



CONSEQUÊNCIAS DA LIBERDADE

Geraldo Euclides da Silva

CONSEQUÊNCIAS DA LIBERDADE



Geraldo Euclides da Silva

CONSEQUÊNCIAS DA LIBERDADE

Editora
Universitária  UFPE

Recife, 2011.

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor Prof. Amaro Henrique Pessoa Lins

Vice-Reitor Prof. Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Diretora da Editora UFPE Prof^a Maria José de Matos Luna

Comissão Editorial

Presidente Prof^a Maria José de Matos Luna

Titulares André Luiz de Miranda Martins, Artur Stamford, Christine Paulette Yves Rufino, Elba Lúcia C. de Amorim, Emanuel Souto da Mota Silveira, José Dias dos Santos, José Wellington Rocha Tabosa, Maria do Carmo de Barros Pimentel, Livia Suassuna, Marcos Gilson Gomes Feitosa, Marlos de Barros Pessoa, Sônia Souza Melo Cavalcanti de Albuquerque

Suplentes Alexandre Simão de Freitas, Arnaldo Manoel Pereira Carneiro, Augusto César Pessoa Santiago, Bruno César Machado Galindo, Carlos Alberto Cunha Miranda, Carlos Sandroni, Ivandro da Costa Sales, José Gildo de Lima, Luiz Carlos Miranda, Vera Lúcia Menezes Lima, Zanoni Carvalho da Silva

Editores Executivos Antonio Paulo de Moraes Rezende, José Rodrigues de Paiva

Créditos

Design Gráfico Ana Farias

Pintura de Capa "Still Life with Pipe, Beer Stein, Newspaper, Book and Matches", John F. Peto, s/ data.

Revisão Tamires C. Félix

Montagem

Editora
Universitária  UFPE

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE | CEP: 50.740-530

Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | edufpe@nlink.com.br | editora@ufpe.br

Editora associada



Catálogo na fonte

Bibliotecária Joselly de Barros Gonçalves, CRB4-1748

S586c Silva, Geraldo Euclides da.
 Consequências da Liberdade / Geraldo Euclides da Silva. –
 Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2011.
 113 p.

 Inclui referências e glossário.
 ISBN 978-85-7315-944-8 (broch.)

 1. Liberdade – Filosofia. 2. Consciência. 3. Transcendência
 (Filosofia). I. Título.

123.5 CDD (22.ed.) UFPE (BC2011-138)

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfilmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

A Gustavo e Guilherme.

Prefácio

EM TORNO DE UMA FILOSOFIA DA LIBERDADE

Washington Martins, UFPE

Qualquer intelectual que se lança a interpretar o pensamento filosófico de Jean-Paul Sartre se qualifica antecipadamente como detentor de um notável nível perceptivo das coisas em seus diversos aspectos. A linguagem de um filósofo existencialista geralmente se projeta em estigmas existenciais de negação do ser para aceitação das coisas; é quando a liberdade adquire elementos relacionais com a solidão e o vazio.

É assim que percebo esta oportuna obra do filósofo Geraldo Euclides. Ele anuncia uma análise pormenorizada da concepção consequencial da liberdade sartriana a partir da conjugação de elementos constitutivos do pensamento do filósofo francês. Aborda expressões-chave como *má-fé*, *ser-em-si*, *facticidade*, *para-si*, *ser*, *não-ser* e *temporalidade* – elementos que conduzem à retratação do homem como “paixão inútil”.

Com muita clareza, esse jovem escritor das filosofias tantas comenta a visão do maior existencialista ateu do século XX, quando compreende o mundo real como absurdo e sem sentido, convalidando o *em-si* como coisas contingentes. Evidentemente que isso identifica a consciência, enquanto “sujeito”, à dinâmica do *para-si*, tomado como concretude e realidade do modo de existir do homem. Existência que no fim das contas permanecerá invariavelmente incompleta, dado o seu caráter de estar sempre em aberto. No entanto, isso notadamente aponta para um horizonte ilimitado de possibilidades decorrentes do conteúdo conceitual da liberdade, que é pura abertura.

O estilo de linguagem que o autor prescreve mostra, talvez mesmo que inconscientemente, a importância de um texto como este ter sido escrito de forma pontual e transparente, deixando entrever, inclusive, que todo escritor existencialista, do mesmo modo, deveria dar conta dessa necessidade: corresponder a uma dinâmica de se limitar os domínios sob os quais se estuda a analítica existencial. Daí decorre o entendimento de que da multiplicidade desses limites, quando bem trabalhados, pode resultar numa valiosa pluralidade de tipos de análises cujos resultados podem ser complementares e convergentes, mesmo sem estarem pressupostos.

Uma análise de cunho estritamente fenomenológico encara o fenómeno da existência humana como algo ridículo e sem sentido, sendo, portanto, irracional e sem qualquer ligação causal exterior que a possa determinar com base em uma essência prévia. Em outras palavras, isso quer dizer que o ser do homem fica remetido invariavelmente para o futuro, enquanto dimensão do tempo em que ele poderá definir a si mesmo como sendo isso ou aquilo. Nesse sentido, o homem se apresenta a si mesmo como o seu próprio fundamento a partir da individualidade necessária.

Ocorre que a existência humana, se analisada a partir de um marco societário ou sociológico – e não desde o individual ou particular –, recairia em um conteúdo perplexo de significados psicológicos e morais que se chocam, por assim dizer, com as consequências da avaliação no campo da fenomenologia. De modo que o pior do drama da fatalidade da vida seria ter de conciliar estes dois planos da existência, quais sejam: o privado (ou da liberdade individual) e o público. Por esse lado, são consideráveis as lacunas deixadas pelos intelectuais ao tentarem mesclar estes dois níveis de análise: o estudo fenomenológico no âmago do sociológico.

Geraldo Euclides nos faz entender muito bem a oposição entre a liberdade universal e a particular se pensarmos em duas importantes obras de Sartre. De um lado está *O ser e o nada*, como um livro de interesse e intenções universais; do outro, está *O existencialismo é um humanismo*, como uma obra propriamente de cunho particular. *O ser e*

o nada, é verdade, expressa também uma situação particular: a do existencialismo francês. Entretanto, não estuda a estrutura da consciência de si para a condição francesa, mas para todo homem - acentuando, portanto, o seu caráter de universalidade.

Com efeito, a liberdade, sendo universal e aberta, configura-se como o grande problema e o núcleo fundamental do existencialismo de Sartre, posto que se queira, “no caminhar do mundo”, interrogar-se sobre o ser pessoal, sobre si mesmo. A consciência da catástrofe do ser, “jogada” ao mundo como liberdade, é o começo de uma consciência existencialista de conteúdo surpreendente e enigmático que anuncia uma espécie de conversação sinistra para a escuridão, e não para a luz. Essa experiência primitiva, por assim dizer, constitui a consciência existencialista como sombria iniciação que faz eclodir no próprio homem a flâmula da prudência e do medo, pautados na assertiva de que *l'Enfer, c'est les autres*. Isso traz à tona o conflito decorrente do encontro de duas liberdades, pois cada uma seria para a outra igualmente liberdade. Com efeito, cada liberdade seria uma ameaça para a outra, mas também seriam ambas ao mesmo tempo constituidoras uma da outra.

Geraldo explica de forma *stricto sensu* que pensar a liberdade no seu catastrófico drama da condição humana é, em Sartre, o postulado do existencialismo. É um aprendizado quase que metafísico, de modo que por meio da catástrofe do presente e do porvir, e ainda, ante o sucessivo e variado número de coisas aleatórias, o homem precisa pensar a si mesmo e descobrir-se como sendo distinto das coisas. Precisa saber do seu modo peculiar de existir e das consequências de assim sê-lo. Mas isso não advém meramente da inspiração de um sofrimento confuso nem da paixão subjetiva, mas de um olhar concreto e reflexivo, guiado pelos rigores do pensamento.

O homem, sendo ausente de natureza, conforme a visão existencialista de Sartre, é estudado por Geraldo Euclides a partir da interpretação de que o pensamento e a consciência nascem da liberdade, porque esta é anterior a qualquer essência. Essa precedência da liberdade nos conduz à apreensão de um “eu” de onde tudo emana e para onde tudo se destina, garantindo ao homem um lugar “privilegiado” em sua rela-

ção com as coisas. Por esse lado, podemos supor que já não há história possível fora dessa “subjetividade”, e que, no fim das contas, o homem, cada homem, já seria a própria história nele mesmo. Essa perspectiva nos levaria a uma moral individualista ao extremo, na medida em que Sartre aclama para a condição de ser um acidente o relacionamento com os outros. Deixa, com isso, espaço para uma ética do relacionamento do indivíduo consigo mesmo, numa espécie de “salve-se quem puder”.

Tenho de concordar com a interpretação de Geraldo quando defende que “a facticidade do para-si é um modo de ser próprio do homem” e que “tudo aquilo que ele possa ser, no final das contas, será nada”. Aponta com propriedade o caráter permanente de inacabamento e incompletude que persiste no homem, independentemente do que ele realize. E o futuro poderá ser qualquer coisa, sempre atrelado ao modo de ser da realidade humana.

Por fim, essa liberdade sartriana tratada aqui por Geraldo ganha um importante contorno se considerarmos que estamos inseridos em um liberalismo ocasionado pelo triunfo das liberdades imediatas e que tudo vai se materializando em um individualismo possessivo. A condição do homem contemporâneo, a nosso ver, o coloca em uma situação de cetismo por não saber o que fazer com todas as liberdades conquistadas. Com isso, a vida privada vai ganhando mais sentido, já que as pessoas vão se refugiando em grupos e guetos, afastando-se de qualquer possibilidade de alteridade, ou seja, de um deter-se e encontrar-se no olhar do outro.

O livro ora em lançamento é, sem sombra de dúvidas, uma verdadeira lição para aqueles que estudam e pensam a liberdade humana nos dias atuais, de tal forma que me sinto deveras agradecido pelo convite do autor para prefaciar a sua obra edificante.

Parabéns, Geraldo Euclides, e que todos tenham uma boa leitura.

Prof. Washington Martins

(Na madrugada recifense de 27 de novembro de 2009, na praia de Boa Viagem, quando o sol já aparece vermelho).

INTRODUÇÃO

Este livro é composto de três partes, a saber: I. Em busca do ser, II. Estruturas imediatas do para-si, III. A temporalidade e a transcendência. Na primeira parte percorrer-se-á inicialmente sobre a fenomenologia, cuja localização deve estabelecer o caráter histórico de seu surgimento e a sua importância na história do pensamento moderno ocidental. Num segundo momento, faremos um esboço sobre o ser do fenômeno, cuja imagem deve, ao mesmo tempo, já antecipar o seu oposto – ou seja, o ser do para-si como sendo aquilo que ele não é. Por último, discutiremos a má-fé. Sua definição deve inscrevê-la como sendo aquilo que é indissociável do ser do homem. O homem há de ser sempre de má-fé. E o oposto disso seria a sinceridade que, como se poderá conferir, possui a mesma natureza da má-fé. Neste sentido, assim como a discussão sobre o em-si já antecipa a apreensão do ser do para-si, o estudo sobre a má-fé também o faz.

Quanto à segunda parte, trata-se do momento fundamental a partir do qual deve ser possível fazer as investigações sobre a ontologia¹ do para-si. Se indiretamente, ou seja, pelo estudo do em-si, já se pôde antecipar o significado do para-si, agora se poderá analisar mais a fundo e de modo direto as suas estruturas e consequências. Tem início com a discussão sobre o ser da consciência e o modo como ela se relaciona com o conhecimento, pois toda consciência está direcionada a objetos.

1 Ao longo da história, a *metafísica* se apresentou sob três formas diferentes: teologia, ontologia e gnosiologia. Limitaremos nossas considerações às duas primeiras formas. Como teologia, tem por objeto o ser mais elevado e perfeito, origem de todos os seres e coisas do mundo. Como ontologia, designa, de modo geral, a doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser enquanto determinações *necessárias*, e, portanto, aquilo que ele tem e não pode deixar de ter. Esta concepção designa uma determinada teoria do ser existencial no âmbito das necessidades. (cf. **Metafísica**, *Dicionário de Filosofia* Nicola Abbagnano – Martins Fontes, SP. 2000).

Em última instância, isto quer dizer que não há consciência sem objetos e nem objetos que não sejam, como tal, apenas pela consciência. Em seguida, passaremos à facticidade, ao ser dos possíveis e, finalmente, ao circuito da ipseidade. Esta perspectiva deverá nos conduzir sem interrupções à terceira e última parte, denominada *A temporalidade e a transcendência*. Nesta ocasião se poderá vincular definitivamente o para-si à temporalidade, pois a consciência é fundamentalmente temporal, e a temporalidade mesma só pode ser pelo modo de ser do para-si. Analisaremos as três dimensões temporais, a saber: o passado, o presente e o futuro, passando a alcançar cada uma delas como expressão particularmente derivada do ser do para-si. O estudo sobre a ontologia da temporalidade e sobre a transcendência deverá aproximar ainda mais o ser da consciência do ser da temporalidade, encerrando assim a terceira e última parte.

Quanto às considerações finais, fizemos primeiramente uma referência à morte de Sartre, em 15 de Abril de 1980, anunciada pelos principais jornais da França, onde o testemunho de várias pessoas dá o tom da importância do seu pensamento para a história da filosofia contemporânea. Num segundo momento, procuramos destacar também a importância da existência das outras pessoas para a constituição da *subjetividade*, o que não deixa de consolidar o tema aqui estudado, porque ao longo deste livro demarcamos a liberdade como elemento crucial para se interpretar a realidade humana. Essa perspectiva destaca, sobretudo, o caráter de responsabilidade do sujeito em relação à formação de sua própria realidade no mundo.

EM BUSCA DO SER

Na conferência *O existencialismo é um humanismo*, proferida em 29 de outubro de 1945, Jean-Paul Sartre procura defender o existencialismo do ataque de comunistas e cristãos. Os primeiros diziam que tal filosofia incitava as pessoas a serem individualistas, a cultuarem o imobilismo e à contemplação descompromissada. Como consequência dessa suposta apatia do existencialismo face à vida, restariam aos homens a descrença no instituto da ação e o conformismo generalizado ante a inexorável inalterabilidade do mundo. Os últimos, por sua vez – ou seja, os cristãos –, acusavam o existencialismo de sublinhar a sordidez, a ignomínia humana e de desconsiderar a beleza radiosa das pessoas. Também o acusavam de ocultar o lado luminoso da natureza humana, a importância da solidariedade e os valores celestiais “inscritos” na eternidade. Pela via do desconhecimento sobre o que era de fato o existencialismo, davam-lhe arbitrariamente a paternidade da infeliz ideia de que cada pessoa poderia fazer o que bem entendesse da vida.

O fato é que nem os comunistas nem os cristãos tinham compreendido o existencialismo sartriano. Ainda no caso dos comunistas, eles não entendiam que ressaltar a subjetividade individual como ponto de partida para se analisarem as questões fundamentais da existência humana não era de forma alguma se contrapor ao interesse coletivo nem muito menos ser indiferente à ação, mas, pelo contrário, era a pedra de toque e o elemento crucial a partir do qual se poderiam lançar os olhos à vida – primeiramente no que diz respeito à própria realidade existencial de cada subjetividade na apreensão de si mesma e, depois, no que diz respeito ao mundo em geral, numa leitura consideravelmente ampla da

relação fundamental da consciência com o mundo concreto. Em outras palavras, uma consciência de classe precisaria passar antes pelo despertar da consciência individual do sujeito, enquanto elemento que, a rigor, seria de onde tudo parte e para onde tudo se destina.

Particularmente, no caso dos cristãos, destacava-se a intolerância generalizada à toda e qualquer ideia que fragilizasse ou questionasse a concepção enraizada de um Deus artífice, construtor do homem e também do seu destino. Mas acontece que a existência ou não de Deus não era uma questão tão importante assim para o existencialismo sartriano. Deus era, por assim dizer, uma questão secundária ou até irrelevante diante da configuração e significado prático da liberdade humana no que diz respeito ao destino do próprio homem. Essa espécie de indiferença talvez fosse a razão principal de tanta irritação por parte dos cristãos. Sobre a importância da existência ou não de Deus para o existencialismo, vale conferir as palavras do próprio Sartre:

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por mostrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse, nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e só por má fé é que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados.²

É claro que não se pode deixar de considerar que na ideia de liberdade e na “descoberta” do homem como aquele que constrói o seu próprio destino reside, no mínimo, uma incompatibilidade com a possibilidade da existência de um Deus no céu decidindo minuciosamente pelos destinos do homem na terra. E essa incompatibilidade, vale dizer,

2 SARTRE, J.-P. Coleção Os Pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3 ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 22.

colocaria em questão o objeto de toda e qualquer religião enquanto unidade de propagação tanto do elemento da salvação quanto da existência de um mentor do universo regendo detalhadamente cada expressão da vida dos homens na terra. Como contraponto a tais ideias do cristianismo, enfatiza-se a concepção do papel decisivo da liberdade humana na constituição do modo de vida de cada um e de todos. Seria esse o entendimento que está por trás, por exemplo, da ideia de ação e de engajamento.

De certa maneira, pela via da ação e do engajamento, podemos apontar uma identificação do materialismo histórico com o existencialismo, haja vista que ambos destronam, por assim dizer, a “influência celestial” na constituição da vida prática do homem. Entretanto – não se pode esquecer – o materialismo histórico e o existencialismo divergem radicalmente pelo fato de que, para o primeiro, a consciência do homem seria determinada pelas condições históricas e materiais, o que faz supor que as consciências individuais estariam meio que dissolvidas na uniformidade das classes. Já para o existencialismo, independentemente das condições histórico materiais, o homem é livre para decidir sobre o que ele quer ser e também para construir as condições histórico-materiais nas quais ele próprio está inserido.

Na verdade, os adversários do existencialismo se aproveitavam do duplo sentido da palavra subjetivismo, fazendo uso do sentido que significa a escolha do sujeito individual por si próprio, o que serviria de lastro para um individualismo absoluto e para uma incomunicabilidade geral do sujeito com a sua realidade exterior. O outro significado do subjetivismo, que era propriamente aquele do qual Sartre fazia uso, era o que indicava a impossibilidade de o homem transpor os limites da própria subjetividade humana, ou seja, que tudo aquilo que se mostra ao homem só pode se dar justamente no plano de uma realidade concreta do próprio existir humano enquanto tal.

Além das questões envolvendo os comunistas e os cristãos, havia outro problema que Sartre buscou esclarecer na conferência. É que o existencialismo tinha virado moda e por essa razão já não estava significando rigorosamente nada. As pessoas classificavam, sem hesitação

alguma, certos músicos, pintores, escritores, artistas e a si próprias como existencialistas sem, contudo, saberem exatamente o que isso significava. Dizer que essa ou aquela pessoa era existencialista imediatamente já lhes “agregava valor”, ou, pelo contrário – conforme fosse a tendência do avaliador –, desqualificava-lhes. Entretanto, dizia Sartre, o existencialismo “destina-se exclusivamente aos técnicos e aos filósofos, embora pudesse ser facilmente definido”. Ele o concebia “como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”. Essa definição do existencialismo localiza o pensamento de Sartre na esteira da tradição filosófica que garante ao sujeito um lugar de destaque na configuração do mundo.

O princípio do existencialismo que enfatiza a subjetividade já tem uma longa tradição na história do pensamento ocidental que, desde Sócrates (século V a.C.), coloca a concretude e a realidade da existência humana como o foco das questões filosóficas em detrimento de conceitos abstratos. Na mesma proporção, sabe-se que é bastante longa a tradição de se perseguir das mais diferentes formas aqueles que ousam pensar diferente, de modo que geralmente são atacados aqueles que colocam em xeque estruturas tidas como inquebrantáveis e que se mostram muitas vezes como os únicos modelos possíveis para guiar tanto o pensamento individual como o coletivo.

Com efeito, pode-se dizer que Sartre traz em si as duas tradições: a que destaca o papel primordial do sujeito nas questões da existência humana e a de ter sido alvo de perseguição por sua capacidade de questionamento e de quebrar paradigmas. Uma das formas de perseguição ao filósofo existencialista foi o fato de a Igreja católica ter colocado a sua obra no índice expurgatório, ou seja, de ter incluído a sua produção na lista das obras proibidas. O filósofo também despertou a ira de muitos franceses quando, por repelir as distinções oficiais e discordar do modo ocidentalizado da premiação, recusou em 1964 o Prêmio Nobel de Literatura.

É fato que o existencialismo sartriano se inspirou, dialogou e buscou ultrapassar alguns expoentes do pensamento filosófico ocidental, come-

çando basicamente por Descartes (1596 – 1650), já que Sartre parte da certeza da *res cogitans*. Entretanto, a subjetividade existencialista é diferente da subjetividade cartesiana. A subjetividade existencialista que se alcança no *cogito* não é uma subjetividade rigorosamente individual, mas uma subjetividade que se descobre a si mesma juntamente com as outras subjetvidades. Assim, disse Sartre, “o homem que se alcança diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência”³.

Não podemos deixar de citar, ainda que de passagem, a influência que o existencialismo sofreu de outros pensadores, como a do dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855), bem como a do famoso escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881). O primeiro costuma ser tido pelos historiadores da filosofia como o pai do existencialismo. Sartre refere-se a ele em *O existencialismo é um humanismo*, lembrando o que Kierkegaard teria chamado de “angústia de Abraão”. Trata-se da ordem que Abraão teria recebido de um anjo para sacrificar o seu filho. Como saber que era verdadeiramente a voz de um anjo? Quem poderia provar que Abraão era efetivamente o escolhido para realizar tal sacrifício? O caso é que não era possível encontrar resposta em lugar algum para tais questões, senão no próprio Abraão sobre ser ou não a voz de um anjo e se ele era ou não realmente o escolhido. A angústia de Abraão decorreu da situação de ter de ser ele mesmo que efetivamente teria de fazer tal escolha, deixando entrever que a subjetividade seria realmente o único lugar possível de confirmação do valor e sentido daquilo que adotamos.⁴

Relativamente à influência de Dostoiévski, disse Sartre que o ponto de partida do existencialismo residia na seguinte frase do escritor russo: “se Deus não existisse, tudo seria permitido”. E Sartre levou até as últimas consequências tal ideia, na medida em que daí por diante o homem estaria emancipado e definitivamente livre para decidir o seu destino e inventar a si mesmo o tempo todo sem desculpas, engendrando ao

3 Idem, p. 15.

4 O ateísmo sartriano está de acordo com a narrativa da “angústia de Abraão”, relativamente à exaltação da subjetividade, mas, vale lembrar, Kierkegaard foi reconhecidamente um pensador cristão.

mesmo tempo o caráter inarredável de responsabilidade. Essa seria, pode-se dizer, uma fundamentação do conceito de liberdade por meio da ideia de inexistência de Deus, embora, como se viu anteriormente na citação de Sartre, a existência ou não de Deus em nada mudaria a condição de o homem ter de assumir a si próprio. Outra maneira de fundamentação da liberdade seria pela constatação da distinção clara que há entre o ser estático e determinado dos objetos em geral e o modo de ser aberto e inconcluso exclusivamente humano. Esta última maneira de apreensão do conceito de liberdade é fortemente marcada pela ideia de intencionalidade da consciência oriunda basicamente da fenomenologia.

De acordo com a fenomenologia, a consciência seria um dirigir-se às coisas. Não seria um ser com essência nem uma entidade que existiria independentemente dos fenômenos, mas uma pura intenção a captar os fenômenos. Não há uma consciência por aí vagando ou desatrelada do mundo, mas pelo contrário: ela existe na relação com o mundo, exatamente em cada momento de manifestação do mundo.

