

SIMEÃO DONIZETI SASS

**O PROBLEMA DA TOTALIDADE
NA ONTOLOGIA DE JEAN-PAUL SARTRE**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia, do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em / / .

BANCA

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (orientador).

Marcos Lutz Müller

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Luiz Damon Santos Moutinho

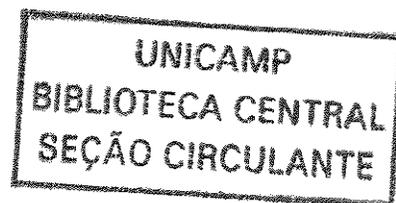
Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi.

Luiz B. L. Orlandi

DEZEMBRO/2002



200306066

UNIDADE	BO
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	Sa 79 p
V	EX
TOMBO BC/	52363
PROC.	124103
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	
Nº CPD	

CM00179849-7

BIB ID 279875

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Sa 79 p **Sass, Simeão Donizeti**
O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre /
Simeão Donizeti Sass . - - Campinas, SP : [s. n.], 2002.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Ontologia.
3. Existencialismo. I. Müller, Marcos Lutz . II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

RESUMO

A partir dos movimentos iniciais de *O Ser e o Nada* Sartre indica que a investigação do modo como o Ser pode “ser todo” deve fazer parte do trabalho de constituição de sua ontologia. Esta preocupação é demonstrada desde o momento em que o ser do fenômeno e o cogito pré-reflexivo passam a figurar em sua reflexão.

Consideramos que este problema ocupa um lugar de destaque em sua filosofia e solicita um tratamento privilegiado. Diante desta constatação, este estudo tem como intenção principal demonstrar que a análise do modo como o ser projeta a sua totalidade pode servir como fio condutor para o entendimento de alguns tópicos relevantes da ontologia de Jean-Paul Sartre.

Para efetuar esta análise, consideraremos quatro dimensões da estrutura de *O Ser e o Nada*: 1º) o cogito pré-reflexivo instantâneo; 2º) a temporalidade originária e psíquica; 3º) o *ser-para-outrem* e 4º) o *ser em-si-para-si*.

Após a apresentação das teses fundamentais, lançamos, nas considerações finais, algumas interpelações ao modo como Sartre aborda a questão.

ABSTRACT

Since the first steps of *Being and Nothingness*, Sartre has shown us that his investigation of how Being may turn into the “Whole-being” makes part of the building of his ontology. It concerns most of his thoughts as the being of the phenomenon and the pre-reflective cogito come to be the essential moments of his reflection.

We consider that this problem has an outstanding position in his philosophy and therefore, it asks for a privileged treatment. By coming to this conclusion, this

study has the main goal of demonstrating that the analysis of how the being projects its totality may lead us to the understanding of some relevant topics of Jean-Paul Sartre's ontology.

In order to make such analysis, we take four basic moments of *Being and Nothingness* into consideration: 1 – the immediate pre-reflective cogito; 2 – the psychical and originating temporality; 3 – the being-for-others; 4 – the being-in-itself-for-itself.

After the presentation of the fundamental theses under this proposal of interpretation, we raise, by the end of our work, some doubts about the way Sartre deals with the matter.

Agradecimentos

Desejo manifestar os meus mais sinceros agradecimentos a todos aqueles que, direta e indiretamente, participaram da elaboração deste trabalho. Ao Professor Dr. Marcos Lutz Müller, orientador e amigo, agradeço por ter sido um exemplo de dedicação ao estudo rigoroso da Filosofia. Ao Professor Dr. Roberto Romano, por ter acreditado que o seu aluno poderia galgar degraus mais elevados no aprendizado da Filosofia e que, por este motivo, dedicou sua atenção ao processo de consolidação dos meus primeiros anos de estudo do pensamento de Sartre. Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, por terem fornecido as condições indispensáveis ao bom desempenho do trabalho acadêmico. Gostaria de agradecer particularmente ao professor Marcos César Seneda, companheiro nas aspirações cultivadas desde a mocidade, pelo apoio ofertado em momentos difíceis.

Agradeço também ao programa desenvolvido pela Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal (Capes), por ter concedido uma bolsa de estudos para que eu pudesse elaborar a pesquisa.

Dedico este trabalho a uma pessoa que ainda não conhece a escrita, mas que me apresenta cotidianamente o sentido profundo da expressão quando deixa transparecer na sua manifestação mais viva aquilo que todos nós conhecemos e que desejamos ter sempre mais: a afeição.

A Isabela

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: EM BUSCA DO “SER TODO” - A UNIDADE EVANESCENTE	19
O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA NEGAÇÃO	20
A MÁ-FÉ E A SINCERIDADE	49
O SER PARA-SI: IMANÊNCIA TRANSCENDENTE	64
VALOR E TOTALIDADE	77
CAPÍTULO 2: TEMPO E REFLEXÃO - A UNIDADE PROJETADA	87
A SÍNTESE DA TEMPORALIDADE	88
REFLEXÃO: A TENTATIVA DA CONSCIÊNCIA DE SER PURA IDENTIDADE CONSIGO	100
O EGO E A CRISTALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA	109
CAPÍTULO 3: CONSCIÊNCIAS EM CONFLITO - A UNIDADE RECUSADA	123
A TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO SOLIPSISMO	124
CONSCIÊNCIA E ALTERIDADE	141
A CRÍTICA DA SOLUÇÃO SARTREANA: ALTERIDADE OU ALIENAÇÃO?	156
CAPÍTULO 4: ONTOLOGIA E METAFÍSICA - A UNIDADE FRACASSADA	169
A CONTINGÊNCIA E A CRISE DO FUNDAMENTO	171
O SENTIDO TRANSCENDENTE DOS ATOS HUMANOS	182
CONCLUSÃO	187
A EXPRESSÃO BIFRONTE DA REALIDADE HUMANA	191
BIBLIOGRAFIA	231

ABREVIATURAS DE OBRAS SARTREANAS¹

- (E. N.) - *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Editora Vozes, 1997, 5ª edição.
- (Ego) - *A Transcendência do ego*. Seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Edições Colibri, 1994.
- (C.R.D.) - *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- (Imaginário) - *O Imaginário*. Tradução de Duda Machado. São Paulo, Editora Ática, 1996.
- (Situações I) - *Situações I*. Tradução de Rui M. Gonçalves. Lisboa, Publicações Europa-América, 1968.

¹ Todas as citações das obras de Sartre traduzidas para o português estão acompanhadas do original em nota de rodapé. Quando a obra sartreana é citada somente no original, indicamos a data da publicação e o número da página.

***“Só as coisas são: não têm senão exteriores.
As consciências não são: fazem-se”.***

Sartre in *François Mauriac e a liberdade*

INTRODUÇÃO

Esta investigação tem como objetivo demonstrar que a análise dos aspectos basilares da ontologia fenomenológica edificada por Jean-Paul Sartre abrange a questão do “ser todo”. Na verdade, consideramos que esta abordagem do pensamento de Sartre somente pode ser feita quando elucidamos a forma pela qual a referida dimensão está situada frente aos problemas mais complexos postos por sua ontologia. Por outro lado, consideramos que a interpretação dos resultados desta ontologia ganha consistência se o problema que indicamos é colocado em discussão. Diante deste pressuposto, devemos partir dos fundamentos de *O Ser e o Nada* e, de modo específico, do significado da relação existente entre a *consciência* e o *ser* se buscamos identificar os aspectos determinantes do tema que escolhemos.

Desde o início de sua reflexão, a partir da Introdução de *O Ser e o Nada*, denominada *Em busca do ser*, Sartre aborda a idéia de fenômeno e a suposta progressão que o pensamento filosófico operou ao considerar o existente como uma série de aparições. Com essa atitude buscou-se superar alguns dualismos clássicos do tipo: interior-exterior, ser-aparecer, potência-ato, aparência-essência. Essa superação tornou-se possível somente porque o fenômeno foi pensado como absoluto desvelamento de si. A aparição foi tomada em si mesma como ser. Para essa nova postura filosófica, “o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa de série bem interligada dessas manifestações” (E. N., p. 17)². Com essa teoria do fenômeno, observa-se que a própria aparição é sustentada pelo seu ser. Esta determinação representa que o fenômeno de ser conduz ao da interrogação acerca do *ser desse aparecer*. Sartre

² “Ainsi l’être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n’est rien que la série bien liée de ces manifestations” (E. N., pp. 12-13).

considera que o tédio e a náusea, por exemplo, são fenômenos desse tipo. Esta interrogação deve ser feita porque, se esse fenômeno existe, ele deve revelar-se a alguém. Ele deve possuir o atributo de ser percebido por um acesso imediato. Baseado neste princípio, o campo do saber que estaria voltado para a descrição do ser tal como se manifesta, sem intermediário, seria denominado *ontologia*. Por essa razão, o “ser da aparição” desponta como o primeiro aspecto a ser investigado.

Uma interpelação que poderia ser colocada para toda investigação ontológica que segue este pressuposto seria: “(...) o ser que a mim se revela, aquele que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?” (E. N., p. 19)³. Isto é, o fenômeno de ser é idêntico ao ser do fenômeno? Este é o primeiro aspecto que surge. Por seu intermédio identifica-se uma exigência: se o ser “é-para-desvelar”, significa que a razão de ser desse aparecer não é fornecida pelo ato do simples conhecimento. Ele não pode ser reduzido a uma das maneiras de seu aparecer, ele exige um fundamento *transfenomenal*. Com a exigência de fundamento, o fenômeno de ser revela a sua *transfenomenalidade* (*transphénoménalité*) (E. N., 20), o que significa que o seu ser escapa da condição de reduzir-se a uma única manifestação. Constatada esta condição, vemos surgir uma dimensão que é co-responsável pelo modo como o ser pode revelar-se, vemos instaurada a *consciência*, único ser que é capaz de *testemunhar* qualquer aparição. Notamos nesta disposição inicial dos termos a relação intrínseca que a consciência mantém com o ser.

Nestes primeiros movimentos podemos identificar os pontos basilares da investigação ontológica. Tomando Husserl como referencial, Sartre postula que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou

³ “(...) l’être qui se dévoile à moi, qui m’apparaît, est-il de même nature que l’être des existants qui m’apparaissent?” (E. N., p. 14).

conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (E. N., p. 22)⁴. Frente a este dado, impõe-se a questão: que é esta dimensão do ser que surge como testemunha? Que é o ser chamado consciência? Investigando a maneira como o ser aparece somos laçados na tarefa de esclarecer o modo como ele surge para a consciência.

Nesta apresentação rudimentar dos dados do problema que a ontologia deve solucionar, Sartre deixa claro que, embora tenha a capacidade de conhecer, a consciência não é, no seu modo essencial, conhecimento de si. Esta compreensão do modo como ela não coloca a si mesma como objeto de intenção quando é testemunha do ser é um dos pontos de sustentação de toda a sua ontologia. Ao ter demonstrado que toda consciência é “consciência de algo”, a fenomenologia husserliana, segundo Sartre, teria estabelecido de modo irreduzível que ela é posição de um objeto transcendente⁵, o que representa a total ausência de conteúdo em seu interior. Qualquer conteúdo arbitrariamente jogado em seu lado interno somente faz acrescentar opacidade ao seu ser que é pura *translucidez*. A partir dessa conquista da fenomenologia husserliana, Sartre atesta que a primeira atitude da filosofia deve ser a de “(...) expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre

⁴ “La conscience n’est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c’est la dimension d’être transphénoménale du sujet” (E. N., p. 17).

⁵ Esta radicalização da intencionalidade representa, de certo modo, uma crítica ao pensamento de Husserl. Gerd Bornheim aborda a intenção sartreana de avançar teoricamente no campo da ontologia em relação ao pensamento de Husserl nos seguintes termos: “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente. Seu fascínio pela fenomenologia não se restringe, portanto, a um interesse meramente metodológico (...) tudo se passa como se Husserl teimasse em ficar a meio caminho; daí o seu comprometimento com o idealismo”, cf. BORNHEIM, 1984, p. 31. Idealismo este reprovado por Sartre ao tratar do problema do ego, o qual será abordado na última seção do segundo capítulo de nossa tese.

esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (E. N., p. 22)⁶. Tal posição implica um movimento de transcendência que, por sua vez, torna possível a apreensão do objeto. Por intermédio do princípio da intencionalidade, tudo que há de impulso é voltado para fora da consciência, para os seres que ela visa. Toda consciência que é conhecimento (existem também aquelas que são consciências afetivas, por exemplo⁷) existe, primordialmente, como consciência de seu objeto. Uma consciência que se reconhece como tal se dá como consciência de si, característica esta denominada consciência *réfléchie*. Mas isso não significa que o saber de si a isola do mundo. Toda consciência *réfléchie* é possibilitada por um ato irrefletido, o de voltar-se para os seres do mundo. Se a consciência de si for tomada como o ato de visar a si mesma sem o apelo ao mundo ela se torna uma ilusão e um erro. Uma consciência de si sem objeto transcendente, tomando a si mesma na sua pura interioridade, sempre necessitaria de um outro estágio que funcionaria como a consciência testemunho dessa apreensão pura de si por si mesma. Para presenciar essa suposta reflexão ela precisaria de uma remissão a um estágio que ela não consegue atingir, um estágio externo ao da relação de si consigo, fato que ocasionaria um processo em cadeia ininterrupto de busca pelo momento típico de testemunha de si mesma como consciência. Para evitar essa regressão ao infinito, Sartre põe em evidência a necessidade de considerarmos a consciência como “(...) relação imediata e não-cognitiva de si a si” (E. N., p. 24)⁸. Essa consciência imediata, não reflexiva, não toma a si como objeto de conhecimento mas como ser posto no mundo. Em outros termos, a intenção opera

⁶ “(...) expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du monde*” (E. N., p. 18).

⁷ Tese apresentada no *Esboço de uma teoria das emoções*.

⁸ “(...) rapport immédiat et non cogitif de soi à soi” (E. N., p. 19).

uma espécie de “esvaziamento” dos conteúdos internos da consciência. Se devemos admitir que “(...) toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (E. N., p. 24)⁹ temos de supor que a sua condição básica é a de não tomar o momento reflexivo como fundamento. Se consideramos o *cogito* a tipificação da consciência, devemos tomá-lo na sua determinação pré-reflexiva. A consciência não posicional de si, para Sartre, manifesta o modo possível de compreendermos a existência de um ser consciente de algo. Nesse sentido, a consciência é imediata revelação de si como relação a um existente mundano.

Podemos dizer que o pressuposto dessa descrição da consciência encontra-se na compreensão de que o homem é um “ser-no-mundo”. Reafirmando as palavras de Gerd Bornheim, ressaltamos que “não se aborda a consciência tão-só enquanto presa a si ou enquanto confinada nos seus próprios limites. Por certo, em determinado sentido, ela vive voltada para si própria (...) Nessa perspectiva, pode-se dizer que a consciência permanece presa a si, sem conseguir abandonar-se. Por outro lado, o modo de ser próprio da consciência é a intencionalidade. Vale dizer que, se ela se experimenta como relação a si própria, concomitantemente se relaciona com o em-si; essa duplicidade deve ser explicitada em sua unidade profunda”¹⁰. É essa forma concomitante de ser e não ser si mesma que desmente qualquer atribuição de “interioridade ou substancialidade” ao seu ser. Ela se dá como relação necessária ao *em-si*, sendo, ao mesmo tempo, negação de qualquer interioridade primitiva. Pensar o seu ser segundo os padrões de qualquer apelo a uma fundação intimista ou subjetivista é desconsiderar a sua intencionalidade.

⁹ “(...) toute conscience positionnelle d’objet est en même temps conscience non positionnelle d’elle-même” (E. N., p. 19).

¹⁰ Cf. BORNHEIM, 1984, p. 38.

Se a intencionalidade opera uma espécie de “esvaziamento”, de negação de qualquer conteúdo de seu interior, por outro lado, a consciência, ao contrário de ser ocasionada pelo não-ser, é anterior ao nada porque “extrai-se do ser”. Esta condição não significa que contenha o fundamento de seu ser, ao contrário, ela é pura contingência. Dizer que a consciência não vem do nada somente significa que: “(...) 1^o nada é causa da consciência; 2^o ela é causa de sua própria maneira de ser” (E. N., p. 27)¹¹. Quando negamos o primado do conhecimento ao ser da consciência defrontamo-nos com esse absoluto *não-substancial*, um nada de conteúdo que é puro apelo ao ser. Esta determinação garante a sua objetividade e elimina a precedência do momento reflexivo.

A sua condição intencional revelou-nos que ela implica outro ser que não si mesma. Encontramos aí o *ser transfenomenal* dos fenômenos. Mas esse ser que é objeto para a consciência possui características próprias que devem ser investigadas. A consciência exige que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparecimento mas também enquanto ser. Por outro lado, sabemos que o ser transfenomenal de tudo que existe para a consciência é *em si mesmo* e não somente *para* a consciência. Esse ser é, na definição sartreana, *em-si*. Vejamos quais são as suas características.

Sabemos que a consciência visa o ser transfenomenal ultrapassando-o em direção ao *sentido* de seu ser (E. N., p. 35)¹², ou seja, transcende o ôntico rumo ao ontológico. Esse sentido, por outro lado, também possui um ser que fundamenta aquilo que se manifesta. Isto resulta no fato de que o fenômeno de ser não é o ser mas o “indica” e o exige. A partir dessa indicação de ser que sustenta toda aparição

¹¹ “(...) 1^o Que *rien* n’est cause de la conscience; 2^o Qu’elle est cause de sa propre manière d’être” (E. N., p. 22).

¹² “(...) mais vers le *sens* de cet être” (E. N., p. 30).

identificamos duas regiões distintas: uma é a do *cogito pré-reflexivo*, a outra é a do *ser do fenômeno*.

A questão que pode ser colocada desde o momento em que essa distinção é estabelecida, e que também repercute no problema da totalidade que investigamos em particular, é a seguinte: como “(...) ambas podem ser colocadas sob a mesma rubrica?” (E. N., p. 36)¹³. Neste momento da reflexão sartreana a questão fica sem resposta. Podemos estabelecer somente que esse ser possui três características fundamentais: *ele é, é em si, é o que é*. O distanciamento posto entre os dois termos, contudo, coloca problemas que podemos resumir da seguinte maneira: qual é o sentido profundo desses dois tipos de seres? Por quais razões pertencem ambos ao *ser em geral*? Qual o sentido do *ser*, na medida em que compreende essas duas

¹³ “(...) ces deux régions puissent être placées sous la même rubrique” (E. N., p. 31). Acerca desta distinção devemos lembrar que essas duas dimensões não podem ser traduzidas por fórmulas demasiadamente rígidas. Sartre quis expressar muito mais do que uma oposição entre o *aspecto idealista* e a *positividade da matéria* quando definiu essas duas instâncias. Na posição de Maurice Natanson, por exemplo, encontramos alguns equívocos típicos da “leitura enviesada” da ontologia sartreana. No seu ensaio chamado *A Critique of Jean-Paul Sartre’s ontology* identificamos formulações do tipo: “(...) for the *en-soi* corresponds to the realistic element whereas the *pour-soi* corresponds to the idealistic aspect”, cf. NATANSON, 1951, p. 13. Tal compreensão possibilita que o autor formule uma crítica ao pensamento sartreano assegurando que sua ontologia é um *dualismo* e que a pretensa necessidade de superar esse erro, fatalmente desemboca em um fracasso. Segundo este comentador, “the logical conclusion to Sartre’s own ontology is an unbridgeable dualism. Only within this dualism can all the structures of Being which Sartre describes retain their meaning and consistency. The crucial relations of freedom, choice, situation, etc., all receive consistent interpretation if we understand Sartre’s concept of Being as essentially dualistic”, cf. NATANSON, 1951, p. 92. Teremos a oportunidade de abordar esta possibilidade de fracasso da ontologia sartreana nas considerações conclusivas de nossa tese.

regiões radicalmente cindidas? Interrogações estas que demonstram uma imposição latente: é necessário encontrar uma solução para o problema da relação entre estas duas regiões incomunicáveis de direito¹⁴.

Estas questões lançadas logo na Introdução de *O Ser e o Nada* também envolvem, e este é ponto que desejamos ressaltar, o problema de uma determinada concepção de totalidade subjacente. Esta concepção, por um lado, pode ser apresentada como unificação efetuada entre as duas regiões de ser consideradas como distintas ou, por outro, a partir da possibilidade de que o ser opere a síntese entre estas duas regiões. Na tentativa de entender um pouco melhor este problema, decidimos descrever o modo como se dá o seu aparecimento diante das questões postas pela ontologia. Consideramos que o ponto de partida da interrogação ontológica coloca, ao mesmo tempo, o problema da totalidade e o da possível síntese que se busca entre as duas regiões previamente definidas.

Em suma, acreditamos que o problema ontológico pode ser visto, dentre outras perspectivas, a partir da discussão acerca do modo como o ser pode “ser todo”. Tomando como válido este ponto de partida, tentaremos demonstrar a seguinte tese: **a análise do modo como o ser projeta a sua totalidade pode servir como fio condutor para o entendimento de alguns tópicos relevantes da ontologia de Jean-Paul Sartre.** Para efetuar esta análise, abordaremos quatro momentos de *O Ser e o Nada*: 1º) o cogito pré-reflexivo instantâneo; 2º) a temporalidade originária e psíquica; 3º) o *ser-para-outrem* e 4º) o *ser em-si-para-si*. Acreditamos que a adoção deste percurso demonstrará a relevância do tema que escolhemos.

¹⁴ “quel est le *sens* profond de ces deux types d’êtres? Pour quelles raisons appartiennent-ils l’un et l’autre à l’être en général? Quel est le sens de l’être, en tant qu’il comprend en lui ces deux régions d’être radicalement tranchées?” (E. N., p. 34).

CAPÍTULO 1: EM BUSCA DO “SER TODO” - A UNIDADE EVANESCENTE

Nos movimentos finais da Introdução de *O Ser e o Nada*, Sartre aponta o núcleo das dificuldades que surgem quando são expostas as implicações decorrentes da distinção feita entre as duas regiões imprescindíveis para toda investigação ontológica: a *consciência* e o *em-si*. Surge o problema da viabilidade de podermos estabelecer uma ligação qualquer entre elas.

Esta questão possui dois aspectos que mutuamente se complementam: o primeiro é o fato de que a ontologia determinará o modo como as duas instâncias devem ser tratadas, posto que as interrogações acerca do “sentido profundo desses dois tipos de seres” e da possibilidade de “ambos pertencerem ao *ser* em geral” envolvem o problema da *cisão* identificada entre os termos. A relação entre eles deve considerar a questão da fissura previamente posta. Esta dimensão, por outro lado, envolve também o modo pelo qual esses momentos podem existir conjuntamente. Este segundo aspecto toca o problema do “ser todo”. É por esta razão que identificamos, desde os movimentos iniciais, o tema da totalidade. A fissura surge como causa de dificuldade porque ela “tem de ser” superada, porque consciência e ser “exigem” uma forma de unidade. Notamos, assim, que a questão ontológica envolve também a necessidade de especificarmos o modo como a unidade entre as instâncias pode ser estabelecida. Investigando o modo como a negação é tratada identificaremos o momento preciso em que Sartre insere a questão que apontamos.

O fundamento ontológico da negação

Se o percurso traçado pela Introdução conduz ao “âmago do ser”, ele revela, no entanto, a dificuldade posta pela *comunicação* entre as instâncias. Seguindo os passos do itinerário cartesiano ao tratar da relação entre corpo e alma, Sartre pressupõe que a possível ultrapassagem desta diferença constatada entre a *consciência* e o *em-si* pode estar na admissão de que “(...) essa relação é síntese” (E. N., p. 43)¹⁵. Apoiando-se também nas especulações de Laporte, Sartre admite que “pensar isoladamente aquilo que não foi feito para existir dessa forma” é um equívoco, o que significa atestar que “o concreto é uma totalidade capaz de existir por si”. Isto resulta também na defesa da tese de que “o concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos” (E. N., p. 43)¹⁶. Essa “totalidade concreta”, como sabemos, é o que Sartre persegue ao tentar expor o ser da realidade humana. Por outro lado, o concreto, segundo os termos heideggerianos, é o homem situado no mundo, o “ser-no-mundo”. Se assim é, a relação entre os dois modos de ser nasce de uma fonte primitiva, da sua própria estrutura de ser. Pensar essa relação exige, por esse motivo, interrogar a totalidade composta pelo homem no mundo.

Para que essa interrogação seja possível, Sartre considera que o objeto a ser interpelado deva ser a conduta humana, pois ela é, por si, uma realidade apreensível de modo imediato. A conduta posta em discussão na primeira parte de *O Ser e o Nada* e que serve de exemplo para a abordagem inicial do problema é a própria possibilidade de levantarmos uma *interrogação* qualquer. Essa atitude esboça uma

¹⁵ “(...) le rapport est synthèse” (E. N., p. 37).

¹⁶ “Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments” (E. N., pp. 37-38).

certa perspectiva da correlação entre a consciência e o ser pois pressupõe a existência de um *ser que interroga* e um outro *o qual se interroga*. Ao exercer tal atitude interpelamos *algo* e esse *sobre o que se deseja conhecer* é, por sua vez, parte constitutiva da transcendência do ser interrogado. Com ela posso interpelar as maneiras de ser ou o próprio ser. Mas devemos estar cientes também de que a interrogação estabelece duas possibilidades: uma resposta *afirmativa* ou *negativa*. Desse modo, ela não só pressupõe alguma resposta, como também a negação de que esse algo possa, de alguma forma, revelar-se como conhecido. Essa última possibilidade surge como um *não-ser* da própria afirmação. Sendo a resposta negativa sempre possível, vemos que “(...) a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres” (E. N., p. 45)¹⁷. A primeira forma indicada pelo desejo de saber que pode ser identificado no homem e a segunda a própria possibilidade de não ser identificada em todo questionamento ao ser transcendente.

Com a ocorrência da interrogação o não-ser surge como possibilidade. Tal atitude humana possui o caráter de instaurar perspectivas antitéticas: a afirmação ou a negação. Essa dupla possibilidade que ocorre quando interpelamos o ser, porém, não extingue o campo das probabilidades: vemos surgir uma terceira. A interrogação pressupõe que o interpelador visa atingir uma *resposta* objetiva do tipo: é isso ou não é. Nessa perspectiva, fica subentendido que a verdade advinda com a atitude interrogativa “(...) introduz um *terceiro* não-ser como determinante da pergunta: o não ser limitador” (E. N., p. 45)¹⁸. Com a interrogação somos lançados no âmbito de uma tripla possibilidade de não-ser. Ela é, ao mesmo tempo, a busca pelo ser e a instauração da possibilidade do não-ser. Diante da identificação destas duas

¹⁷ “(...) la question est un pont jeté entre deux non-êtres” (E. N., p. 39).

¹⁸ “(...) introduit un troisième non-être comme déterminant de la question: le non-être de limitation” (E. N., p. 40).

exigências, a procura pelo ser e a identificação da atitude interrogativa como possibilidade de ligação entre o ser e a consciência, somos conduzidos a uma nova tarefa: a da explicitação dessa possibilidade da realidade humana de instaurar o *não-ser* no mundo.

A partir deste momento, Sartre entende que a investigação acerca do *ser* deve, necessariamente, envolver o seu *outro* lado. Sua intenção será a de demonstrar como podemos determinar este novo “componente do real”. Tal procedimento representa a clara intenção de colocar a discussão do problema ontológico no caminho da contraposição entre o *ser* e o *nada*. Esta decisão foi caracterizada por parte da crítica ao seu pensamento como um *negativismo* explícito. Classificação utilizada, por exemplo, por Merleau-Ponty em sua obra *O visível e o invisível*. No entendimento deste filósofo, “é graças a essa intuição do Ser como plenitude absoluta e absoluta positividade, graças a uma visão do nada purificado de tudo que nêles metemos de ser que Sartre pensa explicar o nosso acesso primordial às coisas (...) A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre êle e mim não há encontro nem fricção, porquanto êle é o Ser e eu nada sou. Somos e permanecemos estritamente opostos e confundidos, precisamente porque não somos de mesma ordem”¹⁹. O que há de questionável nesta disposição dos termos, segundo o autor, é o fato de que a equação está fundada na seguinte tese: *o ser é e o não ser não é*²⁰. Teremos a oportunidade de ver tal posição sendo defendida por Sartre no momento em que ele questiona a solução hegeliana para o problema da relação entre o ser e o nada, tema que será abordado mais adiante neste capítulo.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 59.

²⁰ Sartre escreve: “En un mot, ce qu’il faut rappeler ici contre Hegel, c’est que l’être *est* et que le néant *n’est pas*” (E. N., p. 51).

O que nos interessa nesta crítica, no entanto, é a sua avaliação da filosofia sartreana. A necessidade de partir desta oposição radical entre *ser absoluto e nada* leva os que a adotam a cair em uma dificuldade quase insolúvel. Isto porque, para Merleau-Ponty, “há uma armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que é, destruimos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que não é, ainda o elevamos a uma espécie de positividade, conferimos-lhe uma espécie de ser, já que, de lado a lado, e absolutamente, ele é *nada*. O negativo torna-se uma espécie de qualidade, precisamente porque é fixado em seu poder de recusar e eludir. Um pensamento negativista é do mesmo modo um pensamento positivista, e nessa reviravolta permanece o mesmo, no seu propósito de, considerando o vazio do nada ou o pleno absoluto do ser, ignorar em todo caso a espessura, a profundidade de planos”²¹.

Sem adentrarmos no mérito da questão, desejamos somente explorar um significado desta crítica em favor da tese que desejamos demonstrar. Afirmar que Sartre desenvolve uma filosofia fundada no negativo pode expressar também o fato de que a relação estabelecida entre estas partes indica que, de alguma forma, o ser seja dado como objeto de negação. Isto pode significar que, mesmo situando o núcleo de sua reflexão ontológica no modo como o ser pode abrigar o nada e relegando a abordagem do *em-si*, do “ser que é o que é”, a algumas considerações sumárias – como observa muito bem Gerd Bornheim: deixando “(...) o ser, o objeto restrito a uma página e meia”²² – não podemos pensar esta atitude negativa sem a necessária afirmação do ser, e mais do que isto, que este ato de negação visa tanto suprimir o seu contrário quanto a reabilitação de uma unidade consigo. O ser que

²¹ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 73.

²² Cf. SARTRE, 2002, p. 9. Esta citação foi extraída da Apresentação que Gerd Bornheim elaborou para a versão portuguesa da *Crítica da Razão Dialética*.

nega o seu contrário visa também superar a ausência de unidade que ele carrega consigo. É este o ponto que desejamos ressaltar. Parafraseando Merleau-Ponty, podemos dizer que a partir do momento em que Sartre adota o procedimento de inserir na sua reflexão ontológica a relação do ser com o seu contrário isto representa que, de algum modo, a unidade desta relação tenha de ser posta. É por isso que consideramos pertinente apontar a necessidade de pensarmos o problema da totalidade exatamente no plano em que a sua ontologia objetiva demonstrar que o nada pode habitar o ser. Feita esta observação, adentremos na tessitura da argumentação sartreana relativa ao “ser do nada”²³.

Para abordar a questão, Sartre interroga “se a negação, como estrutura da proposição judicativa, acha-se na origem do nada, ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que origina e fundamenta a negação” (E. N., p. 47)²⁴. O problema deve ser introduzido por esse viés, porque, como sabemos, a negação, para Sartre, está incontestavelmente situada sobre um *fundo prévio* que é a própria relação que a realidade humana desenvolve com o mundo, daí a obrigatoriedade de considerar que ela não é somente uma qualidade do juízo, mas que pode ser realmente identificada no mundo. Esta possibilidade de ocorrência do não-ser é, no entanto, uma relação de ser e enquanto tal deve ser concebida, pois pode ser identificada de forma concreta, no exercício cotidiano das atitudes humanas. Para demonstrar que o nada “habita” o mundo humano Sartre lança mão de alguns

²³ Não podemos deixar de apontar que a crítica de Merleau-Ponty ao pensamento de Sartre foi reconstruída minuciosamente por Bento Prado Jr. Tentamos nestas parcas considerações somente acusar o débito que contraímos junto a este filósofo.

²⁴ “(...) la négation comme structure de la proposition judicative est-elle à l’origine du néant – ou, au contraire, est-ce le néant, comme structure du réel, qui est l’origine et le fondement de la négation?” (E. N., p. 41).

exemplos: o primeiro é a *análise de utensílios* como peças de um automóvel ou um relógio. Atitudes deste tipo estão entremeadas por uma parcela de “espera”, solicitando a revelação de um determinado estado; o segundo menciona a possibilidade de alguém testemunhar a *destruição* de um edifício, esta situação envolve elementos novos, a *ação* destrutiva e também de *testemunha* da mudança de estado de objetos no meio do mundo.

Além dessas situações que experienciamos cotidianamente, uma atitude humana revela a possibilidade de identificarmos o não-ser de forma mais precisa e clara, é a da *procura por uma pessoa em um determinado lugar*, em um café, por exemplo. Nessa situação, o local é uma plenitude de ser, uma composição de seres que perfaz o todo do ambiente e sobre o qual deve surgir a pessoa que procuro e que também é ser e plenitude de existência. Essa atitude que tomo de ver no café uma plenitude de ser, mas também um fundo sobre o qual outro ser deve surgir é, para Sartre, uma *primeira negação*, pois olho para todos os utensílios e pessoas considerando-os como “não sendo” aquele que procuro. Vejo cada um e, imediatamente, obtenho a resposta: não é a pessoa que procuro. O fundo composto pelas existências que perfazem o bar é uma totalidade negada constantemente pela atitude da procura. Essa nadificação do fundo sobre o qual a pessoa deve surgir é, por outro lado, condição essencial para a busca. Mesmo quando constato que a presença da pessoa que procuro não surge, o café continua sendo um fundo indiferenciado de seres que são negados. Ao constatar, porém, que a pessoa não está, uma nova negação surge: a *ausência*. É a ausência de uma pessoa que “(...) se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (E. N., p. 51)²⁵. Vemos aí a ausência indicando que o nada se mostra no meio do ser.

²⁵ “s’*enlevant* comme néant sur le fond de néantisation du café” (E. N., p. 45).

Com esses exemplos Sartre considera que a resposta ao problema do ser do nada é atingida: “(...) o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser” (E. N., p. 51)²⁶. Mas isso não deve significar que a negação seja um ato brotado do sujeito, também não é uma categoria nem tampouco uma idéia, pois “a condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja uma presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser” (E. N., p. 52)²⁷. Respondendo ao questionamento posto anteriormente, Sartre estabelece que o não-ser independe de um juízo, ele não é originado por uma atitude exclusiva de formulação de um pronunciamento sobre o ser, ele pode ser identificado de maneira concreta.

Respondida a primeira questão referente ao tema do surgimento e da possibilidade das negações, somos conduzidos ao problema de fundo, aquele da origem do nada, do ser do não-ser que as sustenta. Por isso, Sartre pergunta: de onde vem o nada? Passamos de uma argumentação em torno da existência para o seu fundamento, ou seja, do ôntico para o ontológico²⁸.

²⁶ “(...) le non-être ne vient pas aux choses par le jugement de négation: c’est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être” (E. N., p. 46).

²⁷ “La condition nécessaire pour qu’il soit possible de dire *non*, c’est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c’est que le néant *hante* l’être” (E. N., pp. 46-47).

²⁸ Uma das primeiras conseqüências que podemos notar desta tentativa de demonstrar que *o nada existe* é vermos a formulação sartreana funcionar como uma crítica frontal ao modo como Bergson abordou o mesmo problema. Se voltarmos nossa atenção para *A Evolução Criadora*, veremos que a possibilidade de constatação da existência do nada surge como o verdadeiro ponto a ser explicitado. Esta divergência no tocante ao problema da existência do nada repercute diretamente no modo como cada um deles trata da noção de totalidade. Teremos a oportunidade de mencionar estas divergências na Conclusão de nossa tese.

Para responder ao novo problema que surge, Sartre toma como objeto de análise as posições de Hegel e de Heidegger relativas ao tema. A primeira delas é classificada de concepção dialética. Posição que, segundo o pensador francês, tende a considerar o ser e o nada como componentes complementares do real. Esses dois pólos seriam concebidos na unidade originária, assim como na impossibilidade de serem tomados isoladamente. Condição que determinaria que “o ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas” (E. N., 53)²⁹. Segundo a interpretação sartreana, a lógica hegeliana teria estabelecido que as relações entre Ser e Não-ser deveriam estar condicionadas pelo “sistema das determinações puras do pensamento”, isto é, “na lógica, os pensamentos são captados de tal modo que não têm outro conteúdo senão o do pensamento puro, por este engendrado” (E. N., p. 53)³⁰.

Mas, uma das conseqüências mais óbvias desta posição é a de estabelecer que a unidade necessariamente é requisitada. E é por isso que o ponto de partida hegeliano já postula o momento da unidade. A contemporaneidade do Ser e do Não-ser põe a necessidade de os dois lados coexistirem de algum modo, sem a distinção temporal de ocorrência. Como veremos, é esta determinação que causa problemas. Este é um dos aspectos mais importantes da crítica que iremos abordar durante a nossa exposição. Para Sartre, o ponto de partida de Hegel significa assumir a seguinte posição: a contemporaneidade dos momentos solicita a sua unificação e a

²⁹ “L’être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la reunion seule serait à la base de réalités concrètes” (E. N., p. 47).

³⁰ “dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu’elles n’ont d’autre contenu que le contenu de la pensée pure et qui est engendré par elle” (E. N., p. 47). Sartre faz uso aqui de uma citação extraída dos *Morceaux choisis* de Lefebvre, tradução de extratos de textos de Hegel que foram publicados na França na época da escrita da obra que analisamos.

ultrapassagem em direção de uma só manifestação, não mais como distinção interna mas como ser unitário³¹.

Se esta compreensão da filosofia hegeliana é admissível, Sartre considera que “o verdadeiro concreto, para Hegel, é o Existente, com sua essência; é a Totalidade produzida pela integração sintética de todos os momentos abstratos que nela são transcendidos, a exigir seu complemento. Neste sentido, o Ser será a abstração mais abstrata e a mais pobre, se o considerarmos em si mesmo, isto é, suprimindo-lhe seu transcender para a Essência” (E. N., p. 54)³². É por isso que o Ser, para Hegel, separado de sua essência e que seria o seu próprio fundamento, tornar-se-ia “o simples imediato vazio”, posição que, segundo Sartre, estaria explicitada desde o momento em que a *Fenomenologia do Espírito* apresentava “(...) o Ser puro, ‘do ponto de vista da verdade’, como sendo o imediato” (E. N., p. 54)³³. A pura indeterminação, entretanto, necessitaria também de seu oposto, exigindo ser pensada a partir da imposição de “passar pelo seu contrário”. O Não-ser, por seu turno, apresentaria esta necessidade, devendo também estar determinado; imposição esta que leva Sartre a concluir: para Hegel, “o ser puro e o nada puro são, portanto, a mesma coisa” (E. N., p. 54)³⁴. Esta disposição de Hegel de situar no mesmo plano de

³¹ Para reforçar esta argumentação, Sartre menciona a obra *Le problème de l'Abstraction*, de Laporte: “mettre en évidence l'incomplétude des notions [qu'elle] considère tour à tour et l'obligation, pour les entendre, de s'élever à une notion plus complète, qui les dépasse en les intégrant”, cf. (E. N., p. 48).

³² “Le véritable concret, pour Hegel, c'est l'Existant, avec son essence, c'est la Totalité produite par l'intégration synthétique de tous les moments abstraits qui se dépassent en elle, en exigeant leur complément. En ce sens, l'Être sera l'abstraction la plus abstraite et la plus pauvre, si nous le considérons en lui-même, c'est-à-dire en le coupant de son dépassement vers l'Essence” (E. N., p. 48).

³³ “(...) l'Être pur <<du point de vue de la vérité>> comme l'immédiat” (E. N., p. 48).

³⁴ “l'être pur et le néant pur sont donc la même chose” (E. N., p. 48).

indeterminação essencial o momento mais abstrato da lógica seria a fonte da crítica de Sartre. Teremos a oportunidade de demonstrar que tal posição não pode ser sustentada se toda e qualquer negação somente pode ser possível dentro de um *fundo prévio* de Ser. Para Sartre, esta contemporaneidade impossibilita a própria existência da negação no mundo. Estas objeções não permitem ainda a Sartre lançar uma crítica consistente ao pensamento hegeliano, pelo menos no momento em que estão situadas, ou seja, sem as devidas considerações em torno do conjunto de sua teoria acerca do ser e do nada. Todavia, ele considera, nesta abordagem inicial, que Hegel reduziu o ser a uma significação do existente, estando esse ser envolvido pela essência e tendo sua origem e fundamento nessa mesma essência. Essa crítica ganha corpo na medida em que ele discorda da concepção hegeliana que toma o ser como “uma estrutura entre outras”. Para ele, o ser mostra-se como condição básica para a existência de qualquer estrutura sendo o próprio fundamento do fenômeno.

Outra discordância que segue a mesma linha de raciocínio está na defesa da tese de que o ser não existe somente para manifestar sua essência, pois essa dimensão exigiria também o seu ser e a questão recairia novamente no ponto de partida.

A este aspecto problemático da filosofia hegeliana do ser e do não-ser, Sartre acrescenta um outro que o afasta ainda mais da posição dialética: “a afirmação de Hegel de que ser e nada constituem dois contrários cuja diferença, ao nível da abstração considerada, não passa de simples ‘modo de pensar’ (E. N., p. 56)³⁵. O ato de colocar em uma relação antagônica os dois termos, para Sartre, supõe que eles sejam tomados na sua contemporaneidade lógica. Essa forma de identidade na indeterminação, quando pensada como pura abstração, tornaria cada um deles

³⁵ “(...) l’affirmation de Hegel selon laquelle l’être et le néant constituent deux contraires dont la différence, au niveau d’abstraction considéré, n’est qu’une simple <<opinion>>” (E. N., p. 50).

idêntico ao outro. É essa espécie de identidade na indeterminação que Sartre rejeita. Contra Hegel ele tenta reforçar a seguinte tese: “(...) o não-ser não é o contrário do ser: é o seu contraditório. Isso implica uma posterioridade lógica do nada sobre o ser, pois o ser é primeiro colocado e depois negado” (E. N., p. 56)³⁶. Desta contradição insuperável identificada no meio dos existentes, Sartre extrai a impossibilidade da posição coetânea, ou seja, o nada jamais pode surgir sem que o ser o sustente, o nada somente pode ocorrer depois do ser. O que possibilitou, segundo ele, essa suposta contemporaneidade foi o artifício hegeliano de introduzir a dimensão negativa na definição própria do ser contrariando a tese de que o ser é inteiramente uma positividade. Invertendo a frase de Espinosa que afirmava: “toda determinação é negação” e contrariando a filosofia hegeliana, Sartre relembra que o vazio, o nada, somente existe como negação *de algo*, ou seja, toda negação é determinada. É por esta razão que ele recusa uma espécie de indeterminação primeira.

Isto significa que o modo como o ser é ausência de negação difere do modo como o nada é ausência de ser, dado que “(...) o ser é vazio *de* toda determinação³⁷ que não seja a da identidade consigo mesmo, mas o não-ser é vazio *de ser*. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não é*” (E. N., p.

³⁶ “(...) le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire. Cela implique une postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord puis nié” (E. N., p. 50).

³⁷ Em nota de rodapé, Sartre não esconde o seu desconforto por ter constatado que Hegel foi o primeiro a “(...) advertir que ‘toda negação é negação determinada’, quer dizer, recai sobre o conteúdo” (E. N., p. 57). A recusa da adoção do ponto de partida hegeliano justifica-se, então, por uma atitude de radicalização da própria posição hegeliana mas adotada não do ponto de vista do pensamento e sim da existência mundana do ser. Semelhante ao que foi feito em relação ao pensamento de Husserl, Sartre “recorta” alguns pressupostos de acordo com a conveniência que ele mesmo estabelece.

57)³⁸. A inversão da máxima espinosista torna possível a Sartre negar a tese hegeliana da contemporaneidade do ser e do não-ser e postular a anterioridade do ser em relação ao nada. A sua intenção é reforçar a premissa de que toda negação está fundada no Não-ser, mas que este não pode, de saída, estar “junto do ser”. O Não-ser somente é concebido como aquilo que possibilita a negação desde que ele seja, de algum modo, “produzido” por algum ser. Os exemplos apresentados anteriormente tomam como pressuposto este “fundo de positividade” que é o mundo.

Outra consequência que podemos derivar dessa premissa é a recusa de que o nada tem sua origem de forma independente do ser, uma vez que, para existir, ele necessita de alguma determinação. De forma cabal, Sartre declara: “(...) o ser é anterior ao nada e o fundamenta” (E. N., p. 58)³⁹. Com essas objeções ao pensamento hegeliano Sartre não consegue ver na posição dialética o melhor caminho para poder fundar a sua teoria da anterioridade do ser e a possibilidade de identificação do nada no próprio existente. Ele acredita que a solução só pode ser dada com a condição de que o problema seja repostado a partir de outras bases. Na tentativa de encontrar uma melhor resolução, ele vai ao encontro de outra abordagem. O caminho a seguir foi buscar o amparo da filosofia de Heidegger.

Feita a crítica ao posicionamento hegeliano, Sartre passa ao trabalho de averiguação dos princípios do pensamento de Heidegger referentes ao tema da existência do nada e da sua conexão com o ser. Essa perspectiva de abordagem do problema do Não-ser, no seu entendimento, também concebe os dois momentos

³⁸ “(...) l'être est vide de toute détermination autre que l'identité avec lui-même; mais le non-être est vide d'être. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être est et que le néant n'est pas” (E. N., p. 51).

³⁹ “(...) l'être est antérieur au néant et le fonde” (E. N., p. 52).

como necessários ao que se entende por realidade. Mas, ao contrário de Hegel, não pressupõe que um momento deva “passar pelo outro”. Na visão de Sartre, a posição heideggeriana postula que essa relação deva ser pensada a partir das “(...) forças recíprocas de expulsão que ser e não-ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas” (E. N., p. 58)⁴⁰. A partir dessa constatação, Sartre nota um avanço significativo em relação ao modo como Hegel tratava a questão. Ser e Não-ser deixam a condição de pura indeterminação e abstração. O Ser, desde a publicação de *Ser e Tempo*, se revelava, na interpretação sartreana, a partir da interpelação de seu sentido próprio. Com essa atitude, identifica-se uma determinação “pré-ontológica” do ser investigado e que pode ser revelado pela análise das condutas da realidade humana. Heidegger teria destacado a necessidade de investigação das atitudes desta realidade humana que envolveriam uma “*compreensão do nada*” (E. N., p. 59)⁴¹, atitudes estas que colocariam o *Dasein* diante do nada, desvelando o seu aparecer e que seriam identificáveis, por exemplo, no fenômeno da *angústia*. Na perspectiva de Sartre, Heidegger contraria Hegel, pois não conserva um ser do nada puro. Isso porque o nada tem como condição o fato de que ele “(...) *se nada*” (E. N., p. 59)⁴², sendo determinado pela transcendência. Esta característica do não-ser vai desempenhar um papel muito importante na tentativa sartreana de demonstrar que o nada somente pode existir por meio de um ato de nadação que o expresse. Esta maneira de ser

⁴⁰ “(...) forces réciproques d’expulsion qu’être et non-être exerceraient l’un sur l’autre, le réel étant, en quelque sorte, le tension résultant de ces forces antagonistes” (E. N., p. 52). Essa posição, Sartre a identifica principalmente na conferência intitulada *Que é a metafísica?*, obra publicada em 1938 na França e que teve como tradutor H. Corbin.

⁴¹ “(...) <<compréhension>> du néant” (E. N., p. 53).

⁴² “(...) il se *néantise*” (E. N., p. 53).

do nada será crucial para as pretensões de Sartre de firmar a consciência como um processo de constituição de si como negação interna e externa. A transcendência presente a partir do não-ser surge juntamente com o ser da realidade humana, pois o *Dasein* é “ser-no-mundo”.

A realidade humana aparece, nesse sentido, “(...) investida pelo ser e ‘se encontra’ (*sich befinden*) no ser” (E. N., p. 59)⁴³. Por esta razão, a totalidade denominada mundo somente existe para ela como *realidade a ser transcendida*. O projeto de determinação de si que o *Dasein* empreende é o movimento de transcendência em direção ao seu ser.

Com o estabelecimento destas determinações, Sartre pode encontrar no pensamento de Heidegger o modo mais apropriado de firmar a consciência como um ser que está imerso no mundo, mas que necessita exercer sobre este mundo um constante processo de negação. A consciência no sentido empregado por Sartre passa a ser o correlativo heideggeriano do *Dasein*⁴⁴.

A partir dessa correlação feita por Sartre entre o sentido do termo heideggeriano e a sua própria interpretação do modo como a consciência existe no mundo, fica evidente o uso que ele pode fazer da posição manifestada pelo pensamento de Heidegger. Ele tenta conciliar a característica da negação com a determinação mundana. Se o *Dasein* é a manifestação da realidade humana no meio do mundo “(...) esta aparição do si-mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é uma emergência da ‘realidade humana’ no nada” (E. N., p.

⁴³ “(...) investie par l’être, elle ‘se trouve’ (*sich befinden*) dans l’être” (E. N., p. 53).

⁴⁴ Na Introdução de *O Ser e o Nada* encontramos a seguinte formulação: “é o que exprime Heidegger muito bem quando escreve (falando do ‘Dasein’, de fato, e não da consciência): o ‘como’ (*essentia*) deste ser, na medida em que é possível em geral falar dele, dever ser concebido a partir de seu ser (*existentia*)”; cf. (E. N., p. 26 da tradução portuguesa e p. 21 do original).

59)⁴⁵; o nada que é a própria condição de ultrapassagem e de transcendência. Com essa posição, vemos que o ser não é logicamente contemporâneo do não-ser, nem anterior ao nada, ele *circunda* o nada por todas as partes. “O nada apresenta-se como aquilo pelo qual o mundo ganha seus contornos de mundo” (E. N., p. 60)⁴⁶. A partir destes dados, Sartre pode afirmar que está fundada a diferença entre *Dasein* e *Sein*.

