

Helen Aline dos Santos Manhães

**A (IN)HUMANIDADE DO MUNDO:
SUBJETIVIDADE E NADIFICAÇÃO NA ONTO-
FENOMENOLOGIA DE SARTRE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Manhães, Helen Aline dos Santos

A (in)humanidade do mundo : subjetividade e nadiificação
na onto-fenomenologia de Sartre / Helen Aline dos Santos
Manhães ; orientador, Marcos José Müller - Florianópolis,
SC, 2016.

101 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

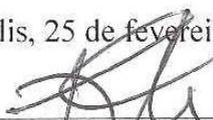
1. Filosofia. 2. Sartre. 3. Mundo. 4. Subjetividade. 5.
Fenômeno. I. Müller, Marcos José . II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

Helen Aline dos Santos Manhães

**“A (IN)HUMANIDADE DO MUNDO:
SUBJETIVIDADE E NADIFICAÇÃO NA
ONTO-FENOMENOLOGIA DE SARTRE”**

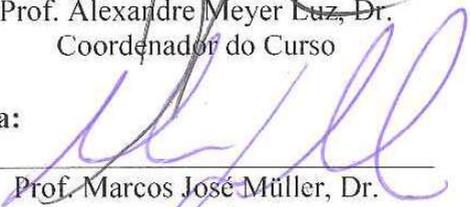
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 25 de fevereiro de 2016.

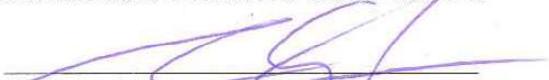


Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

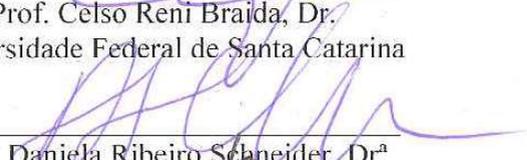
Banca Examinadora:



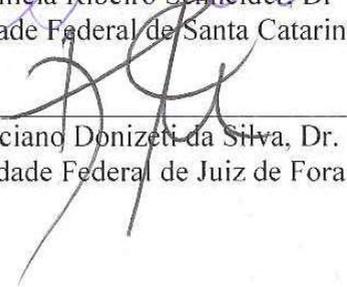
Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Daniela Ribeiro Schneider, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Luciano Donizeti da Silva, Dr.
Universidade Federal de Juiz de Fora

Aos meus pais e meu irmão,
referências de meu amor.

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo suporte emocional – ainda que à distância - e por lembrar-me sempre onde estão minhas raízes.

Ao professor Marcos Müller, pela orientação ao longo do processo de compreensão das ideias aqui expressas.

Ao Kherian Gracher, pela companhia constante e por me mostrar um outro modo de lidar com a filosofia.

Aos professores Celso Braidá e Daniela Schneider, pelas considerações muito valiosas na banca de qualificação e por aceitarem participar da banca final deste trabalho.

Ao professor Luciano Donizetti, por participar desta banca.

À Capes, pelo financiamento.

Ao Sartre, por ter conferido beleza ao absurdo.

*Assim, à nossa certeza interior de sermos
'desvendantes', se junta aquela de sermos
inessenciais em relação à coisa desvendada.*
Sartre, 1989.

RESUMO

Este trabalho pretende investigar o conceito de mundo na onto-fenomenologia de Jean-Paul Sartre. Queremos mostrar que “mundo” é um fenômeno que apenas se revela, com todas as suas determinações, a partir da contribuição de dois seres: por um lado, a objetividade autônoma do ser-em-si; e, por outro, as estruturas de nadaificação do ser-para-si. Ao partir do âmbito concreto, ou seja, de bases fenomenológicas, e, nem por isso, abrir mão de uma ontologia, o filósofo francês consegue conciliar uma concepção acerca da existência que lhe conceda tanto uma objetividade sem dependência do subjetivo, quanto um caráter essencialmente humano na revelação de todo fenômeno. Deste modo, superando o idealismo metafísico e o realismo ingênuo, Sartre define o mundo como humano sem torná-lo antropomórfico. O que esperamos analisar e descrever neste escrito são os modos pelos quais esta aparição se dá.

Palavras-chave: Fenomenologia. Humanidade. Mundo. Ontologia. Subjetividade.

RÉSUMÉ

Ce travail veut investiguer le concept de monde dans la ontophénoménologie de Jean-Paul Sartre. Nous voudrions montrer que “monde” c'est un phénomène qui se révèle, avec tous ses déterminations, à partir de la contribution de deux êtres: d'un côté la objectivité autonome du être-en-soi; d'un autre, les structures de néantisation du être-pour-soi. En partant du concret, c'est-à-dire, de bases phénoménologiques sans se passer d'une ontologie, le philosophe français obtient réconcilier une conception sur l'existence qui contient une objectivité sans dépendance du subjectif et un caractère essentiellement humaine dans la révélation de tout phénomène. Alors, en surmontant l'idéalisme métaphysique et le réalisme naïf, Sartre définit le monde comme humaine sans vous faire anthropomorphiste. Ce qui on attend analyser et décrire en cet écrit sont les manières pour lesquelles cet apparition se donne.

Mots-clé: Phénoménologie. Humanité. Monde. Ontologie. Subjectivité.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SN – O ser e o nada

TE – A transcendência do Ego

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1 PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS.....	21
1.1 DO FENÔMENO AO SER.....	21
1.2 O <i>COGITO</i> PRÉ-REFLEXIVO: O CAMPO ORIGINÁRIO.....	29
1.3 O EGO.....	32
2 A CENTRALIDADE DO NEGATIVO NA CONSTITUIÇÃO DO PARA-SI.....	42
2.1 PRESENÇA A SI E DESEJO DE SER.....	43
2.2 A TEMPORALIDADE.....	50
3 A NEGAÇÃO NA REVELAÇÃO DAS QUALIDADES OBJETIVAS DO MUNDO.....	57
3.1 DETERMINAÇÃO E EXTENSÃO: ISTO <i>E</i> AQUILO.....	59
3.2 ESSÊNCIA E POTENCIALIDADE: O <i>ISTO</i> QUE É.....	65
3.3 O TEMPO DO MUNDO.....	68
4 DO ASPECTO EXISTENCIAL DO MUNDO.....	74
4.1 SITUAÇÃO: SIGNIFICAÇÃO DA FACTICIDADE.....	74
4.2 AÇÃO E PROJETO: A CONCRETUDE EXISTENCIAL.....	82
CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	90

INTRODUÇÃO

Jean-Paul Sartre (1905-1980) foi uma figura de destaque no cenário intelectual francês do século XX. Conforme ele mesmo afirma e como se pode notar no contato geral com sua obra, há no autor uma paixão pela condição humana, expressa tanto em sua literatura quanto em textos filosóficos e teóricos. Sendo, talvez, o principal pensador do existencialismo, concede ao homem grande poder ao entregar-lhe em mãos a responsabilidade pela construção de sua existência. Para ele, trata-se de partir sempre de uma premissa fundamental: o homem é liberdade, é aquilo que fizer de si. Tais ideias, sintetizadas na conferência *O existencialismo é um humanismo*, expressam bem o teor humano que o filósofo confere à existência. Se o homem é o ser que dá sentido aos seus arredores e a si mesmo enquanto existe, isto é, se é o ser para o qual “a existência precede a essência” (SARTRE, 1987, p. 11), fica claro sua primazia na consideração do real.

Mas, esta liberdade descrita é de caráter existencial e pressupõe um âmbito mais primitivo onde se justifique esta “potência significadora” do homem.¹ É preciso distinguir o viés pelo qual se considera a questão e ultrapassar o aspecto existencial-psicológico rumo ao ontológico. É a nível de ser que se deve fundamentar o papel do homem na construção do sentido do mundo. O *ser* da realidade humana, o *ser* dos objetos do mundo e a relação essencial entre ambos devem ser investigados.

Assim, o propósito central deste trabalho é analisar o alcance, os pressupostos e as implicações da seguinte sentença sartriana: “o mundo é humano, mas não antropomórfico.”² (SARTRE, 1990, p. 73). Estar-se-ia mais uma vez³ confundindo os âmbitos da metafísica com o da epistemologia, reduzindo o ser daquilo que há à nossa apreensão do existente? É difícil evitar a sedução de se levar às últimas conseqüências algumas ideias que, aparentemente, desembocariam em um idealismo subjetivista. Eis um dos desafios a se enfrentar: remeter o sentido do

¹É no mínimo curioso (mas não por acaso) que em uma obra de ontologia tão extensa como *O ser e o nada* apenas algumas páginas - cerca de dez - sejam destinadas a tratar do ser-em-si. Afinal, este é o ser das *coisas do mundo*, do que se chamaria mais propriamente de realidade quando se fazem questões básicas da ontologia como ‘o que há?’, ‘qual o modo de ser disto que há?’, etc. Todo o restante da obra visa elucidar um segundo modo de ser, que concerne à realidade humana, na medida em que esta seja fundamental na consideração do que há.

²Por certo, não se trata de uma frase apenas, mas de todo o sentido implícito nela, de toda uma concepção acerca da existência, de uma tese ontológica que a fundamenta.

³Esta é a crítica que Sartre faz a Husserl, na introdução de *O ser e o nada*, o qual acabaria por cair em um idealismo quando reduz o ser do existente ao conjunto de suas aparições.

existente fundamentalmente ao homem, sem fazer do mundo algo criado para o homem.

Quando se fala no fenômeno sob um teor positivo, excluindo dele aquele caráter de aparência e ilusão tal como se encontra em Kant⁴, ele se torna a fonte máxima de existência, sendo indispensáveis, na experiência, seus dois polos, quais sejam, o objetivo e o subjetivo. Há, entretanto, uma primazia sempre presente do aspecto subjetivo como o ente privilegiado, aquele que constitui um sentido acerca da existência que nenhum outro alcança. Seu modo de ser é peculiar: ele é o que “faz haver” os demais seres.

Deste modo, o intuito deste trabalho é fundamentar o que seja o mundo como uma aparição fenomênica que exige a contribuição de duas regiões do Ser. Por um lado, o fenômeno se desvela a partir de qualidades objetivas que só podem provir do em-si. Por outro lado, é o conjunto de estruturas nadificadoras do para-si que traz à existência tais qualidades, que as revela como mundo. O para-si é o lugar onde o ser se descortina como determinado, como fenômeno, extravasando a pura identidade consigo mesmo que é a lei de ser do em-si. Mas é apenas *para a* consciência que tais qualidades se revelam. Em si mesmo, o em-si permanece sem relação e ignorante de seu próprio ser. Assim, é para além da pura afirmação (em-si) e da pura negação (para-si) que há fenômeno.

O conceito de mundo é utilizado aqui como uma generalização, fazendo referência a todo fenômeno transcendente à consciência que comporta sentido. A afirmação “o mundo é humano” pode suscitar, ao olhar apressado, a compreensão de que se trata de uma tese idealista. Mundo refere-se, em geral, à objetividade, a objetos, a coisas que diferentes homens partilham em comum e que existe independente deles. É um solo de comunhão no qual todos se movem e a partir do qual se situam e, nesse aspecto, não se trata apenas de uma dimensão material, física, mas também de conjuntos de sentidos, significados construídos culturalmente. Quando se fala da humanidade do mundo pode haver uma tendência a interpretá-la sob este segundo aspecto, como um mundo social e histórico que pertence, de fato, ao homem. Mas ainda não é este o sentido profundo da afirmação sartriana.

Colocando-se contra um realismo ingênuo, para o qual os objetos do senso comum existem independentemente de o homem percebê-los, e, por outro lado, rejeitando a tese idealista (diga-se de passagem,

⁴Cf. SN, p. 15.

especialmente atribuída a Husserl)⁵ de que o objetivo depende em sua *constituição* do subjetivo, como se dele brotasse, a posição de Sartre instaura uma objetividade que é relativa ao subjetivo, mas não sustentada por ele. A consciência não tem papel *criador* no fenômeno, apenas *revelador*. Através do subjetivo *há ser*, isto é, desvela-se fenômeno, mas o que é desvelado provém do próprio ser.

Eis algo que não é idealista. O sistema solar não precisa do homem para existir; é fato que somos contingentes em relação ao sistema solar. Se quiser, talvez exista uma necessidade para que no planeta Terra haja o desenvolvimento da vida, mas, em relação à totalidade do sistema, nossa existência ou desaparecimento não importa, do ponto de vista do estudo astronômico. Se o senhor aceita isso, e aceita com certeza, não há idealismo. É preciso conceber o mundo como não feito para o homem, como não esperando o homem. (SARTRE, 2015, p. 135)⁶

Pelo modo de ser do em-si e do para-si, respectivamente aderência total a si (a indiferença do ser) e perpétuo *ek-stase* para fora de si, fica claro que é pelo para-si que a relação entre ambos se constitui. E será pelo caráter negativo do para-si que ocorrerá ao ser a modificação do fenômeno. A simples existência do para-si acarreta uma transformação total do ser, chamada mundo. E no cerne do surgimento do para-si está a negatividade como traço ontológico que faz haver, em um mesmo ato, tanto a consciência quanto o fenômeno. Por ser um puro não-ser, o para-si torna-se o lugar onde aquilo que é pode se refletir, pode mostrar-se como determinado.

O papel da negatividade é central no pensamento sartriano, como sugere o próprio título de sua obra magna, *O ser e o nada*. Noções como nada, não-ser, negatividade, negação, nadificação, todas com sentido próximo, encontram-se na origem do para-si e mesmo se confundem com ela. É através de uma negatividade fundamental e radical que a consciência pode existir e se relacionar com seu objeto, distinguindo-o

⁵Cf. SN, p. 21.

⁶É preciso ter em mente a distinção entre objetivo e real, bem demarcada em uma nota de rodapé, acrescentada pela editor, que corrige a sentença anterior “O sistema solar não precisa do homem para existir.” Eis a ressalva: “Sartre seria mais coerente se dissesse: ‘O sistema solar não precisa do homem para ser’. Para reter a distinção prática até aqui, o real é da ordem do ser, enquanto que o objetivo é da ordem da existência.” (*ibidem*).

de si através de uma pura negação. É consciência do objeto como consciência (de)⁷ não ser seu objeto. No fundo, como se verá adiante, a nível originário há apenas uma negatividade radical, de si e do mundo, que é o modo de existir da consciência.

Tendo esboçado o intuito geral do trabalho, destaca-se os seguintes passos, correspondentes aos capítulos: 1) estabelecer os pressupostos ontológicos que sustentam a existência do fenômeno como a relação original das duas regiões do Ser em geral: o ser e o não-ser, o em-si e o para-si; 2) descrever a estrutura interna da subjetividade a partir da negação, fundamentando sua transcendência em diversas acepções – presença a si, desejo de ser, temporalidade; 3) investigar as qualidades objetivas do fenômeno reveladas pelo para-si; 4) analisar o projeto-de-si como elemento iluminador e reunidor do sentido do mundo, a partir do qual se constituem as relações existenciais⁸.

Para fins práticos de clareza, faz-se aqui uma demarcação geral das áreas nas quais o pensamento sartriano se edifica, ressaltando que o objeto deste trabalho situa-se fundamentalmente no campo da ontologia fenomenológica: 1) a questão do fundamento, enquanto Ser que englobaria as regiões do em-si e do para-si e os reuniria através de uma gênese e um *telos*, a “história do Absoluto” tal como engendrada por Hegel à sua maneira, concerne à metafísica; 2) a investigação das estruturas do real, do modo de ser daquilo que de algum modo é, como tarefa da ontologia⁹; 3) a fenomenologia como descrição do concreto, do homem-no-mundo, seja no lado subjetivo – condutas humanas essenciais, como a interrogação -, seja no objetivo, que descobre os contornos do mundo, tendo sempre em vista que ambos remetem a um mesmo acontecimento; 4) cabe à psicologia perscrutar o homem individual, o modo pelo qual realiza seu ser-no-mundo e busca construir uma essência para si – já que, apesar das abstrações necessárias na investigação filosófica, é do homem singular e concreto que se fala quando se trata da realidade humana (pois homem já é sempre homem-

⁷Os parênteses indicam que se trata do *cogito* pré-reflexivo, da consciência irrefletida, que é consciência tética do mundo e não-tética em relação a si mesma, na unidade de um mesmo ser.

⁸Pode-se dizer que há três relações fundamentais da consciência: relação a si, relação ao mundo (transcendência) e relação ao Outro (para-outro). Propositadamente, o terceiro termo recebe pouca ênfase nesta pesquisa e aparecerá apenas no quarto capítulo como um dos aspectos da facticidade do para-si.

⁹“Ao caráter estrutural da ontologia fenomenológica, opõe-se o caráter genético da metafísica: não mais descrever modos de ser, mas delinear uma espécie de história ou uma explicação da passagem do em-si ao para-si como projeto do em-si de atingir a plenitude ontológica ou a beatitude do ser-em-si-para-si (numa palavra, a gênese de Deus). O surgimento do para-si deixa de aparecer, como na ontologia, como ‘acontecimento absoluto’, para tornar-se meio.” (PRADO JR., 2006, p. 33)

no-mundo). É, portanto, predominantemente na chamada 1ª fase do autor, que abrange obras até o período de publicação d’*O ser e o nada*, 1943, na qual a pesquisa busca suas fontes¹⁰.

Sartre pretende ter levado a cabo a purificação do campo transcendental, já realizada por Husserl, mas de um modo muito mais radical. Ao despojar a subjetividade de toda essência, ego, qualquer instância que possa se constituir como um centro de opacidade no ‘interior’ da consciência translúcida, fica-lhe a tarefa de explicar como pode ainda haver uma subjetividade que seja pessoal. Se nada há na consciência que ela pode chamar de seu, pois nada é, como se dá a unidade de uma vida consciente? É através dos diferentes *ek-stases* – modo de existir fora de si – que Sartre pretende descrever a coesão, ainda que dispersa, do para-si. A temporalidade, a reflexão, a presença a si, a transcendência enquanto presença fundamental ao ser, são todos modos de o para-si ser aquilo que não é e não ser aquilo que é, ou seja, existir sob o modo do desencontro consigo mesmo, da falta, da ausência de ser. A figura da diáspora, que significa coesão e dispersão ao mesmo tempo, ilustra a existência do para-si (SN, p. 192). Um ser que não se encontra efetivamente em lugar algum, mas que inaugura territórios apenas por existir. É o que faz no contato com o ser, ao descortiná-lo e trazer à luz aquilo que ele já é em sua primitiva indiferença de ser.

Obviamente, Sartre tem por trás de si uma tradição filosófica que não pode ser ignorada. Descartes, Kant, Hegel e Husserl são figuras que podem ser entrevistadas na obra sartriana, segundo um aspecto ou outro. O *cogito* como ponto de partida, o papel central da subjetividade operado pela “revolução copernicana”, a consciência de si marcada pelo negativo e a intencionalidade, respectivamente, podem ser apontados como a herança da qual o filósofo apropriou-se para pensar suas próprias questões.

No entanto, longe de apenas reconfigurar ou rearranjar ideias colhidas na história da filosofia, Sartre empreende uma obra própria que, se pode ser vista como caudatária desta tradição, pode também ser tomada como ruptura e radicalização. Ao menos é o que pretende o escritor francês e o que crê a autora deste trabalho. Que se tente agora defender esta posição e fazer brilhar a originalidade do pensamento sartriano.

¹⁰Destacamos que as ideias expressas neste trabalho referem-se essencialmente à obra *O ser e o nada*.

1 PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS

1.1 DO FENÔMENO AO SER

De acordo com Moutinho (1994), o mérito maior da fenomenologia reside na superação da querela entre o realismo e o idealismo. Pode-se ver este mesmo intuito na ontologia sartriana, já na introdução de sua principal obra, *O ser e o nada*. Como herdeiro da fenomenologia de Husserl e, posteriormente, contra este, Sartre assume para si a tarefa de construir uma concepção acerca da existência que parta do pressuposto do fenômeno, que vise permanentemente o concreto, o homem-no-mundo enquanto uma totalidade que não pode ser apartada salvo como recurso teórico – mas que não pode ter em suas partes separadas seu verdadeiro objeto.

A preocupação inicial do filósofo é determinar o fundamento da objetividade do existente. “Sartre quer evitar a cisão, de tipo kantiano, entre o ser e o fenômeno, e o subsequente abandono do fenômeno a si mesmo.” (BORNHEIM, 2011, p. 28-9) Por outro lado, também pretende “salvar o ser das amarras do subjetivismo, (...) atingir a afirmação de uma existência objetiva plenamente estabelecida.” (*ibidem*). Frente à história da filosofia, especialmente no que concerne à modernidade, é facilmente compreensível a raiz de seu problema¹¹. Partindo da dualidade clássica do realismo e do idealismo como concepções acerca do que há, Sartre visa, através de um campo originário, ultrapassar seus limites e recolocar a questão em outro âmbito.

Considerar o fenômeno como o lugar da investigação filosófica é incuti-lo de consistência. A premissa do fenômeno substitui uma série de dualismos que expressaram a busca pelo ser do real, dualismos estes que fundaram dois âmbitos de natureza contraditória: o da ilusão e o da verdade, da aparência e da essência, do finito e do infinito. Desde a ascese da verdade na metafísica de Platão até a dialética de Hegel, há um *telos*, o Bem ou o Absoluto, a se alcançar, considerando o concreto imediato como falso semblante que deve ser transposto e superado.

Todavia, Sartre restitui a dignidade do fenômeno. Considera este como um indicativo de si mesmo, que revela sua essência na razão da série de suas aparições. A própria essência do existente torna-se uma aparição. Eis que já não há uma verdade escondida da coisa, a ser encontrada após se retirar as falsas camadas da aparição. Dito isto,

¹¹ Aquilo que Heidegger chama de “problema crítico fundamental”, isto é, garantir a existência e a possibilidade de conhecimento do mundo externo ao sujeito. (BORNHEIM, 2011, p. 18)

questiona-se: tudo é fenômeno? Tudo que há é uma aparência do objeto intencional? Parece que não. Eliminar o dualismo ser-aparecer não significa resvalar na pura aparição sem fundamento.

O ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em conseqüência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem. (SN, p. 20).

Deve haver um ser do fenômeno que se mostra à consciência – também como fenômeno –, já que dele se pode falar. Mas, é preciso fazer uma distinção essencial entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. Há o fenômeno que me aparece como mundo (uma cadeira) e, a partir dele, posso questionar seu ser (o ser-cadeira deste fenômeno). No primeiro caso, trata-se de visar o mundo; no segundo, de fazer surgir o fenômeno de ser, que é o modo pelo qual o ser me aparece. Quando me ocupo apenas dos objetos à minha volta, o ser é condição de desvelar, é o que permite o fenômeno como tal. Mas se me volto para questionar o ser daquilo que me aparece, o ser se torna fenômeno desvelado, visado, deixa-se de algum modo acessar. E este ser desvelado exige, por sua vez, um ser com base no qual possa se desvelar.

A conseqüência se impõe: ou se remete ao infinito a necessidade de um novo ser que fundamente o fenômeno de ser, ou todo o sistema permanece suspenso em uma aparição – já que não se saiu do fenômeno. Neste caso, regressa-se à sentença de Berkeley “ser é ser percebido” e a questão metafísica sobre o fundamento do real desloca-se ao plano epistemológico da natureza do conhecimento. A solução sartriana é remeter o fenômeno (ser percebido) e o perceber àquele que percebe, pois este seria o único fundamento possível que não se reduziria ao conhecer.

E assim o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal (...) O *percipi* remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito. Assim, o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência. (SN, p. 21)¹²

Assim, o primeiro ser transfenomenal com o qual se depara é o ser da consciência, pois constitui o outro polo essencial do fenômeno: tudo que se mostra, mostra-se a alguém. E logo fica claro o privilégio que se dá ao ser do cognoscente, pois é aquilo que não necessita, primeiramente, ser conhecido para ser apreendido, rompendo a primazia do conhecimento.

A minúcia que permite a Sartre retirar-se (de vez) do terreno do idealismo e alcançar alguma camada de ser é o *cogito* pré-reflexivo. Esta noção introduz no *cogito* cartesiano uma instância prévia à reflexão, que constitui o próprio ser da subjetividade. Ela agrega à consciência uma dimensão de ser que não se reduz nem se identifica com o conhecimento que o sujeito tem de si. No ato de conhecimento, a consciência é intenção voltada para o objeto, para o fenômeno. Mas não só. Ao ser percepção da mesa, ela é também consciência (de) si como percepção.

Esta consciência, que não é conhecimento, tem por lei a pura consciência (de) si como consciência do mundo. Não é uma nova consciência adicionada à primeira, mas o único modo de existência possível para qualquer consciência. Afirma Sartre: “a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento.” (SN, p. 23).

O enriquecimento imediato que a consciência não-tética de si traz à elucidação do fenômeno é apontar para um ser que não ela mesma. Se é consciência (de) si como conhecimento do mundo, eis que o objeto encontra-se fora, não pode ser reduzido à interioridade do sujeito. É o que expressa a intencionalidade, conceito husserliano: “toda consciência é consciência *de* alguma coisa.” Tal conceito implica, de acordo com a apropriação feita por Sartre, o vazio de conteúdo próprio à consciência e, portanto, a necessidade de surgir em relação a um objeto que ela não é e que não depende da subjetividade para ser.

¹²*Percipi*: ser percebido. *Percipere*: perceber. *Percipiens*: aquele que percebe.

A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. (...) Conhecer é ‘explodir em direção a’, (...) [ir] para além de si, em direção ao que não é si mesmo, *para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim.* [Grifo meu] (SARTRE, 2005, p. 56)

Deste modo, é pela elucidação do ser transfenomenal da consciência que se alcança a transfenomenalidade no fenômeno. Se a consciência se define pela indeterminação e por aquilo de que é consciência, implica dizer que o objeto tem um ser próprio, independente da consciência e anterior a ela lógico-ontologicamente, pois, para que a consciência seja negação do ser, este tem que precedê-la. Só posso negar algo que é.

Tendo estabelecido as duas regiões do Ser – concernentes ao fenômeno-objeto e à consciência -, é preciso descrever a “tessitura” desses seres, seus modos de ser, suas determinações e também como se relacionam, já que é esta relação que deve explicar a constituição do fenômeno. Há um antagonismo nas duas regiões do Ser, tal como definidas. Por um lado, o ser do fenômeno, chamado em-si, tem por determinação a identidade absoluta. Eis as três designações que comporta: o ser é, o ser é em-si, o ser em-si é o que é. Sartre afirma, no entanto, que há mais nestas frases do que mera tautologia. Elas significam um modo de ser radicalmente distinto da realidade humana. Dizem do em-si que este é: um ser fechado em si mesmo, que desconhece qualquer alteridade e, portanto, não se relaciona nem com um outro nem consigo mesmo, um ser idêntico e, tamanha a adesão de si a si próprio, que torna-se uma densidade infinita de positividade. O ser em-si é empastado de si mesmo, é além de qualquer determinação que não seja da pura identidade que mantém consigo mesmo. “Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade.” (SN, p. 40).

Por outro lado, há a consciência como ser da realidade humana, o para-si. Sendo como que o oposto do em-si, que é aquilo que é, o para-si é a negatividade radical e a própria ausência de ser. É o que se expressa dizendo que ele tem um ser emprestado, pois só existe em correlação ao ser que ele não é e como negação deste ser que posiciona. “Ora, o ser é

vazio de toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo, mas o não ser é vazio de ser.” (SN, p. 57) O para-si se define como o ser que não é o que é e é o que não é: há uma distância no seio deste ser que o separa de si, que é, aliás, o que permite que haja um *si*, e que impede, originariamente, uma coincidência deste ser consigo mesmo.

A partir desta descrição, devemos questionar o modo da relação entre ambos. Bornheim aponta problemas centrais na filosofia sartriana no que diz respeito à noção de fundamento. O comentador brasileiro analisa o existencialismo em pauta de dois modos: internamente, buscando elucidar sua coerência a partir das bases erigidas por Sartre, e, em um segundo momento, localizando-o em relação à história da metafísica, chegando a afirmá-lo como o desdobramento necessário e mais expressivo de seu fim (BORNHEIM, 2011, p. 151). A crise do fundamento, que conduz ao fim da metafísica, encontraria no em-si sartriano seu ápice: um fundamento fechado, obscuro e inacessível.

Se o para-si surge a partir do em-si, este seria sua origem e fundamento. Deve haver, portanto, uma porção de comunhão e de separação entre fundamento e fundado. O que é fundado deve “permanecer caudatário”, ligar-se essencialmente ao fundamento, mas diferindo dele, sob pena de a ele se identificar e tudo reduzir-se a um monismo indefinido. Garantida a comunhão, isto é, uma relação de alguma espécie (como a participação), é preciso justificar a diferença, a separação. E o problema para Bornheim é que, da perspectiva do em-si enquanto fundamento, o para-si não tem sentido. Se o para-si é entendido como negação do ser, como não sendo o ser, fica claro a vinculação entre ambos por um nexó negativo. Mas o outro aspecto, o da *diferença do diferente*, resta sem fundamento. Ao final, é como se Sartre definisse o ser em termos de identidade e a consciência em termos de diferença, numa remissão circular. O ser é o mesmo, o idêntico a si; o não-ser é o outro, o diferente do ser. Esta crítica decorre, no entanto, de se considerar abstratamente o ser e o nada. Separado de toda concretude, a definição dos termos fica circular. Mas, como o não-ser não é um abstrato e só pode ser analisado arraigado ao ser, a partir dele e contra ele, enquanto sua negação, a objeção não se sustenta. Além disto e ainda mais importante, o fundamento do não-ser do para-si, a consciência ou *cogito* pré-reflexivo, é não apenas negação do ser mas negação *de si mesmo* – caso contrário, seria uma negação em-si. E este é o sentido profundo do nada sartriano.

Qualquer que seja a primitiva indiferenciação do ser, o não ser é essa mesma indiferenciação negada. (...) Porque, se nego ao ser toda determinação e conteúdo, só posso fazê-lo afirmando que o ser, pelo menos, *é*. Portanto, negue-se ao ser tudo que se quiser, não se pode fazer que ele *não seja*, só pelo fato de negarmos que seja isso ou aquilo. (...) Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada não *é*. (SARTRE, 2009, p. 56-7)

Bornheim faz um paralelo aproximando Sartre a Hegel, principalmente no que diz respeito à questão do fundamento enquanto identidade. Falando de Hegel, vai contra uma interpretação segundo a qual o filósofo alemão teria abandonado a precipuidade do idêntico ao “olhar o negativo nos olhos”, concentrando-se no contraditório. Ao oposto, “a intenção de Hegel ao atravessar o reino da contradição não consiste em fincar-se nele, e sim em superá-lo definitivamente; atende a negação a fim de negá-la, e busca a síntese, a negação da negação.” (BORNHEIM, 2011, p. 149). Neste sentido, Hegel estaria plenamente em acordo com o interesse da metafísica em, de algum modo, tornar a multiplicidade, a separação, a finitude, o falso redutíveis à dicção absoluta do ser idêntico. Similarmente, Sartre ocuparia este mesmo lugar: concede ênfase à contradição, permanecendo, todavia, submetido à busca pela identidade – é o que significa o em-si como fundamento ontológico. O que se mostra radicalmente distinto entre ambos seria a especificação que cada um eleger acerca do fundamento. Enquanto para Hegel o Espírito Absoluto sintetiza o infinitamente rico de existência, o em-si sartriano é o maximamente pobre, opaco, fechado em si mesmo, sem determinação.

Como consequência destas concepções de fundamento, tem-se um entrave. A despeito de suas diferenças, para ambos o fundamento permanece inacessível e insuficiente por si só. A identidade precisa da contradição para se realizar enquanto fundamento, como aquilo ao qual o separado deve ascender para, de fato, ser o que é. No caso de Hegel, o Espírito Absoluto só tem sentido se visto como síntese do processo dialético, e mais: uma síntese que deve ser buscada sem ser alcançada, sob pena de se cair no “solitário sem vida”. Já em Sartre, o para-si aparece como necessário ao ser (do ponto de vista da hipótese metafísica) para retirá-lo de seu mutismo absoluto e posicioná-lo

enquanto fundamento. O idêntico precisa se dilacerar em separação para auto-afirmar a primazia de sua identidade¹³.

A identidade sem a contradição se torna abstrata, e o papel que cabe à contradição consiste precisamente em dar concretude a Deus. A preeminência da identidade subsiste, mas tão-somente como algo a ser conquistado; e a conquista se faz através da contradição, isto é, através da finitização do Deus metafísico. Nesse sentido é que o fundamento deixa de ser suficientemente fundamento, porque, de certa forma, passa a ser aquilo que ele deveria explicar. (*ibid*, p. 156)

Caímos aqui nas mesmas críticas feitas ao *ser causa de si* sartriano: a incompatibilidade entre os momentos de um Ser que, no ponto de partida, deveria ser ao mesmo tempo identidade e já diferença. O fundamento enquanto ser idêntico já pressupõe uma “vontade de fundamento”, o que implica que a diferença e a negação, o fundado, deveriam ser metafisicamente anteriores ao fundamento. Deste modo, tem-se a respeito deste Ser: ou 1) ele é pura positividade (portanto, já fundamento) e daí não há lugar para a negação e a alteridade que a dicção do fundamento exige; ou 2) ele é já o fundamento fazendo-se como tal, isto é, sendo fundamento a partir da contradição já estabelecida, como se o ser se concretizasse em separação para buscar ser identidade, mas ficasse detido na busca. As duas alternativas excluem-se por princípio e não apresentam trânsito de uma a outra. E aqui é que está (quicá) o maior impasse da filosofia sartriana. Se se considerar o ser no primeiro sentido, absolutamente nada pode ser extraído dele, pois ele é o que é numa suficiência sem fim. O para-si seria, ao pé da letra, não apenas absurdo mas impossível enquanto derivando do em-si. Já no segundo sentido, o do Ser que já comporta a alteridade como fruto de uma “vontade” de saber de si, teria por consequência o em-si como um momento, apenas uma das regiões da *existência*. O mais absurdo é querer fazer passar o primeiro ao segundo, como se o ser-em-si desse origem ao Ser (em-si-para-si). É como dizer,

¹³Até que ponto não se poderia dizer que o *ser causa de si* sartriano é similar ao Espírito Absoluto de Hegel? Em ambos os casos, trata-se de uma “realidade completa”, que é plenamente ser e saber de si, mas, também em ambos, um ser que concretamente não existe, seja por uma impossibilidade “provisória” (o Espírito Absoluto deve ser alcançado, ou, tudo se passa como se pudesse ser) ou “permanente” (o Ser sartriano é de início hipotético e ideal).

por analogia, que de uma pedra brota um pássaro. Como consequência, a primeira definição fica, por princípio, vedada, pois conduziria a estancar o movimento no puro ser, sem sair da identidade. A segunda, se tomada como o sentido de totalidade do para-si e do em-si, aproxima-se da teoria hegeliana e mantém um caráter problemático, já que o Ser permanece ideal, porque impossível de se efetivar.

Diante destas críticas, podemos questionar: a onto-fenomenologia sartriana deve ser abandonada, por ter ruído pelas bases? Ou podemos oferecer alguma resposta aos problemas apresentados? A investigação do fenômeno exigiu uma ontologia, e esta, construída a partir das noções de ser e não-ser, tem como consequência uma posição metafísica que sustenta, em última instância, a unificação dos dados da ontologia. A principal questão (extremamente problemática, diga-se de passagem) que a metafísica vem dar conta é a do surgimento do para-si, que a própria ontologia não consegue explicar dentro de seus limites. Porém, ao recorrer à fenomenologia Sartre não queria justamente afastar o recurso ao infinito, ao fora de alcance?

Talvez, o que devemos questionar seja a pressuposição implícita na postura que exige um fundamento último na identidade. Esta perspectiva já fala de dentro da metafísica, enquadrando o pensamento em suas exigências. Para tanto, será preciso ir contra a posição de Bornheim e mostrar que o pensamento sartriano não está subordinado ao princípio metafísico de redução à identidade. A via para executar esta tarefa parte de uma distinção essencial: aquela entre ser e existir. É preciso partir do concreto, o que, levando isto a sério, significa considerar o para-si como o fundamento máximo, se não em relação ao ser, mas sim em termos de existência. É preciso fazer uma ontologia da finitude, que comporte sim a noção de totalidade, desde que ela se refira ao homem e não a Deus. Tanto por isto, uma totalidade aberta, destotalizada, que só pode terminar em contradição.

A distinção fundamental entre “ser” e “existir” está diretamente relacionada a uma outra: 1) ontologicamente, o ser é consistente e fundamento do para-si; 2) fenomenologicamente, o para-si é que fundamenta *tudo que há*, que traz à tona a existência do mundo, do fenômeno em geral e do próprio fenômeno de ser. O em-si só tem prioridade ontológica como fundamento em relação ao ser¹⁴. Mas é o para-si, como acontecimento absoluto e concreto em um mundo (que, aliás, é o próprio para-si quem *faz haver*), que é fundamento e fonte de

¹⁴ Na medida que o para-si é nadificação do ser, a relação primeira é a relação-nula ou identidade. Mas esta relação só existe pelo para-si. Cf SARTRE, 2009, p. 238.

toda existência, sentido e totalidade. Queremos mostrar que o acento maior da filosofia sartriana localiza-se na diferença, no separado, porque é de dentro deste âmbito que o idêntico pode *haver, existir*. Tal como Moutinho aponta a respeito de Sartre:

Mas sua objeção (...) consiste em exigir de Descartes aquilo que ele parece não poder dar: uma finitude sem referência ao infinito. (...) Eis aí o que vai interessar a Sartre: não apenas a negatividade, mas também um certo traço que Descartes ‘sublima’ em Deus, pois Sartre procura no sujeito não apenas um ponto de partida, não o primeiro elo na cadeia de razões, mas, muito além disso, o próprio absoluto. O que visa Sartre aqui é nada mais, nada menos que, por uma estranha reviravolta, mostrar a negatividade, a nadificação, como *produtora*. (MOUTINHO, 2003, p. 115)

Os caminhos aparentemente incompatíveis de Sartre, então, começam a se justificar: assume que a concretude do fenômeno é o ponto inicial e deve sempre permanecer em vista, mas não prescinde de uma fundamentação em relação ao ser, pois entende que a aparição não pode se sustentar por si. O vivido deve fundamentar-se em algo que o ultrapassa e o garante. O sujeito se funda na subjetividade e o fenômeno é revelado como o correlato na existência da relação ontológica entre ser e nada. E a descrição do ser do sujeito como *cogito* pré-reflexivo garantiu, ao remeter para fora de si, o que Sartre queria desde o início: a objetividade do ser independente do subjetivo. O ser, por si mesmo, *é*, apenas não *existe*, não sabe de si.

1.2 O *COGITO* PRÉ-REFLEXIVO: O CAMPO ORIGINÁRIO

O *cogito* pré-reflexivo é o único modo de ser para toda consciência possível. Ele expressa a instância originária do sujeito, a qual se deve questionar na investigação ontológica. É através deste conceito que se consegue elucidar a negatividade fundamental que se encontra na origem da relação da consciência com seu objeto.

É uma necessidade de princípio, para Sartre, que a consciência seja intencional, isto é, posicionamento de um objeto transcendente. Somente assim, visando um objeto que ela não é, é que ela pode existir. E há, nesta simples afirmação, implicações importantes. Quando se fala a partir deste aspecto originário, deve-se sempre ter em mente que o

objeto de análise é uma vivência irrefletida, que se trata de pensar a relação essencial da consciência absorva no mundo, esgotada em seu objeto. Conforme afirma Bornheim (2011, p. 19):

Admitindo a ideia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial que não se encontra em Descartes. Dessa forma, desintelectualiza-se o *cogito* e fundamenta-se a reflexão na consciência não reflexiva. (...) O plano do pensamento deve ceder o seu lugar a uma experiência existencial concreta.

Deste modo, é preciso esclarecer o modo de ser da consciência para que ela possa ser relação a um objeto que não ela e, ao mesmo tempo, relação consigo mesma enquanto consciência deste objeto. O que se quer é mostrar que a consciência é cúmplice de si mesma, testemunha perpétua de si como consciência de..., e que este é o único modo pelo qual ela pode se sustentar na existência como negação de algo.

A consciência (de) si existe sob o modo reflexo-refletidor. Sartre chega a esta noção pela necessidade que tem de fundamentar o ser da consciência para além do conhecimento, garantindo assim uma fundamentação existencial e não epistemológica à sua teoria. Ao considerar a consciência reflexiva do *cogito* cartesiano percebe que este conduz a duas implicações: como a consciência se dobra sobre si para se fazer objeto para si mesma, ou 1) é necessário que haja uma consciência desta consciência reflexiva e, por sua vez, uma outra desta consciência que tem por objeto a primeira, sucessivamente, o que leva ao infinito ou exige que se escolha um termo-último aleatório da sucessão para situar o ponto de origem; ou 2) a consciência reflexiva torna-se inconsciente de si, na medida em que posiciona a consciência refletida mas não é ela mesma posicionada por nenhuma consciência. Ambas as hipóteses decorrem da consideração de que o vínculo essencial que a consciência mantém consigo mesma é o conhecimento, fazendo com que um dos termos, a consciência-sujeito, permaneça fora de alcance para a própria consciência, pois é apenas a que olha, nunca a que é vista – a não ser por um olhar exterior.

O *cogito* pré-reflexivo permite reunir em uma só consciência a díade “ver” - “ser visto”. Significa que a consciência, mesmo que voltada para o objeto transcendente, mantém uma relação íntima consigo mesmo, permanece consciente (de) si. Mas de que é consciência se, como já dito, nada há nela de substancial? Ela é pura consciência (de) si

como negação daquilo de que é consciência. É um jogo perpétuo de remissão entre o reflexo e o refletidor, que fazem um esboço de dualidade e existem apenas para remeter ao outro termo. O reflexo só existe para ser refletido; o refletidor só existe para refletir. Esta dualidade esboçada contrasta com a identidade do em-si. Se o para-si existe como uma não coincidência consigo mesmo, e de modo tão radical que não sustenta nenhuma estabilidade, sequer poderia se dar como uma dualidade de fato: os termos se consolidariam em em-si. É preciso, assim, que haja apenas esse esboço de dualidade, sempre evanescente, no qual os termos não se deixam captar em si mesmos, escapando pela remissão que constituem ao outro.

Eis a consciência. Poder-se-ia questionar: como essa ‘dualidade’ pode ser uma perpétua referência entre seus termos, se eles nada são? Retorna-se aqui à necessidade básica da consciência: existir voltada a um objeto que ela não é. É fora, no mundo, que a consciência se qualifica com aquilo que reflete.