Sendo o homem e a consciência, a rigor, uma única e mesma coisa e, se como dito, o ser da consciência é um puro dirigir-se às coisas – uma intencionalidade –, então o ser do homem é um puro dirigir-se às coisas, uma intencionalidade. Fora da relação com os fenômenos não existe o homem, o que quer dizer que não há uma essência humana e que, portanto, isso faz do homem um ser livre, ou seja, um ser sem essência, um ser a construir-se na relação com o mundo. Ele é, por isso mesmo, o ser que se projeta o tempo todo para frente num puro movimento de iluminação e de revelação do mundo, do ser. Essa terminologia que inscreve o homem como sendo o lugar de mostraçã do ser, numa relação de co-pertencimento do homem com o mundo, nos conduz diretamente para o pensamento de Heidegger, aquele que foi um dos principais herdeiros da fenomenologia de Husserl e cuja filosofia influenciou bastante o pensamento de Sartre.

Para Heidegger, não há que se pensar em mundo sem homem nem em homem sem mundo. O que há é uma relação de co-pertencimento entre um e outro. O homem pertence ao ser assim como todos os outros

entes, mas como um ente em especial. Ele seria aquele que ilumina o ser, uma clareira na qual o ser efetivamente se mostra. E o ser, por sua vez, embora seja a origem de todos os entes, só pode ser enquanto iluminado por esse ente em especial que é o homem. Mas este não cria o ser, apenas o ilumina.

Sartre é influenciado pelo pensamento de Heidegger, mas vai além. Constrói um existencialismo original que tem como base a ideia de liberdade. Se na analítica existencial de Heidegger o homem ilumina o ser, para Sartre o homem não só cria o ser, mas se torna moralmente responsável por ele, na medida em que se trata de escolhas e possibilidades humanas, tendo como pano de fundo a temporalidade e como horizonte regulador a dinâmica do vir a ser ou, de outro modo, do inacabamento humano. Com efeito, esse panorama oferecido pela filosofia existencialista de Sartre desnuda a realidade humana por meio de uma sutil e perspicaz visão filosófica que revela o homem a si próprio como jamais fora feito antes na história da filosofia, fundando uma nova maneira de apreensão da subjetividade ao ressaltar o seu papel peculiar no processo de constituição dos valores e dos sentidos. Depois dessa curta passagem pelos fundamentos do existencialismo sartriano, bem como por algumas de suas influências, examinemos mais detidamente essa importante corrente do pensamento filosófico que é a fenomenologia.

Seguramente a filosofia de Sartre não seria a mesma sem a fenomenologia (estudo ou descrição daquilo que aparece, do que há) de Edmund Husserl (1859-1938). Ela designa um novo modo de apreensão da realidade que, outrora, vinha sendo descrita pela dualidade entre a consciência do sujeito (em latim, *res cogitans*: o ser pensante) e o mundo exterior (em latim, *res extensa*: o ser material). Tais “coisas” (ser pensante e ser material) eram tomadas como sendo distintas uma da outra. De modo que, ora se privilegiava o mundo empírico, a realidade objetiva – elemento da ciência –, ora a subjetividade, tida como a dimensão interior da pessoa. O homem figurava então como um ser partido: de um lado, a extensão material do corpo e, do outro, a faculdade do pensamento. Esse modelo é comumente chamado de cartesiano, em referência ao construto filosófico do francês René Descartes (1596-1650).

Ocorre que a definição de fenômeno designaria, pelo contrário, a apreensão do ser do existente como um todo, de maneira que a significância e o sentido das coisas se dariam na justa medida em que se manifestavam integralmente à consciência. E o mundo como tal, ou melhor, a realidade da vida não poderia ser estudada com propriedade sem que se tomasse o ser humano como uma totalidade, ou seja, mente-corpo-mundo. A aparência das coisas, portanto, seria justamente aquilo que diz o que elas são, e não que haja uma verdade das coisas por trás de sua aparência. Esse princípio da fenomenologia é o elemento fundamental para se alcançar o ser do fenômeno sem conjecturas duvidosas e sem obscurantismos, de maneira que a aparência das coisas se torna o único caminho legítimo para se atingir o seu ser.

Não é por acaso que a fenomenologia é o tema inicial de *O ser e o nada*, sob os títulos *A ideia de fenômeno* e *O Fenômeno de Ser e o Ser do Fenômeno*. Começar, portanto, pelo exame da fenomenologia é um imperativo e uma necessidade para se avançar no estudo da filosofia sartriana.

1.1 A ideia de fenômeno

Historicamente, a filosofia esteve embaraçada com dualismos. Ela opunha o interior ao exterior e a verdade do objeto ao que aparentava ser. Entretanto, diz Sartre, “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (p. 15).⁵ Doravante, não há mais o interior e o exterior das coisas nem

5 SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2005. p. 11: “La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent”.

ESCLARECIMENTO SOBRE AS CITAÇÕES: no final de cada citação de *O ser e o nada* será apresentado, entre parênteses, o número da página onde ela se encontra na tradução brasileira de Paulo Perdígão (ver referências). Quanto à nota de rodapé, apresentaremos a mesma citação, só que do original em francês para que, sendo o caso, o leitor possa conferir a tradução.

o verdadeiro ser dos objetos escondido por trás da aparência. O que se pretendia, enfim, era alcançar o monismo do fenômeno.

Com efeito, o que as coisas são não pode advir senão da sua série de manifestações. O fenômeno aponta para o ser do existente já que extingue a dualidade entre interior e exterior, eliminando também a desconfiança de que a aparência é enganosa e dissimuladora do ser das coisas. “O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal porque é absolutamente indicativo de si mesmo” (p. 16).⁶

Nesse sentido, se não se acreditar mais no ser que supostamente estaria por trás da aparição, esta se tornará plena positividade e não mais se oporá ao ser, mas, pelo contrário, será sua medida. Essa é a ideia de fenômeno que se encontra em Edmund Husserl ou Heidegger. “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa *atrás* da qual esteja outra coisa *que não se manifesta*”.⁷ Em todo caso, alerta Heidegger, não se trata de uma visão imediata e simplista do objeto: “A ideia de apreensão e explicação ‘originárias’ e ‘intuitivas’ dos fenômenos abriga o contrário da ingenuidade de uma ‘visão’ casual, ‘imediata’ e impensada”.⁸ As implicações de tal desenvolvimento são bastante largas, como, por exemplo, o fim da dualidade entre potência e ato: “Tudo está em ato”.

Até aqui o que se fez foi assinalar o êxito da modernidade em reduzir o existente à sua série de manifestação. Ocorre que o existente pode manifestar-se de diversas formas, ou melhor, nunca se manifesta plenamente em todas as suas possibilidades. Isso quer dizer que sua aparência, apesar de apontar a própria essência do existente, não o revela plenamente. Com efeito, trata-se da substituição da dualidade *interior e*

6 Idem, p. 12: “Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*”.

7 M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 66.

8 Idem, p. 67. Não é o caso de se aprofundar aqui nas especificidades e complexidades do pensamento de Heidegger discorridas em *Ser e tempo* sobre o tema, mas tal incursão tem apenas o propósito de apontar a semelhança entre a ideia de fenômeno em Sartre e Heidegger.

exterior por *finito* e *infinito*. E esse seria, portanto, um novo aspecto do existente que, por seu turno, também não teria eliminado a dualidade, mas apenas, como dito, a teria substituído. “O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um ‘sujeito’ em perpétua mudança” (p. 17).⁹ E esse “sujeito”, como elemento fundamental do ato de conhecer, remeteria ao *cogito* pré-reflexivo como momento que desvia o foco do fenômeno para o conhecimento propriamente dito, ressaltando assim a imagem do ser que percebe ou que conhece.

Para Sartre, o conhecimento, para ser possível, requer um fundamento não cognoscente. A estrutura da consciência cognoscente se apresenta de dois modos: *consciência irreflexiva* e *consciência reflexiva*. A irreflexiva seria a mais comum, na medida em que, no dia-a-dia, vive-se pensando sempre em algo. Já a reflexiva, menos comum, ocorre quando ela própria toma consciência de si, examinando, enquanto objeto de conhecimento, a consciência irreflexiva. De saída, pode-se dizer que a consciência irreflexiva não precisa da reflexiva para existir, pois, na maioria das vezes, se reflete sobre as coisas sem que se pense o pensamento mesmo. Pelo contrário, a consciência reflexiva sempre se dirige à irreflexiva, exigindo-a como seu fundamento. Dito isso, cabe-nos acrescentar que estes dois modos da consciência cognoscente são do tipo *posicional* (tético), dado que todo conhecimento é sustentado inevitavelmente pelo posicionamento da consciência em relação ao objeto: o existente seria colocado no mundo pelo ato da consciência.

Se ambas são do tipo posicional, então, por esse lado, estão fundidas em um ser único, qual seja, o modo posicional. De maneira que, sendo a consciência para-si, não poderá jamais se colocar como objeto de si mesma. Esse entendimento revelaria a sua indivisibilidade, mantendo os dois modos de ser da consciência, portanto, como sendo uma única e mesma coisa. Mas, por outro lado, a consciência irreflexiva e a reflexiva precisam, de alguma maneira, estar separadas para que a primeira

9 *L'être et le néant*. p. 13: “L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement”.

possa ser pensada pela segunda. Só assim uma poderá ser conhecedora e a outra conhecida, mesmo sendo ambas, como foi dito, sempre posicionais. Mas é preciso que haja um modo da consciência que não seja posicional e que elimine a dualidade entre o pensar e ser pensada. Tal modo deverá fundamentar o conhecimento, mas de uma maneira não posicional.¹⁰ A ele Sartre dá o nome de *cogito* pré-reflexivo. Algo que precede e possibilita qualquer ato de conhecimento irreflexivo ou reflexivo. Por isso é que não se poderia reconhecer alguma coisa sem que antes ela mesma já não habitasse a consciência, porém de modo não posicional ou não cognoscente. O *cogito* pré-reflexivo seria, portanto, o fundamento ontológico do conhecimento.

Tomemos agora um exemplo de reflexão. Primeiro, minha consciência é irreflexiva: leio um livro e posiciono (conheço) as palavras e o sentido das frases, mas sem posicionar (conhecer) o ato de ler propriamente dito. De súbito, alguém me pergunta o que estou fazendo. Interrompo a leitura, faço uma reflexão e respondo que estava lendo. Pois bem: para que eu possa refletir sobre o que passou (ou seja, sobre o ato de estar lendo sem ter então conhecimento disso), minha consciência anterior não poderia ser unicamente irreflexiva. Necessariamente eu já era consciente do ato de ler, de maneira não-posicional, porque, caso contrário, eu não teria consciência de ter lido, nem então, nem agora, nem nunca.¹¹

Isso quer dizer que toda consciência cognoscente é ao mesmo tempo não cognoscente do tipo não posicional, chamada propriamente de *cogito* pré-reflexivo. “Mas supomos ter mostrado que a condição primordial de toda reflexibilidade é um *cogito* pré-reflexivo. Decerto, esse

10 Tal modo não posicional da consciência, chamado *cogito* pré-reflexivo, à primeira vista parece comportar algumas dificuldades, como, por exemplo, o fato de apontar para uma ideia que contradiz a compreensão de que a consciência sempre posiciona o objeto no mundo. E ainda parece apontar para uma espécie de instância *inconsciente* como fundamento, o que, na filosofia de Sartre, por outro lado, parece não ter lugar.

11 PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995. p. 57.

cogito não posiciona objeto algum, permanece intraconsciente” (p. 123).¹² Esse pensamento de Sartre parece apontar para a ausência de um *eu* na consciência, dado o seu caráter essencial de não ser. Contudo, é necessário que haja algum elemento unificador que se distinga radicalmente do em-si, apesar de tender a ele.¹³

Finalmente, começamos pela análise da ideia de fenômeno, e, ao mesmo tempo, foi feito um esboço preliminar sobre um tipo de ser que não é em-si. Tal perspectiva deve nos conduzir, com efeito, às estruturas fundamentais do para-si. Mas, o ser-em-si propriamente ainda permanece, até aqui, carente de ser esclarecido. Assim, passemos a tratá-lo mais diretamente na parte que foi aqui reservada ao seu exame.

1.2 O ser-em-si

Apesar da importância do tema, a definição do ser-em-si não se torna tão clara como se poderia esperar. Em grande parte, seu significado será, no fim das contas, dito pelo que comporta de oposição ao ser do para-si, ou melhor, pelo ser que lhe será “emprestado” do para-si. Entendamos melhor essa questão com a próxima citação:

A análise de Sartre, não obstante a relevância do tema, é decepcionantemente sucinta: restringe-se a revelar o em-si numa perspectiva puramente formal que exclui qualquer abertura para um possível conteúdo de sua realidade.¹⁴

Segundo Bornheim, ainda, trata-se de uma doutrina que resume a questão em três fórmulas: o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é. Portanto, o em-si é o ser. Dito isso, parecem não ser próprias do em-si

12 *L'être et le néant*, p. 110: “Mais nous croyons avoir montré que la condition première de toute réflexivité est un *cogito* pré-réflexif. Ce *cogito*, certes, ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel”.

13 Nesta ocasião, parece inevitável postular a subjacência de um essencialismo, entretanto não é a isto que conduz a compreensão do *cogito* pré-reflexivo.

14 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 33.

categorias, como negatividade, positividade, passado, presente, futuro, ou, resumidamente, o movimento em geral que designaria antes atitudes inerentes ao ser do homem. Passemos agora às palavras do próprio Sartre: “Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio” (p. 39).¹⁵ No âmbito do em-si, portanto, não há interior ou exterior, nem é o possível ou impossível, mas se poderá apenas dizer que ele é. E esse é precisamente o que não é o para-si.

É certo que os existentes comparecem à consciência pelo ser que lhes é próprio. Não existe ser que não seja ser de alguma coisa. Ocorre que, se o ser do existente se manifesta à consciência precisamente por aquilo que ele é (pelo fenômeno), por outro lado, paradoxalmente, seu aparecer o encobre ao mesmo tempo. É que a consciência sempre pode ultrapassar o existente em direção ao seu *sentido*, numa transcendência do aspecto ôntico rumo ao ontológico. Por isso, Sartre denomina o existente de “ôntico-ontológico”. O sentido do ser, obtido mediante a operação da consciência via transcendência do ôntico, fundamenta aquilo que se manifesta. Dito de outra forma, a consciência imprime no existente um movimento que descreve uma trajetória rumo ao ontológico, ou ao seu sentido. Como disse, o sentido do ser é aquilo que fundamenta o existente. Quanto ao argumento escolástico de que qualquer proposição sobre o ser recairia num círculo vicioso, diz Sartre: “Mas, de fato, não existe tal círculo vicioso por não ser necessário ultrapassar de novo o ser desse sentido na direção de seu sentido: o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (p. 36).¹⁶

Levando-se em conta que a consciência pode sempre ultrapassar o existente em seu aspecto ôntico em direção ao ontológico, e ainda considerando que o ser é uma totalidade, então, o fenômeno, no sentido puramente ôntico, ainda não seria o ser, “mas indica o ser e o exige”,

15 *L'être et le néant*. p. 32: “Les passages, les devenirs, tout ce que permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par principe”.

16 Idem, p. 29: “Mais en fait il n'y a pas de cercle vicieux car il n'est pas nécessaire dépasser à nouveau l'être de ce sens vers son sens: le sens de l' être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre”.

pois a completude de seu ser (ôntico-ontológico) ainda não teria sido dado, já que sua transcendência, que de certo modo irá reunir seus dois aspectos, ôntico e ontológico, ainda não teria se operado. Assim, o fenômeno de ser não seria o ser, pois haveria sempre, por assim dizer, a necessidade de uma prova ontológica a validar todo e qualquer domínio da consciência. Por isso, poder-se-ia dizer que o fenômeno revela o ser e o encobre ao mesmo tempo. Tal encobrimento seria a ausência de seu sentido (do ser). Seria o que Heidegger chama de *compreensão pré-ontológica*.

A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.¹⁷

Essa citação parece nos remeter para a velha problemática da *entificação* do ser. De modo que qualquer sistema ficará comprometido se não houver uma fundamentação última das ciências ônticas.¹⁸ Do lado de Heidegger, esse pensamento deverá conduzir a questão do ser para o âmbito do ser-no-mundo como totalidade. Do lado de Sartre, parece também apontar para as considerações fundamentais do *Dasein*, mas, pode-se dizer, focando mais radicalmente o *sentido* do ser nos limites da ontologia do para-si que, em última instância, pretende privilegiar a consciência na constituição dos significados.

Todo esforço em elucidar o sentido do ser, lembra Sartre, só vale enquanto tarefa de esclarecimento do ser do fenômeno, pois o ser da

17 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 37.

18 Essa aproximação de Heidegger e Sartre, antes que possa comprometer a unidade deste trabalho, tendo em vista, num segundo momento, os seus dissensos, pretende apenas apontar a unidade da análise fenomenológica do ser em sua manifestação imediata à consciência. Nas palavras de Heidegger: “Deve-se manter, portanto, como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo”: *Ser e tempo*, p. 58.

consciência é radicalmente outro. Assim, o que está em questão agora são as determinações do ser em-si do fenômeno e não do ser da consciência.

O ser-em-si apenas designa uma região do ser, bem como o ser para-si designa outra imediatamente oposta à primeira. E se a negatividade advém, como veremos, da relação entre as duas regiões do ser, por outro lado, o ser como tal se mantém íntegro e indiferente ao que se passa entre elas. Não conhece a alteridade, não se coloca jamais como o outro, é “plena positividade”. Escapa inclusive à temporalidade. De modo que ele é, mesmo quando se desmorona; pois o seu desmoronar não é uma circunstância sua, mas da consciência, precisamente porque essa consciência, sim, é que é temporal. “Estava morta. A consciência dela se aniquilara. Mas não a vida. Abandonada pelo animal mole e sentimental que a habitava durante tanto tempo; aquela vida deserta parara simplesmente”.¹⁹

Isso quer dizer que o ser não sucumbe com a morte do existente nem tampouco passa a existir como algo que não mais é. “A plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são – eis tudo” (p. 39).²⁰

Parece que se poderá fazer aqui uma distinção entre o ser propriamente dito e o ser-em-si que, como tal, figura como uma região do ser; a outra região seria o para-si. O ser propriamente não se deixa penetrar. O que se tem dele, como aproximação, é o ser-em-si: o fenômeno de (do) ser. O fenômeno não é o ser, mas o indica e o exige, num jogo simultâneo de ocultamento e desvelamento. O ser como tal parece indizível. Paradoxalmente, uma dimensão que só se alcança possivelmente pelo que tem de intocável. Mas, por outro lado, o ser está por toda parte, ou seja, nas coisas em geral enquanto em-si e também no para-si cujo ser igualmente deve poder ser descrito. Assim, a consciência como para-si e o objeto designariam, juntos, o ser. Mas tal estrutura precisa aparecer para algum tipo de ser que estivesse, ao mesmo tempo, absorvido por

19 SARTRE, J.-P. *A idade da razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 252.

20 *L'Être et le néant*, p. 33: “La pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont: voilà tout”.

esse ser em geral, mas que de alguma forma precisa estar *lá fora*, como consciência instituidora. Com efeito, sem ela, ou seja, sem a consciência instituidora, nem mesmo o desmoronar de alguma coisa seria possível, pois para haver desmoronamento se faz necessário que algo seja concebido antes, por alguma espécie de ser, como aquilo que pode sucumbir. O caso é que, sem tal consciência instituidora, haveríamos de simplesmente calar. Por outro lado, se a consciência só pode ser enquanto consciência de alguma coisa, ela também não poderia se dar como tal sem o objeto que, por sua vez, aparece na significância e no sentido efetivo do existente como cofundador da realidade. A *relação* seria então o núcleo fundamental da significância.

Entretanto, a relação como tal não seria propriamente a nossa questão agora, mas sim tentar descrever de modo isolado o ser-em-si. Em todo caso, poder-se-á objetar que, dadas as últimas considerações, não seria legítimo tratar de cada uma das partes do ser isoladamente, ou seja, do ser-em-si nem do ser-para-si, já que, pelo que se viu, só poderiam ser referidos simultaneamente na medida em que ambos se determinam somente na relação. Todavia, o pensamento não poderá deixar de conceber cada um separadamente como aquilo que, de alguma forma, pode ser estudado em sua individualidade. Pois, pela relação mesma, já se pode, desde o início, legitimamente tomá-los como coisas distintas uma da outra e que, somente por isso mesmo, é que se pode falar em relação.

De certo modo, ainda que indiretamente, já nos ocupamos do ser da consciência, embora seu estudo mais aprofundado aconteça na segunda parte deste livro. Mas, antes de chegarmos lá, falemos um pouco sobre a *má-fé* enquanto elemento fundamental que nos remete antecipadamente para a compreensão da estrutura do para-si. De qualquer forma, deve-se poder descrevê-la, em primeiro lugar, em seu significado mesmo, ou seja, estando, num certo sentido, desvinculada do ser do para-si. O que, em último caso, será impossível de se conceber. Contudo, por necessidade didática, concebamos a *má-fé* como autônoma.

1.3 A má-fé

O homem não é somente o ser pelo qual o nada vem ao mundo, mas “é também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si”. A má-fé guarda estreita relação com a mentira, mas não são uma única e mesma coisa. Ocorre que uma pessoa pode mentir a si mesma ou simplesmente mentir. A mentira presume o “ser-com” (Heidegger chama de *mit-sein*): o eu, o outro, o outro para mim e o eu para o outro. A má-fé, pelo contrário, apesar de ser condicionada pelo “ser-com”, no que tem de realidade humana, é uma atitude do sujeito para com ele mesmo.

A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isso muda tudo - na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade *de uma* consciência (p. 94).²¹

Não se trata de algo que vem de fora da realidade humana, mas é uma atitude da própria consciência para consigo mesma: “Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado”. Há sim um sujeito que mente para si mesmo, tentando camuflar uma situação desagradável ou apontar um erro agradável como verdade. Depois disso, parece legítimo afirmar que aquele que incorre em má-fé acha-se tomado pela mentira, mas nem sempre que se mente comete-se má-fé, dado “que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa”. Não se poderá mentir para si mesmo nem para os outros sem que antes se saiba a verdade.

Dadas as condições ontológicas do ser da consciência, qual seja, “não ser o que é e ser o que não é”, a má-fé, enquanto auto-enganação do sujeito, figura como a atitude humana que dissimula a verdade

21 Idem, p. 83: “La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c’est que dans la mauvaise foi, c’est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n’existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l’unité d’une conscience”.

conscientemente como tentativa inútil de abdicar da própria liberdade. Como *má-fé*, diz respeito a uma postura de crença negadora que, em si, é má. “Trata-se de uma atividade de alheamento”. Pessoas costumam justificar condutas conformistas e se lastimar do seu estado, pelo que são ou não são, devido a forças ocultas, inconscientes, ou coisa parecida. Mas, para Sartre, trata-se de condutas objetivamente verificáveis que as pessoas não podem deixar de constatar, senão pela consciência. A postura que tenta dissimular o caráter de liberdade da consciência tentando fazê-la parecer coisa seria propriamente a conduta de *má-fé*. Sobre esse tema, vale a pena conferir a citação seguinte:

Ao experimentar essa liberdade, ao sentir-se como um vazio, o para-si experimenta uma angústia característica: é a angústia da escolha, de ser obrigado a optar por uma entre todas as possibilidades que se abrem diante de si. O homem, entretanto, procurou uma maneira de escapar a essa angústia. Criou-se conseqüentemente uma estrutura fundamental de comportamento que Sartre chama de *má-fé*.²²

Mas há de se perguntar ainda pelas condições de possibilidade da *má-fé*: “Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de *má-fé*?”. Diferentemente do que possa parecer, a conduta de *má-fé* não deve ser precipitadamente encarada pela perspectiva moral no sentido de enganar aos outros, pois não se trata de conduta em relação aos outros, mas em relação a si mesmo ao se tentar dissimular a liberdade fundamental. Pelo senso comum, estar de *má-fé* é agir deliberadamente para prejudicar outras pessoas, e aí sim, se tomada a *má-fé* por esse lado, de fato, seria uma questão moral; atitude que se enquadraria no que sugere o ser-com, ou seja, uma relação de si com o outro. Entretanto, como já foi dito, trata-se de uma relação de si para si, cujo conteúdo dissimula o ser da consciência. Com efeito, definitivamente, a compreensão da *má-fé*, no âmbito da filosofia aqui tratada, não remete à questão moral.