Embora esta solução seja um avanço no caminho da determinação das relações entre ser e nada, enquanto existências concretas e não mais como abstrações ou estruturas do pensamento, Sartre ainda não a vê como resposta ao problema fundamental. A tentativa de pensar o nada como uma forma de origem mostra-se incompatível com as pretensões sartreanas. Ele não nega que toda apreensão que fazemos de uma realidade humana seja também nadificante (*néantisante*), mas a questão levantada agora é: “de onde vem o poder que tem a ‘realidade humana’ de emergir no nada?” (E. N., p. 60)⁴⁷. Sartre demonstra estar disposto a seguir Heidegger na suposição de que toda “negação tira seu fundamento do nada”, mas isso pressupõe que esse nada *seja negação*, pois somente é possível fundar “(...) a negação como *ato* porque é negação como *ser*” (E. N., p. 60)⁴⁸. O não-ser, como se sabe, é, para Sartre, negação *do* mundo; por esta razão, ele está constantemente sustentando a negação. Se o *Dasein* é transcendência e se esta é a constante ultrapassagem do mundo em direção ao seu ser, tal atitude somente se dá porque o nada a condiciona e não o contrário. Diante dessa determinação do nada sobre o ato de transcendência da realidade humana, surge a interrogação: “(...) qual

⁴⁵ “(...) cette apparition du soi par delà le monde, c’est-à-dire de la totalité du réel, est une émergence de la <<réalité humaine>> dans le néant” (E. N., p. 53).

⁴⁶ “(...) le néant se donne comme ce par quoi le monde reçoit ses contours de monde” (E. N., p. 54).

⁴⁷ “Mais d’où vient le pouvoir qu’a la <<réalité-humaine>> d’émerger ainsi dans le non-être?” (E. N., p. 54).

⁴⁸ “(...) la négation comme *acte* parce qu’il est la négation comme *être*” (E. N., p. 54).

deve ser a estrutura primordial da ‘realidade humana’ para que possa transcender o mundo?” (E. N., p. 61)⁴⁹.

A preocupação de Sartre com a retificação do pensamento heideggeriano tem o intuito de não só esclarecer que o *ser negativo* funda toda *atitude negativa*, mas também de indicar que o nada não é anterior ao ser nem tampouco existe fora dos contornos do mundo, mas que ele se dá como atitude de negação. Em outros termos, ele deseja provar, de modo diverso do apresentado por Heidegger, que a realidade humana faz existir o nada por meio de uma atitude endereçada ao mundo ou a si⁵⁰. É esta a questão a se considerar.

Para justificar sua crítica, Sartre lança mão de um exemplo, a noção de *distância*. Termo que, freqüentemente, aparece na escrita heideggeriana, quando se afirma que o *Dasein* está distante de si⁵¹. Esta noção ocupa um importante espaço dentro da reflexão sartreana, ela surge como tipificação do hiato manifestado, insistentemente, na existência. Inicialmente, nota-se que a distância aparece como uma negação pelo fato de ser uma separação identificada entre dois pontos no espaço. Por outro lado, a positividade do espaço que há entre os pontos surge a título de negação de uma proximidade. Identifica-se aqui que o segmento compreendido entre os pontos possui um duplo enfoque. Por um lado, é negação da proximidade, por outro, é separação, uma forma distinta de desvelamento do não-ser. Podemos considerar um segmento ora como distância a ser percorrida ora como “tensão plena

⁴⁹ “(...) que doit être la structure première de la ‘réalité humaine’ pour qu’elle puisse transcender le monde? (E. N., p. 55).

⁵⁰ Sartre interpela: “Si j’émerge dans le néant *par delà* le monde, comment ce néant extra-mondain peut-il fonder ces petits lacs de non-être que nous rencontrons à chaque instant au sein de l’être”? (E. N., p. 55).

⁵¹ Nas palavras de Sartre: “l’homme est toujours séparé de ce qu’il est par toute la largeur de l’être qu’il n’est pas” (E. N., p. 53).

e concreta” (E. N., p. 62)⁵² presente no intervalo entre os dois pontos. Nesse último caso a negação aparece de forma secundária uma vez que o foco de nossa atenção é a existência concreta da distância como espaço a ser percorrido. Mas, se compreendemos essa mesma distância como aquilo que separa os pontos, eles se destacam do fundo de positividade onde estavam situados, surgindo como vazio. A negação, nesse momento, invade a própria distância enquanto positividade do espaço a ser percorrido. O nada “infesta” o ser. Assim, há duas formas de se compreender a distância, sendo uma a anulação da outra, mas igualmente passíveis de identificação em um mesmo fenômeno, tanto a “negação como ser” quanto aquela posta como “não-ser”, mas ainda uma mesma negação presente no ser.

Do mesmo modo que a distância, Sartre considera que outras experiências da realidade humana, tais como a ausência, a alteração, a repulsa, o pesar, a distração, etc., são “habitadas” pela negação. É o que ele denomina de *negatividades* (E. N., p. 63)⁵³. O que Sartre visa, sobretudo, ao elucidar essas “negatividades” é o fato de ser necessário excluir da compreensão do sentido das negações qualquer indeterminação. Este fator é importante para compreendermos o real valor que o pensamento sartreano atribui ao problema da negação. Em outras palavras, ele tenta firmar a importância do “trabalho do negativo”.

Esta é a justificativa para que ele negue a proposta de Heidegger de situar a transcendência da realidade humana como uma ultrapassagem do mundo. A realidade humana não ultrapassa o mundo, ela o nega e, por isso, o transcende. A negação funciona, para Sartre, como manifestação própria da transcendência. Isto possibilita a defesa da tese de que é impossível rejeitar as “negações” colocando-as em um nada indefinido, pois elas estão “(...) dispersas no ser, sustentadas pelo ser, e

⁵² “(...) une tension pleine et concrète” (E. N., p. 56).

⁵³ “Nous les appellerons des *négativités*” (E. N., p. 57).

são condições da realidade” (E. N., p. 64)⁵⁴. Diante dessa determinação, Sartre estabelece que “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser” (E. N., p. 64)⁵⁵.

Após ter efetuado a crítica das concepções dialética e fenomenológica concernentes ao não-ser, Sartre apresenta a sua posição a respeito do tema, a qual tem início com um pequeno resgate do histórico que justifica a elucidação da origem de toda negação.

Ao interpelar o ser em seu aparecer, identificou-se que essa atitude denunciava uma possibilidade própria da realidade humana. Esta possibilidade, por outro lado, referia-se ao fato de a negação ter sido tratada enquanto dúvida, sendo esta a possibilidade da ocorrência do não-ser no ser. Identificação que somente foi possível porque o nada sustentava o ato negador. A interrogação surgia, por isso, como uma incisão brotada no núcleo do ser, uma fenda aberta em seu interior. O nada, ocasião e fundamento da negação, surgia como fissura encravada no ser.

Esta constatação, contudo, revela uma dificuldade. Se o nada existe no ser e se a negação é sempre determinada, ela surge posteriormente ao fato da ocorrência do ser. Se essa avaliação é procedente, pode o ser revelar-se como a origem do nada sendo pura identidade consigo? Se o ser a que nos referimos é *em-si*, se é plena positividade, como pode originar o nada em seu interior?

Sabemos que não há na estrutura própria do *em-si* qualquer fissura. Isto faz com que o *em-si* não seja a origem de qualquer negação no ser. A partir desse pressuposto, surge a questão: “se o nada não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força

⁵⁴ “Il devient impossible, en tout cas, de rejeter ces négations dans un néant extra-mundain puisqu’elles sont dispersées dans l’être, soutenues par l’être et conditions de la réalité” (E. N., p. 57).

⁵⁵ “Le néant ne peut se néantiser que sur fond d’être” (E. N., p. 57).

necessária para ‘nadificar-se’ (*se néantiser*), *de onde vem o nada?*” (E. N., p. 64)⁵⁶. Com o intuito de responder a esta interpelação, Sartre explicita a sua posição referente ao tema da origem do nada. Analisemos sua argumentação.

A primeira imposição que se coloca é a de que o não-ser jamais pode originar a causa de si mesmo, nem tirar de si a força para operar a nadificação. Ele, enquanto nada, é impossibilitado de tornar-se uma ocorrência por conta própria no ser. Ele não tem, por causa de sua estrutura, a condição de nadificar-se ou ser ato de negação de forma autônoma. Como foi observado, por ocasião da abordagem do surgimento da negação, o nada se destaca sempre de um *fundo de ser* prévio. Para que algo seja nadificado é preciso, primeiro, que ele *seja*, daí o círculo vicioso no qual a discussão sempre recai. Quando tentamos dizer o ser do nada, somente podemos realizar tal empreitada indicando que ele *não é*. Com isso, para ser, ele sempre necessita de uma determinação encontrada exclusivamente no ser. Por esta razão, podemos deduzir que ele tem uma existência “emprestada”. Ele nunca *é* e somente pode ocorrer na forma do “*est été*”, fato que ocasiona outra imposição, ele sempre “*é nadificado*” (E. N., p. 65)⁵⁷. Surgindo, portanto, a partir de alguma determinação. A negação identificada em um ato ocorre quando é suportada por outro ser, nunca brotada dela mesma.

Com a dupla implicação estabelecida por Sartre, que é, primeiro, o *nada* existir *por causa de outrem* e, segundo, o ser *em-si* jamais ocasionar o *nada*, temos a derivação necessária: “(...) deve existir um Ser – que não poderia ser o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*” (E. N.,

⁵⁶ “si le Néant ne peut être conçu ni en dehors de l’Être ni à partir de l’Être et si, d’autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour <<se néantiser>>, *d’où vient le Néant?*” (E. N., p. 58).

⁵⁷ “*est néantisé*” (E. N., p. 58).

p. 65)⁵⁸. Diante desta determinação, o passo seguinte será aquele de inventariar os aspectos desse ser que faz surgir o nada no mundo.

A primeira condição exigida é a da exclusão de toda *passividade* na sua relação com o nada, o que exige, de alguma forma, que seja afetado pelo próprio ato que produz. Em síntese, ele não deve ser passivo em relação ao nada nem indiferente aos efeitos da atitude que produz. Uma segunda condição é a de que ele carregue a própria *nadificação em seu ser*, possuindo, em sua estrutura básica, a negação como seu ser próprio. Para Sartre, o ser capaz de fazer surgir qualquer negação deve afetar-se e também produzir a própria negação⁵⁹. Por isso, o nada deve ser uma “característica ontológica” típica do ser que se procura. Qual seria a região do Ser na qual encontrar-se-ia essa maneira de ser que é a de mostrar-se como nada? Para dirimir essa dificuldade, Sartre retoma a atitude da *interrogação*.

Interpelando algo, a pessoa que realiza essa atitude opera uma *dupla negação*: coloca o ser interrogado em uma espécie de intermédio, nadificando-o como pura positividade e afirmação absoluta para ficar em uma posição neutra, entre o *ser* e o *não-ser*. Por outro lado, o interpelador sai de sua condição de ser que era afirmativa, que simplesmente testemunhava a presença das coisas, para instaurar a possibilidade, mesma que esta seja uma possibilidade para si, de confronto com o nada, com um não, que é a possibilidade posta a partir do surgimento de qualquer pergunta. Notamos, com isso, que, por meio da pergunta, sempre podemos encontrar o sim ou o não. Por esse ato, tanto o objeto quanto o sujeito são “infestados” pelo

⁵⁸ “(...) doit exister un Être – qui ne saurait être l’En-soi – et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l’étayer perpétuellement de son existence même, un être par quoi le néant vient aux choses” (E. N., p. 58).

⁵⁹ Sartre afirma: “l’Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être: l’être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant” (E. N., p. 59).

não-ser. Com ele, o mundo presencia o nada como puro “poder-ser”. Mas não devemos deixar de grifar que surge também como uma atitude própria da realidade humana. Assim, a interrogação aparece como o meio pelo qual o nada da dúvida “habita” o ser humano. Por intermédio desta atitude, vemos que “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (E. N., p. 67)⁶⁰. A resposta ao problema da origem do nada encontra-se, então, no *ser da realidade humana*. Esta constatação, como Sartre nos diz, passa a ser o termo inicial do estudo acerca da origem do nada e também do próprio problema ontológico posto desde o início da obra. É esta constatação que dará o rumo da investigação e determinará os resultados obtidos. Fato que representa para a investigação que desenvolvemos um primeiro elemento determinante.

A partir dessa proposição de Sartre, no entanto, somos lançados em uma nova dificuldade. Se a possibilidade do não-ser ocorre por causa de um ato de negação realizado pela realidade humana, devemos elucidar o modo de ser do homem. Se devemos admitir que “do ser somente origina-se ser” e que o homem é o causador do nada, a relação estabelecida com o mundo ressalta também a necessidade de identificarmos que, de alguma forma, ele deve “colocar-se fora do ser”, somente assim ele poderá “debilitar” a força de positividade absoluta que é o *ser-em-si*. Mas, sabemos também que é vedada ao ser da realidade humana negar a massa de ser que é o mundo, isso porque ela não é a sua origem ou a causa de sua existência, tampouco de sua manutenção como existente. Diante desse condicionante, se o homem *não pode aniquilar* o ser, cabe somente a possibilidade de modificar a sua *relação* com o mundo. Essa possibilidade é a forma pela qual o homem pode *negar* o ser *sem aniquilar* sua existência. Para a realidade humana, a dimensão que pode ser alterada é a possibilidade de isolar um determinado ser do fundo de positividade

⁶⁰ “l’homme est l’être par qui le néant vient au monde” (E. N., p. 60).

sobre o qual ele está posto. Com ela, isolamos o ser que busco do resto dos seres que ela não é, colocamos “fora de circuito” um existente qualquer. Esse existente estará segregado da massa de ser que antes lhe dava forma. Somente essa possibilidade está reservada ao ser do homem. Mas ela é também algo que modifica radicalmente a sua relação com o ser, pois o nome que Sartre dá a esta possibilidade de estabelecermos uma nova forma de relação com o ser é a *liberdade*⁶¹.

Diante dessa constatação, notamos que o modo pelo qual a realidade humana pode agir negativamente no mundo é o de exercer a sua liberdade. Surge, com isso, um novo questionamento que visa especificar o ser desta realidade humana: “(...) como há de ser a liberdade⁶² humana se o nada vem ao mundo através dela?” (E. N., p. 67)⁶³.

Tentando elucidar essa nova questão, Sartre considera, primeiramente, que, para pensarmos a relação negativa do homem com o mundo, a liberdade deve ser uma característica fundamental do ser humano, uma “propriedade” típica dele. Mas essa tese somente pode ter sustentação se a realidade humana, enquanto distanciamento livre da positividade do mundo, manifestar um “distanciamento” essencial de seu ser. A liberdade deve ser a sua determinação “essencial”. Quando operamos a atitude de interrogação, notamos que fica presumida a existência do homem no bojo do ser como existência que se dá enquanto “distanciamento” e recuo nadificador de seu ser. Percebemos, com isso, que o homem é uma relação consigo enquanto distanciamento (isolamento, segregação) da massa de ser que o circunda.

⁶¹ “cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l’isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom: c’est la *liberté*” (E. N., p. 61).

⁶² Modificamos a tradução porque, neste trecho, Paulo Perdigão escreve « realidade humana » no lugar de « liberdade humana ».

⁶³ “Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde?” (E. N., p. 61).

Se o nada jamais pode ocasionar o seu ser, por outro lado, devemos admitir que aquele que instaura tal possibilidade seja *negação em seu ser*. Todo processo nadificante, segundo Sartre, coloca como exigência que sua fonte produtora de negatividade esteja em si. Se a realidade humana deve ser, em si, negação, surge a dúvida: existe consciência desta negação? Em outros termos, se a liberdade é o ser da consciência, ela deve existir como consciência de liberdade. “Qual é a forma desta consciência?” (E. N., p. 72)⁶⁴. A resposta a essa interrogação Sartre a encontra na *angústia*. Com ela, a liberdade está, em seu ser, posta em constante interrogação. Por meio dela também notamos que a consciência manifesta uma “(...) apreensão reflexiva de si” (E. N., p. 73)⁶⁵. Ela é reflexiva porque no momento em que a experiência se dá, tomo a mim como o “centro das atenções” e passo a ser, para mim, objeto de uma intenção⁶⁶. A angústia revela, por isso, que a apreensão que tenho de mim é também a consciência de que estou *separado* de meu ser por *nada*, ou melhor, essa distância significa que estou separado de mim mesmo⁶⁷.

A angústia surge, para Sartre, como consciência específica da liberdade, mas ela também aponta para uma condição primordial da realidade humana quando manifesta a liberdade frente a si como consciência de liberdade. Esta perspectiva do pensamento sartreano envolve um aspecto significativo do problema que tratamos. Se a consciência visa o objeto quando intenciona, isto representa que um vínculo é

⁶⁴ “Quelle est la forme que prend cette conscience de liberté?” (E. N., p. 65).

⁶⁵ “(...) l’angoisse [é] appréhension réflexive du soi” (E. N., pp. 66-67).

⁶⁶ Sartre afirma ainda: “(...) je suis donné à moi-même comme une chose, je suis passif par rapport à ces possibilités, elles viennent à moi du dehors” (E. N., p. 67) numa clara intenção de firmar a angústia como um modo reflexivo de consciência da liberdade.

⁶⁷ “(...) je suis celui que je serai sur le mode de ne l’être pas (...) c’est précisément la conscience d’être son propre avenir sur le mode du n’être-pas que nous nommerons *l’angoisse*” (E. N., p. 69).

estabelecido, mas também que os pólos da correlação estão postos. Se isto é um fato, afirmar que a consciência é reflexiva significa admitir que ela está separada de si, e, no caso da angústia, aquilo que a separa de si é, precisamente, nada. Esta consciência reflexiva passa a exercer um papel de destaque no pensamento de Sartre, sobretudo quando tomamos conhecimento de que o argumento seguinte da discussão será posto pelo ato contrário ao da angústia, que é a má-fé.

A angústia revela que a consciência está separada de si por um nada. Se partirmos do pressuposto de que a realidade humana é essa experiência da angústia, de forma primordial, devemos admitir também que essa realidade humana é invadida por um nada que a torna isolada de seu ser último, de sua própria essência. Se por essência entendemos a “totalidade dos caracteres explicativos de um ser”, notamos que a realidade humana está separada de sua essência, ou melhor, que ela é primordialmente separação de si como ser. Nesse sentido, o homem carrega consigo uma “noção vaga” de sua essência. Mas, pelo fato de ter consciência da *distância* inerente ao seu ser, a angústia revela, então, que a essência do homem é a de ser um “modo perpétuo de arrancamento àquilo que é” (E. N., p. 79)⁶⁸. Este fator é decisivo para a compreensão do sentido que Sartre dá ao problema da totalidade. Se a angústia é consciência de um distanciamento, contudo, ela é também “captação reflexiva da liberdade”. Este lado da consciência da liberdade é caracterizado pela atitude de negação de todo “espírito de seriedade”. Este outro modo de ser consciência da liberdade “(...) capta os valores a partir do mundo e reside na substancialização tranquilizadora e coisista dos valores” (E. N., p. 84)⁶⁹. Este

⁶⁸ “(...) [a angústia aparece] comme saisie du soi en tant qu’il existe comme mode perpétuel d’arrachement a ce qui est” (E. N., p. 73).

⁶⁹ “(...) [capta] les valeurs à partir du monde et (...) réside dans la substantification rassurante et chosiste des valeurs” (E. N., p. 77).

“espírito de seriedade” é a tentativa de me apreender como não consciente da angústia, visando restaurar a *positividade* típica do *em-si*. Ele pretende ser a *negação* desta primeira negação que é a angústia (consciência da liberdade). Esse esforço para evitar a angústia é o dado da reflexão que busca separar a consciência de sua condição de liberdade.

É esse processo de *distraction*⁷⁰ que vemos surgir com a tentativa de negação da angústia. Essa tentativa de fugir da própria consciência da liberdade caracteriza-se como a possibilidade que a realidade humana tem de aceitar que os seus atos sejam regidos por forças ou leis⁷¹ antagônicas ao fato dessa consciência poder agir livremente. Ela busca demonstrar que o homem não é autor dos próprios atos ao

⁷⁰ Paulo Perdígão traduz *distraction* pelo termo *alheamento*. No nosso entender, o melhor sentido que pode ser atribuído ao termo é o da tradução mais literal, de *distração*. Pois ele conserva a pluralidade de sentidos que o relaciona ao ato de má-fé. Se consultamos o dicionário Petit Robert, por exemplo, encontramos os seguintes usos: “Action de séparer, de distraire d'un ensemble son résultat. Manque d'attention habituel ou momentané aux choses dont on devrait normalement s'occuper, l'esprit étant absorbé par un autre objet. Diversion apportée par une occupation propre à délasser l'esprit en l'amusant. L'occupation qui apporte la distraction”. Tais significados aproximam-se mais daqueles próprios das atitudes de má-fé, que, como veremos adiante, é uma forma de negação da angústia. Acreditamos que o termo *distração* expressa corretamente esse tipo de atitude que a consciência livre opera sobre si mesma.

⁷¹ No romance *La Nausée* já é possível identificar a crítica da rotina e a recusa de qualquer tipo de lei de existência quando Roquentin se refere ao modo de vida burguês: “Ils ont la preuve, cent fois par jour, que tout se fait par mécanisme, que le monde obéit à des lois fixes et immuables. Les corps abandonnés dans le vide tombent tous à la même vitesse, le Jardin public est fermé tous le jours à seize heures en hiver, à dix-huit heures en été, le plomb fond à 335° (...) les villes ne disposent que d'une seule journée qui revient toute pareille à chaque matin”, cf. SARTRE, 1981, p. 187.

mesmo tempo em que parece fornecer uma certa “tranqüilidade” típica da passividade *em-si*. Torna-se um jogo intrincado de desculpas e justificativas com o intuito de excluir do agente qualquer responsabilidade última sobre seus atos. Ao invés de fundar-se no nada, funda-se na positividade plena. Esse processo de *distraction* é, na verdade, uma negação mais profunda que procura a recusa de toda negação antes representada pela angústia, pois visa, na tentativa de restaurar a positividade das coisas, aniquilar a “virulência” que antes havia com o nada.

A procura pela atitude de “distração” frente ao ato livre é um esforço de negação da angústia que não se opera mais no plano da pura consciência da liberdade. Ela é uma atitude de grau mais elevado porque é a tentativa de negação de uma primeira forma de negação da “imediatidade” das coisas. Ela é a tentativa de evitar que o conjunto dos possíveis típico da realidade humana seja assumido completamente, isto é, que o nada identificado entre a intenção e a realização do ato seja mantido. Na verdade, ela pretende suprimir toda possibilidade, transformando os atos humanos em pura necessidade, evitando, assim, que a consciência da liberdade assuma a indeterminação que lhe é típica. Dessa forma, o vazio de indeterminação característico de toda possibilidade é aniquilado ao mesmo tempo em que a ação tende a ser uma existência completa. Deste modo, o nada expresso pela angústia seria aniquilado, suprimido, dando lugar ao pleno ser e ao ato executado por pura necessidade. A indeterminação típica da angústia seria, definitivamente, debelada. Ela seria substituída pelo sentido unívoco de um fim pré-determinado. Nesse processo, não haveria mais a distinção entre o *meu* possível e o de *outrem*⁷².

⁷² Sartre encontra no pensamento bergsoniano este tipo de reflexão acerca da liberdade. Ele afirma categoricamente que “(...) dans un objet psychique qui est le Moi, Bergson a contribué à masquer notre angoisse, mais c’est aux dépens de la conscience même. Ce qu’il a constitué et décrit de la sorte, ce n’est pas

Em síntese, a negação da angústia é a tentativa do homem de captar-se *inteiramente de fora*, um ser tomado como uma coisa por outrem. Mas essa atitude, como se sabe, se dá no plano reflexivo e isso pressupõe que devo ter consciência dessa “distração” para projetar tal intento. É esse aspecto que deve ser esclarecido.

O projeto de “dispersão” que realizo quando tento negar a angústia é um modo de revelar e reafirmar essa essência livre que se mostra de forma consciente. Na verdade, esse poder de tentar aniquilar a angústia, enquanto fuga e nadificação de si, “é o que se chama de *má-fé*” (E. N., p. 89)⁷³. Esse projeto é negação de negação que visa suprir o nada identificado com a liberdade humana. Ele objetiva preencher o vazio presente em todo ato humano dado como *possível*. Mas ele também é consciência reflexiva da angústia e, com isso, consciência irremediável dessa negação, porque somente se torna possível quando a reconhece como um fato. Para suprimir essa negação primeira que é a angústia, devo afirmar sua condição e, assim, reconhecer que ela existe. Podemos prever, portanto, que todo ato de *má-fé* recai no fracasso.

notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même: c'est la liberté d'autrui” (E. N., p. 81). O que devemos lembrar, no entanto, é que essa crítica atinge frontalmente a intenção central do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, pois Bergson afirma: “De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade”, cf. BERGSON, 1988, p. 9. Nesse sentido, a crítica sartreana o acusa de *fracassar solenemente* na tentativa de responder ao problema posto pelo determinismo e, até mais do que isto, negar a liberdade. O que está por ser provado na teoria sartreana é se, realmente, a sua leitura justifica uma crítica de tamanha envergadura. Este pequeno contraponto entre os dois pensadores não só nos serve como comparação mas também prepara a abordagem que desenvolveremos mais adiante quando o problema do ego for exposto.

⁷³ “C'est ce qu'on nomme la *mauvaise foi*” (E. N., p. 82).

Com a identificação do ato de má-fé, Sartre aponta para o fato de que o homem pode relacionar-se frente ao seu próprio ser de dois modos, ou melhor, ele indica que há duas maneiras de o homem “situar-se fora de si” (*ek-stase*) para tomar consciência de seu ser: 1- quando ele se lança no meio do ser *em-si*; 2- quando estabelece um vínculo com o não-ser (E. N., p. 82).

Ao identificarmos essas duas *ek-stases*, notamos que o comportamento do homem frente ao *em-si* o revela como *distinto* dessa absoluta positividade. Isso implica também o fato de que o *não-ser* identificado por meio da realidade humana é “condição de transcendência” para o ser que ele visa como seu projeto. A dimensão do nada surge, desse modo, como o meio através do qual a própria significação da realidade humana pode ser dada. Estas duas *ek-stases* também revelam que o problema da totalidade se faz presente, pois afirmar uma distância significa postular que este espaço deve ser percorrido. A realidade humana necessita, de algum modo, suprimir a distância que a separa daquilo que ela projeta ser. Percebe-se, portanto, que desde os movimentos iniciais da reflexão sartreana, a necessidade de superação da lacuna detectada no ser do homem revela a presença de uma atitude de reunificação dos lados cindidos. Notamos aí o “ser todo” como o contraponto da teoria sartreana da negação. Conexão que será mantida durante a exposição das principais teses defendidas por Sartre. Essa indicação, contudo, necessita de uma comprovação. E, para isso, temos de progredir na descrição do modo como a negação é operada dentro de sua ontologia.

Diante dessas determinações prévias, é, sem dúvida, para o nada encravado no âmago da realidade humana que a investigação deve estar voltada. Isto porque a “liberdade empírica” (E. N., p. 90)⁷⁴ solicita um fundamento, exigindo a elucidação do modo como podemos identificar o “(...) fundamento de toda negação em uma

⁷⁴ “Reste à fonder cette liberté empirique elle-même” (E. N., p. 83).

nadificação⁷⁵ que se exerça *no âmago mesmo da imanência*; é na imanência absoluta, na subjetividade pura do *cogito instantâneo* que podemos descobrir o ato original pelo qual o homem é para si mesmo seu próprio nada” (E. N., p. 90)⁷⁶.

Quando identificamos, por meio da angústia, o nada como indeterminação, isto só pode ser admitido se concebemos a existência de um ato original de nadificação. Somos lançados, por essa razão, no trabalho de explicitação do modo como toda negação se torna possível. Isto exige um estudo mais aprofundado do ato de má-fé.

⁷⁵ Notamos aqui o uso de termos que conservam, cada um, sua especificidade. O termo *negação* diz respeito ao fato de podermos identificar atos negativos no mundo; a *nadificação*, por sua vez, diz respeito ao modo como o nada primordial pode ser dado em um ser que faz surgir toda e qualquer negação. Em suma, toda *negação* é sustentada por um ato original de *nadificação*.

⁷⁶ “(...) le fondement de toute négation dans une néantisation qui serait exercée *au sein même de l'immanence*: c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant” (E. N., p. 83).

A má-fé e a sinceridade

Por meio deste comportamento, Sartre procura demonstrar que o ser humano também é capaz de agir negativamente em relação a si mesmo. Isto é importante para revelar que todo ato de negação só se viabilizará se estiver esclarecido o modo como o homem pode suportar tal possibilidade. Refazendo, uma vez mais, o seu conceito de consciência, ele propõe que essa dimensão seja considerada como o “(...) ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser” (E. N., p. 92)⁷⁷. A sua proposta é identificar na experiência cotidiana da realidade humana os momentos nos quais tal consciência é vivida.

Dentre as atitudes que expressam esta possibilidade, vemos que a *proibição* ou o *veto* é um exemplo de que o homem pode negar uma transcendência futura experienciando a efetividade do *não*. De forma semelhante, é como um não ao ato de liberdade que o *escravo* vê o seu senhor. O homem “*ressentido*”, por seu turno, vive uma espécie de negação constante, mas introjetada. Com a *ironia* vemos surgir um não entremeado por um sim, pois ela é sempre compreendida como um sentido possível, mas antagônico de uma posição ou discurso. Ela permeia a seriedade e o escárnio.

Estas vivências, contudo, não apontam para o que Sartre deseja descrever, pois encerram uma mesma condição sem demarcar o que deve realmente estar em questão, ou melhor, representam para o homem a possibilidade de negar a si uma condição determinada sem, contudo, radicalizar tal atitude. Não encontramos nelas a *negatividade* que pode ser detectada com o ato de má-fé. Este deve ser descrito de forma particular. É por esse motivo que a *má-fé* passa a ser o momento privilegiado

⁷⁷ “<<La conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être>>” (E. N., p. 85).

para discutirmos a estrutura da consciência. Para este projeto, no entanto, Sartre toma o cuidado de diferenciar o seu ser de um simples ato de ludíbrio ou de mentira. Nesta atitude, a negação recai em uma transcendência e não sobre a própria consciência que realiza o ato. Ela não deseja negar a si mas ocultar a verdade de alguém. O intuito do mentiroso é o de ser cínico, mas ele não intenta preencher a consciência com a opacidade de um ser *em-si*, uma vez que não consegue desestruturar a condição de translucidez da consciência presente. Nesse ato fica mantida a estrutura intencional da consciência visando um ser que ela não é, mesmo que isso se dê como ocultação de algo. Compreende-se claramente que o enganador se reconhece como mentiroso e que o enganado *não* se reconhece enquanto tal. O “falsário” conhece a mentira que oculta. Identifica-se por esta razão a “(...) dualidade ontológica do eu e do eu do outro” (E. N., p. 94)⁷⁸.

Com a má-fé ocorre algo diferente: embora ela seja um projeto de ocultação, a dualidade enganador-enganado não é detectada aqui, pois esse projeto se dá na unidade de *uma* consciência, posto que é *mentira a si*. O que diferencia a má-fé da mentira é o fato de que *eu sou* aquele a quem *eu devo enganar*, tentando mascarar para mim a verdade. O que significa também que ela não me afeta *de fora*. Isto pressupõe que devo ter uma certa consciência desse projeto de ocultação que empreendo, devo conhecer aquilo que oculto, devo conhecer o que escondo de mim, e esse ato não ocorre em momentos diferentes da vivência (fator que possibilitaria um certo desconhecimento de um momento em relação ao seu passado), um certo “intervalo temporal” que ocasionaria essa sucessão. O ato de consciência da má-fé se apresenta, ao contrário, como ocultação e como consciência desse projeto,

⁷⁸ “(...) dualité ontologique du moi et du moi d’autrui” (E. N., p. 87). Notamos que a mentira pressupõe uma outra consciência. Dimensão exigida pelo ser-para-outrem que não foi explicitado por Sartre até este momento de sua argumentação.

representando que a má-fé seja consciência de si como projeto de ocultação para si. A consciência da má-fé solicita, de certo modo, uma atitude de *boa-fé*, ao menos enquanto é consciência daquilo que deseja. Mas, surge aí também a perspectiva evanescente deste projeto, pois ele é desmascarado no momento em que se firma. Desse modo, a má-fé existe sempre “oscilando” entre a boa-fé, uma crença de que o projeto visado é possível, e o cinismo dado que nunca posso “seriamente” desejar ocultar algo de mim mesmo. É esta dimensão *métastable* que a caracteriza.

Estes elementos que perpassam a atitude de má-fé, contudo, não penetram a camada mais profunda do significado que este conceito ocupa no arcabouço do pensamento sartreano. Por isso, devemos analisar minuciosamente a sua estrutura, assim como a negação que a constitui. Para realizar esta tarefa, faremos uso das considerações de Marcos L. Müller expostas em seu artigo “*A má-fé e a teoria da negação em Sartre*”. Neste artigo publicado pela revista *Manuscrito*, a questão inicialmente ressaltada diz respeito ao grau de importância que a discussão encerra dentro da teoria sartreana. Na verdade, o referido conceito é, na interpretação de Marcos L. Müller, “(...) um exemplo paradigmático para a explicitação originária e constitutiva da consciência e como ‘fio condutor’ do seu ‘estudo ontológico’”⁷⁹. Aspecto que deve ser somado a um outro, que é mais significativo ainda, referente ao fato deste conceito servir “(...) como base fenomenológica para a concepção da negatividade originária da consciência e da sua estrutura dialética”⁸⁰. Para evidenciar esse traço fundamental da teoria sartreana exposta nas páginas de *O Ser e o Nada*, tentaremos resgatar alguns aspectos essenciais da análise empreendida por Müller.

⁷⁹ MÜLLER, 1982, p. 91.

⁸⁰ MÜLLER, 1982, p. 91.

Com o intuito de demonstrar a relevância do conceito de negação presente no projeto de má-fé, e mais do que isso, ressaltar o modo como a dimensão pré-reflexiva é de capital importância para o entendimento deste problema, devemos estabelecer, inicialmente, que Sartre usa os pressupostos da fenomenologia, em particular a teoria husserliana, “(...) para mostrar que o juízo negativo não é a forma fundamental da negação”⁸¹, revelando a especificidade do que Sartre chamou de “*néгатитé*”. Esse resgate do primado husserliano significou, de modo análogo, que da mesma forma como os fenômenos positivos solicitavam um fundamento transfenomenal, o negativo fenomenal também exigia tal fundamento. Dimensão esta apresentada como “(...) a própria negatividade interna constitutiva da consciência”⁸². Disto decorre que “(...) as condições de possibilidade do juízo negativo constituem uma hierarquia regressiva de dimensões de negatividade cada vez mais radicais, tendendo a coincidir com a imanência da consciência: juízo negativo, comportamentos negativos pré-predicativos, não-ser fenomenal (*néгатитé*), não-ser transfenomenal, que termina (...) por se revelar idêntico à negatividade constitutiva da consciência e da liberdade”⁸³.

Esta negatividade constitutiva da consciência, na sua forma originária, é composta por duas dimensões: a *primeira* negação, exercida no tempo, teria uma conformação empírica, contemplada em todo projeto de liberdade e seria, enquanto projeto de fuga da angústia, resultante do vínculo com o campo das possibilidades. Este momento seria o lado “fenomênico” exposto com a questão da angústia. Essa negação temporal condicionaria atitudes humanas como a mentira, a ironia, o

⁸¹ MÜLLER, 1982, p. 92. Argumento demonstrado anteriormente em nossa tese, quando resgatamos o percurso da origem da negação.

⁸² MÜLLER, 1982, p. 92.

⁸³ MÜLLER, 1982, p. 92.

cinismo, etc. Esta seria, contudo, uma forma “secundária”, incapaz de dar-se como o fundamento exigido. Este tipo jamais poderia ser a origem de toda negação. A *segunda* dimensão, caracterizada pela negatividade originária, por sua vez, deveria estar “(...) concentrada num presente pontual”⁸⁴, isto é, na “subjetividade pura do cogito instantâneo”⁸⁵. Característica esta que deve ser ressaltada porque toda negação, invariavelmente, está radicada naquilo que foi denominado como “subjetividade pura”, justamente por ser “(...) anterior à própria dimensão temporal”⁸⁶ e que atua no interior do ‘cogito instantâneo’ que acompanha, como consciência pré-reflexiva, todo ato intencional e todo projeto”⁸⁷. A negação na sua forma originária residiria nessa instância, na “subjetividade pura do cogito instantâneo”. Além dessa dimensão de anterioridade de toda perspectiva temporal, segundo Müller, seria necessário considerar que “o cogito pré-reflexivo exprime a exigência fenomenológica de uma intimidade e transparência imediatas dos atos intencionais e projetos, que estão dados a si mesmos de maneira implícita, não-tética. A negação que atua nele é pré-temporal”⁸⁸. Com essas duas dimensões, vemos que a perspectiva fenomenológica contida na formulação empírica somente ganha força

⁸⁴ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁸⁵ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁸⁶ Müller faz a seguinte observação acerca do emprego da idéia de “negação pré-temporal”: “[Este] termo que não se encontra em EN, representa uma tentativa de traduzir numa linguagem mais clara as expressões metafóricas nem sempre esclarecedoras resultantes da substantivação e da verbalização do pronome ‘nada’ (‘o nada’, ‘nadificar’, ‘a nadificação’ por ex. EN, 58-59) (...) Estas expressões apontam, todas, para esta dimensão primeira de negatividade, cuja descoberta se dá ao final da análise regressiva das condições de possibilidade da negação”, cf. MÜLLER, 1982, p. 93.

⁸⁷ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁸⁸ MÜLLER, 1982, p. 93.

quando o problema do fundamento de toda negação é demonstrado, quando a negatividade originária ganha forma. E isso pode ser claramente identificado com o projeto de má-fé. É por essa razão que a análise deste fenômeno, “(...) enquanto conduta de fuga da liberdade diante da sua própria angústia, (...) [funciona], fenomenologicamente, como fio condutor para a descoberta desta negatividade originária, que tem a estrutura de uma negação que se nega a si mesma”⁸⁹. Exploreemos um pouco mais esse argumento.

Ao retomar a discussão acerca do conceito de angústia, Sartre caracteriza, primeiramente, o projeto de má-fé como um comportamento “(...) negativo da liberdade para consigo”⁹⁰, isto é, que visa negar a angústia. A negação de si operada pela consciência, ao ser revelada por intermédio da má-fé, busca, na realidade, “(...) preencher o nada, a negatividade, que a liberdade é na relação consigo mesma”⁹¹. Nesse sentido, a má-fé se dá como fuga, mas também como desejo de não mais ser esta fuga e sim de “estacionar” em um momento, naquele da superação da angústia perante as possibilidades. Esta atitude de negação da angústia enquanto movimento de projeção possui quatro aspectos distintos: “1) a negação da angústia presente no comportamento de fuga e a tendência a encobri-la; 2) a visada daquilo de que se foge, o intencionar o que é negado; 3) a negação do comportamento de fuga pelo próprio termo do qual ele foge, pois este é modo constitutivo de negação, negação enquanto atividade: o termo negado é condição da própria negação que quer eliminá-lo; 4) a renovação incessante da fuga e da tendência ao encobrimento da angústia, visto que ela é continuamente reativada”⁹². Por revelar a estrutura básica

⁸⁹ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁹⁰ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁹¹ MÜLLER, 1982, p. 93.

⁹² MÜLLER, 1982, pp. 94-95.

da consciência, a má-fé também deixa transparecer a condição de “(...) transparência instantânea e imediata da consciência a si enquanto pré-reflexiva, isto é, anterior a toda reflexão”⁹³. Vemos claramente, com isso, que a dimensão própria da consciência, a de ser pré-reflexiva, torna possível o projeto de negar a si mesma. Se assim é, toda consciência que deseja fugir da angústia “(...) deve ter uma consciência pré-reflexiva de seu projeto de má-fé”⁹⁴.

Se a má-fé pode unicamente ser entendida se nos situamos no plano anterior ao da reflexão tética, Müller alerta o leitor para o caminho que nos leva a uma *aporia*, pois a relação estabelecida é, ao mesmo tempo, condição e obstáculo para compreendermos o fenômeno em questão. O teorema da consciência pré-reflexiva é *condição* porque ele torna possível o ato de “(...) auto-dissimulação, do dispor-se ativamente à má-fé”⁹⁵. O plano pré-reflexivo encerra, todavia, um *obstáculo* para que possamos entender o caráter de “enredamento” ao tomar-se como vítima da dissimulação que pratica.

Esta *aporia* é ressaltada porque “a transparência da consciência pré-reflexiva permite compreender o aspecto ativo da circularidade desse projeto, o afetar-se de má-fé, mas impede a compreensão do aspecto passivo desse envolvimento circular, do ser afetado pela má-fé”⁹⁶. Estes dois momentos não podem ser apreendidos isoladamente. Müller considera que a tentativa sartreana de acenar para a dimensão de fé de todo projeto de fuga da angústia é aquela de enfraquecer o “teorema da transparência da consciência”. Isso significa que, de alguma maneira, a consciência deve crer no projeto que ela intenta. Nesse sentido, devemos considerar que a crença

⁹³ MÜLLER, 1982, p. 95.

⁹⁴ MÜLLER, 1982, p. 95.

⁹⁵ MÜLLER, 1982, p. 97.

⁹⁶ MÜLLER, 1982, p. 97.

seria a definição da “(...) modalidade tética da má-fé”⁹⁷, contendo já um componente “decisionista”. Ao lado deste aspecto de aporia, devemos ressaltar também que o “teorema da transparência imediata da consciência pré-reflexiva” revela um aspecto mais central ainda da teoria sartreana. Em primeiro lugar porque ela é a resultante da crítica ao *eu transcendental* de Husserl⁹⁸, ao demonstrar-se como recusa do primado da reflexão e privilégio da determinação pré-reflexiva. Em segundo lugar porque esta mesma condição revela-se como “(...) um absoluto não-substancial e transparente, como *modo de ser* da própria intencionalidade”⁹⁹. Fato decorrente da admissão da tese heideggeriana da “(...) indeterminação ontológica do sujeito transcendental de Husserl”¹⁰⁰. Em suma, a consciência é “transparência” porque se dá como movimento exaustivo de intencionalidade¹⁰¹. Por ter esta determinação básica, quando se pensa, por exemplo, no ato de crença, invariavelmente, deve-se pressupor a ligação entre a consciência e o seu objeto, isto é, entre a consciência de crença e a crença. Disso resulta que “(...) a consciência pré-reflexiva da crença vai perturbar a adesão imediata e espessa da crença a si mesma”¹⁰². Temos, com isso, a formulação típica do pensamento sartreano: *crer é não crer*, posição que somente se torna possível quando admitimos que “(...) o dar-se pré-reflexivo imediato de toda intenção já contém, implicitamente, a negação da sua imediatidade”¹⁰³. É esta dimensão de negação implícita na intencionalidade que Sartre enaltece.

⁹⁷ MÜLLER, 1982, p. 98.

⁹⁸ Tema que será abordado no segundo capítulo de nossa tese.

⁹⁹ MÜLLER, 1982, p. 98.

¹⁰⁰ MÜLLER, 1982, p. 98.

¹⁰¹ MÜLLER, 1982, p. 98.

¹⁰² MÜLLER, 1982, p. 98.

¹⁰³ MÜLLER, 1982, pp. 98-99.

A determinação de pré-reflexividade que se faz presente no projeto de fuga impõe que a liberdade seja repostada pelo próprio desejo de fuga. A má-fé, constantemente, deve perpassar a angústia, que nada mais é do que a consciência de liberdade, para poder afirmar-se enquanto tal e, por isso, “(...) se revela como uma auto-negação da liberdade no seio do próprio projeto em que ela quer escapar de sua angústia. A liberdade só chegaria a manter-se na má-fé pela renovação recorrente de seu projeto de fuga, isto é, pela reiteração da negação que é continuamente negada, auto-negada (...) [mas que é] continuamente frustrada no seu objetivo de instalar-se definitivamente na má-fé e, exatamente por isso, devolvida à renovação incessante e sisífica de sua tentativa”¹⁰⁴. Delineia-se claramente aí o processo de negação ao vermos caracterizado o fato de que a má-fé é a “(...) negação que nega a si mesma”¹⁰⁵. Fator este que é claramente compreendido quando notamos que a auto-dissimulação requerida é composta tanto pelo seu aspecto passivo (disposições cínicas, ou próprias de má-fé para que se torne propriamente um projeto de má-fé) quanto pelo aspecto ativo (disposição da consciência de ser de má-fé). Se tomamos este projeto de fuga na sua operação a partir da estrutura da consciência, identifica-se que o “(...) instalar-se na fuga à liberdade, crendo encobrir e eliminar a angústia para ter disposições de má-fé para com o projeto de má-fé, [e a necessidade de] (...) renovar incessantemente a fuga, tendo consciência implícita de que a liberdade se repõe como condição e como angústia no próprio ato de fuga, para a consciência se fazer ser, ativamente, de má-fé, são dois aspectos constitutivos do fenômeno, que manifestam o tipo de unidade existente entre consciência intencional e consciência pré-reflexiva”¹⁰⁶. Neste momento observamos que a unidade é posta como objetivo.

¹⁰⁴ MÜLLER, 1982, p. 99.

¹⁰⁵ MÜLLER, 1982, p. 99.

¹⁰⁶ MÜLLER, 1982, p. 100.

Isto reforça a nossa tese no sentido de que mesmo no ato de negar a si mesma a consciência projeta ser a reunificação de seus momentos antagônicos.

Se posicionamos a estrutura de auto-dissimulação no plano da atividade negadora, é possível constatar que todas as afirmações que ressaltam o *paradoxo*, a condição *métastable* do ato de fuga, aquelas formulações típicas do domínio da “ambigüidade” nas descrições sartreanas, somente “(...) merecem ser chamadas de proposições dialéticas, na medida em que são tentativas de descrever, na linguagem da ontologia tradicional, a estrutura auto-negatória da consciência pré-reflexiva”¹⁰⁷.

Temos de considerar, no entanto, que um aspecto central da estrutura da consciência, ressaltado nesse processo de negação, é o fato de que a consciência pré-reflexiva “(...) é concebida em sua estrutura negativa a partir do fenômeno da auto-destruição da crença: a presença implícita, não tética de todo ato intencional a si, envolve uma negação da sua imediatidade e, nesse sentido, de sua plena identidade intencional. A consciência pré-reflexiva se exerce, portanto, como uma negação da intenção que lhe é dada”¹⁰⁸. Com isso, reforça-se o laço entre o ato negativo da consciência e a posição pré-reflexiva, pois “(...) a própria intenção da consciência é, por sua vez, concebida ontologicamente como negação”¹⁰⁹.

Ressalta-se, a partir dessa disposição, o peso dado ao termo “nadiificação”, que não revela somente a consciência através de um processo de negação do *em-si*, mas também a negação do ser que ela intenciona de forma posicionada, dado que ela é a “(...) negação tética do próprio ser em si, em sua independência absoluta, graças à qual ele se manifesta como mundo”¹¹⁰. A nadiificação, em síntese, sendo atividade

¹⁰⁷ MÜLLER, 1982, p. 101.

¹⁰⁸ MÜLLER, 1982, p. 101.

¹⁰⁹ MÜLLER, 1982, p. 101.

¹¹⁰ MÜLLER, 1982, p. 102.

constitutiva típica da consciência, “(...) é um puro campo transcendental de manifestação do seu outro (‘nada’) e atividade contínua de negação do outro enquanto em si e da sua identidade com ele”¹¹¹. A consciência, enquanto negação, define-se segundo a forma da auto-constituição. Ela “tem de ser” este processo contínuo de negação.

Notamos, com isso, uma vez mais, a importância da dimensão pré-reflexiva, pois ela “(...) atua como uma negação da intenção imediata da consciência (...) A consciência é constitutivamente negação, negando, enquanto pré-reflexiva, a negação do ser em si que a definia como intencional (...) a consciência pré-reflexiva torna-se o modo de ser da consciência intencional, negando de si a sua identidade com a própria negação que a constitui, isto é, negando a primeira negação (do em si), para manifestá-la como puro aparecer, como transparência a si”¹¹². A primeira negação que visa o *em-si*, nada mais é do que a diferenciação que a consciência põe em relação ao ser *em-si* (identidade plena); a segunda negação ocorre como ato de diferenciação relativamente ao primeiro ato negador, enquanto “(...) está implicada a negação da identidade imediata da consciência com a primeira negação”¹¹³.

Para finalizar esta análise das estruturas constitutivas do ato de má-fé, podemos afirmar que a negação se faz presente quando se busca fugir da angústia que a liberdade impõe, mas que esta fuga também revela que o próprio ato de negação é constantemente anulado. É este “jogo” entre a anulação e afirmação do ato negativo que caracteriza a consciência. Isto ocorre porque “a auto-destruição necessária do projeto de má-fé, implicada na sua origem, o compele a uma reiteração incessante (...) que se revela uma auto-negação iterativa e pré-temporal.

¹¹¹ MÜLLER, 1982, p. 102.

¹¹² MÜLLER, 1982, p. 102.

¹¹³ MÜLLER, 1982, p. 103.

Esta define o modo de ser do cogito pré-reflexivo e a forma mais elementar de negação”¹¹⁴. O fracasso de todo projeto de má-fé, por isso, sempre se revela. Mas, este fracasso não impede que um novo momento de reiteração seja projetado.

Tampouco a tentativa contrária, ou seja, aquela de ser *completamente sincero* em suas intenções (projeto que é antagônico ao da má-fé) está isento de sofrer de um fracasso recorrente, isto porque, necessariamente, ele impõe-se como *exigência*, como “dever ser” e não como estado. O projeto de sinceridade visa encontrar a identidade típica do ser que é sempre o que é, definição identificada quando tratamos do *em-si*. O homem sincero quer ser pura identidade consigo. Mas esse projeto mostra-se, de saída, estar em desacordo com o próprio ser da realidade humana, uma vez que ela é o ser no qual habita o nada, sendo, por isso, não identidade consigo. Se o homem conseguisse ser totalmente o que é, a má-fé jamais seria possível. Mas, se admitimos que o homem é habitado pelo nada, surge a questão: ele pode ser sincero? Pode ser completa identidade consigo, ao modo do *em-si*? Este *ideal* é a absoluta supressão de toda diferença entre o modo da sinceridade e o seu próprio ser. Tal pretensão jamais pode ser realizada porque a única negação que não pode ser completada é aquela que mantém o homem separado de seu “ser todo”.