É preciso que o refletidor reflita alguma coisa para que o conjunto não se desfaça no nada. Mas, por outro lado, se o reflexo fosse alguma coisa, independentemente de seu ser-para-ser-refletido, seria necessário que fosse qualificado, não como reflexo, mas como Em-si. (...) O reflexo não pode ser ao mesmo tempo ‘algo-a-refletir’ e *nada*, a menos que se faça qualificar por alguma coisa que não ele, ou, se preferirmos, que se reflita enquanto relação com um fora que ele não é. O que define o reflexo para o refletidor é sempre *aquilo ao qual o reflexo é presença*. (SN, p. 234-5)

Chegou-se, assim, ao cerne do para-si. Como o filósofo francês assevera ao longo de toda a obra (SN), este é o ser para o qual seu ser mesmo está em questão e na medida em que seu ser implica um outro ser que não si mesmo. Sua existência implica o não-ser, o puro negativo em seu coração como condição mesmo de que possa haver objeto, relação, um si mesmo da subjetividade, um mundo. Em verdade, tudo isto ocorre em um mesmo surgimento, como uma explosão, chamado para-si: a fissura que se abre no meio do ser. Já se entrevê a suma importância do papel da negatividade, na medida em que esta fundamenta o surgimento do para-si – e, portanto, de todo fenômeno.

É preciso radicalizar a purificação do campo transcendental. Tendo já excluído a hipótese de que o objeto transcendente possa estar

ancorado na subjetividade, isto é, de que tenha seu fundamento no conhecimento que dele se tem, ainda resta uma instância a ser analisada antes de prosseguir. Se o *cogito* pré-reflexivo é o âmbito originário por excelência, faz-se necessário conceder a ele apenas o que lhe é devido, o que significa retirar-lhe todo possível resquício de substancialidade. Estamos falando da transcendência do ego.

1.3 O EGO

A transcendência do Ego é a primeira obra filosófica de Sartre e foi inspirada pelo contato inicial que o filósofo teve com a fenomenologia de Husserl, em Berlim, durante os anos de 1933/34. Ao regressar à França, Sartre escreve o texto defendendo uma concepção em grande medida oposta a de Husserl, resguardando, no entanto, algumas premissas fundamentais da fenomenologia a partir das quais desenvolve seu próprio pensamento.

Tendo Husserl como interlocutor privilegiado, o problema que impulsiona a obra é fundamentar a concepção de uma consciência original sem Ego. Para Sartre (TE, p. 43), há uma ideia comum e generalizada de que o Ego, enquanto a unidade do sujeito, encontra-se na consciência, seja como um habitante que se faz origem da consciência em cada ato de sua vida como uma espécie de substrato, seja como um princípio formal que unifica as vivências do sujeito e lhes confere individualidade¹⁵.

O papel fundamental da figura do Ego, para aqueles que o defendem enquanto estrutura da consciência, é unificar e individualizar o fluxo das consciências, ou seja, torná-la pessoal, torná-la *minha* consciência. No entanto, segundo Sartre, a própria natureza da consciência – ser translúcida, consciente (de) si de ponta a ponta – garante sua unidade. A vivência irrefletida mostra a consciência voltada ao objeto, absorvendo-se nele através de sua presença. Neste âmbito do irrefletido, o mundo aparece permeado de necessidades, de urgências que engajam a consciência na vida natural. A unidade das consciências encontra-se no mundo, a partir das qualidades dos objetos. Todos os atributos que a consciência retira do mundo pela reflexão, ao retomar a vivência irrefletida situada e atribuí-la ao Eu, são, de princípio, parte do mundo. Não há no campo irrefletido “*Eu* preciso pegar o ônibus”, há,

¹⁵“Afinal, contra a própria índole da Fenomenologia, Husserl concebe um Eu transcendental que não é tão diferente do de Kant: unifica e sintetiza, permanecendo como núcleo invariável no interior da consciência.” (SILVA, 2004, p. 41-2).

antes, “ônibus-que-precisa-ser-pego” (TE, pp. 52-3), porque é o próprio modo pelo qual a coisa aparece à consciência: ela lida com as presenças do mundo e não posiciona a si mesma. Assim, fica claro que é pelo mundo que se dá a unidade da consciência, já que nada há nela mesma.

A recordação não-reflexiva de uma vivência faz notar a ausência do Ego na consciência irrefletida. Se recordo que ontem escrevia uma história, e o recorde através de uma *consciência cúmplice*, que retoma a vivência sem, no entanto, posicioná-la, percebo que o que havia, enquanto estava absorto na escrita, era o sentido das palavras, das frases, do parágrafo, coordenados sob a intenção fundamental “história-a-ser-contada” (TE). Não havia um Eu presidindo minhas ações e intenções. As intenções, ao contrário, sequer encontravam-se em *mim*: havia resposta a presenças do mundo, haviam necessidades a ser cumpridas que ultrapassavam a ação e forneciam-lhe sentido.

Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem eu*, visto que, por outro lado, considerações teóricas, baseadas na intuição de essência da consciência, nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna das ‘Erlebnisse’, temos, portanto, que concluir: não há *Eu* no plano irrefletido. (...) Estou então mergulhado no mundo dos objectos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atractivas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. (TE, p. 52-53)

E, entretanto, o Ego aparece à consciência, ele existe. O que não significa que tenha por necessidade existir internamente à consciência. Sendo o irrefletido entendido por Sartre como o plano originário, é acerca dele que o problema do Ego se situa. O filósofo não discorda, em absoluto, que exista um Eu, presente à consciência, que aparece sempre através do ato reflexivo, já revelado no *cogito* cartesiano e na redução fenomenológica de Husserl como o Eu psíquico da atitude natural. Se, para Husserl, este Eu existe como um análogo do Ego transcendental, porém naturalizado, para Sartre este é o único Eu possível: um objeto *para a* consciência, *criado* pela reflexão, do qual se tem uma intuição concreta e inadequada, que surge com uma função existencial e não teórica.

A estrutura da consciência reflexiva é posicionar a si mesma como objeto. Este ‘si mesma’ no ato reflexivo faz surgir uma unidade indissolúvel de “duas consciências”, a reflexiva¹⁶ e a refletida, a que olha e a que é vista. Trata-se de um desdobramento da consciência: a visada é a consciência irrefletida, que foi uma vivência do mundo e para sempre conservará seu caráter de ser irrefletida, ainda que transfigurada em consciência refletida no ato reflexivo. Já a consciência reflexiva é aquela que posiciona a refletida e cria juízos e afecções acerca desta, ainda que resguarde, *em si mesma*, seu próprio caráter de ser irrefletida enquanto consciência não-tética (de) si como reflexão¹⁷. Aquilo que a consciência reflexiva afirma, afirma da consciência refletida e não de si mesma. Assim, no *cogito*, “Eu penso”, que é apreensão reflexiva de si, quem pensa não é dono de seu pensamento, pois o pensamento afirmado é o da consciência posicionada, refletida, e não o daquela que efetivamente pensa.

Esta descrição vem mostrar que o Eu, surgindo pelo ato da reflexão, é o Eu da consciência refletida, está no lado objetivo da vivência, pertence ao que existe *para a* consciência e não *nela*. Assim como o pensamento afirmado no *cogito* pertence ao refletido, o Eu engendrado pela reflexão, pelo mesmo motivo, é o Eu da consciência visada, tornada objeto. Assim, o Ego surge *através da* consciência refletida. E isso em dois sentidos: ele extravasa a espontaneidade da consciência, aparecendo como uma permanência, como um objeto que está para além do tempo. Sob outro aspecto, diferentemente da consciência refletida, a intuição que se tem dele é inadequada, justamente por que é apreendido sempre como um para lá do que a vivência de fato fornece à reflexão, o que o fará aparecer como a origem da consciência, sua fonte de emanção.

¹⁶A terminologia empregada para este termo varia. A consciência que posiciona a consciência refletida é chamada de refletinte, reflexionante, consciência de segundo grau ou mesmo reflexiva, conforme o texto e a tradução utilizados. Opta-se aqui pelo próprio termo ‘reflexiva’ que, pelo contexto, difere se se trata da consciência que posiciona a refletida ou do ato geral de posicionamento.

¹⁷“Mas a reflexão é *um ser*, tal como o Para-si irrefletido; não uma adição de ser; *um ser que tem-de-ser seu próprio nada*; não é a aparição de uma consciência nova dirigida para o Para-si; é uma modificação intra-estrutural que o Para-si realiza em si; em suma, é o mesmo Para-si que se faz existir à maneira reflexiva-refletida, em vez de apenas reflexa-refletidora: e esse novo modo de ser deixa subsistir, por outro lado, o modo reflexo-refletidor, a título de estrutura interna primária. Aquele que reflexiona sobre mim não é sabe-se lá qual puro olhar intemporal; sou eu, eu que perduro, engajado no circuito de minha ipseidade, em perigo no mundo, com minha historicidade.” (SN, p. 211)

A realização de *fato* da afirmação de *direito* “o *Eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 1999, p. 121), simboliza aqui, segundo Sartre (TE, p. 44), a postura que defende o Ego enquanto unidade formal da consciência. Esta afirmação, se tomada no seu sentido original, quer dizer, como uma possibilidade permanente da consciência de dizer Eu e não como de fato um Eu presente em toda consciência, vai de encontro à tese sartriana adequadamente. No entanto, contemporaneamente buscou-se *realizar* esta condição, transformando o Eu em um habitante perpétuo da consciência, enquanto *forma* de síntese.

Há outra postura, de ordem psicológica, que afirma a presença do Ego na consciência e, sob esta perspectiva, ele é origem de toda vivência (TE, p. 55). Na busca de explicar a fonte das consciências a partir do próprio sujeito, estabelece-se o Ego enquanto este substrato ao qual toda consciência se dirige em socorro dele: é a teoria do amor-próprio. Postula a necessidade de toda vivência se originar e se dirigir ao próprio sujeito, como um chamado a si mesmo, algo como atender à sua própria necessidade. Um exemplo do próprio filósofo pode deixar mais claro¹⁸: se vejo Pedro em apuros, lanço-me a ajudá-lo. Trata-se de uma ação irrefletida que adquire o seu significado a partir da qualidade objetiva “Pedro-deve-ser-ajudado”, e que, só depois, por um ato de reflexão, tornar-se-á uma necessidade *minha* de ajudar Pedro. A teoria do amor-próprio afirma, ao contrário, que a consciência que me leva em socorro de Pedro é, na verdade, a vontade de socorrer a mim próprio. Implicitamente, esta necessidade foi originada de algo mais primitivo: o meu estado de desagrado ao ver Pedro em apuros. Visando suprimir este estado, socorro Pedro. Mas o que seria este desagrado original, visto não ser uma consciência (de) desagrado? Não pode ser uma consciência irrefletida porque seria uma qualidade do mundo e não da consciência. Trata-se do refletido que, na ausência da consciência reflexiva que o posiciona, é visado por um inconsciente que dá conta do ato sem, no entanto, ser percebido – pois, mesmo no caso da reflexão, a consciência é consciente (de) si. O desagrado original é o apelo do Eu que permanece inconsciente para o próprio ato consciente que origina. Assim, a questão que motiva esta tese – elucidar a origem das consciências – não é resolvida, mas suprimida no plano obscuro do inconsciente.

Pode-se afirmar, portanto, que “o eu não deve ser procurado nem *nos* estados irrefletidos de consciência nem *por detrás* deles.” (TE, p.

¹⁸Cf. TE, p. 56.

58). Não há Eu no irrefletido (enquanto uma estrutura formal que presidisse cada vivência da consciência) nem tampouco o Eu existe como um polo subjacente (captado por detrás do irrefletido, entrevisto de modo nebuloso, ou seja, um centro originário material)¹⁹.

Cabe explicitar como se dá o surgimento do Ego enquanto unidade transcendente de estados e ações, facultativamente de qualidades, e por que ele aparece à consciência de modo tão contraditório. Sendo um objeto criado pela própria consciência através do ato reflexivo, surge-lhe, no entanto, como sua fonte de emanção.

Se se limitasse a reflexão à retomada do que de fato a vivência fornece, ou seja, à instantaneidade²⁰ da consciência, os estados cessariam. O estado aparece *através de* consciências instantâneas e, no entanto, não se limita a nenhuma delas: ele afirma sua permanência. “Ademais, ele opera por ele mesmo uma distinção entre *ser e aparecer*, visto que ele se dá como continuando a *ser* mesmo quando estou absorvido por outras ocupações e nenhuma consciência o revela.” (TE, p. 60). A constituição dos estados se dá através da passagem ao infinito de uma consciência instantânea. Se vejo Pedro e sinto certo desagrado, um incômodo, há uma consciência irrefletida que encontra em Pedro, neste instante, o pólo objetivo de seu mal-estar. Se retomo tal vivência reflexivamente, retomo-a como se já estivesse ali antes mesmo de ver Pedro e como um desagrado que permanecerá mesmo depois, quando Pedro não mais estiver presente. Contaminno assim meu passado e meu futuro com uma determinação já pronta. Afirmo demais acerca de uma única vivência – ou de diversas vivências que, mesmo se se repetem com a mesma nuance, não fornecem à reflexão o direito de afirmar sua continuidade para além estritamente do que foi vivido; seria conferir à consciência uma espessura de ser que ela não tem, ou seja, retirar-lhe sua característica muito própria de sustentar a si mesma no ser, de não ser causada por nada além de si. Exacerbo os limites da espontaneidade vivida na experiência: crio o estado de “odiar Pedro”.

Imediatamente, o mesmo movimento que engendra o estado lhe confere o estatuto de fonte das consciências. A consciência de desagrado passa a existir como *emanção* de meu estado de odiar Pedro. Cria-se

¹⁹“Não há, pois, *Eu* no plano da consciência irrefletida: há o apelo dos objetos e são eles que constituem a unidade que posso encontrar na consciência que deles tenho. Não se trata de uma desatenção momentânea do Eu para consigo mesmo, trata-se da estrutura da consciência.” (SILVA, 2004, p. 41).

²⁰A questão da temporalidade é desenvolvida por Sartre em SN, sendo apenas embrionária na TE, obra na qual o autor fala provisoriamente em consciência instantânea para delimitar o alcance do Ego. Ver-se-á no capítulo 2 a questão da temporalidade.

uma coerência, uma estabilidade em minhas diversas consciências que se dirigem a ele.

Por este mesmo viés constituem-se as qualidades. Elas surgem como uma disposição psíquica para produzir estados de naturezas semelhantes. Se odeio com frequência diferentes pessoas, confiro a mim a qualidade de ser rancoroso (TE). Assim como o estado aparece como substrato das vivências, a qualidade, analogamente, é posta como substrato dos estados. Os estados e as ações surgem como a atualização de uma potencialidade, “ser rancoroso”. “O estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objectivas.” (TE, p. 64). A relação que liga o estado à vivência – a emanção – e a que liga a qualidade ao estado – atualização – são distintas, mas ambas surgem como unidades, “generalizações” transcendentais que aprisionam, em última instância, espontaneidades da vida irrefletida.

Quanto às ações, podem ser tomadas de dois modos: como vivência irrefletida do mundo e como objeto da reflexão. Se entrevejo algo na penumbra e fico apreensivo, a dúvida que me afeta acerca da possibilidade de se tratar de um perigo é uma *consciência duvidosa*. Se realizo o *Cogito*, reflexivamente desenvolvo uma *ação* de duvidar, que me aparece como o sentido transcendente dos diversos momentos do ato que realizo.

Pode-se determinar, neste ponto, o que de fato o Ego psíquico é para a consciência: “o objecto transcendente da consciência reflexiva.” (TE, p. 64). Ele é a unidade indireta que reúne sob uma mesma insígnia estados, ações e qualidades, retrojetando uma fonte para a consciência. O Ego é a junção do Eu [*Je*] ativo, enquanto unidade das ações, e do Eu [*Moi*] passivo, unidade dos estados.

Falta explicar a contradição profunda que se situa no seio do Ego. Enquanto objeto criado pela consciência e existente relativo a ela, é uma passividade. No entanto, surge à mesma consciência que o engendra como sua fonte. O que sustenta sua contradição, sua pseudo-espontaneidade, é a relação mágica que a consciência estabelece com ele. Esta visa imprimir ao Ego o seu próprio modo de existência, o que gera a incompatibilidade de um ser relativo-absoluto, passivo-ativo, espontâneo-opaco, interior-exterior à consciência. Vê-se o sentido das expressões que Sartre emprega para designar o modo como o Ego surge à consciência: produção poética, espontaneidade criadora, origem, criação continuada, processão mágica, “mas sempre com um fundo de ininteligibilidade” (TE, p. 68). O Ego

é um foco virtual de unidade e a consciência constituiu-o no *sentido inverso* ao que a produção real segue: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*. (TE, p. 69-70)

A ligação poética, irracional, existente entre o Ego e seus estados e ações é a relação entre duas passividades. O Ego obtém sua pseudo-espontaneidade da consciência, mas, apesar de sua aparência, continua a ser um objeto passivo que extrai da própria consciência sua existência. Estados e ações, por sua vez, são realmente o “primeiro produto” da consciência, a partir dos quais o Ego surgirá como unidade última. Esta relação mágica entre duas passividades – o Ego de um lado e os estados e ações de outro – torna-se recíproca: à medida que o Ego ‘produz’ estados e ações, estes voltam-se imediatamente sobre ele para o qualificarem, ou seja, afetam-no, transformam-no à medida mesmo que são criados. E esta é a ligação que o Ego tem com o mundo: o retorno qualificador dos estados e ações dos quais “é origem”, pois, existindo apenas para a consciência reflexiva, o Ego sequer participa do mesmo âmbito que os objetos do mundo e não pode, portanto, relacionar-se diretamente com eles, ser afetado por eles. Estados e ações, que mantêm uma relação recíproca com o Ego, são a ligação deste com o mundo, de tal modo que se se tentasse abstrair os estados e ações do Ego visando apreendê-lo em estado puro, ele desapareceria.

Outro aspecto contraditório do Ego é o de aparecer, ao mesmo tempo, como interior, íntimo à consciência e, no entanto, não se dar à intuição senão de fora. Isto por que o Ego é interior apenas a si próprio e, se a consciência busca o apreender em sua intimidade, ele se fecha e mostra-se em facetas, como um objeto do mundo, mas que aparece intimamente presente à consciência – e esta é a dificuldade que tem a consciência de apreendê-lo: ele aparece infinitamente próximo a ela, mas não se entrega plenamente.

Disso decorre uma consequência importante, que será desenvolvida por Sartre em textos posteriores. Entre o que o Ego realmente é e a maneira pela qual o representamos, abre-se um espaço de irracionalidade e de falsidade. Irracionalidade porque o Ego aparece ao mesmo tempo como imane e transcendente; interior e exterior à consciência. Falsidade porque o Ego, tal como o representamos, *mascara* a espontaneidade da consciência. Ora, a expressão da subjetividade estará certamente comprometida com esse mascaramento, sobretudo quando o sujeito compreender suas ações como determinadas por esse núcleo interior, dissimulando assim a liberdade, ou, como diz Sartre, a “fatalidade da espontaneidade”, que é fator de angústia para a consciência. (SILVA, 2003, p. 44)

Todas as contradições que se encontra ao perscrutar o Ego provêm da contradição primordial de ser criado como unidade ideal de estados e ações, ou seja, a consciência efetua, quando visa o Ego, a junção, o ligamento do que primordialmente foi dado de uma só vez, justamente por que se trata de espontaneidades. Mas o modo como o Ego surge à consciência, como produtor, em última instância, dela mesma, faz com que a consciência queira apreendê-lo como tal, como íntimo, faz com que ela queira conhecer sua origem tal como se conhece, de ponta a ponta. Isto se mostra impossível. “Como poderia ser de outro modo, aliás, visto que o Ego não é a totalidade real das consciências (esta totalidade seria contraditória, como todo infinito em acto), mas a unidade *ideal* de todos os estados e ações.” (TE, p. 73)

Se se pensar com clareza, é mesmo absurda a pretensão de conhecer adequadamente, de apreender o Ego em sua totalidade tal como se pode apreender a consciência. Como seria possível tal empreitada? Enquanto uma criação da consciência, o Ego extravasa uma infinidade de vivências, pretendendo dar conta de todas elas pela raiz. Ele, em verdade, tem a aparência de uma estrutura sólida, permanente, é capaz de “explicar” a tendência que uma pessoa tem a realizar seus atos – fornece coerência ao que, aparentemente, é surgimento desenfreado de espontaneidades²¹. E sua grande falácia reside nisto: ele é, a todo momento, (re)composto, alimenta-se das novas vivências, absorve-as e

²¹Ver-se-á mais tarde que a espontaneidade da consciência não significa um caos desordenado (capítulo 4).

as leva para junto de si como seu fruto. Mostra-se realmente impossível apreender adequadamente um objeto que nunca está pronto, que, idealmente, vai ao infinito das possibilidades de uma consciência para abarcar todas elas. Conhecê-lo seria como conhecer o mundo.

Se procurássemos um análogo para a consciência irreflectida do que o Ego é para a consciência de segundo grau, pensamos que se deveria antes considerar o *Mundo*, concebido como a totalidade sintética infinita de todas as coisas. (...) O Ego é para os objetos psíquicos o que o Mundo é para as coisas. (TE, p. 66)

É com estas bases que Sartre prepara o contexto de sua ontologia. A purificação do campo transcendental, isto é, a elucidação da consciência enquanto absoluto de existência espontânea, solicita agora que se explique como esta espontaneidade se relaciona com o mundo, tendo em vista que Sartre rejeita o idealismo transcendental de Husserl, mas também não admite o materialismo metafísico, o realismo ingênuo, enquanto postura filosófica.

O ser e o nada é o desdobramento desta descrição de como a consciência, em seu surgimento mesmo, faz surgir mundo: não do modo como o Ego transcendental constitui o mundo, pois, para Sartre, o ser se sustenta por si mesmo em sua permanência indeterminada e indiferente – o ser é. O que o Para-si faz é conferir sentido ao ser, a partir da nadificação de seu próprio ser, em um movimento que persegue um ser ideal. A descompressão de ser que faz surgir o Para-si não é mais que um movimento incessante de busca pela coincidência de dois modos de ser, ser e não-ser, e o mundo aparece no meio dessa busca, quase como se se dissesse que o mundo serve de cenário a esta perseguição eterna e frustrada que é o homem.