Dito isso, devemos ainda aprofundar a natureza mesma da *má-fé*, pois, como tal, não se trata simplesmente de algo que se possa ou não

22 MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 75.

estar com ela, mas designa propriamente o modo de ser da existência humana. Assim, o homem seria inevitavelmente de má-fé.

O homem não pode se desvencilhar da conduta de má-fé, pois se trata da sua própria vivência em face de dois aspectos fundamentais da realidade humana: a *facticidade* e a *transcendência*.

A facticidade designaria a realidade da liberdade humana, dado o seu modo peculiar de ser. Nesse sentido, a liberdade não pode não existir. É determinada propriamente pela facticidade do para-si. Já a transcendência, cujo sentido é bem mais complexo, indicaria, por assim dizer, a não aceitação das condições determinadas pela facticidade. Seu entendimento estaria atrelado efetivamente ao ser da consciência no que diz respeito ao projetar-se para fora, para além da situação dada. Esse aspecto da má-fé é para Sartre como que uma “arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada ideia e a negação dessa ideia”. Trata-se da contradição engendrada pela dupla propriedade do humano de ser facticidade e transcendência ou transcendência e facticidade.

Após a compreensão da má-fé, há de se conjecturar uma conduta que se contraponha imediatamente a ela: a *sinceridade*. O “campeão da sinceridade” seria aquele que assume para si mesmo aquilo que é, numa coincidência plena consigo mesmo (em-si). Assim, apesar de, num primeiro plano, figurar como o oposto da má-fé se equivale a ela, na medida em que pretende, do mesmo modo, camuflar a incompletude humana, a impossibilidade de se definir como um em-si.

Mas como pode ser possível que o homem engane a si mesmo, fazendo-se passar pelo que não é? Nas palavras do próprio Sartre: “como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?” (p. 115).²³ Nessa mesma linha interrogativa, transposta para o âmbito da realidade do nosso tempo, no que diz respeito ao significado de conceitos, como felicidade, progresso, salvação etc., como pode o homem regular seu pensamento pelo não ser, na medida em que

23 *L'être et le néant*, p. 103: “Comment peut-on croire de mauvaise foi aux concepts qu'on forge tout exprès pour se persuader”?

se faz conduzir por conceitos cujo conteúdo foi forjado? Ora, a resposta, pelo que já foi produzido até aqui, parece óbvia, dada a definição do modo de ser próprio da realidade humana que faz o homem deixar-se enganar. A propósito disso, no contexto de sua abrangente e feroz crítica ao cristianismo, diz Nietzsche em *O anticristo* que “A humanidade *não* representa um desenvolvimento rumo ao melhor ou ao mais forte ou ao mais elevado tal como se acredita. O ‘progresso’ é meramente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errônea”.²⁴ Com efeito, tal trama não seria possível não fosse o homem essencialmente de má-fé. E aqui a má-fé está estreitamente ligada à liberdade. De modo que, não fosse o homem livre, não poderia ser de má-fé. Paradoxalmente, é a liberdade que nos condena. A condensação dessa ideia, pode-se dizer, nos conduz ao sentimento de angústia. Nesse sentido, a tríade liberdade, má-fé e angústia, aponta para um ser específico, ao mesmo tempo em que dele decorrem. Isso nos leva de modo mais profundo a identificar o homem como não sendo mais que isso, ou seja, liberdade, má-fé e angústia.

O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolhe ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.²⁵

A angústia, nesse sentido aqui colocado, estaria mais precisamente ligada ao para-si em sua relação com os outros (ser-com), o que nos remete a uma perspectiva moral. Mas a má-fé, nos termos aqui propostos, deve nos conduzir a uma análise introspectiva, ou seja, deve apontar para a possibilidade de se alcançar o modo de ser próprio do para-si. Como tal, em sua origem, a angústia designaria a impossibili-

24 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *O anticristo*. Porto Alegre/RS: L&PM Editores, 2008. p. 16.

25 SARTRE, J.-P. Coleção Os Pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3 ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 7

dade mesma de, pela má-fé, a consciência tornar-se coisa (em-si). Ao se deparar com o absurdo das coisas em-si, a consciência é tomada por um sentimento angustiante que chega a lhe provocar náusea.

Vale lembrar que a análise que fazemos aqui representa uma tentativa de se visualizar num mesmo plano esses três aspectos do para-si, quais sejam: liberdade, má-fe e angústia. Como tal, o para-si fundamentaria cada um deles. Mas esse modo de apreensão simultâneo não deve ofuscar o estudo particular de nenhum deles isoladamente. Por isso mesmo, voltemos, então, ao ser da má-fé.

Como tal, a má-fé designaria um processo próprio do ser humano de autonegação, apontando assim para a negatividade fundamental que é o homem. Por isso, dado o modo de ser exclusivamente seu, o homem não pode ser tomado simplesmente como sendo isso ou aquilo ao modo de um objeto (em-si). Ele seria, portanto, como uma permanente abertura para o ser, ainda que jamais alcance o ser. “O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é” (p. 118).²⁶ Entretanto, não se pode tomar aqui este *é* como sendo um modo pronto e acabado (uma essência) daquilo que se é, mas daquilo que não é precisamente. Pois o que se reivindica aqui não é o ser daquilo que é enquanto é o que é, mas o ser daquilo que é enquanto não é. Consequentemente, o ato de fuga do que se é, representa a tentativa de dissimular a si próprio como um ser livre, fazendo-se mentir a si mesmo ao se conceber como sendo algo que é o que é, e este seria propriamente o ser do em-si e não do para-si.

Em todo caso, mantemo-nos no âmbito do ser em geral que está por todos os lados a nos rodear. Um ser que não é o que é (o homem) e um ser que é o que é (em-si), são sempre ditos pelo ser específico de cada um. Por isso mesmo é que se pode falar do ser do em-si e do ser do para-si. Cada um possui o seu modo de ser particular, mas ambos estão sob a definição do ser em geral.

26 *L'Être et le néant* p. 105: “Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est”.

Com efeito, o ser do para-si comporta ontologicamente a negatividade como seu núcleo, e é justamente do interior dessa negatividade que brota a má-fé como aquilo pelo qual, em vão, o homem tenta ser algo (em-si), embora se possa dizer que tentar não ser algo também seria de má-fé. Há sempre um ser ao qual se possa referir, ainda que seja ao modo da negatividade, de modo que, sendo o que não é, é também ser. Daí a importância de conceber a má-fé talvez como a melhor forma de apreensão do ser da consciência, pois seria pelo ser mesmo da má-fé que a consciência se determinaria a não ser o que é e a ser o que não é. Tentemos clarear melhor essa ambiguidade, nas palavras do próprio Sartre: “Ao fugir pelo *não-ser-o-que-se-é* do em-si que não sou, à maneira de ser o que não se é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o em-si que não sou, à maneira do *não-ser-o-que-não-se-é*” (p. 118) ²⁷. Que “clareada”, não? Parece que isso foi feito para não se entender nunca! Mas não desanimemos. Mesmo correndo certos riscos, talvez se possa fazer melhor compreender tal construção. Vamos lá. Sendo o ser da consciência aquele que *não é o que é*, faz-se de má-fé ao tentar ser o que não é. Sendo o ser da consciência aquele que *é o que não é*, faz-se também de má-fé ao tentar negar o que é. Assim, por definição, a consciência será sempre de má-fé, seja no ato de não ser o que é, seja no ato de ser o que não é. Talvez essa ideia fique melhor esclarecida quando estivermos no estudo da temporalidade, o que ocorrerá no último capítulo. Mas, por enquanto, nos esforcemos para inserir a má-fé na sequência que nos levará ao estudo da ontologia do para-si, de modo que se possa viabilizar, como já buscamos fazer com a ideia de fenômeno e o estudo do ser-em-si, a sua localização na estrutura geral deste livro, pois: “A experiência fundamental que condiciona todas as análises que Sartre faz da realidade humana revela-se no fato de que o homem toma atitudes negativas em relação a si mesmo”.²⁸ Ao anteciparmos, de certa forma,

27 Idem, p. 106: “Fuyant par le *non-être-ce-qu'on-est* l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du *n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas*”.

28 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 48.

o ser da consciência como o define Sartre, qual seja, *não é o que é e é o que não é*, podemos de antemão finalizar este capítulo com a citação que nos insere definitivamente no âmagio do ser-para-si: “À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (p. 118).²⁹

29 *L'être et le néant* p. 106: “À la lumière de ces remarques, nous pouvons aborder à présent l'étude ontologique de la conscience, en tant qu'elle est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être”.

ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI

Este segundo capítulo será o momento crucial a partir do qual deve ser possível alcançar, de forma direta, as investigações sobre a ontologia do para-si. Dizemos *de forma direta* por considerarmos que indiretamente esse esforço já vem sendo feito desde o início. Contudo, há de se distinguir a necessidade prévia de se indicar simplesmente o caminho para se chegar a algum lugar, do momento mesmo já da chegada. Neste sentido, percorrido o caminho, resta-nos agora aprofundar as investigações sobre as *estruturas imediatas do para-si*, tendo como análise inicial o importante estudo sobre o ser da consciência, o ser do para-si ou, simplesmente, o ser do homem.

2.1 O ser da consciência

Na teoria do conhecimento, a consciência surge como aquela pela qual o objeto é apreendido. Mas, na ocasião mesma da apreensão do objeto, pode-se constatar a presença de três elementos: ser é ser percebido (em latim: *est percipi*), o próprio ato de perceber (em latim: *percipere*) e aquele que percebe (em latim: *percipiens*). Conforme a compreensão de Husserl, diz Sartre, o ser do conhecimento não pode ser tido como algo dado, mas, pelo contrário, precisa ser fundamentado. Isso significa que não se deve tomar a resultante da interação dos três elementos (*percipi*, *percipere*, *percipiens*) constitutivos do ato de conhecer como sendo aquilo que verdadeiramente esclarece o ser do conhecimento: O ser não pode ser reduzido ao conhecimento que se tem dele. “Assim, o ser do

conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*” (p. 21).³⁰ Pode-se concluir, portanto, que o conhecimento deve ser fundamentado em algo que ultrapassa o “ser é ser percebido” e o próprio “perceber” rumo a “aquele que percebe”. “Pode-se concordar conosco, todavia, que o *percipi* remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito” (p. 21).³¹ Parece que aqui surge, então, a *consciência* enquanto elemento cognoscente, por onde deve passar o ser do conhecimento.

Segundo Sartre, foi o que percebeu Husserl ao considerar o aspecto objetivo da vivência (*noema*) como “um correlato irreal” do aspecto subjetivo da vivência (*noese*), que visa apreender o objeto. Mas o que está em questão é a superação desses dois aspectos do objeto rumo à “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”. Isso implica ter de abandonar a primazia do conhecimento para justamente poder fundamentá-lo. Resumidamente, isso quer dizer que o conhecimento não é algo que existe em si mesmo, por si mesmo, independente da atitude humana de conhecer, mas remete não propriamente para uma dimensão *substantial* do sujeito, mas para o elemento *transfenomenal* do sujeito. É basicamente o que estamos ressaltando desde o começo, de modo que se possa atingir o conhecimento como relação complexa entre o objeto, o sujeito e a transcendência, sem esgotar, contudo, o ser de nenhum deles, mas dando prevalência, por assim dizer, ao ser da consciência no ato do conhecimento, bem como em sua relação com os objetos. Essa ideia retira do conhecimento e da tecnologia toda e qualquer possibilidade de autonomia, porque não haverá conhecimento possível nem valor nos objetos caso não sejam validados pela liberdade do sujeito. Isso chama a atenção para o papel regulador do homem em sua relação com os objetos em geral, pois o valor que possa existir nas coisas é sempre e invariavelmente o homem quem dá. A pertinência dessa reflexão para o nosso tempo reside na possibilidade de se colocar em questão os encan-

30 Idem, p. 17: “Ainsi l'être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance; il échappe au *percipi*”.

31 Ibidem, p. 17: “Toutefois on peut nous accorder que le *percipi* renvoie à un être qui échappe aux lois de l'apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l'être du sujet”.

tamentos e promessas de realização das pessoas frente à aquisição de bens e serviços valorizados por recursos meramente publicitários, sem se levar em conta o real valor e importância que tais coisas, em muitos aspectos, possam realmente ter para as pessoas. É evidente que questões desse tipo não fazem nenhum sentido para a lei do consumismo, para o imperativo da produção e necessidade do mercado. Com frequência, vale dizer, atualmente se faz bastante esforço para se integrar a pensamentos e se adquirir aquilo de que muitas vezes se deveria fugir. Todavia, por hora deixemos um pouco de lado essas questões e nos voltemos mais uma vez ao estudo da consciência.

A consciência é o ser cognoscente enquanto é, e não enquanto é conhecida. Como ser cognoscente que é enquanto é, deve ser assim concebida ao manter-se protegida do ato de conhecer, pois aquilo que é porque é conhecido faz-se coisa categorizada (com conteúdo), violando assim o seu ser fundamental, qual seja, *nada*. Isso mesmo, a consciência não é uma *coisa entre coisas* ao modo dos objetos em geral nem muito menos algo que não é. Pelo contrário, a consciência é; porém, *nada*. Nas palavras do próprio Sartre: “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (p. 22).³² Dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa, significa simplesmente dizer algo a respeito dela, mas não o que ela é. Dizer o que ela é, é dizer o seu ser. Tarefa esta que será enfrentada mais a diante.

Contudo, deve-se ainda fixar um pouco mais o entendimento sobre o papel da consciência no ato mesmo de *desvelamento* dos existentes, pois compreender o “ofício” dela já antecipa de certa forma um aspecto do seu ser.

Toda nossa consciência está direcionada a objetos. Se nós vemos, vemos algum objeto visual, tal como uma árvore ou

32 Ibidem, p. 17: “Toute conscience, Husserl l’a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie qu’il n’est [sic] pas de conscience qui ne soit *position* d’un objet transcendant, ou, si l’on préfère, que la conscience n’a pas de *contenu*”.

um lago. Se nós imaginamos, nossa imaginação apresenta-nos um objeto imaginário, tal como um carro que visualizamos descendo a estrada. Se nós estamos envolvidos num julgamento, projetamos uma situação ou um fato. Cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto. Cada intenção tem seu objeto intencionado.³³

A consciência coloca o existente no mundo, podendo ela mesma fazer-se objeto porque toma a si mesma como referencial de reflexão. Esse surgimento das coisas pela consciência deriva de um movimento que denuncia uma espécie de carência em seu próprio núcleo, pois aquilo que é pleno, sem qualquer necessidade, absoluto como o ser, não pode ser a origem de qualquer existente. Só um ser falto pode criar. Nesse sentido, a consciência se apresenta então como negatividade: algo que tende a suprir o seu vazio fugindo da incompletude e buscando ser aquilo que ainda não é.

Doravante, começa-se a ultrapassar o momento de descrição do que a consciência faz e passa-se efetivamente a dizer o que ela é, a dizer o seu ser.

Nas palavras do próprio Sartre, numa descrição da trajetória do pensamento rumo à apreensão do ser da consciência: “A negação nos remeteu à liberdade, esta à má-fé, e a má-fé ao ser da consciência como sua condição de possibilidade” (p. 121).³⁴

Na origem desse pensamento, de modo subjacente, estaria o ser-em-si como algo a ser negado e cujo ser é o que é: coincidência total consigo mesmo. O ser-em-si seria, portanto, justamente a referência inequívoca para se alcançar a estrutura interna da consciência, visto que é justamente pela oposição dela ao ser-em-si que se poderá aqui falar do ser da consciência. Por isso mesmo é que se diz que “o ser da consciência não coincide consigo mesmo”, como é o caso do ser das coisas (em-si). Nesse sentido, dito assim de uma só vez tanto o ser do em-si

33 R. SOKOLOWSKI, *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de O. Moraes. São Paulo: Loyola, 2004, p. 17.

34 *L'être et le néant* p. 109: “La négation nous a renvoyé à la liberté, celle-ci à la mauvaise foi et la mauvaise foi à l'être de la conscience comme sa condition de possibilité”.

como o ser da consciência (para-si), considera-se um bom modo de se alcançar o ser dos dois ao mesmo tempo, bem como o ser de cada um isoladamente. Na verdade, relativamente ao ser-em-si, não seria propriamente um alcançar do seu ser, o que de certa forma já buscamos anteriormente por ocasião do estudo do ser-em-si, mas simplesmente um retomar do seu sentido como facilitador no esforço de apreensão do ser da consciência. Nesses termos, recorramos às palavras de Sartre para reforçar ainda mais tal ideia de oposição entre ambos, pois essa seria a necessidade do próprio Sartre ao adentrar nas circunstâncias de esclarecimento do ser da consciência. “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do em-si é infinita. É o pleno” (p. 122).³⁵

Já numa referência ao ser da consciência, diz que sua característica, ao contrário, é ser “descompressão de ser”. Essa construção, pode-se dizer, nos remete imediatamente à ontologia fundamental do negativo como sendo, enquanto elemento presente no mundo, absolutamente oriundo do ser do para-si. Quanto à *origem da negação*, nos ocuparemos disso mais a diante.

Entretanto, só adiantando um pouco a questão, considera-se que, ainda que de forma subsidiária, a negação, em última instância, seria propriamente o núcleo fundamental da ideia em geral aqui tratada, pois, em sua essência, a negatividade se confunde (no sentido de aproximação) inevitavelmente com o ser do para-si, ou melhor, com o ser da consciência.

Doravante, haveremos inclusive de poder descrever a realidade humana pelo ser do para-si, ou, de outro modo, descrever o ser do para-si pela realidade humana. De maneira que seria justamente este o resultado que se poderá almejar, ou seja, dar ao estudo do ser da consciência o *status* que lhe é próprio no âmbito significativo da concretude da existência humana. A partir de tais considerações sobre o ser da consciên-

35 Idem, p. 110: “Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein”.

cia, somos remetidos a outro momento fundamental da estrutura do para-si denominado *facticidade*.

2.2 Facticidade do para-si: um modo de ser próprio do homem

Tudo aquilo que o homem possa ser, no fim das contas, será nada. Essa é sua única possibilidade independentemente de seu esforço e conquista. Jamais poderá ser estático, fixo e completo como as coisas em geral. Ser inacabado é sua sina, seu destino. Por isso é que se pode dizer que a realidade humana é que institui o nada no mundo, sendo ele próprio nada. Observe-se que não se está dizendo que o homem não é. Pelo contrário, estar-se a afirmar que ele é. “Todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é” (p. 128).³⁶ Por mais simples que seja o seu querer – um movimento qualquer, uma mera mudança de lugar, um copo d’água pura, uma linha a mais na leitura, uma renúncia, um olhar desejoso, um *sim*, um *não*; o homem é irremediavelmente esse movimento perpétuo.

Já foi visto que Sartre chama a consciência de para-si. Há nela a capacidade de se dirigir às coisas e as reconhecer como sendo diferentes dela. Por esse lado, também se dirige a si mesma como se objeto fosse. Nesse momento, ela se reconhece e mantém distância de si como exterioridade.³⁷ Assim, as coisas em geral e o próprio homem seriam objetos para a consciência. Ela os reflete nas condições constitutivas da própria vida humana. Mas não se trata de uma realidade tranquila em que cada integrante do “jogo” tem uma posição definitivamente fixada. Pelo contrário, trata-se de uma relação ambígua que não se pode, com efeito, ir adiante sem se examinar cuidadosamente essa dualidade que parece

36 Ibidem, p. 115: “Pourtant, le pour-soi est. Il est, dirá-t-on, fût-ce à titre d’être qui n’est pas ce qu’il est et qui est ce qu’il n’est pas”.

37 Aqui parece ser legítimo reivindicar para a consciência uma espécie de divisão dela própria; entretanto, mais adiante, nas palavras de Sartre, talvez consigamos desfazer essa ideia e tomá-la como totalidade.

problematizar ainda mais a clássica relação sujeito-objeto. Observa-se, desse modo, que a consciência ocupa ora a posição de sujeito, ora a de objeto. Quando o homem analisa a si próprio, fá-lo enquanto sujeito que ao mesmo tempo é objeto. Então, originariamente, o homem apreende a si como um em-si que desvanece pelo ato nadificador. Sartre denomina essa situação de “ato ontológico”: “O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si”. (p. 127).³⁸

Ao analisar a si própria, há na consciência um reconhecimento de incompletude, de falta, pois essa atitude consiste em buscar preencher um vazio colocado no ser pelo para-si. O ser seria transfixado pelo para-si na medida em que este introduz o “fundamento único do nada no coração do ser”.

É o que resta de Em-si no Para-si como facticidade e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; ou seja, é o fundamento de seu ser-consciência ou existência, mas de modo algum pode fundamentar sua presença. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser (p. 134).³⁹

O pano de fundo aqui é o paradoxo de a realidade humana ser ao mesmo tempo transcendência e facticidade. Transcendência porque o homem não consegue se separar do ser que é: impossibilidade de ser plena coincidência consigo mesmo. Está, pois, separado da concretude das coisas. Por isso, seu ser está além de si mesmo, fora de si, cuja possibilidade transcende o que está dado. Entretanto, paradoxalmente, o homem é; e é pelo em-si que o habita. Há de ser exatamente o que é,

38 *L'être et le néant* p. 115: “Le néant est la mise en question de l'être par l'être. C'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi”.

39 Idem, p. 120: “C'est qui *rest* de l'en-soi dans le pour-soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son *être-conscience* ou *existence*, mas qu'il ne peut en aucun cas fonder sa *présence*. Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être”.

assim como os objetos em geral. Mas a realidade humana não está simplesmente dada como a existência dos objetos em geral, pois a factualidade seria o modo próprio dos objetos, e a facticidade, o modo próprio do homem. Em todo caso, como disse, o homem é pelo em-si que o habita. É nesse sentido que se pode dizer que o homem é ao modo das coisas em geral, ou seja, no mesmo sentido em que se pode também falar do ser em geral. Ficando assim compreendido que, embora o em-si e o para-si só possam ser ditos pelo ser, cada qual possui o seu modo próprio de ser. Mas o que nos importa agora é a facticidade do para-si enquanto referência ao modo de ser particular da consciência, ainda que tal investigação nos leve, no fim das contas, a tê-lo como um em-si. Pois, apesar de o para-si *não ser o que é e ser o que não é*, ele é. Entretanto, não é um em-si ao modo do ser, mas ao modo do não ser. E seria por isso mesmo “o fundamento”.

O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida que *já não é* Em-si; e deparamos aqui com a origem de todo fundamento. Se o Ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificador, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento (p. 131).⁴⁰

Nesse sentido, o em-si está no âmago do para-si como sua continência original. E, enquanto agente, no âmbito da ontologia, o para-si reivindica para ele próprio o fundamento, como aquele que funda as coisas em geral. Entretanto, o para-si não surge simplesmente como algo fundado, como se poderia supor, mas como algo que já está aí lançado

40 Ibidem, p. 118: “L'en-soi ne peut rien fonder; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est *déjà plus* en-soi; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois”.

no mundo desde sempre, abandonado numa determinada “situação”.⁴¹ Seria esta a sua contingência: um ser que não é o seu próprio fundamento. O ser do para-si seria, portanto, sem fundamento; ou melhor, faz-se na medida em que persegue seu próprio fundamento. Mas, tal perseguição no fim das contas vai dar em nada, pois esta seria no fim das contas sua condição de possibilidade: a falta de fundamento.