A partir dessa constatação, devo admitir que o modo como tomo consciência de meu ser difere radicalmente do modo como tomo consciência dos outros existentes do mundo. Isto significa que, para Sartre, “(...) minha própria consciência não me aparece em seu ser como a consciência do outro” (E. N., p. 109)¹¹⁵ pelo simples fato de que ela é posicional e transcendente. Nesse sentido ela “é o que não é”. Se a consciência assume a forma da negação de toda identidade consigo, o ideal

¹¹⁴ MÜLLER, 1982, p. 103.

¹¹⁵ “(...) ma propre conscience ne m'apparaît pas dans son être comme la conscience d'autrui” (E. N., p. 102).

de sinceridade jamais será atingido sem se desintegrar enquanto consciência de algo. Do mesmo modo que a má-fé, esse projeto visa unir o que nunca pode ser unido. É por esse motivo que a sinceridade torna-se um projeto irrealizável¹¹⁶. De fato, ela sempre recai em um projeto de má-fé, pois quer ser o que não é.

O ideal da sinceridade projeta, explicitamente, ser a afirmação do homem enquanto homem ao modo do ser *em-si* e nesse sentido é um ato de má-fé, pois visa, igualmente, a síntese entre os dois modos fundamentais de ser. “O homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*” (E. N., p. 112)¹¹⁷; quanto mais desejo ser sincero, mais

¹¹⁶ Esta constatação suscita, na perspectiva de Alexis Philonenko, um problema relevante para a teoria sartreana, um verdadeiro problema moral. Isso porque, se a má-fé parece ser “o reino deste mundo”, como não deduzir que a existência humana é um puro “jogo de espelhos”, na verdade, uma “teoria das máscaras”, posto que, mesmo quando quero ser sincero, sempre estou representando ser alguém? A constatação do fracasso de todo projeto de sinceridade não nos leva a admitir que Sartre erige uma “philosophie du malaise”? cf. PHILONENKO, 1981, p. 158. Se isso for admitido, a dificuldade, então, será a de definir se “la comédie est *bien jouée*”, cf. PHILONENKO, 1981, p. 159. Essa interpelação ganha uma importância ainda maior quando, retomando a frase de Rousseau: “l’homme du monde est tout entier dans son masque” se reforça o sentido da tese de que o filósofo genebrino “(...) a bien voulu expliquer le masque par la décadence politique de l’homme, jamais par son essence”, cf. PHILONENKO, 1981, p. 159. Isso nos faz pensar se o problema moral posto pela sinceridade não é só uma questão ontológica, mas também o resultado de uma posição ética e política que Sartre deixa transparecer. Como recriminar, por exemplo, o ato nazista? Sabemos que a filosofia sartreana é uma defesa intransigente da liberdade, mas o jogo feito com o sentido da má-fé não ofuscaria um pouco suas pretensões? Na tentativa de mostrar a circularidade de todo projeto de sinceridade, não teria Sartre eliminado um caminho de acesso para a discussão do sentido da autenticidade? Parece que o problema maior não está na constatação de que a má-fé é possível, mas no fato de que a sinceridade é *impossible*. Retomaremos esse problema no final de nossa investigação.

¹¹⁷ “(...) l’homme sincère se constitue comme ce qu’il est *pour ne l’être pas*” (E. N., p. 105).

tomo consciência da condição da absoluta impossibilidade de realização desse projeto, e assim, cada vez mais “afundo” na consciência de realizar meu intento “pela metade”. Tanto a sinceridade quanto a má-fé sempre estão revestidos por um certo “jogo de espelhos”, pois são o transcurso de um modo de ser ao outro mas como tentativa de extinguir qualquer transcendência, visando permanecer somente na imanência.

Com o projeto de má-fé encontramos a exigência da consciência de impor para si o desejo de *não ser o que é*, cravando uma diferença intransponível entre ser e não-ser na realidade humana. Mas ela visa também constituir a cada um como sendo o que não é. Para que a má-fé seja possível é necessário que “(...) a própria negação de ser seja objeto de perpétua nadificação, que o próprio sentido do ‘não-ser’ fique sendo perpetuamente questionado na realidade humana”(E. N., p. 114)¹¹⁸. Esta constatação responde ao problema posto no final da seção anterior de nossa tese. A má-fé mostra-se como a expressão de nadificação que a realidade humana pode exercer sobre si e como possibilidade constante que esta mesma realidade humana tem de exercer qualquer negação no mundo. A má-fé passa a manifestar o ser do nada como processo interno de negação de si. O nada passa a atingir o *cogito* pré-reflexivo.

A necessidade de manter essa ambigüidade como forma de aparecer, contudo, dificulta o modo como a má-fé deve ser compreendida. E essa complicação advém do fato de que ela é *fê*. Por isso, surge a questão: como podemos ser persuadidos por conceitos que forjamos exclusivamente com o intuito de nos ludibriar? Ela é uma decisão que “não ousa dizer o nome” mas que tem como característica ontológica manifestar essa ambigüidade de congregar o ser *que é o que é* e *que não é o que é*.

¹¹⁸ “(...) la négation même d’être soit elle même l’objet d’un perpétuel néantissement, que le sens même du ‘ne pas être’ soit perpétuellement en question dans la réalité humaine” (E. N., p. 107).

Guardando, por isso, uma espécie de ausência de reflexividade, uma forma de ato involuntário, má-fé que é reconhecida pela metade e que ocasiona a sua “constante instabilidade”. Ela decide que a condição “metaestável é a estrutura do ser e a não-persuasão a estrutura de todas as convicções” (E. N., p. 116)¹¹⁹, desse modo, procura o meio termo entre o ser e o não ser, uma crença que nunca está absolutamente convicta. Com isso, revela o seu caráter evanescente, pois realiza-se quando se destrói, manifesta-se quando nega a si e surge quando não afirma seu ser completamente. Ela procura evitar que a consciência seja consciência da liberdade e, dessa forma, tenta fugir do que jamais pode fugir, tenta escapar de sua condição. Vemos, dessa forma, que a consciência está continuamente ameaçada pelo próprio projeto de aniquilar-se enquanto ser consciente de sua liberdade.

Com a possibilidade de efetuar-se a suposta união da consciência com o *em-si*, mas também a sua aniquilação enquanto ser, notamos que é necessária a elaboração de um estudo ontológico da consciência para que seja explicitado o sentido do ser da realidade humana. Esse estudo se faz necessário também pelo fato de que essa consciência não é a totalidade do ser humano e sim o seu núcleo instantâneo. Impõe-se, portanto, um aprofundamento do modo como é compreendida essa consciência buscando decifrar o significado essencial de seu ser. Esta tarefa pode ser realizada se nos voltarmos para Segunda parte de *O Ser e o Nada* e para a análise das estruturas imediatas do *para-si*.

¹¹⁹ “(...) métastable était la structure de l’être et que la non-persuasion était la structure de toutes les convictions” (E. N., p. 109).

O ser para-si: imanência transcendente

A análise da liberdade e, por conseguinte, da má-fé enquanto negação da angústia, conduziu a reflexão sartreana para o âmbito do *ser da consciência*. Desde a Introdução de *O Ser e o Nada* notamos que ela está determinada pela forma do *cogito pré-reflexivo*. Esse ponto de partida revela, no entanto, que o cogito funciona como princípio somente na condição de que se possa, em um momento posterior, servir de condição para que possamos transcender este fundamento¹²⁰. Todas as investigações acerca da realidade humana e suas condutas analisadas anteriormente, visavam interrogar o seu ser para que fosse permitido identificar o “(...) instrumento dialético que nos permitisse encontrar no próprio cogito o meio de escaparmos da instantaneidade rumo à totalidade de ser que constitui a realidade humana” (E. N., p. 122)¹²¹. É por esse motivo que se deve interpelar, com mais vagar, a estrutura da consciência. Por intermédio dela temos a condição de apontar a correlação existente entre a discussão acerca da ontologia e a possibilidade de determinação de seu “ser todo”. Para que isso seja possível, e diante do progresso realizado no campo da investigação acerca do surgimento do nada no meio do ser, investigaremos o significado da necessidade de “ser o que não é e não ser o que é”.

Desde a Introdução também ficou estabelecido que a consciência difere radicalmente do ser *em-si*. Isto deve ser entendido a partir do fato de que, por ser intencional, ela é constituída pela determinação da *não identidade*. Ela *não é*

¹²⁰ “(...) il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, (...) qu’il mène à tout à condition d’en sortir” (E. N., p. 116).

¹²¹ “(...) nous fournir l’instrument dialectique qui nous permettrait de trouver dans le cogito lui-même le moyen de nous évader de l’instantanéité vers la totalité d’être que constitue la réalité humaine” (E. N., p. 116).

identidade plena consigo e não representa qualquer adequação entre o que é e o que visa ser. Ao contrário do *em-si*, ela é “descompressão de ser”, carecendo de coincidência consigo. Considerando o exemplo da má-fé tivemos a oportunidade de demonstrar que este projeto é crença “perturbada”, uma fé “pela metade”.

Em suma, se quisermos circunscrever o ponto de chegada do processo de determinação de si que a consciência empreende, devemos admitir que há uma dualidade no seio da unidade, um reflexo (*reflet*) que é a sua própria reflexão (*réflexion*)¹²². Para esclarecer essa forma de ser que é a consciência, precisamos entender e admitir, primeiramente, que a sua dimensão pré-reflexiva deve ser dada enquanto consciência (de) si, ou seja, consciência não tética. Se assim é, cabe investigar o modo pelo qual a consciência pode *ser o seu si*. Somente após esse esclarecimento teremos condições de entender o sentido pleno que pode ter a forma da consciência tética.

Para investigar o significado do *si* que a consciência projeta ser, Sartre inicia sua argumentação fazendo uma ressalva ao sentido próprio do ser que é identidade consigo, o *em-si*. Na verdade, o *si* presente na referida definição é usado indevidamente porque, em sua natureza, ele já é obtido por uma operação de reflexão, ele “um *refletido*”¹²³. O *si* pressupõe uma *remissão a...* e o ser chamado *em-si* jamais pode conter tal qualidade pois é somente uma *compressão* de ser. O termo *si* aponta para uma *relação*, indicando uma dualidade onde dois lados surgem *um para o outro*. Se admitimos tal posição, o *em-si* somente pode ser compreendido como uma identidade. O sentido do *si*, por outro lado, existe para designar o ser de

¹²² “(...) non pas une unité qui contient une dualité, non pas une synthèse qui dépasse et lève les moments abstraits de la thèse et de l’antithèse, mais une dualité qui *est* unité, un reflet qui *est* sa propre réflexion” (E. N., p. 118).

¹²³ “(...) il est um *réfléchi*” (E. N., p. 118).

um *sujeito*, apontando a relação deste sujeito consigo. Mas, a dificuldade que surge está no fato de que, para Sartre, o *si* não aponta nem o ser do sujeito nem o do predicado. Ele não pode ser identidade consigo enquanto designa um sujeito porque este seria tomado na forma do *em-si*. Ele não pode ser *si* porque esse tipo de coincidência faria com que a própria condição de sujeito fosse invadida pelo *em-si*. Como consequência, temos: na verdade, o *si* não pode ser tomado como um existente real. Com essa conclusão Sartre quer demonstrar que o ser da consciência não pode ser reduzido ao sinal típico da reflexividade. Quando ele pensa o termo *si*, ele está cogitando acerca do momento no qual a consciência será unidade, a totalidade reflexo-refletente, unidade entre a consciência não-tética e a consciência tética. Esta unidade indivisível, na verdade, seria denominada *em-si*. Por outro lado, o *si* não pode deixar de ser *si*, pois ele é a designação do sujeito. Este duplo significado do termo *si* nos coloca, portanto, frente ao dilema de determinar em que sentido uma consciência pode ser a realização de seu projeto de atingir completamente a consciência tética.

Diante dessa dupla determinação, a de ser necessário e exigido pela consciência, mas não um existente real (não identificado imediatamente pela consciência, mas constituído por um processo de determinação gradativa), é necessário admitir que o *si* aparece como “(...) uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade” (E. N., p. 125)¹²⁴. Com essa definição vemos aparecer não mais o *si* como identidade prévia

¹²⁴ “(...) distance idéale dans l’immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d’échapper à l’identité tout en la posant comme unité, bref d’être en équilibre perpétuellement

mas sendo *presença a si* buscada pela consciência. É por isso que o modo como a consciência é consciência (de) si não mais repete a fórmula da identidade plena do ser. Ela aponta, ao contrário, para a necessidade de definirmos o modo como esta carência de identidade pode ser pensada como “unidade dos contrários”.

Abordar o significado do si, portanto, é adentrar no problema da totalidade, ou, ao menos, tangenciar o problema que se coloca com a dualidade que exige um ponto de unificação. Com isto, notamos claramente que a discussão sartreana acerca do ser da consciência não pode estar situada separadamente do problema da totalidade que este ser envolve. Investiguemos um pouco melhor o modo como esta questão aparece no interior de *O Ser e o Nada*.

A partir do momento em que a consciência foi determinada segundo a fórmula da “presença a si” ela passou a ser tomada como um ser que é a própria volta *para si*. É por essa razão que Sartre pode estabelecer que “a lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si” (E. N., p. 125)¹²⁵. Esta definição da consciência que, de fato, traz uma nova significação ao termo, tem a vantagem de não tomá-la como uma plenitude, tal qual vemos no *em-si*. A consciência perde sua aparência substancialista. Mas essa vantagem aponta para uma outra dimensão do ser que é a *presença* e isso revela uma separação radical. Ser *presença a si* é ver-se em uma relação dual. No *em-si* não há relação nem distância pelo simples fato de que a negação jamais habita seu interior. O princípio da identidade elimina qualquer tipo

instable entre l’identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l’unité comme synthèse d’une multiplicité. C’est ce que nous appellerons la *présence à soi*” (E. N., p. 119).

¹²⁵ “La loi d’être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c’est d’être lui-même sous la forme de *présence à soi*” (E. N., p. 119).

de relação no âmago do ser. A presença a si, ao contrário, pressupõe que uma *fissura* possa habitar o seu ser. Esta relação estreita entre *fissura* e *presença* é importante para a compreensão do ser *para-si*. Isso aponta para o surgimento de outra consequência importante: se a presença pode ser verificada é porque o ser que a experimenta *não é* inteiramente si mesmo.

Esta determinação põe em evidência uma nova dimensão do ser da consciência, ela pressupõe que algo possa separar o sujeito de si. Que pode haver *na* consciência existindo como algo que a separa de si? A resposta dada por Sartre é “desconcertante”: se e o sujeito é presença a si, *nada* o diferencia de si, ou seja, se ele se dá como constante processo de “tomada de consciência de si” *nada* o separa de si, a não ser a “distância” que deve ser superada.

Porém, se tomamos essa consciência posicional enquanto rompimento da relação com o seu objeto e, por isso, introduzimos a diferença no interior da imanência, relocalamos nela uma certa *opacidade*. Diante desse erro quase inevitável, somos obrigados a lembrar que o modo como a consciência é relação com seu objeto sempre se dá como jogo de remissão ao outro termo da díade. Se tentamos descobrir o que realmente *separa* a consciência (de) crença da crença notamos que a *distância desaparece* e ficamos somente com a imanência da crença. Se, contudo, tentamos captar a crença isolada de seu outro, da consciência, encontramos somente a sua remissão ao que não é, encontramos novamente a *fissura* que desejávamos evitar, “essa fissura é o *negativo puro*” (E. N., p. 126)¹²⁶. A ausência de ser que encontramos nessa fissura somente é vislumbrada na medida em que não a focalizamos diretamente, o que lembra o “equilíbrio instável” mencionado na definição de *presença a si*. Esse negativo que nada tem de próprio, mas somente expressa um poder nadificador, é o próprio Nada. Neste quadro, a

¹²⁶ “Cette fissure est donc le négatif pur” (E. N., p. 120).

crença, por exemplo, só existe como presença a si enquanto é pura descompressão de ser. Se fosse identidade consigo recairia na plenitude das coisas. Diante dessas considerações, para que a consciência seja tomada em sua propriedade, ela deve postar-se ao modo do ser *para-si*, sendo o nada da identidade consigo. Para Sartre, “o ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico” (E. N., p. 127)¹²⁷.

Com a determinação da consciência enquanto presença a si, notamos que a sua condição é a de ser algo que determina a si mesmo a existir sem jamais poder atingir a sua identidade. Com o *para-si* revelado, percebemos que a consciência está, a todo tempo, projetando-se para um além de si e, na verdade, sendo reenvio de si a si, do reflexo (*reflet*) ao refletente (*reflétant*) e deste ao reflexo. Mas essa remissão se dá na *unidade de um mesmo ato*, ela é esse jogo que não cessa, mas como unidade do jogo dos opostos. Com o *para-si*, que identifica o modo de ser da consciência enquanto presença a si, surge o nada colocado pelo ser como questão para o ser. Com a *presença a si*, notamos que o nada vem ao ser pela realidade humana que é dado agora como aquele que “(...) é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, é fundamento único do nada no coração do ser” (E. N., p. 128)¹²⁸.

Se esta condição do *para-si* revela para a consciência a sua incapacidade de ser plena e também o seu caráter “fugidio”, todavia, de alguma forma, o *para-si* é,

¹²⁷ “l’être de la conscience, en tant que conscience, c’est d’exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l’être porte dans son être, c’est le Néant. Ainsi, pour qu’il existe un *soi*, il faut que l’unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l’idétique” (E. N., p. 120).

¹²⁸ “(...) c’est l’être en tant qu’il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l’être” (E. N., p. 121).

mesmo que seja ao modo negativo de ser o que não é e de não ser o que é. Se o projeto de sinceridade é posto como possível isso se dá porque ele é o lançar-se no mundo, ao mesmo tempo em que se vê abandonado em uma situação determinada. Estar abandonado no mundo, sem ter qualquer fundamento que sustente o seu ser, torna a consciência um ser que coloca a si o problema de sua origem, em outros termos, a falta de fundamento transforma a sua existência em um problema para si. Existir sem fundamento significa ser para si a interpelação do sentido acerca deste existir. A dúvida que surge, a partir do momento em que vemos o *para-si* como ser situado, é o modo como ele pode ser *presença ao mundo*. Sendo presença a si ele é *para-si*. Sendo presença ao mundo, que pode significar essa condição de estar *situado*? Como a consciência pode ser presença ao mundo?

Abordar o modo como a consciência está imersa, situada no mundo, significa pôr em discussão a “facticidade do para-si”. Dizer que a consciência está em situação, que ela é fática, equivale a tomar o seu ser como puramente determinado por sua presença. Isto representa não dar a ela nenhuma outra determinação ou origem senão a de estar presente em um lugar. Isto retira de seu ser qualquer anterioridade de origem, solapando qualquer causa originária. Estar determinado pela facticidade significa ser atingido pela questão: “por que o seu ser é desta forma e não de outra?”. Admitir a facticidade é “debilitar” o fundamento. Nesse sentido, dizer que algum ser é “presença ao mundo” significa isolá-lo de sua origem. Todo ser que é afetado pela dúvida acerca de sua origem é também denominado por Sartre de *contingente*. Notamos aqui que a busca pelo *si* leva ao pressuposto de que o ser carece de fundamento. A partir do momento em que a consciência é posta como um ser *para-si*, a determinação da *presença a...* corrói o fundamento inerente ao seu ser. Se, como diz Sartre, encontramos um “desnível” no ser, se o seu *si* não está em si, mas sempre distante de si, o fundamento surge como problema e não como dado originalmente. Sartre entende de forma semelhante que um ser é contingente quando

ele é “injustificável”¹²⁹. Postas estas premissas, podemos responder ao questionamento acerca do modo como a consciência, enquanto *para-si*, é presença ao mundo: “(...) o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (E. N., p. 132)¹³⁰.

Com a identificação da facticidade do *para-si* reconhecemos que não é possível, para a consciência, existir sem ser o jogo com o seu sentido, sempre afirmando sua existência, mas ao modo de negar seu ser pleno. Só *sou* consciência se *não sou* o ser monolítico da identidade. Esse ser *em-si* escapa ao modo de existir da consciência. Ao reconhecer sua facticidade, contudo, a consciência deve admitir que uma característica estranha ao seu querer a modifica de forma inegável. Sem a facticidade a consciência poderia escolher, indistintamente, qualquer vinculação com mundo, fundamentando, por exemplo, o modo como ela seria existência, justificando completamente o seu surgimento. A facticidade, entretanto, retira a completa determinação de si por si que a consciência desejava. Ela surge para a consciência como *fato* a ser *negado*. Uma determinação que não é desejada mas que nunca pode ser ignorada. A facticidade funciona como uma indicação que a consciência dá para si do ser que ela deve alcançar, não o ser dado mas uma

¹²⁹ “(...) fait injustifiable” (E. N., p. 122).

¹³⁰ “ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu’il reprend à son compte et s’assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette contingence perpétuellement évanescence de l’en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l’être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c’est ce que nous nommerons la *facticité* du pour-soi” (E. N., p. 125).

primeira determinação que é incondicionada e que se mostra como ponto de partida para todas as demais determinações. Essa facticidade do *para-si* é, em certo sentido, o reconhecimento de sua absoluta contingência na tentativa de fundar-se.

Afirmávamos anteriormente, ao retomar a argumentação de Sartre, que o *cogito* funcionava como princípio desde que fosse possível ultrapassar a sua determinação básica. Este ponto de partida é mantido porque somente através dele temos condições de realizar o estudo da realidade humana. Admitir que o *cogito* é o modo de iniciar esta reflexão, contudo, representa tomá-lo na sua instantaneidade. Será que esta característica é suficiente para descrevermos o ser da realidade humana? Se assim fosse, esta realidade só encontraria a verdade do instante, um instante que necessitaria ser repostado incessantemente, imposição esta que Sartre não pode admitir. Para superar este condicionante devemos demonstrar agora que aquilo que necessita ser ultrapassado é exatamente a *instantaneidade*. Esta exigência levanta a seguinte interpelação acerca do *cogito*: “podemos ampliá-lo sem perder os benefícios da evidência reflexiva?” (E. N., p. 135)¹³¹. Retomemos o problema da nadificação.

É preciso tomar o *para-si* como *falta de ser* para que ele mantenha a nadificação. Esta falta é identificada em seu ser, não só como vazio, mas também como atitude de negação em relação a si e em relação ao *em-si*. Isto significa que esta falta deve ser determinada, ela solicita ser compreendida como falta *de* algo. Mais adiante veremos como esta determinação representa um aspecto importante do tema que tratamos. Como sabemos, o *para-si* suporta o nada em seu ser. Identificar a presença do *em-si* em sua completa aparição e na sua absoluta impossibilidade de ser atingido é uma tarefa que cabe ao *cogito*. Mais do que isso, esta presença do *em-si* é o horizonte para o qual o *para-si* deve transcender. O que caracteriza o

¹³¹ “Peut-on l’élargir sans perdre les bénéfices de l’évidence réflexive?” (E. N., p. 128).

pensamento de Sartre, no entanto, é a demonstração de que a transcendência, enquanto vínculo entre os dois modos de ser, só pode ser dada através da nadificação. É esta determinação da nadificação que aparece a Sartre como “(...) um meio de sair do cogito” (E. N., p. 135)¹³². Esta nova característica atribuída ao cogito, a de ser a própria transcendência, surge como a sua determinação essencial.

Feita a indicação do modo como o cogito pode ser tomado enquanto transcendência, devemos recolocar o problema da nadificação. E ele reaparece como a forma do *para-si* de revelar que o seu fundamento está dado como uma “falta de ser” (*défaut d’être*). O que é exigido agora é a determinação ou a explicitação do modo como este modo de ser do *para-si* torna-se possível.

Dentre vários tipos de negação, Sartre deseja explorar aquela que estabelece um vínculo interno entre o ser que nega e aquilo que é negado, o qual denomina de negação interna e que é encontrada, de forma explícita, na *falta*¹³³. Esta forma de negação interna é importante para a argumentação porque ela só aparece por intermédio da realidade humana. Para que ela ocorra, no entanto, devemos identificar uma trindade: 1- o faltante (*manquant*); 2- aquilo ao qual falta o que falta, chamado de existente (*existant*) e 3- uma totalidade que foi desagregada pela falta e que seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente, denominada faltado (*manqué*).

Se a realidade humana, como vimos, é falta de fundamento e origem de toda negação, por ter o nada encravado em seu ser, podemos notar que ele se encaixa na condição de *existente*. Mas, se tomamos a realidade humana como exemplo, o *faltante* também é essa mesma existência, pois é determinada em seu ser pela

¹³² “(...) un moyen de sortir du cogito” (E. N., p. 128).

¹³³ “De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l’être, celle qui constitue dans son être l’être dont elle nie avec l’être qu’elle nie, c’est le *manque*” (E. N., p. 129).

totalidade sintética do faltante e por aquilo que “*tem de ser*”. Começamos a ver aqui que o problema da totalidade surge de modo explícito. “*No mundo humano, o ser incompleto que se dá à intuição como faltante é constituído em seu ser pelo faltado*” (E. N., pp. 136-137)¹³⁴. Nesse jogo de determinação e falta, a realidade humana como existente é sua própria falta como ser. E essa dimensão aponta para o fato de que o faltante é o que a realidade humana não possui mas que precisa conquistar. Sendo assim, essa realidade humana é transcendência rumo ao ser *faltado* (*manqué*) pois almeja a síntese entre o que é e o que necessita ter para preencher a falta que a habita. A realidade humana é, dessa forma, *desejo* de suprimir a falta de ser que a define. Desejo que é transcendência e fuga de si rumo ao ser desejado. O *desejo* surge, então, como falta de ser. Vemos, por isso, que a negação interna no ser do homem o leva a tentar suprir a lacuna que o caracteriza. Porém, se essa trindade o habita, o “(...) *existente* é o que se dá ao *cogito* como o imediato do desejo” (E. N., p. 138)¹³⁵. Se esse esquematismo se aplica integralmente, surge a dúvida: que é a síntese entre o faltante e o existente? Em outras palavras, como podemos definir o *faltado*?

Para explicitar essa questão, Sartre considera que o vínculo entre os dois primeiros termos deve ser posto de modo claro. Esse vínculo não é uma simples relação de contigüidade, um simples estar ao lado, uma relação externa. Sendo a falta uma negação que é estabelecida pelos laços de ser entre os opostos, ela só ocorre quando um nada surge sobre um fundo prévio de totalidade. O importante é que o faltante e o existente sejam dados ou captados como algo a ser negado na

¹³⁴ “(...) *dans le monde humain, l'être incomplet qui se livre à l'intuition comme manquant est constitué par le manqué*” (E. N., p. 130).

¹³⁵ “Ce qui joue ici le rôle de l'existant, c'est ce qui se livre au *cogito* comme l'immédiat du désir” (E. N., p. 131).

unidade da totalidade de que se tem falta¹³⁶. Tendo toda falta a determinação da carência de *algo* para ser preenchido e, por outro lado, sendo este algo o faltante dado na unidade de um surgimento primitivo de ser e, sendo, por outro lado, o *para*, na sua forma essencial, concebido como o não *ainda* ou o não *mais*, toda falta é uma ausência rumo a qual o existente precisa transcender.

Se a falta é, desse modo, o *para* que todo existente busca transcender, surge a questão: qual é o *para* que a realidade humana projeta quando transcende seu ser? Se ela é seu próprio nada como ser, somente pode visar o seu *si* como supressão de seu nada. Desse modo, a realidade humana projeta ser precisamente o seu *si*. Na verdade, “(...) o sentido da realidade humana se constitui pelo *si-como-ser-Em-si* faltado” (E. N., p. 139)¹³⁷, é, portanto, o *si* concebido como o ser completo que permite o *para-si* captar-se enquanto não é o que é. Esse projeto de conquista de *si* pela consciência postula uma forma de identidade, mas que existe somente como a relação perpetuamente ausente entre o *para-si* e o *si*. Em suma, o *para-si* carece do *si* mesmo enquanto identidade.

Desta forma, notamos uma diferença no modo como cada um pode ser plenitude, o *em-si*, na condição de ser fático, é *presença ao mundo*, o *para-si*, enquanto *em-si* de que se tem falta, é pura *ausência* que deve ser preenchida. Nesta diferenciação, podemos identificar que o projeto de síntese é sempre um *fracasso* anunciado, pois o *para-si* somente pode ser *si* enquanto é nada de pleno. Contudo, ele apenas reserva uma parcela de ser se consegue apreender a *si* não mais como plenitude mas como fracasso. A realidade humana é, por isso, captação de *si* enquanto é sua própria falta, reconhecendo-se como incompleta.

¹³⁶ “(...) se donnent ou soient saisis comme devant s’anéantir dans l’unité de la totalité manqué” (E. N., p. 131).

¹³⁷ “(...) c’est le *soi-comme-être-en-soi* manqué qui fait le sens de la réalité humaine” (E. N., p. 132).

Mas, sendo a realidade humana transcendência rumo ao ser, este só se dá como *totalidade*. A totalidade para a qual ela ruma, entretanto, não é o simples *em-si*, ela surge, ao contrário, como o horizonte em vista do qual a conquista do seu si deve caminhar. Nisso reside o fracasso, conquistar um *em-si* que existe como relação sempre remissiva de pólos opostos. Vemos, desse modo, que “(...) a realidade humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou si enquanto falta desta totalidade. E esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si” (E. N., p. 141)¹³⁸.

A realidade humana busca, incessantemente, conquistar a unidade de seu ser, que Sartre denomina *soi*, porém, como sabemos, este não é um existente real e não pode ser atingido. Identificamos, assim, que a realidade humana é o projeto de atingir a unificação de seu ser e, nesse sentido, ver-se habitada por um ideal de totalidade.

Por outro lado, esse todo funciona como *horizonte* pois se dá no mundo como ser que tende a receber toda negação. Vemos surgir desta forma a dimensão continuamente fracassada da realidade humana, como sendo a configuração da *consciência infeliz*¹³⁹, que tenta a todo o momento superar tal estado, sem jamais conseguir. Esse fracasso se dá porque a díade formada pela consciência e pelo ser jamais atinge uma unidade ou uma síntese, ou seja, uma totalidade “estável”.

¹³⁸ “(...) la réalité humaine surgit comme telle en présence de sa propre totalité ou soi comme manque de cette totalité. Et cette totalité ne peut être donné par nature, puisqu'elle rassemble en soi les caractères incompatibles de l'en-soi et du pour-soi” (E. N., p. 133).

¹³⁹ “elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur” (E. N., p. 134).

Valor e totalidade

Quando perguntamos para qual ser a consciência infeliz humana, encontramos a resposta no seu *soi* como ser. Essa dimensão, para Sartre, tem um significado específico, isto é, tem a característica de uma estrutura fundamental do *para-si* que é o *valor*¹⁴⁰. Por intermédio dele encontramos uma dupla condição coexistindo em um ser: um *incondicionado* que *não é*. Se ele é algo, o é como valor, ou seja, uma “irrealidade” que deve ser atingida e, só então, realizada. Nele identificamos a mesma característica que tem o *para-si*: “é e não é o que é”. Se o tomamos como uma coisa ou um fato específico, deixamos de compreendê-lo. Em outros termos, ele deve ser dado como aquilo que jamais é determinado de modo definitivo. “O valor está para além do ser” (E. N., p. 144)¹⁴¹. Se ele está fora de qualquer determinação específica, é, contudo, tornado possível pela realidade humana, que o assume como o *si* que projeta atingir. Realidade humana e valor, por esta razão, coexistem na mesma condição de ser o que não é e de não ser o que é.

Se retomarmos a trindade da falta, notaremos que o valor é o próprio *falto* porque ele se dá como síntese que deveria emergir da relação entre a realidade humana e o seu *si* projetado. O valor é o *em-si* ausente que todo *para-si* persegue sem, contudo, poder atingir. Mas, ele é esse todo nunca realizado. O valor, por ter surgido com a realidade humana, habita o seu ser enquanto funda-se, habitando a própria liberdade como valor supremo, uma vez que, existe sem ser totalmente determinado. Desse modo, a relação estabelecida com o *para-si* é de ordem muito particular na qual este se dá como tendo de ser o fundamento de seu nada de ser. A

¹⁴⁰ “Nous pouvons à présent déterminer avec plus de netteté ce qu’est l’être du soi: c’est la valeur” (E. N., p. 136).

¹⁴¹ “La valeur est par delà l’être” (E. N., 136).

síntese desta formulação pode ser encontrada na seguinte expressão: “há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade” (E. N., p. 145)¹⁴².

Para explicitar esta última consideração, faremos uma pequena pausa em nossa análise da estrutura da argumentação em curso para destacarmos um comentário que foi feito por Sartre quando ficou evidenciado que o valor possui a dupla característica da necessidade e da contingência. Esta consideração é, na verdade, o ponto central, aquele que propicia todas as demais abordagens acerca do problema que investigamos. **Podemos dizer que o tema de nossa investigação é expresso precisamente a partir deste momento da reflexão sartreana.** O comentário que Sartre formula da frase que citamos pode passar despercebido para alguns por estar restrito a uma nota de rodapé, por ele elaborada, logo após o término do enunciado que mencionamos. Não podemos, contudo, desprezar tais considerações porque ali encontramos elementos importantes para a tarefa que empreendemos em nossa investigação; vejamos o seu conteúdo.

Sartre afirma que alguns analistas de sua teoria poderiam interpretar, por um erro de avaliação, que a estrutura triádica da *falta*, quando pensada em termos de valor, congregaria a seguinte forma: o *em-si* seria a tese, o *para-si* a antítese e o *em-si-para-si* o Valor ou a síntese. Essa estrutura aparentemente hegeliana desviaria a atenção da real importância e peculiaridade da tríade que o valor congregaria. Sartre entende que a diferença de postura de sua teoria em relação ao hegelianismo estaria na forma pela qual o *para-si* e o *em-si* poderiam ser relacionados. Segundo ele, o *para-si* carece da plenitude do *em-si* e nesse sentido conserva uma dependência real,

¹⁴² “Il y a donc une totale contingence de *l'être-pour-la-valeur*, qui reviendra ensuite sur toute la morale, pour la transir et la relativiser - et, en même temps, une libre et absolue nécessité” (E. N., p. 138).

ele sente a falta do *em-si*. Quando se considera o *em-si*, entretanto, a sua essência revela que não ocorre qualquer tipo de dependência ou de falta em relação ao *para-si*, ele não necessita de nada para ser, além de si próprio. Não há, por causa dessa característica do *em-si*, a “reciprocidade na oposição”¹⁴³. Por possuir a estrutura da facticidade, o *para-si* permanece contingente em relação ao *em-si*. Por outro lado, a suposta síntese projetada, ou no caso, o Valor, não é a totalidade conquistada pela ultrapassagem da negação identificada nos dois primeiros elementos, ele é, na verdade, “(...) um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si” (E. N., p. 146)¹⁴⁴. Mas, isso também não pode ser interpretado como a solução do dilema, pois o Valor é “totalidade irrealizável” (E. N., p. 146)¹⁴⁵ visto que o *para-si* não é “(...) um momento que possa ser transcendido” (E. N., p. 146)¹⁴⁶ em direção a qualquer outro ser. Ao invés de espelhar-se em uma formulação de tipo hegeliana, Sartre indica que a natureza dessa síntese está muito mais próxima das “realidades ‘ambíguas’ de Kierkegaard” (E. N., p. 146)¹⁴⁷, isto porque, não se postula uma totalidade acabada; busca-se acentuar “um jogo duplo de oposições unilaterais” (E. N., p. 146)¹⁴⁸. Aquele mesmo jogo que encontramos no momento em que identificou-se a tentativa da consciência de ser e não ser a identidade do *em-si*, o jogo que a realidade humana faz com o ser do valor.

Neste comentário sartreano da estrutura triádica encontramos um indispensável ponto de reflexão acerca das influências que ele recebeu para

¹⁴³ “Il n’y a donc pas réciprocité dans l’opposition” (E. N., p. 138).

¹⁴⁴ “(...) un retour à la thèse, donc un retour sur soi” (E. N., p. 138).

¹⁴⁵ “totalité irréalisable” (E. N., p. 138).

¹⁴⁶ “(...) un moment qui puisse être dépassé” (E. N., p. 138).

¹⁴⁷ “réalités <<ambiguës>> de Kierkegaard” (E. N., p. 138).

¹⁴⁸ “(...) un double jeu d’oppositions unilatérales” (E. N., p. 138).

apresentar a sua posição acerca do problema da totalidade e vemos aí a figura de Kierkegaard¹⁴⁹ aparecendo em destaque, mesmo tendo sido pouco citado no decorrer de suas considerações. É esta compreensão que será mantida nos diversos momentos de sua reflexão. A partir deste momento veremos que a reflexão ontológica será trespassada pela possibilidade de uma totalidade vir a habitar o ser. Verificamos, nesse momento, que nossa tese começa a ser demonstrada através da própria argumentação sartreana.

Esta era a pausa que desejávamos fazer para ressaltar o momento em que, pela primeira vez em *O Ser e o Nada*, identificamos uma justificativa para a crítica de uma concepção de totalidade que postula uma síntese última dos momentos de uma contradição. Voltemos ao trabalho de análise da argumentação sartreana em torno das estruturas do *para-si*.

Com o *valor* podemos considerar que o *para-si* projeta ser o seu si como totalidade, mas se identifico essa diferença entre o que sou e o que quero ser, devo admitir que o *para-si* é o ser que se reconhece como faltante ao modo de “ter de ser” o que ele não é. Notamos aí a busca pela identidade entre o faltante e o existente. A descrição deste processo de conquista de si, contudo, não fica completa se não indicamos que aquilo que falta a cada *para-si*, somente a ele, é o que Sartre define como o *possível*¹⁵⁰. Por ter surgido sobre um fundo de negação que é o próprio *para-si* a ser transcendido, ele não pode ser dado previamente, sendo, contudo, um dos aspectos de descompressão de ser que o *para-si* opera. O possível surge, por isso, como um modo de ser o que se é estando a uma certa distância de si. O *para-si* passa a ser habitado pelo valor e como projeção de seus possíveis que lhes são próprios.

¹⁴⁹ Voltaremos ao tema na Conclusão de nossa tese.

¹⁵⁰ “Ce qui se donne comme le manquant propre de chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre, c’est le possible du pour-soi” (E. N., p. 140).

Por esta razão, notamos que o *cogito* pode ser tomado como uma transcendência, pois é dado sob o modo de negação de si. Com ele vemos que a consciência pode ser o que não é, projetando sua própria transcendência enquanto negação interna. Compreendendo a estrutura do *para-si* enquanto *possibilidade*, temos clareza de que a partir do momento em que eu tomo ciência de meu ser imediato sou simplesmente aquilo que não sou. Desse modo, vejo-me alçado para uma dimensão nova, rumo a um sentido que está fora de alcance, mas que não pode ser confundido com uma representação subjetiva imanente¹⁵¹. Por essa determinação, a apreensão de si da realidade humana jamais coincide com uma representação fechada e acabada de seu próprio ser, faltam coincidência e plena positividade. O possível¹⁵² é o *para-si* que falta ao *para-si*, mas a coincidência do si é vedada a este ser.

A partir dessas considerações, temos elementos suficientes para considerarmos a consciência como um incessante processo de totalização e, de modo específico, ato de negação da totalidade prévia que é o *mundo*. Até este momento da análise sartreana, a noção de mundo não apareceu de modo significativo e por isso não a tomamos como objeto no percurso que escolhemos. Ao adotarmos a estratégia de resgatar os momentos principais da argumentação sartreana não fomos postos diante desta tarefa. Mas, agora podemos fazê-lo. É somente com a abordagem do

¹⁵¹ “(...) et qui ne saurait d’aucune façon être confondu avec une représentation subjective immanente” (E. N., p. 144).

¹⁵² A possibilidade do desejo, por exemplo, aponta para o problema da *temporalidade*, pois a condição de existir simultaneamente sob dois modos opostos exige que essa dimensão seja admitida somente no curso do tempo, por isso, a discussão acerca da possibilidade nos lança diretamente no campo da temporalidade: “(...) nous entrevoyons l’origine de la temporalité, puisque la soif est son possible em même temps qu’elle ne l’est pas” (E. N., p. 146).

significado daquilo que é denominado de “circuito de ipseidade” que a noção de mundo é tratada de forma específica, o que se explica pelo fato de que ele surge como o meio no qual o *para-si* encontra-se situado e para o qual ele deve dirigir as suas negações.

Após termos grifado que uma das determinações essenciais do *para-si* é a de ser negação, cabe-nos agora indicar como se dá a compreensão sartreana em relação ao destino destas negações. Devemos abordar, mesmo que seja de maneira indicativa, a forma como é apresentada a concepção sartreana de mundo. Isto exige que ela esteja situada como correlato necessário do “circuito de ipseidade”. Em poucas palavras, podemos dizer acerca deste “circuito” que ao indicar o modo como o *para-si* persegue a identidade plena consigo e admitindo que existe uma distância entre ele mesmo e a identidade que ele busca, a reflexão sartreana revelou que a “ipseidade” é determinada pela distância intransponível. Isto significa que o *para-si* é identidade consigo “lá longe” (E. N., 156)¹⁵³. Esse “distanciamento na imanência” é o próprio “circuito de ipseidade”, uma “(...) livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta” (E. N., p. 156)¹⁵⁴. Apresentada o modo como é definida a ipseidade, a noção de mundo surge como o contraponto desta definição, pois ele é “(...) a totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito da ipseidade” (E. N., p. 156)¹⁵⁵.

¹⁵³ “Le pour-soi est soi là-bas, hors d’atteinte, aux lointains de ses possibilités” (E. N., p. 148).

¹⁵⁴ “(...) libre nécessité d’être là-bas ce qu’on est sous forme de manque” (E. N., p. 148). Devemos ressaltar que esta ipseidade é o “segundo aspecto essencial da pessoa”; o *primeiro* foi determinado quando a consciência expulsou o ego de sua interioridade e o transformou em um *em-si*, a partir do momento em que ela foi definida como “presença a si”.

¹⁵⁵ “(...) la totalité des êtres, en tant qu’ils existent à l’intérieur du circuit d’ipséité” (E. N., p. 148).

O mundo surge, então, como “lugar” no qual a consciência pode ser a sua transcendência rumo a um momento de identidade consigo. “O que busco frente ao mundo é a coincidência com um Para-si que sou e que é consciência *do* mundo” (E. N., p. 157)¹⁵⁶. Podemos notar que surge frente ao *para-si* uma “totalidade dos seres” enquanto lugar no qual ele está situado mas que também é o meio *contra* o qual ele vai exercer suas negações. Pode-se afirmar que o *para-si* aceita envolver-se nesta totalidade tomando-a como conjunto de seres que tem de *dominar*. Esta totalidade aparece como *minha* porque é contra ela que dirijo minhas atitudes. Podemos dizer que ocorre uma relação de *posse*¹⁵⁷ porque “(...) o mundo é *meu* por natureza, na medida em que é correlato Em-si do nada, ou seja, do obstáculo necessário para além do qual me reencontro como aquilo que sou sob a forma de ‘ter-de-sê-lo’” (E. N., p. 157)¹⁵⁸.

Se o mundo aparece como uma totalidade, ele é, ao mesmo tempo, o pólo de positividade contra o qual o *para-si* direcionará a sua atividade negadora. Neste sentido, ele está no mundo e participa de uma totalidade, mas quando faz uso deste mundo para realizar as suas possibilidades necessita considerá-lo como meio que

¹⁵⁶ “Ce que je cherche en face du monde, c’est la coïncidence avec un pour-soi que je suis et qui est conscience *du* monde” (E. N., p. 149).

¹⁵⁷ Acerca da vontade de possuir o mundo Sartre escreve: “Chaque objet possédé, qui s’enlève sur fonde de monde, manifeste le monde tout entier, comme la femme aimée manifeste le ciel, la plage, la mer qui l’entouraient lorsqu’elle est apparue. S’approprier cet objet, c’est donc s’approprier le monde symboliquement” (E. N., p. 686); “Ainsi, ce que, fondamentalement, nous désirons nous approprier, dans un objet, c’est son être et c’est le monde” (E. N., p. 687).

¹⁵⁸ “(...) le monde, par nature, est-il *mien* en tant qu’il est le corrélatif en-soi du néant, c’est-à-dire de l’obstacle nécessaire par delà quoi je me retrouve comme ce que je suis sous la forme <<d’avoir à l’être>>” (E. N., p. 149).

deve ser transcendido em vista da posse definitiva de seu ser¹⁵⁹. Vemos ressurgir então a distância entre o *mundo* e o *para-si*, pois esta totalidade de seres existe para ser transcendida, para ser negada, ela deve ser, por isso, tomada como meio “hostil” que deve ser vencido, meio no qual surgem as resistências. Neste momento o *para-si* não se reconhece mais como pertencente a esta totalidade mas como o seu pólo oposto, como a figura que surge neste fundo¹⁶⁰ indiferenciado de seres. Notamos a “dissensão” na totalidade que é o mundo, representada pelo desejo de ser que é típico do *para-si*. Se o mundo surge como totalidade, é também como objetividade a ser negada que ele aparece ao *para-si*.

Ao encerrar este primeiro capítulo, podemos estabelecer, a partir das considerações feitas, que a abordagem do significado do *valor* revelou que a reflexão sartreana acerca do “poder ser todo” foi posta de *modo explícito*. É a partir da elucidação do significado desta noção que o problema da totalidade aparece como parte integrante da investigação ontológica. Marcamos, por isso, o momento em que o tema que escolhemos aparece na escrita sartreana de forma clara, não só como momento implícito da tentativa do ser, mas como instância para onde este ser ruma. Este é o *primeiro marco importante de nossa investigação*: destacamos os pressupostos e a circunscrição originária do *problema da totalidade* no interior da argumentação de *O Ser e o Nada* e, mais do que isso, demonstramos que o *valor* foi o tema escolhido para ser o ponto de partida da abordagem deste problema. Nossa tarefa, a partir deste momento, será a de identificar se esta totalidade projetada pode ser conquistada de fato, posto que ela foi tomada como horizonte.

¹⁵⁹ Sartre escreve: “Ainsi le monde, comme corrélatif des possibilités que je suis, apparaît, dès mon surgissement, comme l’esquisse énorme de toutes mes actions possibles” (E. N., p. 386).

¹⁶⁰ Sartre usa a expressão “fond de monde” (E. N., p. 325).

No segundo capítulo desta tese, veremos como uma primeira tentativa de realização desta totalidade pode ser dada por intermédio da determinação temporal e como pode ser pensada como o objetivo do projeto da consciência de conquistar o “todo de seu ser”, não mais na instantaneidade típica do *cogito* restrito, mas com aquele *cogito* “ampliado” tomado como transcendência. A realização desse projeto, contudo, coloca o problema da existência *real* de uma totalidade acabada. Em outras palavras, a sua *possibilidade* põe em questão a sua *realidade*. Tais dificuldades terão seu sentido explicitado quando analisarmos a concepção sartreana de *reflexão*. É o que faremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: *TEMPO E REFLEXÃO - A UNIDADE PROJETADA*

O segundo capítulo desta investigação acerca da necessidade da consciência de constituir o seu “ser todo” tem como objeto central o fenômeno da *reflexão* descrita em *O Ser e o Nada*. Ela constitui o movimento posterior de uma efetivação do “ser todo” que pode ser identificado na disposição do *para-si* de realizar a síntese entre o seu ser e aquilo que lhe falta, a sua unidade projetada, mas agora no plano da consciência tética.

Antes de adentrarmos nessa questão, contudo, retomaremos o fio condutor das considerações sartreanas estabelecido no interior de *O Ser e o Nada* para podermos compreender melhor a implicação que esses pressupostos conceituais referentes ao problema ontológico desempenham no interior do “sistema”. Trataremos, por isso, do modo como o *para-si* é um ser temporal.

A síntese da temporalidade

Nossa intenção neste capítulo é pensar a forma pela qual o *para-si* engloba a determinação de existir no tempo. Esta tarefa é imprescindível porque indicamos no final do capítulo anterior que a análise das estruturas imediatas do *para-si* conduziu a reflexão sartreana para o campo da temporalidade, dado que o *cogito* necessita transcender a sua instantaneidade, o que somente ocorre a partir do momento em que ele recai no “fluxo temporal”. Somente após a elucidação desse aspecto é que Sartre considera possível tratar do problema da relação entre a consciência e o ser segundo a ótica da unidade.

O leitor, contudo, pode interrogar se há alguma importância na análise desta questão quando o nosso intuito é explicitar o ser da totalidade. Que podemos encontrar de proveitoso na investigação da temporalidade? A resposta a essa interrogação pode ser encontrada a partir do fato de que Sartre considera o tempo como uma “síntese original”. Isso também diz respeito ao modo como ele entende esta dimensão visto que “o único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e confere-lhes significação” (E. N., p. 158)¹⁶¹. Para entendermos melhor o modo como a totalidade é pensada no interior de *O Ser e o Nada*, e especificamente como ela aparece neste caso, devemos conhecer as principais estruturas da temporalidade. Vejamos como o tema é abordado.

O estudo da temporalidade tem início com aquilo que se chama de *fenomenologia* das três dimensões temporais. As três dimensões abordadas são, obviamente, o passado, o presente e o futuro. A primeira delas é considerada, de

¹⁶¹ “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” (E. N., p. 150).

saída, como um passado relativo ao presente. Isso porque o tempo, enquanto modo de ser originário, deve conter a síntese de suas dimensões. O passado deve, por isso, conter a característica de ser o passado *de* alguém ou *de* algo. Mas, uma primeira distinção deve encontrar espaço aqui, ele não pode conter o presente como sua estrutura constitutiva. Embora faça parte de uma síntese, “(...) é o presente que é seu passado” (E. N., p. 165)¹⁶². Mesmo que o passado não deva ser tomado isoladamente, o vínculo não pode ser pressuposto no sentido de que ele “contenha” a dimensão do presente, fato que deve ser admitido porque a ligação entre as três dimensões temporais deve pressupor uma ligação *interna*, não só externa. Isso conduz ao estabelecimento da seguinte condição: se o passado for tomado a partir de si mesmo jamais poderemos vislumbrar sua existência no fluxo temporal estando ligado ao presente. Jamais teremos a ligação interna exigida por uma síntese originária. Surge, com isso, o problema de saber qual seria o existente capaz de “ter” um passado, visto que ele se dá como o passado *de* alguém.

Sartre pressupõe que, se essa síntese pode ser dada, somente há passado para um presente que existe “lá atrás”, ou melhor, somente aquele ser que “tem-de-ser” o seu passado é que pode “ter um passado”. Se isso é válido, podemos encontrar parte da resposta ao questionamento levantado definindo que o ser *em-si* não pode ter passado porque ele jamais “tem-de-ser” absolutamente nada, ele já é. *A priori* o *em-si* não tem passado¹⁶³.