O Mundo não criou o Eu, o Eu não criou o Mundo, eles são dois objectos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados. Esta consciência absoluta, quando é purificada do Eu, nada mais tem que seja característico de um *sujeito*, nem é também uma colecção de representações: ela é muito simplesmente condição primeira e uma fonte absoluta de existência. (TE, p. 83)

Tendo delimitado as diretrizes básicas do pensamento sartriano, deve-se agora aprofundar as considerações acerca do para-si. O intuito é descrever suas estruturas fundamentais pelas quais realiza seu modo de existência ek-stático. Sendo o ser que é o que não é e não é o que é, que é perpetuamente nadaificação de seu ser, torna-se essencial explicar como se perpetua existindo, como pode manter relações consigo mesmo e com os objetos do mundo, como pode se estender temporalmente. E todos estes diferentes aspectos não tratam senão de maneiras de realizar seu nada de ser, de não ser sua própria coincidência.

2 A CENTRALIDADE DO NEGATIVO NA CONSTITUIÇÃO DO PARA-SI

Sartre se utiliza do que chama de negatividades para mostrar que é o homem quem traz o nada ao mundo. Realidades como a negação, a interrogação, a ausência – vivências tão triviais do homem - apenas vêm ao mundo através da realidade humana e, enquanto negatividades, são fundamentadas no nada original que as possibilita. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser.” (SN, p. 52) É por que o homem carrega em seu âmago o não-ser que tais realidades negativas são possíveis, e não por que elas existem que podemos, na linguagem, dizer não, nada, ninguém. Torna-se necessário interrogar o que deve ser a consciência, o homem em seu ser, para que sustente o nada.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. (...) A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’. (SN, p. 68)

A liberdade é “descoberta” em *O ser e o nada* através das condutas negativas. Tais condutas, como a interrogação, exigem um recuo da consciência diante do ser que o coloque como que em suspensão, em estado neutro, que o posicione entre o ser e o não-ser. Isto significa que a consciência encontra-se fora de todo processo causal, pois, se assim não fosse, haveria apenas ser indefinidamente. Tanto o distanciamento que a consciência assume mediante mundo como a quebra da relação causal dizem respeito à liberdade que rege a consciência.

Em um sentido mais profundo, a liberdade insinua-se no seio da realidade humana como aquilo que a separa de si mesma. Se esta se encontra alheia à cadeia determinista das coisas, o que é que se insinua entre motivo e ato na vida da consciência? *Nada* pode determiná-la, no sentido de gerar um novo estado a partir de um precedente. Através do fluxo temporal, a consciência se relaciona com seu passado e seu futuro

sempre transpassada por nada que a separa daquilo que foi e do que será. Sou o meu passado ao modo de não sê-lo, e nada me separa daquilo que fui. Igualmente, sou o meu futuro à maneira de não sê-lo, e na estrita medida em que o que serei não é determinado pelo que sou agora.

Um ótimo exemplo da nadificação de meu ser-passado está na figura do jogador, conforme exemplo do autor (SN, pp. 76-7). Almejando livrar-se de seu vício, promete que amanhã não voltará a jogar e sente-se confiante em sua decisão. No entanto, no dia seguinte verifica, ao pé do tapete verde, que sua decisão já não tem força determinante sobre seu presente, por mais que busque na memória, revivendo o dia anterior, o que o fazia ter tanta pertinácia. A decisão confiante de antes e a falta de que se apoiar agora para mantê-la revela a falta de força causal entre meu presente e meu futuro, e isto por que um nada, intrínseco a meu modo de ser, faz com que minhas vivências não sejam originadas umas das outras entre si, como numa relação em cadeia de causa e efeito. “O nada” que desliza em meu seio torna meus possíveis meros possíveis, retirando de qualquer deles, mesmo após decisão acertada, a necessidade de se realizar.

2.1 PRESENÇA A SI E DESEJO DE SER

O para-si consiste numa descompressão de ser. É uma fissura que se abre no seio do em-si. “Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si.” (SN, p. 127). A noção do *si* é o ponto central aqui. Ela denota relação do sujeito consigo mesmo. O si não é o sujeito, pois, se o fosse, constituiria uma identidade e recairia no em-si. Ao mesmo tempo, não pode não sê-lo, pois é justamente o que o si indica: o sujeito.

O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade (...) é o que chamamos *presença a si*. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SN, p. 125)

Toda *presença a* implica separação. O que significa que o para-si é o ser que, separado de si mesmo, existe presente a si. Mas o que é que separa o para-si de si? Não pode haver a introdução de um elemento

exterior: há uma unidade indissolúvel no seio do para-si que mantém esta separação de si consigo mesmo. Caso contrário, ele se dissolveria em dois em-si e recairia na plena positividade. O que o separa de si é o nada enquanto negação absoluta de identidade, “um nada” que lhe é íntimo e que o motiva, em seu ser, a ser este desencontro perpétuo de si.

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na consciência é o *seu* nada (...) O para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. (SN, p. 127)

Ser o que não se é significa ser uma tentativa de ser si mesmo, mas uma tentativa eternamente frustrada, que não consegue se tornar efetiva em sua busca. É o desejo de tornar sua natureza a mesma do em-si, de fazer de si próprio uma plenitude que expulse qualquer lacuna de não-ser que, por sua vez, é o que permite a transcendência, é o que faz surgir a inadequação do para-si consigo mesmo, que o transforma em um desejo eternamente desejante e, como tal, falta perpétua. É a vontade de cessar a necessidade ontológica de ter que tender a algo. O homem nasce sob um destino contraditório: determinado a perseguir algo, está, por natureza, impedido de alcançar seu alvo. Ele é esta tendência inexorável, esta perseguição sem fim por completar-se, por existir de modo pleno através da coincidência consigo mesmo, sem querer, no entanto, abrir mão de sua condição de ser consciência. Tal é o sentido do fracasso primordial que Sartre atribui à condição humana (SN).

Ora, o próprio termo para-si encerra a contradição que o filósofo tenta, de diferentes maneiras, expor. O “para” aponta para relação, transcendência, ultrapassagem. E, como já dito exaustivamente, apenas um ser que não coincide consigo mesmo pode realizar esse escoamento, pode escapar em direção a algo outro, sair de si. De *si*. Mas que é este si e como pode haver um si, para um ser tal como o para-si? A noção do si sugere algo determinado, do qual se pode falar positivamente. Sendo reflexiva, busca atingir um sujeito e, ao mesmo tempo, sua relação consigo mesmo. Aqui, no entanto, neste estágio da descrição, não se trata de considerar nem sujeito nem relação de reflexividade, que

conduz a um conhecimento de si. É preciso investigar o sentido deste si ao modo da consciência não-tética e sob o prisma do *valor*.

Sartre ilustra o suposto processo de nadificação que originaria o para-si. Tratar-se-ia de uma espécie de degradação do em-si que, buscando fundamentar seu próprio ser, perde-se em para-si, faz surgir o não-ser no mundo. O único modo de escapar à indiferença do idêntico é degradar esta plenitude a partir de um movimento de negação desta positividade. É nesta medida que se pode afirmar que o para-si é fundamento de seu próprio nada, porque é internamente que sustenta o nada de seu ser a partir da negação da identidade do em-si. Este em-si nadificado pelo para-si, no entanto, não é uma massa de ser qualquer. O em-si que o para-si nega para surgir e se manter no ser o acompanha sempre e lhe é íntimo: trata-se precisamente do *si*.

Este processo de nadificação do ser exige que o para-si exista sob o modo de *falta de*. Toda falta exige, necessariamente, três componentes: o que falta (ou o faltante), o que de fato há (o existente) e a totalidade rumo à qual se dirige o olhar que presencia a falta, totalidade esta que constituiria uma existência plena (o faltado). “Todo faltante falta sempre *a... para...* E o que é dado na unidade de um surgimento primitivo é o para, concebido como não sendo ainda ou não sendo mais, ausência rumo à qual se transcende” (SN, pp. 138-139).

O sentido primeiro do para-si é ser negação do ser, mais especificamente, do ser-em-si. Este ser negado no âmago do para-si, no entanto, não é o ser em geral. O que o para-si nega é o próprio *si* contido em sua definição, é seu si-mesmo ao modo da identidade. Este se constitui, portanto, como o faltado da realidade humana, a totalidade desagregada e presente que, através da transcendência do existente, dá o sentido de falta ao para-si e faz com que se perpetue como nadificação. A totalidade que o para-si persegue é justamente um si-mesmo ideal que seria o para-si, ao modo do em-si, se pudesse coincidir consigo mesmo.

Na medida em que, em sua relação primitiva consigo mesmo, a realidade humana não é o que é, esta relação não é primitiva e só pode extrair seu sentido de uma relação primeira que é a relação nula ou identidade. É o si concebido como o que é que permite captar o Para-si enquanto não sendo o que é. (...) O que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si. (SN, p. 139)

Pode-se, todavia, objetar a Sartre que a noção do faltado é insustentável devido à conciliação entre dois aspectos: por um lado, sua idealidade, pois não se realiza nunca e é marcado pela impossibilidade de ser; por outro, a necessidade de que o faltado efetivamente seja, tenha um ser “mais denso” que o para-si que deseja. (SANTOS, pp. 191-2) O ser desejado deve ser ontologicamente mais completo.

Para que haja desejo, é indispensável que o faltado perseguido pelo existente esteja ausente, ou cairíamos no escopo da simples necessidade objetiva. Ocorre que, na perspectiva de Sartre, para que o faltado esteja ausente, ele jamais poderá ser. Com efeito, ‘Sartre não consegue conciliar a distância do faltado com a plenitude ontológica que lhe corresponde enquanto objeto de desejo’. (...) Esse aparente contra-senso, longe de ser fortuito, demarca o anverso do impasse oriundo do conceito sartriano de totalidade. (SANTOS, 2012, pp. 191-2)

A crítica central, segundo Barbaras, dirige-se à incompatibilidade da noção de desejo como falta e do desejado como impossível. (BARBARAS, 2003, p. 60) O desejado não pode faltar a título de mera necessidade objetiva, pois, se assim fosse, se realizaria e extinguiria o desejo. Ou seja, o desejado não pode ser realmente presente. Também não pode, no entanto, ser ausente, irrealizável, pois perde sua eficácia como motor do ato que origina e perpetua, isto é, o próprio surgimento do para-si. Se o desejado é plenamente ausente, porque impossível, o desejo torna-se desejo de nada, dirigido a coisa alguma, e desmorona.

A saída seria explicar a natureza do desejo, ou do desejado, como uma outra realidade que não esta idealidade impossível de se consumir, ou, então, redefinir a noção mesma de desejo no intuito de elucidar a intencionalidade como relação do sujeito com o objeto, como origem da correlação fenomenal. A estrutura do desejo, que culmina no valor, é interpretada por Barbaras como o modo que Sartre usa para religar, unir uma dualidade posta de início como separada, qual seja, os seres em-si e para-si. Segundo este, tal cisão inicial, assim como o erro sartriano em descrever o desejo a partir de uma síntese impossível, tem sua raiz numa falha anterior, que se encontra lá na introdução de SN. Tratar-se-ia da passagem que Sartre efetua do fenômeno de ser ao ser do fenômeno, almejando alcançar um ser que sustente a aparição mas que não se constitua ele mesmo em uma aparição.

Falando do em-si, Sartre introduz, então, de repente, sobre um modo ao final realista, uma cisão entre o ser e o fenômeno. No lugar de partir da fenomenalidade como o elemento no seio do qual o sentido de ser do sujeito e o do transcendente (em-si) podem ser conquistados, ele reconstitui, ao contrário, a fenomenalidade a partir da relação entre o para-si e um em-si repousando nele mesmo. Neste sentido, trata-se de uma fenomenologia sem fenômenos.²² (BARBARAS, 2005, p. 136)

Ao passar do fenômeno ao ser, e ao ser enquanto este escapa à condição fenomênica, Sartre teria arruinado o próprio vigor da fenomenologia. Buscando fundamentar o fenômeno, acaba por dar um salto ao ser sem volta, que culmina no esquecimento – ou, ao menos, na incompreensão – daquilo que inicialmente era seu objeto de análise.

Distinguir ser e fenômeno e asseverar a independência do primeiro em relação ao segundo – no caso do transcendente – resulta, para Barbaras, em um realismo ontológico radical, e, então, resta explicar a passagem inversa a que Sartre realiza quando ultrapassa o fenômeno rumo a seu ser, isto é, é preciso explicar a origem do fenômeno a partir do ser em-si tal como concebido. Isto implica embutir no em-si, portanto, no seio da densidade infinita, algo que explique o movimento de nadificação que origina o para-si. Retorna-se à hipótese do *ser causa de si (ens causa sui)*.

Mas, até que ponto tais críticas se sustentam? Veja-se melhor. É apenas do ponto de vista deste *ser causa de si* que se justifica dizer que o desdobramento do em-si em para-si é necessário. Somente se colocando da perspectiva desta síntese impossível pode-se localizar o para-si como um estágio, uma etapa que está submetida a um processo mais amplo. Portanto, só a partir da metafísica (segundo a diferenciação feita por Sartre), a título de hipótese unificadora dos dados da ontologia, que se pode abordar a questão do surgimento do para-si – visto já ser algo que ultrapassa o que o fenômeno permite afirmar, pois visa um âmbito além da existência concreta do homem-no-mundo. Sob outro ponto de vista, do para-si como acontecimento absoluto e concreto que

²²“En parlant d'en-soi, Sartre introduit donc d'emblée, sur un mode finalement réaliste, une scission, entre l'être et le phénomène. Au lieu de partir de la phénoménalité comme l'élément au sein duquel le sens d'être du sujet et du transcendant (en-soi) peuvent être conquis, il reconstitue au contraire la phénoménalité à partir de la relation entre le pour-soi et un en-soi reposant en lui-même. En ce sens, il s'agit d'une phénoménologie sans phénomènes.”

advém ao ser, a pergunta por seu surgimento perde o sentido, pois a questão só existe porque o para-si existe – não pertence ao próprio ser.

Assim, são duas questões distintas: 1) do porquê do surgimento do para-si (também do fenômeno) a partir do em-si; e 2) acerca da idealidade-impossibilidade do desejado, no que concerne ao para-si e não a este *ser causa de si*, como hipótese da metafísica²³. É diferente afirmar o surgimento do para-si como fruto da tentativa do ser de se auto-fundamentar e dizer que o para-si é *efetivamente* projeto de se fundamentar, tendendo a uma totalidade ideal como o valor. A primeira questão já foi respondida; quanto à segunda, deve ser solucionada no interior conceitual do filósofo.

O faltado existe sob uma natureza contraditória, que, aliás, está em acordo com todos os aspectos da realidade humana, se se aceita a premissa de que o para-si existe como nadificação do ser. Assim como a estrutura do reflexo-refletidor, trata-se de um esboço de dualidade que só faz sentido se visto sob o modo de ser o que não é e não ser o que é. É necessário que seja, para não ser. Ademais, como se poderia vislumbrar a realização de tal ser sem destruir o para-si, convertendo-o em em-si? Não parece constituir um problema, mas uma necessidade, que o faltado seja impossível, pois é este caráter seu que perpetua a existência do para-si como falta. É a não coincidência do vivido com o ideal que transporta o para-si de transcendência em transcendência, impulsionando-o, quando realiza seu possível, para outros possíveis, ao invés de simplesmente esgotá-lo em ser o que é. O desejo se perpetua por si mesmo, pois, realizando-se *enquanto* para-si, faz-se continuamente consciência (de) seus possíveis, novos possíveis.

Eis o ser do *valor*. O para-si é quem mantém no ser a totalidade ideal que persegue constantemente. Sendo consciência, almeja a plenitude do em-si. Um sofrimento nunca é sofrido totalmente (SN). Por ser consciente (de) si, perde sua pureza, sua densidade, nunca é sofrimento o bastante. Já se alojou aquela distância ideal que faz com que o si nunca esteja aqui, mas sempre em outro lugar.

²³Conforme se verá mais adiante (capítulo 3), a noção de totalidade vem ao ser pelo para-si, existe enquanto este se faz ser sua própria totalidade. Logo, o conceito do ser causa de si, possível objeto postulado pela metafísica, só é possível a partir da existência concreta da realidade humana. Assim, parece haver uma espécie de ‘submissão’ da metafísica pela ontologia, visto que apenas pela elucidação do modo de ser do para-si se pode chegar a qualquer totalidade, síntese, união.

Cada lamento, cada fisionomia de quem sofre aspira a esculpir uma estátua Em-si do sofrimento. Mas esta estátua jamais existirá, salvo pelos outros e para os outros. (...) Por não ser o bastante, tagarela, mas seu ideal é o silêncio. O silêncio da estátua, do homem abatido que abaixa a cabeça e cobre o rosto sem dizer nada. Mas este homem silencioso só se cala *para mim*. Em si mesmo, tagarela inesgotavelmente, porque as palavras da linguagem interior são como esboços do “si” do sofrimento. Somente a meus olhos é que ele está “esmagado” pelo sofrimento: em si mesmo, sente-se responsável por esta dor que (...) está impregnada por perpétua ausência – a ausência do sofrimento imóvel e mudo que é o si, a totalidade concreta e inatingível do Para-si que sofre, o para da Realidade-humana sofredora. (SN, p. 143)

A consciência e o ser rumo ao qual ela se dirige surgem de uma só vez, pois se remetem mutuamente. A natureza deste ser é a mesma da consciência: ser consciente (de) si. O ideal do sofrimento, o sofrimento-si, que fornece sentido ao sofrimento enquanto falta, está no horizonte de meu sofrimento real; ele não é posicionado pela reflexão, antes, é o próprio modo do sofrimento apreender-se como falta. E meu sofrimento real “só pode *ser* sofrimento como consciência (de) *não ser suficientemente* sofrimento em presença deste sofrimento pleno e ausente.” (*ibidem*). E é perpetuamente, em cada ato da vida da consciência, que ela se transcende em direção a essa totalidade irrealizável. Enquanto imanência absoluta da consciência, pois se encontra no âmago dela como seu sentido, torna-se transcendência absoluta, por sua natureza ideal e inalcançável.

Afirmar esta totalidade ideal que o para-si persegue como valor é assentá-la sob a mesma contradição encontrada no bojo da existência humana. O valor é, por um lado, um ser incondicionado e, por outro, não é. Guarda a contingência original da existência de fato, surgindo necessariamente no horizonte da consciência como o ser que está no limite ideal da progressão infinita dos atos humanos. No entanto, justamente por ser ideal, está sempre em risco de desabar no nada, no não-ser²⁴.

²⁴Este duplo caráter do valor se expressaria na origem da moral, tornando-a relativa e necessária ao mesmo tempo. (SN, p. 145)

Sendo o para-além de todo transcender, forma uma díade com o ser que realiza a transcendência e pelo qual o valor vem ao mundo. O ser que simplesmente é o que é não constitui valores. Estando ao final, no horizonte de um ato de ultrapassagem, constitui-se a si mesmo também como ultrapassagem, fundamentando seu próprio ser. É o que explica que o valor seja em-si-para-si. Se se visa seu aspecto de ser, ser determinado, consistente, que dura imóvel no silêncio, logo se é remetido ao arrancamento de si que a presença a si exige, fornecendo, assim, seu próprio sentido ao estar para-além de si mesmo.

O modo de ser da consciência, à distância de si, levou à estrutura do desejo como uma falta íntima de seu próprio ser, relação do para-si com um ser que tem-de-ser e que lhe confere seu sentido. Esta relação só pode ser estabelecida no bojo da liberdade humana, mantendo no ser esta remissão constante àquilo que falta ao para-si, sobre o fundo de sua existência plena como ideal. Sartre denomina circuito de ipseidade esta remissão do existente àquilo que lhe falta, aos seus possíveis. Sendo, originariamente, relação ao ser em-si (nadificação), ultrapassa este ser pleno pelo qual se faz a si mesmo como negação, rumo também a um em-si, mas um em-si ausente e marcado pela transcendência *do para-si* (valor). Este em-si transcendente, que é o em-si da nadificação dado como presença do para-si ao ser e que se revelará depois como facticidade, é o *mundo*. Mundo e consciência perfazem um circuito, sendo a projeção de seu ser ausente aquilo que amarra o todo, a partir de mesclas de ser e não-ser, sobre o ultrapassamento do que é e visando o que não é.

2.2 A TEMPORALIDADE

A questão acerca da natureza do tempo é uma das mais essenciais na história da filosofia – senão a mais. Sartre chega a esta questão, como a todas as demais, através da necessidade de descrever alguma nova estrutura da subjetividade. O problema que o *cogito* enfrenta em relação ao tempo é aquele já conhecido, presente desde que Descartes formulou o “penso, logo sou”: o problema do instantaneísmo. Sartre quer assegurar que sua teoria não resvale nos limites do instante, concedendo ao para-si a dimensão do passado e do futuro que, junto ao presente, constituem os três momentos do tempo. No entanto, há que se determinar o que são estes componentes de acordo com uma estrutura mais originária que os reúne e fornece seu sentido: a temporalidade.

O para-si é o ser que traz o tempo ao mundo, pois seu modo de ser ek-stático realiza-se temporalmente como fuga do passado rumo ao futuro (SN). Compreenda-se o ponto de partida. Aqui, jamais se poderia considerar passado, presente e futuro como agoras, com a modificação do *não ser mais*, de *que é* e do *não ser ainda*. Tomar o tempo como um conjunto de agoras que se sucedem é separar por princípio suas três dimensões, concedendo-lhes o modo de ser do em-si. Se fosse o caso, não se poderia mais relacioná-los: o agora, como ponto infinitesimal da divisão entre o passado imediato e o futuro imediato se resumiria a um não-ser, e todo o sistema, dependente do agora, desabaria.