Caso se deva imaginar o contrário, o homem como sendo fundado, recairíamos numa série de dificuldades. A primeira delas seria conceber o homem como sendo tal qual uma coisa qualquer, ao modo de um objeto que se cria. Teríamos em seguida que cogitar necessariamente uma instância criadora, o que, logo de início, traria sérias consequências para a liberdade humana, ou seja, para o modo mesmo de ser do para-si. O ser da consciência não seria descrito então como aquele que “não é o que é e é o que não é”. Estaríamos próximos a ter de defini-lo como aquele que é o que é (um em-si). Isso nos levaria, consequentemente, a ter de imaginar algum tipo de natureza humana, algo que definiria o homem como uma coisa pronta e acabada, tendo, portanto, uma finalidade específica previamente definida tal qual os objetos em geral que são criados, o que não seria o caso no homem. Sobre isso:

Em nossa época, o saber sobre a natureza do ser humano se tem deslocado para a compreensão da existência histórica. A concepção de uma natureza invariável do homem é considerada pelo pensamento moderno, histórico e formado na história uma recaída intempestiva em um naturalismo há muito tempo superado.⁴²

41 Na *Crítica da razão dialética*, tal conceito adquire importância sob a forma de *liberdade situada*. Isso nos remeteria ao que Sartre chama de “paradoxo da liberdade”: uma ambiguidade da *situação* que a coloca como podendo ser produzida tanto pelo em-si quanto pela liberdade. Também por esse aspecto, talvez se possa reivindicar a unidade do pensamento sartriano relativamente às suas duas maiores obras. O que se poderá, contudo, destacar é que o que está em questão na primeira é um exame aprofundado sobre a consciência individual, e, na segunda, o foco muda para uma reflexão sobre o homem situado na história. Uma dinâmica que certamente nos conduziria a outras considerações diferentes das que se propõem aqui.

42 LÖWITZ, Karl. *El hombre en el centro de la historia*: balance filosófico del siglo XX. Barcelona: HERDER, 1998. p. 179: “En nuestro tiempo, el saber sobre la naturaleza del ser humano se ha des-

Depois de tais considerações, voltemos um pouco mais a fortalecer a ideia de facticidade do ser humano, tendo como núcleo da discussão, no fim das contas, o *fundamento*. Como tentativa de esclarecer melhor a questão, façamos outra citação:

Desembaraçado de toda ilusão substancialista, o homem só poderia encontrar seu fundamento no nada. E, de certo modo, o fundamento do Para-si é o nada – um fundamento que é nada de fundamento. Vale dizer que se o homem não consegue repousar em nada, ele se autofundamenta nessa impossibilidade, e encontra a sua razão de ser no próprio ato de perseguir um fundamento.⁴³

Assim, não sendo o caso de se postular uma natureza humana, a facticidade remete para uma ausência total de fundamento. Mas essa ausência de fundamento ainda comporta uma dualidade insuperável que consiste em não ter fundamento, e ao mesmo tempo o para-si ter de fundar a si mesmo, não como algo que simplesmente se funda, mas como uma busca eterna por um fundamento, o que, de certa forma, já representaria em si alguma espécie de fundamento. Seria um fundamento sem fundamento. Ou um fundamento que comporta a ambiguidade de *ser* sim, porém, como um *nada*.

Diante dessa questão, talvez insolúvel, parece não restar outra alternativa senão superar essa ambiguidade mediante a gratuidade da existência como ponto inicial para a construção de um pensamento. A facticidade, portanto, enquanto consequência de seu sentido, parece apontar enfim para um existencialismo ateu. Nesse sentido, convém fazer aqui outra citação sobre o existencialismo:

O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos - entre os

plazado hacia la comprensión de la existencia histórica. La concepción de un naturaleza invariable del hombre es considerada por el pensamiento moderno, histórico y formado [sic] en la historia una recaída intempestiva en un naturalismo hace mucho tiempo superado”.

43 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 57.

quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se preferir, que é necessário partir da subjetividade.⁴⁴

Mas o homem seria o único ser cuja existência precede a essência, pois em tudo o mais, como *um livro* ou *um corta-papel*, há de se conceber que antes de sua confecção (fabricação) é preciso se dominar um conceito, uma técnica, e que, além do mais, sua utilidade esteja previamente definida. Nesse caso, portanto, pode-se dizer que sua essência precede a existência. No caso do homem, seria o contrário, visto que não há uma essência humana e o seu ser está sempre por ser definido. Assim, ele primeiro existe ao modo da facticidade e só depois é que se define como isto ou aquilo. O homem é aquilo que fizer de si. Ocorre que não se trata tão-somente de uma definição que cedo ou tarde se alcançará como realização; mas, pelo contrário, é algo que permanecerá sempre *em suspenso*. A facticidade é o modo de ser próprio do homem e nos remete ao reino das possibilidades, sendo precisamente disto que nos ocuparemos a seguir.

2.3 O para-si e o ser dos possíveis

A realidade humana é antes de tudo falta. E o que lhe falta como para-si é justamente a coincidência consigo mesma. A consciência se debruça

44 SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3 ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 4. Coleção Os Pensadores. Quanto à referência que Sartre faz, nessa citação, a Heidegger, parece haver controvérsias, pois este teria anunciado em certa ocasião que Sartre não o teria compreendido quanto à *existência precede a essência*. Um trecho da dura crítica de Heidegger a Sartre é lembrada, por exemplo, na obra de Bernard-Henri Lévy, intitulada *O século de Sartre*, p. 140 (ver referências), em que o autor repete as palavras de Heidegger constantes da *Carta sobre o humanismo*: “Nada, nenhum ponto em comum entre o que eu entendia em *Ser e tempo* como ‘Eksistenz’ e o que entende esse Sartre por *existência*”.

sobre todas as coisas, examinando-as de certa distância. Distancia-se, inclusive, de si mesma e se detém com o seu próprio ser, identificando uma fissura por onde desliza o nada. Eis propriamente o *nada-de-ser*. O ser da consciência consiste em buscar permanentemente preencher esse vazio, na medida em que é carente da identidade consigo mesma. “Desde que a consciência tem capacidade para fazer perguntas e rejeitar coisas, tem uma capacidade de *negação*. Se pergunto pelo que uma coisa é, suponho implicitamente que ela *não é* muitas outras coisas”.⁴⁵ Disso decorre que a realidade humana se caracteriza pela inquietude de se estar buscando uma totalidade, uma completude que se apresenta sempre à frente.

Sendo aquilo que está sempre à frente, a completude se apresenta como o que é possível. Essa perspectiva coloca o homem frente ao reino das possibilidades. Assim, parece legítimo dizer que o homem poderá ou não ser uma coisa ou outra. Mas a sua “natureza” impõe que ele será aquilo que tiver projetado ser. Entretanto, tudo o que ele tiver de ser, considerando o reino das possibilidades, aparecerá, por isso mesmo, como algo que, de alguma forma, já estava dado. Isso significa que todas as possibilidades humanas não poderão ocorrer senão no âmbito da realidade humana. Se algo afeta o homem, não se poderá apontar o suposto evento como sendo um equívoco cometido sabe-se lá por quem, cujo erro teria desviado o destino do acontecimento que deveria ter afetado outro ser e não o homem. Não há inumanidade. De certo modo, tudo já está antecipadamente inscrito no repertório humano e na história dos acontecimentos. Nada deveria, portanto, assustar e surpreender o homem, pois tudo já existia antes no reino das possibilidades. Ocorre que a adequação do evento ao homem só poderá se concretizar após a sua ocorrência, e não antes. Não antes porque não se poderá prever a totalidade das possibilidades, que são infinitas. Com efeito, parece razoável conceber que aquilo que é só se mostra *a posteriori*, embora, de algum modo, já existisse *a priori*. À primeira vista, se poderia apontar aqui, ante tais considerações, certo determinismo quanto à reali-

45 MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 73.

dade humana, já que o reino das possibilidades “forneceria” de antemão os elementos que passariam a constituí-la naquilo que a definiria. Mas o reino das possibilidades não é algo que exista previamente para assim poder determinar o modo de ser do homem. O homem com sua existência é que possibilitaria o aparecimento daquilo que ele mesmo poderá ser no futuro. Como tal, o ser das possibilidades seria apenas ser possibilidades e só pelo para-si se manifestariam na justa medida que ele assim o fizer. Nesse sentido, sendo possível apontar algum tipo de determinismo, seria de modo oposto; ou seja, como sendo o homem a origem das significâncias.

Depois disso, parece evidente que o que o homem projeta ser está como possibilidade sempre no futuro. O que está no passado é o em-si ou o próprio passado é um em-si, na medida em que é estático, rígido, inalterável, petrificado. E é justamente dele que foge o para-si, numa busca infinda por uma realização.⁴⁶ Pode-se dizer ainda que o presente não passa de uma ilusão, pois a ocorrência das coisas logo se petrifica em passado e tem-se a necessidade de ser um novo presente. Ele é uma perpétua fuga e só aparece quando já se desvaneceu em passado. Ao contrário dele, o futuro é uma indeterminação, um possível; é o que se pode ser, mas não obrigatoriamente aquilo que será. Assim, o futuro é uma rede infinita de possibilidades cuja realização não pode ocorrer, senão no universo próprio do para-si. Sendo aquilo que ainda não é, o futuro representa bem aquilo que falta. Sendo um ser cujo complemento se acha sempre mais além, o para-si, totalização em curso, tem no futuro o seu ser faltante, a sua totalidade. Nesse sentido, “o possível nos surge como uma propriedade dos seres [...] Decerto, o estado possível ainda não é; mas é o estado possível de certo existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não-ser de seu estado futuro” (p. 150).⁴⁷

46 Numa perspectiva dialética, o passado é negado e, por isso, adquire movimento na construção do conhecimento, sendo retirado da suposta condição de petrificação. Entretanto, essa dinâmica seria mais precisamente objeto da *Crítica da razão dialética*, e não de *O ser e o nada*.

47 *L'être et le néant*, p. 134: “Certes, l'état possible n'est pas encore; mais c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur”.

Quanto a tal estado futuro, Sartre alerta para não se cair na *potência* aristotélica. Por isso,

“O ser Em-si não pode *ser em potência* nem *ter potências*. Em-si, é o que é, na plenitude absoluta de sua identidade. A nuvem não é *chuva em potência*; é, em si, certa quantidade de vapor d’água que, em dada temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é” (p. 150).⁴⁸

Pode-se antecipar, todavia, que o ser do possível é justamente o que falta ao ser do para-si para que este posso, assim, definir-se como totalidade. Contudo, não se poderá estabelecer o possível a partir de uma subjetividade que fosse o que é. Dizer que “o possível vem ao mundo pela realidade humana” não significa atribuir-lhe um caráter de subjetividade; pois, de acordo com Sartre, “Se, com efeito, a possibilidade não for dada primeiro como estrutura objetiva dos seres ou de um ser particular, o pensamento, não importa como o encaremos, não poderia conter em si o possível enquanto conteúdo de pensamento” (p. 150).⁴⁹ Com efeito, o possível parece aqui comportar um caráter de posterioridade. Em todo caso, parece estar aqui estabelecido de uma vez por todas que o possível nos surge como possibilidade de um ser particular que seja ele mesmo falto. E esta seria propriamente uma característica do ser da consciência.

Se, de um lado, o homem é descrito por sua facticidade, por outro, é justamente pela transcendência que o possível surge como possibilidade dos seres. “Essas nuvens só podem se transformar em chuva caso eu as transcenda rumo à chuva, assim como o disco mutilado da lua crescente

48 Idem, p. 135: “L’être-en-soi ne peut être en puissance ni avoir des puissances. En soi il est ce qu’il est dans la plénitude absolue de son identité. Le nuage n’est pas *pluie en puissance*. Il est, en-soi, une certaine quantité de vapeur d’eau qui, pour une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu’elle est”.

49 Ibidem, p. 135: “Si en effet la possibilité n’est pas donnée d’abord comme structure objective des êtres ou d’un être particulier, la pensée, de quelque façon qu’on l’envisage, ne saurait enfermer en elle le possible comme son contenu de pensée”.

só carece de uma porção caso eu a transcenda até a lua cheia” (p. 150).⁵⁰ Cada estágio é rigorosamente o que é: um em-si.

Quanto à transcendência, este seria propriamente o último ponto a ser tratado neste livro. Por enquanto, cabe-nos agora sair do estudo sobre a relação entre o *para-si* e o *ser dos possíveis* e passar diretamente para as investigações sobre a *ipseidade*. Como tal, ela comporta em si o movimento do para-si no tempo, cuja dimensão viabiliza aquilo que é *possível*. Com efeito, a temporalidade está o tempo todo pressuposta.

2.4 O eu e o circuito da ipseidade

A *ipseidade* é o termo que designa a singularidade da coisa individual; o para-si é integralmente ipseidade. É integralmente ipseidade naquilo que o determina como não sendo mais do que o ser que “não é o que é e é o que não é”. O para-si fica inscrito, então, como aquilo que, diferentemente do em-si que simplesmente é, tem seu ser fora de si e que se mantém o tempo todo apenas como pura possibilidade de ser uma coisa ou outra, ou simplesmente ser. Esta foi precisamente a ideia tratada no ponto anterior, ou seja: o *para-si* e o *ser dos possíveis*. Mas deve-se poder passar desse estágio para a relação entre o eu e a consciência, procedimento que deve reforçar ainda mais a ideia de liberdade na medida em que purifica a consciência ao retirar dela todo e qualquer conteúdo: uma consciência sem o “eu”. É o que se chama de redução fenomenológica, redução eidética, suspensão dos juízos ou, simplesmente, *epoché*. Não se trata unicamente de um “ato” purificador da consciência, mas de todas as “coisas” rumo ao esclarecimento de cada uma delas.

Diz Sartre que “o eu não pertence ao domínio do para-si”. A consciência e o eu (ego) possuem cada qual a sua maneira singular de ser individual (sua ipseidade). “Como pólo unificador das “*Erlebnisse*”

50 Ibidem, p. 135: “Ces nuages ne peuvent se changer en pluie que si je les dépasse vers la pluie, de même que le disque ébréché de la lune ne manque d'un croissant que si je la dépasse vers la pleine lune”.

(vivências), o ego é em-si, não para-si” (p. 155).⁵¹ Doravante, fica claro que a questão aqui colocada é o tipo de relação que há entre o eu e a consciência. Sendo coisas distintas, a consciência não o esgota e tampouco seria por ela que ele existe. Não é a consciência que dá existência ao eu. Como tal, o eu se apresenta à consciência como sendo anterior a ela, conservando nele mesmo uma profundidade a ser gradativamente revelada. O eu se configura, portanto, como um em-si transcendente, um existente do mundo humano. Entretanto, não se deve concluir que a consciência seja meramente uma contemplação “impessoal”. Da mesma forma, o eu não é aquilo que “personaliza” a consciência. Pelo contrário, a consciência, embora não seja ela mesma que dá existência ao ego, é ela que, em sua ipseidade fundamental, “permite” a aparição do ego como fenômeno transcendente. Note-se que permitir a aparição do eu não é a mesma coisa que lhe dá a existência. Com efeito, no âmbito da fenomenologia, alguma coisa só é na medida em que se revela imediatamente à consciência. Por outro lado, não existe uma consciência que não seja consciência de alguma coisa. Ela não é algo que está por aí afora vagando, desatrelada do mundo, mas, pelo contrário, se dá no mundo, em relação com o mundo; e, neste caso, é com o eu, enquanto em-si, que a consciência se relaciona. Nesses termos, parece que ego e para-si (consciência) estariam numa relação de sujeito e objeto na medida em que o eu figura como um em-si e que, como foi dito, não pertence ao domínio do para-si, já que este é pura abertura. O que Sartre pretende com isso é evitar certa confusão, de modo que não se tome simplesmente o eu como *habitat* da consciência, mas que o eu é o eu da consciência. Uma inversão que privilegia a consciência como iluminadora do ser, apesar de, como dito, o ser ser anterior à consciência. Anterior porque o ser é de fato anterior a tudo que há e tudo o que há pertence a ele. Mas também só pode haver ser no âmbito de uma consciência que o ilumine. O ser (neste caso, o ser do eu ou, simplesmente, o eu) passa a ser produto da consciência enquanto sua possibilidade de ser isto ou aquilo, já que, na ausência de uma essência prévia que defina o ser do

51 Ibidem, p. 139: “Comme pôle unificateur des *Erlebnisse*, l'Ego est en-soi, non pour-soi”.

homem como algo fixo e determinado, ele pode ser qualquer coisa. E, precisamente, a ideia de liberdade é o que está por trás da possibilidade de o homem ser aquilo que fizer de si, pois é, antes de tudo, *livre* de conteúdo.

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se *pessoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si (p. 156).⁵²

É pela ipseidade que a consciência se torna, no âmbito do ser em geral e de acordo com suas possibilidades, aquilo que é o que é. Por esse lado, a consciência é tida também como um em-si, ainda que ao seu modo particular de ser. É por isso que se pode falar em um ser da consciência, mesmo que seja para dizer que é um nada de ser. É pela ipseidade que se pode alcançar o ser do para-si como um em-si. Pois o circuito da ipseidade designa justamente um movimento da consciência de ida (para o futuro) e volta (para o presente), e vice-versa. De modo que, ao transcender o objeto em direção ao seu ser totalizado se retorna para o presente para completá-lo naquilo que lhe falta. Assim, o sentido das coisas, as potencialidades, as tarefas, os utensílios, só seriam possíveis pelo circuito da ipseidade. De modo que um automóvel ou um copo d'água, por si mesmos, não têm qualquer sentido antes que a consciência, de forma não tética, os transcenda como sendo um meio de transporte e um modo de matar a sede, respectivamente. E esse ser-total-presente de ambos os objetos só se efetiva após a consciência retornar do futuro com a outra “parte” que lhes faltava. Do mesmo modo, as potencialidades, as tarefas e os utensílios, só adquirem significados através desse mesmo movimento da consciência em transcender tais “objetos” (não necessariamente objetos empíricos) rumo ao seu significado

52 Ibidem, p. 140: “Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnnelle*: car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego – qui n'est que le *signe* de la personnalité – mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi”.

efetivo. “A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*” (p. 156).⁵³

O *cogito* pré-reflexivo é, para Sartre, um modo de conhecer da consciência do tipo que não posiciona o objeto diretamente. Como tal, seria o fundamento do conhecimento. “Mas supomos ter mostrado que a condição primordial de toda reflexibilidade é um *cogito* pré-reflexivo. Decerto, esse *cogito* não posiciona objeto algum, permanece intraconsciente” (p. 123).⁵⁴ Nesse sentido, imagina-se que a qualquer momento o objeto poderá ser posicionado pela consciência reflexiva e tornar-se conhecido objetivamente. Em todo caso, o objeto estaria lá, presente na consciência, mas de maneira não posicional.

Quanto à ipseidade, ela “determina” o modo de ser do para si, não como pura presença ao modo do *cogito* pré-reflexivo, mas, dada a possibilidade que o para-si é, como *presença-ausente*. Por isso é que foi dito anteriormente, na citação de Sartre, que a ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a presença a si do *cogito* pré-reflexivo. “O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (p. 156).⁵⁵ A ipseidade seria o “segundo aspecto essencial da pessoa” na ordem aqui colocada, mas o mais profundo em grau de nadificação. Segue-se daí, segundo Sartre, que “o para-si que sou é a consciência do mundo”. Mas diz ainda que “sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (p.157).⁵⁶ Essa perspectiva parece considerar a *relação* como sendo o aspecto essencial da existência, sem privilégio, portanto, nem do mundo

53 Ibidem, p. 140: “L’ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du *cogito* préréflexif, en ce sens que le possible que je suis n’est pas une présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu’il est *présence-absente*”.

54 Ibidem, p. 110: “Mais nous croyons avoir montré que la condition première de toute réflexivité est un *cogito* préréflexif. Ce *cogito*, certes, ne pose pas d’objet, il rest intraconscientiel”.

55 Ibidem, p. 140: “Le pour-soi est soi *là-bas*, hors d’atteinte, aux lointains de ses possibilités”.

56 Ibidem, p. 141: “Sans monde pas d’ipséité, pas de personne; sans l’ipséité, sans la personne, pas de monde”.

nem do para-si. Entretanto, os possíveis que o mundo é são os possíveis do para-si, e a consciência de cada possível é que confere a unidade e o sentido do mundo enquanto significância e concretude. Com efeito, parece perfeitamente razoável pensar com Sartre e tomar o para-si, enquanto elemento instituidor do negativo no mundo, como sendo o princípio fundamental e primeiro da existência.

O estudo ontológico do para-si decorre da compreensão e do caráter negativo da má-fé, e o para-si, por sua vez, revelou a estrutura fundamental do cogito pré-reflexivo e da ipseidade. Mas deve-se ir além disso, pois a temporalidade surge agora como estrutura e condição mesma do para-si. “Mas, precisamente por isso, não podemos nos contentar com os resultados que acabamos de obter: se o *cogito* recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal” (p. 157).⁵⁷ Com efeito, os possíveis do para-si, na forma de não ser, só podem ser captados pela temporalidade. Assim, a elucidação do para-si não poderá acontecer antes que se tenha apreendido o significado da temporalidade e a maneira pela qual se relacionam. E é precisamente disso que nos ocuparemos a seguir.

57 Ibidem, p. 141: “Mais, précisément pour cela, nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d’obtenir: si le *cogito* refuse l’instantanéité et s’il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel”.

TEMPORALIDADE E TRANSCENDÊNCIA

A temporalidade representa, por assim dizer, a instância máxima pela qual se poderá apreender em toda sua amplitude o significado e abrangência da ontologia do para-si na filosofia de Sartre. Isso quer dizer que a consciência é fundamentalmente temporal, e a temporalidade mesma só pode ser pelo modo de ser do para-si.

A temporalidade é uma estrutura do para-si. Se o tempo condicionasse a realidade humana, então o para-si se transformaria num em-si, e a liberdade se tornaria impossível. Não se poderá tomar ainda o tempo como um recipiente em que tudo cabe, nem como algo que a tudo arrasta. Também não seria uma determinação do processo das próprias coisas ao se realizarem na efetividade de seu próprio ser (das coisas). Apreendê-lo como estrutura da consciência não deve conduzir o entendimento à assimilação do ser do tempo como mero acontecer do sujeito. Em último caso, consciência e tempo estão de tal modo atrelados um ao outro que um não poderá se dar sem o outro. A temporalidade, nesse sentido, deve ser examinada em sua relação fundamental com o ser do para-si.

Outra forma de abordar o estudo sobre o tempo seria em sua relação original com o espaço, de maneira que deste seria o negativo. Não se pode conceber espaço e tempo cada um isoladamente, pois seriam ambos faces do mesmo ser: ou seja, enquanto carência de sentido, seriam abstrações da concretude. E como tal, espaço e tempo figuram como momentos que antecedem à “realidade efetiva”.

“Espaço e tempo seriam, portanto, modos diferentes de apreensão do mesmo ser, dado que são abstrações gerais do sensível e, simultaneamente, determinações da ideia já na forma da alteridade, momentos de passagem à realidade efetiva”.⁵⁸

Em todo caso, frequentemente se define o tempo como aquilo cujo ser consiste em “não ser o que é e ser o que não é”, e este seria analogamente o modo particular de ser do para-si enquanto ipseidade. Numa perspectiva metafísica o tempo é o ser que “enquanto é, não é, e, enquanto não é, é”, sendo, portanto, o tempo apresentado não como *algo* que tem um ser, mas sendo ele mesmo o ser. Numa perspectiva da ontologia o tempo não seria o ser, mas uma derivação do para-si, cuja negatividade lhe é inerente. Assim, essa mudança de perspectiva no modo de abordar a questão do tempo, ou seja, da metafísica para a ontologia, não deve alterar o conteúdo mesmo e a significação do *tempo* enquanto constituição do vir-a-ser na natureza, mas certamente privilegia a realidade do para-si em detrimento da “determinação do conceito”.⁵⁹

Contudo, não se deve simplesmente tomar o tempo como coisa ou ente da subjetividade, mas certamente se deve poder inscrevê-lo como dimensão essencial do ser do para-si, o que não significa tomá-lo como elemento meramente subsidiário da subjetividade, pois, para tal, esta precisaria hipostasiar um ego no interior da consciência, o que não é o caso em Sartre. Isso parece nos remeter a um paradoxo insuperável: como conceber o tempo vinculado ao modo de ser do para-si sem tomá-lo ao mesmo tempo como coisa ou ente da subjetividade? Nas próximas considerações, talvez tenhamos essa questão melhor esclarecida. Passemos, pois, à temporalidade, agora relativamente às suas três dimensões.

58 MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 176.

59 Certamente, muitas outras considerações poderiam ser feitas relativamente a esses dois modos de se tratar a temporalidade, contudo, não se julga oportuno nesse momento, o que iria, inclusive de nossa parte requerer uma maior investigação.