¹⁶² “(...) c’est le présent qui *est* son passé” (E. N., p. 156).

¹⁶³ “seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu’il est question dans leur être de leur être passé, qui *ont à être* leur passé. Ces remarques nous permettent de refuser *a priori* le passé à l’en-soi” (E. N., p. 157). Esta tese é questionada por G. Seel. Para ele, “(...) la preuve sartrienne de la non-temporalité del’En-soi ne vaut que pour le type particulier de temporalité que nous avons caractérisée comme relation interne. Si pourtant la preuve devait valoir de façon absolue, il faudrait présupposer que le type particulier de temporalité qui est à la base

É possível deduzir disto que só resta ao outro existente, que é o ser *para-si*, “possuir” um passado. Somente ele manifesta tal possibilidade porque “tem-de-ser” no presente aquilo que foi no passado. Tomamos conhecimento, então, de que é pelo *para-si* que o passado chega ao mundo¹⁶⁴. Vemos, com isso, que o presente é o

de l’argumentation est le seul type de temporalité possible. Mais nous avons toutes les raisons de le contester. Si c’était le seul type de temporalité et que, dès lors, l’En-soi était totalement intemporel, la théorie de Sartre s’enliserait dans d’insurmontables difficultés”, cf. SEEL, 1995, p. 206. As dificuldades intransponíveis indicadas por este comentador, contudo, não são devidamente explicitadas em sua obra, nem mesmo na seção que se intitula *Crítica imanente das posições sartreanas*. Essa crítica, ao nosso ver, não se sustenta devido ao fato de que, para Sartre, a temporalidade somente pode ser pensada a partir de uma *síntese original*. Sob qualquer hipótese podemos admitir que o *em-si* seja capaz desta síntese ou de qualquer outra. Assim, consideramos que a postura de G. Seel diverge de algumas das teses centrais de *O Ser e o Nada*, e que, portanto, não encontra suporte na teoria sartreana. A sua crítica ignora um pressuposto basilar da definição de ser *em-si*, qual seja, a de que o ser é, de que o ser é aquilo que ele é e que o ser é *em-si*, e fora disso nada. Atestar que o *em-si* pode inserir-se no tempo implica admitir que ele *foi no passado, é no presente e poderá não ser no futuro*, pois, como veremos, o futuro é a dimensão do tempo onde o *para-si* pode *ou não* ser o seu *soi*, ele é o tempo da possibilidade não determinada previamente. Admitir que o *em-si* comporta a possibilidade de *não ser* contrasta com sua essência de identidade plena. Admitir a temporalidade do *em-si*, seria, igualmente conceber que ele está dotado de, ao menos, uma possibilidade, que é a de não ser no futuro, fato que poderia levar a outras possibilidades do *em-si*, indefinidamente. O que implica também a existência de um nada em seu ser, característica que não é verificada em hipótese alguma. Se fosse assim, que diferença que poderíamos estabelecer entre este ser e o *para-si*? Nenhuma. Se pensássemos, por outro lado, em uma temporalidade do *em-si* que fosse *contínua*, sem estar inserida na divisão das três ek-stases, ela estaria fora da esquematização sartreana, não fazendo parte, portanto, de uma crítica “imanente” aos pressupostos dessa filosofia. No nosso entendimento a crítica de Seel fere um princípio básico da ontologia sartreana.

¹⁶⁴ “C’est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde” (E. N., p. 157).

fundamento do passado, pois este último se dá como um presente que *era*. Essa posição, no entanto, levanta uma dúvida: que sentido tem esse *era*? Em poucas palavras, podemos dizer que o ser presente tem de ser o fundamento de seu passado, mas devendo, necessariamente, ser este passado. Mais uma vez, somos lançados frente a uma ambigüidade: como pode o presente *ser* o passado? A resposta está no próprio significado do termo *era*, pois ele existe como o intermediário entre o sentido do presente e do passado dado que *não é* inteiramente nenhum dos dois. Ele “(...) designa, pois, o salto ontológico do presente ao passado e representa uma síntese original desses dois modos de temporalidade” (E. N., p. 167)¹⁶⁵. Ele representa uma primeira forma de ligação entre as duas dimensões temporais. Por isso, devemos conhecer melhor a sua especificidade.

Para entender tal aspecto de *ambigüidade* e de *síntese* é preciso deixar claro, primeiramente, que, mais do que ter um passado, o *para-si é seu passado*, sendo, contudo, a forma coagulada pela qual ele é algo. Tudo o que o *para-si* é revela algo que não se dá no presente. Vemos, assim, que ele *é* somente no pretérito. Só no passado o *para-si* poderia ser algo de estático. Com isso, identificamos o modo de ser do *era*: uma estrutura ontológica que obriga o *para-si* a ser “*lá atrás*”, manifestando a forma pela qual ele pode ser, de forma permanente, o seu si. Sabemos que Sartre identifica o *passado* com a *facticidade* pois eles são o que há de fixo e determinado na existência. Vemos aí uma determinação importante para a nossa investigação: o passado existe no fluxo do tempo recaindo em uma *totalidade*, como momento de uma série, mas como fato *gratuito*¹⁶⁶ e que surge imerso em uma

¹⁶⁵ “(...) désigne donc le saut ontologique du présent dans le passé et représente une synthèse originelle de ces deux modes de temporalité” (E. N., p. 158).

¹⁶⁶ “Il n’y a aucune *raison* pour que notre passé soit tel ou tel: il apparaît, dans la totalité de sa série, comme le fait pur dont il faut tenir compte en tant que fait, comme le *gratuit*” (E. N., p. 164).

estrutura maior que o torna possível, isto é, na síntese original composta pelas três dimensões temporais. O passado deve, nesse sentido, ser pensado como parte integrante dos três momentos e como o período do tempo no qual o *para-si* pode fixar-se de forma definitiva.

Com o passado, vemos revelado o modo como o *para-si* pode ser algo de cristalizado. O passado é sua “lei ontológica” enquanto plena identidade consigo, mas que se dá somente “lá atrás”, fora de alcance, perdido nas brumas da existência pretérita.

Sartre toma de Hegel a expressão “*Wesen ist was gewesen ist*” para manifestar a forma pela qual a realidade humana pode ser sua essência. A “lei de seu ser” é a de existir como identidade plena somente no momento passado, ela se dá no *était* como plenitude. Mas, a pergunta que surge com essa constatação é: como pode o *para-si* ser o seu passado existindo, contudo, no presente, como aquele que *teve* um passado? Não foi explicado, até o momento, como um acontecimento causado por ele pode tornar-se algo passado. Como pode ser dado esse trânsito de uma dimensão para a outra? Como é posta essa relação entre as duas dimensões? Tais questões somente podem ser esclarecidas com o estudo da dimensão temporal do *presente*.

Ficou claro que o *passado é em-si*, o ser que é ao modo da plenitude. O presente, ao contrário, não pode sê-lo por razões óbvias. Devemos admitir, então, que o *presente é para-si*¹⁶⁷. Qual é o modo pelo qual seu ser é revelado? Para compreender essa nova dimensão devemos admitir também (e nesse momento Sartre retoma a posição husserliana das *Lições...*) que “o presente é um nada”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ “A la différence du Passé qui est en-soi, le Présent est pour-soi” (E. N., p. 164).

¹⁶⁸ “(...) une analyse rigoureuse qui prétendrait débarrasser le présent de tout ce qui n’est pas lui, c’est-à-dire du passé et de l’avenir immédiat, ne trouverait plus en fait qu’un instant infinitésimal, c’est-à-dire, comme le

Encontramos nessa definição novamente a ambigüidade de uma existência entremeada pelo *ser* e pelo *nada*.

Ao resgatarmos as estruturas imediatas do *para-si* estabelecidas no capítulo anterior, encontramos a díade *ser-nada* própria da *presença a...* Quais são as referências desse estar *presente* do *para-si*? Podemos perguntar: a presença se dá em relação a qual ser? A resposta é clara, a todo *em-si* a presença se manifesta. Ela é uma relação entre o ser *para-si* e o existente mundano. Mas, não ao modo de uma relação externa, pois sabemos que o vínculo interno entre eles foi posto pela negação. Se a presença, como vimos anteriormente, é a relação negadora entre o *para-si* e o *em-si*, o estar *presente a...* é uma possibilidade e uma característica do *para-si*. Na verdade, ela é uma estrutura ontológica que surge com ele. Ele é o ser que torna possível o presente. Se o *para-si* é *presença* ao ser, isso significa que ele é testemunho de si frente ao ser, mas na forma da negação desse outro que aparece. Com o tempo presente notamos que o *para-si* já é *presença ao ser* como negação do ser, a recusa do ser pleno que está aí e do qual sempre foge. Ele é presente ao ser na forma da fuga, sendo perpétua negação desta presença. O presente não é, contudo, o puro instante, pois, se assim fosse, ele revelaria uma forma de fixação do *para-si*. O presente é, ao contrário, a *negação do instante*. Ele recusa qualquer determinação definitiva do ser para dar-se como pura fuga, renegando qualquer fixação. Ele é o deslizar em direção ao *futuro*. Que é essa dimensão para a qual o *para-si* evade?

Sabemos que o *em-si* não comporta o presente, tampouco pode *ter* um futuro pois ele nunca é fuga. Com isso, deduzimos que somente um ser é capaz de realizar essa *fuga para o futuro*, só a realidade humana pode ser esse ato. É por ela que essa última dimensão da temporalidade vem ao mundo. O futuro somente pode ocorrer

remarque Husserl dans ses *Leçons sur la conscience interne du Temps*, le terme idéal d'une division poussée à l'infini: un néant" (E. N., p. 165).

por meio de um ser que é o seu próprio porvir. Somente um ser que “tem-de-ser” constantemente seu ser é que pode forjar, para o futuro, essa dimensão de projeto. Só ela tem esse porvir como possibilidade que é sua. Que é essa dimensão do tempo?

Se pensarmos o presente confinado no *em-si* jamais poderemos conceber a sua síntese original com o futuro. Por outro lado, o *para-si* só pode ter futuro se o reconhecemos sob o *fundo* de relação originária de si a si¹⁶⁹. Ele só pode ter futuro se já é um perpétuo abandono do presente em direção ao que ele não é. O seu modo de ser é aquele de desvencilhar-se do que é para atingir o horizonte projetado. “O futuro é o *que tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo” (E. N., p. 179)¹⁷⁰.

Se o *para-si* é fuga *para ...* ele é a busca pelo ser que projeta, enquanto não mais quer ser a díade *si–consciência de si* mas a identidade plena consigo. Nesse caso, o futuro é o próprio momento da *falta* de ser que extrai o *para-si* da presença para que possa visar um ser transcendente. É essa falta que o instiga para a fuga. Ela é a determinação que o *para-si* “tem de ser”. O *para-si* é essa possibilidade, mas não do mesmo modo como o ser é *em-si*. De certo modo, vemos estabelecida uma identificação entre o futuro e a manifestação dos possíveis. O futuro não se dá como um ser todo pronto e efetivamente definido, não é totalmente dado, uma vez que possui a determinação de “ser possibilidade”.

Elaborada a fenomenologia das três dimensões temporais, Sartre pode estruturar de forma mais apurada a sua ontologia da temporalidade. Essa etapa, no entanto, revela duas abordagens do problema: uma é aquilo que ele chama de *estática* e a outra é a *dinâmica*. Divisão que manifesta a maneira equivocada e a

¹⁶⁹ “Le Pour-soi ne saurait être <<gros de l’avenir>> ni <<attente de l’avenir>> ni <<connaissance de l’avenir>> que sur le fond d’une relation originelle et préjudiciative de soi à soi”(E. N., p. 169).

¹⁷⁰ “Le futur est *ce qui j’ai à être* en tant que je peux ne pas l’être”(E. N., p. 170).

correta de pensarmos a síntese temporal. Conhecendo melhor as duas abordagens teremos condições de aclarar aspectos importantes de nossa investigação.

A maneira de definir o tempo cronologicamente segundo a ordem de sucessão do antes e do depois é denominada estática. A concepção dinâmica, ao contrário, toma a sucessão interpelando como ela *se torna* o “decorrer” do tempo. A primeira considera a *ordem* do tempo, a segunda o seu *fluxo*. Para a concepção que valoriza só a ordem do tempo, a relação antes-depois é dada na sua forma absolutamente *irreversível*, estando cada uma das três dimensões temporais separada das outras. A dinâmica, por sua vez, visa entender como é que “*todo agora se torna um outrora*”.

Para entendermos essa possibilidade temos de admitir que a temporalidade é uma constante força dissolvente existindo em um ato unificador, “(...) é menos uma multiplicidade real – que, em conseqüência, não poderia receber qualquer unidade e, portanto, sequer existiria como multiplicidade – do que uma quase-multiplicidade, um esboço de dissociação no núcleo da unidade” (E. N., p. 191)¹⁷¹. Em suma, “a temporalidade não é” algo estático, a constante passagem de um momento a outro garante a sua dinâmica, que é a própria “oscilação” entre o ser e o nada. Nesta “quase-síntese”, de modo semelhante ao que havia sido determinado ao *para-si*, a temporalidade *não é* uma entidade enrijecida. Ela só existe por intermédio de um ser que *é* essa dinâmica de ultrapassagem infindável, fluxo constante do ser ao não-ser, “unidade que *se multiplica*”. Podemos notar nestas explicitações a mesma disposição “fugidia” que ressaltamos no caso da má-fé.

Em poucas palavras, podemos estabelecer que, para Sartre, o tempo aparece como o modo de ser do *para-si*, pois o primeiro é o momento que possibilita a

¹⁷¹ “(...) moins une multiplicité réelle – qui ne saurait recevoir ensuite aucune unité et, par suite, qui n’existerait même pas comme multiplicité – qu’une quasi-multiplicité, qu’une ébauche de dissociation au sein de l’unité” (E. N., p. 181).

“ambigüidade/instabilidade” do segundo. Com esta definição temos os elementos necessários para a identificação do modo como o cogito pode ser si mesmo ao modo da transcendência. Isto pode ser dado porque: “a temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade¹⁷². Com efeito, somente porque o si é lá adiante, fora de si, em seu ser, pode ser antes ou depois de si, pode ter, em geral, um antes e um depois” (E. N., p. 192)¹⁷³.

Se a simples ordem não consegue manifestar a temporalidade é porque a *duração* é o seu ser. Isso revela que o *para-si* tem a duração como sua especificidade, demonstrando que seu ser sofre de uma carência de estabilidade. Se assim podemos compreender, surge, então, nova dificuldade: como é possível que a duração permaneça sendo o que é? Isso só ocorre porque, segundo Sartre, “(...) a *unidade* da mudança e do permanente é necessária à constituição da mudança como tal” (E. N., p. 200)¹⁷⁴. A duração tem de existir como *unidade* de ser. É por esse motivo que a temporalidade tem uma enorme relevância para compreensão da ontologia sartreana e em particular para a nossa investigação. Ela congrega a perspectiva da existência de um fluxo constante de contraposições tomadas na unidade de um mesmo ser, ou seja, nos possibilita pensar o *para-si* em *movimento*. Essa é a forma pela qual o *todo* do tempo existe. Por isso, não é admitida a determinação inicial da estática, não é ela que garante a existência ao “ser todo” temporal. Podemos somente pensar o tempo em sua dinâmica se admitimos que ele

¹⁷² A noção de ipseidade foi abordada no final do capítulo anterior de nossa tese.

¹⁷³ “La temporalité doit avoir la structure de l’ipséité. C’est seulement en effet parce que le soi est soi là-bas hors de soi, dans son être qu’il peut être avant ou après soi, qu’il peut y avoir en général de l’avant et de l’après” (E. N., p. 182).

¹⁷⁴ “(...) l’*unité* du changement et du permanent est nécessaire à la constitution du changement comme tel” (E. N., p. 189).

é, assim como o *para-si*, uma negação ininterrupta de toda fixidez e se o seu momento cristalizado e pleno só pode dar-se como existindo no passado. Neste contexto, o problema do tempo, enquanto mudança, surge quando pensamos que algo só pode *ser* se se dá como *em-si*. Vemos, assim, que o tempo e o *para-si* apontam para uma espontaneidade que é a negação de qualquer plenitude. Uma unidade de ser que é alteração, um constante fluxo. O modo “instável” do *para-si* deixa de aparecer como uma noção estranha ao fato da permanência, é muito mais a inércia do *em-si* que deve ser explicada frente ao fator determinante do tempo¹⁷⁵.

Após termos apresentado a análise sartreana da temporalidade, podemos utilizar seus resultados para explicitar um pouco mais o modo como é pensada a noção de totalidade neste momento, dado que, “o que vale para o Para-si enquanto presença a... também convém naturalmente à totalidade da temporalização. Esta totalidade nunca é acabada, é totalidade que se nega e foge, desprendimento de *si* na unidade de um mesmo surgimento, totalidade inapreensível que, no momento de ser, já está para além desse dom de si” (E. N., p. 207)¹⁷⁶. A identificação do tempo como o ser da síntese e que é, simultaneamente, afirmação e negação de toda unidade, mostra a face dinâmica que deve ter a concepção sartreana de totalidade, pois “(...) o tempo da consciência é a realidade humana que se temporaliza como totalidade, a qual é para si mesma seu próprio inacabamento; é o nada deslizando em uma totalidade como fermento destotalizador. Esta totalidade que corre atrás de si e se

¹⁷⁵ “mais si l’on part au contraire d’une compréhension adéquate du pour-soi, ce n’est plus le changement qu’il convient d’expliquer: ce serait plutôt la permanence, si elle pouvait exister” (E. N., p. 194).

¹⁷⁶ “ce qui vaut pour le pour-soi comme présence à ... convient naturellement aussi à la totalité de la temporalisation. Cette totalité n’est jamais achevée, elle est totalité qui se refuse et qui se fuit, elle est arrachement à soi dans l’unité d’un même surgissement, totalité insaisissable qui, au moment où elle se donne, est déjà par delà ce don de soi” (E. N., p. 196).

nega ao mesmo tempo, que não poderia encontrar em si mesma qualquer limite a seu transcender, por ser seu próprio transcender e porque se transcende rumo a si mesma, em nenhum caso poderia existir nos limites de um instante. Jamais há instante no qual se possa afirmar que o Para-si é, porque, precisamente, o Para-si jamais é. E a temporalidade, ao contrário, temporaliza-se totalmente como negação do instante” (E. N., p. 207)¹⁷⁷.

Diante dessa concepção de temporalidade que somente faz explicitar que o *para-si* não é, identificamos uma forma *um pouco modificada* de Sartre conceber a totalidade em relação ao capítulo anterior de nossa tese. Identificamos a utilização de termos como: “fermento destotalizador”. Se a realidade humana é um todo, a determinação da temporalidade a “infesta” e a transforma em um fluxo contínuo. Em nenhum momento específico, em nenhum instante podemos indicar o todo desta realidade humana.

Isto nos faz pensar que a mesma condição de precariedade que atinge o *para-si*, quando é lançado na condição temporal, apontando-o como um ser que “nunca é”, também atinge a própria constituição do “ser todo”. Este passa a ser não uma unidade inteiramente dada mas uma “quase-totalidade”, uma solidificação dos rastros que o *para-si* deixou para trás e não de seu ser próprio. Tal como o *para-si*, a constituição de uma totalidade é dada de maneira inacabada. Este é um traço que

¹⁷⁷ “(...) le temps de la conscience c’est la réalité humaine qui se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement, c’est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur. Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu’elle est son propre dépassement et qu’elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d’un instant. Il n’y a jamais d’instant où l’on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n’est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l’instant” (E. N., p. 196).

devemos ressaltar. Se no primeiro capítulo a totalidade aparecia como horizonte do valor, agora ela é “diluída” no fluxo temporal.

Identificamos com a discussão acerca da temporalidade que toda síntese é também fuga da unidade estática. Se o *para-si*, no entanto, existe na modalidade de um ser que foge *para* ..., qual é o ser que ele busca? A resposta a esta pergunta nos coloca diante da possibilidade da *reflexão*.

Reflexão: a tentativa da consciência de ser pura identidade consigo

A partir dos dados expostos acima, o fenômeno da reflexão pode ser abordado no bojo das discussões empreendidas em torno do modo como é considerada a dimensão do *para-si* enquanto ser temporal. Com base nos resultados obtidos por intermédio da análise fenomenológica e com o seu desdobramento ontológico, Sartre avança em suas considerações apresentando uma nova subdivisão e estabelecendo a diferença entre a temporalidade *original* e a *psíquica*. É essa constituição da teoria da temporalidade que justifica agora a nossa investigação. Nela podemos encontrar uma das formas do *para-si* projetar a *totalidade de seu ser*. O problema da temporalidade coloca a seguinte tarefa: decifrar de que modo podemos conceber a reflexão se ela pode ser considerada como a condição da consciência tética de durar.

Para abordar este tema, Sartre considera que o *para-si* “(...) dura em forma de consciência não-tética de durar. Mas posso ‘sentir o tempo passar’ e captar a mim mesmo como unidade de sucessão. Nesse caso, tenho consciência *de durar*” (E. N., p. 208)¹⁷⁸. É esta possibilidade que caracteriza a reflexão. Esta atitude, para a interpretação sartreana, transforma a temporalidade originária em temporalidade psíquica.

A primeira e mais genérica formulação que podemos detectar é a que estabelece que “a reflexão é o Para-si consciente *de si mesmo*” (E. N., p. 208)¹⁷⁹. Mas, se retomamos a sua disposição não tética começamos a entrever as dificuldades que essa possibilidade do *para-si* envolve. Dificuldade que está posta

¹⁷⁸ “(...) dure sous forme de conscience non-thétique (de) durer. Mais je puis ‘sentir le temps qui coule’ et me saisir moi-même comme unité de succession. En ce cas, j’ai conscience *de durar*” (E. N., p. 196).

¹⁷⁹ “La réflexion, c’est le pour-soi conscient *de lui-même*” (E. N., p. 197).

pelo modo como podemos representá-la. Deve ficar descartada a sua compreensão como uma “nova consciência”, surgindo repentinamente e mantendo uma espécie de “simbiose” com a consciência refletida. Esta solução pode ser recusada porque Sartre demonstra que é inviável pensar esta unidade. Em outros termos, a “(...) relação primária com a reflexão não pode ser a relação unitária de uma representação com um sujeito pensante” (E. N., p. 209)¹⁸⁰. Esta fórmula não justifica o modo como os dois lados da relação podem ser tomados, ao mesmo tempo, como independentes e como dependentes um do outro¹⁸¹. Essa objeção ressalta o problema da real existência de unidade entre os dados que conformam o fenômeno de consciência reflexiva que o *para-si* opera.

Se esta fórmula não satisfaz é porque a investigação do aspecto problemático da diferença estabelecida entre a consciência reflexiva e a refletida, como dois todos isolados, é o aspecto relevante das observações que devem ser postas. Por outro lado, é uma questão central porque aponta a possibilidade de pensarmos uma forma de unificação dos pólos, no caso, especificamente no fenômeno da reflexão, o lado *réflexive* e o lado *réfléchie*. Tal análise servirá como demonstração de que o problema da unidade pretendida entre os pólos refletido e reflexivo pode ser uma

¹⁸⁰ “(...) son rapport premier avec la réflexion ne peut être la relation unitaire d’une représentation avec un sujet pensant” (E. N., p. 197).

¹⁸¹ Seel aponta que as *Investigações Lógicas* de Husserl (‘Da teoria dos todos e das partes’) prenunciam já um tratamento da relação entre a parte e o todo e a tensão posta entre eles, cf. SEEL, 1995, p. 82: “Husserl distingue non seulement des objets simples et des objets composés, des parties et des tous, mais aussi des objets indépendants et dépendants et il montre que cette distinction vaut aussi bien pour le tout que pour les parties. Un objet ou un contenu est indépendant, selon Husserl, si son existence ‘n’est nullement conditionnée par l’existence d’autres contenus’ c’est-à-dire qu’il ‘pourrait exister même s’il n’existait absolument rien en dehors de lui”.

apresentação do modo como o *para-si* pode constituir o seu “ser todo”, até o momento almejado mas não erigido.

Sendo a consciência uma consciência *de* algo, a sua condição intencional estabelece um vínculo indissociável com o objeto através do qual ela se faz consciência, por isso devemos admitir uma ligação estreita entre o lado *réflexive* e o *réfléchie*¹⁸². A dimensão de autonomia de cada pólo, entretanto, coloca em xeque o modo como podem originar algum tipo de síntese. Se eles podem ser caracterizados pela autonomia (*Selbstständigkeit*), como é possível identificar um vínculo que os unifique radicalmente? Se a reflexão é a consciência tética de si, um elo de ligação entre as duas instâncias, necessariamente, deve ser posto. De alguma forma, um momento está contido no outro. Se essa relação direta de interdependência pode ser admitida, contudo, não podemos “deduzir” que exista uma *identidade* absoluta, pois não é possível concebermos uma total identidade entre o reflexivo e o refletido. Por que? A resposta a esta interrogação é encontrada no modo pelo qual a reflexão se torna fenômeno. Se ela é uma espécie de conhecimento, como aquele no qual o *para-si* reconhece sua existência no tempo, é preciso admitir que o refletido “(...) seja *objeto* para o reflexivo, o que presume separação de ser. Assim, é preciso, ao

¹⁸² Sylvie Le Bon resume, a partir da análise de *A Transcendência do ego*, a descrição fenomenológica sartriana da consciência do seguinte modo:

temos o *primeiro grau* de consciência: “au niveau de la conscience irréfléchi, non-positionnelle de soi, parce que conscience de soi en tant que conscience d’un objet transcendant.

Com o cogito:

ocorre o *segundo grau*: “la conscience réfléchissante est non-positionnelle d’elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie.

No momento seguinte está o *terceiro grau*: “qui est un acte thétique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi”. Cf. *Ego*, p. 29

mesmo tempo, que o reflexivo seja e não seja o refletido” (E. N., p. 209)¹⁸³. É possível identificar, com isso, que a identidade entre os dois pólos da reflexão não pode ser definitivamente dada. Se encontramos aí a forma da *aparência* e da *testemunha*, um, necessariamente, *aparece* ao outro e isso só se dá por causa de uma diferenciação que tem de ser posta.

Com a obrigatoriedade de pensarmos a autonomia de cada pólo, o vínculo que pode ser estabelecido entre eles é dado de uma forma ambígua, aspecto, aliás, muito cultivado no estilo sartreano. O reflexivo deve *ser e não ser* o refletido. Se essa tese pode ser aceita, por outro lado, vemos que a reflexão somente ocorre porque “(...) o refletido é *aparência* para o reflexivo, sem deixar de ser por isso testemunha (de) si, e o reflexivo é *testemunha* do refletido, sem deixar por isso de ser *aparência* para si mesmo” (E. N., p. 210)¹⁸⁴. Com isso, vemos o surgimento de uma lacuna, de uma cisão, de um *nada* no momento em que a reflexão é dada como fenômeno¹⁸⁵. A explicação fundada no significado do aparecer e do testemunhar dá, então, o tom da “unidade/separação” que o fenômeno em questão envolve. Fica resguardado o caráter “instável” do ser e também do não-ser. Podemos identificar, então, que a unidade pleiteada “escorre entre os dedos”.

¹⁸³ “(...) soit *objet* pour le réflexif, ce qui implique séparation d’être. Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi” (E. N., p. 198). Reencontramos aí o caráter *métastable* que já havia aparecido quando realizávamos a análise da má-fé.

¹⁸⁴ “(...) le réfléchi est *apparence* pour le réflexif sans cesser pour cela d’être témoin (de) soi et le réflexif est *témoin* du réfléchi sans cesser pour cela d’être à soi-même *apparence*” (E. N., p. 198).

¹⁸⁵ Sartre afirma textualmente que “réfléchi et réflexif tendent donc chacun à la <<Selbstständigkeit>> et le *rien* qui les sépare les divise plus profondément que le néant du pour-soi ne sépare le reflet du reflétant” (E. N., p. 198).

Devemos acrescentar ainda dois aspectos ao considerarmos esta descrição, ambos relacionados ao “nada separador” identificado na estrutura tética da consciência. Se a reflexão é a consciência de si sob o modo de *ser e não ser* uma unidade, a autonomia exigida para os dois lados não é identificada. A reflexão, enquanto testemunha, somente terá o seu ser de testemunha na aparência e por meio dela, isto significa que ela é atingida pela reflexividade (*réflexivité*) e, por isso, “(...) jamais pode alcançar a ‘Selbstständigkeit’ que almeja, posto que extrai seu ser de sua função e sua função do Para-si refletido” (E. N., p. 210)¹⁸⁶. Essa é a *primeira* implicação. Vemos, com isso, que a reflexão deixa de atingir aquilo que pleiteava, ou seja, atingir um estágio absolutamente independente da dimensão refletida. Ela não consegue ser, de forma estática, consciência tética.

A *segunda* implicação pode ser constatada quando o refletido sofre uma alteração profunda passando para o plano da reflexão, o que o revela como um objeto visado. Ele passa a ser o objeto *da* consciência reflexiva e é este “*ser para outro*” que o modifica substancialmente. Quando o problema da existência de outrem (da outra consciência *para-si*) for abordado, a incidência desta dimensão do *ser objeto para...* novamente ganhará destaque, só que no âmbito de uma consciência perante um ser que lhe é semelhante nas características mas distinto de

¹⁸⁶ “(...) ne peut jamais atteindre à la ‘selbstständigkeit’ qu’il vise, puisqu’il tire son être de sa fonction et sa fonction du pour-soi réfléchi” (E. N., p. 198). Ao compararmos esta nota com a anterior, observamos que a autonomia é radicalizada em cada pólo da relação, mas isto resulta no fato de que a *totalidade* desta mesma relação, que seria o próprio fenômeno de reflexão, não pode atingir a sua própria autonomia, isto é, ser independente e posicionar-se de modo isolado em relação ao refletido. Assim, no jogo do aparecer e testemunhar cada um resguarda a sua independência, mas no momento em que a reflexão, como todo, como ser total, tenta se posicionar de modo autônomo, a determinação própria de seu ser a impede de ser um todo isolado. Isto nos ensina algo a respeito do problema da totalidade. Voltaremos ao tema mais adiante.

si, não mais a pura presença de um refletido perante um reflexivo, mas uma relação interna e negadora que altera substancialmente os dados da questão.

Se a reflexão é o *para-si* que se reconhece como ser temporal, ela é uma modificação que este ser opera em si, almejando a ultrapassagem de sua dimensão primeva, posto que ela manifesta uma tentativa do *para-si* de conquistar completamente a “posse do ser”. É exatamente essa significação do fenômeno da reflexão que nos interessa de modo especial. Ela é a tentativa do *para-si* de ser não só “consciência irrefletida do tempo que passa”, mas a “consciência tética dessa temporalidade”, demonstrando a sua busca pela “consciência de si” enquanto ser que dura. Esse projeto revela que a reflexão é a tentativa de conquista de uma síntese, de uma *totalidade estável* postulada entre o reflexivo e o refletido, ou melhor, a ultrapassagem da dimensão irrefletida e a permanência no momento tético.

Com essa tentativa, vemos manifestar-se o projeto de realização da identidade, de certo modo, entre o *para-si* e o *em-si*, posto que a reflexão é a objetividade da consciência e a sua apreensão não mais como fluxo contínuo, mas como desejo de ser uma forma de unidade estável. Dito de outra maneira, ela almeja a efetivação do seu ser como síntese entre os lados refletido e reflexivo. É por isso que “a motivação da reflexão consiste em dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização. Ser para si mesmo como o objeto-Em-si na unidade absoluta de interiorização” (E. N., p. 212)¹⁸⁷. Com isso, vemos que Sartre nos revela a maneira pela qual o *para-si*, quando experiencia a reflexão, busca restaurar a *união* entre o ser que ele é e aquele que deseja ser, abandonando sua existência não tética e buscando, na postura reflexiva, um novo modo de ser no mundo. Ele tenta ser

¹⁸⁷ “La motivation de la réflexion consiste en une double tentative simultanée d’objectivation et d’intériorisation. Être à soi-même comme l’objet-en-soi dans l’unité absolue de l’intériorisation” (E. N., p. 200).

consciência tética de si. Essa pretensão de ultrapassagem de sua condição irrefletida representa, contudo, que ele é confrontado pelo seu ser, sendo também a apresentação para si daquilo que ele é e, com isso, instauração de um “circuito de interiorização”. A reflexão visa, sobretudo, escapar da dimensão temporal que é pura duração, puro fluxo.

O projeto da consciência de si consiste em *lançar-se para...*, na direção de uma nova dimensão de existência. Movimento já apontado quando investigamos o Valor, mas que se dá agora como um ato de visar a si em sua interioridade. Mas, esse *para* é justamente o seu *si*. Fator que ficou evidenciado quando analisamos a *presença a si*. É por isso que podemos chamar de “circular” essa tentativa, porque ela é *procura* do *para-si* por *seu ser e*, ao mesmo tempo, projeção de algo almejado enquanto ele “tem de ser” o si projetado. A reflexão, nestes termos, nada mais é do que um “afundamento em si mesmo”. Essa conclusão significa também que, se a reflexão revela, no seu curso, a volta para si como o resultado da saída de si, ela se mostra como um *fracasso*, pois a tentativa de fundar-se de maneira autônoma somente revela que o *para-si*, nessa atitude, acaba constatando que o seu projeto leva-o exatamente para o ponto de partida.

É a partir destes elementos que identificamos a busca pelo “ser todo” ocorrendo no fenômeno de reflexão. Contudo, apontamos também que este novo impulso representa um novo fracasso. Essa pretensão de atingir a síntese entre o refletido e o reflexivo conserva, invariavelmente, a impossibilidade de união dos dois pólos. A reflexão assume o seu infortúnio quando manifesta “(...) o Para-si que tenta recuperar-se como totalidade, em perpétuo inacabamento” (E. N., p. 215)¹⁸⁸. É essa condição antitética que podemos identificar no projeto do *para-si*. Ele quer ser

¹⁸⁸ “(...) le pour-soi qui cherche à se reprendre lui-même comme totalité en perpétuel inachèvement” (E. N., p. 203).

sob a forma de uma totalidade estável aquilo que somente pode vislumbrar de modo *métastable*. Dessa forma, a única coisa que a reflexão demonstra ao *para-si* é que a tentativa de ser consciência tética revela, invariavelmente, a sua *contingência* irrevogável. Esta impossibilidade revela ao *para-si* que a sua temporalidade originária o impede de fechar-se em sua interioridade. É por esse motivo que a análise do fenômeno da reflexão mostra o *para-si* projetando a *unidade de seu ser* e a conseqüente frustração dessa empreitada. Ao buscar a síntese entre a dimensão *réflexive* e a *réfléchie*, ele somente experiencia a lacuna, o hiato, o nada intransponível consagrado pela consciência. A reflexão reafirma o nada encravado na consciência e a absoluta translucidez que a caracteriza¹⁸⁹.

Para aprofundar a compreensão dos problemas que o fenômeno reflexivo nos apresenta, precisamos indicar o modo como a *reflexão impura* envolve a estrutura da psique. Isto deve ser feito porque a descrição do fracasso do fenômeno da reflexão tem o seu prolongamento na separação que Sartre opera entre a *reflexão pura* e *impura*¹⁹⁰. A primeira é a simples presença do *para-si réflexif* ao *para-si réfléchi*, é sua forma original e ideal, mas que nunca é dada de *imediato*, surgindo somente por

¹⁸⁹ Esta circularidade do projeto da consciência reflexiva é causada pela condição de absoluta translucidez que a consciência intencional envolve. Marcos Müller chama de “teorema da transparência instantânea e imediata da consciência a si enquanto pré-reflexiva” a característica que a consciência não tética tem de ser “anterior a toda reflexão”, cf. MÜLLER, 1982, p. 95. Embora esta consideração tenha como foco a estrutura de negação implícita na má-fé, anteriormente indicada nesta tese, podemos também considerar que o projeto de reflexão, assim como aquele de “fuga da angústia”, indica a circularidade da “renovação incessante e sisífica”, cf. MÜLLER, 1982, p. 99, anunciando que a negação corrompe qualquer pretensão de síntese última.

¹⁹⁰ A estrutura básica dessa diferenciação pode ser encontrada já no ensaio sobre a *Transcendência*: “on voit ici deux réflexions: l’une, impure et complice, qui opère un passage à l’infini sur le champ (...) l’autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la conscience irréflechie en lui rendant son instantanéité”, cf. Ego, p. 48.

meio de uma catarse (*katharsis*). A segunda, ao contrário, é aquela que constitui a sucessão dos fatos psíquicos ou psique e que se dá na vida cotidiana, sendo também a forma constitutiva da temporalidade psíquica¹⁹¹. Esta forma de temporalidade expressa a reflexão impura porque ela é “(...) um esforço abortado do Para-si para *ser outro permanecendo si mesmo*” (E. N., p. 220)¹⁹². Com essa especificidade definida, adentramos na discussão empreendida em torno do vínculo que se estabelece entre a psique e a temporalidade.

Devemos ressaltar, entretanto, que a menção deste aspecto particular da reflexão serve, sobretudo aqui, como uma forma de explicitação do desenvolvimento da teoria de Sartre. Contudo, uma importância maior será revelada quando demonstrarmos que os seus desdobramentos servem para a crítica ao solipsismo. Não nos ocuparemos, neste momento, das implicações que essa distinção envolve¹⁹³; essa tarefa será desenvolvida adiante, no terceiro capítulo. Vejamos somente como a análise sartreana da psique pode evidenciar um novo estágio do projeto de “ser todo”, a partir do momento em que o ego é pensado como um *objeto da* consciência e não como a dimensão “garantidora” da “identidade pessoal”.

¹⁹¹ Para Sartre, o que há de importante neste tema “(...) c’est la description de la réflexion impure en tant qu’elle est constitution et dévoilement de la temporalité psychique” (E. N., p. 207).

¹⁹² “(...) un effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi” (E. N., p. 208).

¹⁹³ Este trabalho foi feito, de forma exemplar, por François ROUGER na obra *Le Monde et le Moi*.

O ego e a cristalização da consciência

A psique, para Sartre, é aquilo que se denomina *ego*. Na argumentação de *O Ser e o Nada* esta instância que surge “(...) sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim¹⁹⁴, representa nossa *pessoa*, enquanto unidade psíquica transcendente. (...) É enquanto *Ego* que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidade” (E. N., p. 221)¹⁹⁵. A partir dessa posição, identificamos que o ego é o conjunto de seus estados, qualidades e atos. Devemos ressaltar, entretanto, que, com essa disposição, “(...) o *Eu* surge na passagem da consciência irrefletida para a consciência reflexionante: ele não é anterior à consciência do objeto, pelo contrário, é posto pela consciência reflexionante à maneira de um objeto”¹⁹⁶. Isto nos revela a instauração de uma *cisão* ou ao menos de uma diferenciação no ser próprio de uma pessoa, dado que, para Sartre, este significado somente é resguardado ao que se compreende como ego.

Esta definição de psique manifesta algumas distinções em relação ao ensaio que tratava da *Transcendência do ego*, sobretudo se destacamos o termo “pessoa”. Ainda que o ego fosse definido, naquela obra, como o conjunto de estados, qualidades e atos, a condição pessoal não detinha a mesma significação. Ao

¹⁹⁴ Na *Transcendência* Sylvie Le Bom observa que é estabelecida a diferença entre o *Je* e o *Moi* da seguinte maneira: o primeiro é a personalidade em seu aspecto ativo, o segundo é a totalidade concreta psicofísica da mesma personalidade, cf. *Ego*, p. 19.

¹⁹⁵ “(...) sous la double forme grammaticale du Je et du Moi représente notre *personne* en tant qu’unité psychique transcendante. (...) C’est en tant qu’*Ego* que nous sommes sujets de fait et sujets de droit, actifs e passifs, agents volontaires, objets possibles d’un jugement de valeur ou de responsabilité” (E. N., p. 209).

¹⁹⁶ SILVA, 2000, p. 171.

contrário, durante a argumentação exposta no ensaio, Sartre interpela se a personalidade “(...) é um acompanhante necessário de uma consciência ou se se não pode conceber consciências absolutamente impessoais” (Ego, p. 46)¹⁹⁷. Por que essa postura foi alterada? Este é o problema que levantamos.

A interrogação sartreana está inserida na dúvida levantada contra o Eu transcendental (husserliano) como uma instância de unificação. Na verdade, esta solução é tomada como absolutamente descartável e supérflua, uma vez que “conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente – uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico”¹⁹⁸. Se a consciência não fosse “habitada” por essa suposta forma de unificação e de individualização, segundo Sartre, o campo transcendental seria *impessoal*. Com isso, estaria erradicada a dimensão que somente resguardaria a falsa condição de “pessoalidade”, instância que pode encontrar alguma justificativa de manutenção por ser a “face ativa” do ego, mas que não é, sob hipótese alguma, condição de existência da consciência. O *Je* sartreano, na perspectiva indicada desde *A Transcendência*, seria uma instância ligada ao ego, mas não a condição de possibilidade de unificação do fluxo da consciência. O ego, por outro lado, seria uma espécie de “construto imaginário”¹⁹⁹, um objeto *para* a consciência, não a instância que determinaria a condição de sujeito de uma dada consciência.

Se essa posição é admitida, não podemos notar uma pequena, mas significativa, alteração na disposição dos dados? Quando vemos ressaltada a

¹⁹⁷ “(...) est un accompagnement nécessaire d’une conscience et si l’on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles” (Ego, p. 19).

¹⁹⁸ SILVA, 2000, p. 169.

¹⁹⁹ Cf. HOWELLS, 1992, p. 327: “(...) the self as an imaginary construct”.

afirmação da pessoa (com seus atos e responsabilidades advindas com a figura do ego) na argumentação de *O Ser e o Nada*, essa postura não entra em choque com a possibilidade de concebermos uma consciência *absolutamente impessoal*?

A preocupação com a constituição do ego enquanto *objeto para a* consciência, considerando-o como um ser que “(...) está fora, *no mundo*, um ser do mundo, tal como o Ego de outrem” (Ego, p. 43)²⁰⁰, é justificada, dentre outros fatores, com o argumento de que, no ensaio dos anos trinta, a consciência purificada de todo conteúdo imanente parecia ser “(...) a única refutação possível do solipsismo” (Ego, p. 81)²⁰¹. Essa argumentação, contudo, demonstra os seus limites quando, no momento em que essas teses são retomadas para vermos refeita a descrição da estrutura do psíquico, em *O Ser e o Nada*, não mais a *absoluta impessoalidade* é uma possível solução para o problema. O ego, nesse momento, aparece como a representação de nossa *pessoa*, sendo a instância através da qual “*somos pessoas de fato e de direito, agentes voluntários*”.

Diante desses argumentos, somos levados a inferir que a postura sartreana sofreu uma inflexão significativa. Se esta constatação é válida, não é possível identificar uma alteração na forma de exposição da estrutura do ego, revelando, por isso, uma modificação de enfoque, onde a transcendência influi na constituição do ser *pessoal*? Podemos afirmar que sim²⁰².

²⁰⁰ “(...) il est dehors, *dans le monde*; c’est un être du monde, comme l’Ego d’autrui” (Ego, p. 13).

²⁰¹ “(...) la seule réfutation possible du solipsisme” (Ego, p. 84).

²⁰² Seel considera que essa modificação não representa só uma mudança secundária mas a tentativa sartreana de tornar o seu pensamento cada vez mais voltado para o concreto. Isso exigiria que determinações transcendentais fossem substituídas por outras de cunho existencial, cf. SEEL, 1995, pp. 61-62: “(...) il [Sartre] critique chaque fois la position antérieure dans sa prétention à être une conception théorique englobante mais la conserve en tant que moment abstrait de la position ultérieure. C’est ainsi que la structure

Outra alteração que pode ser notada na argumentação de *O Ser e o Nada*, em relação aos resultados obtidos a partir das teses da *Transcendência*, diz respeito ao problema da eficácia do combate ao solipsismo e do problema da existência fática de outrem. Sartre afirma, num tom de correção ou aprimoramento das teses defendidas no primeiro ensaio, o seguinte: “anteriormente, supus poder escapar ao solipsismo recusando o conceito de Husserl sobre a existência de um ‘Ego’ transcendental. Parecia-me, então, que nada mais restava na minha consciência que fosse privilegiado com relação ao outro, já que a tinha esvaziado de seu sujeito. Mas, na verdade, embora continue convicto de que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e prejudicial, o fato de abandonarmos tal hipótese não faz avançar um só passo a questão da existência do outro” (E. N., p. 305)²⁰³. Essa tese não considera somente que a abordagem da questão ganha uma nova perspectiva se a discussão acerca da comprovação da existência fática de outra consciência for admitida ou demonstrada. Ela também revela o desenvolvimento e a evolução da teoria sartreana quando reformula o significado atribuído ao termo *pessoa*. Em outras palavras, a posição de *O Ser e o Nada* representa uma significativa alteração do modo como a consciência envolve o âmbito da “pessoalidade” e é esta modificação que nos interessa ressaltar.

du ‘cogito préreflexif’ développée dans *La Transcendance de l’ego* se révèle être un moment constitutif de l’ontologie du sujet dans *L’Être et le Néant*’.

²⁰³ “j’avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l’existence de son ‘Ego’ transcendental. Il me semblait alors qu’il ne demeurerait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l’hypothèse d’un sujet transcendental est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d’un pas la question de l’existence d’autrui” (E. N., pp. 290-291).

Podemos identificar uma sutil, mas reveladora, mudança de posição a partir do momento em que circunscrevemos a discussão acerca da eficácia de postular-se a aniquilação do sujeito transcendental como forma de refutação do solipsismo, principalmente quando o ego é considerado como representação da pessoa²⁰⁴. Esta questão ganha maior relevo ainda se for lembrada a crítica de Sartre ao pensamento francês do início do século vinte: uma filosofia “alimentar” que somente conseguiu elaborar uma concepção deformada da consciência. Tal posição revela que, desde o final dos anos trinta, a sua intenção era a de aproximar-se de uma teoria da consciência que pudesse solucionar definitivamente o problema da subjetividade. E isto exigia que ela fosse tomada como um dado para a consciência, isto é, um dado passível de ser observado por outra consciência. Esta crítica pode ser encontrada, por exemplo, em um pequeno artigo intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, publicado em 1939 e

²⁰⁴ Essa forma de “descontinuidade” entre as duas obras induz Leo Fretz a tecer uma intrincada e profunda rede de gradativas alterações ao considerar o período que vai de 1934 até 1943. E o centro dessa mudança é o significado que o conceito de individualidade ganha com o desenrolar das investigações de Sartre frente ao problema do ego impessoal. Em seu artigo *Individuality in Sartre's philosophy* ele considera que “(...) the hypothesis of continuity in the period between 1934 e 1943, often defended, should not be adopted unquestioningly” cf. HOWELLS, p. 69. E a justificativa para a defesa dessa ruptura entre as duas obras pode ser identificada na seguinte exposição: “The intentionality of consciousness can no longer be understood as a vertical ‘line’, since it has changed its position and now finds itself on a horizontal plane. The consequence of this change of position with respect to the conception of the person is self-evident. While in *The Transcendence* the person was still a line *between* consciousness and the world, after their blending it becomes impossible to avoid an entwining of consciousness and person. The *impersonal* consciousness now becomes a consciousness endowed with selfness (...) it becomes a *pour-soi*, it becomes a *person*”, cf. HOWELLES, p. 79.

que foi fruto da “empolgação” de sua “descoberta” da fenomenologia. Nesse opúsculo identificamos a seguinte declaração: “(...) a filosofia francesa, que nos formou, já quase não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou pura <<representação>> é apenas uma das formas possíveis da minha consciência” (Situações I, p. 30)²⁰⁵. Essa perspectiva da consciência intencional reflete, por sua vez, a intenção de efetivar a liberação do campo transcendental de todo conteúdo imanente, proposta também no ensaio sobre *A Transcendência*. Para Sartre, “a Fenomenologia justamente mostrou que a consciência não assimila o objeto, pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente”²⁰⁶. Mas, essa não é a única crítica feita ao pensamento francês. Desde a publicação referente ao problema da imaginação²⁰⁷ tais argumentos já eram defendidos. Com a fenomenologia, Sartre encontrou uma crítica radical ao primado da interioridade que ele tanto desejava identificar e que não havia sido manifestada, até aquele momento, pelas filosofias mais representativas do ideário francês. É por essa razão que ele declara, de maneira entusiástica: “(...) se amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertos de Proust! Libertos ao mesmo tempo da <<vida interior>> porque, no fim de contas, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão,

²⁰⁵ “(...) la philosophie française, qui nous a formé, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure 'représentation' n'est qu'une des formes possibles de ma conscience” (Ego, p. 112 - apêndice V).

²⁰⁶ SILVA, 2000, p. 169.

²⁰⁷ O espectro das teorias criticadas vai de Descartes e Hume até Bergson.

coisa entre as coisas, homem entre os homens” (Situações I, p. 31)²⁰⁸. Com a proclamação dessa “verdade inegável”, o ego deixa de ser “propriedade” de uma única pessoa, não ocorrendo mais a unificação, ou melhor, a identificação entre a consciência pessoal e o ego, muito menos a necessidade de pensarmos a identidade entre meu ego e meu ser. A consciência deixa de representar a unidade íntima com o ser que a experiencia para “derramar-se” sobre os seres do mundo. O princípio da “transparência absoluta” da consciência, mencionado por Marcos Müller no seu artigo acerca da má-fé, tem aqui o seu melhor exemplo.

Sartre, por outro lado, afirma no ensaio *A Transcendência do ego*, que Husserl mantém o ego transcendental como um artifício que mantém a unidade pessoal²⁰⁹. Artifício que é interpelado por Sartre em sua eficácia e que, na verdade,

²⁰⁸ “(...) si nous aimons une femme, c’est parce qu’elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la *vie intérieure* (...) puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu’à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres” (Ego, p. 113 - apêndice V).