O fenômeno temporal é uma totalidade. “Deve-se fazer aparecer cada dimensão sobre o fundo da totalidade temporal, retendo sempre na memória a não autonomia desta dimensão.” (SN, p. 158-9) Assim, para abordar a totalidade do tempo como fenômeno originário, isto é, como movimento de temporalização, é preciso começar por suas partes, mostrando o ser de seus elementos.

Considerar o fenômeno temporal em sua totalidade é ter em mente que o passado é passado *deste* presente, do *meu* presente, e só existe em função dele. Diga-se, por exemplo, de Pedro, que aos vinte anos era estudante (SN, pp. 162-3). Quando a qualidade de ter vinte anos e ser estudante deixou de definir seu presente e passa a remeter a ele como ser passado, com a conjunção “era” e não “é”, é ao passado deste presente, de Pedro aos trinta anos, que me refiro. O passado não é um fato impessoal suspenso em um tempo universal. Ele é relação interna a um presente que o reconhece como sendo si mesmo e não o sendo ao mesmo tempo. Neste sentido, a expressão de posse “ter um passado” é fraca, pois o passado se liga a um ser presente não por uma relação externa (não posso dizer que tenho um passado tal como tenho um carro). Ter um passado deve ser substituído por ser seu próprio passado. “‘Era’ [estava] significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado *sendo* ele próprio esse passado. Que significa isso? Como o presente pode *ser* o passado?” (SN, p. 167)

Na relação do para-si com seu passado se encontra novamente seu modo de ser ek-stático: o ser ao modo do ter-de-ser. Sou meu passado à medida que o sustento no ser como meu, enquanto se refere a este presente que sou; mas não o sou ao modo da identidade. Guardo em relação a ele aquela distância que o faz concernir a mim, mas não ser eu. Não o sou, mas *tenho-de-sê-lo*. O passado torna-se, atrás de mim, um ser coagulado que guarda um rastro do ser para-si, mas apenas sob o modo do em-si. Enquanto ser que tenho-de-ser, é semelhante à estrutura

dos possíveis, mas, diferente destes, que tem no seu contrário igualmente um possível, embora em menor grau, o passado “é aquele que é, sem nenhuma possibilidade de qualquer tipo; aquele que consumiu suas possibilidades. Tenho-de-ser aquilo que já não depende de modo algum de meu poder-ser, aquilo que já é em si tudo o que pode ser.” (SN, p. 168) Posso modificar a significação de meu passado, mas não seu conteúdo.

Há uma comparação que ilustra o que se deve evitar quando se considera a essência do passado (SN, p. 169). Poder-se-ia objetar que o problema estaria no atraso da linguagem, na demora da predicação, em sincronizar ato e fala. Tal como o caçador aponta um pouco mais adiante para acertar seu alvo, quando me refiro ao meu ser presente ele já deslizou ao passado. Não é o caso. É o próprio modo da consciência de não ser o que é que impossibilita que se acerte o alvo com juízos no presente, sempre recaindo numa consciência passada, já coagulada em em-si.

Em suma, a causa pela qual não *sou* o que era não é uma mudança, um devir concebido como passagem ao heterogêneo processada na homogeneidade do ser. (...) Sem dúvida, tudo que se pode dizer que sou, não o sou. Mas é incorreto afirmar que não o sou *já*, porque não o fui nunca, se entendemos por isso ‘ser Em-si’; e, por outro lado, não se segue tampouco que eu me equivoque dizendo sê-lo, pois é necessário que eu o seja para não sê-lo: eu o sou à maneira do era. (SN, p. 170)

Sendo, de certo modo, em-si e para-si ao mesmo tempo, o passado assemelha-se ao valor, ao si-mesmo. Por isso nos lembramos do passado com um tom poético, devido à sua plenitude. O caráter de para-si do passado, “longe de ser o modo de ser de seu ser, transforma-se simplesmente em uma maneira de ser, em uma qualidade.” (SN, p. 172). É por esta razão que se diz, erroneamente, que a consciência de si é apenas um dos modos de o sujeito ser ou tomar-se, e não como sendo essencialmente o que é: consciência (de) si, ser do sujeito. Quando se pensa nas vivências subjetivas visa-se o ser-passado do para-si, no qual este acha-se já substancializado, conservando apenas um rastro de seu modo fundamental de ser (para-si).

Resta explicar como ocorre a passagem ao passado, ou seja, como um para-si presente, que tem seu passado, torna-se ele mesmo passado de um para-si. Trata-se de uma modificação de ser que exige, sob o

prisma da totalidade do ser temporal, a elucidação do presente e do futuro para a determinação de seu sentido.

Toda relação temporal depende de uma relação ek-stática de um ser que tem por lei ser testemunha de si mesmo. Trata-se sempre de uma relação interna entre dois seres, estendida a partir de um deles em direção ao outro e reunindo o outro a si, ainda que como um negado (como no caso do Presente). Os objetos, por si mesmos, não têm passado nem futuro, e tampouco são presentes uns aos outros. O presente universal é pura afirmação de ser. É preciso que o para-si seja presente a esta mesa e a esta cadeira para que elas sejam copresentes, isto é, se façam presentes ao mesmo tempo e a uma mesma presença. Entre elas, no entanto, permanece uma indiferença de exterioridade. Por si mesmas, nenhuma das duas poderia estabelecer relação com a outra porque desconhecem toda alteridade. No caso do passado, por exemplo, o ser que é para si mesmo seu próprio passado, o para-si, é que pode trazer ao ser o passado de um acontecimento ou de um objeto, na medida em que o insere em seu próprio passado.

Já se tem, assim, uma indicação do que seja o Presente:

Meu presente consiste em ser presente. Presente a quê? A esta mesa, a este quarto, a Paris, ao mundo; em suma, ao ser-Em-si. (...) A presença a... é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente. Em caso algum pode se tratar de simples relação externa de contigüidade. Presença a... significa existência fora de si junto a... (SN, p. 174)

O para-si é o ser pelo qual dois em-sis tornam-se copresentes, a partir da presença que ele é. É por seu sacrifício ek-stático que alcança o ser ao qual é presente, através de um nexó de negatividade. Para ser enquanto presença ao ser, o para-si nega a si mesmo que seja o ser ao qual se faz presença, ou seja, o em-si. É devido à negação que se diz que o Presente não é, e em dois sentidos: 1) em função de sua estrutura fundamental reflexo-refletidor, a desagregação íntima que o mantém sempre à distância de si; 2) como negação íntima do ser ao qual é presente. O presente é, então, presença a um ser que se distingue negativamente, por princípio, do ser que faz a presença, tornando o presente um não-ser, uma fuga, evasão deste ser que o para-si não é. “É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será.

Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro).” (SN, p. 177)

O futuro parece ser uma dimensão privilegiada da temporalidade. “Não há momento de minha consciência que eu não seja igualmente definido por uma relação interna com um futuro (...). A finalidade é a causalidade invertida.” (SN, p. 179) À medida que o presente é duplamente fuga, do ser ao qual é presente e do si-mesmo que tem-de-ser (seu passado), é concomitantemente fuga a... Ao que? A seus possíveis como o ser que tem-de-ser para coincidir consigo mesmo, para ser plenamente o que é.

O futuro, como possível do para-si, realiza-se como um para-além do ser presente. Há um duplo aspecto no futuro: ele é a presença de um ser cofuturo a um para-si futuro, que o para-si presente tem-de-ser como possível. Portanto, o sentido dado ao presente (presença do para-si ao ser), vem do futuro.

Assim, o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o ser-Em-si rumo ao futuro. Este ser a que o Para-si estará presente é o sentido do Em-si copresente ao Para-si presente, assim como o futuro é o sentido do Para-si. O Futuro é presença a um ser cofuturo, porque o Para-si só pode existir fora de si, junto ao ser, e porque o futuro é um Para-si futuro. Mas, desse modo, pelo Futuro, um porvir chega ao mundo, ou seja, o Para-si é seu sentido como Presença a um ser que está Para-além do ser. (SN, p. 181)

Surge assim um ser Para-além da pura afirmação de ser que se encontra na Presença, um ser que tem na possibilização do para-si seu fundamento. É existindo a partir do futuro que significo o ser presente e o confiro falsos ek-stases que não teria se não fosse a consciência: eis que surgem as potencialidades dos objetos. Veremos no capítulo seguinte mais detalhadamente o que acarreta o surgimento do tempo na perspectiva do ser transcendente.

É impossível alcançar o futuro. Sartre chama isto de decepção ontológica. A concepção corrente que se tem sobre o tempo infere que o que me separa do meu passado é uma irreversibilidade temporal e do meu futuro um lapso de tempo. Daqui seis meses serei mestre em filosofia (quicá). Segundo esta concepção, este futuro separado de mim se concretizaria ao cabo deste período (e cumprida as devidas exigências) e tornar-se-ia meu presente, meu ser. Finalmente, eu seria

aquilo que projetei ser e do qual estava separado pela seqüência de presentes que, ao atualizarem-se, levaram-me a coincidir comigo mesmo ao final de uma jornada – processo determinado como meio para alcançar um fim. Trata-se, entretanto, de erro de princípio. O Futuro não é alcançável porque é o lugar ideal da reunião de meu ser factual (passado), a partir de meu modo de ser (para-si), atrelado ao que deveria ser para complementar-me enquanto ser que é o que é (futuro).

Ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro rumo ao qual me projetava Para-além do ser, não é esse presente ao qual me projetava, porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro, ou seja, enquanto ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar de aparição do Si. (SN, p. 182-3)

A diferença fundamental que separa o passado e o futuro do presente é uma diferença de natureza e não de conteúdo. Se eu pudesse ser meu passado ao invés de ter-de-sê-lo, toda a presença do para-si, a si e ao ser, se anularia para dar lugar ao pleno ser, à pura facticidade que sou. Eu seria reunido à minha essência, isto é, a esse ser coagulado que se refere a mim; eu me identificaria a ela e deixaria de ser enquanto para-si. É o que ocorre na morte, quando a vida de possibilidades da consciência se esvanece, reduzindo o para-si ao em-si que foi. Diz Sartre, citando Malraux: “O que há de terrível na Morte é que transforma a vida em Destino.” (SN, p. 164). Destino: aquilo que tem de ser sem possibilidade de não ser: o passado. Por outro lado, em relação ao futuro, se pudesse alcançá-lo, realizaria o Si que vislumbro como sentido de meu presente e, no ato mesmo de concretizá-lo, me extinguiria como para-si. Ser de modo pleno meu futuro é anular a projeção perpétua que sou rumo a um ser ideal que é, no fim, eu mesmo ao modo da identidade. A vida da consciência depende de seu fracasso em realizar seu ser, suprir seu desejo.

Assim, o passado se revelou como o ser que não *sou*, justamente porque eu o *era*. É o ser coagulado do para-si, que torna-se sua essência, o ser que carrego atrás de mim como tendo-de-sê-lo à distância e sem possibilidade de dele me desvencilhar, ao mesmo tempo que sou impedido de me identificar a ele – ele é meu ser ultrapassado e tornado fato. Por sua vez, o presente não é, no pleno sentido de ser. Se faz fuga do ser ao qual é presente. É sempre escorregadio em si, deslizando para

o futuro que não sou, mas que trago à existência como meu possível e que tenho-de-ser como ideal.

3 A NEGAÇÃO NA REVELAÇÃO DAS QUALIDADES OBJETIVAS DO MUNDO

Pode-se apontar, inicialmente, a diferente perspectiva que separa o capítulo anterior deste. Como já expresso nos títulos, ambos dizem da negatividade fundamental que está no surgimento do para-si assim como no do fenômeno, tratando-se, pois, de descrever o mesmo ato fundamental. O que muda na abordagem é a partir de que aspecto da relação se considera a relação: do para-si ou do ser. Visto a partir do ser, o fenômeno revela qualidades objetivas que, no entanto, referem-se à consciência para se mostrarem enquanto fenômeno. É preciso analisar as mesclas de ser e não-ser, as contribuições de cada região do Ser na elucidação do que se entende por mundo.

O acontecimento do para-si é como uma fissura que ocorre ao ser e se traduz como surgimento de sentido. Que é este sentido? Relações as mais diversas, tempo e espaço, utilidade, potencialidade, enfim, composições a que se chama fenômeno. Todas as determinações que compõem a aparição só se revelam a partir deste surgimento primitivo que é o para-si. Ele é como que “o modo de o ser saber de si mesmo”.

Após todas as descrições precedentes, chegou-se ao cerne da questão. Qual é a relação essencial que une o para-si e o em-si? A resposta não é um terceiro termo, não advém de fora da relação, mas remete ao ser que é fonte de toda relação: “Mas, precisamente, é a nadificação que origina a transcendência concebida como vínculo original entre o Para-si e o Em-si. (...) O sentido profundo do *cogito* é, em essência, remeter para fora de si.” (SN, p. 135).

A relação fundamental que une a consciência ao ser é o conhecimento, entendido como *presença a*. A presença exige um distanciamento, uma separação de caráter negativo-afirmativo. Ser presente a algo é negar a respeito de si mesmo que seja este algo. A presença ao ser o afirma como um não-eu, como outro. Mas, novamente, o objeto não pode ser, originariamente, o outro-que-não-eu, pois “eu” não é nada. É o para-si que, diante da força impositiva da plenitude do ser ao qual está presente, constitui-se como outro através de uma negação. A negação interna, constitutiva deste ser que nada é em si mesmo e que se faz ser fora de si, é o termo fundamental que revela, de uma só vez, a coisa e a consciência como não-objeto.

Em suma, o termo-origem da negação interna é o em-si, a coisa que *está lá*; e fora dela nada há, a não ser um vazio, um nada que só se distingue da coisa por uma pura negação, cujo conteúdo é fornecido por *esta* coisa mesmo. (...) Afirmamos que, fora do em-si, há *nada*, salvo um reflexo desse nada, o qual é polarizado e definido pelo em-si, na medida em que é precisamente o nada *deste* em-si, o nada individualizado que só é nada porque *não é* o em-si. (SN, p. 238)

A consciência permanece límpida, pois se define pela negatividade radical *da coisa*. Nada acrescenta de determinação positiva a si mesma. Ela é esse puro nada onde o ser se revela como coisa²⁵. Sendo assim, pergunta-se a Sartre: de onde vêm estas determinações do existente fenomênico se não são próprias do em-si – que apenas é o que é, não admitindo nenhuma outra determinação a não ser a da identidade – e se, por outro lado, o para-si nada é, tendo como “realidade última” ser uma negação tão radical, do objeto e de si mesma, que não tem fundo, não tem ser algum? O que quero dizer é: qual é a origem desses modos de contornar o ser e constituir o mundo se não há sequer categorias que se possa atribuir à consciência?

Significa que o fenômeno original do conhecimento *nada acrescenta* ao ser e nada cria. Por ele o ser não é enriquecido, pois o conhecimento é negatividade pura: faz somente *com que haja* ser. Mas esse fato do ‘com que haja ser’ não é uma determinação interna do ser – que é aquilo que é -, e sim da negatividade. Nesse sentido, toda revelação de um caráter positivo do ser é a contrapartida de uma determinação ontológica do para-si em seu ser, como negatividade. (SN, p. 241)

A parte “constituente” da consciência em relação ao fenômeno é: faz somente com que *haja* ser (confere uma falsa transcendência ao ser, quando, por exemplo, posiciona dois objetos em relação recíproca). O que há, as qualidades do fenômeno, são determinações reveladas do em-

²⁵Este seria outro modo de se rejeitar a acusação frequente de um idealismo implícito em Sartre. Se o idealismo opera, de modo geral, objetivando elementos da subjetividade para construir o real, como se poderia falar em idealismo se nada há na consciência que possa ser objetivado?

si. Por exemplo: a extensão é uma determinação do ser que vem à existência como fenômeno a partir da autodeterminação do para-si como ser inextenso. Fica claro que a qualidade de ser extenso provém²⁶ do em-si, que é revelada como tal, como ‘extensão’, quando do surgimento do para-si. O que o para-si incrementa ao ser é o “há”, “existe”, mas trata-se tão somente de uma determinação negativa, que não atinge e modifica o ser em nenhum aspecto. O fenômeno é a expressão do surgimento do para-si como revelação de determinações do ser através de relações externas e ideais.

3.1 DETERMINAÇÃO E EXTENSÃO: ISTO E AQUILO

Toda negação dita externa depende da negação interna do para-si: é esta que é capaz de reunir em um mesmo ser quem nega e o negado, criando a possibilidade de toda relação a partir de uma negação. As negações que se operam a partir da consciência e sobre o ser são de tipo externo, e por isso se diz que a consciência não constitui o fenômeno mas sim o revela, porque ela apenas arranja, organiza os *istos* em complexos de utilidade, perfazendo totalidades que são ideais, que não alteram o ser internamente. Se, por exemplo, conto duas xícaras sobre a mesa (SN), estes três elementos são destacados como uma totalidade que envolve: relação (estar sobre ou embaixo, à direita ou à esquerda de), quantidade, unidade (esta xícara não se confunde com aquela, a xícara não é a mesa), e esse complexo aparece sobre um fundo indiferenciado de mundo. Mas tal organização só alcança esses seres e os relaciona de fora. Não existe por si, sem o elemento reunidor da consciência. Relação exige sempre a estrutura de forma e fundo, o todo negado por detrás do objeto ou complexo de objetos afirmado, como uma teia enorme que tem como determinação “não-isto” em relação ao “isto”.

Assim, o fundamento *a priori* de toda experiência é a negação, a partir da qual se realiza uma distinção, um corte original entre “eu” e “não eu”, opondo-os.

²⁶Logo ficará evidente que este “provém” não significa que pertença internamente ao ser, como uma estrutura velada; ao contrário, as características do ser reveladas pela existência do para-si provém da única qualificação feita acerca do em-si: sua identidade indiferenciada.

Não será uma ligação de representações, nem uma irreversibilidade temporal, nem o recurso ao infinito que vai nos permitir constituir o objeto. (...) Nada, senão uma negação originária, pode separar o ‘eu’ do ‘não eu’ (...), a diferença começa por ser estipulada, dada de início, como condição mesma para que se possa falar em objeto. (MOUTINHO, 2003, p. 120)

Pode-se fazer uma espécie de “classificação” do que se denomina aqui de qualidades²⁷ objetivas do fenômeno, baseada no modo fundamental pelo qual se dão. Há características que se pode agrupar sob o tipo espacial, como a determinação, a quantidade e a qualidade. Outras parecem “derivar” diretamente de uma compreensão temporal do ser, como a permanência, a potencialidade, a utilidade e o movimento. Entretanto, todos os aspectos do fenômeno, assim como a coisa enquanto um “isto”, se dão juntos e sem uma hierarquia, como co-dependentes e referindo-se imediatamente aos outros. O ser não é desvelado por camadas, como a explicação teórica sugere. *Há* cadeira: uma cadeira verde no canto da sala. Imediatamente se tem quantidade, essência, qualidade, lugar, permanência, potencialidades, mundo.

Mas, se na experiência tudo se dá imediatamente, na análise é preciso começar por algum lugar. E a deixa aqui será uma espécie de medida padrão a partir da qual os outros elementos serão considerados. Trata-se do *isto*, uma partícula básica no contato com o ser. Ao surgimento da coisa como *isto* Sartre chama determinação. A questão que origina este tema provém da relação fundamental do para-si com o ser. Tendo já estabelecido que é uma relação de conhecimento enquanto presença, questiona-se: a qual ser o para-si se faz presença? A todo o ser ou a um ser específico? Note-se que a própria questão já pressupõe uma determinação, isto é, a repartição de massas de ser em isto e não-isto, forma e fundo. “A qual ser...?” exige uma resposta do tipo “este” ou “aquele”, um recorte do ser já efetuado.

Acontece que esta determinação originária não pertence ao ser, que apenas é o que é, antes, é pelo acontecimento do para-si que vem ao ser e estende sobre ele delimitações específicas, embora ideais, que dão os contornos ao que se chama de coisas, objetos. É a negação no cerne do para-si que faz saltar, do fundo da indiferenciação absoluta do em-si, um *isto*. Ao estabelecer a negação como o fundamento de toda

²⁷O termo qualidade é usado em dois sentidos: 1) designando genericamente as propriedades gerais do fenômeno; 2) de maneira específica, como uma destas propriedades.

experiência, Sartre adentra simultaneamente no tema da determinação. O caminho que constrói para mostrar como um objeto aparece à consciência como determinado, como *isto*, depende da noção de totalidade.

O para-si é o ser que traz a totalidade ao mundo, ao mesmo tempo que se autodetermina como totalidade, ainda que destotalizada. Isto significa uma totalidade móvel, evanescente, que se faz a partir de uma “sobreposição” de negações: a negação que a consciência é concretamente, voltada sobre o ser, e a remissão que constitui a totalidade das negações que presentemente não é, mas que tem-de-ser.

Só é totalidade na medida que escapa, por todas as suas outras negações, à negação concreta que presentemente é: seu ser não pode ser sua própria totalidade salvo na medida em que transcende a estrutura parcial que é, rumo ao todo que tem-de-ser. (SN, p. 244)

Tem-se assim esboçado uma estrutura dual, já que totalidade implica ao menos unidade e multiplicidade, o que remete novamente à configuração essencial de forma e fundo. Considerando forma e fundo pelo viés da citada negação do para-si, isto é, enquanto dupla negação, a concreta que é e as complementares que têm-de-ser, fica evidente o que se dá, pelo lado do ser, como correlato destas negações. Aquilo que o para-si presentemente nega ser, aquilo, portanto, que ele tem-de-não-ser para se fazer negação, é o isto. E ao fundo, como “cenário” indiferenciado que se faz sem relevos para ressaltar puramente a forma do isto, está o mundo. Isto e todo, forma e fundo, coisa e mundo, são diferentes maneiras de se dizer a mesma configuração que é o correlato objetivo da negação original do para-si, reflexo de sua própria totalidade.