3.1 As três dimensões temporais

Numa espécie de ponto de partida para a discussão aqui proposta, diz Sartre que: “O único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação” (p. 158).⁶⁰ Tais estruturas seriam o passado, o presente e o futuro.

Veja-se que o que está em questão agora é a consistência do que se tomou como certo no tópico anterior: a ipseidade. Caso se negligencie a compreensão da temporalidade enquanto estrutura do para-si, incorrer-se-á num comprometimento da validade anunciada sobre a trajetória da consciência rumo à totalização em curso, dado que tal perspectiva pressupõe, indica uma dimensão temporal do existente.

Logo de início, vale dizer que a divisão do tempo em passado, presente e futuro é, para Sartre, um modo paradoxal de concebê-lo. Para ele, deve-se livrar, portanto, da estrutura de pensamento que descreve o tempo “como uma coleção de ‘dados’ (data) cuja soma deve ser efetuada – como, por exemplo, uma série infinita de ‘agoras’ na qual uns ainda não são, outros não são mais –, e sim como momentos estruturados de uma síntese original” (p. 158).⁶¹ Como frisado anteriormente, a análise de Sartre sobre o tempo se desloca da metafísica para uma ontologia da temporalidade. Pela metafísica, ele seria inacessível. Pela ontologia, torna-se cognoscente no seio do para-si. No âmbito da metafísica “o passado não é mais, o futuro não é ainda; quanto ao presente instantâneo, todos sabem que não existe: é o limite de uma divisão infinita, como o ponto sem dimensão” (p. 158).⁶² Há ainda o ponto de vista do senso comum, segundo o qual o estudo da temporalidade forneceria apenas

60 *L'être et le néant* p. 142: “La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification”.

61 *Idem*, p. 142: “comme une collection de ‘data’ dont il faut faire la somme – par exemple, comme une série infinie de ‘maintenant’ dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d’une synthèse originelle”.

62 *Ibidem*, p. 142: “le passé n’est plus, l’avenir n’est pas encore, quant au présent instantané, chacun sait bien qu’il n’est pas du tout, il est la limite d’une division infinie, comme le point sans dimension”.

uma intuição da temporalidade global. Tradicionalmente, tomou-se o tempo pelo conceito vulgar enquanto “tempo mundano”: fenômeno do mundo exterior. Heidegger, por exemplo, teria se livrado do que chamou “antiga ilusão filosófica”.

O tempo em si é uma abstração que só passa a ter sentido quando absorvida pela realidade do para-si. “A temporalidade designa o modo de ser da consciência, que é um ser-fora-de-si”.⁶³ Uma mudança, por exemplo, só se opera numa relação entre coisas cujo movimento é próprio da realidade humana. Do mesmo modo, seria também a *permanência*. Trata-se de uma dualidade, mudança-permanência, que apenas o para-si tem condições de assumir conforme as condições do seu modo de ser, o qual enseja a *relação*, a *falta* e a *negatividade*. Logo, consciência e tempo se igualam intimamente porque possuem o seu ser estreitamente dependentes um do outro. Aos olhos de Sartre, a temporalidade estaria presa ao para-si. “Realmente, é pela subjetividade que Sartre tenta a fundamentação da temporalidade: toda compreensão ‘exterior’ da temporalidade falsifica o seu objetivo”.⁶⁴

Estar presa ao para-si, contudo, não faz da temporalidade uma totalidade subjetiva, pois, como já se pode avaliar, o para-si não designa a existência de um ego no interior da consciência. E seria a filosofia de Sartre, em grande parte, avessa ao conceito de um “eu” substancial, afinal o não-ser seria propriamente o ser da liberdade. Assim, o exame ontológico da temporalidade, pode-se dizer, institui certa ambiguidade engendrada pela não aceitação do tempo como exterioridade e ao mesmo tempo como não sendo simplesmente um elemento da subjetividade. A temporalidade seria antes uma estrutura objetiva do para-si que se faz temporal. O paradigma da dicotomia exterior-interior é aqui retomado como tendo sido superado na modernidade com o advento da fenomenologia, conforme analisado no primeiro capítulo. O eu, fun-

63 MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade* – São Paulo: Moderna, 1996. p. 69. Coleção logos.

64 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 64.

damento último da subjetividade, se esvaíra. Essa ideia sartriana de um não-sujeito é destacada, por exemplo, por Bernard-Henri Lévy:

A subjetividade. Uma subjetividade estranha, sem dúvida. Uma subjetividade que, como se verá, e nem que fosse apenas para se estar completamente certo de “salvar” esse “direito às coisas mesmas” (“*Zu den Sachen selbst*”), ele não se cansará de esvaziar de sua interioridade, de sua unidade, de sua identidade.⁶⁵

Depois dessa citação que pretende asseverar a inexistência, no pensamento de Sartre, de um eu substancial na consciência, como tentativa de evitar que o tempo caia simplesmente na esfera da subjetividade como seu fundamento, voltemos à análise da temporalidade enquanto estrutura fundamental da consciência.

Assim, se a temporalidade é uma estrutura do para-si, deve-se poder dizer de que modo as três dimensões temporais - a saber, passado, presente e futuro - a ele se fixam. Partindo do dizer de que o Ser da consciência consiste em *não ser o que é e ser o que não é*, então essa frase deverá poder ser decomposta para que se enxerguem nela os elementos essenciais da temporalidade. Ao que se segue: há em sua estrutura “um ser que não é o que é” (passado) e “um ser que é o que não é” (futuro), tendo ainda entre uma e outra dimensão, e ao mesmo tempo decorrente delas, o nada enquanto *presente*. Não sendo, portanto, nem uma coisa nem outra porque foge de uma (do passado) e persegue a outra (o futuro), então habita em seu núcleo o não ser. O para-si teria, assim, a sua estrutura decomposta nas três dimensões temporais, de maneira que a temporalidade se mostra de fato como tendo o seu ser atrelado ao para-si. Passemos, enfim, a examinar isoladamente cada uma das três dimensões da temporalidade

65 LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Tradução: Jorge Bastos - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 133.

3.1.1 O passado

Numa tentativa de evidenciar o passado, diz Sartre que “toda teoria sobre a memória encerra uma pressuposição sobre o ser do passado” (p. 159).⁶⁶ Mas, diz ainda, tais pressuposições precisam ser elucidadas, pois teriam obscurecido tanto o problema da memória quanto o da temporalidade. Então, qual seria *o ser de um ser passado*? Do ponto de vista do senso comum, diz-se que o passado não é mais e, por isso, só há ser no presente: tudo é presente. “Tudo está em ato: porque a impressão não tem existência virtual enquanto recordação; é integralmente impressão atual” (p. 159).⁶⁷ Sartre considera que não se pode reduzir o homem ao presente como “uma ilha instantânea de seu presente”, nem tampouco se poderá constituir o passado apenas com os elementos “exclusivamente do presente”. Essa perspectiva devolve o ser ao passado porque se considera que ele se organiza continuamente com o presente. Entretanto, o que está em questão agora é saber qual a razão mesma para que aconteça esta interpenetração.

Mas com isso não encontramos qualquer razão para esta organização ou esta interpenetração; não explicamos como o passado pode ‘renascer’ e infestar-nos, em suma, como pode existir para nós. Se é inconsciente, como quer Bergson, e se o inconsciente é o não-atuante, como pode inserir-se na trama de nossa consciência presente? (p. 160)⁶⁸

Verifica-se que até aqui não se ganhou nada ultrapassando o senso comum ao se restituir o ser ao passado. Parece impossível encontrar a ligação do passado com o presente, ou até qualquer tipo de conexão

66 *L'être et le néant* p. 143: “Tout théorie sur la mémoire implique une présupposition sur l'être du passé”.

67 Idem, p. 143: tout est *en acte*: car la trace n'a pas une existence virtuelle *en tant que* souvenir; elle est tout entière trace *actuelle*”.

68 Ibidem, p. 144: “Mais nous n'avons pas pour autant rendu raison de cette organisation et de cette interpénétration; nous n'avons pas expliqué que le passé puisse ‘renaître’, nous hanter, bref, exister *pour nous*. S'il est inconscient comme le veut Bergson, et si l'inconscient c'est l'inagissant, comment peut-il s'insérer dans la trame de notre conscience présente?”.

entre eles. É imprópria a tentativa de nadificar o passado, bem como a de conservar sua existência sem que sejam tomados (passado e presente) como fenômeno temporal em sua totalidade. E essa totalidade inclui o “meu eu”.

Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘preteridade’; seria até absurdo considerar que pudesse existir como tal: é originariamente passado deste presente. É assim que deve ser elucidado previamente (p. 162).⁶⁹

Nessa mesma linha argumentativa, está a objeção de Sartre a Descartes e Bergson:

Se a concepção de Descartes e a de Bergson podem ser rechaçadas ombro a ombro, é porque ambas incidem na mesma objeção. Que se trate de nadificar ou conservar sua existência de um deus doméstico, esses autores consideraram seu destino *à parte*, isolando-o do presente; e, qualquer que fosse sua concepção da consciência, conferiram a esta a existência de Em-si, tomaram-na como sendo aquilo que é. Não há por que se admirar depois que tenham fracassado na tentativa de religar o passado ao presente, pois o presente assim concebido irá negar com todas as forças o passado. Se houvessem considerado o fenômeno temporal em sua totalidade, teriam visto que “meu” passado é antes de tudo “*meu*”, ou seja, existe em função de certo ser que eu *sou* (p. 162).⁷⁰

69 Ibidem, p. 146: “Mon passé n’apparaît jamais dans l’isolement de sa ‘passéité’, il serai même absurde d’envisager qu’il puisse *exister* comme tel: il est originellement passé *de ce* présent. Et c’est là ce qu’il faut élucider d’abord”.

70 Ibidem, p. 145: “Si la conception de Descartes et celle de Bergson peuvent être renvoyées dos à dos, c’est qu’elles tombent l’une et l’autre sous le même reproche. Qu’il s’agit d’anéantir le passé ou de lui conserver l’existence d’un dieu lare, ces auteurs ont envisagé son sort *à part*, en l’isolant du présent; et quelle que fût leur conception de la conscience, ils ont conféré à celle-ci l’existence de l’en-soi, ils l’ont considérée comme étant ce qu’elle était. Il n’y a pas lieu d’admirer ensuite qu’ils échouent à relier le passé au présent, puisque le présent ainsi conçu va refuser le passé de toutes ses forces. S’ils avaient considéré le phénomène temporel dans sa totalité, ils auraient vu que “mon” passé est d’abord *mien*, c’est-à-dire qu’il existe en fonction d’un certain être que je *suis*”.

O passado enquanto dimensão da temporalidade carece de importância, caso não seja integrado à estrutura do meu eu. Essa perspectiva, alerta Sartre, não é uma nuance subjetiva, pois o modo de ser temporal do para-si não comporta, como visto, um sujeito substancial (em-si), como se poderia supor. Logo, a importância do passado decorre da relação ontológica que o une ao presente na perspectiva do devir.

É preciso que haja alguém ou alguma coisa para que seja possível um passado. E o passado como tal é uma transcendência para trás do presente atual. Se não for possível tomar o passado nessa relação íntima com o presente, constituindo assim a realidade existencial no âmbito da temporalidade considerada como uma totalidade, então, perderemos toda esperança de religar o passado ao presente. “O passado caracteriza-se como passado de algo ou de alguém; tem-se um passado” (p. 164).⁷¹ Isso indica que o que há primeiro não é um passado universal, mas passados particulares que se unem para formar o passado.

Do ser de Pedro morto, hoje, sou o único responsável, na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são passados; eles e seus passados estão aniquilados (p. 164).⁷²

Isso parece mostrar que os passados são unidos pela consciência sobrevivente, cujo presente a eles se refere como testemunha. Mas não se pode conceber nem o passado nem o presente isoladamente, pois essa possibilidade os tornaria incomunicáveis.

Somente para a Realidade Humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem-de-ser o que é. É pelo Para-si que o passado chega ao

71 Ibidem, p. 147: “Le passé se caractérise comme passé *de* quelque chose ou de quelqu’un, on a un passé”.

72 Ibidem, p. 147: “De l’être de Pierre mort, aujourd’hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n’ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d’un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis”.

mundo, porque seu ‘Eu sou’ existe sob a forma de um *Eu me sou* (p. 166).⁷³

Só relativamente ao homem é que se pode conceber um passado que ainda é e um presente que já se tornou passado. O que se pode notar, portanto, é que o homem está impregnado “até a medula” pelo passado, mas “sob a forma de um *Eu me sou*”. Essa perspectiva registra uma interação mútua e dependente entre o passado e o presente, mas sob uma consciência que os separa e unifica ao mesmo tempo. Assim, o passado (em-si) é retirado da sua densidade e é atualizado como para-si que, paradoxalmente, a si quer retornar (para ser em-si) como realização. Então, em última instância, o em-si encerra com toda significação a realidade humana. Observe-se que é dele que originalmente se foge enquanto forma de não se fazer coisa, mas também é a ele que se quer chegar como tentativa de totalização. Assim, o passado se diz por ele, tendo sido abandonado lá atrás, mas também o futuro se diz por ele, já que o que se quer ser está sempre adiante. A realidade humana, observada por esse ângulo, tem a aparência de um recipiente que, reduzido a um paradoxo insolúvel, estando cheio, esvazia-se e considerando-se vazio quer se transbordar de completude: um retrato ontológico do ser. Há de se considerar que o em-si assim pensado parece ser a primeira ferramenta que se concebe como o ponto de partida para todas as considerações sobre o movimento, o vir-a-ser. Algo que irremediavelmente surge no mundo e o infesta com sua densidade. Assim, o homem é essencialmente o seu passado e se faz presente por ele. Mas fazer-se presente significa ser também passado; e o presente não seria se não fosse pelo que tem de presente no passado. Ao modo do senso comum, o passado não pode figurar simplesmente como algo que não é mais, nem o presente como o contrário do que já passou.

73 Ibidem, p. 149: “Pour la réalié-humaine seule l’existence d’un passé est manifeste, parce qu’il a été établi qu’elle a à être ce qu’elle est. C’est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son ‘je suis’ est sous la forme d’un ‘je me suis’”.

O passado que sou, tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. Assumo sua total responsabilidade, como se pudesse modificá-lo, e, todavia, não posso ser outra coisa senão ele. Veremos mais tarde que conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, na medida em que este é um ex-presente *que teve um futuro*. Mas, do conteúdo do passado enquanto tal, nada posso subtrair, e a ele nada posso adicionar. Em outros termos, o passado que *eu era* é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é uma ralação do tipo do Em-si. Ou seja, de identificação consigo mesmo. Mas, por outro lado, não sou meu passado. Não *o sou*, já que eu *o era* (p. 168).⁷⁴

Considera-se que, nesse momento do pensamento de Sartre, há uma ampla possibilidade de se apreender de uma vez por todas o passado enquanto uma das três dimensões temporais. Senão, vejamos: o passado aqui está como tendo um conteúdo e uma significação. Enquanto conteúdo, ele seria inalterado. Enquanto significação, haveria continuamente a possibilidade de ser modificado.

Na sequência, passemos ao exame do *presente*.

3.1.2 O presente

O presente figura na estrutura da temporalidade como aquilo que contrasta com o passado, porque já não o é mais, e com o futuro exatamente porque ainda não chegou. A análise da temporalidade localiza o presente entre o passado e o futuro, dando-lhe um lugar demasiado

74 Ibidem, p. 151: “Le passé que je suis, j’ai à l’être sans aucune possibilité de ne l’être pas. J’en assume la totale responsabilité comme si je pouvais le changer et pourtant je ne puis être autre chose que lui. Nous verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé, en tant que celui-ci est un ex-présent *ayant eu un avenir*. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. Autrement dit le passé que *j’étais* est ce qu’il est; c’est un en-soi comme les choses du monde. Et le rapport d’être que j’ai à soutenir avec le passé est un rapport du type de l’en-soi. C’est-à-dire de l’identification à soi. Mais d’autre part je ne suis pas mon passé. Je ne le *suis* pas puisque je *l’étais*”.

estreito que ora o faz cair no passado, ora no futuro. Uma divisão infinitesimal que representa “o ideal de uma divisão levada ao infinito”. Essa análise parece revelar um nada: o presente como um nada. Essa dimensão infinitesimal da temporalidade comporta toda extensão significativa da existência humana. E é nesse instante fugaz que o homem tem de dizer o seu ser: um ser que é nada. Se por um lado o presente contrasta com o passado e com o futuro pelo que tem de inextenso, é justamente nele que a realidade se agiganta. O caráter do presente é ser presença a alguma coisa. E, nesse sentido, o presente se opõe ao ausente como passado. Não se trata simplesmente de uma relação entre coisas que estão próximas, mas pressupõe a consciência presente a (a alguma coisa).

O presente, pois, só pode ser presença do Para-si ao ser-Em-si. E esta presença não poderia ser efeito de um acidente, uma concomitância; ao contrário, pressupõe toda concomitância e deve ser uma estrutura ontológica do Para-si. Esta mesa deve estar presente a esta cadeira em um mundo que a realidade humana infesta como uma presença (p. 175).⁷⁵

Há no mundo uma copresença do para-si com todos os objetos e com ele próprio, sem privilégio de qualquer um deles. A presença significa, portanto, uma espécie de estou-aqui-diante-de... “O Para-si é presença a todo Ser-Em-si. Ou melhor, a presença do Para-si é que faz com que haja uma totalidade de Ser-Em-si” (p. 175).⁷⁶ Definitivamente, é a consciência que institui a presença, sendo ela mesma copresença, sem, contudo, haver nenhum privilégio entre os demais seres. A presença vem ao mundo pelo para-si. O ser-aí, como sendo um estar dado desde

75 Ibidem, p. 156: Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi. Et cette présence ne saurait être l'effet d'un accident, d'une concomitance; elle est supposée au contraire par toute concomitance et doit être une structure ontologique du pour-soi. Cette table doit être présente à cette chaise dans un monde que la réalité-humaine hante comme une présence”.

76 Ibidem, p. 157: “c'est à tout l'être-en-soi que le pour-soi que le pour-soi est présence. Ou plutôt la présence du pour-soi est ce qui fait qu'il y a une totalité de l'être-en-soi”.

sempre, não se autoprivilegia, mas apenas se determina como possibilidade de se realizar a presença. “Ser *aí* não é ser *presente*”. Como ponto fundamental, há que se dizer que não pode haver testemunha entre o para-si e o em-si, “sequer Deus”. “Significa que originariamente o para-si é presença ao ser na medida em que é para si mesmo sua própria testemunha de coexistência” (p. 176).⁷⁷ Mas não é uma testemunha privilegiada, pois, apesar de o para-si, no fundo, ser a testemunha de si perante o ser, não é ele mesmo o ser. “É o que se exprime sucintamente dizendo que o Presente *não é*” (p. 176).⁷⁸

O presente não é na forma da consciência. Ele é algo falso que se torna verdade como presença: somente se pode concebê-lo na relação do para-si diante de algo ou de alguma coisa. “É impossível captar o presente em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas o presente não é; faz-se presente em forma de fuga” (p. 177).⁷⁹ Por isso, pode-se dizer que as três dimensões temporais se equivalem quanto ao que não são: o passado não é mais, o presente é na forma do não-ser e o futuro ainda não é. Mas o presente, enquanto para-si, observa Sartre, tem seu ser fora de si: “atrás, era o seu passado; adiante, será seu futuro”. Assim, parece razoável concluir que, dada a existência do presente na forma do ser da consciência, ele parece ser privilegiado na questão da temporalidade, pois é nele que a fugacidade na emergência da existência se opera, apesar de o para-si, pelo seu modo mesmo de ser, reivindicar perpetuamente o futuro. Pelo ato de má-fé o para-si se transporta para um “pleno futuro”.

Parece não haver saída. A angústia é o que resta. A liberdade enquanto resultante desse ser do para-si, sendo ele próprio já a liberdade; antes de ser motivo de alegria, contentamento..., a angústia. Uma queda livre sem ter absolutamente nada em que se possa segurar. Um eterno querer ser, um eterno vir-a-ser. É justamente na realidade pre-

77 Ibidem, p. 157: “Cela signifie qu’originellement le pour-soi est présence à l’être en tant qu’il est à soi-même son propre témoin de coexistence”.

78 Ibidem, p. 158: “C’est ce qu’on exprime brièvement en disant que le présent *n’est pas*”.

79 Ibidem, p. 159: “Il est impossible de saisir le présent sous forme d’istant car l’istant serait le moment où le présent *est*. Or le présent *n’est pas*, il se présente sous forme de fuite”.

sente da existência, no momento mesmo em que se parecia finalmente poder totalizar-se um projeto, que inevitavelmente se percebe um ser irremediavelmente separado do que se foi no passado e do que se quer ser no futuro. Condenado eternamente a fazer de si o que sempre foi, o que já é: o nada. Essa situação seria o que se pode chamar de *angústia temporal*.

Deve-se falar ainda na *angústia ética*, ou seja, na situação de se perceber que, ante a liberdade fundamental, não há valor moral universal que possa assim orientar a conduta humana, pois a escolha que se tem sempre de fazer imprime o caráter determinante e intencional da consciência que livremente escolhe. A escolha não poderá se dar com base em valores objetivos: não estão “inscritos no céu”.

Antes que se possa tirar conclusões precipitadas a respeito da insuperabilidade da angústia e, por conseguinte, de suas consequências, não seria o caso de se apontar aqui para um quietismo, pois trata-se de analisar a angústia como consequência do ser do para-si e não propriamente do que se deve fazer com ela, ou de como se deve agir a partir dela. Trata-se, com efeito, de uma ordem designada e requerida pela ontologia, cuja função seria enumerar a prioridade e a ordem das coisas. E a análise aqui feita deve encerrar-se na angústia enquanto consequência da liberdade.⁸⁰ Fator que se opera fundamentalmente na dimensão *presente* da temporalidade. Passemos, pois, a tratar, na ordem aqui posta, da terceira e última dimensão temporal.

3.1.3 O futuro

O futuro só é futuro pela realidade humana, e não há nele qualquer parcela de potência do passado. Ele não é, portanto, o passado em potência. Isso quer dizer, dentre outras coisas, que os fatos vindouros não pode-

80 Não se trata aqui simplesmente de negligenciar as consequências da liberdade quanto aos seus problemas éticos e sociais, mas tão-somente no reconhecimento de que esse é outro momento da filosofia de Sartre que, apesar de ser invocado, encontra-se mais precisamente, como desdobramento, no âmbito da *Crítica da razão dialética*.

rão ser interpretados, ou melhor, justificados a partir do presente, nem que o que somos hoje é uma determinação do que fomos ou recebemos ontem.

No que confere à amplitude do reino das possibilidades, podemos ser qualquer coisa, inclusive, e principalmente, aquilo que não se espera. É isso que está implícito, por exemplo, na obra de Sartre *Saint Genet*⁸¹, cujo conteúdo é uma análise, pelo método da psicanálise existencial, feita por ele da vida do famoso poeta e amigo francês Jean Genet (1910-1986), que teve uma vida atribulada e “errante”. Mostrou-lhe Sartre, teria sido todo o tempo uma escolha consciente, querendo dizer com isso que, de certo modo, é o que ocorre a todos os homens quanto às suas escolhas. O caso é que depois de tal revelação feita por Sartre, disse Genet: “Em todos os meus livros eu me desnudo e ao mesmo tempo me travisto através de palavras, escolhas, atitudes, pela *féerie*. Eu me viro para não ser muito danificado. Por Sartre, eu fui desnudado sem complacência”⁸².

Como consequência, tomando como guia o conceito de escolha fundamental, concebe-se que o futuro pode ser qualquer coisa, mas que estará sempre e em todo caso atrelado ao modo de ser da realidade humana. Ou seja, em último caso o que somos ou seremos é aquilo que “colamos” em nós com as “próprias mãos”, tendo como fundamento a consciência de si e o que nos mostra a distinção do ser do homem em relação ao ser das coisas. Em outras palavras, porque não somos coisas é que é assim. A perspectiva de futuro nasce daí. O homem não é um em-si, um objeto estático que se molda e destina conforme a força e o direcionamento que recebe.