²⁰⁹ A dimensão de ego transcendental husserliano pode ser identificado nos seguintes trechos de *Idéias I*: Cf. HUSSERL, 1961, p. 152: “Le moi phénoménologiquement réduit n’est donc pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l’unité propre de leur connexion. Dans la nature des contenus et dans les lois qui les régissent sont fondées certaines formes de connexions. Elles progressent de multiples manières de contenu en contenu, de complexion de contenus en complexion de contenus, et c’est ainsi que se constitue finalement une totalité unifiée de contenus qui n’est rien d’autre que le moi lui-même phénoménologiquement réduit. Les contenus ont précisément, comme les contenus en général, leurs façons, déterminées selon des lois, de se rassembler entre eux, de se fondre en des unités plus vastes, et, du fait qu’ils s’unifient ainsi et ne font qu’un, le moi phénoménologique, ou l’unité de la conscience, se trouve déjà constitué sans qu’il soit besoin, par surcroît, d’un principe égologique (*Ichprinzip*) propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois. Ici comme ailleurs la fonction d’un tel principe serait incompréhensible”; cf. HUSSERL, 1989, p. 189: “(...) le moi pur semble être un élément

passa a ser considerado como supérfluo e pernicioso. Com a refutação do ego transcendental, operada a partir da constituição da consciência como pura transparência, nada mais necessitaria ser completado; simplesmente porque “é a consciência que se unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas (...) e esta propriedade singular pertence à própria consciência, sejam quais forem, para além disso, as suas relações com o Eu” (Ego, pp. 47-48)²¹⁰. Por isso, ao contrário de postular-se um eu transcendental, Sartre avalia que a manutenção do *Je* e do *Moi* preenche todas as necessidades de descrição da psique. Esta posição é muito clara quando nos voltamos para o ensaio dos anos trinta. Mas, o problema reaparece quando, permanecendo fiel aos postulados defendidos nessa primeira tentativa, ele apresenta uma nova postura para a solução do solipsismo apresentando algumas modificações em *O Ser e o Nada*, alterações postas a partir da discussão em torno da existência fática de outrem. O que parecia estar solucionado com a definição das teses da *Transcendência*, ressurge como uma nova dimensão do problema e que necessita ser solucionado de outra forma²¹¹.

nécessaire; l’identité absolue qu’il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel* (reelles) des vécus mêmes”.

²¹⁰ “c’est la conscience qui s’unifie elle-même et concrètement par un jeu d’intentionnalités ‘transversales’ qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées (...) et cette propriété singulière appartient à la conscience elle-même, quels que soient par ailleurs ses rapports avec le Je” (Ego, p. 22).

²¹¹ Leo Fretz expõe o problema nos seguintes termos: “Why does Sartre repudiate outright the second conclusion of his 1936 article? Why is it that he now feels it necessary to demonstrate the existence of another, a ‘similar transcendental field’? The problem of the existence of the other – as was suggested in *The Transcendence* – simply does not apply on the level of an impersonal Ego-less transcendental consciousness. The only way to comprehend Sartre’s renewed interest in the problem of solipsism, is to assume that the

Esta questão, evidenciada pela contradição presente no modo como o ego é pensado, revela um problema ainda mais complexo quando é notada uma oscilação da escrita sartreana entre a “pessoalidade” e a “impessoalidade”. Na verdade, ela implica a discussão do modo como o ego surge em *O Ser e o Nada*, pensado agora como um *em-si*²¹². Este modo de tratar o ego é decorrente, em parte, da característica rígida que o *em-si* detém. Se afirmamos que o ego “dá identidade” ao homem, isto significa, para Sartre, que a sua existência está determinada absolutamente. Analisemos um pouco melhor esse novo aspecto do problema.

Se a psique não pode ser compreendida sem o ego, ela é revelada como uma categoria especial de atos cognitivos, sendo o resultado dos atos do *para-si* na sua posição tética, o conjunto dos atos do *para-si reflexivo*. Mas, com essa definição, vemos também o lado “escorregadio” e centrífugo do *para-si*. Na sua dimensão

personification of transcendental consciousness (...) becomes formalized in *Being and Nothingness*, this implies that consciousness, though still ‘I-less’, is simultaneously characterized as personal, as endowed with at least some form of ‘selfhood’, cf. HOWELLS, 1992, p. 81.

²¹² Roger Garaudy, em seu livro *Perspectives de l’homme*, aponta uma incongruência na teoria sartreana quando o *para-si* é pensado na sua relação com o ego. Ele faz essa ressalva exatamente a partir dos nexos estabelecidos entre a ontologia do *para-si* defendida em *O Ser e o Nada* e a noção de ego da *Transcendência*. Para ele, esse vínculo apresenta algumas dificuldades quando o ego é tido como um *em-si*. Esta tese sartreana defendida no escrito de 1943, segundo Garaudy, manifesta uma dificuldade porque o ego, embora seja a dimensão estática do *para-si*, “(...) fait partie de la réalité humaine qui ne saurait être ‘en soi’ puisqu’elle ne se définit qu’à partir du néant, ou plutôt de la néantisation. Il y a là (...) une contradiction absolue”, cf. GARAUDY, 1961, p. 79. De certa forma, essa é a crítica que levantamos contra a teoria sartreana, mas devemos afirmar também que o marxista deseja considerar essa posição ainda como uma oscilação entre o idealismo e o materialismo, incongruência insanável do existencialismo. A nossa intenção é demonstrar que esse problema surge como fruto de uma incongruência entre a ontologia sartreana e a sua moral.

irrefletida, ele é a volta para o objeto; na dimensão reflexiva, um tornar-se “fugidio”, por ser a transcendência rumo ao objeto dessa posição²¹³. Se o ato reflexivo está voltado para o objeto psíquico²¹⁴, para o amor, por exemplo, isto revela que o *para-si* está separado da consciência tética de si de forma irrevogável. Por outro lado, se ser *para-si* significa “estar sempre em outro lugar”, a forma pela qual o psíquico aparece é de natureza oposta. Ele é a face “objetiva” do *para-si*, a sua dimensão “coagulada”, inerte. Isso significa que o psíquico, na definição sartreana, pertence ao campo do *em-si*²¹⁵, pois “(...) seu presente não poderia ser fuga, nem seu porvir possibilidade pura. Nessas formas de fluência, há uma prioridade essencial do passado, aquilo que o Para-si *era* e já presume a transformação do Para-si em Em-si” (E. N., p. 224)²¹⁶. Com essa circunscrição do problema na perspectiva temporal do passado, vemos que a dimensão prospectiva do *para-si*, lançada na direção do *em-si* que ele “tem de ser”, é uma determinação inegável da sua condição de ser a totalidade de possibilidades que a “falta de unidade” lhe ocasiona. Com a esfera do psíquico, é apresentada ao *para-si* a possibilidade de realização do “ser todo”. Mas,

²¹³ Devemos ressaltar que há uma distinção posta também no plano da consciência tética: existe a consciência tética intencional (conjunto das intenções que visam o objeto) e a consciência tética reflexiva (conjunto dos atos reflexivos que tematizam as intenções).

²¹⁴ Sobre a noção de objeto psíquico Sartre escreve: “l’objet psychique, étant l’ombre portée du Pour-soi réfléchi, possède en dégradé les caractères de la conscience. En particulier il apparaît comme une totalité achevée et probable là où le Pour-soi se fait exister dans l’unité diasporique d’une totalité détotalisée”, cf. E. N., p. 212.

²¹⁵ Que evidencia uma alteração em relação aos pressupostos da *Transcendência do ego*.

²¹⁶ “(...) son présent ne saurait être fuite ni son avenir possibilité pure. Il y a, dans ces formes d’écoulement, une priorité essentielle du Passé, qui est ce que le Pour-soi *était* et qui suppose déjà la transformation du Pour-soi en En-soi” (E. N., p. 212).

vemos também que essa pretensa totalidade é um fracasso anunciado, pois a coesão interna que o psíquico pode oferecer não passa de um projeto de unidade de ser deste *para-si* quando tenta ser totalmente si mesmo, mas só o faz já se tornando um ser *em-si*, assim, ele só pode atingir a consciência plena de seu ser na forma pretérita, dimensão que é dada como uma projeção sobre o tempo que já passou, daquilo que *foi*. O *para-si* somente pode ser identidade consigo na forma do “tendo sido”, fato que inviabiliza a síntese que ele tanto deseja, dado que ele jamais pode ser considerado fora de uma visada retrospectiva. Com a análise desta questão notamos, mais uma vez, que a tentativa de realizar a “unidade” representada neste momento pela consciência tética recai em uma nova frustração. Novamente identificamos o círculo consciência-ser “solapando” esta pretensão de síntese.

Ao terminarmos esse segundo capítulo, constatamos que a reflexão foi posta como uma forma de síntese imperfeita²¹⁷. No momento em que apontamos a tentativa do *para-si* de ser consciência tética, tomamos conhecimento de que o projeto de reflexão queria ser a síntese dos aspectos constitutivos da consciência, a unificação do lado reflexivo e o do lado refletido. Contudo, essa unificação se deu de forma instável; fluindo sempre de um termo ao outro sem nunca estacionar, sem parar de ser remissão ao pólo oposto. Um todo constituído como desagregação constante e como dependência recíproca, variando de acordo como o “foco” escolhido.

Além desse aspecto, a análise desse todo “instável” também nos revelou o fato de que a consciência, quando deseja voltar para si a sua atenção, quando quer conhecer a si mesma, recai em sérias dificuldades. A sua translucidez a impede de ser consciência íntima de si de modo definitivo. Esse é o segundo aspecto

²¹⁷ “dans la totalité simplement détotalisée de la réflexion, le réflexif *avait à être* le réfléchi et le réfléchi *avait à être* le réflexif. La double négation demeurait évanescence” (E. N., p. 718).

importante a ser ressaltado. Mesmo quando almeja “sentir o tempo durar”, a consciência não consegue atingir completamente este objetivo. Essa possibilidade de “ser vista de fora”, no entanto, não é absolutamente descartada por Sartre. Ela só não encontra lugar em uma forma solipsista. Ela revela apenas a possibilidade de uma “unidade virtual”.

Este novo fracasso reforça o anseio da consciência de atingir o seu momento de “estabilidade”. Desejo que é o de ser constituída “objetivamente”. Essa necessidade de “ser tomada de fora” passa a fomentar o seu projeto de, finalmente, adquirir a “estabilidade”.

Notamos, assim, que um novo momento da teoria sartreana tem início. Ela deve, agora, tentar ascender a um nível no qual a consciência tome a si como “objeto”. Isso será possível, como veremos no capítulo seguinte, quando ela for posta diante de *outra* consciência. O fracasso da consciência tética expressado com o fenômeno da reflexão aponta, agora, para uma outra procura. Atingir a objetividade. Se esse movimento não foi conquistado de maneira tética, por um ato que partiu de si, ele pode ser conquistado pela atitude que uma outra consciência exerce. Tomando-a “como objeto”, como um ser que *é* algo. Isso requer a investigação do modo pelo qual a consciência pode ser “objetivamente” considerada. Somos lançados, com isso, para o âmbito da *constatação da existência fática de outrem*. Essa dimensão de exterioridade, efetivada pela figura de outra consciência, exige um outro tipo de relação de ser. Com esse novo momento, vemos “(...) o ser-Para-outro *realizar* o esboço desse fora” (E. N., p. 231)²¹⁸. Quais são as implicações que surgem com essa nova dimensão? Que significa para a consciência ser vista por outrem? Essas questões somente podem ser respondidas com a demonstração de que esta outra existência é um fato. Vemos, por isso, que a reflexão

²¹⁸ “(...) l’être-pour-autrui *réaliser* l’ébauche de ce ‘dehors’” (E. N., p. 218).

aponta para a necessidade de investigarmos o *ser-para-outrem*. Esse será o tema do próximo capítulo de nossa tese. Com ele identificaremos que um novo nível de totalidade é proposto. Mais uma vez, reiniciamos o movimento circular. Tomando como ponto de partida o fracasso da tentativa de atingir o estágio de perfeita estabilidade, a consciência, visando superar tal situação, alça vôo para uma instância mais abrangente e mais objetiva. Ela deve, agora, ir ao encontro de outrem.

CAPÍTULO 3: *CONSCIÊNCIAS EM CONFLITO - A UNIDADE RECUSADA*

No final do capítulo anterior concluímos que o *para-si*, tentando ser consciência tética de si, necessitava atingir um ponto de vista externo, tornar-se objetivo. Com isso, surgiu a tarefa de analisarmos se o *ser-para-outrem* torna factível essa exigência de “exterioridade e objetividade”. A partir dessa nova perspectiva, nossa reflexão acerca da totalidade é alçada a um nível mais complexo. Agora, ela deve ser considerada no âmbito da relação entre duas consciências como momento de reconhecimento recíproco. Isto vai alterar consideravelmente o modo como Sartre abordará o problema do “ser todo”.

Para fazermos a análise dessa mudança de registro, adotaremos a seguinte estratégia: realizaremos, inicialmente, a apresentação do problema da existência de outrem, apontando a crítica sartreana das teorias que tentaram superar o solipsismo; em seguida, identificaremos o modo como foi abordada a questão da existência de outrem a partir da experiência do olhar. Após essa fase analítica e descritiva, passaremos para a segunda, que será caracterizada por uma consideração mais externa aos argumentos sartreanos, tentando interpelar os seus resultados e indicando algumas conseqüências para a compreensão de seu pensamento.

A tentativa de superação do solipsismo

Ao considerar que outra consciência pode “objetivar”²¹⁹ o *para-si*, Sartre coloca em questão o *ser* dessa “consciência testemunha”. Com essa atitude, surge a pergunta: como posso assegurar que *existe* outra consciência? Em decorrência do levantamento dessa questão primária, surgem duas outras: que posso afirmar acerca da existência de outrem? Qual é a relação de *ser* que podemos estabelecer com o ser de outrem? Apontado o núcleo da problemática da relação entre duas consciências, partiremos dessas interrogações para elucidarmos o problema posto pela necessidade de admitirmos que a existência de outrem é condição indispensável para a “objetividade” da consciência.

Para esclarecer este problema, Sartre retoma o tema do solipsismo. Na sua interpretação, essa posição postula que “(...) fora de mim, *nada* existe” (E. N., p. 298)²²⁰; tese que Sartre pretende anular. Para superá-la, ele busca fundar a *existência* de outra consciência *fora* de minha influência e independente de minha vontade. No caminho da crítica ao solipsismo, três alternativas são consideradas especificamente: a de Husserl, a de Hegel e a de Heidegger. Não vamos nos ater aos meandros de cada uma delas. Somente trataremos daquilo que Sartre ressalta para a formulação

²¹⁹ A necessidade da consciência de ter sua objetividade reconhecida já aparece no pensamento hegeliano e essa perspectiva será reafirmada na filosofia sartreana. Hegel escreve: “L’impulsion de la conscience de soi est de réaliser son concept et de devenir consciente d’elle-même à tous égards. Elle est donc: 1° active dans le dépassement de l’être autre des objets, dans leur position vis-à-vis de l’image d’elle-même; 2° active à se faire valable extérieurement, en se donnant par là *objectivité et existence manifeste* (grifo nosso) (...) Le processus par lequel la conscience de soi est déterminée est en même temps un processus d’auto-détermination, et vice versa. Elle se produit elle-même comme objet”, cf. HEGEL, 1939, pp. 332-333.

²²⁰ “(...) qu’en dehors de moi *rien* n’existe” (E. N., p. 284).

de sua crítica ao problema e sua restrição aos pontos falhos apontados em cada uma delas. Pretendemos, entretanto, destacar as considerações feitas ao pensamento de Hegel porque a posição sartreana referente ao tema da totalidade encontra ali um campo propício para discussão.

A primeira das três alternativas tomadas como objeto da crítica sartreana foi a de Husserl. A tentativa de pensar a constituição da consciência como correlata do mundo, firmou na fenomenologia, segundo Sartre, a eliminação do caráter “intimista do ego”, tema abordado no segundo capítulo de nossa tese. Para esta teoria, o ego próprio não seria mais um ponto de vista privilegiado, mesmo que para isso tivesse de fazer uso do sujeito transcendental, posto que, para Husserl, “(...) o verdadeiro problema, portanto, é o da conexão entre sujeitos transcendentais para-além da experiência” (E. N., p. 304)²²¹.

A fenomenologia, ao invés de defender uma postura individualista, considera a consciência na sua correlação com o mundo, no plano da intersubjetividade. O sujeito isolado, desse modo, parece estar descartado²²². A relação que uma consciência pode estabelecer com outra, no âmbito do ego, é, para

²²¹ “(...) le véritable problème est-il celui de la liaison des sujets transcendants par delà l’expérience” (E. N., p. 289).

²²² Nas *Méditations cartésiennes*, Husserl afirma taxativamente que “(...) il n’y a qu’une seule prise de conscience de soi-même qui soit *radicale*, c’est celle de la phénoménologie. Son radicalisme est inséparable de son universalité; et il est en même temps inséparable de la méthode phénoménologique: prise de conscience de soi-même sous forme de la réduction transcendentale, explicitation intentionnelle de soi-même de l’ego transcendental dégagé par la réduction – description systématique dans la forme logique d’une eidétique intuitive. Mais s’expliciter soi-même d’une manière universelle et eidétique, c’est être maître de toutes les possibilités constitutives possibles et imaginables ‘innées’ à l’ego et à l’intersubjectivité transcendentale”, cf. HUSSERL, 1966, p. 131.

Husserl, uma “comunidade de eus” existindo uns com e para os outros e que me engloba. Em síntese, ele concebe a ligação entre sujeitos a partir da idéia de uma “comunidade de mônadas”. O próprio significado do mundo deveria ser pensado a partir da *intersubjetividade*²²³.

Porém, o problema que surge com a posição husserliana, segundo Sartre, é o fato de que a fenomenologia das *Meditações Cartesianas* ainda considera a existência de outra consciência do ponto de vista do conhecimento e não de sua existência *concreta*²²⁴. Isto ocorria porque o termo sujeito estava carregado de significado transcendental²²⁵. Embora a fenomenologia husserliana considere a existência de outrem como uma modificação de meu eu, ela ainda permanece presa a uma perspectiva solipsista pois mantém, segundo Sartre, a posição de que não há uma ligação de *fato* entre duas consciências²²⁶. Posição que pode ser reforçada quando é constatado que a relação entre mônadas é permeada por uma atitude de “conhecimento” do mundo. Isto basta para que Sartre encontre na filosofia de

²²³ “(...) par essence être rapporté à l’intersubjectivité, constituée, elle-même, comme idéal d’une communauté infinie et ouverte, dont les sujets particuliers sont pourvus de systèmes constitutifs correspondant les uns aux autres et s’accordant les uns avec les autres”, cf. HUSSERL, 1966, p. 91.

²²⁴ Crítica que, do ponto de vista husserliano, não encontraria justificativa, pois ainda estaria tentando resgatar a “atitude natural”, exatamente aquela que a fenomenologia buscou superar.

²²⁵ “(...) autrui n’est *jamais* ce personnage empirique qui se rencontre dans mon expérience: c’est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature” (E. N., p. 289).

²²⁶ Nas *Meditações cartesianas* encontramos a seguinte afirmação: “autrui, je l’appréhende ‘en’ moi, il se constitue en moi-même par l’apprésentation sans y être présent ‘lui-même’ (...) l’*ego*, que je trouve, *en m’explicitant moi-même* dans la méditation (...) atteint la totalité de l’être transcendantal, constitué d’une manière transcendante, et non point l’être simplement accepté dans la positivité naïve”, cf. HUSSERL, 1966, p. 127.

Husserl uma solução insatisfatória para o problema²²⁷. Diante dessa situação, ele avalia que a crítica husserliana ao solipsismo deve ser recusada.

Se a posição de Husserl não resolve a questão, Sartre considera que a filosofia de Hegel significou um avanço considerável, introduzindo aspectos indispensáveis para a sua solução, uma vez que Hegel conseguiu posicionar a equação do problema em um patamar mais elevado. Essa progressão foi creditada ao fato de que a *existência de outrem* é considerada indispensável para a afirmação da própria consciência enquanto ser. Em outros termos, a consciência de si passa a ser considerada por intermédio da existência de uma outra que possibilita o seu *reconhecimento*. “O mediador é o *outro*” (E. N., p. 306)²²⁸. Com essa nova perspectiva, identificamos aquilo que Sartre chamou de “pluralidade das consciências”, realizada sob a forma “(...) de uma dupla e recíproca relação de exclusão” (E. N., p. 306)²²⁹.

²²⁷ “(...) Husserl répond au solipsiste que l’existence d’autrui est aussi sûre que celle du monde – en comprenant dans le monde mon existence psychophysique; [mas Sartre, em seguida, complementa] le solipsiste ne dit pas autre chose: elle est aussi sûre, dira-t-il, mais pas plus. L’existence du monde est mesurée, ajoutera-t-il, par la connaissance que j’en prends; il ne saurait en aller autrement pour l’existence d’autrui” (E. N., p. 290).

²²⁸ “Le médiateur, c’est l’autre” (E. N., p. 291). Na apresentação da tradução da *Fenomenologia do Espírito*, LIMA VAZ escreve: “O sujeito humano se constitui tão-somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento* (...) a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si”, cf. HEGEL, 1992, p. 17.

²²⁹ “(...) d’une double et réciproque relation d’exclusion” (E. N., p. 292).

Ressaltamos aqui o duplo significado do termo pluralidade: ele conserva, por um lado a distância intransponível entre os dois pólos da relação, pois não é concebível que um possa “assimilar” o outro, este momento reafirmaria a separação; o outro significado, advindo com esta distância embora existindo coetaneamente, é a necessidade de afirmação de uma relação de exclusão entre as partes, uma não pode ser assimilada pela outra porque cada uma delas exercita a negação interna sobre o seu contrário. A relação é de contradição porque, cada uma, para afirmar-se, necessita fazê-lo *contra* a outra, o que ocasiona uma separação “parcial”, pois este ato de diferenciação somente pode ocorrer se a outra parte esta posta “para ser negada”, ou seja, integrando o campo de minha consciência como pólo que deve existir como fato a ser negado para que minha consciência possa reconhecer-se como “diferente daquela que nega”.

O termo pluralidade, portanto, instaura a duplicidade de posicionamentos, a qual afirma uma distância que solicita a existência do lado a ser negado necessariamente. O reconhecimento de si somente é dado pela afirmação de si contra o outro. Este reconhecimento não chega por um “acordo prévio”, mas por uma situação de aprofundamento do antagonismo. Contradição que estabelece a relação ambígua de união e de separação. Essas duas consciências “(...) implicam-se e opõem-se ao mesmo tempo: cada uma limita a outra resistindo-lhe. Esta reciprocidade implica uma luta de morte porque o ser para si, na sua pureza, exige a supressão de toda a alteridade”²³⁰. Com a filosofia hegeliana, surge aquilo que Sartre exige de uma crítica convincente ao solipsismo, ou seja, a determinação de uma consciência passa a ocorrer somente quando ela é reconhecida objetivamente e esta objetividade não é posta pela própria consciência que exige o reconhecimento, ela ocorre quando uma outra a toma como existente. Sartre encontra no pensamento

²³⁰ GARAUDY, 1971, p. 59.

hegeliano o verdadeiro “nexo de negação por interioridade”²³¹, quando constata a necessidade de “excluir e negar outrem pelo fato de ele não ser eu”, sendo outrem a

²³¹ A valorização do pensamento de Hegel aqui é óbvia. Mas nota-se também que a importância que Sartre atribui ao tema ressalta somente uma parte da concepção hegeliana. Essa parte, como fica evidente, é aquela que coloca em relevo o vínculo por oposição entre duas consciências. Se consultamos a *Fenomenologia do Espírito* identificamos, em um primeiro plano, que “essa consciência infeliz, cindida dentro de si (...) deve ter numa consciência sempre também a outra”, cf. HEGEL, 1992, p. 140; elas “(...) são igualmente essenciais e contraditórias, (...) [são] somente o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário”, cf. HEGEL, 1992, p. 141. Se tomamos essa parte da filosofia hegeliana, Sartre quase que a repete literalmente. A diferença entre as duas posições pode ser notada, entretanto, quando identificamos que esse momento precisa ser, para Hegel, necessariamente superado: “essa relação mediata é um silogismo, em que a singularidade - inicialmente fixada como oposta ao em-si - só mediante um terceiro termo é concluída com esse outro extremo. Através deste meio-termo, o extremo da consciência imutável é para a consciência inessencial; o que implica, também, que ela só pode ser para a consciência imutável através desse meio-termo. Esse meio-termo, portanto, é tal que representa os dois extremos, um para o outro, e é ministro recíproco de cada um junto do outro. Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que mediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento - que a consciência empreende - de sua singularidade”, cf. HEGEL, 1992, pp. 149-150. É a existência desse meio-termo funcionando como “mediador” que Sartre não admite em sua teoria. O sentido para o qual a consciência infeliz rumo é o seu *si*, não o aniquilamento de sua singularidade. Essa posição nos mostra que uma unidade entre as duas consciências, para Sartre, somente se dá enquanto uma é para a outra o objeto de uma negação determinada. Jamais uma funciona para a outra como termo que deve ser superado em vista de um terceiro. Uma terceira consciência existe sempre como mais um elemento de oposição, nunca de síntese. Não há silogismo na tríade sartreana. É por isso que ele, categoricamente, afirma que a consciência infeliz não encontra possibilidade de superar sua “natureza”. Com Hegel, ao contrário, fica estabelecido que “la vie, c’est l’union du fini et de l’infini; l’esprit, c’est le retour en soi; le *Begriff* c’est l’esprit en tant que

negação do que sou²³². Somente quando cada uma opõe-se a outra, reconhecendo a existência de seu contrário, é que a consciência de si surge, composta pelo movimento recíproco de negação e de reconhecimento de si enquanto visada pelo seu contrário. Com isso, cada consciência afirma contra a outra o seu direito de ser.

Sartre ressalta que uma das teses mais importantes, sobretudo para a crítica ao solipsismo, formuladas pela filosofia hegeliana, foi a que estabeleceu que “o ‘momento’ (...) *ser para o outro* é estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si” (E. N., p. 307)²³³, posto que nessa relação necessária entre as consciências surge o reconhecimento recíproco²³⁴. Mas isso representa também uma *relação antagônica* entre as partes, pois reconhecer o ser sujeito de outrem é “correr o risco”²³⁵ de ser transformado em objeto. A relação senhor-escravo, nesse sentido,

présent dans la vie. Aucune conciliation ne peut se faire sans lui, car il est le principe, il est l'essence même de toute conciliation. Par là même il est l'idée, avec son caractère d'infinité et de totalité non plus seulement assigné comme une tâche (...) mais pleinement réalisé”, cf. WAHL, 1951, p. 192.

²³² Deste modo, “(...) les consciences sont directement portées les unes sur les autres dans une imbrication réciproque de leur être. Cela nous permet, en même temps, de définir la manière dont m'apparaît l'Autre: il est ce qui est autre que moi, donc il se donne comme objet inessentiel, avec un caractère de négativité. Mais cet Autre est aussi une conscience de soi” (E. N., p. 292).

²³³ “Ainsi le <<moment>> que Hegel nomme l'*être pour l'autre* est un stade nécessaire du développement de la conscience de soi; le chemin de l'intériorité passe par l'autre” (E. N., p. 292).

²³⁴ Para o pensamento hegeliano, “a fin de s'affirmer comme un être libre et d'obtenir la reconnaissance, la conscience de soi doit se montrer à une autre comme libre de l'existence naturelle. Ce moment, l'être pour l'autre, est tout autant nécessaire que celui de la liberté de la conscience de soi *en soi*”, cf. HEGEL, 1939, p. 335.

²³⁵ É nesse sentido que a relação entre elas necessariamente é conflituosa: “quand deux consciences de soi s'opposent l'une à l'autre, chacune doit s'efforcer d'affirmer et de se prouver comme une existence pour soi

nada mais é do que a contradição posta em movimento na existência concreta²³⁶. Com isso, Sartre vê na filosofia de Hegel uma intuição genial: o outro é o elo necessário para que eu possa ter consciência de mim mesmo²³⁷. Sou lançado, nesta disposição dos termos, no movimento constante de “interiorização de uma exterioridade” quando devo reconhecer que a “representação” que faço de mim deve ser “adquirida” de fora. Com essas considerações, somos levados a acreditar que Sartre encontrou na posição hegeliana a verdadeira crítica ao solipsismo. Será?

Apesar de admitir que esta filosofia realiza progressos notáveis em relação ao pensamento de Husserl, no entanto, Sartre vê em Hegel ainda uma consciência concebida segundo os parâmetros do conhecimento. A fórmula eu=eu ainda manifestaria um certo tipo de idealismo, mesmo no fundo da teoria da determinação recíproca das consciências, uma vez que tal relação ainda não havia abordado a

absolue contre et pour l'autre. Celle qui tombe dans l'esclavage a préféré la vie à la liberté en montrant ainsi qu'elle n'a pas eu la capacité de faire abstraction de l'être sensible par son propre pouvoir, a fin d'atteindre à l'indépendance”, HEGEL, 1939, p. 336.

²³⁶ A relação *senhor-escravo* é o segundo momento do processo de efetivação da consciência de si, o primeiro é o *desejo* e o terceiro é a *universalidade da consciência de si*. Nessa relação, “ce saisissement de soi de l'un dans l'autre est 1° le moment abstrait de l'identité avec soi. 2° Chacun a pourtant aussi cette particularité qu'il se manifeste à l'autre en tant qu'objet externe, en tant qu'existence concrète et sensible immédiate. 3° Chacun est absolument pour soi et individuel, en tant qu'opposé à l'autre, et affirme son droit d'être cela vis-à-vis de l'autre et d'être pris pour cela, de saisir sa propre liberté en tant qu'existante pour soi dans l'autre et d'être reconnu par l'autre”, HEGEL, 1939, p. 335.

²³⁷ Na terminologia hegeliana, “(...) la reconnaissance cela n'est possible que dans la forme suivante: ce que l'autre est pour chaque conscience, elle-même l'est pour l'autre; chacune accomplit en elle-même, et à son tour, par son activité propre et par l'activité de l'autre, cette pure abstraction de l'être pour soi”, cf. HEGEL, 1939, p. 340.

existência de outrem como um fato, esta permanecia uma fórmula vazia²³⁸. A universalidade exigida era incompatível com a facticidade. Contra esse formalismo Sartre reclama a afirmação de uma “consciência concreta”. Para ele, a consciência deveria ser tomada como um “ser concreto”, não como uma relação abstrata de identidade.

Partindo dessa divergência fundamental, Sartre critica Hegel por dois lados. A primeira crítica refere-se ao “otimismo epistemológico” expressado na seguinte posição: “com efeito, parece-lhe que a *verdade* da consciência de si pode aparecer, ou seja, que pode ser realizado um acordo objetivo entre as consciências, com o nome de reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim” (E. N., p. 311)²³⁹. Este reconhecimento seria simultâneo e recíproco e constituiria a universalidade da consciência de si. Segundo Sartre esta posição não atingiria o verdadeiro problema pois este reconhecimento seria previamente dado pela necessidade intrínseca do sistema de ultrapassar a contradição. O “acordo prévio” seria a base da superação das contradições. Este momento é que Sartre não admite. Se nos lembramos das “realidades ambíguas” de Kierkegaard podemos notar que Hegel é assumido “até certo ponto”. Para Sartre, a revelação da verdade da consciência de si, de sua efetiva demonstração, seria um momento inatingível posto que a verdade não estaria na conciliação mas na manutenção das contradições.

Com essa crítica vemos esboçada a teoria sartreana da *totalidade* de uma forma diversa daquela posta por Hegel. Essa crítica considera que o enunciado do

²³⁸ “(...) la conscience de soi universelle qui cherche à se dégager, à travers toutes ces phases dialectiques, est-elle assimilable, de son propre aveu, à une pure forme vide: ‘Je suis je’” (E. N., p. 294).

²³⁹ “Il lui paraît en effet que la *vérité* de la conscience de soi peut apparaître, c’est-à-dire qu’un accord objectif peut être réalisé entre les consciences sous le nom de reconnaissance de moi par autrui et d’autrui par moi” (E. N., p. 296).

problema da existência de outra consciência torna impossível a passagem ao universal. Isso só pode ser pensado se, como Hegel o faz, a objetividade é confundida com a vida. Isto significa, em síntese, que a existência de outrem jamais pode ser tomada como um conceito universal²⁴⁰. Ainda que eu esteja diante dele e seja afetado por ele, *não o conheço*.

Esta objeção aponta para o seguinte problema: como é possível o estabelecimento de um conceito universal que tenha a condição de “subsumir”, sob o nome de consciência de si, minha consciência para mim e o conhecimento que posso ter de outrem? Será possível conceber um ponto de vista unificador que supere a oposição entre as consciências? Com essa interpelação Sartre tenta denunciar o triunfo relativo da teoria hegeliana. “Não posso me conhecer *no* outro, se o outro for primeiramente objeto para mim, e tampouco posso captar o outro em seu verdadeiro ser, ou seja, na sua subjetividade” (E. N., pp. 314-315)²⁴¹. Assim, constatamos uma “contradição irremediável” entre as consciências.

Além do otimismo epistemológico, identificamos outro, o ontológico. E aqui vemos a questão da totalidade de forma mais clara quando Sartre tenta interrogar a anterioridade do Todo no pensamento hegeliano. Por isso, ele retoma a

²⁴⁰ “(...) le *pour-soi* est inconnaissable par autrui comme pour-soi. L’objet que je saisis sous le nom d’autrui m’apparaît sous une forme radicalement *autre*; autrui n’est pas *pour soi* comme il m’apparaît, je ne m’apparais pas comme je suis *pour autrui*; je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui, que de saisir ce qu’est autrui pour soi à partir de l’objet-autrui qui m’apparaît. Comment donc pourrait-on établir un concept universel subsumant sous le nom de conscience de soi, ma conscience pour moi et (de) moi et ma connaissance d’autrui?” (E. N., p. 298).

²⁴¹ “Je ne puis pas me connaître *en* autrui si autrui est d’abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c’est-à-dire dans sa subjectivité. Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C’est ce que nous appellerons leur séparation ontologique” (E. N., p. 299).

tese: “(...) a verdade é verdade do Todo” (E. N., p. 315)²⁴². Tese da qual ele parte para pensar a questão da existência de outrem. Esse enunciado significa, para Sartre, que a consciência, inicialmente, não é considerada em sua condição existencial imediata. Diante dessa anterioridade da unificação, pensar a relação entre as consciências é posicionar-se já “do ponto de vista do todo” desta mesma relação, dado que elas são *momentos* do todo. Fato que pode justificar o otimismo hegeliano quando Sartre considera que esta “(...) pluralidade pode e deve ser transcendida rumo à totalidade” (E. N., p. 315)²⁴³. Isso só é possível, segundo Sartre, porque todas as consciências são rigorosamente “equivalentes” entre si. É esta a diferença que ele deseja apontar contra Hegel. A sua teoria da pluralidade das consciências defendida nas páginas de *O Ser e o Nada* visa sobretudo denunciar a completa “incomensurabilidade”, ou melhor, a *não identidade* entre as partes. Hegel, ao contrário, pôde pressupor a possibilidade de ultrapassagem da pluralidade das consciências e sua efetividade porque o todo desta união já tinha sido previamente estabelecido como ponto de chegada. Contra essa “anulação” da pluralidade que busca assegurar a totalidade, Sartre pretende resgatar a afirmação da existência de outrem no contraponto com o *meu ser*. Isto significa que a existência de outrem deve ser constatada como sendo aquela que atinge meu ser, minha “interioridade”. Fato que reafirma a tese de que a multiplicidade de consciências é *insuperável*. Segundo Sartre, “(...) posso, sem dúvida, transcender-me *rumo* a um Todo, mas não me estabelecer nesse Todo para me contemplar e contemplar o outro” (E. N., p. 316)²⁴⁴.

²⁴² “(...) la vérité est vérité du Tout” (E. N., p. 299).

²⁴³ “(...) la pluralité peut et doit être dépassé vers la totalité” (E. N., p. 299).

²⁴⁴ “(...) me transcender *vers* un Tout, mais non pas m’établir en ce Tout pour me contempler et contempler autrui. Aucun optimisme logique ou épistémologique ne saurait donc faire cesser le scandale de la pluralité des consciences” (E. N., p. 300).

A diferença estabelecida entre “um Todo” e “o Todo” é capital neste momento. Um certo horizonte de projeção no qual o *para-si* se insere é passível de ser formulado, mas a conquista deste patamar final de estabilização representa um momento a ser interpelado em sua efetividade. É a proposição de que o Todo é vislumbrado mas não atingido que surge como a perspectiva que Sartre começa a apresentar contra a filosofia hegeliana. Este é um resultado claro da crítica feita ao “ponto de vista” do Todo posto anteriormente ao modo como o *para-si* pode atingir o seu ser.

Diante dessa posição, a ontologia sartreana descreve o “escândalo” que é essa pluralidade de consciências, sem, contudo, vislumbrar uma instância que a ultrapasse. Para Sartre, o momento de conciliação entre as consciências jamais poderá ser atingido, posto que a separação identificada entre elas não pode ser superada²⁴⁵. Com esta crítica ao pensamento de Hegel, vemos que Sartre pensa a totalidade das consciências no plano de um horizonte que funcionaria como um *dever-ser*, não como uma realidade factível. Com isso, a possibilidade de ser concebido um ponto de vista unificador da relação interna entre as consciências fica descartado na sua efetividade. Ainda que Hegel tenha vislumbrado que o outro atinge meu ser, essa relação entre consciências está, segundo Sartre, restrita ao âmbito do *conhecimento* que podemos obter. Hegel, assim como Husserl, não teria atingido o nexa “concreto” entre as consciências enquanto relação de ser, aspecto indispensável para a crítica ao solipsismo. Portanto, Sartre considera que o solipsismo somente poderá ser definitivamente superado quando conseguirmos identificar o modo como é possível estabelecermos entre as consciências uma verdadeira relação de ser²⁴⁶.

²⁴⁵ “(...) nous n’aurions pas pour cela ‘dépassé’ autrui vers quelque totalité inter-monadique” (E. N., p. 300).

²⁴⁶ “(...) mon rapport à autrui est d’abord et fondamentalement une relation d’être à être, non de connaissance à connaissance” (E. N., p. 300).

Hegel, por esse motivo, ainda não teria atingido a crítica radical, tampouco solucionado o problema da comprovação da existência concreta de outrem, pois ele teria explicitado somente o modo como podemos *conhecer* a totalidade formada pela contraposição das consciências entre si.

O terceiro momento que Sartre escolhe para tratar do tema é a abordagem do pensamento de Heidegger²⁴⁷, e deste pensador principalmente o “*ser-com*”. Podemos considerar que *Ser e Tempo* vislumbra a dupla necessidade requerida para a superação do problema uma vez que se estabelece: “1º - a relação entre as ‘realidades-humanas’, deve ser uma relação de ser; 2º - tal relação deve fazer com que as ‘realidades-humanas’ dependam umas das outras, em seu ser essencial” (E. N., p. 316)²⁴⁸. Para equacionar tais exigências, a realidade própria do homem deveria ser dada, para a filosofia heideggeriana, como “*ser-no-mundo*”, sendo o Ser pensado a partir do *ser-com (Mit-Sein)*²⁴⁹. Com isso, cada um dos integrantes dessa realidade²⁵⁰ seria determinado pelo “*ser com os outros*”. Isso significa que o outro

²⁴⁷ Heidegger afirma em *Ser e Tempo* que “l’explicitation de l’être-au-monde nous a montré qu’un pur sujet sans rapport au monde n’est pas ce qui est donné de prime abord, et même ne nous est jamais donné. Et pas davantage, peut-être, un moi d’abord isolé et séparé des autres”, cf. HEIDEGGER, 1964, p. 147.

²⁴⁸ “1º la relation des <<réalités-humaines>> doit être une relation d’être; 2º cette relation doit faire dépendre les <<réalités humaines>> les unes des autres, en leur être essentiel” (E. N., p. 301).

²⁴⁹ “Mon être-là ne peut être coexistence offerte à la rencontre d’autrui que parce qu’il a lui-même la structure essentielle de l’être-avec-autrui”, cf. HEIDEGGER, 1964, p. 152.

²⁵⁰ Heidegger estabelece que “la coexistence d’autrui ne se découvre intramondainement à un être-là, et pareillement à ceux qui coexistent de cette coexistence, que parce que l’être-là est essentiellement et en lui-même être-avec-autrui. L’énonciation phénoménologique selon laquelle l’être-là est essentiellement être-avec-autrui a un sens ontologique et existencial. Elle n’a pas pour fin de constater sur le plan ontique qu’en fait je ne me trouve jamais seul, qu’en fait d’autres, semblables à moi, sont donnés avec moi (...) L’être-avec-

ser, aquele que faz parte dessa mesma realidade à qual pertença, não se mostra como *objeto*. Ao contrário, é identificada uma espécie de “solidariedade ontológica” entre os participantes desta comunidade. Com essa perspectiva, o *nós* dá-se como parte da realidade de cada integrante da relação e como constitutivo do todo da realidade humana, formando uma espécie de “agrupamento”²⁵¹.

Para Sartre, no entanto, essa “solidariedade prévia” ainda não soluciona o problema da *relação de ser* posta pela existência de outrem. Segundo ele, ainda não é verificada a *conexão concreta* entre as consciências, e argumenta que, embora Heidegger tenha abordado em sua filosofia “(...) um ser que encerra em seu ser o ser do outro” (E. N., p. 319)²⁵², essa coexistência prévia permanece injustificada. Esta coexistência é questionada quando a negação torna outrem um ser alheio e que deve ser relegado a um plano inferior ou simplesmente desconsiderado. Com Heidegger desaparece o caráter de oposição que Sartre ressalta quando deseja evidenciar o ser da *outra* consciência²⁵³. A dimensão de luta entre elas é também o trabalho de negação de uma sobre a outra. Crítica que parece ser a retomada da valorização do

autrui détermine existentiellement l'être-là, même si aucun autre n'est perçu ni, en fait, présent. Même si un être-là est seul, il est être-au-monde avec autrui”, cf. HEIDEGGER, 1964, p. 152.

²⁵¹ Heidegger dá como exemplo de relação entre os existentes humanos o trabalho do artesão, nele, “(...) les autres – à qui l'ouvrage est destinée – sont ‘coprésents’ dans le travail et dans les outils qui y sont nécessaires (...) les matières que travaille l'artisan renvoient à un producteur ou un ‘distributeur’ qui a bien ou mal ‘servi’ son client”, cf. HEIDEGGER, 1964, p. 149.

²⁵² “(...) un être qui implique l'être d'autrui en son être” (E. N., p. 303).

²⁵³ Segundo Heidegger, o “(...) être-là-aussi-parmi-les-autres n'a pas le caractère ontologique d'une juxtaposition subsistante à l'intérieur d'un monde. L'avec relève d'un mode d'être de l'être-là (...) Le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres (...) Le monde de l'être-là est un *monde commun*”, cf. HEIDEGGER, 1964, p. 150.

antagonismo, típico momento da filosofia hegeliana antes da superação deste estado de conflito. Se Hegel coloca o problema do ponto de vista do conhecimento de outrem, Heidegger não se dá conta de que a relação de ser entre as consciências só pode ser compreendida como contradição. Podemos notar aqui que Sartre vai refutando uma solução contra a outra, restituindo o que há de válido em cada posição e, assim, preparando o caminho para a sua teoria da superação do solipsismo.

Diante desta divergência, mesmo que a tese heideggeriana da existência de outrem tenha a característica de um fato contingente e irreduzível, isto é, que “ nós encontramos o outro, não o constituímos” (E. N., p. 323)²⁵⁴, Sartre considera que ela não consegue estabelecer a determinação da “necessidade de fato” como vínculo entre essas consciências. Nesse sentido, ele fica impedido de adotar o núcleo da tese heideggeriana.

A partir da crítica das três posições que tentaram superar o solipsismo, Sartre considera que o caminho a ser seguido para que a outra consciência seja tomada como um *fato* é aprofundar o sentido da relação interna estabelecida entre elas. Em outros termos, que a pluralidade de consciências seja, necessariamente, dada na forma da negação recíproca, na qual a outra consciência é vista como uma contraposição ao meu ser, como *não sendo* eu.

Contudo, essa negação, que é também uma relação, não pode ser externa, como se pudesse conservar a separação e o isolamento entre substâncias independentes. Esta condição exprime uma dimensão muito peculiar da reflexão sartreana acerca da coexistência de duas consciências. A relação exigida, nesse caso, deve ser do tipo *interna*, o que “(...) significa conexão sintética e ativa de dois termos, cada um dos quais constitui-se negando ser o outro. Esta relação negativa

²⁵⁴ “On rencontre autrui, on ne le constitue pas” (E. N., p. 307).

será, portanto, recíproca e de dupla interioridade. Significa, em primeiro lugar, que a multiplicidade dos ‘outros’ não poderia ser uma *coleção* e sim uma *totalidade*” (E. N., p. 326)²⁵⁵. Esta relação recíproca de negação, que atinge cada interioridade, não pode ser compreendida como uma somatória de partes isoladas e sim como uma *totalidade*, dado que a ligação entre elas é feita pela negação interna dirigida uma contra a outra. Temos, com isso, a certificação de que há uma ligação de fato, não somente uma justaposição. *A dupla negação tornaria essas partes um todo unido pela necessidade da anulação recíproca*. Notamos aqui a utilização dos argumentos típicos da filosofia hegeliana, no entanto, mais uma vez sendo “postos pela metade”. Fato que tem uma grande relevância para a nossa investigação porque aponta uma das prováveis fontes da constituição da noção sartreana de totalidade, mas que também pode ser vista como uma negação da própria teoria hegeliana. Em outros termos, se a tese da negação recíproca das consciências é um dos modos de solucionar a questão do solipsismo, Sartre, em seguida, acrescenta que “(...) esta totalidade é de tal ordem que, por princípio, é impossível para nós adotarmos o ‘ponto de vista do todo’” (E. N., p. 326)²⁵⁶. É essa tese que demonstra uma nova postura em relação ao problema da totalidade se for comparada ao postulado hegeliano. Se o problema surge, para Sartre, a partir dos dados apresentados pelo pensamento de Hegel, “o ponto de vista do todo”, no entanto, é negado. É a partir desta abordagem que devemos explicitar a posição sartreana. Mais uma vez, percebemos que a negação funciona como o fator preponderante da determinação do

²⁵⁵ “(...) signifie liaison synthétique et active des deux termes dont chacun se constitue en se niant de l’autre. Cette relation négative sera donc réciproque et de double intériorité. Cela signifie d’abord que la multiplicité des ‘autrui’ ne saurait être une *collection* mais une *totalité*” (E. N., p. 309).

²⁵⁶ “(...) cette Totalité est telle qu’il est par principe impossible de se placer ‘au point de vue du tout’” (E. N., p. 309).

ser, que, no caso, é a possibilidade de concebermos o “ponto de vista do todo”. Negação esta que surge de forma singular: brotada de uma implicação irreversível.

É imperativo pressupor que a ligação entre as consciências deve ser pensada como um todo. Mas, a consciência tética dessa mesma totalidade jamais pode ser atingida. Isso significa dizer o seguinte: a única forma de ser concebida a unidade entre as posições opostas é a de pensarmos cada uma como *parte da totalidade que só pode ser mantida pela aniquilação de qualquer possibilidade de ultrapassagem dessa relação de negação*. Se o todo pode ser dado, ele deve ser mantido em “tensão constante”. É por isso que Sartre pode afirmar sobre o confronto entre as consciências: “(...) esta totalidade – como a do Para-si – é totalidade destotalizada, pois, sendo a existência-Para-outro negação radical do outro, não é possível qualquer síntese totalitária e unificadora” (E. N., p. 326)²⁵⁷.

Após a crítica das três tentativas de superação do solipsismo e da conseqüente impossibilidade de constatação, nessas teorias, da existência concreta de outra consciência, Sartre apresenta a sua solução para o problema. Vejamos como são articulados os momentos essenciais desta equação.

²⁵⁷ “(...) cette totalité – comme celle du Pour-soi – est totalité détota­lisé, car l’existence-pour-autrui étant refus radical d’autrui, aucune synthèse totalitaire et unificatrice des ‘autrui’ n’est possible” (E. N., pp. 309-310).

Consciência e alteridade

Um aspecto fundamental que Sartre insistiu em ressaltar na crítica das teorias tradicionais que tentaram ultrapassar o solipsismo foi o seguinte: a outra consciência deve ser *confrontada* pelo *para-si em seu ser*. As duas condições, a da *negação* e a da apreensão pelo “*vínculo de ser*”, são fatores indispensáveis ao tratamento da questão. Embora ele admita que uma das modalidades da presença de outrem diante de mim seja a da *objetividade*, essa condição não torna possível sua apreensão pelo “*vínculo de ser*”, pois o outro *para-si* que surge deve ser apreendido na sua “*presença em pessoa*”. Isto requer algo mais do que a simples constatação de que ele é um *objeto para mim*. A outra consciência tem de aparecer como *sujeito*, mesmo que esteja em conexão comigo. Além dessa condição, notamos também que ela deve ser vivenciada na “*realidade cotidiana*”. Sendo este o ponto de partida, surge o problema: qual é a relação original com outrem que pode ser constantemente revelada em nossa existência cotidiana? Para descrever situações que revelam este “*vínculo originário entre as consciências*”, é descrita a experiência de uma pessoa em um jardim público.

Estou sentado em um banco de jardim e contemplo os seus contornos, seu gramado, os bancos e uma outra pessoa que passa. Ao ver essa pessoa, devo considerá-la como homem mas também como um *objeto* de minha percepção. Que significa concebê-la como homem? Significa que o vejo como uma “*relação não aditiva*” confrontada pelos outros objetos e seres que constituem a “*cena*”. Se o considero como *homem* não posso dizer que ele é semelhante ao gramado ou ao banco de jardim. Vê-lo como homem significa admitir que os outros objetos são tomados em *relação a ele*, ou seja, deixo de ser, por esse fato, o centro da atribuição de sentido. O gramado, nesse momento, fica posicionado a uma distância de dois metros deste homem que passa. Esse ser humano é, independente de minha vontade,

totalmente centrado no objeto de minha atenção, significando que não sou para mim objeto de uma intenção²⁶⁰. Meu ato, nesse sentido, não é tético, não há um eu reflexivo, pois sou somente o ato de espiar. Executo tal atitude sem a preocupação de explicitar o seu significado. Faço, simplesmente. Sou pura consciência *das* coisas do quarto e elas são tomadas “(...) no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplica de minha consciência não-tética (de) minhas possibilidades próprias” (E. N., p. 334)²⁶¹. Nada contribui para que eu possa formular um juízo acerca desse ato. Não há qualquer ponto de vista externo que atinja o meu ser. Meu único objetivo é ver e, como isso, o *eu* reflexivo me *escapa* completamente. De certa forma, posso dizer que *sou o que vejo, não um eu que vê*. Nesse momento, estou só, mas nem tomo consciência disto. Olho algo sem ser consciência reflexiva de meu ser.

