276, 279, 280, 281, 283, 286, 294, 354
Castells xv, xvii, 27, 195, 197, 203, 204, 205, 206, 207, 227, 234, 235, 243, 247, 344, 349, 354
Castro i, iii, vii, xiii, 27, 140, 351
Contat 133, 352
Cooper 333, 352, 354
Cormann 32, 47, 54, 56, 352
Daigle 113, 146, 150, 352
Danto 122, 126, 132, 352, 353
Dassonneville 32, 45, 52, 54, 56, 353
De Coorebyter 34, 40, 85, 352
Esposito 275, 357
Feenberg 235, 236, 237, 247, 322, 349, 355
Flynn 82, 83, 146, 149, 153, 352
Gardner 120, 121, 352, 354
Gervais 146, 151, 352
Han xv, xvii, 27, 204, 239, 247, 254, 255, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 288,

290, 291, 293, 294, 299, 304, 305, 308, 310, 311, 314, 315, 317, 326, 327, 330, 334, 336, 344, 349, 355, 357
Hegel 81, 82, 90, 122, 123, 125, 165, 180, 224
Heidegger 27, 41, 59, 70, 72, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 122, 124, 125, 126, 137, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 236, 253, 256, 258, 259, 260, 261, 271, 292, 349, 351, 352, 355, 357
Hoste 27, 139, 352
Husserl 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 59, 62, 63, 82, 122, 125, 254, 256, 258, 300, 343, 349, 350, 355, 357, 358
Kierkegaard 27, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 117, 118, 137, 138, 216, 351, 355, 358
Laing 333, 352, 354
Lévy xv, xvii, 27, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 225, 226, 228, 234, 310, 311, 344, 349, 355, 358
Louette 84, 353
Marx 192, 276, 278, 356, 358
Moravia 126, 353, 354
Munné 146, 147, 148, 356
Münster 146, 149, 353
Perdigão 73, 94, 126, 127, 350, 353
Postone 276, 277, 278, 279, 356
Quintão 146, 151, 353
Rosa vii, x, xi, xv, xvii, 27, 247, 254, 255, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 293, 294, 299, 305, 312, 314, 315, 317, 330, 334, 336, 344, 349, 356, 358
Rybalka 133, 352
Sartre i, iii, ix, xiii, xv, xvi, xvii, xviii, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82,83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,

128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 198, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 224, 227, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 258, 259, 261, 262, 267, 268, 271, 272, 273, 275, 276, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 343, 344, 346, 347, 349, 350, 351, 352, 353, 354

Savignano ix, 32, 46, 53, 54, 56, 127, 353

Seel 81, 82, 353

Turkle xv, xvii, 27, 195, 197, 204, 206, 207, 309, 310, 311, 313, 317, 318, 344, 356

Zuboff 204, 356