Evidentemente que do ponto de vista sociológico isso não é bem aceito, pois estamos acostumados, e compreendemos até certo ponto, que, por exemplo, certos tipos de violência social se explicariam pela pobreza que acomete grande parte da população. Mas, definitivamente, a questão aqui não é sociológica e sim filosófica, acarretando que do

81 SARTRE, J.-P. *Saint Genet*: ator e mártir. Trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

82 Entrevista de Jean Genet a Madeleine Gobeil em *L'Ennemi déclaré*, constante do prefácio de *Saint Genet*, por Luiz Nazário. Op. cit. p. 10.

ponto de vista da filosofia de Sartre aqui estudada, independentemente do que ocorra ao homem, aquilo que ele é terá sido sempre uma escolha. Essa orientação filosófica serviria primordialmente para retirar do homem a possibilidade do recurso da desculpa, por vezes lançado mão na tentativa de justificar o seu próprio estado.

Quanto à análise do homem na história, isso é outra questão que se dá no que se chama comumente de segundo Sartre. Nosso estudo aqui feito se restringe, por assim dizer, ao seu primeiro momento, ou seja, à análise da subjetividade que ocorre fundamentalmente no âmbito da obra *O ser e o nada*.

Sendo o para-si o ser que tem seu ser fora de si ou além de si, então o futuro decorreria dessa sua descrição ontológica que diz que o ser do homem consiste em não ser o que é. Ele é o que vai ser, pois o que ele é/era acabou de passar e o que ele vai ser ainda não chegou. Por isso, diz-se que o homem é esse nada. Nada de ser: liberdade. Se o homem é, é isso. É futuro. É o que faz. E o que ele realiza, paradoxalmente, não fará dele nada mais do que o que já era, ou seja, nada. Será sempre inacabado, estará eternamente por fazer-se, repetindo indefinidamente o esforço, projetando-se sempre para um futuro irrealizável no que diz respeito ao seu desejo de ser. Uma paixão inútil que, diferentemente do que possa parecer, não tolera o quietismo e, pelo contrário, deve ser o motor da esperança.

Compreende-se assim que a realidade humana é que insere o futuro no mundo. Mas, alerta Sartre, “Não se deve entender por futuro um ‘agora’ que ainda não é. Recairíamos no em-si e, sobretudo, iríamos encarar o tempo como um continente dado e estático. O futuro é o que *tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo” (p. 179).⁸³ Eis o homem imerso no *reino das possibilidades*. Tais colocações implicam a dicotomia do ser e não-ser, pois o futuro se apresenta como aquilo que não é, mas ao mesmo tempo não pode deixar de ser, devido ao seu caráter de já estar dado desde sempre enquanto possibilidade do para-si.

83 Idem, p. 160: “Il ne faut pas entendre par futur un ‘maintenant’ qui ne serait pas encore. Nous retomberions dans l’en-soi et surtout nous devrions envisager le temps comme un contenant donné et statique. Le futur est *ce que j’ai à être* en tant que je peux ne pas l’être”.

Mas entende-se que a possibilidade será meramente formal ou algo com pouca ou nenhuma realidade caso a consciência, enquanto liberdade, não reconheça sua condição de não poder não ser livre.

A filosofia da ação e da responsabilidade, com todo peso político do engajamento que possa ter, e não é outra coisa senão isso, se coloca no pensamento sartriano como consequência da liberdade. A liberdade é uma condição da maturidade do homem. Se por um lado o homem não pode não ser livre, por outro lado se pressupõe um grau de maturidade nele. Isso não quer dizer que se esteja relativizando a liberdade. De fato, deve-se ratificar que “o homem está condenado à liberdade”, mas não basta ser homem para ser livre. Ele deve ter discernimento, estar, portanto, em gozo de suas faculdades mentais e, por isso, poder ser responsabilizado pelo que faz ou deixa de fazer. O futuro só pode surgir na perspectiva de um ser cuja característica é ser para si e distância de si ao mesmo tempo.

Assim, somente um ser que é para si mesmo seu revelado, ou seja, cujo ser está em questão para si, pode ter um Futuro. Mas, reciprocamente, tal ser só pode ser para si na perspectiva de um Ainda-não, pois capta-se a si mesmo como um nada, quer dizer, como um ser cujo complemento de ser está à distância de si. À distância, ou seja, para além do ser. Assim, tudo que o Para-si é para além do ser é o futuro (p. 180).⁸⁴

Esse “para além” é propriamente presença futura no ser. “Assim, o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o Ser-Em-si rumo ao futuro” (p. 181).⁸⁵ Só se pode alcançar algo que se mostra no futuro, mas o que quer que se alcance não poderá garantir

84 Ibidem, p. 161: “Ainsi seul un être qui est à soi-même son révélé, c’est-à-dire dont l’être est en question pour soi, peut avoir un futur. Mais, réciproquement, un tel être ne peut être pour soi que dans la perspective d’un pas-encore car il se saisit lui-même comme un néant, c’est-à-dire comme un être dont le complément d’être est à distance de soi. A distance, c’est-à-dire par delà l’être. Ainsi tout ce que le pour-soi est par delà l’être est le futur”.

85 Ibidem, p. 162: “Ainsi le futur, comme présence future d’un pour-soi à un être, entraîne l’être-en-soi avec lui dans le futur”.

mais do que, de certa forma, já se tinha, ou seja, a incompletude. Nada do que se conquiste preencherá o vazio do ser do para-si. Tal qual um saco sem fundo, o para-si apesar de estar de todas as formas o tempo todo tentando encher-se, permanecerá com o sentimento de incompletude por ser justamente essa a sua propriedade e também o que o distingue do em-si. Por isso a promessa de se encontrar a felicidade ou a salvação por este ou aquele caminho, por este ou aquele produto, torna-se um blefe, uma mentira grosseira; e será tanto mais malgrado aquele que mais a espere encontrar em algum lugar ou em algum produto. Uma frustração inevitável. Nada poderá livrar o homem de ser homem.

Mas, precisamente, esse ‘alcançar’ é puramente ideal, não se opera realmente: o futuro não se deixa alcançar, desliza ao Passado como ex-futuro. Daí esta decepção ontológica que aguarda o Para-si toda vez que desemboca no futuro (p. 182).⁸⁶

Se, por um lado, isso pode dar à vida um caráter pessimista, por outro lado, assegura ao homem a liberdade e o não poder ser coisificado, o que seria de fato o seu fim. Um fim realmente e não simplesmente a morte. Pois a morte não é um fim. O fim se diz propriamente daquele que se deixa fazer coisa. É nesse momento que se deixa de ser para-si e se transforma num ser finito, definível e inerte.

A possibilidade para além do ser é o que define o futuro. Se o passado é o que não se pode deixar de ser, o futuro é o que já se era.

O passado é, com efeito, o ser que sou fora de mim, mas o ser que sou sem possibilidade de não sê-lo. É o que denominamos: ser seu passado *detrás* de si. O futuro que tenho-de-ser, ao contrário, é de tal ordem em seu ser que *somente*

86 Ibidem, p. 163: “Mais précisément ce ‘rejoignement’ est purement idéal, il ne s’opère pas réellement: le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le pour-soi présent se dévoile dans tout sa facticité, comme fondement de son propre véant et derechef comme manque d’un nouveau futur. De là cette déception ontologique qui attend le pour-soi à chaque débouché dans le futur”.

posso sê-lo: porque minha liberdade o corrói em seu ser por debaixo (p. 183).⁸⁷

Assim, o futuro seria o que constitui o sentido do para-si em seu presente como projeto possível, sem, contudo, determiná-lo. Conservando com isso a ideia de que o para-si é o próprio fundamento de seu nada. O futuro é o que não se poderá ser enquanto realização, pois o para-si é livre. O para-si não poderá ser “consumido” pelo futuro, pois isso aniquilaria sua liberdade na medida em que seria seu limite. Entretanto, não se poderá esquecer que não é o futuro que fundamenta o para-si, mas o contrário. Pois já foi dito que aquele vem ao mundo por este. “De modo que o futuro não é apenas um *não ainda* para além do presente, ele é alguma coisa que espera o ser que *eu sou*, ele é o *meu* futuro. Não é neutro para mim, mas tem de ser pensado a partir de mim. Eu me projeto para o futuro, isto é, ele é meu possível”.⁸⁸ O futuro surge, assim, como o que não poderia deixar de ser enquanto meu possível, dada a incompletude originária do para-si.

Ao se mostrar (o para-si/o homem) vazio de ser e ao mesmo tempo desejoso dele, gera-se um movimento que engendra o que se chama de futuro. Pelo lado oposto, pode-se perceber que o passado seria aquilo que surge como a necessidade que o para-si tem de negar a si próprio enquanto ser-faltante. Nesse sentido, não se poderia imaginar algo que tivesse seu ser projetado para fora de si, para além de si, se não o imaginasse simultaneamente como não sendo mais si mesmo. O passado e o futuro são oriundos da realidade do para-si, da consciência, ou, se preferir, da realidade humana. Mas não se poderá simplesmente atribuir uma prevalência do para-si relativamente à temporalidade nem tampouco da temporalidade em relação ao para-si, mas antes se poderia falar numa

87 Ibidem, p. 163: “Le passé est bien en effet l'être que je suis hors de moi, mais c'est l'être que je suis sans possibilité de ne l'être pas. C'est ce que nous avons appelé: être son passé *derrière* soi. Le futur que j'ai à être, au contraire, est tel dans son être que je *peux* seulement l'être car ma liberté le ronge dans son être par en dessous”.

88 MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade* – São Paulo: Moderna, 1996. p. 70. Coleção logos.

espécie de coexistência e dependência mútua. “O Para-si só pode ser sob a forma temporal, ele se faz congenitamente temporal”.⁸⁹ Sobre isso, nos aprofundaremos mais detalhadamente no ponto que se segue.

3.2 Ontologia da temporalidade

A temporalidade está sob a lógica da sucessão cujo princípio é a relação antes-depois. O antes e o depois podem ser analisados tanto separadamente, ao modo da *estática* temporal, como pela *dinâmica* temporal.

Relativamente à dinâmica do tempo, dada a inteligibilidade do fluir das coisas, pode-se tomá-la como certa sem a necessidade de grandes considerações em virtude das nossas experiências do dia-a-dia. Ao tomar água, por exemplo, percebo que há nesse fato um antes, que é a sede, e um depois, que é a não sede. Assim, a dinâmica temporal se diz do fluir das coisas no tempo: o cabelo que cresce, a viagem que chega ao fim, o dia que passa e, novamente, chega.

Quanto à estática temporal, há de se esforçar um pouco mais para apreendê-la em seu ser.

Levando em conta que algumas coisas parecem irremediavelmente indefiníveis como, por exemplo, o próprio tempo em geral, a estática temporal se aproxima de poder ser definida não por sua própria clarividência, mas pela oposição que comporta à dinâmica temporal.

O antes e o depois é que inscrevem no mundo uma dinâmica temporal, podendo ser vivenciada pelo existente. O devir, portanto, decorreria da relação do antes com o depois. Por isso, poder-se-á dizer que, “Sem a sucessão dos ‘depois’, eu seria *imediatamente* o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre a ação e o sonho”. Assim, “O tempo corrói e escava, separa, foge. E também, a

89 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 69. Coleção debates.

título de separador – separando o homem de sua dor ou do objeto de sua dor -, ele cura” (p. 185).⁹⁰

Mas o antes e o depois, considerados isoladamente, não são nada, não existem. E, por isso, só se tornam inteligíveis numa relação associativa externa, o que ocorre pela consciência, ou seja, pelo homem.

Nas palavras do próprio Sartre:

Portanto, se concedemos *a priori* o ser Em-si a A e a B, é impossível estabelecer entre eles o menor nexos de sucessão. Tal nexos seria, com efeito, uma relação puramente externa e, como tal, seria preciso admitir que ficaria no ar, desprovido de substrato, sem poder capturar A ou B, em uma espécie de nada intemporal (p. 187).⁹¹

Nessa citação, Sartre mostra que sem uma consciência para captar os dois pontos A e B, relacionando-os entre si, eles ficam sem sentido, desprovidos de qualquer significado.

Para ser do tipo relação externa, portanto, é preciso que seja para uma testemunha que a estabeleça. E ainda que seja ela mesma temporal, pois há de estar ao mesmo tempo em A e em B. Seria o que está pressuposto, por exemplo, na seguinte citação: “O antes se faz determinar como antes lá adiante, no depois, e reciprocamente” (p. 192).⁹²

Não se trata simplesmente de um espectador (o homem) descompromissado que a tudo assiste de longe, mas designa uma consciência ela mesma instituidora. A consciência como tal seria propriamente a liberdade: uma espécie de brisa, vento que apenas capta os objetos sem imprimir-lhes qualquer marca que pudesse agredir ou alterar seu ser fenomênico, ou seja, sem violar a sua pura manifestação à consciência.

90 Idem, p. 166: “Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit. Et c’est encore à titre de séparateur – en séparant l’homme de sa peine ou de l’objet de sa peine – qu’il guérit”.

91 Ibidem, p. 168: “Si donc nous concédons *a priori* l’être en soi à A et à B, il est impossible d’établir entre eux la moindre liaison de succession. Cette liaison en effet serait une relation purement externe et comme telle, il faudrait admettre qu’elle reste en l’air, privée de substrat, sans pouvoir mordre ni sur A ni sur B, dans une sorte de néant intemporel”.

92 Ibidem, p. 171: “C’est là-bas dans l’après que l’avant se fait déterminer comme avant et réciproquement”.

Com efeito, parece que não há como escapar à ambiguidade de ter que se conjecturar a existência de algo que traz em si o sentido de *tudo*, mas que ao mesmo tempo é sem conteúdo, é *nada*.

A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo*, na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente.⁹³

Olhando de um lado o para-si e a temporalidade do outro, há de se concordar com a permanência de uma ambiguidade na relação entre eles. Pois se poderá pensar numa possível prevalência de um sobre o outro. Nesse sentido, poderíamos supor que há uma prioridade do para-si sobre a temporalidade. Entretanto, não é assim que ocorre. “Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a temporalidade. Mas a temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo *ek-staticamente*. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (p. 192).⁹⁴ A temporalidade, então, teria sua fundamentação ontológica no próprio ser do para-si que tem sua existência marcada fora de si, *ek-staticamente*⁹⁵. Ela fica instituída pelo para-si sim, mas ele mesmo só poderá ser de modo temporal. Pois sem a temporalidade o para-si não poderia ser apreendido como passado, presente ou futuro.

93 SILVA, Franklin Leopoldo e. REVISTA SÍNTESE – Volume 27 nº 88 Maio-Agosto 2000. *A transcendência do ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre*. Centro de Estudos Superiores. Belo Horizonte/MG: p. 170.

94 *L'être et le néant*, p. 172: “Non que le pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du pour-soi en tant qu'il a à l'être *ek-staticamente* La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant”.

95 “Heidegger e Sartre chamaram de Ek-stase (no sentido literal do termo êxtase, “estar fora” ou “sair”) as três determinações do tempo, passado, presente, futuro, porquanto cada uma delas se move ou caminha para a outra, o presente para o passado, o presente para o futuro, o futuro para o presente”. (ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999).

Existiria certamente ao modo do em-si. “Reciprocamente, nosso estudo fenomenológico do Passado, do Presente e do Futuro nos permite mostrar que o Para-si só pode ser sob a forma temporal” (p. 192).⁹⁶ O modo de ser do para-si é dito por Sartre como diaspórico (*diasporique*)⁹⁷.

A temporalidade é o próprio homem. Nas palavras de Sartre:

Assim, a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intra-estrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, o *modo de ser* próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade (p. 199).⁹⁸

Julga-se ter havido aqui a apresentação do sentido da *ontologia da temporalidade*, que nesta última citação de Sartre aproxima, ou melhor, vincula definitivamente o ser da temporalidade ao ser do para-si.

Nas circunstâncias deste trabalho, tal exposição deve poder se estabelecer como um momento significativo no âmbito da nossa proposta geral. Depois da vinculação da temporalidade ao para-si, podemos agora estudá-la como temporalidade *original* e como temporalidade *psíquica*, o que nos remeterá à *reflexão*.

96 *L'être et le néant* p. 172: “Réciproquement, notre étude phénoménologique du Passé, du Présent et de l'Avenir nous permet de montrer que le pour-soi ne peut être, sinon sous la forme temporelle”.

97 Isso seria uma referência à profunda coesão e dispersão do povo judeu.

98 *L'être et le néant*, p. 178: “Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intrastucture de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire *le mode d'être* propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité”.

3.3 Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão

Após termos investigado a relação da consciência com a temporalidade, surge-nos agora, num primeiro plano, o “eu” como elemento que, por assim dizer, forçosamente “insiste” em não ser esvaziado.

De que maneira se poderá introduzir a figura do “eu” entre a particularidade de uma consciência de durar e o conhecimento? Uma espécie de “eu fantasmagórico” que, dada a sua fluidez, tem dificuldades de manter-se aqui substancialmente. Em todo caso, seria algo que se define como um nada, mas ao mesmo tempo está aí a sugerir uma subjetividade.

O ser da consciência enquanto liberdade, se bem compreendido, em última instância deve poder iluminar o sentido e a dimensão do “eu” na filosofia sartriana. Num segundo momento, tentaremos alcançar o ser da reflexão.

“O Para-si dura em forma de consciência não-tética de durar”. Já o “eu”, pressupõe uma relação de conhecimento e, por isso, o “sentir o tempo passar” corresponde a um sujeito que reconhece a si mesmo como unidade de sucessão. Por isso, tendo o “eu” a consciência de durar, essa consciência é tética. Tética porque apreende a si mesma como algo que dura. Uma relação mútua entre uma consciência que dura e o próprio durar. Esse seria o modo que designaria a temporalidade psíquica, pois designa uma relação de conhecimento que é ao mesmo tempo consciência tética de durar. Por isso é que o sujeito se reconhece como sendo o mesmo na mudança. Nesse sentido é que se pode dizer que a multiplicidade (sucessão) é simultaneamente unidade.

Até aqui o que foi mais concretamente esclarecido foi a temporalidade psíquica, pois parece ser mais acessível. Cabe-nos agora retomar a temporalidade original numa tentativa de também melhor esclarecê-la. Como tal, parece apontar para um evento primário que vincula o para-si à temporalidade, de tal modo que cada um (tanto o para-si como a temporalidade) só pode ser apreendido pelo outro, contudo sem haver qualquer prioridade entre eles. Assim, o para-si imprimiria a tempora-

lidade no mundo e ao mesmo tempo só poderia ser, ele mesmo, através dela. Essa seria a forma de uma consciência que ainda não afirma nem posiciona o “eu”: uma “consciência não-tética”, que institui, de forma primária e original, uma temporalidade que exclui radicalmente a “consciência de durar”.

Quanto à temporalidade psíquica, deve-se ainda aumentar a compreensão sobre ela nas palavras do próprio Sartre: “Neste caso, tenho consciência de durar. Esta consciência é tética e se parece muito com um conhecimento, tal como a duração que se temporaliza aos meus olhos está muito próxima a um objeto de conhecimento” (p. 208).⁹⁹ É por ela que o sujeito se apreende durando.

Feita a apresentação da temporalidade original e da temporalidade psíquica, naquilo que as faz distintas uma da outra, há de se perguntar pela relação que há entre elas. Em outras palavras: “Que relação pode existir entre a temporalidade original e esta temporalidade psíquica que encontro assim que me apreendo *durando*?” Essa questão, segundo Sartre, conduz à outra, pois “a consciência de duração é consciência de uma consciência que dura”. E questionar a consciência tética de durar é equivalente a interrogar “a natureza e os direitos da reflexão”. Assim, a temporalidade aparece à reflexão em forma de duração psíquica, que, por sua vez, pertence à consciência refletida. Nesse sentido, a duração psíquica se coloca em forma de objeto de reflexão. Com efeito, é o complexo fenômeno da reflexão que agora se mostra como tendo de ter sua estrutura esclarecida.

Inicialmente, a reflexão é o para-si consciente de si mesmo. Isso, em poucas palavras, é, segundo Sartre, “a velha *Idea ideae* (ideia da ideia) de Spinoza” (p. 208).¹⁰⁰ Mas isso introduz uma dificuldade, qual seja, imaginar a consciência reflexiva e a refletida como sendo simultaneamente distintas uma da outra e ao mesmo tempo estando unidas sob o mesmo ser. Entretanto, o modo de apreender as duas consciências numa pers-

99 Idem, p. 185: “En ce cas, j’ai conscience *de* durer. Cette conscience est thétique et ressemble fort à une connaissance, tout de même que la durée qui se temporalise sous mon regard est assez proche d’un objet de connaissance”.

100 *L’être et le néant*, p. 186: “On reconnaît là la vieille *Idea ideae* de Spinoza”.

pectiva simplesmente de distinção e união não daria conta dessa espécie de simbiose entre as duas, pois em algum momento deve-se tomá-las como sendo absolutamente uma única e mesma coisa. “Portanto, convém que a reflexão se una ao refletido por um nexo de ser, que a consciência reflexiva *seja* a consciência refletida” (p. 209).¹⁰¹ Esse pensamento pretende ganhar consistência apenas pelo “nexo de ser” que almeja superar a dualidade união-distinção.

Tal nexo de ser encerra justamente o nada que define o para-si. Se, por um lado, se pode referir a uma consciência reflexiva e a uma consciência refletida como sendo coisas distintas, por outro lado há de se poder unificá-las num mesmo ser e, portanto, inviabilizar a concepção dualista da consciência. Ocorre que aqui se retoma o modo de ser essencial do para-si, qual seja, a ipseidade, como elemento do qual brota propriamente a negatividade que por sua vez fundamenta, pelo nexo de ser, a *Idea ideae*. Por isso é que se poderia referir aos dois modos da consciência. Com efeito, a reflexão enquanto conhecimento exige o refletido como objeto. Isso parece tornar insuperável a separação do ser de cada um. Mas, em último caso, o que deve ficar aqui destacado é que ambos fazem parte do mesmo ser, o que tende a dissolver a dualidade. “Assim, é preciso, ao mesmo tempo, que o reflexivo seja e não seja o refletido. Já havíamos descoberto esta estrutura ontológica no próprio âmago do Para-si” (p. 209).¹⁰² Nesse sentido, a consciência reflexiva e a refletida, naquilo que têm de distanciamento uma da outra e da unidade que as encerram, estão ontologicamente atreladas ao nada originário da estrutura do para-si. Esse nada pode ser chamado de “nexo de ser”, ou seja, aquilo que fundamenta tanto a separação quanto a unidade. Disso decorre que, ao fundamentar a separação, se enfraquecem as razões da unidade, e ao fundamentar a unidade, se enfraquecem as razões da separação. Isso parece nos conduzir irremediavelmente ao “nexo de ser” enquanto um *nada* que se posiciona entre o reflexivo e o refletido. Por

101 Idem, p. 186: “Il convient donc que la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive soit la conscience réfléchie”.

102 Ibidem, p. 187: “Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi. Cette structure ontologique, nous l'avons découverte déjà au coeur du pour-soi”.

isso segue-se que “Como vimos, o reflexivo está separado do refletido por um nada. Assim, o fenômeno de reflexão é uma nadificação do Para-si que não lhe vem de fora, mas que ele tem-de-ser” (p. 211).¹⁰³ Isso nos levará inevitavelmente a tomar o fenômeno da reflexão como projeto de totalização cujo fim, tal qual o do para-si, no fim das contas fracassa. Na verdade, não seria propriamente um fracasso da reflexão, fato que lhe daria alguma autonomia, mas do para-si que se faz reflexão.

Hão de se fazer ainda algumas considerações sobre o que Sartre chama de reflexão pura e reflexão impura. A primeira estaria ligada à temporalidade original; a segunda estaria ligada à temporalidade psíquica. Como tal, esta última nos remeterá às análises da transcendência. Mas, por enquanto, nos atenhamos um pouco a esses dois modos de reflexão. A pura remonta ao modo de ser original do para-si, cuja temporalidade original o define. De modo que ela viria a sintetizar, de uma só vez, toda a significação e o sentido da consciência enquanto temporalidade. Haveria nela também a conservação dos preceitos da fenomenologia que encerra o fim de todas as dualidades possíveis, inaugurando, desse modo, na modernidade, uma nova era na história da construção do conhecimento. Assim, faz-se de suma importância a compreensão da reflexão pura.