Enquanto estou só, sou puro visar, mas, quando outra pessoa, repentinamente, presencia essa situação, deixo de ser aquele que vê e passo a *ser aquele que é visto*. Sou atingido em meu ser e transformado em objeto. Essa nova situação altera completamente a relação estabelecida com os objetos e seres vistos até então. Essa nova dimensão da experiência de espiar é elevada ao plano do *cogito* reflexivo. Vejamos quais são as implicações dessa *mudança radical*.

Antes de ter constatado a presença de outrem eu (*je*) tinha consciência não tética de minha situação. Quando fui flagrado por outrem nessa atitude que despertou alguma indignação no outro e vergonha em mim, ocorreu a irrupção de meu eu (*je*) para minha consciência reflexiva, ou seja, passei a “prestar a atenção” ao

²⁶⁰ Na interpretação sartreana, estou “(...) seul et sur le plan de la conscience non-thétique (de) moi. Cela signifie d’abord qu’il n’y a pas de *moi* pour habiter ma conscience” (E. N., p. 317).

²⁶¹ “(...) dans le circuit de mon ipséité, m’offrent leurs potentialités comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres” (E. N., p. 317).

meu ato a partir do momento em que alguém o fez antes de mim. Por isso, constatamos o seguinte fato: com a presença de outrem o eu (*moi*) reflexivo “(...) vem freqüentar a consciência irrefletida” (E. N., p. 335)²⁶². Mas, isso significa também que sou meu ego sem sê-lo completamente, pois ele foi constituído de *fora* por outrem. Ao visar o outro como sujeito, meu ego foi tomado por mim “(...) enquanto não é para mim e existe por princípio para o *outro*; portanto, não o viso como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá” (E. N., p. 336)²⁶³. Com isso, estabeleço com meu ego uma relação que não é de *conhecimento* mas de *ser*, cuja síntese entre os dois lados (*je-moi*) jamais poderá ser concretizada, posto que ele me escapa por ter sido erigido por outrem. O que experienciei com esse *moi* foi instaurado pela presença de outrem, por isso, essa própria experiência me escapa do controle. Vemos surgir, nesta situação, uma forma de *alienação de si*, pois o único momento no qual posso tomar a mim mesmo na condição tética foi possibilitado por outrem e, de certo modo, pertence a ele²⁶⁴. Ao vivenciar esse “escoamento de meu ser”, sinto a total liberdade de outrem que age sobre mim e que me afeta. Ele passa a ser o *limite* de minha liberdade porque age sobre minhas possibilidades. Dimensão constatada pelo sentimento de vergonha e não por intermédio de uma operação de conhecimento. Sou, com isso, subitamente, lançado num mundo onde outras liberdades personificadas atingem meu ser e minhas atitudes. Podemos verificar, neste

²⁶² “(...) vient hanter la conscience irréfléchie” (E. N., p. 318).

²⁶³ “(...) en tant qu’il n’est pas pour moi et qu’il existe par principe pour l’autre; je ne le vise donc point en tant qu’il pourrait m’être donné un jour, mais, au contraire, en tant qu’il me fuit par principe et qu’il ne m’appartiendra jamais” (E. N., p. 319).

²⁶⁴ “(...) ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu’autrui m’a aliéné, car le regard d’autrui embrasse mon être” (E. N., p. 319).

momento, uma real correlação de seres, pois “(...) afirmo uma unidade profunda das consciências, não esta harmonia de mônadas que por vezes tomamos como garantia de objetividade, e sim uma unidade de ser, uma vez que aceito e desejo que os outros me confirmem um ser que reconheço” (E. N., p. 338)²⁶⁵. Esse reconhecimento que faço de um eu que o outro me impôs, no entanto, não elimina a vergonha que sinto; isto somente transforma o meu ser em *natureza*, do mesmo tipo que o *em-si*, sou por este motivo, tomado como uma coisa e passo a me ver como tal.

O olhar de outrem faz de mim um *objeto* e ocasiona a *alienação*, pois meu ego é constituído por ele e minhas possibilidades passam a ser limitadas também por ele. Com o reconhecimento de outra consciência, passô a ser *alguém* objetivamente visado. Mas isso custa a *alienação de minha liberdade*. Com este outro presente em meu campo de atuação, “já não sou dono da situação”. Com ele também experiencio a simultaneidade, e com isso, a temporalidade. Mas, a presença de outrem também coloca-me em “perigo”. Com ela, surge sempre a possibilidade da *escravidão*, dado que minha liberdade é atingida pela atitude alheia. Corro perigo quando estou perante outra consciência igualmente livre e capaz de agir sobre mim. Com ela surge o *medo* ou o sentimento de estar em perigo frente ao livre agir de um outro homem, assim como o *orgulho* e a *vergonha* que expressam a condição de que realmente *sou*, mas *sempre em outra parte*, pois sou para outrem. Reconheço ainda que estou aprisionado ao outro quando sinto a alienação de todas as minhas possibilidades. Sofro uma solidificação. Começo a tomar consciência de que sou somente uma coisa para os outros. Passo a ser objeto de uma estratificação brusca. Diante dessas possibilidades, o outro, a outra consciência é o ser que me escapa, que nunca

²⁶⁵ “(...) j'affirme une unité profonde des consciences, non pas cette harmonie des monades qu'on a pris parfois pour garantie d'objectivité, mais une unité d'être, puisque j'accepte et je veux que les autres me confèrent un être que je reconnais” (E. N., p. 320).

conheço totalmente e que não domino, uma transcendência onipresente, inapreensível e incognoscível. É desta forma que reconheço outrem.

Falta-nos explorar um aspecto que até agora ficou subentendido: a perspectiva de que tal relação está baseada na *negação recíproca e interna*. Quando eu tomava o mundo como objeto, operava aquilo que é chamado de *negação externa*. Por intermédio da experiência do confronto, contudo, essa negação foi introjetada, surgindo uma relação negativa consigo que aniquila qualquer resquício de interioridade imanente. Nessa perspectiva, “tenho de ser”, mas sob o modo de *não ser outrem*. Por outro lado, devo existir assumindo a condição de um ego constituído por ele. Reconheço nele uma ameaça e tento negar este fato, mas também admito que ele constitui o meu ser objetivo, e nesse momento, necessito de sua presença. Sou, por isso, alienado de meu ser e, no entanto, obrigado a reconhecer como meu esse *eu alienado* que sou²⁶⁶. Deste modo, meu “ser-para-outrem”, ou melhor, a aparição que realizo diante de outrem, me transforma em objeto, somente desta forma adquiro a “objetividade” que pretendia²⁶⁷. Nessa relação, sou atingido em minha subjetividade e reconheço um limite para as minhas possibilidades. Mas esse limite não vem por minha causa. Ele é posto de *fora*. Se viesse por meu intermédio, isso significaria que eu seria o meu limite, ou seja, uma

²⁶⁶ “Ainsi ce Moi aliéné et refusé est à la fois mon lien à autrui et le symbole de notre séparation absolue. Dans la mesure, en effet, où je suis Celui qui fait qu’il y a un Autrui par l’affirmation de mon ipséité, le Moi-objet est mien et je le revendique car la séparation d’Autrui et de moi-même n’est jamais donnée et j’en suis perpétuellement responsable dans mon être” (E. N., p. 345).

²⁶⁷ “(...) Moi-objet, n’est pas une image coupée de moi et végétant dans une conscience étrangère: c’est un être parfaitement réel, *mon* être comme condition de mon ipséité en face d’autrui et de l’ipséité d’autrui en face de moi. C’est mon *être-dehors*: pas un être subi et qui serait lui-même venu dehors mais un dehors assumé et reconnu comme *mon* dehors” (E. N., p. 346).

totalidade finita, mas é exatamente esta dimensão que não reconheço em mim. Pelo fato de presenciar a existência de outra consciência, não sou só totalidade finita porque meu ser escapa constantemente e deixo de realizar qualquer síntese de meu ser.

Vemos reaparecer neste momento a noção de totalidade destotalizada também na constatação da existência fática de outrem. Quando reconheço a existência de outra pessoa “(...) sou uma totalidade destotalizada e indefinida, contida em uma totalidade finita que cerca-a à distância e que sou fora de mim, sem poder jamais realizar ou sequer alcançar” (E. N., p. 366)²⁶⁸. Sou, ao mesmo tempo, um ser finito e inacabado. De modo irrefletido sou uma “hemorragia” de minha interioridade, de modo tético sou a “coagulação” operada por outrem. Um aspecto importante é ressaltado por Sartre, neste caso: o da existência do limite intransponível, mas não só em uma dimensão ideal. O *moi-objet* que é procurado tem a sua condição real de “incompletude”. Esse *eu-objeto* que surge com o *ser-para-outrem* e que é uma das dimensões do *para-si*, é uma determinação fática. Ele não é um ser ideal ou esfera de conhecimento. O que diferencia uma consciência de outra, para Sartre, é exatamente o eu-objeto que surge desse confronto. Esse eu que sou somente pode ser dado quando estou cindido, quando sofro as conseqüências da negação que opero²⁶⁹. A própria objetivação de meu ser é fruto desse processo de negação interna. Na relação recíproca de negação entre as consciências, *um*

²⁶⁸ “(...) suis-je une totalité détotalisée et indéfinie, contenue dans une totalité finie qui la cerne à distance et que je suis hors de moi sans pouvoir jamais ni la réaliser ni même l’atteindre” (E. N. p. 346).

²⁶⁹ O eu que foi “(...) produit par l’un et assumé par l’autre, tire sa réalité absolue de ce qu’il est la seule séparation possible entre deux êtres foncièrement identiques quant à leur mode d’être et qui immédiatement présents l’un à l’autre, puisque, la conscience pouvant seule limiter la conscience, aucun terme moyen n’est concevable entre eux” (E. N., p. 347).

momento é o da objetivação de minha consciência, sofrendo a ação livre de outrem; o *segundo* é aquele que vai de mim ao outro, quando o tomo como meu objeto. Somente sou na medida em que limito a liberdade alheia e o outro somente é para mim quando existe como o limite de minha liberdade.

Vemos, portanto, que o surgimento de outrem revela meu ser para mim, por meio da vergonha que sinto ao ser flagrado. Nessa experiência, capto as três instâncias constitutivas dessa relação, pois tomo consciência de que “*eu* tenho vergonha de *mim* perante *outrem*”. Isso significa que essa outra consciência torna existente um *moi*-objet. Em outros termos, com a vergonha, tenho uma tripla determinação: um *je* que age, uma *outra consciência* que presencia este ato e um *moi* constituído por causa de minha ação e que foi edificado por outrem.

Esta situação cria uma *subjetividade singular* porque esse eu não é exatamente aquilo que sou, dado que existo sempre e imediatamente de modo irrefletido, como consciência (de). Mas, ainda que não haja a *identidade absoluta* entre o *je* e o *moi*, devo assumir que são meus. E no momento em que reconheço a presença de outrem perante mim, devo tomá-la como uma totalidade de ser, com as mesmas características e predisposições de liberdade e de possibilidades. Essa outra consciência é experienciada por mim como uma quase-totalidade, uma vez que para defender-me da possibilidade de ser transformado por outrem em objeto, torno-o também objeto.

Dessa forma, a distância entre as duas consciências é ampliada, uma vez que a constituo não como parte integrante de mim mas como dimensão a ser negada, do mesmo modo que ela opera tal negação e diferenciação. A sua presença é vivida como “quase-totalidade” porque é um misto de dependência e de rejeição. Na relação com outrem identificamos a constituição do *outro-sujeito* (aquele que me objetiva) e do *outro-objeto* (aquele que é objeto de minha liberdade) mas que se dá como relação tensa de transfiguração e de degradação.

Com essas ponderações, Sartre pode levantar, no plano da sua análise ontológica, a interrogação metafísica: por que há outrem? Para tentar responder a esse novo problema, vemos resgatada uma dimensão muito cara ao seu pensamento: a *contingência*. É somente porque a metafísica ressalta a total contingência do ser que ela tenta esclarecer o problema posto. A solução para o problema que surge com essa abordagem da contingência na discussão acerca da existência de outrem, contudo, nos conduz para um campo mais complexo. Se está claro que a questão metafísica somente tem sentido se a contingência passa a ser o ponto de partida, Sartre é obrigado a demonstrar que ela é irreduzível. Na tentativa de solucionar esse novo aspecto da questão, ele estabelece a distinção entre as tarefas da *ontologia* e da *metafísica*: a primeira é definida como a “explicação das estruturas do ser do existente tomado como totalidade”²⁷⁰ e a segunda pensada como a interpelação em torno da “existência do existente”²⁷¹. Nesta distinção encontramos os primeiros traços da questão posta na Conclusão de *O Ser e o Nada* e que farão parte de nossas considerações finais. Ressaltamos aqui somente o vínculo estreito estabelecido entre a questão ontológica e o problema de termos de colocar a tarefa da metafísica.

Considerada desta maneira, a metafísica sempre desembocaria num tipo de constatação: “é isto”, ou seja, demonstraria a contingência absoluta do ser. Por isso, a ontologia sartreana poderia ainda interpelar o metafísico: “é possível colocar a questão da existência dos outros”? “Seria essa existência um fato irreduzível ou

²⁷⁰ “(...) l’ontologie nous paraît pouvoir se définir comme l’explicitation des structures d’être de l’existant pris comme totalité” (E. N., p. 358). Nesta definição de ontologia vemos reconhecido o vínculo estreito entre a interrogação acerca do ser e o problema posto pela teoria sartreana da totalidade. Aspecto apontado como fundamental em nossa análise e que foi sugerido logo na Introdução de nossa tese.

²⁷¹ “(...) nous définirons plutôt la métaphysique comme la mise en question de l’existence de l’existant” (E. N., pp. 358-359).

derivada de uma contingência fundamental”? Essas são as interpelações levantadas a partir do momento em que a existência de outrem não é colocada no plano da concretude. Mas, Sartre ainda quer aprofundar a discussão e por isso amplia o leque de suas considerações.

Para esclarecer a questão acerca da interrogação metafísica, o *ser-para-outrem* é colocado como uma das modalidades do *para-si*, mais precisamente o que ele chama de *terceira ek-stase*. A *primeira* surgiu com o projeto deste *para-si* de ser o que ele tinha de ser, mas ao modo de não sê-lo, representando a primeira negação, a primeira fissura que ele tinha de ser; uma distância estabelecida em relação ao que ele era, um “sair de si” constitutivo. A *segunda ek-stase*, a reflexiva, era o “distanciamento” desse “distanciamento” inicial, dado que o projeto de reflexão do *para-si* era um *esforço vão* de poder atingir “um ponto de vista” sobre a nadificação que ele tinha de ser. Sartre classifica esse esforço de infrutífero porque, como já tivemos a oportunidade de demonstrar no capítulo interior, a reflexão nunca atinge completamente o seu intento²⁷². Com esse novo fracasso, seu projeto passa a ser o de lançar-se em direção a uma ek-stase mais radical: aquela do *ser-para-outrem*.

O que Sartre quer grifar nesta fase é a divisão (*scissiparité*) que atinge a própria negação. O próprio ato de negação que o *para-si* opera se desdobra em dois, posto que as duas consciências operam dois movimentos de negação, simultâneos e direcionados um contra o outro. Com isso, devemos pressupor que há um ser que Sartre chama eu-outro (*moi-autrui*) nessa “distância entre consciências” e isso

²⁷² “(...) réfléchi et réflexif tendent donc chacun à l’indépendance et le *rien* qui les sépare tend à les diviser plus profondément que le néant, que le pour-soi a à être ne sépare le reflet du réflétant. Pourtant, ni le réflexif ni le réfléchi ne peuvent sécréter ce néant séparateur, sinon la réflexion serait un pour-soi autonome venant se braquer sur le réfléchi, ce qui serait supposer une négation d’extériorité comme condition préalable d’une négation d’intériorité” (E. N., pp. 359-360).

solicita uma espécie de vínculo entre elas, o que, por conseguinte, as coloca em uma espécie de *totalidade*. Essa negação recíproca solicita que um *todo* seja concebido como vínculo de ser. E, nesse momento, Sartre considera que Hegel novamente reaparece como o filósofo que colocou a relação entre as consciências no “verdadeiro” patamar, pois “(...) o ponto de vista da totalidade é o ponto de vista do ser, é o *verdadeiro* ponto de vista” (E. N., p. 381)²⁷³. Esta totalidade significa um esforço de manter unidos os dois *para-si* num objetivo comum de afirmar, cada um deles, o *seu* ser como *todo*. Um esforço de atingir aquilo que eles “têm de ser”, ao modo de uma identidade *em-si*. Mas, novamente, essa tentativa de atingir o *todo* de seu ser, embora apoiado no outro, conduz ao fracasso. Sartre considera que “(...) por seu esforço para ser consciência de si, a totalidade-Para-si constituir-se-ia frente ao si como consciência-si que não tem-de-ser o si de que é consciência; e, reciprocamente, o si-objeto, para ser, deveria experimentar-se como *sido* por e para uma consciência que ele não tem-de-ser se quiser ser. Assim nasceria o cisma do Para-outro; e esta divisão dicotômica repetir-se-ia ao infinito para constituir as consciências como fragmentos de uma explosão radical” (E. N., p. 381)²⁷⁴. Com a constatação do novo fracasso do *para-si*, vemos que a totalidade desenhada com a ligação entre as consciências é, mais uma vez, esfacelada.

Podemos notar agora que, num plano mais elevado, a destotalização surge como o resultado do trabalho do *para-si* de “ser o *todo*” de seu ser. Identificamos,

²⁷³ “(...) c’est le point de vue de la totalité qui est le point de vue de l’être, le *vrai* point de vue” (E. N., p. 361).

²⁷⁴ “(...) par son effort pour être conscience *de* soi, la totalité-pour-soi se constituerait en face *du* soi comme conscience-soi qui a à ne pas être le soi dont elle est conscience; et réciproquement le soi-objet pour *être* devrait s’éprouver comme *été* par et pour une conscience qu’il a à ne pas être s’il veut être. Ainsi naîtrait le schisme du pour-autrui; et cette division dichotomique se répéterait à l’infini pour constituer *les* consciences comme miettes d’un éclatement radical” (E. N., p. 361).

sobretudo, que “(...) a totalidade que não é o que é, sendo o que não é, por um esforço radical de desprendimento de si, produziria seu ser por toda parte como um alhures: a disseminação de ser-Em-si de uma totalidade despedaçada, sempre alhures, sempre à distância, jamais em si mesma, porém, sempre mantida no ser pela perpétua explosão desta totalidade – tal seria o ser dos outros e de mim mesmo como outro” (E. N., p. 382)²⁷⁵. Com a exposição do problema da relação entre as consciências, notamos que a avaliação que Sartre faz do modo como o “cisma” entre elas se dá passa a ser considerado como irreparável. Porém, a separação ocorre como movimento de “estarem necessariamente um diante do outro”. Notamos aqui um típico movimento simultâneo de atração e de repulsa. É esta forma de “estar e não estar ligado ao seu contrário” que expõe como Sartre pensa a noção de totalidade.

No capítulo anterior havíamos identificado que a reflexão envolvia aquilo que ele denominava de totalidade destotalizada. Agora ela reaparece, mas formulada de modo mais específico, com todas as nuances que o tema exige. O ser-para-outrem exprime a forma mais acabada deste modo de “ser um todo” que jamais pode ser realizado plenamente. E o que impede que o seu termo final seja atingido é o próprio movimento de negação que aflora não só como negações externas mas como negações internas e recíprocas. Mais uma vez, podemos notar que a negação é a causadora da fissura cravada entre duas consciências.

Com a negação recíproca das consciências vemos reaparecer uma totalidade sempre almejada mas sempre dilacerada. Essa relação de negação atinge até o

²⁷⁵ “(...) la totalité qui n’est pas ce qu’elle est en étant ce qu’elle n’est pas, par un effort radical d’arrachement à soi, produirait partout son être comme un ailleurs: le papillotement d’être-en-soi d’une totalité brisée, toujours ailleurs, toujours à distance, jamais en lui-même, maintenu pourtant toujours à l’être par le perpétuel éclatement de cette totalité, tel serait l’être des autres et de moi-même comme autre” (E. N., p. 361).

movimento de vinculação entre os opostos; significando que essa totalidade é negada quando se considera a “pluralidade das consciências”. Partindo deste “fato inegável”, Sartre estabelece que o *ser-para-outrem* somente pode ser dado se a suposta totalidade existente entre duas consciências for negada de fato. Somos postos diante da “contingência radical da existência” que é identificada constantemente, mas jamais explicada ou fundada, pois nada exige ou possibilita a necessária ligação entre dois seres absolutamente idênticos entre si²⁷⁶. O questionamento acerca das causas e da origem de uma outra existência permanece sem resposta. A absoluta contingência da existência transforma-se em uma pergunta metafísica, cuja resposta possível só pode ser: *é assim*.

A partir da certificação da existência concreta da pluralidade das consciências, Sartre considera que as condições para constituirmos uma teoria não solipsista estão, finalmente, dadas. E a verificação desta aparente solução tangencia também o problema da unidade. Podemos estabelecer então que “(...) a multiplicidade das consciências aparece-nos como *síntese* e não como *coleção*; mas trata-se de uma síntese cuja totalidade é inconcebível” (E. N., p. 383)²⁷⁷.

Por estas razões apontadas acima podemos dizer que o problema da totalidade irrealizável acompanha o projeto do *para-si* de encontrar um fim último para seu projeto de ser *si*. É esta vinculação necessária que nos possibilita identificar na ontologia sartreana uma reflexão acerca da totalidade. E a questão que surge agora é: “esse caráter antinômico da totalidade é irreduzível?” Podemos ultrapassar

²⁷⁶ “(...) l’être-pour-autrui ne peut être que s’il *est été* par une totalité qui se perd pour qu’il surgisse (...) Mais, d’autre part, cet être-pour-autrui ne peut exister que s’il comporte un insaisissable non-être d’extériorité qu’aucune totalité, fût-elle l’*esprit*, ne peut produire ni fonder” (E. N., p. 362).

²⁷⁷ “(...) la multiplicité des consciences nous apparaît comme une *synthèse* et non comme une *collection*; mais c’est une synthèse dont la totalité est inconcevable” (E. N., p. 363).

essa antinomia? Devemos admitir o plano do espírito por ter ele a condição de “ser que é e não é”? Sartre considera que não.

A sua resposta encontra uma justificativa plausível quando verificamos que essa solução estaria fundada na *pressuposição* de que temos a “possibilidade de atingir *um ponto de vista* sobre a totalidade”, sendo considerada em sua forma englobante, mas ainda necessitando de um patamar externo de comprovação. Isso, para Sartre, é irrealizável porque o *para-si* jamais pode posicionar-se em um plano que transcenda o seu ser. Ele não pode deixar de ser *para-si*. A pluralidade de consciências instaura uma “separação radical”. Ela sempre esfacela a unidade posta em toda relação. Com estes elementos podemos chegar a um termo: “Assim, não se pode conceber qualquer ponto de vista sobre a totalidade: a totalidade não tem ‘lado de fora’, e a própria questão sobre o sentido de seu ‘reverso’ é desprovida de significação. Não podemos ir mais longe” (E. N., p. 384)²⁷⁸.

Se a relação entre as consciências rejeita qualquer forma de “totalidade estável”, Sartre conclui que só podemos conhecer a existência de outrem sob dois modos: a) se eu o apreendo como evidência de fato, não o conheço; b) se eu o conheço e se exerço alguma ação sobre ele somente atinjo o seu “ser-objeto”. Fora destas duas modalidades, nenhuma outra, nem mesmo a da síntese dessas duas, é possível. A existência de outrem aparece, assim, como um *fato* mas não como um ser *conhecido* na sua intimidade.

²⁷⁸ “Ainsi, aucun point de vue sur la totalité n’est concevable: la totalité n’a pas de <<dehors>> et la question même du sens de son <<envers>> est dépourvue de signification. Nous ne pouvons aller plus loin” (E. N., p. 363).

A crítica da solução sartreana: alteridade ou alienação?

Após termos identificado a avaliação sartreana de algumas das soluções possíveis para o problema do solipsismo e termos apresentado a sua própria proposição, vamos agora esboçar uma crítica ao que foi proposto nas páginas de *O Ser e o Nada*, tendo como foco principal as implicações que tal postura ocasionou para a sua teoria da totalidade.

Podemos notar que, dentre as condições indispensáveis ao seu trabalho de crítica e da conseqüente fundamentação de uma teoria da existência de outrem, Sartre destaca que a *negação interna e o vínculo de ser* possibilitam a constatação da presença em pessoa de outrem enquanto sujeito. Experiência esta que não é apenas uma idéia mas que pode ser vivenciada pela realidade humana toda vez que duas consciências se enfrentam pelo olhar. A situação cotidiana que exemplifica o momento crucial de sua proposição está posta pela pessoa que é flagrada olhando pelo buraco da fechadura. A relação original que deve ser exigida para que duas consciências efetuem o reconhecimento recíproco, portanto, é aquela do *olhar e do ser visto*. É neste momento que surge o primeiro entrave para a aceitação da tese sartreana. E a indagação que podemos levantar contra ela tem no pensamento de Merleau-Ponty o seu ponto de apoio. Na *Fenomenologia da percepção* é feita a seguinte consideração: “outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como ações de um inseto. É isso que acontece, por exemplo, quando sou olhado por um desconhecido”²⁷⁹.

²⁷⁹ MERLEAU-PONTY, 1994, p. 484.

A dificuldade que tal afirmação coloca para Sartre surge com a dimensão fática que a consciência assume enquanto é pensada a partir do *cogito*, mesmo que este tenha seu substrato firmado na dimensão pré-reflexiva. Merleau-Ponty procura apontar uma solução para o problema da existência de outrem firmando a interdependência primordial entre a consciência e o corpo. Para ele, não é mais preciso conceber a consciência “(...) como constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de *localidade*”²⁸⁰. Essa solução, de certa forma, contraria a proposta sartreana, uma vez que mesmo tratando o corpo como uma das dimensões do *ser-para-outrem*, Sartre ainda mantém a posição de que a relação entre as consciências somente se dá como conflito.

Nas páginas de *O Ser e o Nada* três dimensões são colocadas a respeito da corporeidade: a primeira é a de que “eu existo meu corpo”, a segunda é a de que “meu corpo é utilizado e conhecido por outrem” e a terceira dimensão ontológica é a de que “existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo” (E. N., p. 441)²⁸¹. Essa valorização da corporeidade, entretanto, somente visa cravar um antagonismo irremediável entre as consciências, dado que as relações concretas de unidade com outrem, invariavelmente, levam ao *fracasso*. É essa relação de negação recíproca que caracteriza, no seu entendimento, o ser-para-outrem²⁸². E aquilo que é negado por mim, em essência, é a liberdade que uma outra consciência tem de ser o

²⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 1994, pp. 470-471.

²⁸¹ “J’existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps” (E. N., p. 419).

²⁸² “le conflit est le sens originel de l’être-pour-autrui. Si nous partons de la révélation première d’autrui comme *regard*, nous devons reconnaître que nous éprouvons notre insaisissable être-pour-autrui sous la forme d’une *possession*” (E. N., p. 431).

meu limite²⁸³. Comparando as duas posturas, notamos que a dimensão corpórea, para Sartre, ainda mantém um significado de inércia e de exterioridade, isolando cada sujeito, mantendo a desagregação.

Além desta discordância, encontramos um novo problema, pois Merleau-Ponty considera, em relação ao fato de outrem ser a ocasião da perda de minha liberdade, que sempre somos livres. Isso significa o seguinte: “para que algo pudesse determinar-me do exterior (...) seria preciso que eu fosse uma coisa. Minha liberdade e minha universalidade não poderiam admitir eclipse. É inconcebível que eu seja livre em algumas de minhas ações e determinado em outras: o que seria esta liberdade ociosa que deixa os determinismos funcionarem? Se se supõe que ela se abole quando não age, de onde ela renasceria? Se, por uma circunstância improvável, eu tivesse podido *fazer-me* coisa, como em seguida eu tornaria a fazer-me consciência? Se, por uma única vez, sou livre é porque não faço parte das coisas, e é preciso que eu seja sem cessar. Se uma única vez minhas ações deixam de ser minhas, elas nunca voltarão a sê-lo; se perco meu poder sobre o mundo, não o recuperarei. Também é inconcebível que minha liberdade possa ser atenuada; não se poderia ser um pouco livre”²⁸⁴. Diante dessa postura radical da afirmação da liberdade humana, notamos que sua posição questiona aquela na qual Sartre admite que sou “invadido” em minha liberdade quando presencio outra consciência. Significa então que admito perder minha condição de ser livre?

A dificuldade que a posição de Merleau-Ponty cria para Sartre não é só esta, ela vai até a dimensão da vergonha que me afeta quando sou visto por outrem. Merleau-Ponty estabelece que mesmo quando sou para outra consciência “(...)

²⁸³ “Ainsi, cet être n’est pas mon possible, il n’est pas toujours en question au sein de ma liberté: il est, au contraire, la limite de ma liberté” (E. N., p. 320).

²⁸⁴ MERLEAU-PONTY, 1994, p. 582.

permaneço livre de pôr outrem como uma consciência cujas visões me alcançam até em meu ser, ou ao contrário como um simples objeto (...) ainda sou eu quem faz outrem ser para mim e quem nos faz um e outro sermos como homens”²⁸⁵. Diante dessa perspectiva divergente, a posição sartreana resvala na dificuldade real de solucionar o problema da existência fática das outras consciências quando toma como base o conflito, situação esta que está na base de sua teoria da “negação recíproca” e do “vínculo de ser”.

Paralelo ao problema da liberdade de cada consciência, surge o da *alienação* de si que aparece a partir do momento em que sou determinado por outrem em meu ser, um “escamoteamento” que é operado de fora. Para Sartre, o ato de negar outrem só é possível se reconheço que ele me faz ser um eu, fato que exige que eu assumo esse eu posto. Quando estabeleço relações com outrem devo admitir que ele constitui meu ser de fora, como um “eu-alienado”. Para Sartre, “escapo ao Outro deixando meu Eu alienado em suas mãos. Mas, posto que me escolho como desprendimento do outro, assumo e reconheço como meu esse Eu alienado” (E. N., p. 365)²⁸⁶. Nesse sentido, assumo um eu que não produzi mas que é o único possível de ser constituído. Sou e assumo um eu que me foi imposto de fora mas que não posso recusar. Não seria essa atitude um ato de alienação de si e, como alerta Merleau-Ponty, um ato de recusa da própria liberdade? Se a resposta é afirmativa, a ressalva apontada por ele ainda vale: não sou responsável também pelo ato de

²⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 1994, p. 583.

²⁸⁶ “Je m'échappe d'Autrui en lui laissant mon Moi aliéné entre les mains. Mais comme je me choisis comme arrachement à autrui, j'assume et je reconnais pour mien ce Moi aliéné. Mon arrachement à Autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assomption comme mien de ce Moi qu'autrui refuse; il n'est même *que cela*. Ainsi ce Moi aliéné et refusé est à la fois mon lien à autrui et le symbole de notre séparation absolue” (E. N., p. 345).

assumir que recebo *meu eu* de fora? E a pergunta que surge é: não caímos em um círculo vicioso ao pressupor um eu para que ele possa assumir o “eu-alienado” que foi posto por outrem? É essa dificuldade que a proposta de Merleau-Ponty, ao nosso ver, apresenta para Sartre. A posição sartreana, entretanto, não deixa dúvidas quanto ao fato de pensarmos a relação entre as consciências como luta, como conflito. Se há uma ligação direta entre as consciências esta se dá como disputa, como tentativa de anulação de seu contrário. Esse é o ponto central que liga a sua teoria ao pensamento de Hegel. O vínculo entre as consciências é dado de forma semelhante ao modo como é posta a relação senhor-escravo, sendo um o antípoda do outro. Mas, a diferença que podemos identificar entre as duas concepções surge quando esse momento de anulação recíproca deve ser superado. Em Sartre, tal momento jamais é atingido e o “círculo vicioso” das relações com outrem sempre reforça um distanciamento e uma disputa. De forma divergente daquela típica do pensamento hegeliano, Sartre considera que não há uma relação dialética entre as consciências porque isto pressupõe que o terceiro momento, o da síntese totalizante, sempre aparece. Ele opta por uma fórmula que relembra, como ressaltamos anteriormente, mais uma perspectiva kierkeggardiana, um movimento cíclico de *repetição* de uma contradição²⁸⁷.

Quanto ao radicalismo do pensamento sartreano presente na acentuação da luta e do conflito, também identificamos na teoria de Merleau-Ponty uma alternância nas condições da relação entre eu e outrem. Na *Fenomenologia da percepção* identificamos que a partir do *cogito* “(...) começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa presumir as presenças alheias que ela

²⁸⁷ “(...) n’y a-t-il pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle – encore que chaque tentative s’enrichisse de l’échec de l’autre” (E. N., p. 430).

nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que se recordem de sua coexistência pacífica (...) Mas seria exatamente outrem que nós obtemos assim? Em suma, nós nivelamos o Eu e o Tu em uma experiência para vários, introduzimos o impessoal no centro da subjetividade, apagamos a individualidade das perspectivas, mas, nessa confusão geral, não fizemos desaparecer, com o Ego, também o alter Ego? (...) se o sujeito que percebe é anônimo, o próprio outro que ele percebe também o é, e, quando quisermos fazer aparecer a pluralidade das consciências nessa consciência coletiva, iremos reencontrar as dificuldades das quais pensávamos ter escapado”²⁸⁸. Nesta perspectiva, mesmo para uma teoria do conflito, como é a de Sartre, um “terreno comum” no qual a batalha possa ser travada, é sempre solicitado. Um espaço de reconhecimento recíproco entre as partes, mesmo que a aniquilação da liberdade seja projetada. Diferentemente da visão sartreana, não é solicitada uma relação exclusiva de negação recíproca que tenha somente a si como meio e fim. Isso significa que, para reforçar a teoria do embate, o “campo prévio” da coexistência deve ser admitido²⁸⁹. Disposição que, no pensamento sartreano, não tem o mesmo valor, dado que “(...) meu projeto de recuperação de mim é

²⁸⁸ MERLEAU-PONTY, 1994, pp. 476-477.

²⁸⁹ Esta condição determinada pelo ser-no-mundo é debitada ao pensamento de Heidegger: “(...) [que] deseja refletir sobre o irrefletido e, muito conscientemente, propõe estudar o ser-no-mundo como sempre pressuposto pela reflexão e anterior às operações predicativas. É que Heidegger, como Hegel, encara o Espírito ou a Unidade como um porvir e um problema, e, em todo caso, quer vê-los surgir da experiência, em vez de supô-los dados”, cf. MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80. Cf. igualmente a posição de HEIDEGGER, 1964, pp. 149-150: “*les autres* ne désignent pas la totalité de ceux que je ne suis pas, de ceux dont je me distingue; au contraire, les autres sont plutôt ceux dont le plus souvent on *ne* se distingue *pas* soi-même et parmi lesquels on se trouve aussi”; cf. também p. 144, “(...) nous serons conduits vers des structures de l’être-là dont les origines se confondent avec celles de l’être-au-monde: l’être-avec-autrui et la *coexistence*”.

fundamentalmente projeto de reabsorção do outro” (E. N., p. 455)²⁹⁰. Nessa disputa não há alternativa para o empate, nem para a reconciliação ou o armistício, tampouco a renúncia recíproca dos dois lados em função de um bem comum. A teoria sartreana da relação entre as consciências assume a posição radical de que não há nenhuma instância capaz de “anular” a relação de disputa quando duas consciências são confrontadas. Não há qualquer “instância prévia de igualdade”. Se consideramos que o meio comum no qual vive cada indivíduo é a História, como diz Merleau-Ponty, um meio “(...) não sobrenatural, mas transnatural, onde os homens ‘refazem sua vida todos os dias’²⁹¹, devemos reconhecer que ele atenta para uma questão que somente fará parte das preocupações sartreanas em um momento posterior de sua produção intelectual. E este pode ser um ponto a ser criticado na teoria sartreana, exatamente o da ausência da dimensão histórica, quando se procura solucionar o problema do solipsismo.

No ensaio intitulado “Marxismo e Filosofia”, Merleau-Ponty, tentando defender o existencialismo dos ataques dos marxistas franceses, define que “o ‘sujeito’ já não é apenas epistemológico, mas o sujeito humano que, por uma dialética contínua, pensa segundo sua situação, forma suas categorias no contato com a experiência e modifica tal situação e tal experiência pelo sentido que encontra para elas. Em particular, esse sujeito já não está sozinho, já não é mais a consciência em geral ou o puro ser para si – está no meio de outras consciências igualmente situadas, é para o outro e por isso sofre uma objetivação, tornando-se sujeito genérico. *Pela primeira vez desde Hegel, a filosofia militante não reflete sobre a*

²⁹⁰ “(...) mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l’autre” (E. N., p. 432).

²⁹¹ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 76. O trecho que está entre aspas simples é uma citação extraída de Marx, *A Ideologia Alemã*.

*subjetividade, mas sobre a intersubjetividade*²⁹². Este caminho de conciliação entre o marxismo e o existencialismo, que leva Merleau-Ponty ao campo da defesa do próprio pensamento de Sartre, revela, ao nosso ver, alguns aspectos de diferença entre os dois pensadores.

Para ressaltar essas “sutis discordâncias” vamos nos apoiar no comentário feito por Marilena de Souza Chauí ao texto acima citado²⁹³. Devemos considerar, inicialmente, que este tema é central na filosofia de Merleau-Ponty, sobretudo porque evidencia sua preocupação “(...) em destruir a dualidade estática do sujeito e do objeto, do eu e do outro, da consciência e do corpo”²⁹⁴. Diante da premência de encontrar uma solução para este dualismo, surge a necessidade de ser repensada a noção de coisa e também de consciência. Se, constantemente, a primeira tem seu caráter de inércia, a segunda, freqüentemente, é fundada no solipsismo. “Se para mim sou consciência, para o outro sou coisa – e vice-versa”²⁹⁵, a tarefa da Filosofia deve ser a de superar esse antagonismo.

Sendo a relação entre as consciências dada desta maneira, estamos, irremediavelmente, lançados na separação insuperável. Se assim é, como poderíamos considerar tal situação a partir da perspectiva da intersubjetividade? A solução do impasse visa ultrapassar a “(...) pura interioridade e a pura exterioridade.

²⁹² MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80.

²⁹³ Todas as referências mencionadas a partir deste momento de nossa análise e que indicam a página 80 da obra de Merleau-Ponty foram extraídas da nota de rodapé elaborada por Marilena de Souza Chauí.

²⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80.

²⁹⁵ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80. Posição que parece ser a de Sartre quando, ao final de sua teoria da superação do solipsismo, afirma: “(...) si je l'éprouve avec évidence [a outra consciência], je manque à le connaître; si je le connais, si j'agis sur lui, je n'atteins que son être-objet et son existence probable au milieu du monde; aucune synthèse de ces deux formes n'est possible” (E. N., pp. 363-364).

Segundo Merleau-Ponty, o corpo ultrapassa essa dualidade pelo seu caráter reflexionante. A intersubjetividade só pode ser corporal e a filosofia deve, pois começar pela fenomenologia do corpo, isto é, pela percepção²⁹⁶. Em outros termos, a intersubjetividade, para Merleau-Ponty, encontra um “campo prévio” de unificação. Esta é, de certa maneira, a contraposição que coloca em cheque a teoria sartreana da negação. Por isso, as “diferenças e conflitos podem ser identificados”. Isto é posto porque “quem tem corpo move-se num mundo natural-percebido, portanto, num mundo que já é cultural e histórico. Antes de ser uma intersubjetividade espiritual, a intersubjetividade é prática, agente, corpórea²⁹⁷”.

Com esta tentativa de solução para o problema e com a possibilidade de realização da intersubjetividade, notamos que as duas teorias são divergentes. Sartre mantém a posição de conflito radical, diferente daquela apontada por Merleau-Ponty. Com isso, detectamos que o problema do solipsismo encontra respostas divergentes se comparamos a posição de cada um deles.

Se este problema ainda pode conservar alguns entraves, a sua teoria da totalidade, por outro lado, encontra nessa acentuação do conflito um ponto de apoio. Sartre considera, de modo enfático, que o embate entre as consciências ocorre como se “(...) minha ipseidade, frente à do outro, fosse produzida e mantida por uma totalidade que impelisse ao extremo sua própria nadificação; o ser Para-outro parece ser o prolongamento da pura cissiparidade reflexiva. Nesse sentido, tudo ocorre como se os outros e eu assinalássemos o vão esforço de uma totalidade de Para-si para recuperar-se e conter o que *tem-de-ser* ao modo puro e simples do Em-si” (E.

²⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80. Notamos aqui uma diferença considerável em relação ao posicionamento sartreano, posto que uma síntese é buscada e uma dimensão é posta como aquela que aponta o caminho.

²⁹⁷ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 80.

N., p. 381)²⁹⁸. Esse todo constituído pela negação recíproca seria constantemente dissolvido e reposto pelos atos de exclusão que uma consciência efetuará sobre a outra, um todo em processo de dissolução originado pela completa impossibilidade de superação de suas oposições. Nesse sentido, o *ser-para-outrem*, como uma das dimensões do ser *para-si*, seria uma perpétua atitude de reconhecimento de uma diferença intransponível, representando o “cisma” insuperável posto pelo nada que habita toda a convivência entre duas consciências²⁹⁹.

Com a relação *para-si-para-outrem* temos a oportunidade de vislumbrar como é dada a unificação e a dissolução contínua de um todo. Nesse vínculo identificamos um movimento repetitivo de afirmação de uma dependência inegável e a concomitante manutenção de uma diferença radical que solapa essa mesma totalidade. Dimensão esta que reforça o princípio da negação como determinação que Sartre coloca como centro de sua discussão acerca do *para-si*. Reconhecendo a outra consciência como aquela que o torna dependente em seu ser, o *para-si* também se vê na situação de posicionar-se constantemente como o outro de si e deste outro que está a lhe objetivar. Na tentativa de encontrar um modo de permanecer o que é o *para-si* somente consegue cavar um abismo ainda maior em seu ser. Tentando encontrar o seu si ele somente pode erigir parcelas de ser *em-si*. Neste momento, podemos identificar que a suposta totalidade constituída pela união entre duas

²⁹⁸ “(...) mon ipséité en face de celle d’autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l’extrême sa propre néantisation, l’être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive. En ce sens, tout se passe comme si les autres et moi-même nous marquions l’effort vain d’une totalité de pour-soi pour se ressaisir et pour envelopper ce qu’elle a à être sur le mode pur et simple de l’en-soi” (E. N., p. 361).

²⁹⁹ “(...) schisme du pour-autrui; et cette division dichotomique se répéterait à l’infini pour constituer les consciences comme miettes d’un éclatement radical” (E. N., p. 361).

consciências, posto que cada uma depende da outra em seu ser, somente revela uma cisão ainda mais radical identificada tanto pela impossibilidade do *para-si* de constituir o seu próprio ego, sem depender da atitude alheia, quanto pelo fato de que ela só pode ser uma relação de objetivação com outrem. Ao final de uma possibilidade de síntese encontramos a separação radical³⁰⁰.

Perante essa reafirmação do *para-si* como um ser que nega o seu ser e, de forma concomitante, o *em-si*, mas que também reafirma este mesmo em-si quando acolhe como seu um ego que foi erigido por outrem e que faz deste outro um ser objetivo, constatamos que a negação de outro *para-si* é o modo como a consciência está em relação com ele. Com essa negação interna e recíproca, pois a outra consciência também opera da mesma forma, Sartre crê ter encontrado as condições básicas para fundar uma teoria não solipsista da existência de outrem cujas características fundamentais seriam: 1) “que a multiplicidade de consciências apareça como uma síntese e não simplesmente como coleção; 2) síntese essa que não tenha uma totalidade concebível” (E. N., p. 383)³⁰¹. Vemos, assim, que a teoria sartreana da existência de outrem é a “aplicação” de sua concepção referente ao conceito de totalidade presente no nível mais interno de uma consciência e também da ligação entre elas. Ele amplia o raio de conexão entre dois seres mas restringe esse todo a uma condição de esfacelamento recorrente.

Por isso, ele pode afirmar ao término de sua análise acerca do *ser-para-outrem* que a unidade entre as consciências somente se dá como movimento de anulação recíproco. Frente a este embate constante, nenhum ponto de vista

³⁰⁰ O vínculo entre as consciências significa, portanto, “(...) la négation de toute totalité synthétique à partir de laquelle on prétendrait comprendre la pluralité des consciences” (E. N., p. 362).

³⁰¹ “(...) la multiplicité des consciences nous apparaît comme une *synthèse* et non comme une *collection*; mais c’est une synthèse dont la totalité est inconcevable” (E. N., p. 363).

totalizante desta relação pode ser admitido, pois ele seria solapado pela reposição do processo de negação interna e recíproca³⁰². Se os componentes desse todo são entrelaçados num jogo de anulação jamais podem sair dessa condenação e conhecer, pelo lado de fora, o que torna cada um deles um objeto³⁰³.

Com a crítica que apontamos e a conseqüente revelação de que a teoria do conflito é indispensável para compreendermos o modo como Sartre concebe a “unidade-repulsão” das consciências, ficou demonstrado que a constatação da existência fática de outrem revelou uma forma mais avançada de totalidade. Se, no caso da *reflexão*, a totalidade permanecia evanescente, isso ocorria por causa da estrutura intencional da consciência. O projeto de realização da “totalidade acabada” (da unidade *reflexivo-refletido*) fracassava, mesmo sendo o horizonte pretendido. O todo era buscado mas não realizado. Com o surgimento de outra consciência, a totalidade aparece por intermédio de uma disposição diversa. Dada como um todo desagregado que constantemente é recomposto, mesmo sem ser projetado, efetuado sempre que uma consciência aparece para outrem. Nesse momento, o todo é identificado não por causa da disposição dos pólos *eu-outro* de estabelecerem a unidade, mas pelo fato de não conseguirem existir de modo separado, absolutamente independentes. Eles estão ligados pela tentativa recíproca de negação.

³⁰² É a conclusão cabal de Sartre: “(...) aucun point de vue sur la totalité n’est concevable” (E. N., p. 363).

³⁰³ Este aspecto do problema foi abordado por Jacques Presseault em sua tese *L’être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*: “du point de vue sartrien, il ne semble pas qu’une rencontre dans un nous trans-historique, dans une totalité sujet-objet est possible. En effet, une totalité ainsi conçue suppose un point de vue extérieur, au-delà de cette totalité. Or un tel point de vue serait la reconnaissance d’un tiers qui serait en-dehors de cette totalité, sinon il s’inscrirait lui-même dans l’ordre de cette dernière et alors il n’est qu’une étape successive de la totalité en progrès”, cf. PRESSEAULT, 1970, p. 221.

No primeiro movimento, apontado no segundo capítulo de nossa tese, a *unidade* era buscada mas sempre dissolvida, no segundo, a *separação* é almejada, mas a independência é, constantemente, aniquilada. O todo é identificado não pelo desejo das partes de se manterem ligadas, mas pela “condenação” de uma existência fática a estar constantemente sendo objetivada por outra. Mesmo sem querer, as consciências coexistem.

CAPÍTULO 4: ONTOLOGIA E METAFÍSICA - A UNIDADE FRACASSADA

Abordaremos neste capítulo outro aspecto da tentativa de realização do “ser todo” posto pela ontologia sartreana desde o momento em que as duas regiões foram delimitadas. Ela será constituída pela busca de síntese do *para-si* com o ser *em-si*.

Para que esse momento seja compreendido em sua complexidade, retomaremos previamente um único pressuposto da análise sartreana indicado na seção intitulada “Da determinação como negação”; uma vez que encontraremos ali alguns dados imprescindíveis para a abordagem que intentamos. Vemos, nesta seção, Sartre assegurar que a “totalidade só pode vir ao ser pelo Para-si” (E. N., p. 242)³⁰⁴, o que significa admitir que qualquer possibilidade de síntese, incluindo a do ser *em-si-para-si*, ocorre por intermédio de sua atividade. Essa determinação ganha um peso ainda maior quando Sartre considera que uma totalidade somente pode “vir ao mundo, ganhar estatuto de ser”, se ela chega por intermédio de um ser que necessita atingir um estágio de repouso na plenitude³⁰⁵. Esta necessidade de ultrapassar a carência, a falta (abordada em momentos anteriores de nossa tese), coloca em um lugar de destaque o problema que abordamos.

A necessidade que a realidade humana tem de “preencher” o vazio que ela experimenta quando se reconhece como uma consciência *para-si*, não como um ser *em-si*, funciona como uma identificação da lacuna como “momento que deve ser ultrapassado”. Esta situação incômoda de ser constantemente assediado pela “instabilidade”, pela falta de um modo de ser único, é o que está por traz da atitude

³⁰⁴ “Car la totalité ne peut venir à l’être que par le pour-soi” (E. N., p. 229).

³⁰⁵ Sartre afirma textualmente que a totalidade somente pode chegar a ser pelo *para-si*: “(...) ne peut venir aux êtres que par un être qui a à être en leur présence sa propre totalité. C’est précisément le cas du pour-soi, totalité détotalisée qui se temporalise dans un inachèvement perpétuel” (E. N., p. 229).

de má-fé. É por isso que ela sempre é uma fé pela metade, pois ela reconhece que não pode ser o que deseja ser. A confirmação de que recaímos, invariavelmente, em um “inacabamento perpétuo” quando consideramos a realidade humana pode ser admitida porque a totalidade é determinada por este modo de ser. Isto significa que vemos impresso neste desejo de “ser todo” a “instabilidade essencial”. O seu modo de ser “contamina” todos os seus projetos, sobretudo aquele de ultrapassagem desta instabilidade. Quando retomamos a sua condição originária, que é a de ser negação de si e do *em-si*, podemos vislumbrar as dificuldades que qualquer processo de consolidação de um todo fechado enfrenta, em particular a síntese projetada *em-si-para-si*. Esta é uma dificuldade que decorre diretamente do pressuposto identificado.

Além deste aspecto, o que desejamos com este último momento é indicar os *limites da ontologia* que cindia o próprio ser em duas regiões. Este é o problema de fundo deste último capítulo.

Para descrevermos essa tentativa, percorreremos o seguinte caminho: em um primeiro estágio, apresentaremos a discussão acerca da possibilidade de o *para-si* permanecer unido ao *em-si*; em seguida, investigaremos as implicações pertinentes ao tema e que dizem respeito, sobretudo, ao momento da ação.