A totalidade, vista do lado do para-si, se faz pela expressão das negações pelas quais foge à negação presente que é. Se fosse apenas uma negação concreta e atual, o para-si se substancializaria, ainda que como não-ser. Para preservar sua “fluidez”, para não ser efetivamente negação, mas ter-de-sê-la, escapa rumo à totalidade das negações que tem-de-ser, isto é, negações que sustenta no ser por suas estruturas imediatas. Fala-se aqui, por exemplo, dos ek-stases temporais, da reflexão, dos possíveis, da facticidade. O para-si é o ser que carrega consigo suas dimensões de ser em todo ato seu, seja na relação de presença ao ser em-si que ele tem-de-não-ser, seja voltado sobre sua

própria camada de em-si (seu passado), seja projetando-se em possíveis (futuro).

Só que a totalidade do para-si é móvel, facilmente dissolvida, destotalizada. E é desta mesma maneira que seu correlato objetivo se dá. É isto que constitui a idealidade dos contornos sobre o ser que se chama fenômeno. O que faz com que a determinação do isto não pertença ao ser, apesar de sobre ele se fundamentar, é o caráter ideal e exterior de como a relação forma-fundo se dá. O assento que determina o *isto* como forma facilmente se dissolve e relega este objeto ao fundo, fazendo surgir outro a partir do qual as relações vão se estabelecer. Por isso se pode dizer que o para-si nada acrescenta ao ser na revelação do fenômeno, porque as determinações dos *istos* são ideais, não atingem ou modificam o ser, apenas revelando no lado do ser um modo particular do para-si ser seu próprio nada.

Poder-se-ia dizer que todos os aspectos objetivos do fenômeno têm em comum uma premissa, que é a identidade indiferente do em-si. Assim, todos se constituem como uma espécie de relação ek-stática bastarda, corrompida, porque apenas refletem a real relação ek-stática do para-si, que, vista pelo lado do ser, torna-se uma quase-relação, uma falsa ek-stase.

Um conceito bastante importante na história da filosofia, especialmente em relação aos princípios e à condição de possibilidade da matemática (enquanto geometria), é o *espaço*. É redundante citar a abordagem de Kant à questão, famosa que é, como sendo o sentido externo da subjetividade transcendental. Já para Sartre, também esta noção deve ancorar-se na indiferença do ser, estando diretamente relacionada à forma-fundo.

É justamente esta evanescência perpétua da totalidade em coleção, do contínuo em descontínuo, que denominamos *espaço*. O espaço, com efeito, não poderia ser um *ser*. (...) É a total independência dos Em-sis. (...) É a maneira única pela qual seres que se mostram como não tendo qualquer relação entre si podem se revelar ao ser pelo qual a relação vem ao mundo; ou seja, a exterioridade pura. (SN, p. 246)

O espaço não é nem o contínuo do fundo nem o descontínuo da forma, mas sim a instabilidade da relação de ambos, à medida que um sempre pode se desagregar no outro. Assim, é tanto totalidade, enquanto se refere ao mundo, quanto um puro nada, devido à idealidade com que

sobressalta os istos. O espaço *não é*, é espacializado pelo para-si, o qual, por ser fonte de toda relação, apreende a ausência de relação do ser como pura exterioridade.

Do mesmo modo, como exterioridade dos elementos de uma totalidade, se dá a aparição do *aquilo*. Há uma negação externa, uma unidade na multiplicidade, que une o isto e o aquilo. Sartre assevera que a relação original entre ambos não provém de surgirem com um mesmo fundo (mundo). Muito mais, é uma negação que nasce da mais pura indiferença recíproca do isto e do aquilo. Dizer “isto *e* aquilo” é dizer “isto *não é* aquilo”, é expressar uma unidade na totalidade, por mais que esta unidade seja externa aos próprios seres que une. O filósofo escreve: “é inclusive através da interioridade absoluta de sua negação própria que o Para-si descobre a indiferença do ser como exterioridade.” (SN, p. 254). Eis o que se denomina *quantidade*. Ela é captada na apreensão de duas xícaras sobre a mesa, ou de três homens conversando, ou trinta cadeiras em uma sala (SN). Não pertence propriamente a nenhum dos elementos que agrega e em nada os modifica por recair sobre eles – o caráter de ser contada como a segunda xícara em nada a altera em seu ser. E, por outro lado, também não pertence à totalidade dos elementos. Manifesta-se, assim, como puro nada: o não-ser da exclusão, da recusa indiferente, da exterioridade absoluta.

Quando se fala em relação e negação, fala-se de noções de origem ek-stática, isto é, que pressupõem um ser que é o que não é e não é o que é em uma unidade temporal, que mantém no ser um ser que não é mas que tem-de-ser (como o possível). Noções internas a um ser que é sua própria testemunha. Como se pode pensar, então, em relação e negação externas, na ausência desse vínculo imanente entre aquele que nega e o que é negado? Por óbvio, um ser como o em-si não pode estabelecê-las. Só o que se pode apreender dele é a falta desta relação íntima, tal como a consciência estabelece com seu objeto e o posiciona como não-eu, como outro que eu. Chamar a originária ausência de relação do em-si de relação externa é reconhecer no ser uma exterioridade que “se nega” a saber de si e do outro, que é muda, fechada. O que é chamado aqui de indiferença do ser resume todos os aspectos possíveis que se possa derivar desta não-relação. No fundo, o espaço e a quantidade são apenas modos de o para-si lidar com a indiferença do ser, de captar no ser a ausência daquilo que o para-si é por essência: remissão ao outro.²⁸ As relações e negações externas são,

²⁸“Ele [o fenômeno] será uma ‘ek-stase passiva’ do ser em-si, que o deixa ‘inalterado’ e que entretanto ‘efetua-se nele’. Nele, não no para si, pois o para-si é ek-stase ativa, ele está fora, no ser, como negação desse ser” (MOUTINHO, 2003, p. 124).

assim, de caráter ideal e em-si, ainda que sejam um *nada* em-si, ao invés de *ser*. Eis o fundamento daquilo que, para Sartre, equivale ao que Husserl chamou de categorias, como a unidade e a multiplicidade. Elas

não passam de mesclas ideais de coisas, que as deixam inteiramente intatas, sem enriquecê-las ou empobrecê-las uma vírgula, e indicam somente a infinita diversidade das maneiras como a liberdade do Para-si pode realizar a indiferença do ser. (SN, p. 255)

Há, entretanto, algo que se revela do ser e não pode reduzir-se apenas à sua identidade de indiferença. É a *qualidade* daquilo que se mostra. O verde do limão, a fluidez da água, a dureza de um metal. Tais qualidades não são uma modificação subjetiva operada pelo objeto, mas revelam o próprio ser pelo qual aparecem. O verde, o azedo, a lisura do limão que está à minha frente (SN) não devem ser transpostos e abstraídos em busca de seu ser, como se retirássemos acidentemente da substância. Tratam, antes, daquilo que é a medida do ser, nem mais, nem menos. É o vigorar daquilo que é, a adequação plena do conteúdo ao continente, onde se revela com força aquilo que se vem falando até aqui: o ser *é*. É azedo, e sua citricidade não é eventual, não é prescindível em relação a este ser pelo qual é. A relação que o para-si tem com a qualidade é de presença muito próxima, mas inalcançável. A qualidade revela ao para-si seu vazio original de ser. Captar o vermelho do sangue é captar-se como não podendo ser qualificado como cor (SN, p. 250). O mesmo se dá com o amargo, a maciez e a agudeza, em suma, com as qualidades em geral que se mostram, propriamente falando, como *sendo o que é*. Encontramos a porção de irredutibilidade do ser.

Mas dizer que “o verde do limão *é*” não é tudo. Extravasando o aspecto da qualidade nela mesma, há também relação dela com um fundo – afinal, ela não está suspensa no nada. Ocorre para a qualidade uma espécie de migração da relação forma-fundo. Se, quando considero o *isto*, todo o ser recua ao fundo e se consolida como mundo, com a qualidade ocorre algo semelhante. Ela torna-se a forma, o centro, tendo então como fundo o próprio *isto* do qual salta e vem ao ser. Há um paralelismo entre forma e fundo, isto e todo, coisa e mundo, e, agora, qualidade e isto. Acontece apenas que o que antes era forma escorrega ao fundo. É preciso notar, todavia, uma diferença desta relação com as anteriores. Se no isto-todo o primeiro termo torna o segundo indiferente, na revelação da qualidade é basicamente o contrário: a qualidade do isto

não o anula na indiferenciação, antes, o ressalta em outras qualidades. Ela não se dá isolada, mas já remetendo ao todo das qualidades do ser enquanto *isto*. É o que Sartre expressa com frases exuberantes como “a acidez do limão é amarela, o amarelo do limão é ácido; come-se a cor de um doce, e o gosto desse doce é o instrumento que desvela sua forma e cor ao que denominariamos intuição alimentar.” (SN, p. 249). Há uma interpenetração das qualidades, de modo que apreender uma é apreender todas. E “a qualidade nada mais é que o ser do *isto* quando considerado fora de toda relação” (*ibidem*). Ele é, elas são.

O que foi exposto até aqui – determinação, espaço, qualidade, quantidade – se situa na perspectiva do instante, da pura presença do para-si ao ser, recortada de sua temporalidade. Obviamente, o instantaneísmo é um recurso apenas expositivo, já que o para-si nunca se dá somente no presente, mas existe sempre remetendo ao ser que ele não é mas tem-de-ser, ou seja, seu futuro, assim como ao ser que era.

3.2 ESSÊNCIA E POTENCIALIDADE: O *ISTO* QUE É

O possível do para-si existe como para-si, isto é, como consciência (de) si enquanto consciência do mundo. Mesmo no futuro, a consciência é voltada para o objeto transcendente. Isto implica que, em seu surgimento mesmo, à medida que existe no porvir, arrasta o ser também ao porvir. Perceber o objeto já é transcendê-lo rumo a seu porvir enquanto correlato de meu porvir. Meu possível é apreendido através do mundo possível que lhe seria co-presente. A necessidade que tem o para-si de existir no futuro constitui um para-além do ser, arranca-o de sua imutabilidade atemporal na qual é o que é.

A possibilidade de que a consciência seja não teticamente como consciência (de) poder-não-ser-isto se desvela como *potencialidade* do isto de ser o que é. A primeira potencialidade do objeto, como correlato do comprometimento, estrutura ontológica da negação, é a *permanência*, que perpetua-mente lhe advém do fundo do porvir. (SN, p. 257)

Descubro a permanência do objeto no futuro. Se presentemente o *isto* é o que tenho-de-não-ser, é minha negação concreta, e ultrapasso esta negação pela negação complementar que é meu possível, este se revela no porvir como um poder-não-ser-isto. Assim, a possibilidade é refletida no objeto como potencialidade: é uma potência sua me

aguardar no futuro, para além de seu ser ao qual sou presente, como o ser específico que negarei para me constituir como para-si, como não-ser. O sentido do presente, portanto, advém do futuro. E não apenas o meu sentido, mas também o do mundo. Ocorre ao ser algo semelhante à estrutura de falta do para-si. Na falta há 1) uma negação presente e concreta, que vislumbra 2) uma negação complementar que lhe falta e cuja adição faria a negação presente ser 3) negação em-si, plena. Retroativamente, é este ser ideal que confere sentido à negação concreta que sou. Ao objeto correlato desta negação ocorre o mesmo. É seu ser-para-além-do-ser, sua *essência*, desvelada no porvir como correlato da negação ideal do para-si, que fornece o sentido do concreto. O verde do limão, que se revela em relação ao azedo-liso, ou seja, que é polimorfo, tem seu sentido no ser-verde, no puro verde, na essência do verde que dura no porvir (SN). Mas, no entanto, esta essência não pertence à coisa; ser-verde não é uma qualidade do ser do limão, que apenas é. A permanência pressuposta na essência, para além do concreto e possibilitando sua revelação como tal, é abstrativa e “provém” do para-si, na estrita medida em que a permanência é perpétuo correlato da perpétua possibilidade do para-si de não-ser-isto. Nesse sentido, a permanência do isto e a abstração do isto são o mesmo. “A permanência é pura possibilidade para um ‘isto’ de ser conforme sua essência.” (SN, p. 258). E sua essência advém pelo abstrato, pelo para-além do ser no porvir.

O valor, ideal da falta, não é captado teticamente como estrutura do para-si, mas no mundo, que é seu correlato transcendente. O equivalente fenomênico do em-si-para-si é a beleza, igualmente irrealizável, enquanto coincidência entre essência e existência no objeto, tal como afirma Sartre (SN, pp. 258-9). O que se nota é um mundo *carente* de beleza, e cria-se beleza através do imaginário. No mundo estético a falta em ambos os lados é suprimida: o homem torna-se pleno daquilo que é, existe como consciência e consistência ao mesmo tempo, e o mundo realiza a beleza. Basta considerar um romance ou uma estátua, que reflete o humano encarnado. A expressão petrificada de dor no ator em cena. A beleza com que as coisas incorporam sua essência e perduram, quase como se deixassem de ser gratuitas.

Podemos apontar, além da essência, a relação entre o *isto* e suas potencialidades, que é também relação de exterioridade. A flor está intimamente ligada ao botão, embora lhe seja totalmente indiferente. A lua crescente, por si mesma, não passa de um risco no céu; não é, por si, falta de ser em relação à lua cheia; não necessita desta para ser o que é.

(SN, pp. 136-7) A potencialidade deste copo de ser quebrado contra a parede é o exato correlato de minha possibilidade de arremessá-lo (SN). E essas potências dos objetos não são acidentais, ou, melhor dizendo, o fato de que haja potências. Para que um *isto* se desse nu, sem remissão a coisa alguma, eu teria que ser puro presente. Posso focar o borrão do céu como aquilo que é, sem considerá-lo um estágio para a lua cheia, mas nem por isso ele deixa de perdurar.

Como as potencialidades do em-si não provém dele ao modo *ek-stático*, isto é, como não pertence ao ser do *isto* um ter-de-ser sua essência ou ter-de-ser quebrável, tais potencialidades são nadas substancializados. O copo não tem-de-ser sua essência, diferente do possível do para-si, que se possibilita (é sustentado internamente como aquilo que tenho-de-ser). As potências de um objeto são aquilo que ele *ainda não é*, “sem que jamais tenha verdadeiramente de *sê-las*.” (SN, p. 261). E isso é crucial.

A realidade humana, ao se transcender rumo à sua própria possibilidade de negação, faz-se ser aquilo pelo qual a negação por transcendência vem ao mundo; é pela realidade humana que a *falta* vem às coisas em forma de ‘potência’, ‘inacabamento’, ‘adiamento’, ‘potencialidade’. (SN, p. 260)

As coisas surgem cortejadas por ausências. Estas, não sendo sustentadas pelas próprias coisas nem podendo surgir como uma necessidade minha (que remete ao eu e já é resultado de uma reflexão impura), aparecem referindo-se à coisa, como urgências a realizar, e são vividas pelo para-si. São as *tarefas* que encontramos no mundo, exigências que parecem surgir dos próprios objetos e de complexos de objetos, que se remetem mutuamente por uma relação originária chamada utensilidade. Esta explicita o caráter de potencialidade dos istos, enquanto ressalta uma espécie de ligação entre eles – também externa -, organizados sob uma função específica de uma tarefa a realizar. A relação de meios e fins é esta: a instrumentalidade das coisas que surgem como tais a partir das ausências que precisam atender e sanar. É a tarefa de preparar uma refeição que aproxima e cria uma remissão mútua, embora exterior, entre os talheres, o fogão e a mesa. As tarefas vão se organizando e se remetendo indefinidamente, como um “espelho” que reflete a cadeia de faltas que o para-si tem-de-ser, uma imagem da realização de suas possibilidades.

3.3 O TEMPO DO MUNDO

Também chamado de tempo universal, é o modo como captamos o tempo no transcendente, como se o tempo pertencesse aos objetos. Esta mesa à minha frente aparece como já estando aí desde antes de minha apreensão e que estará mesmo depois, quando me ausentar do quarto. É, novamente, não se trata de uma síntese de reconhecimento do objeto, que o unificaria pela soma de “agoras” e o conferiria uma duração. É porque o ser se desvela a um ser que é temporal, que é temporalização de seu próprio ser, que surge unificado numa teia chamada tempo. A intemporalidade do ser se revela em instantes em-si, que compõem o tempo do mundo, como o reverso da relação entre a exterioridade do isto e a verdadeira ek-stase temporalizante. Pelo choque destes incomensuráveis, a exterioridade pura e a interioridade, há o tempo objetivo.

As coisas não duram, são. Revelam-se já com uma potencialidade-limite, a partir da qual deixam de ser e desaparecem do mundo. Há algo no fenômeno que vem do ser, que é em-si. Difícil é delimitar as contribuições do em-si ao fenômeno, posto que este se dá já sempre como um isto temporalizado – e não parece ser uma decomposição das “camadas de nada” acerca do fenômeno que revelará sua porção de ser, como se, retirando seu tempo, sua extensão, suas relações com outros seres, fosse se chegar ao ser puro tal como é. O ser é idêntico a si mesmo, plena adesão do conteúdo ao continente; eis tudo. E ele surge sempre já com suas determinações fenomênicas: a coisa, o isto. Mas, insistimos, há algo que vem do ser, o que pode ser constatado através das aparições e abolições de istos. É inegável que coisas têm um começo e um fim, um limite que a situa no tempo como ainda-não ou não-mais em relação à sua aparição. Porém, este limite de existência que se nota acerca dos objetos não pode provir do ser, que em sua identidade não conhece a finitude. É apenas ao olhar do para-si que começos e fins se dão como tais. A aparição do isto, enquanto surgimento, só faz sentido se situada a um antes, um mundo anterior, no qual havia um ‘nada de existência do isto’. Igualmente, algo só desaparece porque o mundo atual, carente de um isto específico, é posicionado em relação ao mundo passado, no qual este isto se dava como presença. Trata-se de um quase-antes e quase-depois da existência efetiva da coisa, que só ocorre sob o olhar do ser que existe lá longe, no passado e no futuro. “O ser-Em-si não pode operar a mediação entre si mesmo e seu nada.” (SN, p. 272) Reencontramos aqui a dupla estrutura do fenômeno: por um lado, a pura exterioridade do em-si com relação a si mesmo, por outro, a

realização de um nada de ser pelo para-si. Porque é isto que o quase-antes e o quase-depois significam: nada de ser com relação ao ser que aparece, que é. A própria noção de causalidade é entendida nesses termos. Para Sartre, não se trata de uma relação permanente e necessária entre dois eventos. A causalidade seria “a captação do ser-que-aparece antes que apareça, como sendo já aí, em seu próprio nada, para preparar sua aparição.” (SN, p. 273). E é somente em um mundo, já situado, que esses começos e fins podem se dar.

Fica claro que a relação do isto com suas dimensões temporais não ocorre como uma relação real e interna. É o que se exprime dizendo que a coisa tem um passado – enquanto o para-si é seu passado ao modo do era. O passado objetivo se dá, portanto, como um conjunto de instantes homogêneos e em-si, reunidos exteriormente entre si como passado do ser. Este, o passado do ser, existe na exata medida em que foi co-presente ao para-si que eu era, e que agora está coagulado no meio do mundo. À medida em que minha existência ek-stática se petrifica no passado, torna-se fato, sustenta o passado do ser como o mundo no qual se deu. Ser no passado é ser-no-meio-do-mundo e não mais ser-no-mundo, e é nesta dimensão que para-si e em-si se tocam: eles compartilham o passado.

Significa que há coincidência, para uma das dimensões temporais, entre a temporalidade ek-stática que tenho-de-ser e o tempo do mundo como puro nada dado. É pelo Passado que pertencço à temporalidade universal, e é pelo presente e o futuro que dela escapo. (SN, 274)

Quanto ao presente, é pura presença do para-si ao ser, revelando, do lado do isto, a vastidão do ser universal. Há uma característica fenomênica que se revela no presente, sob o fundo da relação passado-presente. Trata-se do movimento. Este, segundo Sartre, tem o caráter factual da contingência e não pode ser derivado como necessário do ser - é concebível um mundo sem movimento. Mas, fato é, as coisas se movem, percorrem distâncias e mudam de lugar. O movimento não implica mudança, ou seja, a quiddidade, o caráter essencial da coisa permanece inalterado. Significa que o objeto se mostra idêntico a si mesmo na partida e na chegada (momentos em repouso), o que não garante sua identidade durante o movimento. Parece haver algo que distingue o móvel do imóvel em seu ser, ou o movimento recairia sobre o objeto como um acidente. O móvel não deve ser considerado como

uma soma de momentos imóveis, de posições do ser em repouso. Há no movimento um tipo distinto de relação entre o objeto e seu lugar. Considerada estaticamente, a coisa ocupa seu lugar, isto é, estabelece-se a partir dela relações de exterioridade com um fundo e com outras coisas. Ela faz haver um lugar e um espaço. Diferente da ocupação, no movimento a coisa passa pelo lugar, sem nele se deter. Passar implica ser e não-ser ao mesmo tempo. Mas, se passar é não permanecer, não ser em um lugar, e, por outro lado, o objeto mantém sua quiddidade, como esta contradição se resolve? É preciso voltar ao fundamento do espaço e do lugar: eles se realizam a partir do isto que é, em sua indiferença de ser. A recíproca exterioridade entre isto, seu fundo e outros istos determina o lugar do isto. É, portanto, a indiferença do isto revelada como exterioridade que determina o lugar. Se, ao passar, o isto não é, não pode fundamentar sua exterioridade em relação aos outros istos. Tais relações ficam apenas esboçadas. O isto, entretanto, não se converte em puro nada, o que implica manter, ainda que frágeis, suas relações. Portanto, no “agora” do movimento, do passar, há estas relações de exterioridade que é a ocupação e, simultaneamente, há já novas relações de exterioridade do mesmo isto, que são exteriores às primeiras. O objeto torna-se exterior não mais apenas aos outros, mas a si mesmo.