A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente *dada*, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse (p. 213).¹⁰⁴

103 Ibidem, p. 188: “Nous l'avons vu, le réflexif est séparé du réfléchi par un néant. Ainsi, le phénomène de réflexion est une néantisation du pour-soi qui ne lui vient pas du dehors, mais qu'il a à être”.

104 Ibidem, p. 190: “La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais *donnée* d'abord, celle qu'il faut gagner par une sorte de *catharsis*”.

Nesse sentido, há de se retomar aqui a temporalidade original e a psíquica como fundamentos da reflexão pura e da impura, respectivamente. A original, com efeito, seria a que representaria fundamentalmente o modo de ser original do para-si; a psíquica, como “fantasmagórica”, ou como diz Sartre, seria “minha sombra”.

Pode-se dizer que neste momento de nosso trabalho já estamos propriamente, ainda que de forma introdutória, no âmbito das considerações sobre o nosso último tema a ser abordado, a *transcendência*. Como tal, as análises sobre a transcendência decorrem dessa forma de “reflexão impura” que funda uma temporalidade que engendra um mundo psíquico. Tais considerações não devem, entretanto, simplesmente nos levar a tomar tal mundo psíquico como mero irreal. Por isso, ilustremos tal ideia com as palavras de Sartre: “Em certo sentido, sua existência é puramente ideal; em outro, esse mundo é, uma vez que é *tendo sido*, uma vez que se revela à consciência: é *minha sombra*, é aquilo que se revela quando quero *me ver*” (p. 231).¹⁰⁵

Passemos finalmente à transcendência.

3.4 A transcendência

Um dos primeiros problemas fundamentais colocados por Sartre desde o início seria “qual a relação original entre a realidade humana e o ser dos fenômenos, ou Ser-Em-si?”. Segundo ele, só poderia ser tratada adequadamente se inserida no seio mesmo do para-si. E é para esse sentido que a citação seguinte aponta.

Portanto, se a relação entre o Para-si e o Em-si há de ser originariamente constitutiva do próprio ser colocado em relação, não devemos entender com isso que tal relação possa ser constitutiva do Em-si, mas sim do Para-si. É somente no

105 Ibidem, p. 205: “En un sens, son existence est purement idéale; en un autre, il est, puisqu’il est-été, puisqu’il se découvre à la conscience: il est ‘mon ombre’, il est ce qui se découvre à moi quand je veux *me voir*”.

Para-si que devemos buscar a chave dessa relação com o ser que denominamos, por exemplo, conhecimento (p. 232).¹⁰⁶

Depois de tais conclusões, julga Sartre agora poder tomar finalmente o para-si como o fundamento essencial do conhecimento, pois em seu ser mesmo residiria, enquanto estar-fora, a própria negatividade como elemento privilegiado na construção do conhecimento. De modo que não se poderia fundar o movimento no em-si, pois ele é o que é, e a consciência é para-si. “É impossível construir a noção de objeto se não temos originariamente uma relação negativa que designe o objeto como aquilo que *não é* a consciência” (p. 235).¹⁰⁷ O objeto seria o que está presente à consciência como *não sendo* a consciência. Nessa ocasião, torna-se pertinente lembrar, nas palavras de Sartre, a definição do ser da consciência. Esta citação deverá reforçar e ao mesmo tempo fixar a apreensão ontológica do para-si como o fio condutor que vem nos guiando nessa reflexão e que, sem dúvida alguma, tornará as nossas conclusões melhor esclarecidas. “O Para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser é essencialmente um certo modo de *não ser* um ser que, ao mesmo tempo, ele posiciona como outro que não si mesmo” (p. 235).¹⁰⁸

Antes de se compreender totalmente a negação original, cabe citar ainda que existem a negação externa e a interna. Quanto à primeira, decorre da comparação que uma testemunha faz entre dois objetos que são em-si. É o caso, por exemplo, da negação “a xícara não é o tinteiro”.

106 Ibidem, p. 207: “D’autre part, notre description du pour-soi nous l’a montré au contraire comme aussi éloigné qu’il est possible d’une substance et de l’en-soi; nous avons vu qu’il était sa propre néantisation et qu’il ne pouvait être que dans l’unité ontologique de ses ek-stases. Si donc la relation du pour-soi soi à l’en-soi doit être originellement constitutive de l’être même qui se met en relation, il ne faut pas entendre qu’elle puisse être constitutive de l’en-soi, mais bien du pour-soi. C’est dans le pour-soi seul qu’il faut chercher la clé de ce rapport à l’être que l’on nomme, par exemple, connaissance”.

107 Ibidem, p. 210: “Il est impossible de construire la notion d’objet si nous n’avons pas originellement un rapport négatif désignant l’objet comme ce qui *n’est pas* la conscience”.

108 Ibidem, p. 210: “Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de *ne pas être* un être qu’il pose du même coup comme autre que lui”.

Considerados separadamente, eles apenas são. Trata-se de uma negação que vem de fora dos objetos. Quanto à negação interna, decorreria da negação do sujeito para consigo mesmo. Quando a pessoa diz que não é isto ou aquilo, “não sou bonito” ou “não sou rico”, por exemplo, revela uma especificidade apenas do para-si que, nessa ocasião, não se nega simplesmente como um objeto em geral ou como um todo concreto que de súbito desmorona. Em tal negação, há uma espécie de divisão do para-si em duas partes que paradoxalmente não fazem desvanecer sua totalidade: uma que nega e a outra que é negada. Nessa ocasião, recorramos ao próprio Sartre para esclarecer essa questão: “Entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência” (p. 237).¹⁰⁹ Esse tipo de negação pertence por natureza ao para-si, que, por isso mesmo, se coloca até aqui como o fundamento essencial do conhecimento. Contrariamente a essa afirmação, se poderia argumentar que não seria possível referir a alguma coisa sem que ela mesma já não fosse de alguma maneira conhecida. Tal consideração almejaria atribuir ao objeto empírico certa prevalência sobre o Para-si. Mas a problemática não estaria ainda no âmbito da percepção empírica, mas anterior a ela, ou seja, no plano da ontologia, que por sua vez, possibilitaria a experiência ou a apreensão do próprio mundo. Essa ideia pode ser confirmada na seguinte citação de Sartre: “Mas essas distinções empíricas não poderiam nos servir de base aqui, pois abordamos o estudo de uma relação ontológica que vem a tornar possível toda experiência e almeja elucidar de que modo um objeto em geral pode existir para a consciência” (p. 237).¹¹⁰ Nesse sentido, não se poderia experienciar qualquer objeto sem que antes seja tomado como tal pela consciência. Essa ideia anuncia o conhecimento como sendo derivado da relação do para-si com o em-si, conservando evidentemente

109 Ibidem, p. 211: “Par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au coeur de son essence”.

110 Ibidem, p. 212: “Mais ces distinctions empiriques ne sauraient nous servir de base ici, car nous abordons l'étude d'une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible et qui vise à établir comment un objet en général peut exister pour la conscience”.

uma prevalência ontológica da consciência. Por essa ótica é que se pode analisar o conhecimento como tipo de relação entre o para-si e o em-si.

Passemos a fazer breves considerações a respeito da espacialidade do ser e, ainda, de como se relaciona com o para-si.

A espacialidade do ser seria o modo pelo qual o para-si se apreende de maneira não posicional, como sendo inextenso. E o caráter inextenso do para-si “é uma relação ek-stática por natureza, porque é pela extensão e na extensão do e em-si transcendente que o para-si se faz anunciar e realiza sua própria inextensão” (p. 241).¹¹¹ Com efeito, parece que, como tal, a extensão seria o modo próprio de ser do em-si. E ao negar a si mesmo a extensão do em-si, o para-si se faz inextenso. O em-si é apreendido como extensão, e a negatividade própria do para-si o concebe como um vazio de extensão. Nesse sentido, diz Sartre que:

Se, por impossível que seja, pudéssemos suprimir a extensão das determinações reveladas do Em-si, o Para-si não se tornaria *espacial*, não seria extenso nem inextenso, e se tornaria impossível caracterizá-lo de qualquer maneira com relação à extensão. Neste caso, a extensão é uma determinação transcendente que o Para-si tem de apreender, na exata medida em que se nega a si mesmo como extenso (p. 241).¹¹²

Grosso modo, por um momento pareceu-nos que a extensão do em-si é que determinaria a inextensão do para-si, na medida em que este, ao negar-se como em-si, imediatamente estaria fazendo-se inextenso. Porém, entende-se que, nessa última citação, ocorre o contrário, ou seja, “a extensão é uma determinação transcendente que o Para-si tem de apreender, na exata medida em que se nega a si mesmo como extenso”.

111 Ibidem, p. 215: “C’est une relation ek-statique par nature, car c’est par et dans l’extension de l’en-soi transcendant que le pour-soi se fait annoncer et réalise sa propre inextension”.

112 Ibidem, p. 215: “Si l’on pouvait supprimer, par impossible, l’étendue des déterminations dévoilées de l’en-soi, le pour-soi ne demeurerait pas *aspatial*, il ne serait ni étendu ni inétendu et il deviendrait impossible de le caractériser d’une façon quelconque par rapport à l’étendue. En ce cas, l’étendue est une détermination transcendante que le pour-soi a à appréhender dans la mesure exacte où il se nie lui-même comme étendu”.

De modo que parece haver uma precedência do negar a *si mesmo* como extensão. Essa seria uma espécie de derivação do próprio ato de o para-si negar a si mesmo. O estudo ontológico da consciência posiciona o para-si como sendo também o elemento primordial da espacialidade. E a transcendência seria essa espécie de “realizar” da consciência ao determinar o para-si como sendo o ser pelo qual o em-si se desvela. “O negar a si mesmo como extenso” imprime necessariamente a ideia de “realizar” enquanto projeto. Por isso, “Realizo um projeto na medida que lhe dou ser, mas *realizo* também minha *situação* na medida que a vivencio, que a faço ser com meu ser; ‘realizo’ a grandiosidade de uma catástrofe, a dificuldade de um empreendimento” (p. 241).¹¹³

Nesse sentido, torna-se razoável dizer, com Sartre, que “conhecer é *realizar*” e “o real é realização”. Realização de quem? Do para-si, que, ao conhecer, dá ao existente toda sua significação ao realizá-lo.

Sem dúvida, essas considerações nos levam também a atrelar a *qualidade*, a *quantidade*, a *potencialidade* e a *utensilidade* ao ser do para-si. Inevitavelmente, parece que o existente em geral terá de estar sempre determinado por, digamos, essas propriedades das coisas. Como tais, elas não seriam propriamente dos objetos como elementos que se acrescentam ou se suprimem deles; mas elas mesmas (coisas) só podem ser apreendidas enquanto totalidade. Nesse sentido, diz Sartre, “A qualidade não é um aspecto exterior do ser, pois o ser, não tendo um *dentro*, não poderia ter um *fora*. Simplesmente, para haver qualidade, é preciso que *haja* ser para um nada que, por natureza, *não seja* o ser” (p. 250).¹¹⁴ Diz ainda que “a relação do Para-si com a qualidade é ontológica”. A brancura de alguma coisa é precisamente aquilo que o para-si não é, na medida em que sendo ek-stático, ou seja, tendo o seu ser fora, capta o objeto como um em-si e como sendo radicalmente diferente dele.

113 Ibidem, p. 216: “Je réalise un projet en tant que je lui donne l'être, mais je réalise aussi ma situation en tant que je la vis, que je la fais être avec mon être, je 'réalise' la grandeur d'une carastrophe, la difficulté d'une entreprise”.

114 Ibidem, p. 223: “La qualité n'est point un aspect extérieur de l'être: car l'être, n'ayant point de 'dedans', ne saurait avoir de 'dehors'. Simplement, pour qu'il y ait qualité, il faut qu'il y ait de l'être pour un néant qui par nature *ne soit pas* l'être”.

Toda e qualquer relação entre os *istos* são do tipo negação externa, ou seja, uma atitude da consciência que, enquanto terceiro, observador, capta o *isto* como não sendo o *aquilo* e o *aquilo* como não sendo o *isto* e os compara. “Assim, a relação originária entre *isto* e *aquilo* é uma relação externa. *Aquilo* aparece como não sendo *isto*, e vice-versa. E esta negação externa desvela-se ao Para-si como um transcendente, estar fora, é *Em-si*” (p. 253).¹¹⁵

Quanto ao que surge como *potencialidade*, seria o que faz aparecer a dimensão do futuro. A consciência, ao captar o objeto, o faz no âmbito da permanência. Ou seja, como algo que é no presente e que é também no futuro, mas apenas como potencialidade ao modo da ipseidade. O em-si é a todo momento todo o ser, é pleno. E sua relação com o possível só pode acontecer pelo para-si, cuja negatividade transcende o momento rumo ao futuro e retorna para o presente com as impressões do objeto situado no porvir. As coisas em-si mesmas não têm qualquer elemento de potencialidade. Pelo “circuito da ipseidade” superam-se os objetos apreendidos no presente e remetem-se ao futuro como aquilo que não são, mas se tornam pelo para-si no presente.

A primeira potencialidade do objeto, como correlato do comprometimento, estrutura ontológica da negação, é a *permanência*, que perpetuamente lhe advém do fundo do porvir. A revelação da mesa como mesa exige uma permanência de mesa que lhe advém do futuro e não é um dado puramente constatado, mas uma potencialidade (p. 257).¹¹⁶

Entretanto, a potencialidade não deve subscrever um tempo infinito, pois “o tempo infinito ainda não existe”. A mesa não aparece como sendo a possibilidade indefinida de mesa, mas apenas que a potencialidade

115 Ibidem, p. 226: “Ainsi la relation originelle de *ceci* à *cela* est une négation externe. *Cela* apparaît comme n'étant pas *ceci*. Et cette négation externe se dévoile au pour-soi comme un transcendant, elle est dehors, elle est *en-soi*.”

116 Ibidem, p. 229: “La première potentialité de l'objet, comme corrélatif de l'engagement, structure ontologique de la négation, c'est la *permanence*, qui vient perpétuellement à lui du fond de l'avenir. Le dévoilement de la table comme table exige une permanence *de* table qui lui vient du futur et qui n'est point un *donné* purement constaté, mais une potentialité”.

faz surgir a dimensão do futuro. Parece que não se trata, portanto, de uma espécie de “perder-se” no futuro, mas de localizar a potencialidade, enquanto personificação do negativo, como fundamento da dimensão do futuro.

Nesse sentido, um porvir eterno ou infinito não seria propriamente o núcleo da discussão. Mas que a transcendência, ante o circuito da ipseidade, engloba a potencialidade enquanto extensão do significado existencial do objeto localizado no âmbito do para-si. Assim, se a potencialidade faz surgir a dimensão do futuro, isso não imprime necessariamente a ideia de um futuro infinito. Por isso, nas palavras de Sartre: “O existente não possui sua *essência* como uma qualidade presente. É inclusive negação da essência: o verde *jamaïs* é verde. Mas a essência vem do fundo do porvir ao existente como um sentido que nunca é dado e o infesta sempre” (p. 257).¹¹⁷ Por isso é que se pode dizer que, ao captarmos o mundo, o fazemos pela nossa falta através do mundo objetivo. Justamente porque transcendemos o presente rumo ao futuro é que, ao retornarmos ao presente, nos damos conta da falta. Por isso é que as coisas nos servem como utensílios para realizarmos isto ou aquilo como atitude de eliminação da falta. E o ser, enquanto realização possível, será sempre intermediado pela utilidade dos instrumentos para a supressão da falta. Seria o caso, por exemplo, do belo enquanto irrealizável. Não seria uma possibilidade propriamente das coisas, mas do homem por não ser ele mesmo depositário do belo.

O belo infesta o mundo como um irrealizável. E, na medida em que o homem *realiza* o belo no mundo, ele o faz ao modo imaginário. Significa que, na intuição estética, apreendo um objeto imaginário através de uma realização imaginária de mim mesmo como totalidade Em-si e Para-si (p. 259).¹¹⁸

117 Ibidem, p. 230: “L'existant ne *possède* pas son essence comme une qualité présent. Il est même négation de l'essence: le vert *n'est jamais* vert. Mais l'essence vient du fond de l'avenir à l'existant, comme un sens qui *n'est jamais* donné et qui le hante toujours”.

118 Ibidem, p. 231: “Il hante le monde comme un irréalisable. Et dans la mesure où l'homme *réalise* le beau dans le monde, il le réalise sur le mode imaginaire. Cela veut dire que dans l'intuition

O para-si, tendo de ser para além de seu presente, o faz numa descoberta gradativa de uma relação originária com o passado. “E o passado do Para-si é para o Para-si como um saber. Mas esse saber não permanece como um dado inerte” (p. 259).¹¹⁹ Entretanto, no âmbito de *O ser e o nada* tal passado permanece, por assim dizer, em segundo plano, pois a liberdade escapa a ele na medida em que todos os aspectos da vida do ser no mundo estariam, em seu fundamento, sob o modo de ser próprio do para-si.¹²⁰

Voltemos, então, à transcendência. Como tal, ela comporta a medida do ser do para-si como aquele que é exterior a si mesmo e que, por isso mesmo, imprime no mundo a significância de sua ipseidade. O para-si é constitutivamente transcendência, pois “não é o que é e é o que não é”. Daí decorreria toda uma análise da relação originária do para-si, ou da realidade humana com o ser dos fenômenos. É justamente isso que se vem fazendo até aqui. Passemos então a analisar o conhecimento como tal.

O conhecimento é uma prerrogativa humana que guarda, de um lado, o objeto como aquilo que é conhecido e, do outro, o próprio homem como conhecedor. O mundo seria a revelação do conteúdo mesmo da relação de ambos ao para-si. Nesse sentido, o ser do para-si é conhecimento. Haveria então uma identidade entre o conhecimento e o ser do para-si. Mas não se poderá dizer daí que a medida do ser seja dada pelo conhecimento, senão apenas que o para-si faz-se anunciar o que é pelo em-si. O que está aqui subentendido é que haveria uma precedência do para-si. “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si,

esthétique, j’appréhende un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi.

119 Ibidem, p. 231: “Et le passé du pour-soi est pour le pour-soi comme savoir. Mais ce savoir ne demeure pas comme un donné inerte”. É possível considerar nessa passagem a semelhança ou antecipação de um conceito importante no âmbito da segunda grande obra filosófica de Sartre, qual seja, a *Crítica da razão dialética*. Tal conceito seria o “Prático-Inerte”: a consideração dos acontecimentos passados como algo que continua agindo no presente.

120 Como frisado antes, não se deve aqui também concluir que na *Crítica* haja simplesmente uma supressão da liberdade da consciência individual e que por isso se justificaria apontar essa “nova fase” de Sartre como negadora dos princípios essenciais contidos em *O ser e o nada*.

e o Para-si nada mais que o nada que realiza esta presença” (p. 284).¹²¹ Esse ato do para-si efetiva o conhecimento enquanto objeto, sendo a consciência, e por isso mesmo, ser ek-stático. Talvez estejamos diante de um dualismo insuperável, pois, pelos pressupostos da fenomenologia, e é este o pano de fundo da discussão, a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Não há, portanto, nem mundo (objetos) nem consciência considerados isoladamente. Parece então que ambos se fundam reciprocamente. Nesses termos, não haveria precedência de nenhum em relação ao outro. Parece-nos que uma relação originária os faria surgir simultaneamente como conteúdo mesmo da relação.

Em todo caso, não é essa a conclusão que se pode tirar do pensamento de Sartre relativamente à ontologia do para-si. De modo que, sendo a consciência sempre intencional, o movimento de lançar-se para fora rumo ao ser que ela não é imprimiria, na relação do para-si com o em-si, um sentimento de responsabilidade originária, própria apenas da consciência. Por esse ângulo, pretende Sartre fixar a prioridade do para-si, que por si mesmo designa um movimento inicialmente não para o seu interior, mas para fora. Quando do retorno, num movimento de introspecção, não se substancializa absolutamente nada. Como tal, a consciência permanece como antes, vazia como é. Mas não seria um acontecimento verdadeiramente estéril, pois o conhecimento é o que se constrói nessa “viagem” do para-si. É precisamente nessa circunstância que o ser do para-si é conhecimento enquanto ser também ek-stático. A única possibilidade do em-si é ser afirmado. Mas tal afirmação não poderia advir dele mesmo já que ele é o que é.

Sem “mim”, o que seria deste cepo que escora a porta?

Sem este cepo que escora a porta, o que seria de “mim”?

De súbito: “penso” no “meu” cão – vejo suas cores e o seu jeito.

De fato, pode-se concluir que, para “mim”, há realmente infinitas possibilidades fora da “minha” relação com o cepo e a porta. Parece razoável pensar que quaisquer que sejam as possibilidades, não virão

121 *L'être et le néant* p. 253: “La connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'être au pour-soi et le pour-soi n'est que le *rien* qui réalise cette présence”.

por outro ser, senão por “mim”. Quanto ao cepo, é apenas um pedaço de pau absolutamente carente de destinação. Essa apresentação pretende tão somente ilustrar a relação da consciência com os objetos em geral, de modo que se possa conceber alguma distinção e prevalência ontológica da consciência quanto ao conhecimento. Mas deve-se ter a cautela de não se cometer o erro da desmedida, ou seja, dar ao para-si uma autonomia puramente criadora e mantenedora do mundo. Essa conclusão não parece poder ser tão tranquilamente assim abstraída do pensamento de Sartre sem que se incorra nos riscos de adulteração de sua filosofia.

Tudo se passa como se houvesse uma Paixão do Para-si, que perder-se-ia a si mesmo para que a afirmação ‘mundo’ pudesse chegar ao Em-si. E, por certo, tal afirmação não existe senão *para* o Para-si; ela é o próprio Para-si e desaparece com ele. Mas não está *no* Para-si, pois é o ek-stase mesmo, e, se o Para-si é um de seus termos (o afirmante), o outro termo, o Em-si, é *realmente* presente a ele; é fora, sobre o ser, que há um mundo que se revela a mim (p. 284).¹²²

O mundo é uma realidade que, no entanto, só se faz presente pela consciência. Por isso, não se poderá inverter a ordem das coisas dando ao homem um caráter secundário ou meramente de passividade diante do mundo. Nesses termos, a má-fé retornaria como sendo a tentativa em vão de o homem fazer-se coisa (em-si). O estudo da ontologia do para-si não pretende revelar outra coisa, senão exatamente o contrário disso.

“Há” ser porque sou negação do ser, e a mundanidade (mondanité), a espacialidade, a quantidade, a utensilidade, a temporalidade, só vêm ao ser porque sou negação do ser;

122 *L'Être et le néant*, p. 254: “Tout se passe comme s'il y avait une passion du pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation ‘monde’ arrive à l'en-soi. Et, certes, cette affirmation n'existe que *pour* le pour-soi, elle est le pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas *dans* le pour-soi, car elle est l'ek-stase même et si le pour-soi est l'un de ses termes (l'affirmant), l'autre terme, l'en-soi, lui est *réellement* présent; c'est dehors, sur l'Être, qu'il y a un monde qui se découvre à moi”.

nada acrescentam ao ser, são puras condições nadificadas do “há”, nada fazem senão realizar o “há”. Mas essas condições que *nada* são me separam mais radicalmente do ser do que o fariam as deformações prismáticas através das quais eu ainda poderia esperar descobri-lo. Dizer que há ser é nada, e, contudo, é operar total metamorfose, posto que *não há* ser exceto para um Para-si (p. 285).¹²³

Deve-se considerar, contudo, que o para-si é presença imediata ao ser, mas ao mesmo tempo desliza infinitamente, distanciando-se de si mesmo e do ser. “Pois o conhecer tem por ideal o ser-o-que-se-conhece, e, por estrutura originária, o não-ser-o-conhecido” (p. 285).¹²⁴ Há a manifestação desse não-ser por todos os lados como não sendo o ser. Mas o ser se apresenta a todo instante absoluto e incólume “contra mim”. Está por toda parte, “pesa sobre mim, assedia-me, e sou perpetuamente remetido de ser em ser; esta mesa que aí está é ser e *nada* mais; este rochedo, esta árvore, essa paisagem: o ser e, fora disso, nada” (p. 285).¹²⁵ Mas diz Sartre ainda que, ao tentar captá-lo, não se encontra outra coisa senão a si mesmo: “Quero captar este ser e não encontro senão eu mesmo”.