A contingência e a crise do fundamento

A possibilidade de união do ser *para-si* com o ser *em-si* foi posta desde o momento em que a consciência foi descrita como um apelo ao ser, ou seja, quando a *consciência* foi considerada como uma remissão necessária a um ser *em-si*. Mas essa relação necessária, entretanto, foi pensada também como uma negação, pois o ser do *para-si* era definido como “aquele que não é o que é e é o que não é”; o *em-si*, por outro lado, era visto como o ser “que é o que é”. Notamos, por meio dessa distinção, um vínculo entre os dois modos de ser, sendo a negação o fator de determinação e diferenciação entre eles. Em outros termos, o *para-si* visava o ser próprio da identidade mas também a diferenciação de todo ser *em-si*. Até este momento, não era aventada a necessidade de colocar em um mesmo plano as duas instâncias.

Nesse quadro, a interrogação que Sartre levanta é a mesma que boa parte de seus críticos tomaram como um ponto falho de sua ontologia: tal descrição é dualista?³⁰⁶. Não temos condições de responder a esse questionamento mobilizando somente algumas posições superficiais, sobretudo porque o nível de complexidade que o tema suscita exige muito mais do que isto. Contudo, indicamos alguns pressupostos que podem proporcionar uma abordagem mais precisa. Com isso, talvez, possamos compreender melhor a concepção sartreana de *totalidade* exposta agora a partir da síntese *em-si-para-si*.

³⁰⁶ Heidegger, na sua *Carta sobre o humanismo*, classifica o pensamento sartreano de metafísico porque ainda trata a questão da existência de forma equivocada: “Sartre (...) formule ainsi le principe de l’existentialisme: l’existence précède l’essence. Il prend ici existentia et essentia au sens de la métaphysique”, cf. HEIDEGGER, 1983, p. 69. E por metafísica ele compreende o seguinte: “(...) la méthaphysique représente l’étant dans son être et pense ainsi l’être de l’étant (...) C’est pourquoi elle ne se demande jamais non plus en quelle manière l’essence de l’homme appartient à la vérité de l’Être”, cf. HEIDEGGER, 1983, p. 53.

Sartre tenta responder ao problema do dualismo defendendo a tese de que a ligação sintética entre os dois pólos nada mais é do que o próprio *para-si* (argumento que reforça a posição já exposta na seção intitulada “Da determinação como negação” e que, de certa forma, polariza a própria relação entre os termos no ser *para-si*). Todavia, temos de considerar que essa relação sintética é pensada a partir da dependência de um em relação ao outro e da *negação interna* operada pelo *para-si*. Em outros termos, o *em-si* é parte do *para-si* enquanto dimensão que deve ser negada, mas que é também pressuposta. Desse modo podemos compreender o vínculo entre eles.

Outro aspecto a ser ressaltado é o fato de que a negação é determinada *expressamente*, ou seja, a qualificação própria do *para-si* é a seguinte: evidenciar a “nadiificação de um ser individual” e não de qualquer ser em geral³⁰⁷. Ele é uma negação determinada de um ser determinado e, ao mesmo tempo, tentativa de superação desta negação. A possibilidade de totalização, nesse sentido, coloca em relevo o ser próprio do *para-si* como negação e também como positividade. Isso porque uma negação só se torna possível quando é identificada em algum ser, ela só pode ser negada se for reconhecida. Considerado em si mesmo, o *para-si* nada tem de substancial, sendo pura negação de interioridade; tomado como projeção de si, entretanto, ele é a procura pela identidade plena do *em-si*. Mas, a determinação concreta de seu ser se dá pelo reconhecimento feito por outra consciência.

Diante dessa imposição, vemos que a possibilidade de síntese também exige que a negação interna seja mantida. Será isso possível se devemos manter o *para-si* enquanto negação do *em-si*? Sendo ele “um deslizamento infindo para fora de si”,

³⁰⁷ “le pour-soi n’est pas le néant en général mais une privation singulière; il se constitue en privation de *cet être-ci* (...) en tant que néantisation, il est été par l’en-soi; en tant que négation interne, il se fait annoncer par l’en-soi ce qu’il n’est pas, et, conséquemment, ce qu’il a à être” (E. N., p. 712).

um “absoluto não substancial”, “uma realidade interrogativa”, ou ainda, um “estar perpetuamente separado de si”, a síntese projetada parece ser tanto a união de seres absolutamente diversos quanto a diluição de um no outro. Isso ocorre porque não é pela contradição arrefecida que essa mesma síntese pode ser conquistada, mas pela superação desse conflito se quiser atingir um todo fechado. Com isso, a pretendida união parece ficar comprometida.

Vemos, com esse condicionante, que interrogar o significado do *para-si* é interpelar a sua própria condição de existência enquanto ser que necessita da positividade do *em-si* somente como dimensão a ser negada. Este fato suscita, segundo Sartre, uma questão de ordem metafísica e que pode ser formulada da seguinte maneira: “por que o *para-si* surge do Ser”?

Para entender esse novo patamar do problema, devemos ressaltar, inicialmente, o fato de que o surgimento desta questão metafísica demonstra que a perspectiva da totalidade pretendida não mais fica restrita só aos argumentos referentes ao projeto do ser *para-si*. Identificamos com ela que a argumentação sartreana vislumbra os *limites* da ontologia elaborada nas páginas de *O Ser e o Nada*. Essa questão aponta para um novo momento da dimensão ontológica e que não encontra mais lugar nos parâmetros de sua fenomenologia. É possível notar que o surgimento dessa interrogação, quando situada na perspectiva da totalidade em seu nível mais elevado, coloca em cheque a possibilidade da ontologia sartreana de responder aos problemas advindos com o projeto de síntese perseguido pelo *para-si*. Notamos, igualmente, em suas considerações finais, que ele indica um novo estágio de discussão e que somente uma outra obra poderá abordar as dificuldades advindas com a problemática metafísica. Este é o primeiro aspecto que ressaltamos.

Nas páginas de *O Ser e o Nada*, Sartre tende a restringir sua ontologia ao processo de descrição e constituição dos dois modos fundamentais de ser. A possibilidade de unificação destes, no entanto, somente teria espaço a partir da

questão posta não mais pela ontologia fenomenológica mas pela metafísica definida como o “(...) estudo dos processos individuais que deram origem a *esse* mundo-aqui como totalidade concreta e singular” (E. N., p. 755)³⁰⁸. A questão metafísica, portanto, aponta para o limite que a sua ontologia encerra.

Se notamos, porém, que Sartre classifica a “interrogação em torno do surgimento do *para-si* a partir do ser” como metafísica, nos damos conta de que ele considera que uma possível resposta pode ser encontrada a partir do fato de que toda possibilidade de resposta somente pode ser admitida se estiverem fundadas no ser. Esta determinação do problema recoloca a necessidade de situarmos toda existência na condição de uma absoluta contingência, dado que, para Sartre, nenhum ser tem uma causa própria³⁰⁹. Se essa contingência é inegável, o *para-si*, no entanto, é o único existente que pode perguntar, ao menos, por sua própria origem e, com isso, levantar o problema da fundamentação de seu próprio ser. Na verdade, ele é o único ser que coloca para si o problema do fundamento.

Diante das dificuldades que surgem a partir destes elementos indicativos, a ontologia sartreana só pode fazer duas considerações relativas ao problema metafísico da origem. *Primeira*, todo processo de fundamento de si é ruptura do “ser-idêntico” próprio do *em-si*. Isso significa que somente o *para-si* pode buscar a própria *causa de si*, mas sob pena de ter de negar o ser que é essa identidade; afastando, com isso, o ser que poderia tornar possível aquilo que ele almeja. A busca pelo fundamento exige a negação da identidade típica do *em-si*, o que significa anular um dos pólos da pretendida síntese. Sendo assim, a consciência, enquanto *nadificação* do ser, deve ser dada como um estágio necessário para a fundação de

³⁰⁸ “Nous appelons métaphysique, en effet, l’étude des processus individuels qui ont donné naissance à *ce* monde-ci comme totalité concrète et singulière” (E. N., p. 713).

³⁰⁹ “(...) l’être est, sans raison, sans cause et sans nécessité” (E. N., p. 713).

qualquer manifestação da “causa de si”. É somente como negação do ser, e em particular do *em-si*, que ele pode adquirir a sua causa e o seu fundamento.

Mas, o que Sartre diz, em seguida, é que essa progressão, por intermédio de um processo de negação e de determinação de seu fundamento, nunca ultrapassa tal estágio. Isso se dá exatamente por causa da carência absoluta de identidade consigo, ou seja, por causa da “insuficiência de ser”³¹⁰ que foi demonstrada. Fato que recai em um círculo vicioso, como busca por um fim inatingível, mas sempre requisitado. Em poucas palavras, podemos dizer que a partir do momento em que o *para-si* projeta um fundamento para o seu ser, fugindo da contingência mas assumindo-a em sua totalidade, a própria possibilidade de identificação desse fundamento fica debilitada porque a união com o ser *em-si* jamais poderá ser dada.

A pergunta pelo fundamento e a própria possibilidade de seu surgimento, neste caso, instaura a separação irreversível entre o *em-si* e o *para-si*. Essa disposição dos termos do problema nos mostra, então, que aquilo que o *para-si* almeja é negado como possibilidade a partir do momento em que se faz como projeto.

A *segunda* consideração estabelece que o *para-si* é projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e, ao mesmo tempo, fracasso recorrente. Essa posição já pode ser identificada, de certa forma, no início da argumentação sartreana, desde as suas considerações iniciais. A partir dos primeiros movimentos de *O Ser e o Nada* notamos a discussão desenvolvida em torno da *presença a si*. Depois, com a abordagem do problema da *reflexão*, essa tentativa de fundamentação passa a ser mais radical e, por fim, com a constatação da pluralidade das consciências, a derradeira tentativa da realidade humana de fundamentar seu ser recai na mesma dificuldade, pois, como vimos, *a separação entre ser e consciência*

³¹⁰ “(...) l’insuffisance d’être du pour-soi” (E. N., p. 714).

de ser foi arrefecida³¹¹. A ontologia sartreana demonstra, com isso, que, se o ser *em-si* pudesse atingir o patamar da fundação de si, ele seria transformado em algo diferente de si, posto que “(...) o conceito de ‘*causa sui*’ encerra o de presença a si, isto é, o da descompressão de ser nadificadora” (E. N., p. 757)³¹².

Além disso, a teoria sartreana demonstrou que a consciência é, *de fato*, projeto de fundar a si, ou melhor, de atingir o *em-si-para-si*. Se assim ocorre, para que o *em-si* seja o seu próprio fundamento, ele deve ser convertido, assumindo o modo de ser *para-si*. Nesse caso, se pudesse vencer a contingência, encontrando o fundamento de seu ser, também o *em-si* seria transformado, dado que o problema da busca pelo fundamento somente existe para um ser que é habitado pelo “nada”. Mesmo que o *em-si* não formule a questão da origem e do fundamento, ele já está imerso na contingência. Isso significa o seguinte: cabe ao pensamento metafísico, nos termos definidos por Sartre, formular as hipóteses que possibilitarão tal procedimento, isto é, buscar a resposta ao problema posto pela carência de fundamento inerente ao ser. A partir desta conclusão, a pergunta levantada desde os primeiros movimentos de *O Ser e o Nada* acerca da possibilidade de a consciência estabelecer um vínculo com o ser é transformada em projeto irrealizável. Este pode ser, ao nosso ver, o fator principal da impossibilidade de unificação dos pólos ser–consciência de ser.

Além dessas observações, a ontologia não pode prosseguir. Os resultados obtidos, portanto, apontam para o fracasso da tentativa do *para-si* de ser o seu fundamento, indicando também os limites impostos ao problema da relação entre os dois modos de ser. A segunda observação revela, sobretudo, que o modo de ser de

³¹¹ Segundo Sartre, uma “*séparation radicale de l’être et de la conscience d’être*” (E. N., p. 714).

³¹² “(...) le concept de <<*causa sui*>> emporte en soi celui de présence à soi, c’est-à-dire de la décompression d’être néantisante” (E. N., pp. 714-715).

cada um deles somente crava uma lacuna ainda maior nesta unidade projetada. Cada um está impedido de atingir esse estágio por sua própria estrutura ontológica.

Estas são as conclusões que podemos extrair das considerações finais de *O Ser e o Nada* relativas ao problema da possibilidade do *para-si* de ser o seu todo e que, ao mesmo tempo, indicavam a radicalização do hiato identificado entre o *em-si* e o *para-si*. Resta, agora, abordar o outro lado da questão: “que há de comum entre o *em-si* e o *para-si*”? Isso deve ser tratado porque, de alguma forma, o segundo está ligado ao primeiro.

Para tentar elucidar esse aspecto do problema metafísico, Sartre relembra que o *em-si* não está justaposto ao *para-si*, uma vez que, este último “(...) sem o Em-si é uma espécie de abstração” (E. N., p. 758)³¹³. É exatamente esse tipo de relação que nos interessa para a elucidação do problema que estamos perseguindo desde o início de nossa tese, qual seja: a relação entre os dois modos primordiais pode ser apresentada segundo a forma de uma totalidade?³¹⁴

Colocar o problema dessa relação é pensar a possibilidade de que exista uma ligação sintética entre eles. A possibilidade de “ser todo”, neste momento, é discutida no nível mais amplo. Ela está situada agora no ponto de vista da identificação da perspectiva da ontologia de encontrar uma resolução no plano da metafísica, ou seja, de encontrar a resolução do problema posto pela constatação de que há uma distância entre o ser e a consciência de ser.

A dificuldade de compreendermos essa ligação totalizante aparece, contudo, quando nos lembramos de que o vínculo que liga o *para-si* ao *em-si* é de tipo

³¹³ “(...) le pour-soi sans l’en-soi est quelque chose comme un abstrait” (E. N., p. 716).

³¹⁴ “(...) si la conscience est liée à l’en-soi par une relation *interne*, cela ne signifie-t-il pas qu’elle s’articule avec lui pour constituer une totalité et n’est-ce pas à cette totalité que revient la dénomination d’*être* ou de *réalité*?” (E. N., p. 716).

negador, ou seja, supõe o aprofundamento do hiato posto entre eles. Como pensar, diante dessa condição, a unidade entre seres que são opostos? É possível chamar esse vínculo de totalidade? Podemos classificar como ser a síntese da absoluta positividade com o projeto de anulação desta ou devemos chamar de ser somente o *em-si*? Se a exigência fundamental do “ser todo” é a de que “(...) a diversidade de suas estruturas seja mantida em uma síntese unitária, de tal sorte que cada uma delas, encarada à parte, não passe de um abstrato” (E. N., p. 758)³¹⁵, devemos admitir que a unidade *em-si-para-si* somente poderá ser dada quando for ultrapassada a diferença fundamental. Será isso possível? Essa união, por outro lado, é a instância que o *para-si* almeja desde o momento em que ele foi definido como *presença a si*.

Diante dessa contradição, vemos que o ser total *em-si-para-si* nada mais é do que o próprio *ens causa sui*. Mas, sabemos também que o *para-si* jamais atinge a estrutura do *ser causa de si* porque ele é negação de qualquer identidade e consciência de sua absoluta contingência. Postular o ser *causa de si* significa a tentativa de ultrapassar a contingência original, o que, por definição, é impossível ao *para-si*. A partir deste impasse, temos a seguinte tese: “tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal” (E. N., p. 759)³¹⁶. Podemos alegar, a partir destes dados, que a totalidade pretendida jamais pode ser atingida, a menos que os dois pólos deixem de ser o que são. Esse todo almejado pelo *para-si*, enquanto busca da identidade absoluta que lhe falta ou do fundamento de si tem as mesmas

³¹⁵ “(...) la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d’elles, envisagée à part, ne soit qu’un abstrait” (E. N., p. 716).

³¹⁶ “Tout se passe donc comme si l’en-soi et le pour-soi se presentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale” (E. N., p. 717).

características do projeto sisífico que indicamos por ocasião dos comentários feitos acerca da má-fé. Ele é posto e recusado.

Se a “totalidade acabada” nunca pode ser efetivada, isto é, ao ser posta ela já desintegra os seus elementos constitutivos; encontramos uma manifestação desse todo, que é semelhante ao modo de ser do *para-si* e que constantemente é dado como um ser “pela metade”, ao mesmo tempo, sendo e não sendo a totalidade. Encontramos na possibilidade abortada da síntese *em-si-para-si* a noção de *totalidade* em perpétua *destotalização*, um estado de desintegração que atinge o ser unitário projetado. Se o todo fechado é irrealizável, somente uma “totalidade imperfeita” pode encontrar alguma possibilidade de existência. Podemos determinar, por isso, que a proposta sartreana para a compreensão do “ser todo” aponta para a noção de *totalidade destotalizada*.

A relação entre os dois seres que torna possível essa totalidade em desintegração constante, entretanto, não é simétrica. Quando afirmamos que os dois pólos estão em uma necessária dependência, devemos esclarecer que esta formulação possui uma peculiaridade: *não há reciprocidade* na ligação entre eles. O *para-si* se faz outro em relação ao *em-si* enquanto nega toda a identidade. Nesse sentido, podemos dizer que existe aí a dependência, havendo, por parte dele, uma necessária ligação com o *em-si*. O *em-si*, por seu turno, não estabelece qualquer tipo de relação necessária com o *para-si*. Sua plena identidade não carece de qualquer outro ser para manter sua positividade. Assim, não há nenhum tipo de reciprocidade do *em-si* em relação ao *para-si*. Quando nos voltamos para a síntese que o *para-si* tenta estabelecer, somos forçados a admitir que ela “(...) não é recíproca, e sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação” (E. N., p. 761)³¹⁷.

³¹⁷ “(...) n’est pas réciproque, et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même” (E. N., p. 719).

Diante dessa ausência de simetria no modo como cada pólo existe relativamente ao outro, vemos que não compete ao setor da ontologia *solucionar* o problema da totalidade *em-si-para-si*, pois ela está limitada ao tratamento das regiões *em-si*, *para-si* e da “*região ideal causa de si*”. A ontologia sartreana indica, por isso, os seus limites. Cabe à metafísica decidir a forma como estes dois modos de ser podem estar relacionados³¹⁸. A unidade plena sem aquela forma de “não-ser” revelada pela negação, somente pode ser pensada ou intentada por uma abordagem mais ampla do problema, por uma dimensão que foge aos limites da investigação sobre o ser e a consciência. Somos lançados, com isso, para além da investigação ontológica. Desta forma, notamos que a última possibilidade do *para-si* de constituir o seu “ser todo” é aquela que perpassa a união completa com o seu oposto, com o existente que tem de negar se quiser ser. Todavia, vemos aí o momento final dessa empreitada e o malogro derradeiro, pois quando concebemos essa união notamos uma *ausência de reciprocidade*³¹⁹. Neste momento, a totalidade é um projeto que surge da carência típica do *para-si*, um momento insuperável de seu ser. É por esta razão que “o *para-si* é o ser pelo qual a totalidade chega ao mundo”. A necessidade de “ser todo” o acompanha sempre.

³¹⁸ Sartre deixa para o metafísico a decisão a ser tomada: “(...) s’il sera plus profitable à la connaissance (en particulier à la psychologie phénoménologique, à l’anthropologie, etc.) de traiter d’un être que nous nommerons le *phénomène*, et qui serait pourvu de deux dimensions d’être, la dimension en-soi et la dimension pour-soi” (E. N., p. 719).

³¹⁹ Esta união dos opostos tem “(...) pour caractéristique que le pour-soi se fait l’*autre* par rapport à l’en soi, mais que l’en-soi n’est nullement autre que le pour-soi en son être: il est, purement et simplement. Si le rapport de l’en-soi au pour-soi était la réciproque du rapport du pour-soi à l’en-soi, nous retomberions dans le cas de l’être-pour autrui. Mais, précisément, il ne l’est pas” (E. N., p. 688).

Mas, esta necessidade de adquirir a plena estabilidade do *em-si* não é partilhada pelo ser que já tem essa qualificação. Nem podemos dizer que o *em-si* precisa manter sua identidade, pois ele não a tem de forma precária, uma vez que ele não é habitado por qualquer carência, e, como sabemos, qualquer desejo é uma “fragilidade” típica do ser que é invadido pelo nada. O *em-si* não busca ser unidade simplesmente porque ele “não carece de nada”. O problema da totalidade ou da busca pelo “ser todo” lhe é completamente estranho. Até a necessidade de decifarmos o significado desse nada posto pela frase “não carece de nada”, que reforça a forma negativa da sua plenitude, não é um problema que lhe diz respeito.

Isto revela, então, que esta última tentativa de realização do “ser todo” é dada como uma dimensão exclusiva do ser *para-si*. Ela é uma *possibilidade*, não um ser. Ela é um ser projetado, nunca pleno. A sua faceta “de existência real” é confundida com o modo de ser do *para-si*, uma existência pela metade, uma *totalidade* sempre *destotalizada*. Esta dimensão do *para-si* ressalta a “dramaticidade” de sua existência, pois revela que ele está determinado, assim como Sísifo, a repetir a história de seu fracasso. Compreender esta dimensão da teoria sartreana é desvelar um dos aspectos mais significativos deste ser.

A partir da demonstração de que a última forma de totalidade *em-si-para-si* malogra inevitavelmente, o que passa a ser possível para a ontologia é, apenas, sugerir ao pensamento metafísico que, a partir do momento em que a nova noção de fenômeno for empregada, ela seja pensada como “totalidade desintegrada”, ou seja, que a investigação acerca do ser deva assimilar a determinação de que o Todo é corroído pela negação. Resultado que coloca, para o problema da totalidade, a dimensão de uma irremediável “carência de estabilidade”. Por isso, devemos reconhecer que a metafísica, e não mais a ontologia, deveria decidir a respeito da “origem do para-si”. A abordagem do problema da totalidade, via desvelamento de um “todo fragmentado”, demonstra que a região ideal “causa de si”, que sempre é postulada pelo *para-si* mas nunca atingida, solicita que uma perspectiva mais ampla do tratamento do “ser todo” seja posta.

Até este momento, Sartre tende a admitir que o problema da totalidade recai naquele da corrosão do Todo acabado. Mas, a reflexão ganha nova perspectiva quando ele passa a discutir o “significado da ação humana”. Esta mudança ocorre porque ela exige que a relação entre o *para-si* e o *em-si* seja revista. Tal revisão é identificada porque a relação entre os pólos não se dá mais como consciência-ser mas como *para-si* que age sobre o ser. Não é discutido agora somente o sentido que o ser tem para a consciência mas a forma pela qual este ser é *transformado*. Nesse novo patamar, o significado da ação seria colocado em perspectiva e tratado em toda a sua amplitude, posto que ela pressupõe uma forma de relação do *para-si* com o *em-si*. Esta relação, de algum modo, deve ser posta no âmbito de uma síntese, de uma ligação efetiva entre os dois lados.

Se o problema do “ser todo” apontava, no nível da reflexão ontológica, para a impossibilidade de conquista de uma síntese estável, agora, a questão solicita um

outro modo de abordagem. Esta modificação do enfoque ocorre porque Sartre começa a discutir as implicações da constatação de que todo agir é “(...) um projeto de origem imanente, que determina uma modificação no ser do transcendente” (E. N., p. 762)³²⁰. E esta mudança é notada quando ele aponta para fato de que o significado da ação contém uma dimensão moral. Notamos, a partir deste momento, que a possibilidade de uma unidade entre ser e consciência passa a, novamente, instigar a sua ontologia. Não mais nos termos postos até então, mas como obstáculo a ser ultrapassado. Por causa desse “deslizamento” do problema para o âmbito do significado da ação, Sartre se vê lançado diante da dimensão moral. Isto é facilmente identificado quando constatamos que a última seção de *O Ser e o Nada* já anuncia o desdobramento necessário dos resultados de sua ontologia fenomenológica no sentido de traçar o esboço da reflexão que tomaria a moral como objeto privilegiado.

Tentando avançar nesta direção, Sartre considera que a ontologia não pode, ao tratar do ser existente, indicar prescrições morais que solicitam o que deve ser, isto é, extrair “imperativos” destas indicações. Mas, o desenvolvimento das análises em torno das atitudes próprias da realidade humana possibilita, no seu entendimento, entrever que uma dimensão moral necessariamente abarca as atitudes em uma *situação dada*. Essa mesma análise congrega o âmbito do *valor* presente nas atitudes e, ainda, a *falta* enquanto momento intrínseco da busca feita pelo *para-si*. Pelo simples fato de constatarmos a ocorrência de seu ser, o *para-si* se dá como falta a ser preenchida ou “valor a ser conquistado”. Além disso, a partir das descrições em torno do projeto da *psicanálise existencial*, podemos identificar que todo projeto possui um fim a ser atingido. Esta psicanálise poderia abranger, por exemplo, o sentido último destes projetos particulares, (...) revelando-nos a significação *ideal* de

³²⁰ “(...) un projet d’origine immanente, qui détermine une modification dans l’être du transcendant” (E. N., pp. 719-720).

todas as atitudes do homem” (E. N., p. 763)³²¹. Esta mesma psicanálise existencial poderia revelar ainda que o próprio *espírito de seriedade*³²² deve ser recusado, uma vez que ele tenderia a considerar os valores (os dados transcendentos) como existindo de modo independente da própria realidade humana, tentando fundar as motivações de uma ação qualquer em uma espécie de “lei natural”. Sartre ressalta, ademais, que as implicações morais dos resultados obtidos com as análises de *O Ser e o Nada* reafirmam que uma questão de fundo permanece: a necessidade de deciframos o modo como deve ser entendido o “agente moral”, o ser responsável pela existência dos valores. Nesse contexto, uma pergunta pode ser feita: quem seria esse agente moral senão o *para-si* que se coloca no plano da ação?

Nessa perspectiva, a própria *liberdade* é colocada frente ao problema do “espírito de seriedade” e com ela a dimensão do *valor a ser atingido*. Que tipo de relação podemos estabelecer entre este “reino do valor” que surge com a realidade humana e a liberdade que é a síntese desta mesma realidade? Estaria esta liberdade posta em uma determinação fática? Estas questões apontam para a abordagem de um novo âmbito da relação do *para-si* com o *em-si*. Será somente no plano da moral que tais respostas poderão ser consideradas. Somos lançados, portanto, para o plano da ação e do seu significado enquanto projeto da realidade humana de ser o “seu todo”. Uma necessidade de conquista da totalidade que não se dá somente enquanto exigência do ser, mas que perpassa o modo como a realidade humana opera essa exigência e “realiza” essa determinação ontológica na dimensão da vida cotidiana. Interrogamos, entretanto, se esse aspecto moral já não estava implícito nas discussões feitas na Quarta parte de *O Ser e o Nada*, assim como na literatura que

³²¹ “(...) le sens étique des différents projets humains (...) en nous révélant la signification *idéale* de toutes les attitudes de l’homme” (E. N., p. 720).

³²² Idéia que está diretamente ligada ao ato de má-fé.

Sartre produziu desde os anos trinta. Diante dessa “irrupção” do problema moral no pensamento de Sartre, perguntamos: pode-se considerar que essas duas dimensões de sua produção intelectual são compatíveis? Podemos admitir que uma “ontologia do fracasso” pode ser o sustentáculo de uma teoria da ação expressa em uma literatura comprometida e libertária?

Essas questões, contudo, não encontram espaço para uma resposta convincente no percurso que escolhemos para nossa investigação, sendo consideradas apenas como uma forma de questionar os resultados oferecidos pela análise sartreana. Elas surgem, sobretudo, da dúvida que pode ser colocada ao modo como o problema da ação é pensado diante da atitude de má-fé e da condição do *para-si* de ser alienado em sua relação com outrem.

CONCLUSÃO

Após termos traçado o itinerário da constituição daquilo que denominamos de busca pelo “ser todo”, faremos, agora, um “balanço” dos dados obtidos. Isto servirá como ponto de apoio para as observações complementares que desejamos formular nesta conclusão.

Podemos apresentar os principais elementos da posição sartreana acerca da noção de totalidade estabelecendo algumas distinções elementares:

1) – *a abordagem ontológica que visa explicitar a busca pelo “acabamento” como foco central da manifestação do ser está posta desde os primeiros movimentos da reflexão sartreana.* Este procedimento é identificado desde a Introdução de *O Ser e o Nada* onde a interpelação acerca do sentido do Ser é feita de modo inequívoco. Também podemos identificar na primeira parte desta obra este mesmo processo, tanto na apresentação do modo como o nada “chega ao ser” quanto no desvelamento do ser da realidade humana como “consciência testemunha”. Ressaltamos, no entanto, que até este momento da reflexão o projeto de “ser todo” surge envolto pela discussão a respeito do modo como o ser pode “suportar” o nada em si.

2) – *quando esta reflexão começa a tratar da possibilidade do nada “habitar” o ser, o sentido da investigação ontológica ganha um novo rumo. Passa a ser imprescindível demonstrar que, de alguma forma, o nada existe no meio do ser. A busca pelo preenchimento mostra-se, então, como “luta contra a falta”.* Então, a ontologia deve demonstrar como o ser pode “coexistir” com o nada encravado dentro de si. Além disso, Sartre precisa demonstrar quais são as repercussões desta nova forma de colocar a questão do ser. Este novo momento começa a ser traçado a partir das “estruturas imediatas” do *para-si*, ocupando, na verdade, boa parte de sua argumentação. A busca pelo “ser todo” é tratada no seu contraponto com a “corrosão” de qualquer substância ou estabilidade. Desde a demonstração de que a

questão do ser deveria ser posta a partir da negação determinada, foi possível notar que só o *em-si* subsiste como ser que é “totalmente” si mesmo, pelo simples fato de que não é afetado pela negação interna.

Quando o *para-si* é tomado como objeto de análise, o seu ser é descrito a partir de exemplos como má-fé, reflexão, temporalidade, ego etc., ou seja, na sua determinação “*métastable*”. Com isso, passamos a identificar o uso da expressão “totalidade destotalizada” de forma mais freqüente. Indicando que o problema do “ser todo” já foi “contaminado” pela ocorrência do nada no meio do ser. Se a negação é experimentada pelo ser da realidade humana, o projeto de “ser todo” também passa a ser “corroído” pela mesma determinação. A possibilidade de conquista de uma “essência estável” que poderia passar a existir na realidade humana acaba revelando somente a sua “falta de ser”. Podemos estabelecer, por isso, que o núcleo da discussão acerca da possibilidade de conquista deste todo desemboca na constatação de que este projeto é irrealizável, ou ainda, que ele fica “incompleto” porque expõe um irremediável “defeito de ser”. Notamos aí que o resultado da radicalização do processo de negação, de sua “infiltração” até as entranhas do *para-si* tem como resultado o fato de que a teoria sartreana somente consegue apresentar a noção de totalidade como a expressão desta “carência fundamental de acabamento”. O que resta de um “projeto de ser todo” é o fracasso. É por este motivo que o termo final da discussão em torno da totalidade recai na instauração da “totalidade destotalizada”. Até a última parte de *O Ser e o Nada* esta mesma solução do problema foi mantida. Podemos definir, portanto, que um resultado direto da radicalização da filosofia da negatividade foi a dissolução de qualquer possibilidade de afirmação “de uma totalidade acabada” como instância passível de ser conquistada pela realidade humana quando ela tentava atingir a determinação plena de seu ser.

3) – nossa investigação, contudo, não se deteve neste ponto da reflexão. Não deixamos de considerar que a Conclusão de *O Ser e o Nada* apontava para a necessidade de superação dos resultados obtidos, visando a colocação do problema ontológico em um outro patamar. *Neste momento surgia a interrogação acerca das condições que a ontologia sartreana teria de solucionar o problema metafísico posto pelo modo como podemos conceber o “ser todo”.*

Constatamos, ao mesmo tempo, que a noção de *totalidade destotalizada* passava a ser uma questão crucial, exigindo uma definição a partir do momento em que o problema moral era trazido para o centro da avaliação dos resultados obtidos por esta ontologia. Isto porque a interrogação referente ao *significado da ação solicitava também uma investigação pormenorizada*. Em outros termos, quando a ação humana foi interpelada em sua possibilidade, surgiu o problema da definição do significado deste ato no mundo. Diante desta determinação, surge a questão: se o mundo é a totalidade dos existentes³²³, como pode a ação, posta no plano da totalidade destotalizada, atingir esta totalidade chamada mundo?

O problema moral solicita uma explicitação ainda maior da noção de totalidade, e isto se dá como resultado da “dubiedade” que Sartre identifica nos fundamentos postos pela própria ontologia que ele erigiu. Ele pressente que o limite imposto ao “ser todo” tanto pode representar que este todo nunca é conquistado pelo ser (o que expressa o limite desta conquista) quanto representa a incapacidade de sua ontologia de atingir o todo almejado (incapacidade de abordar o problema da ação a partir dos resultados obtidos). Parece que a aceitação desta impossibilidade é debitada ao limite de sua própria teoria que revela a necessidade de ser fundada em novas bases. Com isso, a solução sartreana passa a ser o alvo de sua própria

³²³ Mencionamos no final do Capítulo Primeiro de nossa tese a posição sartreana referente a esta forma de totalidade.

interpelação. Parece que a Conclusão de *O Ser e o Nada* aponta para algumas dificuldades que não podem ser solucionadas a partir do caminho que foi escolhido.

De forma esquemática, podemos traçar o percurso de nossa investigação estabelecendo que temos um *primeiro* movimento que é o “*projeto de ser todo*”, um *segundo* que é a corrosão deste projeto e a apresentação de sua forma “incompleta” de existência, a única “realizável” e denominada *totalidade destotalizada* e que reflete uma das conseqüências de sua teoria da negação. Finalmente, um *terceiro* que recoloca este projeto em um novo patamar, a *moral*. Este foi o itinerário que tentamos demonstrar no percurso de nossa investigação. Ao final, notamos que o ser do Todo passou a representar um problema para a proposta sartreana de formulação de sua ontologia. A questão “metafísica” passou a exigir da ontologia algumas respostas.

A expressão bifronte da realidade humana

Após este sucinto retrospecto dos passos de nossa investigação podemos fazer algumas considerações e críticas. Para enunciar os últimos comentários ao que foi exposto, desejamos ensaiar, ainda que de modo precário, uma comparação com duas outras posições que trataram de alguns dos temas abordados no itinerário de nossa investigação e que, no entanto, apontaram soluções distintas para o problema que abordamos. Num dos casos, uma posição aparentemente antagônica; no outro, uma proximidade que Sartre nunca deixou de apontar. Diante destas duas propostas, teremos condições de situar melhor o sentido das posições adotadas e, de certo modo, “justificar” a manutenção da crítica ao ser *em-si-para-si*, expressão última da “totalidade fechada”. Com a apresentação destas perspectivas podemos avaliar também se a posição sartreana não conserva algumas “inconsistências” quando situa o problema do “ser todo” no plano da impossibilidade de sua efetivação.

O primeiro autor é Bergson. Acreditamos que a recuperação de alguns tópicos de *Evolução Criadora*, por exemplo, nos dará elementos para tentarmos empreender uma avaliação crítica da proposta que tentamos expor visando evidenciar que uma solução divergente daquela que foi proposta por Sartre parece solucionar mais satisfatoriamente os problemas. Para todos aqueles que conhecem as teses expostas no Capítulo Quarto da obra mencionada acima, a afirmação de que a teoria da negação sartreana tem como um de seus resultados a impossibilidade de atingirmos o Todo não é uma novidade. Isto porque Bergson deixa claro que o resultado de uma filosofia que põe o nada como núcleo de sua reflexão só pode ser o da instauração de uma *distância e uma cisão* no próprio ser. É também por esta razão que devemos esclarecer um pouco mais a crítica bergsoniana da idéia de nada. Alertamos, entretanto, que a interpretação que tentaremos esboçar não pretende percorrer o “fio argumentativo” desta obra em toda a sua extensão, pois faremos um recorte seletivo

das questões que julgamos relevantes para o contraponto que esboçamos tendo em mãos os dados obtidos com a nossa investigação acerca da reflexão sartreana. Isto justifica, acreditamos, uma certa descontinuidade no surgimento das questões quando comparamos este recorte com o ritmo da apresentação dos argumentos imposto pela obra.

Sem qualquer tergiversação, Bergson diz que a idéia de *nada*, via de regra, é posta de modo equivocado, sobretudo quando ela surge acoplada ao modo como é discutido o problema do *movimento*. A causa deste equívoco no tratamento da idéia de nada seria contemporânea da manifestação de erros típicos do pensamento que toma o *instável* através do *estável*, o *movente* através *imóvel*. Equívocos que seriam repetidos, em um segundo momento, quando se busca transpor para o plano da especulação “(...) um processo que só é adequado para a prática”³²⁴. Isto significa que toda ação envolve a ausência ou a inexistência daquilo que se deseja obter.

Neste sentido, a significação do nada pode ser dada, sobretudo, no plano da ação. Ao tentarmos abordá-lo no nível de uma reflexão genérica sobre o seu ser, nos deparamos com um problema, e que, de fato, é um “falso problema”. Como aponta Bergson, a ação surge como “preenchimento”, indo “(...) do vazio ao pleno, de uma ausência a uma presença, do irreal ao real”³²⁵. Uma consequência desta determinação é a possibilidade de falarmos da *ausência* daquilo que desejamos quando exprimimos o que “(...) temos em função daquilo que pretendíamos obter”³²⁶. No plano da ação isto é legítimo e compreensível. Quando pensamos em algo que ainda não foi feito a idéia de nada parece estar sustentando o raciocínio.

³²⁴ Esta ilusão, assim como a primeira, “provém também do fato de transpormos para a especulação um processo que só é adequado para a prática”, cf. BERGSON, 1971, p. 270.

³²⁵ BERGSON, 1971, p. 270.

³²⁶ BERGSON, 1971, p. 271.

Quando esta “lógica” é estendida para o âmbito da especulação os “falsos problemas” passam a “dominar a cena”.

A partir do momento em que especulamos a respeito do modo como concebemos o ser esta operação passa a determinar não só as ações mas também as “lucubrações” que podemos fazer em relação ao Todo. Isto revela uma extrapolação, isto é, uma aplicação dos “(...) hábitos estáticos contraídos pela nossa inteligência quando ela prepara a nossa ação sobre as coisas”³²⁷ ao conteúdo das especulações acerca da idéia de nada. A necessidade de tomarmos aquilo que desejamos como objeto de nossas ações nos faz ver o vazio como necessário para a identificação do pleno. Imposição expressa, de modo genérico, pela anterioridade que o nada ganha em relação ao ser. Com o reforço deste hábito, “passamos da ausência para a presença, do vazio para o pleno, em virtude da ilusão fundamental do nosso entendimento”³²⁸. A partir desta constatação, Bergson considera que embora este problema não tenha sido pensado de forma clara pelos filósofos, a idéia de nada permanece, ainda que oculta, como o “(...) invisível motor do pensamento filosófico”³²⁹.

Este procedimento suscita a questão: por que devemos adotar a existência de algum princípio ao contrário de colocarmos o nada no início de tudo? Por que devemos colocar o ser no princípio ao invés de admitirmos o nada como estando posicionado antes do ser? Por que o ser e não antes o nada? Aqueles que partem desta questão, na verdade, admitem a tese de que a “(...) existência surge como uma conquista sobre o nada”³³⁰. Compreensão que pressupõe a anterioridade do nada

³²⁷ BERGSON, 1971, p. 271.

³²⁸ BERGSON, 1971, pp. 271-272.

³²⁹ BERGSON, 1971, p. 272.

³³⁰ BERGSON, 1971, p. 272.

sobre o ser³³¹. Sempre se vê no ser os rastros do não-ser, e esta operação, ao contrário de ser típica da ação, ganha a importância de um conceito imprescindível.

Para afirmar o contrário, isto é, que “o nada surge sobre o fundo do ser”³³², Bergson tenta demonstrar que o nada absoluto é uma falsa idéia e que os problemas decorrentes do pressuposto do nada sobre o ser são falsos. Para dirimir as dúvidas que surgem com este equívoco recorrente, ele leva a cabo a sua investigação tentando demonstrar que quando pensamos o nada somente podemos representá-lo lançando mão do recurso da imaginação ou de alguma forma de concepção, nunca como uma experiência de fato. Em suma, que a possibilidade de ocorrência do nada está assentada na fabricação de idéias, sendo fruto da atividade do pensamento. Por isso, ele tenta decifrar como o nada pode aparecer enquanto ato de imaginação ou como resultado de uma idéia. Estas formulações demonstram o quanto Sartre coloca-se na contramão do pensamento bergsoniano, pois sabemos que ele delega ao trabalho de imaginar uma atitude de negatividade e ao modo de ser da consciência o único caminho para que o Nada habite o ser.

O ato de imaginar o nada, necessariamente, deve partir de uma eliminação, da exclusão dos dados da consciência. Devo, por exemplo, eliminar todas as sensações que surgem a partir do mundo externo para recair em uma anulação absoluta.

³³¹ Esta parece ser a posição de Heidegger, ao menos aos olhos de Sartre, como demonstramos anteriormente em nossa tese quando identificávamos a seguinte afirmação feita em *O Ser e o Nada*: “O nada apresenta-se como aquilo pelo qual o mundo ganha seus contornos de mundo” (E. N., p. 60). Acerca da relação entre Bergson e Heidegger, Bento Prado escreve: “(...) pelo fato de que o Nada não pode ser pensado como *objeto*, ele [Heidegger] não expulsa a idéia do Nada da filosofia. Pelo contrário, essa impossibilidade é fundada no fato de que o Nada se revela como desempenhando uma função transcendental. Se ele não pode ser pensado como objeto, é porque ele é a condição da relação entre o sujeito e o objeto”. Cf. PRADO Jr., 1988, p. 37.

³³² PRADO Jr., 1988, p. 61.

Se permanece em mim a sensação que tenho de mim mesmo fechando os olhos para o mundo externo, também devo eliminar este fato. Como posso efetuar essa aniquilação de meu ser? Tentando eliminar o meu passado. Se consigo efetuar esta anulação resta a “consciência que tenho de meu presente reduzido à mais extrema pobreza”³³³. Mas, tenho de tentar eliminá-la também. Neste momento, a consciência que tentava aniquilar-se dá nascimento a uma outra que teria de testemunhar esta tentativa. Esta consciência surge “(...) no instante imediatamente anterior para assistir à desaparecimento da primeira”³³⁴. Isto revela que até a tentativa de aniquilar-se como consciência para poder contemplar ou imaginar o nada não recai na negação absoluta mas na instauração de um outro ser, que no caso, é a consciência testemunha necessária a qualquer ato negador. Em suma, este ato pressupõe um outro que é positivo. Isto se dá como consequência da seguinte imposição: “existe sempre portanto um objeto, exterior ou interior, que é representado pela minha imaginação”³³⁵. A conclusão desta experiência é a seguinte: nunca conseguimos imaginar o nada sem, de algum modo, apelarmos para o ser, “nunca se forma no pensamento uma imagem propriamente dita de uma supressão de tudo”³³⁶. A idéia de nada, então, seria dependente da possibilidade de abolição de tudo, ou melhor, “(...) o limite para que tende esta operação”³³⁷.

Esta operação de supressão de algo do qual depende a idéia de nada, sempre ocorre em relação ao exterior ou ao interior, *algo* é negado ou um “*estado de consciência*”. Se tento suprimir a existência de alguma coisa no exterior, avalia

³³³ BERGSON, 1971, p. 274.

³³⁴ BERGSON, 1971, p. 275.

³³⁵ BERGSON, 1971, p. 275.

³³⁶ BERGSON, 1971, p. 275.

³³⁷ BERGSON, 1971, p. 276.

Bergson, uma outra ocupa o seu lugar. Não podemos identificar um vazio quando pensamos na supressão de algo, pois sempre pensamos a supressão de algo exterior estando este ser situado em um espaço, em um lugar. Quando opero esta supressão devo tomá-la como sendo um ser que estava em um lugar e que, em um determinado momento, não está mais. Se podemos conceber a idéia de nada a partir da percepção de que um ser não está mais em um lugar, devemos admitir que nunca percebemos a sua *ausência* mas a *presença* que é admitida e posteriormente negada. O vazio sempre é tomado em relação a um fundo de presença. O “vazio em si mesmo” não pode ser vislumbrado, mas somente a sua disposição em meio ao ser. Se percebemos somente seres, a ausência só pode ser concebida “(...) para um ser capaz de recordar e de esperar”³³⁸. Se a idéia de nada era possível apenas através de um ato de abolição da presença, podemos notar agora que ela é a atividade de substituição, tanto de um novo ser no lugar do antigo, quanto de um mesmo ser em um novo lugar. Este era o modo de imaginarmos o nada no mundo exterior.

Quanto ao modo interno de representação do nada, se percebo qualquer estado de meu ser sempre o tomo como um dado, como uma presença. Sempre estou diante do pleno, mesmo quando tento aniquilar em mim uma percepção. “Em resumo, quer se trate de um vazio de matéria ou de um vazio de consciência, a *representação do vazio é sempre uma representação plena, que após analisada se resolve em dois elementos positivos: a idéia, distinta ou confusa, de uma substituição, e o sentimento, experimentado ou imaginado, de um desejo ou de uma saudade*”³³⁹. Pensar um ser como inexistente, significa, para Bergson, operar dois atos de afirmação. “Pensar o objeto A como inexistente é pensar primeiro o objeto, e portanto pensá-lo como existente; e depois pensar que uma outra realidade, com a

³³⁸ BERGSON, 1971, p. 277.

³³⁹ BERGSON, 1971, p. 279.

qual ele é incompatível, o suplanta”³⁴⁰. Isto significa que nunca experimentamos a inexistência em si mesma do ser e sim a sua posição seguida da exclusão ou da substituição de alguma característica ou qualidade que lhe é própria.

Um dos resultados mais importantes desta crítica ao pensamento fundado no negativo é a obrigatoriedade de admitirmos que a possibilidade de acrescentarmos um “não” ao ser somente é pensada se algum outro existente a sustenta. Esta tentativa é uma “operação eminentemente intelectual, independente do que se passa exteriormente ao espírito”³⁴¹. É este poder “nadificador” típico da atitude de dizer “não” ao existente que suscita os “falsos problemas”.

Uma decorrência direta deste “falso poder nadificador” é a possibilidade de que negando ao Todo a sua presença, dizendo não ao Todo, podemos chegar ao núcleo da idéia de Nada. Se podemos dizer que o nada é possível porque o Todo pode ser negado, esquecemos de dizer que o ser fundante desta atitude negativa não é o Nada e sim o Ser. Bergson alerta para o fato de que o ato negativo é incompleto, ao contrário da afirmação que é completa. Isto pode ser explicitado quando notamos que toda atitude negativa necessita que a sua efetivação se dê em um momento posterior, o nada deve ser o resultado de alguma ausência que só é detectada quando a presença revela-se como ausência. É esta dependência do que vai ocorrer – como momento no qual o nada vai ser posto – que o transforma em uma atitude incompleta. E o que o torna assim é exatamente a dependência que ele tem em relação ao ser. Em suma, todo ato negativo refere-se a algum juízo referente ao ser e não a ele mesmo; “uma proposição negativa traduz um juízo referente a um juízo”³⁴². Se este ato tomasse o ser nele mesmo, seria “desmentido” em suas

³⁴⁰ BERGSON, 1971, p. 281.

³⁴¹ BERGSON, 1971, p. 282.

³⁴² BERGSON, 1971, p. 283.

pretensões. A negação sugere a *possibilidade* de que este existente possa sofrer alguma alteração. Aquele que nega *afirma duas vezes*.

Além desta crítica, devemos ressaltar ainda que Bergson coloca em questão a possibilidade de pronunciarmos juízos acerca da inexistência de algo. Isto porque “(...) os juízos que afirmam a não-existência de uma coisa são juízos que formulam um contraste entre o possível e o atual”³⁴³. Este juízo acerca da inexistência, na verdade, só opera sobre existências. Uma é a da atualidade do ser, isto é, a sua presença, a outra é a existência em idéia da possibilidade de que este ser possa transmutar-se em algo ou existir sobre outra forma. Mais uma vez, notamos que a possibilidade de constatar a inexistência recai sobre uma existência de fato que é pensada de uma outra maneira, mas não aniquilada. Um juízo negativo precisa manter uma existência de fato como fundo para que a sua ocorrência seja possível, para que ele seja desenhado sobre este fundo. Isto nada mais é do que a demonstração de que um juízo afirmativo está apoiado em um ser dado e um juízo negativo em uma afirmação feita a respeito deste mesmo ser.

Diante destes “desmentidos”, Bergson interroga a necessidade de colocarmos em um mesmo patamar o ser e o nada. Qual seria a causa desta “(...) relutância em reconhecer aquilo que há na negação de subjetivo, de artificialmente limitado, de relativo ao espírito humano e sobretudo à vida social?”³⁴⁴; a resposta a esta questão estaria no fato de que ela implicaria a necessidade de reconhecermos que a negação estaria fundada no uso das proposições, ou seja, em palavras que nada mais seriam do que *conceitos*.

Para que a negação seja possível, é preciso que o mundo humano esteja municiado de algumas potencialidades. Se um espírito segue o “fio da experiência”

³⁴³ BERGSON, 1971, p. 285.

³⁴⁴ BERGSON, 1971, p. 286.

ele jamais pode supor o nada, nenhuma concepção do vazio é possível. Para que a negação seja dada, é preciso que este espírito tenha *memória*, e tenha sobretudo o desejo de “*tomar como apoio o passado*”. Se, além disso, conseguirmos conferir a este espírito “(...) a faculdade de dissociar e de distinguir. Deixará de verificar apenas o estado atual da realidade que passa. Representar-se-á a passagem como uma mudança, e portanto como um contraste entre aquilo que existiu e aquilo que existe”³⁴⁵. É este contraste que podemos chamar de negação. Para Bergson, a negação se está fundada na idéia de abolição, implica a idéia de “(...) saudade do passado”³⁴⁶. É esta sensação de “nostalgia” do *em-si* que podemos identificar também no ser *para-si* definido por Sartre.

Definida a forma pela qual a negação pode ser operada, o pensamento somente necessita de um ato de *generalização* desta abolição. Esta ampliação é a idéia de “nada absoluto”. E este nada implica o Todo porque, do ponto de vista do pensamento, o nada é uma representação “compreensiva e plena, tão plena e compreensiva como a idéia de Tudo”³⁴⁷. Notamos, com esta operação do pensamento, que o nada passa a ser igual ao ser. Este é erro denunciado por Bergson.

Se a idéia de nada, ao final desta crítica, não passa de um falso problema, por que mantém no ideário filosófico uma presença constante, por que ainda exerce o fascínio da “miragem da ausência”?³⁴⁸ A resposta para esta questão Bergson encontra no sentido utilitário de nossas ações. Fato que pode ser explicado a partir

³⁴⁵ BERGSON, 1971, pp. 288-289.