Assim, há ‘lugar’ na medida em que o ‘isto’ se desvela exterior aos demais ‘istos’. E há passagem por esse lugar na medida em que o ser já não se resume nesta exterioridade, mas, ao contrário, já é exterior a ela. Assim, o movimento é o ser de um ser que é exterior a si mesmo. (SN, p. 278)

O que muda no movimento em relação ao repouso é, portanto, o modo como o ser é. A qualidade do isto permanece a mesma, mas não sua maneira de ser. No móvel a qualidade oscila e é suspensa entre o ser e o não-ser, entre a permanência e a abolição. Para ilustrar, considere-se uma bola de bilhar vermelha que rola sobre o carpete e passa pelos pontos ABC – exemplo do próprio autor (SN, p. 279). Saindo de A e estando em B, torna-se exterior a sua qualidade em A, tendendo ao seu aniquilamento. Já em C, torna-se novamente exterior a B, à aniquilação, portanto, recuperando a afirmação de sua permanência. É esta cadeia de contínua exterioridade-a-si, entre os momentos de seu percurso, que vai ‘arrastando’ o objeto suspenso e constitui a trajetória, que é a unidade espacial da exterioridade-a-si, um nada substancializado. Pelo movimento, tempo e espaço se entrelaçam através da unidade temporal

do móvel. Há um devir no espaço, que é a unidade da exterioridade-a-si revelada como trajetória. E, sobre o fundamento do espaço intemporal, ocorre ao isto uma unidade temporal de “seus espaços”.

Reconhecemos a complexidade deste assunto que, por óbvio, não será tratado de maneira suficiente em poucas linhas – talvez nem mesmo em muitas linhas. Basta, por ora, apontar o íntimo entrelaçamento entre movimento e tempo. Sartre nota que a apreensão do presente puro do ser depende do movimento, sem o qual não se poderia diferenciar o isto que é e o isto que era, já que o ser se dá em uma “identidade eterna do permanente” (SN, p. 280). É claro que o ser, por si mesmo, não tem um presente. Mas o movimento, que conecta o passado ao presente faz surgir ao para-si e sobre o ser o presente, sempre escorregadio e já transcendido no passado. O movimento, captado pelo para-si, realiza o tempo universal, ancorado na pura exterioridade do ser que se reflete na exterioridade dos instantes entre si.

Por último, retomemos a dimensão do futuro. Como já dito, o futuro do ser existe apenas como correlato do futuro do para-si. É porque sou no futuro como possibilidade de ter-de-não-ser esta mesa que confiro um futuro a ela, enquanto co-presente à minha presença futura. Estruturas já elucidadas como a essência, a permanência e as potências dependem diretamente desta relação. O que é preciso tratar é o futuro universal, o futuro do mundo. Fundamentado na exterioridade do ser, já que o em-si não tem-de-ser seu futuro, pode ser apreendido em estreita relação com o presente, à medida que meu projeto e minhas possibilidades o convoquem como algo iminente e ameaçador, perturbador, fascinante, etc. Será essa “vivacidade” de meu porvir que dará corpo ao porvir do mundo, que o colocará em relação direta ao presente real que é o em-si co-presente. Por outro lado, pode também ser captado a partir de sua pura exterioridade, e então transforma-se em um continente que unifica instantes alheios entre si, indiferentes ao presente e ao conteúdo que os preenche. É a apreensão do futuro como aspecto formal, como necessidade de que haja futuro simplesmente, sem relevo ou distinção. Um nada em-si do tempo como ser para-além do ser.

Tal como o movimento no espaço, o tempo é percebido objetivamente por trajetórias que refletem o nada que me separa de meu possível. Trajetórias estas formadas por um conjunto de possíveis “menores” que realizo para alcançar meu possível próprio no porvir. E há um lapso de tempo que unifica estes momentos e separa simultaneamente meu porvir de meu presente. Esta trajetória temporal é

vivida objetivamente como aquilo que me separa de mim e que desaba no nada se vista por si, pelo lado do ser.

A coesão do Tempo é puro espectro, reflexo objetivo do projeto ek-stático do Para-si rumo a si mesmo e da coesão em movimento da Realidade humana. Mas esta coesão não tem *qualquer razão de ser* se considerarmos o Tempo por si mesmo; ela se desmorona de imediato em uma multiplicidade de instantes que, considerados separadamente, perdem toda natureza temporal e se reduzem pura e simplesmente à total a-temporalidade do isto. (SN, p. 282)

Chegamos ao fim, ao menos parcial, das descrições acerca das propriedades do fenômeno que se mostra como coisa, logo, como mundo. Buscou-se mostrar, na perspectiva do ser, o fundamento que lhe torna correlato objetivo, exterior e indiferente ao modo de ser ek-stático do para-si, alcançando assim a conciliação dos dois princípios essenciais na revelação do fenômeno: a autonomia indiferente do ser-em-si e a potencialidade-reveladora que é a existência do para-si. A (longa) citação a seguir condensa o sentido de tudo que foi dito até aqui, e que esperamos ter analisado com clareza.

Cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é ‘desvendante’; isto quer dizer que através dela ‘há’ o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam; é nossa presença no mundo que multiplica as relações, somos nós que colocamos essa árvore em relação àquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela, morta há milênios, essa lua nova e esse rio escuro se desvendam na unidade de uma paisagem; é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres; a cada um dos nossos atos, o mundo nos revela uma face nova. Mas se sabemos que somos os detectores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores. Essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnarà, longe dos olhos, em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá. Nós é

que desapareceremos, e a terra permanecerá em sua letargia até que uma ou outra consciência venha despertá-la. (SARTRE, 1989, p. 33-4)

4 DO ASPECTO EXISTENCIAL DO MUNDO

4.1 SITUAÇÃO: SIGNIFICAÇÃO DA FACTICIDADE

Como uma espécie de inversão nos termos de Hegel, Sartre localiza na finitude e na contradição o cerne da existência, que é o acontecimento do para-si. O Absoluto é eliminado do sistema e resta, então, a ausência de um fundamento, tendo em vista que o processo dialético tinha sua razão de ser no alcance da identidade entre conceito e objeto, quando finalmente o espírito saberia absolutamente de si. Tudo é coberto por uma camada de contingência. Não há, ao final do processo ou como pano de fundo do sistema, uma dimensão de ser superior, um ser mais completo a alcançar. O que perpassa todos os âmbitos de seu pensamento são noções como: a contingência original, o fracasso da realidade humana, a gratuidade daquilo que existe.

O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar aí*, simplesmente: os existentes aparecem, deixam-se *encontrar*, mas não se pode jamais *deduzi-los*. (...) A contingência não é um falso semblante, uma aparência que se possa dissipar; ela é o absoluto e, conseqüentemente, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo. (SARTRE, 1963, p. 166)

Há uma “intercalação” de camadas de necessidade e de contingência na existência do para-si, e isto se dá porque o para-si é fundamento de seu próprio nada, mas não o é de seu ser. Não é fundamento de seu ser na medida que não determina nem pode determinar o fato de sua existência. Sendo o ser livre por excelência, encontra um limite muito específico à sua liberdade: não é livre nem para escolher existir, nem para deixar de ser livre. Aqui reside a contingência fundamental do humano.

Por outro lado, estando já lançado na existência, o para-si tem por necessidade existir em meio a um mundo que não escolheu, isto é, surge em relação ao dado transcendente. “A partir de uma contingência primitiva – a consciência – encontrávamos uma necessidade – a de ser-no-mundo -, e depois novamente outra contingência, a de ser-aí, precisamente aí.” (MOUTINHO, 1995^a, pp. 109-10). Na emoção e na imaginação ocorre o mesmo: há uma contingência original que é a existência da consciência, seguida de uma necessidade – se emocionar e

imaginar -, para voltar à contingência: que seja essa ou aquela imagem, emoção. Neste aspecto é que a consciência é fundamento de seu próprio nada, pois, uma vez que está aí, é a partir da lei de seu ser – ser consciência (de) si - que retira a força para perpetuar sua existência.

A esta contingência originária do para-si Sartre chama facticidade. Este tema surge através do questionamento da liberdade radical que o filósofo assevera a respeito do humano. Há uma objeção comum neste terreno, qual seja: como podemos dizer que o homem é livre se, por todos os lados que se olha, o que mais se encontra são limites à sua liberdade de agir e alcançar o que deseja? A resposta do escritor é imediata: liberdade absoluta não significa a potência infinita de se obter o que se quer – que, caso ocorresse, fundiria sonho e realidade. Antes, trata-se da possibilidade permanente de escolher e projetar seus fins, pois, ainda que fracassem, o que importa aqui é a livre projeção de um fim e não sua efetivação. E vai além: não é apenas possível, mas sim necessário que haja limites à liberdade para que ela seja o que é. Não faz sentido afirmar uma liberdade de escolha se nada lhe constrange. É preciso que dados objetivos e independentes a mim imponham-se enquanto algo que está para além de meu poder modificar, e a partir dos quais o homem se encontra em *situação*. Tomando de empréstimo as análises do capítulo anterior, temos novamente o arquétipo da experiência que requer a contribuição do em-si e do para-si. Assim como a qualidade de ser espacial é suportada pelo ser mas apenas se revela através do para-si, há aspectos da realidade humana que apenas se revelam através de sua facticidade, ou seja, marcados pela gratuidade de sua existência concreta diante do mundo.

O homem está perpetuamente em situação. Por mais que possamos sempre suspendê-lo e desvinculá-lo do mundo, como pode parecer que se fez no começo deste trabalho, nunca há consciência que já não seja engajada e comprometida em uma realidade concreta, a qual não escolheu de saída, mas acerca da qual torna-se responsável desde seu embrião. Isso porque, se recebemos um conjunto de significados e fatos não escolhidos por nós, será a partir da significação pessoal e única que lhes conferirmos que eles tornam-se, para mim, a minha situação.

A situação é a “organização de um mundo significativo à volta da livre escolha de minha espontaneidade.” (SN, p. 628) Ela diz respeito a este encontro singular que descreve o duplo aspecto da experiência: por um lado, a dado objetivo e, por outro, o sentido do dado que provém da projeção iluminadora que apenas um ser como o para-si pode constituir.

Ou seja, encontramos aqui, novamente, a exata contraparte dos dois modos de ser estudados para que haja mundo e homem.

A liberdade projetante organiza uma iluminação de tal ordem que o Em-si se mostra *como é*, ou seja, resistente ou favorável, ficando bem entendido que a resistência do dado não é diretamente admissível como qualidade Em-si do dado, mas somente como indicação, através de uma livre iluminação e uma livre refração, de um *quid* inapreensível. (SN, p. 601)

O essencial é que se tenha em vista que os diferentes aspectos de uma *situação*, isto é, diferentes fatos significativos que podem aparecer como limite à liberdade, adquirem seu sentido de limite da própria liberdade. Se encararmos um mesmo dado, uma montanha, por exemplo, ela adquire um sentido distinto de acordo com o fim, o projeto, a escolha daquele que a considera. Para o alpinista ela poderá ser um desafio ou uma opção fácil, de acordo com seu coeficiente de adversidade, que não é dado de modo objetivo e imparcial tal como o é o próprio fato de ela estar aí, o fato de sua existência. Ao geólogo e ao turista ela aparecerá de modo diverso, como “a perscrutar cientificamente” ou “a apreciar sua grandiosidade”. Como afirma Luijpen (1973, pp. 76-77): “Ninguém pesca numa água de lavar ou de apagar! Quem no inverno cai por uma falha do gelo, vê o pior aspecto que a água pode mostrar. Mas ninguém ainda morreu de frio na água 'refrescante'.” O sentido que a água tem para o nadador, para o banhista sob o sol escaldante do verão, para a lavadeira, para o pescador e para o químico é radicalmente distinto. Ela pode se dar como o empecilho a vencer sempre mais rápido, o que refresca, o que limpa, o lugar a procurar e aquilo que se revela com uma constituição única para quem olha com os olhos treinados pelas leis da matéria. E o que faz este mesmo dado surgir de um modo ou de outro não é outra coisa senão o fim através do qual ele foi iluminado. Ou seja, será o projeto de uma liberdade que trará à luz uma qualidade do ser, enquanto esta se revela como tal apenas dentro de um mundo humano, de um olhar totalizador e ek-stático. “Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade”. (SN, p. 602)

Sartre classifica diferentes aspectos que compõem a facticidade de um homem, características de fato “que não podem ser deduzidas ou demonstradas, mas apenas se 'deixam ver'.” (SN, p. 629). Meu lugar,

meu passado, meus arredores e o encontro com o outro são os que o filósofo ressalta. Há, para cada um desses aspectos, uma antinomia que traduz o caráter aparentemente contraditório da liberdade situada. E podemos ainda ressaltar que este aspecto fático e contingente do qual falamos diz respeito tanto ao homem quanto ao mundo, pois, se é gratuito que eu tenha de existir em um lugar, é igualmente gratuito este ser frente ao qual sou.

Há uma antinomia acerca do lugar em que existo: recebo-o, pelo nascimento, no meio das coisas, mas, por outro lado, sou o ser pelo qual algo como um lugar vêm ao mundo, enquanto sou o centro de referência a partir do qual as coisas se organizam. Lugar não tem a ver, originariamente, com distância geométrica, o que é ilustrado belamente pelo exemplo heideggeriano dos óculos que, uma vez colocados em meu rosto, estão mais distantes de mim que aquilo que me permitem ver. Revelado a partir do futuro, o lugar manifesta-se antes em termos de tempo e de emoções, à luz dos fins que projeto. Onde estou, aqui e agora? Cercado por livros e papéis avulsos, sentado em frente a uma mesa e um computador, há cerca de trinta dias de concluir o mestrado. Se isso se mostra assustador ou empolgante, se é aguardado ansiosamente ou com pavor, dependerá da relação que estabeleço com meu fim – a conclusão do mestrado. Igualmente, se meu desejo é regressar à terra natal e estou há um ano de poder fazê-lo, meu lugar é desconfortável e incômodo. “Constituído à luz de meu fim, meu lugar me recorda simbolicamente este fim em todos os seus detalhes.” (SN, p. 607). Ele se reflete não só pelos objetos específicos que me circundam e por sua ordem, ou nas características da cidade onde vivo. Habitar meu lugar é vivenciá-lo como satisfatório, se meus fins ancoram-se aqui mesmo (se o que pretendo é manter meu emprego e minhas relações afetivas sem distância), ou apreendê-lo como insustentável, se meu projeto for essencialmente o de um viajante aventureiro ou mesmo se a pessoa com quem quero estar reside no país vizinho. “Estar no lugar é, antes de tudo, estar longe de... ou perto de... - ou seja, o lugar está dotado de sentido em relação a certo ser ainda não existente que se quer alcançar.” (SN, p. 606).

Minha existência é contingente, mas, se existo, tenho um passado, ou, melhor, sou meu passado. Projeto-me em direção ao que *não sou* a partir do que sou. Juntamente à livre escolha de seus fins, e como uma reversão, o para-si escolhe também a significação da porção imutável de seu ser. O ser que o para-si tem-de-ser e que carrega atrás de si é indissociável de seu ser presente, que se revela como espera e

projeto rumo a um possível – a que se chama a necessidade de sua contingência, pois, se a existência do para-si não é necessária, uma vez existindo, é imperativo que ele exista sob o modo temporal.

A antinomia deste ponto é a seguinte: não posso me conceber sem um passado e, ao mesmo tempo, sou o ser que trás o passado ao mundo. Se existo como nadificação do ser que sou, significa que *há* um ser que *sou*, e este é o passado. Se a liberdade é escolha e esta significa abertura a possíveis, o passado é o ser ultrapassado ao qual cabe permanecer para sempre fora de alcance no que tange a modificações. Há, no entanto, uma diferença importante entre um fato e sua significação. O primeiro tem a natureza do em-si, permanece para sempre aquilo que é, enquanto o segundo depende estreitamente de meus projetos singulares que o reassumirão, conferindo-lhe um sentido muito próprio e em conexão com os demais elementos de meu ser – outras lembranças de minha história, outros possíveis que assumo, etc. Na verdade, ambos formam uma espécie de amálgama, não sendo possível separá-los totalmente, tal como não se pode encontrar o eu retirando-lhe suas qualidades e estados – que, como sabemos, não constituem realmente o eu.

Há no passado um elemento imutável (...) e há um elemento variável por excelência: a significação do fato em bruto com relação à totalidade de meu ser (...). É impossível para mim, em última instância, distinguir a imutável existência em bruto do sentido variável que ela comporta. (SN, p. 612)

Por óbvio, não se pode alterar um fato passado. Mas, o que é um fato simples e puro se não estiver inserido em um conjunto de sentido iluminado por um projeto? O fato de ter me casado aos vinte anos exige, quando surge-me, uma apreensão assertiva ou negativa, dependendo de meu projeto atual. O acontecimento em si é impregnado pela minha escolha atual, o que pode conferir-lhe um caráter de acerto ou erro, de ser que quero preservar e reassumir ou negar detrás de mim, caracterizando-o como “a evitar”. O que determinará seu sentido são todos os atos que realizo desde então, é meu projeto atual que se efetiva em minha ação e oferece um retorno qualificador ao meu passado. A simples escolha de voltar para casa após o trabalho afirma e significa aquele fato de outrora. Se ao escolher-me escolho também toda a humanidade, já que minha ação implica a afirmação de um valor, significa que, pelo mesmo motivo, escolho meu passado. Ou melhor,

escolho a significação de meu passado. Não mudo o fato de ter economizado, mas, ao gastar todo o dinheiro guardado em favor de uma grande festa, estou negando certo valor e assumindo outro – escolho a diversão momentânea em lugar de ser comedido e responsável com o futuro²⁹. “Assim, escolhemos nosso passado à luz de certo fim, mas, a partir daí, ele se impõe e nos devora.” (SN, p. 618)

Algo semelhante ocorre acerca do passado social que se forma através de escolhas históricas. Acontecimentos como a alteração de um regime econômico, uma aliança durante a guerra ou a preservação de um costume regional adquirem significado de acordo com o projeto atual de uma coletividade. Uma tradição pode ser vista tanto como algo a superar em busca do progresso quanto como o que deve ser maximamente preservado em meio a revoluções atuais que conduzem a cultura e a sociedade à decadência. E ao longo do tempo as abordagens adotadas podem perfeitamente mudar e virem a ser o seu oposto, já que, tal como o homem que as concebem, elas são não finalizáveis: sendo históricas e sempre inacabadas, cada abordagem acerca de um fato é sempre já uma inserção nos próprios projetos do historiador – igualmente histórico e inacabado. “Assim, deve-se dizer que o sentido do passado social está perpetuamente 'em suspenso'.” (SN, p. 616).

Outro aspecto da facticidade são os arredores, “as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utilidade.” (SN, p. 619) Meu projeto já compreende sempre uma margem de indeterminação gerada pela compreensão de que as coisas têm uma independência relativamente à consciência, o que leva-nos a “(...) uma nova característica de uma livre escolha: todo projeto da liberdade é projeto *em aberto*, e não projeto fechado.” (SN, p. 623) A prova ontológica, pela qual aceitou-se que o “alguma coisa” do qual há consciência é um ser real, isto é, independente dela, relaciona-se intimamente à noção de “fazer”, embutida no projeto. Agir, fazer, é modificar o dado transcendente e indiferente a mim, de acordo com meus fins, e através de uma compreensão de que o modificado não apenas não necessita de mim, mas também pode sempre apresentar-me o não esperado: eis o que significa o caráter aberto de um projeto – a previsão e aceitação de resistências, para não dizer “a previsão do

²⁹ Poderíamos lembrar da metáfora do “copo meio cheio ou meio vazio”. Diferentes pessoas, notadamente alguém vulgarmente considerado otimista ou pessimista, teriam conclusões diferentes ao observar o mesmo copo contendo algo até a metade de sua capacidade. O raciocínio análogo vale para o passado, com a ressalva de que quem o vê 'com diferentes olhos' somos nós mesmos à medida da modificação de nossos fins.

imprevisível”, que é o que significa esta compreensão prévia do espaço de indeterminação das coisas.

Parece haver sempre um reverso na questão da situação, no modo como o encontro da consciência com o ser pode se dar. Se aquela expressa sempre uma “antecipação”, enquanto estrutura, para organizar/formar o complexo de uma experiência, por outro lado, o dado transcendente a ela, que se mostra como exterioridade de indiferença do em-si, por sua própria autonomia, é o que sustenta a iluminação do para-si.