Entretanto, o conhecimento coloca-nos de fato frente ao absoluto na medida em que há uma verdade do conhecimento. Há realmente a verdade daquilo que se manifesta, mas seria uma verdade que permanece estritamente humana. A radicalização desse pensamento tanto pode livrar os homens dos posicionamentos individualistas, na medida em

123 Idem, p. 254: “Il y a’ de l’être parce que je suis négation de l’être et la mondanité, la spatialité, la quantité, l’ustensilité, la temporalité ne viennent à l’être que parce que je suis négation de l’être, elles n’ajoutent rien à l’être, elles sont de pures conditions néantissées du ‘il y a’, elles ne font que réaliser le *il y a*. Mais ces conditions qui ne *sont rien* me séparent plus radicalement de l’être que ne le feraient des déformations prismatiques à travers lesquelles je pourrais encore espérer le découvrir. Dire qu’il y a de l’être n’est rien et pourtant c’est opérer une totale métamorphose, puisqu’il *n’y a* d’être que pour un pour-soi”.

124 Ibidem, p. 254: “C’est que le connaît a pour idéal l’être-ce-qu’on-connaît et pour structure originelle le ne-pas-être-ce-qui-est-connu”.

125 Ibidem, p. 255: “Il pèse sur moi, il m’assiège et je suis perpétuellement renvoyé d’être en être, cette table qui est là c’est de l’être et *rien* de plus”.

que a pressuposição de que há efetivamente um ego no interior da consciência é definitivamente descartada, bem como fazer o homem assumir a dureza e a efetividade de sua existência sem desculpas. Não se pode escamotear a liberdade, sobretudo na alienação.

“Acho que, por hora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livre como poderiam transformar-te em escravo?”¹²⁶

Não se trata, contudo, de desconhecer outros elementos fundamentais da realidade como, por exemplo, as questões sobre o corpo ou dos sentidos, mas tratando-se de ontologia, apenas de estabelecer a ordem das coisas. “Mas importa antes de tudo, em ontologia como em qualquer outra área, observar no discurso uma ordem rigorosa” (p. 286).¹²⁷ Eis o sentido fundamental da ontologia do para-si na filosofia de Sartre.

126 SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*: a conferência de Araraquara. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986: p. 41: Dada a natureza de tal conferência, pode-se aqui atestar a continuidade do pensamento de Sartre quanto à centralidade do conceito *liberdade*. Tanto não se pode ser escravo sem ser antes livre como só pela liberdade é que se pode esquivar da alienação.

127 *L'être et le néant* p. 255: “Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fim

‘Jean-Paul Sartre está morto’, anuncia o jornal *Libération* como quem dá um grito. A primeira página era inteiramente consagrada a ele, com uma grande foto do filósofo – do início dos anos 70 -, engraçado, as mãos sobre os joelhos, na espera de testemunhar em um milésimo processo, sentado no Palácio de Justiça. ‘O imenso Sartre – comenta Serge July – ocupa o século como Voltaire e Hugo ocuparam os seus... ele que esteve em toda parte, nos últimos quarenta anos, de todos os escritos, de todos os combates...’ ‘Sartre está morto’, anuncia o *Le Matin* em toda uma página, com a estranha foto de um homem com óculos, lendo ou escrevendo sob uma grande luz branca. ‘Com ele desaparece um dos raros homens verdadeiramente livres de nossa época’, dizia o comentário, ‘um dos únicos homens honestos em meio a uma época terrível e turbulenta’. ‘Morte de Jean-Paul Sartre’, escreve o *Le Figaro*, na manchete, enquanto em suas páginas internas, Jean D’Ormesson destaca ‘um dos últimos mestres do pensamento francês’ (...) Relatos de todas as testemunhas possíveis, extratos de suas obras, de todas as datas-chave ou presumidas assim, de todas as viagens, de todas as publicações, em uma espécie de álbum de família no qual cada um encontrava reunidos os grandes momentos do século. Um tipo de subleilão delirante que não tinha, ao fundo, uma única e verdadeira significação: dar conta, de uma vez só, de uma dívida considerável em relação a Sartre; dar conta, sobretudo, da impossibilidade de exprimir toda essa dívida”.¹²⁸

(Sartre, de Annie Cohen-Solal)

128 Revista Cult n.º. 91 – Abril/2005 – Ano VII, p. 60. (Vinte e cinco anos da morte de Sartre).

Um começo novo é sempre anunciado por um fim. Não se poderá conceber um fim absoluto a partir do qual nada mais acontecerá. Com efeito, a morte também não é o fim. E por vezes, pelo contrário, é pela morte que se mantém vivo.

Nesse sentido, Bernard Henri Lévy fez a seguinte consideração relativamente ao “fim” de Sartre:

É comum que a morte traga a paz. Ela estabiliza os sentimentos. Sem paralisar, é claro, os textos, sem trancafiá-los em um sentido qualquer que a morte do autor permitisse enfim investir, ela contribui, pelo menos, para regular o jogo das palavras, para arbitrar as principais disputas. No caso de Sartre, parecia que se dava o inverso e que, no próprio momento em que se iniciaria sua estada no purgatório, ele tornou-se objeto de um conflito de interesses políticos e metafísicos mais que nunca contraditórios.¹²⁹

A relevância e o significado da compreensão da ontologia do para-si e o seu enquadramento como o fundamento comum dos conceitos aqui analisados foi de fato o que se buscou fazer. Na verdade, a importância de se estudar a amplitude e as consequências do modo de ser da consciência vai além da própria filosofia sartriana. O mesmo se pode dizer a respeito das considerações que se fez sobre a fenomenologia, o ser-em-si, a temporalidade ou o conhecimento. São conceitos que não estão restritos a nenhuma filosofia específica. Além do mais, foi da realidade humana que se buscou falar o tempo todo. De maneira que, em última instância, não se trata de uma investigação que se possa simplesmente deixar de lado - pelo contrário, coloca em relevo as discussões indispensáveis para se pensar os diversos aspectos da vida humana, mais especificamente no âmbito da subjetividade. Nas palavras de Sartre: “Nosso ponto de partida é, de fato, a subjetividade do indivíduo e isso por razões estritamente filosóficas”.¹³⁰

129 LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Trad Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001: p. 13.

130 SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3. ed.

Aquilo que se propõe a abarcar uma grande extensão pode acabar deixando de ocupar o lugar que lhe é devido. Portanto, o que se destaca aqui não é o estudo da realidade humana em geral. Antes disso, pensamos que o estudo da ontologia do para-si deve se estabelecer como o ponto crucial a partir do qual se possam elucidar os conceitos basilares da filosofia de Sartre. Consideramos que não se trata de um tema tão fácil de se realizar caso se queira, com seriedade e compromisso, efetuar de fato uma pesquisa filosófica, pois ele não está, como tal, em nenhum lugar específico como algo a ser simplesmente pinçado, mas está de um modo ou de outro em toda obra sartriana.¹³¹

Não se ousou aqui abordar a complexidade da existência humana nem tampouco da amplitude da filosofia de Sartre. Mas, deve-se admitir, o cerne da questão aqui proposta é de suma importância, pois procura tratar do fundamento de conceitos inscritos na filosofia moderna como sendo decisivos para orientar o pensamento filosófico e os seus desdobramentos, que no fim das contas sempre tem como objetivo precípua o homem. Nessa perspectiva, o fundamento da liberdade, da temporalidade, da negatividade, do conhecimento, da ipseidade, da transcendência, tem primazia sobre cada um deles, na medida em que, como tal, deve vir antes como condição mesma de possibilidade de seu sentido.

Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 15. Coleção Os pensadores.

131 “É de fato espantoso, diz Paulo Perdigão, que um único homem, como Sartre, tenha deixado obra tão ampla, no espaço de 74 anos, dos quais os últimos sete passou praticamente cego. Em toda a história da filosofia, nunca houve um pensador que escrevesse tanto, nem Kant, Hegel ou Marx: obras filosóficas, ensaios, conferências, crítica literária e teatral, peças de teatro, romances, contos, roteiros de cinema, correspondência, jornalismo etc. E tudo isso – o mais notável – não provindo de um pensador enclausurado em um gabinete de trabalho, mas de alguém com intensa atividade prática, engajado politicamente, participando de debates e entrevistas, reuniões políticas e editoriais (como a revista mensal ‘Les Temps Modernes’, lançada em 1945 e por ele dirigida), viajante do mundo, boêmio, agitada vida amorosa”. (Ver referências: Paulo Perdigão, *Existência e liberdade*, p. 17.). O que se poderia dizer, contudo, é que se considera que, do ponto de vista estritamente filosófico, o seu pensamento está sintetizado na obra que o celebrou: *O ser e o nada*, muito embora o itinerário de seu pensamento filosófico tenha começado com *A transcendência do ego*, *A imaginação*, *Esboço de uma teoria das emoções* e *O imaginário*, publicados entre 1936 e 1940.

E o que fica aqui defendido como fundamento último é o modo de ser da consciência.

Caso não se pudesse tomar o ser da consciência como sendo diferente do ser-em-si, teríamos de estar certamente pensando algum outro tipo de mundo, ou melhor, o pensamento mesmo não seria algo que se pudesse referir, pois o pensamento é uma necessidade. E não pode haver qualquer tipo de necessidade senão no seio do para-si. É por ele que se fala em ausência, em projeto, em completude, em realização, em possibilidade, em relação. É o vazio humano que está por trás disso tudo. E parece que anunciar isso é o propósito de Sartre:

“De qualquer modo, o que podemos desde já afirmar é que concebemos o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”.¹³²

Os acontecimentos do mundo têm um fundamento. É pelo homem que eles existem e terão o destino que a liberdade humana lhes der. Nesses termos, ser livre nem é bom nem ruim. Essa é uma condição inegociável. Ser livre, eis tudo. Com efeito, o Estado, a lei, a injustiça, a glória, o fracasso, o tempo, a cor, o belo, a tristeza, a condenação, todos só adquirem significado porque são inseridos pelo para-si numa rede de relações que estabelece a validade ou não e o lugar de cada conceito.

Não se trata de uma realidade que possa ser relacionada à vontade humana. Ou seja, os acontecimentos do mundo em sua origem não dependeriam do querer humano; eles simplesmente se dão inevitavelmente nas condições constitutivas do modo de ser da consciência. Sabendo-se disso, aí sim é que se poderá reivindicar e avaliar a postura do homem ante tal realidade. Assim, a medida do mundo seria dada pelo modo de ser da consciência. Nada se integra à realidade humana senão pela negatividade que define o modo de ser do para-si.

132 SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3. ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 3. Coleção Os pensadores.

A liberdade não nos é dada pela vontade. Não se pode querer ou não ser livre. Por isso, “só não se é livre para deixar de ser livre”. O homem nunca pode ser definido como sendo isto ou aquilo, ao modo das coisas em geral, ou melhor, ao modo do em-si. Essa perspectiva nos remete ao momento em que abordamos a má-fé ainda no primeiro capítulo. Trata-se da dicotomia liberdade-não liberdade, que, em última instância, deriva dos dois conceitos fundamentais e abrangentes, quais sejam, ser e nada.

É preciso observar que após a compreensão da importância do ser da consciência na constituição do mundo se deve simultaneamente intuir suas consequências quanto à regulação da relação sujeito-objeto e sujeito-sujeito, pois uma subjetividade se mantém como tal para outra igualmente subjetividade. E aí, convenhamos, é outra problemática. Pois seria, se fosse o caso, outra pesquisa a ser feita; afinal trata-se já de outro momento, chamado *O para-outro*: relação e os limites entre consciências. A difícil convivência com o outro, a ameaça que cada um representa para o outro e a dependência mútua entre as consciências. Por isso, diz Sartre: “Pois a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro” (p. 286).¹³³ Mas não se deve passar para a fase seguinte quando ainda não se cumpriu a anterior. E a fase seguinte (o para-outro) não é o caso aqui.

Ocorre que essa breve referência ao ser para-outro nos ajuda a fixar a importância da reflexão sobre a ontologia do para-si, pois, na ordem rigorosa das coisas, o para-si seria o começo. Assim, não se poderá ir muito longe, ou sequer largar, senão inicialmente pelo ser mesmo da consciência individual. E por isso, de certa forma, Sartre é inteiramente cartesiano, pois há de partir necessariamente do *cogito*, ainda que operando uma importante transformação na doutrina de Descartes, na medida em que o pensamento como tal só pode ser atributo do existente em particular, o qual, por sua vez, primeiro existe para só assim poder pensar.

133 *L'être et le néant* p. 255: “Car la réalité-humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui”.

Mesmo que se fizesse aqui o esforço de tratar da relação do *cogito* cartesiano no pensamento de Sartre, certamente ficariam muitas lacunas difíceis de serem aqui preenchidas. Em todo caso, apenas para ilustrar um pouco e não ficar assim tão em suspenso, segue a próxima citação.

Numa filosofia como a de Descartes, parece óbvio que a náusea não possa ter sentido: o *cogito* é qualquer coisa de fechado em si, pensamento puro que vive de sua suficiência, *ego sum res cogitans*. No existencialismo, esse autobloqueio intelectual resulta insatisfatório, em primeiro lugar pelo exclusivismo do plano do pensamento, e, depois, pela maneira ilhada de compreender o homem. Explica-se, assim, que o cartesianismo sofra em Sartre uma considerável transformação. E nesse ponto o seu principal inspirador é Heidegger, ao definir o homem como um ser-no-mundo.¹³⁴

Entendemos que, após uma boa investigação sobre esse aspecto da filosofia de Sartre aqui tratado, não se poderá mais perguntar, do ponto de vista filosófico, se o homem afinal é livre ou não. Não se poderá, ainda, simplesmente apontar para um solipsismo e individualismo inconsequentes, muitas vezes indevidamente colados em Sartre, pois não é a isso que nos leva o exame do modo de ser da consciência. Sobre isso, façamos ainda uma última referência a Sartre:

Porém, a subjetividade que alcançamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, visto que, como já demonstramos, no *cogito* eu não descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Através do *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós nos apreendemos a nós mesmos perante o outro, e o outro é tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se alcança diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros,

134 BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 18. Coleção debates.

e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência.¹³⁵

Finalmente, não são poucas as consequências a que se pode chegar após o estudo da ontologia da liberdade em *O ser e o nada*, sendo que, seguramente, a mais importante é o caráter de responsabilidade do qual o homem não pode se esquivar. Não há jeito, é pelo homem que o ser se torna claro. Consequentemente, não há ser sem o homem, não há nada. Até mesmo o homem como tal só se torna possível perante outro igualmente homem. Precisa do olhar do outro para poder se ver. Sem o outro, não se sabe o que se é. É a liberdade do outro que me constitui, e é só a minha liberdade que me “salva” e castiga...

135 SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3. ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 15. Coleção Os pensadores.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BEAUD, Michel. *Arte da tese*. 5. ed. Trad. Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BEAUVOIR, Simone. *A cerimônia do adeus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BENNY, Lévy. & SARTRE, Jean-Paul. *A esperança agora*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BORNHEIM, Gerd. *Racionalidade e acaso*. In: NOVAIS, Adauto. (Org.) *Rede imaginária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*. Ijuí-RS: Unijuí, 1999.

CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*. 2. ed. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. São Paulo: Guanabara Kogan S/A.

COTRONEO, Girolamo. *Sartre: rareté e storia*. Napoli: Guide, 1976.

DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* Rio de Janeiro: Livraria Tijuca. s/d.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

EVANGELISTA, João. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez, 1992.

FROMM, Erich. *Ter ou ser*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A, 1987.

_____. *Do ter ao ser*. Trad. Lúcia Helena S. Barbosa. São Paulo: Manole, 1992.

GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

GILLES, Thomas R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8. ed. Parte I, Petrópolis: Vozes, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas – Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JEANSON, Francis. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

KANT, Immanuel – *Crítica da razão pura*. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural 1996.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

LAPÓRTE, Ana Maria Alexandre. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá, 2000.

LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Alexandre. J. *O Cogito existencial em 'O Ser e o Nada'*. Recife: UFPE, 1986. (Dissertação de Mestrado).

LIMA, Walter Matias. *Liberdade e dialética em Jean-Paul Sartre*. Maceió: Edufal, 1998.

LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998.

LUIJPEM, Willelms. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: Edusp, 1974.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1983.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

MESZÁRIOS, István. *Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.

MICHEL, Contat. *Sartre – L'invention de la liberté*. Paris: Textuel, 2005.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade*. (Coleção Logos). São Paulo: Moderna, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo*. Porto Alegre/RS: L&PM, 2008.

PENHA, João da. *A náusea do mundo: Atualidade e permanência*. Revista Cult nº 91 – Abril/2005 – Ano VII (Vinte e cinco anos da morte de Sartre).

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. *O pensador que engajou a filosofia na política*. Revista Cult nº 97 – Novembro/2005 – Ano VIII (Pensadores: Sartre, Foucault, Rorty, Rawls e Habermas).

ROMANO, Luiz Antônio Contatori. *Os caminhos da liberdade*. Revista Cult nº 84 – Setembro/2004 – Ano VII (A dialética da paixão).

SARTRE, J.-P. *Baudelaire*. Lisboa: Europa-América, 1966.

_____. *Colonialismo e neocolonialismo*. Trad. Diva Vasconcelos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *L' sursis*. (Les chemins de la liberté II) Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Les mouches*. Paris: Gallimard. 1972.

_____. *A idade da razão*. (Os caminhos da liberdade I). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *As palavras*. 6. ed. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Marxismo e existencialismo*: controvérsia sobre a dialética. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Sartre no Brasil*: A conferência de Araraquara – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Escritos políticos 1*: Política Francesa. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *A náusea*. 6. ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. Coleção Os Pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3. ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Verdade e existência*. 2. ed. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *A esperança agora*: Entrevista de 1980. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Moral e sociedade* – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. *L'Existencialisme est un humanisme*. Paris: Folio France, 1996.

_____. *Le mur*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *O ser e o nada*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Com a morte na alma* (Os caminhos da liberdade III). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O imaginário – Psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, s/d
SCHWARZ, Theodor. *Jean-Paul Sartre et le marxisme*. Lausanne: L'âge d'homme, 1976.

SILVA, Franklin Leopoldo e. REVISTA SÍNTESE – Volume 27 nº 88 Maio-Agosto 2000. *A transcendência do ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre*. Centro de Estudos Superiores. Belo Horizonte/MG.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de O. Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

SOLAL, Anne Cohlen. *Sartre: vida e obra*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Jean-Paul Sartre*. Paris: Puf, 2005.

STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 6. ed. Trad. Eglê Malheiros. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

GLOSSÁRIO

Angústia – Em geral, designa o estado psíquico decorrente da impossibilidade humana de controlar a vida e evitar a morte. Resulta do fato de o homem ter de fazer escolhas e que elas se transformam em modelos para todos os outros homens. O homem é angústia. E a raiz da angústia seria a existência como pura possibilidade. No limite do imprevisível, ela representa a constatação do homem como sendo inelutavelmente um ser para a morte. Entretanto, não se pode dizer simplesmente que ela figura como o reflexo negativo da existência, pois na imprevisibilidade do futuro e no ter de fazer escolhas residiriam inclusive os louros da vida.

Autenticidade – Um ser autêntico é aquele que vive conforme as qualidades e consequências de ser integralmente liberdade, sendo *inautêntico*, portanto, aquele que dissimula perante si mesmo a sua total liberdade.

Compleitude – Consiste no desejado estágio da existência em que não se pode mais constatar nenhum tipo de necessidade no homem. Seria a ideia de referencial pleno que movimenta perpetuamente o homem rumo à supressão da falta que há em seu próprio interior. A rigor, não pode ser alcançada, dada a natureza humana de ser essencialmente incompletude.

Consciência – No uso corrente, refere-se ao estado de o homem estar ou não ciente das percepções, ideias e sentimentos, figurando como algo que o homem pode ou não ter. Existencialmente, todo homem já é em si mesmo integralmente a própria consciência, pelo fato de existir e não ser ele da mesma natureza das coisas.

Escolha – É o sentido profundo do existencialismo. Significa que, ao escolher a si próprio, o homem escolhe simultaneamente todos os outros homens como modelo universal de homem.

Existência – De modo geral, diz-se de tudo a que se pode referir. Existencialmente, trata-se do modo de ser exclusivamente humano, trazendo consigo a ideia de angústia, liberdade e possibilidade.

Facticidade – É a situação concreta vivida pelo homem, perante a qual ele é obrigado a fazer as suas escolhas, de modo que só há liberdade em dada situação e na relação com os fatos. É o modo próprio de existência do homem. O modo de existência das coisas é a factualidade.

Ipseidade – Indica a singularidade da coisa individual. Designa o impulso da consciência na purificação de um objeto, no sentido de se alcançar integralmente o seu ser, até o limite de não se poder absolutamente confundir sua individualidade com a de outro.

Liberdade – É o modo de ser próprio do homem via negação interna. O seu conteúdo conceitual consiste fundamentalmente em acentuar a distinção entre o ser do homem e o ser dos objetos em geral. Diferentemente do ser das coisas, o homem é sempre livre para fazer escolhas e construir a sua essência, ou seja, o seu ser, dado que ele é antes de tudo livre. Não é uma opção, é uma condenação.

Má-fé – O homem está de má-fé quando tenta enganar a si próprio, ao comportar-se como se fosse objeto, ou seja, como se não fosse livre para escolher. Estar de má-fé é mentir para si mesmo tentando dissimular a própria liberdade.

Projeto – É a maneira de ser constitutiva do homem. Significa que o homem não escolhe ser projeto, mas que ele é o tempo todo projeto. Nada existe no mundo antes do projeto humano, e o homem será eternamente responsável por aquilo que ele projetou ser.

Ser – Em seu uso existencial, o *ser* designa tudo aquilo que é (existe), por exemplo: João *é*, a mesa *é* (existe). Não cabe perguntar o que João é ou o que a mesa é – o que seria um modo de se aplicar a palavra ‘ser’, não existencial, mas predicativamente, como: João *é* alto, a mesa *é* pequena.

Ser-em-si – É o ser que é pleno de si mesmo (os objetos). Diferentemente do homem, cujo ser está fora, a ser realizado – por isso mesmo ele é liberdade –, nada do ser-em-si está fora. Ele é uma totalidade.

Ser-para-si – É o ser que não é pleno de si mesmo (o homem), ou seja, cujo modo de ser é ausência, é incompletude. O seu ser está o tempo todo do lado de fora de si mesmo, como algo a ser realizado. O único ser-para-si é o homem e, como tal, ele é incompletude.

Temporalidade – É derivada do modo de ser do homem, de modo que as três dimensões da temporalidade, quais sejam, o passado, o presente e o futuro, seriam propriamente cada momento de expressão do ser do homem, particularmente na compreensão daquilo que ele foi, é e será. Com efeito, é sempre na ótica da realidade humana que efetivamente há temporalidade.

Transcendência – É o elemento constitutivo do homem, no sentido da capacidade de superar determinada situação, no âmbito do universo estritamente humano. Porque o homem não está fechado em si mesmo, mas pelo contrário: encontra o seu ser fora de si, no processo de exteriorização de si mesmo.

QUEM SOU EU

Quem sou eu?
Como assim quem sou eu?

Eu não sou
Não posso ser
Só o ser é
Só as coisas são

Eu?
Eu vou sendo
Vou indo

Se sou, sou enquanto não sou
Sou o passado que já não sou
Sou o presente que já passou
Sou o futuro que não chegou

Quem sou eu?
Como assim quem sou eu?

Geraldo,
Recife, 15.07.2009