Assim, o surgimento da liberdade é cristalização de um fim *através de algo dado*, e descoberta de algo dado *à luz* de um fim; essas duas estruturas são simultâneas e inseparáveis. (...) Toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. Toda situação é concreta. (SN, p. 624-5)

A existência e o encontro com o outro faz parte de minha facticidade, manifestando-se de três diferentes modos: nos utensílios já significantes, em minha significação que não confiro a mim mesmo, e, por último, no outro como centro de referência dos objetos. Nascer é surgir em um mundo repleto de significados já constituídos pelo outro, como sistemas educacionais, regras de trânsito e de polidez social. O mundo é permeado de imposições que têm a marca do outro como sua origem. A placa que diz “saída” indica já uma ordem, “saia por aqui” (SN), que, por certo, posso ignorar, mas que não deixa de ser contingente e me indicar a presença (já consolidada) do sentido que o outro impôs às coisas. Encontro também, de imediato, sentidos acerca de minha própria pessoa, que descubro ter simplesmente por existir. Tal é o caso de minha condição social, nacionalidade, religião. E, mais especificamente, os meios pelos quais compreendo a mim mesmo e constituo o sentido do mundo, pois

ainda que meu pertencer a tal ou qual classe, a tal ou qual nação, não derive de minha facticidade enquanto estrutura ontológica do Para-si, é evidente que minha existência de fato, ou seja, meu nascimento e meu lugar, envolve minha apreensão do mundo e de mim mesmo através de certas técnicas. Logo, *essas técnicas não escolhidas por mim conferem ao mundo suas significações*. [grifo meu] (SN, p. 630-1)

É interessante como nos reconhecemos através de meios e utensílios. Recebemos do outro um contexto complexo e em funcionamento, quase como uma ordem a nos encaixarmos. Fazer uma habilitação aos dezoito anos para poder dirigir um carro. Entretanto, nenhuma ordem pode ter o sentido e o efeito de imperativos, a não ser que minha liberdade reassuma-a como tal e a conceda poder sobre mim. Primeiro, porque a transgressão é sempre possível. Segundo, porque, no caso do exemplo anterior, posso não assumir como meu o projeto implícito na ordem “faça uma habilitação”, projeto que seria “ter um carro e dirigi-lo”. O que queremos dizer é que assumimos livremente as significações que já encontramos prontas no mundo, pois elas não podem se impor a nós como se fôssemos passivos. Exatamente como todos os aspectos de minha facticidade, a figura do outro e o que ela acarreta ao mundo é como “um dado bruto”, que não podemos ignorar e que não depende, *em sua existência*, de nós. Isto não significa, no entanto, que não dependa de meu projeto constituir seu sentido para mim.

Compreender a palavra à luz da frase é exatamente compreender qualquer que seja o dado a partir da situação e compreender a situação à luz dos fins originais. (...) Escutar o discurso é 'falar com', não simplesmente porque o imitamos para decifrá-lo, mas porque nos projetamos originariamente rumo aos possíveis e por que a compreensão deve se estabelecer a *partir do mundo*. (SN, p. 632-3)

Assim, o que parecia ser paradoxo se mostra como uma necessidade, ainda que permeada por contingências. O importante é ter em mente que nenhum dado em bruto pode constituir um limite à

liberdade e que, ao contrário, o dado precisa ser iluminado por um fim para aparecer como limite.

4.2 AÇÃO E PROJETO: A CONCRETUDE EXISTENCIAL

As descrições realizadas até aqui do “encontro” entre ser e não ser, que constitui todo fenômeno, carecem de concretude. Se permanecemos na caracterização dos processos de nadificação do para-si e de suas estruturas fundamentais – temporalidade, reflexão, desejo de ser, ser-para-outro etc - podemos cair em uma ontologia pura e abstrata, desgarrada da existência. Certamente este não é o intuito. Deve-se analisar, então, o âmbito propriamente concreto a partir do qual se extraiu os seres em-si e para-si, o que nos remete diretamente às condutas empíricas do homem no mundo.

Sartre toma de empréstimo, como ponto de partida, o caminho já percorrido pela psicologia empírica e pela psicanálise freudiana ao questionar as condutas humanas (SN). Concorde que estas reduzem-se ao desejo como motor da ação, rejeitando, entretanto, o método e as conclusões da psicologia tradicional. Tanto a consideração do homem como uma substância ou uma qualidade genérica à espera de especificações singulares, quanto a concepção de um conjunto de fatores positivos e externos entre si que se conglomerariam para formar um indivíduo, são descartadas. O filósofo considera o homem uma totalidade, o que exclui a hipótese de causação, interna ou externa. Uma ação não determina a ação seguinte, nem mesmo pode ser determinada por fatores externos como educação e genética.

Se a ação depende da escolha e esta remete ao desejo, o que explica o cerne de meu desejo? Como explicar e sintetizar meus sentimentos, condutas e tendências? Se gosto de ler, poderia atribuir este gosto à influência que tive na infância, à curiosidade que a leitura me permite saciar, à vontade de me evadir da realidade bruta. Entretanto, a curiosidade poderia remeter ainda a outra característica, mais fundamental, ou mesmo se satisfazer de outro modo – visitando diferentes lugares, conhecendo muitas pessoas, ouvindo histórias de velhos sábios. Mas por que se satisfaz justamente na leitura? Elencar razões externas entre si, como as anteriores, não explica meu gosto pela leitura, apenas decompõe o fato inexplicável em dados básicos e elementares, igualmente inexplicáveis e gratuitos. Então, em que Sartre contribui a esta discussão? Ao não considerar esses caracteres pessoais como propriedades que se alojam sobre o homem, como se as recebesse

de fora e de modo passivo. Ao contrário, concebe que o ponto irreduzível que procuramos deve ser significativo, isto é, provir de uma escolha livre.

a ambição de Flaubert é um fato com toda sua contingência – e é verdade que é impossível avançar Para-além do fato -, mas, em outro sentido, essa ambição *se faz*, e nossa insatisfação é garantia de que, Para-além desta ambição, poderíamos captar algo mais, algo como uma decisão radical, a qual, *sem deixar de ser contingente*, consistiria no verdadeiro irreduzível psíquico. [grifo meu] (SN, p. 686)

Há uma unidade pessoal do homem que o torna singular, e ela não pode ser alcançada pela soma de suas qualidades e condutas. O que ocorre é que há, no fundo de cada manifestação, a iluminação de um aspecto diferente acerca da mesma e única escolha fundamental que define este homem a partir de sua liberdade. É o que se expressa dizendo que toda ação e toda escolha alude ao homem em sua totalidade, à unidade de seu ser.

Quer-se, portanto, chegar ao termo último que defina a singularidade da pessoa, e o *critério de irreduzibilidade* deste termo não se encontra no próprio campo da experiência: antes, deve provir da estrutura ontológica da subjetividade. Descrevemos o ser do para-si como uma falta de ser, que, para existir como falta, realiza-se enquanto tendência a uma totalidade: o valor ou ser-em-si-para-si. O correlato fenomenológico da falta de ser expressa-se como liberdade. Sendo fundamentalmente desejo de ser, escolha, infere-se que o que há de mais elementar e que é indicado no agir humano é o projeto de ser, pois “é impossível remontar-se mais além do ser, e não há diferença alguma entre projeto de ser, possível e valor, de um lado, e *ser*, de outro.” (SN, p. 692). Assim, asseverar o irreduzível como uma escolha é derivar este critério do próprio ser do para-si. O valor é a totalidade ideal que o para-si tem em vistas e que lhe é, por princípio, inalcançável. Constitui-se como o faltado, um todo desejado, o ideal de ser que o para-si seria se pudesse coincidir consigo mesmo – o que seria se “absorvesse” seu faltante.

A ausência de ser não aparece diretamente, mas através do ser que é ausente. Assim, toda aparição remete a um ser que não aparece, mas que enquanto totalidade que a consciência deve ser, condiciona a aparição atual. (SOUZA, 2009, p. 84).

A realidade humana, se não possui a substancialidade do ser, se não pode ser definida segundo uma natureza fixa e imutável, deve, entretanto, poder ser explicada a partir de uma estrutura que lhe confira sua singularidade; caso contrário, sequer se poderia falar de uma realidade-humana. Há algo que confere ao homem sua particularidade em relação aos entes em geral, algo que, aliás, confere até certa primazia ao homem: “Como se explica então que, dentre todos os entes, o homem ocupe uma posição tão privilegiada? É que ele é o único ente para o qual algo como existir pode ter um sentido.” (BEAUFRET, 1976, p. 15).

Esta totalidade ideal visada pelo para-si tem seu sentido próprio determinado pelo projeto singular que constitui a individualidade, a pessoa particular que é cada homem-no-mundo. “O ser-no-mundo, longe de ter a existência inalterável da coisa, é essencialmente um poder-ser. Por isso, pertence à sua essência revelar-se a si mesmo no impulso ou na ultrapassagem do projeto.” (BEAUFRET, 1976, p. 21). Perpétuo lançamento de si para o futuro, desgarramento de si em direção a uma ausência, o homem se define por um constante fazer através do qual escolhe seu ser. A ação se confunde com a essência humana. Por sua própria estrutura, toda ação desdobra-se em projeto de ser, de alcançar algo que ainda não se é. “Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado (...). Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional*.” (SN, p. 536). Ou seja, uma ação implica dupla nadificação: 1) a que se efetua quando posicionamos um estado ideal em relação ao qual captamos o estado presente concreto enquanto faltante ou insuficiente, sendo que este estado ideal está presente enquanto uma ausência, e 2) a nadificação de meu estado concreto, ao qual falta ser para constituir-se como valor.

Os fins que o homem visa determinam o modo como ele recorta o mundo em busca de motivos para a ação. É o ser que lhe falta que o motiva em seu ser a constituir o sentido do mundo: sua instrumentalidade, seus empecilhos, suas comodidades. Essas características que se atribui ao mundo só fazem sentido no horizonte de um projeto singular e fundamental que é o próprio homem.

De regressão em regressão, alcançamos a relação original com sua facticidade e o mundo escolhido pelo Para-si. Mas essa relação original nada mais é do que o próprio ser-no-mundo do Para-si, na medida em que este ser-no-mundo é escolha; ou seja, alcançamos o tipo original de nadificação pelo qual o Para-si tem-de-ser seu próprio nada. A partir daqui, não se pode tentar qualquer interpretação (...). (SN, p. 564)

Ou seja, a partir da apreensão desta totalidade que orienta toda ação de um homem e o torna *determinado* homem, este e não aquele, não se pode explicar o porquê de o projeto ser assim e não de outro modo. A pessoalidade própria a um homem provém de seu projeto fundamental de ser, que ele realiza existindo, sendo homem-no-mundo.

O sentido da existência; a projeção do conjunto de possibilidades que o homem é; a relação com o Outro com o qual partilha a condição de ser-lançado-ao-mundo. Em suma, todos os aspectos constitutivos da vida da consciência estão ancorados neste projeto inicial que é a escolha que a pessoa faz do modo como se relaciona com seu ser e com o mundo. E esta decisão fundamental do sentido particular do ser-no-mundo expressa-se em toda ação, manifesta-se na vida empírica do sujeito.

Encontramo-nos frente a arquiteturas simbólicas muito complexas e que estão, *pele menos*, em três níveis. No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a pessoa e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, exprime concretamente e no mundo, na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significante que é o desejo de ser em geral e deve ser considerada como a *realidade humana na pessoa*, como aquilo que constitui sua comunhão com o Outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis. (SN, p. 694)

Podemos distinguir, acerca do desejo, três modos de considerá-lo, que correspondem a três campos distintos de investigação. Por um lado, tem-se o desejo empírico como ponto de apoio de toda pesquisa,

cabendo à psicologia sua nomenclatura e classificação. Por outro lado, as tendências e condutas empíricas (pseudoirredutíveis) são transcendidas rumo à sua significação, revelando o desejo, a escolha fundamental que é cada homem concreto no mundo. Por último, ultrapassando os homens singulares, há o desejo de ser como estrutura ontológica da realidade humana, que, sendo abstrata, apenas se dá como a verdade e o sentido dos desejos singulares, nunca como algo que existe por si só e independente da existência concreta do homem. Entre a psicologia e a ontologia, entre uma ação particular e uma estrutura abstrata, Sartre requer um novo método para investigar e decifrar este objeto único que é o desejo, a escolha, o projeto fundamental que define a *essência* que cada homem constrói para si. E a este método chama psicanálise existencial³⁰.

Obviamente de inspiração freudiana, por compartilhar de algumas de suas noções, tem por princípio considerar que o que define a ação e o desejo humanos é uma escolha, a qual torna cada ato significante. Sartre nega que haja qualquer tipo de determinismo na ação. Nem o passado, nem algo como o inconsciente podem, para ele, determinar uma liberdade. Ao contrário, afirma que é a partir do futuro – portanto, de algo que não é – que minha ação é significada e empreendida, tal como organizo meios em vista de fins específicos. O caráter inteligível da escolha não existe independentemente da atitude empírica, como um a priori, um abstrato geral e autônomo, “nem sequer tem preeminência ontológica sobre a escolha empírica, mas é, por princípio, aquilo que deve sempre destacar-se da escolha empírica como seu Para-além e como a infinidade de sua transcendência.” (SN, p. 690) Por outro lado, sendo o “impulso pelo qual se arroja rumo a seu fim”, o projeto “faz parte da subjetividade absoluta, como seu limite transcendente e objetivo.” (SN, p. 682) Não é uma qualidade genérica, pobre e abstrata, como um princípio universal; antes, uma plenitude individual, um impulso único e singular. Assim, o objetivo da psicanálise existencial é encontrar a significação fundamental do projeto através da comparação de condutas.

Enquanto constituinte do para-si, o projeto é vivido, coincide com a própria existência consciente singular do homem, mas não é, primeiramente, visado pela reflexão³¹. Sendo, em última instância, o que

³⁰Podemos nomear, para fins teórico-didáticos, sujeito, pessoa e subjetividade, respectivamente, como os objetos das áreas de estudo assim definidas.

³¹“O que escapa sempre a esses métodos de investigação é o projeto tal qual é para si mesmo, o complexo em seu próprio ser. Esse projeto-Para-si não pode ser senão *desfrutado*; há incompatibilidade entre a existência Para-si e a existência objetiva.” (SN, p. 699)

determina a ação, expressa-se nela pela dupla estrutura de motivos e móveis. Estes, correlatos entre si enquanto meios para realizar a ação, distinguem-se em surgirem no lado tético ou não-tético da vivência, respectivamente. Enquanto o motivo aparece à consciência como uma captação do mundo, como dado ou circunstância objetiva da situação, o móbil, por sua vez, é a captação deste mesmo motivo pela via subjetiva, isto é, ressalta o aspecto “relativo” do motivo, que é sua referência ao ato que visa empreender. O móbil aparece como motivação íntima da consciência porque ela o capta como sendo seu; ele é a consciência não-tética (de) si como projeto de ser. A consciência (de) si como consciência do mundo revela, tanto do lado do objeto posicional quanto do lado da apreensão irrefletida, os fins escolhidos pelo homem. O mundo ao qual sou sempre presente, com todos os seus contornos – seus utensílios, a paisagem que vejo da janela, meus objetos próximos e preciosos, meus entretenimentos –, apenas reflete uma imagem acerca de meu ser, acerca da escolha fundamental que sou (SN).

Uma das questões que se poderia levantar é acerca da extensão e do sentido que o projeto pode assumir na constituição do mundo. Por um lado, é óbvio, dentro da teoria sartriana, que é o projeto, a partir do futuro, que ilumina o presente e significa o passado – e isto diz respeito diretamente ao mundo, já que este, por si mesmo, não tem passado nem futuro e tampouco é presente a si. Quando se fala acerca de uma guerra como acontecimento histórico, por exemplo, trata-se do passado do mundo, mas que só persiste na existência por ser presente a uma consciência. Assim, sob este ponto de vista, aquilo que comumente se entende como “mundo cultural” depende da realidade humana³². E, mais ainda, os diferentes sentidos que podem advir a um fato deste mundo cultural dependem igualmente de um projeto fundamental, um horizonte de sentido, a partir do qual tal fato é abordado. Grosso modo, é a antiga ideia de que a história depende de quem a conta – os que perderam ou os que ganharam a guerra.

Pode-se falar, agora, sobre o aspecto “subjetivo”, existencial, que tem o para-si na constituição do mundo. Mundo, propriamente falando, seria esse todo indiferenciado sempre exigido na revelação de um complexo de utensílios como forma. E este complexo, por sua vez, é iluminado pela projeção *ek-stática* do para-si rumo a seus possíveis. E é a partir dessa projeção que os objetos se organizam em formas com vistas a um fim.

³² É seguindo este viés que a obra sartriana se desdobra d’*O ser e o nada à Crítica da razão dialética*, que passa da consciência como ser do homem singular a uma construção histórica coletiva. Desenvolvimento importante e tema de futuras pesquisas.

Na percepção há consciência do objeto e (de) si como negação de ser este objeto. Mas não pára aí. Como a consciência não se esgota em ser negação indiferenciada, uma negação que é pura e simples negação, ela transcende a pura negação do objeto rumo a outro ser. Um ser ideal como o faltado do desejo, um ser futuro como projeto de si. E mesmo nestes casos, o que encontra é o mundo: mundo futuro ou mundos possíveis que seriam o mundo intencionado de tal ou tal consciência. O que visto e constituo sempre, arranjando e rearranjando no meu horizonte de sentido, é o fenômeno como fundo e forma, fazendo surgir objetos privilegiados ao redor dos quais todos os outros se organizam como uma massa disforme. Isto é explodir em direção a um objeto, amá-lo ou odiá-lo, dar atenção a algo: tê-lo como o relevo máximo sobre um fundo indiferente que esteja à disposição unicamente para entregar o privilégio deste ser singular que é a forma. Claro que estas relações de fundo e forma são evanescentes, facilmente dissolvidas. E é isso, a “mudança de foco”, que tira um objeto do centro e faz surgir, do meio daquele fundo indiferenciado, um outro que passa a ser o centro de organização dos demais.

Pois o mundo é a um só tempo humano e inumano. É humano no sentido do que é surgido num mundo que nasce pelo surgimento do homem. Mas isso nunca quis dizer que era *adaptado* ao homem. É a liberdade que é perpétuo projeto de se adaptar ao mundo. O mundo é humano, mas não antropomórfico. (...) Como ele [o para-si] é o ser que nada *tem* a menos que *faça* (condenação à liberdade), o mundo lhe aparece primeiro como aquilo em que nada é dado ao homem, aquilo em que o homem não tem nenhum lugar a menos que o talhe para si. (SARTRE, 1990, p. 73)

Esta citação exprime bem o intuito do trabalho: apresentar o mundo como humano na medida em que é o modo de ser da realidade humana que pode fazer surgir, realizar, o fenômeno como mundo, isto é, como totalidades de sentido ideais constituídas a partir daquilo que o para-si projeta. Contudo, por outro lado, não se atesta aqui um antropomorfismo, pois a realidade daquilo que há é dada pelo próprio ser do objeto, o ser em-si. O papel central do humano é dar sentido, significar, revelar o ser diante do qual surge, ser que é, aliás, necessário para que a própria consciência possa existir.

CONCLUSÃO

Podemos finalizar este trabalho com algumas considerações, até mesmo para medir se seu propósito foi alcançado. Havíamos estabelecido como tarefa elucidar a noção de mundo no interior conceitual do pensamento de Sartre, o que nos levou também a situá-lo mediante a tradição, como alternativa para superar os entraves entre a objetividade e a subjetividade metafisicamente concebidas. Para tanto, estabelecemos que o mundo, assim como toda aparição fenomênica, depende ontologicamente da relação entre o ser e o nada, isto é, do encontro entre o ser indiferente da coisa e a falta de ser reveladora do humano.

Esperamos ter ficado claro que não se trata, em absoluto, de uma teoria metafísica. A divisão dos campos de trabalho efetuada na introdução, assim como o enfoque direcionado à ontologia, poderiam sugerir que estamos apartando a experiência em dois âmbitos: o ontológico (puro) e o existencial (concreto). Entendemos que se trata do mesmo e único objeto, o fenômeno do homem-no-mundo, apenas visto de perspectivas distintas e sob um questionamento diferente, que busca desvendar aspectos diversos acerca de uma mesma aparição. A investigação ontológica não visa separar-se do concreto, apenas fundamentá-lo, como sua verdade e razão.

A determinação da consciência como um vazio remete diretamente ao mundo, onde encontramos um ser real, que se expressa a partir de dados objetivos. E o papel revelador do homem constitui, sobre estes dados, uma gama de sentidos à luz de um fim, de uma escolha fundamental que define o homem.

Conclui-se, portanto, que a teoria sartriana da humanidade do mundo não diz respeito apenas a aspectos subjetivos, como se diz que o mundo torna-se sombrio e opressor para aquele que é afetado pela emoção da tristeza. Certamente, o mundo se transforma juntamente à consciência que o apreende. Mas, para além deste aspecto, queríamos mostrar que mesmo as qualidades objetivas e concernentes ao ser, como o espaço e a quantidade que me são ilustrados nas canetas sobre a mesa, só existem por intermédio do homem. Assim, à intuição de que a existência humana é gratuita, que se dá sem motivo e sem razão de ser, junta-se a intuição de que ela é essencial na constituição do sentido do mundo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- BARBARAS, Renaud. Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué. In: *Sartre – Désir e liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre - metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Fronteira, 1999. Coleção Os Pensadores.
- LUIJPEN, Wilhelmus A. M. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995a.
- _____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995b.
- _____. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. In: *Discurso*. 33. São Paulo, p. 105-52, 2003.
- PRADO JR, Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em O ser e o nada. In: *Dois pontos*. São Carlos; Curitiba: vol. 3, número 2, 2006.
- SANTOS, Vinicius dos. O desejo-de-ser e os impasses da ontologia. In: *Pensando – Revista de filosofia*. Vol. 3, nº 5, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. A liberdade cartesiana. In: *Situações I: crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005

- _____. *A náusea*. Lisboa: Europa-América, 1963.
- _____. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____. Consciência de si e conhecimento de si. In: *A transcendência do Ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. In: Os pensadores. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *O imaginário*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- _____. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 1989.
- _____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I: crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. In: *Natureza humana*. 8 (2), 2006.
- _____. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. Negatividade na ontologia fenomenológica de Sartre – a liberdade como fundamento do mundo. In: *Experimentações filosóficas*. São Carlos: EdUFSCar, 2009.

SOUZA, Luiz Henrique Alves de. *O estatuto da reflexão em Sartre*. 2009. Tese de doutorado. UFSCar. São Carlos.

HOWELLS, Christina (Ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.