³⁴⁶ BERGSON, 1971, p. 289.

³⁴⁷ BERGSON, 1971, p. 290.

³⁴⁸ Fazemos uso aqui da metáfora construída por Bento Prado para tratar do tema em questão. Esta metáfora surge logo no Primeiro Capítulo de sua obra *Presença e Campo transcendental*.

do momento em que sabemos que “(...) toda ação humana tem o seu ponto de partida numa insatisfação, e portanto num sentimento de ausência. Não se agiria se não houvesse um fim em vista, e é por sentir a privação de uma coisa que a procuramos”³⁴⁹.

Se a filosofia bergsoniana identifica na idéia de nada uma “miragem da ausência”, ela coloca, por outro lado, na significação dos atos humanos a possibilidade de identificarmos que o fim ainda não atingido representa uma espécie de não-ser, caracterizado principalmente como um desejo que deve ser satisfeito ou uma lacuna que deve ser preenchida. No âmbito das ações cotidianas o homem sempre efetua este processo de “instauração” do nada para que o seu ser seja suplantado pelo efeito de alguma atitude. No percurso da ação é possível identificar a passagem do nada ao ser, daquilo que ainda não existe para o que pode ser. Neste caso, a ação opera na contramão da positividade do ser, percorrendo o fluxo do vazio para o pleno. Esta falta que necessita de um preenchimento, adverte Bergson, “(...) é mais a ausência de uma utilidade que a ausência de uma coisa”³⁵⁰. Na verdade, o caráter utilitário de nossas ações dá margem ao surgimento desta ausência, pois os atos humanos são, acima de tudo, uma forma de criação de uma utilidade, eles nos lançam na vida cotidiana e são o nosso modo de acesso ao fluxo de nossa vida enredada na ocupação da sobrevivência.

É por isso que o plano das ações difere do ato especulativo, no primeiro visamos uma utilidade, no segundo um ser. No plano da utilidade podemos dizer que o que ainda não foi feito não existe; no plano da especulação, como vimos, toda enunciação acerca do ser precedido pelo nada é mera ilusão. Esta ilusão, na verdade, só é mantida porque operamos no nível da especulação do mesmo modo como

³⁴⁹ BERGSON, 1971, p. 291.

³⁵⁰ BERGSON, 1971, p. 291.

agimos no nível das ações. Foi esta extrapolação que ocasionou o falso problema do nada. Do vazio ao pleno, “é esta a direção em que caminha a nossa ação. A nossa especulação não pode evitar fazer o mesmo, e naturalmente ela passa do sentido relativo para o sentido absoluto, pois se exerce sobre as próprias coisas e não sobre a utilidade que elas têm para nós”³⁵¹.

Desta crítica de Bergson podemos extrair a seguinte conclusão: a ontologia sartreana sofre de um vício de origem. Ao centrar a sua argumentação no princípio de negação ele cometeu o mesmo erro de todos aqueles que pretendem demonstrar que o nada “existe de fato”. Se tomamos a sua reflexão acerca do agir humano, entretanto, podemos dizer que Sartre começa a reafirmar a posição de Bergson. Voltaremos ao tema.

Após termos resgatado esta crítica bergsoniana ao que foi chamado de idéia de nada, temos as condições de compararmos os seus resultados com a proposta de Jean-Paul Sartre. Para efetuarmos esta operação, tomaremos como apoio a obra de Bento Prado Jr.: *Presença e Campo transcendental*. Esta escolha é justificada, sobretudo, porque as teses defendidas nesta obra marcam a relação que desejamos firmar entre os dois pensadores.

Ao compararmos a forma como os dois tratam do problema do nada, fica claro que é possível traçar uma linha demarcatória muito nítida entre o que cada um deles quer dizer quando o problema do nada é posto em questão. Sartre caminha no sentido oposto ao de Bergson e parece fazê-lo de forma proposital. Parece que Sartre não assume a “miragem da ausência” como um simples “modo de tratar o ser” que caminha na direção desta miragem, ele assume como seu itinerário a perspectiva de situar o ser frente ao nada, ou melhor, de posicionar o nada encravado no ser, mas não somente como situado no plano da ação ou do discurso. Sartre visa demonstrar

³⁵¹ BERGSON, 1971, p. 292.

que as negações estão situadas no plano da existência fática, sendo o *para-si* o exemplo mais incontestado desta demonstração. Ao contrário de Bergson, ele tenta revelar que o nada vem ao mundo pelo *para-si*, mas não só como juízo. O seu intuito é o de provar que todo juízo negativo é sustentado pelo não-ser. Esta é uma distinção básica que podemos apontar entre os dois pensadores.

Se Bergson executa um esforço enorme para “eliminar todo hiato posto entre a consciência e o Ser”³⁵² podemos ver que a proposta sartreana vai no sentido contrário. Se, para os partidários da filosofia da negação a pergunta pelo fundamento do Ser é solidária à suposição de uma Ausência possível – e esta tese é quase repetida por Sartre quando é abordado o problema do *fundamento* – Bergson considera que esta ligação entre Ser e possibilidade é somente mais um fruto do equívoco de dar primazia ao problema do nada quando se tenta formular uma ontologia³⁵³. Por outro lado, esta oposição, devemos ressaltar, não é dada exatamente como um distanciamento entre os dois pensadores porque, como indicamos no primeiro capítulo de nossa tese (especificamente na seção intitulada *O Fundamento ontológico da negação*), Sartre sempre defendeu que o nada não é nem *contemporâneo* nem *anterior* ao ser. Aliás, é muito significativo identificar que a crítica que Sartre faz ao pensamento heideggeriano vai na mesma direção daquela que Bergson endereça ao modo como a idéia de nada é concebida, sobretudo quando este último tenta demonstrar que a precedência do Nada sobre o ser é um equívoco. Sartre repete a tese de Bergson quando afirma que “o Nada surge sobre o fundo do Ser”³⁵⁴. Ao notarmos que a valorização da idéia de *possibilidade* é fundamental para

³⁵² PRADO Jr., 1988, p. 28.

³⁵³ Bento Prado considera que, para Bergson, a origem dos problemas da ontologia tradicional está situada no fato de que se acredita na ilusão da passagem do Nada ao Ser, cf. PRADO Jr., 1988, p. 33.

³⁵⁴ PRADO Jr., 1988, p. 61.

o discurso sartreano, novamente vemos que esta diferença que Sartre tenta estabelecer em relação a Heidegger não o impede de manter certos pressupostos da filosofia que ruma para a afirmação do ser. Chega a ser até curioso constatarmos que Bergson cita a possibilidade da imaginação como um dos modos possíveis de formularmos a “idéia de negação” quando vemos Sartre dedicar duas obras ao problema da imagem, discutindo sobretudo a capacidade que a consciência tem de imaginar. Parece que ele resolve seguir as “sugestões” pelo lado inverso.

Quando Sartre afirma o seguinte: “(...) a consciência deve poder formar e colocar objetos afetados por um certo caráter de nada em relação à totalidade do real. Lembramos, com efeito, que o objeto imaginário pode ser colocado ou como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte, ou não ser colocado como existente. Constatamos que a característica comum a essas quatro teses é que todas abrangem a categoria de negação (...) Desse modo, o ato negativo é constitutivo da imagem” (Imaginário, p. 238)³⁵⁵, somente podemos constatar que ele ruma no sentido contrário ao que foi proposto por Bergson.

É igualmente notório que Sartre lança mão de todo o “vocabulário do negativo”³⁵⁶. A valorização da *ausência*; a tese da “*desaparição*” do mundo ou da sua irreabilidade; a imagem de uma consciência errante, sem ser a de um conteúdo positivo³⁵⁷; todas essas maneiras de expressar a existência do nada no imerso no

³⁵⁵ “(...) la conscience doit pouvoir former et poser des objets affectés d’un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel. On se rappelle en effet que l’objet imaginaire peut être posé comme inexistant ou comme absent ou comme existant ailleurs ou ne pas être posé comme existant. Nous constatons que le caractère commun à ces quatre thèses c’est qu’elles enveloppent toutes la catégorie de négation (...) Ainsi l’acte négatif est constitutif de l’image”, cf. Imaginário, p. 232.

³⁵⁶ PRADO Jr., 1988, p. 50.

³⁵⁷ PRADO Jr., 1988, p. 53.

mundo são, para Bergson, os meios que os partidários da idéia do nada lançam mão para demonstrar que o seu ponto de partida é lícito. Ao lado destes termos vemos aparecer a “contraposição entre o *dado* e o *desejado*, entre o ser e o valor que é instaurado pela práxis”³⁵⁸. Quando apontamos que a própria idéia de totalidade é pensada a partir do *valor* mas como estabelecimento do contraste entre o *existente* e o *faltante*, vemos reapresentada a tese bergsoniana de que a gênese da negação é contemporânea da gênese do possível, isto porque “a obra da subjetividade que liberta do imediato, tenta dominá-lo em função de valores”³⁵⁹.

Este rol de aspectos que colocam Sartre e Bergson em lados opostos, principalmente porque cada um tem uma visão própria do papel da negatividade, aponta, por outro lato, para um campo no qual os dois estão de acordo. E é sobre este ponto que devemos nos ater agora.

Se Bergson vê na ação humana o campo da ocorrência da negatividade, é exatamente para este aspecto da negação que Sartre tende quando elabora as suas considerações conclusivas.

Bento Prado indica de modo explícito que o problema posto por Sartre ao final de seu *Ensaio de ontologia fenomenológica* é que a “práxis humana não pode permanecer oposta à objetividade do Ser”³⁶⁰. Se durante todo o percurso de sua reflexão ele apontou para o modo incompleto pelo qual a realidade humana consegue operar o seu projeto de atingir a unidade como uma essência que é sua – o *para-si* que caminha em direção ao seu *si* – a partir do momento em que a metafísica coloca a questão da totalidade, a sua ontologia se vê diante do dilema de responder ao problema específico do homem poder agir com eficácia no mundo que

³⁵⁸ PRADO Jr., 1988, p. 55.

³⁵⁹ PRADO Jr., 1988, p. 66.

³⁶⁰ PRADO Jr., 1988, p. 68.

o circunda. Sartre se vê diante da questão de “determinar a maneira pela qual a própria subjetividade se torna presente para si mesma através da liberdade”, mas agora considerada no plano de sua efetivação. Quando a oposição entre o ser e a realidade humana é posta no sentido de uma superação possível o significado da ação ganha uma enorme importância.

É neste ponto preciso que vemos Sartre tocar o pensamento de Bergson. Nas palavras de Bento Prado, “a descrição bergsoniana do surgimento do negativo é correlata da descrição”³⁶¹ que identificamos em *O Ser e o Nada*. Tanto para Sartre quanto para Bergson “a subjetividade é pura negatividade”³⁶². A diferença reside no fato de que o *ser* é para Bergson uma positividade totalmente imersa no movimento³⁶³, enquanto que para Sartre, se o vemos como um *em-si*, ele é inerte.

Diante desta semelhança relativa ao modo como a práxis é dada mas divergente no modo como a realidade humana apreende o real, podemos considerar que a solução possível para o problema da ação livre somente será encontrada quando a ontologia for “completada” pela metafísica e não, como pensa Sartre, quando for mantida a distância entre as duas perspectivas. Para Bergson, “(...) a ontologia se prolonga necessariamente em metafísica, enquanto para Sartre há uma descontinuidade”³⁶⁴ entre elas.

Esta comparação entre as duas perspectivas coloca, portanto, a necessidade de tomarmos uma decisão frente ao problema da totalidade. Se a cisão permanece o traço fundamental da ontologia sartreana, segundo a perspectiva bergsoniana, a

³⁶¹ PRADO Jr., 1988, p. 66.

³⁶² PRADO Jr., 1988, p. 216.

³⁶³ Para Bergson: “seja ela matéria ou espírito, a realidade manifesta-se-nos como um perpétuo devir”, cf. BERGSON, 1971, p. 270.

³⁶⁴ PRADO Jr., 1988, pp. 216-217.

questão da viabilidade de estabelecermos um vínculo entre o *em-si* e o *para-si* permanece apenas no plano da possibilidade. E a decisão passa pela solução do problema da práxis. A crítica bergsoniana da idéia de nada nos ensina, portanto, que o problema da totalidade passa a ser fundamental a partir do momento em que devemos avaliar a eficácia de nossas ações no mundo. Parece que Sartre notou esta dimensão do problema quando mencionou que o significado da práxis deve ser discutido se admitimos que o homem age no mundo, isto é, entra em contato com o ser e o modifica. Se a ontologia sartreana não demonstra que o ser possa encontrar um momento de síntese, ao menos no plano da ação esta possibilidade deve ser examinada.

Levantamos, no entanto, a seguinte questão: os resultados desta mesma ontologia ainda conservam alguma validade quando a moral passa a ser o centro das discussões? Estas eram as considerações que desejávamos fazer a partir da comparação entre estes dois pensadores. Abordaremos agora o segundo aspecto.

O leitor pode interrogar se o ônus da posição sartreana não é muito grande, se ele não mantém sozinho um discurso que contraria boa parte dos grandes nomes do pensamento ocidental quando defende que a questão da totalidade deve ser pensada a partir da oposição radical posta entre o *em-si* e o *para-si*. Podemos afirmar que Sartre não está totalmente só na defesa desta posição. Ele não é o único a “desconfiar” da realidade do ser “*em-si-para-si*”. Um outro filósofo já havia posto em questão algumas das interrogações acerca desta idéia, ou melhor, desta possibilidade. Este filósofo é Kierkegaard. Este é o segundo autor que desejamos mencionar nesta avaliação final da solução sartreana para o problema da totalidade.

Afirmávamos anteriormente que Sartre se aproximava mais de Kierkegaard do que de Hegel quando era posto em discussão o modo de ser concebida a relação entre o *em-si* e o *para-si* no momento em que estava em jogo a determinação do ser do *Valor*. Citando uma nota de rodapé de *O Ser e o Nada*, ressaltávamos que Sartre

estava muito mais atraído pelas “realidades ambíguas” do que pelo esquema da “tese, antítese e síntese”. Teremos a oportunidade de explicitar agora a amplitude desta escolha.

Para fazermos esta explicitação tomaremos como objeto de reflexão alguns argumentos expostos pelo autor de *O Conceito de Angústia*. Na verdade, tentaremos expor três aspectos que são da maior importância para a nossa investigação. O primeiro é o sentido que a angústia tem como identificação do nada; o segundo é o modo como a subjetividade é tomada enquanto manifestação da negatividade e o terceiro é o modo como a crítica de Kierkegaard ao pensamento de Hegel ressonou na reflexão sartreana.

A angústia, como apontamos na segunda seção do Primeiro Capítulo, intitulada “A Má-fé”, é o ponto de partida da imbricada análise do modo como a consciência pode ser tomada como um ato de negação. Este tema, no entanto, já havia figurado na filosofia de Kierkegaard de modo privilegiado, ganhando contornos de um verdadeiro “conceito”, tanto no aspecto “sério” quanto “irônico” que este termo pode significar para o pensador em questão.

Na obra *O Conceito de Angústia* identificamos a tese clássica: a angústia possui a característica de revelar o nada. Para Kierkegaard, no seu aspecto mais interno, “o motivo da angústia é sempre um nada”³⁶⁵ (tese que foi posteriormente retomada por Heidegger em *Que é Metafísica?*³⁶⁶). Embora seja identificável o conteúdo subjetivo deste conceito, o autor relembra que o seu estudo é uma forma

³⁶⁵ KIERKEGAARD, 1968, p. 82.

³⁶⁶ Esta aproximação foi apontada por Jean Wahl nos seus *Études Kierkegaardienes*. Mas, ele também indica que, enquanto Kierkegaard coloca na angústia uma forte carga psicológica, um nada que está no espírito, Heidegger encontra neste conceito um fato “cósmico”, “um nada absoluto sobre o qual se destaca a existência”, cf. WAHL, 1949, p. 221.

de “esclarecimento psicológico que antecede o problema do pecado original”³⁶⁷. É neste contexto de culpa e de reconhecimento da culpa que o autor identifica o surgimento da angústia. Mas, essa inspiração teológica para a abordagem do conceito traz consigo uma discussão que, de fato, recoloca a importância da ação livre e é este aspecto que nos interessa.

Ao demonstrar que a angústia é a “(...) realidade da liberdade como puro possível”³⁶⁸ Kierkegaard inicia a tradição de situar a reflexão acerca do sentido do agir humano no seu contraponto com esta sensação de “vertigem da liberdade”³⁶⁹. É este modo paradoxal de situar a angústia como a afirmação completa da liberdade frente ao nada e, ao mesmo tempo, instauração do reino da pura possibilidade, que dá ao tema todo o seu peso dramático. É deste modo que vemos Abraão sentir angústia frente ao fato de que Deus o coloca em provação. É a própria *ambigüidade* que vemos ressaltada no conceito de angústia.

Há a ambigüidade porque a mesma situação que traz a aparente imobilidade da incerteza é aquela que torna possível a completa afirmação da atitude livre. A situação que mais “atormenta” o homem também o faz ser completamente humano. Na solidão da escolha, o homem se vê na sua mais completa interioridade e reflexividade.

É por essa razão que a angústia possui o tom de abordagem psicológica para Kierkegaard, porque ela exige do homem o seu “afundamento” na subjetividade. O pecado, neste contexto psicológico e teológico, sempre é precedido pela angústia,

³⁶⁷ KIERKEGAARD, 1968, epígrafe de *O Conceito de Angústia*. Tentaremos mostrar como este aspecto do pecado é retomado pelo pensamento sartreano, sobretudo quando é discutido o tema da *falta*.

³⁶⁸ KIERKEGAARD, 1968, p. 45.

³⁶⁹ Tema que reaparece na obra *Temor e Tremor*, onde vemos a abordagem do problema da angústia de Abraão, e que foi mencionado por Sartre em seu manifesto *O Existencialismo é um humanismo*.

pois é “(...) por um salto qualitativo que surge a falta”³⁷⁰. E a possibilidade do pecado surge como a própria possibilidade que há de irrupção de uma falta/falha no mundo.

Deste modo, a angústia sempre surge antes de uma decisão, pois ela é a sensação de que o possível pode ser realizado. Mas a angústia também desperta o desejo de transcender tal estado e isto impõe a ação. A angústia surge de uma decisão mas também exige que esta decisão seja levada a cabo. Daí a necessidade de que a escolha seja feita. É por isto que a angústia antecipa também a liberdade, porque ela ocasiona e impõe uma decisão. Este “salto para a liberdade”, segundo Kierkegaard, é sempre precedido por um sentimento de angústia.

Esta reflexão acerca da ligação entre um ato compromissado e a angústia que o precede foi retomado por Sartre naquilo que o tema sugere de fundamental para a afirmação da possibilidade da negação. É no âmbito da tentativa de negação da primeira falta que Kierkegaard situa a dimensão psicológica do homem. Sartre, por seu turno, vê na possibilidade de uma atitude que nega a angústia esta mesma atividade negadora. É importante salientar, neste caso específico, que os dois lados da questão se tocam, pois tanto a atitude de aceitação da angústia quanto aquela da tentativa de fugir da “seriedade” que esta situação impõe foram descritas na obra *O Conceito de Angústia*. É oportuno lembrarmos que Kierkegaard define o homem através de uma estrutura triádica: o corpo, a alma e o espírito, onde o último termo é aquele que experiencia a dúvida angustiante. Ela é uma experiência vivida pelo espírito. Mas, este fato, ao contrário do que possa parecer, pode ser “evitado”. Isto é possível quando o homem tentar ser “a-espiritual”. Com o ato de negação da espiritualidade o homem não sente o peso do desespero, “na a-espiritualidade, a pessoa é por demais feliz, por demais contente, por demais falho de espírito, para

³⁷⁰ KIERKEGAARD, 1968, p. 57.

conhecer a angústia³⁷¹. Esta é uma tentativa do ser humano de *afastar-se* de sua espiritualidade.

Esta possibilidade de esquiva descrita por Kierkegaard, de forma explícita, é repetida na teoria sartreana da má-fé. Esta aproximação é evidente a tal ponto que um exemplo que Sartre utiliza para descrevê-la, Kierkegaard já o indicara. Somente devemos esclarecer que o primeiro diferencia a má-fé da angústia e o segundo a angústia da “a-espiritualidade”. Ao exemplificar os atos de má-fé Sartre menciona a situação de uma jovem recatada. Em *O Conceito de Angústia*, de modo semelhante, identificamos a seguinte frase: “suponha-se uma mocinha inocente e que um homem lhe atira um olhar de cobiça: ela logo se sentirá prêsca pela angústia³⁷². A diferença que podemos notar entre as duas teorias é a de que Kierkegaard a mostra de modo explícito enquanto que Sartre a toma pelo outro lado para reforçar a tese de que jamais conseguimos evitá-la, isto porque, como constatamos, todo ato de má-fé está fadado ao fracasso, uma vez que ele é uma consciência reflexiva da angústia que se deseja evitar. Kierkegaard inicia com a angústia para demonstrar que a esquiva desta situação é a presença da “a-espiritualidade”, Sartre, por sua vez, inicia pela má-fé para demonstrar que esta tentativa de esquiva é um fracasso. Podemos estabelecer um paralelo entre a “má-fé” sartreana e a “a-espiritualidade” quando notamos que em ambos os casos tenta-se fugir do sentimento de angústia.

Fizemos este paralelo para demonstrar, além da presença de Kierkegaard no pensamento de Sartre, o fato de que conceito de angústia ocupa um lugar tão privilegiado que até nas considerações finais de *O Ser e o Nada* ele a toma como um termo importante quando é posto em discussão o significado dos atos humanos, pois se dá como o contrário do “espírito de seriedade”.

³⁷¹ KIERKEGAARD, 1968, p. 100.

³⁷² KIERKEGAARD, 1968, p. 72.

Demonstrado o modo como o conceito de angústia serviu de ponto de apoio para a teoria sartreana da má-fé, tentaremos agora indicar a maneira como Kierkegaard considera que a *subjetividade é negatividade*. Este procedimento poderá funcionar como um adendo ao problema posto pela forma como a totalidade está ligada ao fato de que a ontologia é transpassada pela possibilidade de a metafísica ser a continuação da ontologia, discussão posta na Conclusão de *O Ser e o Nada* e que toca a forma pela qual a ação humana envolve uma espécie de ligação entre o subjetivo e o objetivo.

Devemos deixar claro, entretanto, que as considerações seguintes visam, sobretudo, apontar algumas “pistas” do caminho percorrido por Sartre e que de modo algum pretendemos “explicar” a postura sartreana como sendo o “resultado” das especulações de Kierkegaard.

O Conceito de Ironia surge como a primeira obra de Kierkegaard a defender explicitamente que a subjetividade está em relação estreita com a negatividade. Isto pode ser identificado logo na apresentação das teses de sua dissertação que versa acerca do pensamento socrático. Defendendo que “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia”³⁷³, Kierkegaard procura demonstrar que “a ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade”³⁷⁴. Esta marca típica da postura socrática seria, aos olhos do filósofo de Copenhague, uma forma explícita de “corroer”, com a sua “falta de seriedade” ou, por outro lado, com a sua “falsa seriedade”³⁷⁵, o modo “sério” como os

³⁷³ KIERKEGAARD, 1991, p. 19.

³⁷⁴ KIERKEGAARD, 1991, p. 19.

³⁷⁵ Segundo Alvaro Valls, as duas formas possíveis de ironia encontradas no estudo em questão seriam: 1 - “dizer num tom sério o que não é pensado seriamente”, 2 - “dizer em tom de brincadeira algo que se pensa a sério”, cf. VALLS, 2000, p. 25.

atenienses viviam. Aqui vemos o outro lado da seriedade, não aquela que encontramos com a angústia mas a que está fundada no respeito ao padrão estabelecido pela cidade. A atividade negativa encontrada nesta atitude socrática estaria representada pelo modo como esta “forma de dissimulação” seria um ataque aos padrões de comportamento. Kierkegaard procura demonstrar que Sócrates “aparta-se da vida da Polis grega, ao procurar conhecer-se a si mesmo. Apesar de sua cultura, só possui o negativo, ele é negatividade absoluta e infinita, pois reduplica em sua vida esta idéia vazia. Isso explica porque ele não contrai laços, de modo que suas relações não passam de experimentais, provisórias. Não se compromete com a família, nem com os rituais da democracia ateniense, nem com os amigos como Alcebiades, e se intromete, sem ter autoridade para tanto, na educação dos filhos dos outros. Para Sócrates, nada é sério, ou talvez apenas o nada seja levado a sério. Escolhe sua morte com indiferença, e se o temor da morte é, conforme Hegel, o início da sabedoria, Sócrates não conhece a sabedoria nem o temor”³⁷⁶. O modo socrático de viver “contra” a cidade funcionou para Kierkegaard como o exemplo mais acurado de viver a subjetividade.

O ponto de contato entre o discurso acerca da angústia e o da ironia poderia ser estabelecido a partir da liberdade que é experienciada nos dois casos. Sócrates, ao adotar a atitude negativa teria adquirido a sua mais completa autonomia em relação aos ditames da cidade, pois “na medida que a ironia corta as amarras que retinham a especulação, ajuda a empurrá-la para fora dos bancos de areia empíricos e a fazer com que ela se aventure mar afora, temos aí uma atuação negativamente libertadora (...) Tanto no ponto de vista da *ironia* como também no do pensamento *subjetivo*, uma *personalidade* permanece um *ponto de partida necessário*; em ambos os casos, a atuação desta personalidade vem a ser liberadora, mas a atuação da ironia

³⁷⁶ VALLS, 2000, pp. 39-40.

é negativa e, ao contrário, a do pensamento é positiva”³⁷⁷. Um ponto importante que devemos ressaltar neste resgate feito da atitude negativa de Sócrates é o fato de que a personalidade individual funciona como o “fermento negador” lançado no meio da massa que é a sociedade. Kierkegaard reconhece que é esta atividade irônica que funciona como um constante questionamento dos princípios defendidos pelos cidadãos atenienses. Ela é a “afirmação negativa” operada contra a “positividade negadora”. Como mencionamos acima, na citação que extraímos dos comentários de Álvaro Valls, vemos o conflito explícito entre Sócrates e a Polis, embate que se principia com a ironia e que termina de forma trágica, com a morte do primeiro.

É esta oposição entre o individual e o coletivo que desejamos explorar. Ela servirá para apontarmos o terceiro elemento da abordagem que intentamos do pensamento de Kierkegaard. Com este terceiro momento também daremos início ao trabalho de identificação dos elementos que estão presentes no pensamento de Sartre e que manifestam uma certa semelhança de sua reflexão com a postura acerca do problema da totalidade manifestado por Kierkegaard. Tentaremos efetivar esta aproximação discutindo alguns aspectos da relação antagônica identificada entre o autor de *O Conceito de Ironia* e os princípios da filosofia hegeliana. Em outros termos, tentaremos demonstrar que a crítica de Kierkegaard ao pensamento hegeliano serve como suporte ao entendimento da posição que Sartre mantém em relação ao problema da totalidade.

É o próprio Sartre quem diz que “(...) Kierkegaard é inseparável de Hegel e (...) a negação feroz de todo o sistema não pode nascer senão num campo cultural inteiramente comandado pelo hegelianismo” (C.R.D., p. 116)³⁷⁸. Em outras palavras,

³⁷⁷ KIERKEGAARD, 1991, p. 104.

³⁷⁸ “(...) Kierkegaard est inséparable de Hegel et cette négation farouche de tout système ne peut prendre naissance que dans un champ culturel entièrement commandé par l’hégélianisme” (C.R.D., p. 19).

abordar o pensamento de Kierkegaard exige que o confrontemos com o meio cultural que era o hegelianismo. Esta avaliação é confirmada pelos textos publicados por Kierkegaard, sabemos que um dos alvos privilegiados de *O conceito de Ironia* é a postura defendida pelos hegelianos a respeito da interpretação que se fazia da ironia socrática. Segundo a interpretação de Álvaro Valls, tradutor de Kierkegaard e especialista na área, Hegel diz, por exemplo, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, “(...) que o que há de verdadeiro na ironia socrática consiste na explicação de representações como as de fé e razão! E a ignorância socrática seria autêntica, porque ele não possuía um sistema filosófico, não constituía uma Ciência (*Wissenschaft*)! Finalmente, segundo Hegel, a ironia específica (*bestimmte*) de Sócrates seria ‘mais modo de conversação’ (*mehr Manier der Konversation*) do que aquela negação pura, aquele comportamento negativo, seria a serenidade social (*gesellige Heiterkeit*), não seria o riso do desprezo, nem a hipocrisia, mas apenas um alegre divertir-se socialmente com a idéia”³⁷⁹. Além desta diferença entre as duas interpretações, Valls aponta uma distinção fundamental entre os dois e que serve como parâmetro da oposição estabelecida. E o tema é a subjetividade. Neste aspecto notamos a completa contraditoriedade entre as duas filosofias. Valls identifica em uma passagem da *Filosofia do Direito*, “(...) justamente na transição entre a Moralidade e a Eticidade, que a ironia vem a ser tratada, junto com algumas outras manifestações da subjetividade, e então como uma ‘figura do mal’”³⁸⁰. É contra o hegelianismo vigente que Kierkegaard levanta a “bandeira” da subjetividade. É como um “espinho encravado na carne” que ele tenta suscitar a revalorização de um Sócrates irônico, cuja forma essencial de seu filosofar seria a negatividade. Tentando decifrar a afirmação de Sartre que destacamos anteriormente, podemos

³⁷⁹ VALLS, 2000, p. 25.

³⁸⁰ VALLS, 2000, p. 26.

dizer que o pensamento de Kierkegaard somente ocorreu em um meio hegeliano mas que ganhou os seus contornos específicos porque foi uma voz “dissonante”. Não podemos desconsiderar, por esta razão, que a segunda parte de *O conceito de Ironia* trata especificamente das implicações que a interpretação romântica operou na consolidação da figura de Sócrates.

Conta-se que a banca examinadora que avaliou a dissertação de Kierkegaard não compreendeu o motivo de tamanha distinção. Eles não conseguiram encontrar uma justificativa para a distinção entre a abordagem feita da figura de Sócrates apontada pela interpretação consagrada pelos clássicos e, na segunda parte, de forma abrupta, a passagem para avaliação que os seus contemporâneos faziam da figura de Sócrates. Não conseguiram entender que Kierkegaard estava contrapondo o fenômeno e a tentativa de conceituação deste. É como uma recusa veemente de toda filosofia do conceito que Kierkegaard afirma que “a verdade é a subjetividade”. Não podemos deixar de ver aí uma “provocação”.

A comparação entre a figura de Sócrates e a cidade grega ganha um sentido muito particular se vemos nela a valorização da subjetividade negativa funcionando como contraposição ao que podemos chamar de substância, expressa pela Polis³⁸¹. Esta oposição seria o protótipo da tentativa de constituir-se uma relação negativa entre a parte e o todo onde nenhuma síntese última fosse possível. É esta negatividade de fundo que contrasta com a posição hegeliana e é este ponto que os distingue de modo irremediável. Para Kierkegaard, a manutenção de uma relação

³⁸¹ Jean Wahl demonstra que a oposição entre Kierkegaard e Hegel aparece de forma explícita na contraposição entre o sistema e a vida: “(...) n’est pas seulement du point de vue de la vie et des individus qu’il critique le hégélianisme, c’est aussi du point de vue des concepts (...) La triade thèse-antithèse-synthèse anéantit tous les points de vue précédents, mais ne met rien à leur place (...) Maintenir leur existence irréductible, c’est par là même maintenir l’opposition entre la raison et le fait”, cf. WAHL, 1949, p. 89.

antagônica entre a subjetividade e a objetividade seria a única forma de expressar o real. É a tentativa de ressaltar a ambigüidade típica da atitude irônica que faz com que ele recuse toda filosofia sistemática. Esta tentativa é expressa, no entendimento de Jean Wahl, pela recusa enfática da identidade entre o interno e o externo³⁸². Esta reafirmação da impossibilidade de estabelecimento de uma unidade entre a subjetividade e a sociabilidade faz com que a única síntese possível seja a de uma “unidade paradoxal”, de uma “síntese contraditória”. A angústia aparece como o paradigma desta ambigüidade no sentido de que ela é a manifestação do espírito mas, ao mesmo tempo, a confirmação de que o espírito não determina completamente o corpo. Ela é esta demonstração de que o homem é “consciência infeliz” de si³⁸³. A filosofia que promove a ambigüidade ao estatuto de “essência” humana não pode admitir que uma forma qualquer de unidade tenha lugar. É por isso que a perspectiva adotada por Kierkegaard manifesta uma crítica ao pressuposto de que o Todo é possível e determina as partes. Se podemos dizer que existe uma dialética no pensamento de Kierkegaard ela aparece de forma ambígua, como uma passagem incessante de um ponto ao outro³⁸⁴. A partir destes dados podemos identificar uma semelhança entre as posições de Sartre e Kierkegaard, pois assim como notamos na relação entre as consciências descritas no capítulo referente ao

³⁸² Cf. WAHL, 1949, p. 162: “Pour Hegel, le rationnel et le réel , l’interne et l’externe coïncident en cet amalgame qui est l’universel concret. Pour Kierkegaard, il y a entre eux des oppositions irréductibles”.

³⁸³ “Et le rapport de l’homme à l’esprit est ambigu; car il ne peut se détacher complètement de l’esprit, mais il ne peut non plus être complètement déterminé par lui. Et l’esprit lui-même est ambigu, et c’est son ambiguïté qui expliquera celle de l’angoisse: quand l’esprit ne peut ni se fuir ni rentrer en soi, quand il s’aime et se fuit, naît l’angoisse, sentiment ambigu devant l’esprit ambigu”, cf. WAHL, 1949, p. 224.

³⁸⁴ “La dialectique est pour Kierkegaard d’abord l’ambigu, avec le passage d’un sens à l’autre, ainsi Socrate était infiniment ambigu”, cf. WAHL, 1949, p. 141.

ser-para-outrem uma relação conflituosa e insuperável, também reconhecemos nas considerações de *O Conceito de Ironia* a mesma disposição de ressaltar a contradição. Ao contrário de Hegel, não vemos nesta dialética a *Aufhebung*³⁸⁵.

A consequência da adoção destas posições para a compreensão do que pode ser a totalidade é óbvia. A negatividade corrói qualquer unidade previamente estabelecida. A antítese permanece, impedindo a realização de qualquer síntese última. Mantém-se a “tensão dos contrários”. Não há um “terceiro termo” que funcione como ponte ou fuga do estado de “indefinição” no qual o homem se encontra. Frente ao dilema da má-fé versus sinceridade, para fazermos uso da terminologia sartreana, somente “oscilamos” perpetuamente entre uma postura e outra.

A determinação do terceiro termo, para Jean Wahl, aparece na obra de Kierkegaard principalmente nas discussões que envolvem a relação amorosa. O sentimento intenso de cumplicidade vivido por dois amantes não pode ser conhecido por um *terceiro* elemento. Este outro que está de fora, exatamente porque é exterior ao sentimento, jamais o conhece. Este terceiro é sempre abstrato e insignificante para a relação dual³⁸⁶. Na peça *Huis clos* de Jean-Paul Sartre esta mesma posição é mantida, em uma relação de três pessoas, todo tipo de embate sempre ocorre entre dois componentes e como tentativa de exclusão do terceiro. O observador é “mantido fora do jogo” pois a luta sempre é dada entre duas consciências. Ao

³⁸⁵ “(...) au point de vue de l’existant, défini par opposition au point de vue théocentrique où prétend se placer le hégélianisme, les contradictions ne seront pas résolues. Il n’y a pas d’*Aufhebung*. En une tension terrible, l’existant choisit non pas l’un ou l’autre des deux contraires, mais l’unité des deux contraires dans leur contrariété même et les maintient tous deux devant lui”, cf. WAHL, 1949, p. 146.

³⁸⁶ “Une passion absolue ne peut être connue par un tiers, ne peut être saisie du dehors par l’intelligence”, WAHL, 1949, p. 304.

compararmos a posição de Sartre ao que foi exposto acerca de Kierkegaard, notamos que a recusa do terceiro é um ponto em comum. A explicação dada por Kierkegaard para que esta recusa do terceiro tenha sentido é o fato de que “(...) o movimento dialético jamais se acaba completamente”³⁸⁷, não é difícil encontrar nos argumentos de Sartre esta mesma constatação. Se pensamos nos termos capitais da ontologia sartreana o *em-si* e o *para-si* jamais podem permanecer unificados no ser, que é classificado como ideal, *em-si-para-si*. Podemos ampliar, portanto, a posição defendida naquela de rodapé e dizer que o problema da totalidade, para os dois pensadores, nunca pode ser pensado a partir de uma superação do estado de tensão entre os dois termos de uma relação.

No capítulo Quinto da obra *O Conceito de Angústia* vemos a utilização de uma imagem que pode servir para manifestar, de forma conclusiva, a aproximação que tentamos estabelecer entre Sartre e Kierkegaard. Ali é mencionado um conto cuja história é a de “(...) um rapaz que parte à procura de aventuras para fazer a aprendizagem da angústia”³⁸⁸. Se nos lembramos das obras produzidas por Sartre onde a experiência da aventura é vivida a partir da “imersão na angústia”, não podemos negar que Kierkegaard funcionou como uma espécie de fonte inspiradora. O romance *A Náusea*, neste caso, é emblemático. Este é mais um exemplo que nos possibilita afirmar que um traço característico da filosofia de Kierkegaard é mantido no corpo da obra sartreana. E a tentativa de descrever a existência humana como uma “paixão inútil” surge como uma nova maneira de resgatar esta disposição de descrever o homem como um ser “exilado”, cuja “nostalgia da terra natal” sempre o persegue. E se, além disto, vemos na humanidade o reflexo do “pecado original”, como um ser perseguido pela falta, assim como a tentativa de expiação da culpa e a

³⁸⁷ KIERKEGAARD, 1991, p. 91.

³⁸⁸ KIERKEGAARD, 1968, p. 157.

superação deste “defeito”, como tentativa de reconciliação com o seu estágio de harmonia, notamos também que ela é um projeto de retorno ao estágio do qual ela saiu. Notamos que a humanidade é o projeto de voltar para a sua “terra natal” e o trajeto longo e doloroso, além de incerto, nada mais é do que a expressão de uma “consciência infeliz” que tenta superar o seu estado de infelicidade. Se esta representação da existência humana é um ponto significativo da obra de Sartre, as bases desta configuração já estavam presentes nos escritos de Kierkegaard.

Muitos destes componentes podemos identificar na reflexão sartreana. Se tomarmos como ponto de referência a concepção de totalidade abordada no decurso de nossa investigação, notaremos que o desejo de atingir a síntese *em-si-para-si*, ainda que o ideal de “plenitude” tenha sido definitivamente abandonado, também conserva esta “nostalgia da totalidade”. E se a ambigüidade típica do sentido do valor impossibilita que o termo final seja atingido, que a síntese seja completada, não é menos verdadeiro que este valor é sempre mantido como o horizonte de possibilidade. Da mesma forma que Kierkegaard situa o homem como um constante salto da fé que vence a angústia, Sartre encontrada na ambigüidade o modo de ser do valor, posto que a “superação” da antítese posta entre o *em-si* e o *para-si* jamais pode ser dada. Podemos afirmar, portanto, que a sustentação das posições defendidas por Sartre acerca da crítica ao pressuposto de uma totalidade fundadora encontra no filósofo dinamarquês um ponto de apoio seguro.

Não podemos encerrar estas considerações finais, contudo, sem mencionarmos um sentido complementar ao que foi mencionado acima. E o ponto a que nos referimos é a avaliação sartreana de que a filosofia de Kierkegaard somente foi possível porque surgiu em um meio hegeliano. Devemos demonstrar que esta avaliação revela que Sartre acompanha o “filósofo da subjetividade” em muitos aspectos, mas em um, exatamente o da compreensão que este dá da significação da subjetividade, é preciso uma vez mais resgatar a perspectiva hegeliana. Se nos

lembramos das palavras de Sartre contidas na obra *Questão de método*, notamos que ali ele ensaia uma espécie de “leitura seletiva” das duas propostas filosóficas. Ele tenta compreender de que modo Hegel pode ter razão contra Kierkegaard e vice-versa. Para Sartre, Kierkegaard “(...) marca um progresso em direção ao realismo, já que insiste, antes de tudo, na irreducibilidade de um certo real ao pensamento e no seu *primado*” (C.R.D., p. 116)³⁸⁹. Esta postura, no entanto, não o isenta de um certo equívoco. Para apontá-lo, Sartre relembra que Hegel “em lugar de obstinar-se, como o ideólogo dinamarquês, em paradoxos cristalizados e pobres que reenviam finalmente a uma subjetividade vazia, é ao concreto verdadeiro que o filósofo de Iena visa por seus conceitos e a mediação apresenta-se sempre como um enriquecimento” (C.R.D., p. 116)³⁹⁰. Esta tese pode perfeitamente ser aplicada ao problema da interpretação do modo como Sartre considerou a relação da consciência com a exterioridade.

Em todos os capítulos de nossa tese identificamos que a característica fundamental da consciência era a de ser negação de um ser particular, de um objeto posto como ser real. Isto sempre reforçou a posição de que a consciência somente poderia determinar-se por intermédio da negação. Identificamos ao longo de nossa investigação que esta exigência de determinação objetiva estava diretamente ligada ao primado de que “toda negação é uma determinação”. Apontamos também que esta postura foi marcada pela presença de Hegel nas leituras de Sartre. Podemos afirmar, por isso, que, se a subjetividade permaneceu um ponto de partida válido

³⁸⁹ “(...) marque un progrès vers le réalisme puisqu’il insiste avant tout sur l’irréductibilité d’un certain réel à la pensée et sur sa *primauté*” (C.R.D., p. 20).

³⁹⁰ “au lieu de se buter comme l’idéologue danois en des paradoxes figés et pauvres qui renvoient finalement à une subjectivité vide, c’est le concret véritable que le philosophe d’Iéna vise par ses concepts et la médiation se présente toujours comme un enrichissement” (C.R.D., p. 19).

para o pensamento sartreano, o modo como ele definiu o significado deste termo sempre esteve associado ao fato de que ele deveria ser definido a partir da mediação entre o interior e o exterior, isto é, que a consciência, se quisesse determinar o seu ser próprio, deveria realizar a passagem pela determinação externa. Isto ficou demonstrado quando investigamos a *presença a si*, a possibilidade da *reflexão*, a *existência fática de outrem* e até a possibilidade de síntese com o *em-si*, o ser denominado *em-si-para-si*.

Desta constatação podemos estabelecer que o modo como Sartre pensa a subjetividade foi profundamente influenciado por uma perspectiva dialética de tipo hegeliana, mesmo quando ele tenta repor o movimento recíproco de distanciamento das consciências. Quando tomamos como exemplo o caso do conflito entre as consciências, analisado no capítulo terceiro de nossa tese, podemos dizer, um pouco no curso da argumentação que Merleau-Ponty desenvolve em relação ao modo como Husserl coloca a questão, que o problema da subjetividade não pode ser desconectado de um outro, ou melhor, do seu lado oposto, do problema da intersubjetividade. “Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si – minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo –, uma perspectiva do Para Outro – minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. Certamente, estas duas perspectivas, em cada um de nós, não podem estar simplesmente justapostas, *pois então não seria a mim que o outro veria e não seria a ele que eu veria*. É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a

possibilidade de um ‘espectador estrangeiro’³⁹¹. Esta teoria da afirmação de si pelo *reconhecimento* funciona, na perspectiva sartreana, como o único modo de atribuir objetividade a uma consciência. Quando resgatamos o motivo pelo qual Sartre considera que a posição hegeliana avança em relação ao pensamento de Husserl, vemos que uma posição “mais realista” é possível porque “passo a depender do outro em meu ser”, dependência esta que Sartre chama de “negação interna”. É este dado que a reflexão de Kierkegaard não frisou e é por isso que o pensamento de Hegel conserva para Sartre o seu grau de “verdade”.

Podemos afirmar, a partir disto, que o primado da consciência intencional, definido desde a Introdução de *O Ser e o Nada*, não pode ser compreendido em toda a sua extensão se desconsiderarmos que o contraponto de toda intenção é a instauração de uma “transparência absoluta” desta mesma consciência, ou seja, que ela opera em si uma forma de negação interna quando exerce a sua condição intencional. Isto representa, do ponto de vista da subjetividade, a eliminação de qualquer resquício de interioridade. Adotando esta tese devemos admitir que toda consciência intencional é negadora de si. Esta determinação de base se prolonga quando ela tenta determinar-se no momento em que reconhece a existência de outrem. Isto revela que, embora Sartre reconheça em Kierkegaard muitas contribuições para a sua reflexão, Hegel ainda permanece presente quando a subjetividade é concebida como negatividade, para mencionarmos apenas um caso.

Outra constatação que pode ser extraída desta abordagem é a de que Sartre considera que a “subjetividade é insuperável”. Tal postura está fundada na sua teoria da consciência, posto que ela é “(...) negatividade desveladora, (...) distância na proximidade imediata, que constitui de uma só vez o que o existencialismo denomina ‘consciência do objeto’ e ‘consciência não tética (de) si’” (C.R.D., p.

³⁹¹ MERLEAU-PONTY, 1994, p. 8.

125)³⁹². Este resgate da significação, ao mesmo tempo, afirmativa e negativa da consciência, manifestada nesta obra de Sartre publicada ao final dos anos cinqüenta, somente reforça que o núcleo de sua reflexão iniciada nos anos quarenta manteve-se praticamente inalterado. Princípio que serviu igualmente para fundamentar a sua crítica ao ser *em-si-para-si*.

Se o pensamento sartreano destaca o valor da subjetividade, isto só pode ser entendido como um momento do processo de relação que a consciência estabelece com o seu objeto, é por esta razão que Sartre considera que a consciência é “(...) um momento necessário da própria ação” (C.R.D., p. 125)³⁹³. Ao identificarmos esta posição, temos condições de entender um pouco melhor o motivo pelo qual a Conclusão de *O Ser e o Nada* reitera a importância de estabelecer-se quem é o agente moral. Fica explícito que o problema moral da ação apenas pode ser tratado se a consciência é considerada como momento indispensável de qualquer intervenção na realidade, “um momento insuperável”. Estas eram as observações que desejávamos acrescentar ao que foi exposto em relação ao confronto entre Hegel e Kierkegaard.

Após a confirmação de que alguns dos pressupostos dos dois filósofos mencionados acima, Bergson e Kierkegaard, fazem com que a posição sartreana tenha os seus fundamentos postos em perspectiva, temos condições de apontar os progressos que obtivemos com a investigação que empreendemos. Para apontar tais progressos devemos destacar dois aspectos: o *primeiro* é o estabelecimento da relação estreita entre o *valor* e a *totalidade destotalizada*, o *segundo* é o contraponto

³⁹² “Mais c’est précisément cette négativité dévoilante, cette distance dans la proximité immédiate qui constitue d’un même coup ce que l’existentialisme nomme <<conscience de l’objet>> et <<conscience non thétique (de) soi>>” (C.R.D., p. 31).

³⁹³ “(...) un moment nécessaire de l’action elle-même” (C.R.D., p. 30).

estabelecido entre o “espírito de *seriedade*” e a *liberdade* como possível fundamento do valor.

Visando identificar nos principais momentos da ontologia sartreana uma consideração paralela referente ao problema do “ser todo”, tentamos demonstrar que a partir do momento em que é discutida a possibilidade de estabelecermos um vínculo entre a *consciência* e o *em-si*, possibilidade esta fundada em uma atitude negativa, nos vimos diante do problema de determinar se essa relação poderia ser considerada como uma espécie de totalidade. Ao lado desta questão surgia uma outra: como deveríamos chamar esta totalidade? Ela poderia ser denominada ser? Com a evolução das investigações, notamos que a questão desta possibilidade de constituição de um ser entrava em “rota de colisão” com a necessidade de determinarmos o ser do não-ser, posto que a *consciência*, ao contrário do *em-si*, carregava consigo esta possibilidade, comportava em si o nada. Com este dado novo, a resposta ao modo como esta totalidade deveria ser pensada ganhava uma complexidade ainda maior, não bastava somente responder ao modo como dois seres distintos poderiam ser unidos, mas como estes seres poderiam coexistir se eram contraditórios. O hiato identificado no interior da *consciência* era agora identificado também no meio destes dois modos de ser. E surgia a seguinte pergunta: como podemos definir um ser que de um lado “é o que é” e de outro “é o que não é e não é o que é”? Se podemos considerar que para identificarmos uma totalidade “(...) é necessário que a diversidade de suas estruturas seja mantida em uma síntese unitária, de tal sorte que cada uma delas, encarada à parte, não passe de um abstrato” (E. N., p. 758)³⁹⁴; como podemos estabelecer uma relação entre dois seres que existem de modo independente? Devemos esclarecer aqui que esta fórmula não serve para

³⁹⁴ “(...) il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d’elles, envisagée à part, ne soit qu’un abstrait” (E. N., p. 716).

pensarmos a totalidade mencionada porque a definição posta por Sartre desde a Introdução de *O Ser e o Nada* coloca o *em-si* em uma situação de absoluta inércia e passividade em relação ao *para-si*. Ele não precisa estabelecer qualquer tipo de relação com a consciência para ser. O que não é o caso quando pensamos no ser da consciência. Estes argumentos já foram apresentados no capítulo quarto de nossa tese, não necessitamos de mais elementos para admitirmos esta “abstração” que o *em-si* representa. Diante desta dificuldade, a possível união entre os dois modos de ser permanece uma simples possibilidade.

Devemos destacar, entretanto, que Sartre insiste na tese de que esta união, ainda que seja impossível, “é sempre indicada” (E. N., p. 759)³⁹⁵. É o hiato mantido entre o *em-si* e a consciência que a torna impossível, mas é também a necessidade essencial do *para-si* de ser o seu si que a mantém sempre “indicada”. Não precisamos reafirmar que a consequência desta ambigüidade é a “repetição sisífica” do fracasso do *para-si*. Passamos a notar, então, que a totalidade mencionada é sempre posta mas sempre desagregada. Posta como ideal e destruída pela separação identificada entre os lados da pretendida síntese. Notamos que a cisão antes presente no ser da consciência agora é identificada também neste ser que surgiria como a síntese entre os dois modos de ser. O ser *em-si-para-si* existe somente como o ideal do *para-si*. Este ser projetado e negado, ao mesmo tempo, surge como a ambigüidade que caracteriza o ser ideal do *para-si*. Ambigüidade que está na raiz do ser do *valor*. Este ser que é pretendido mas que é denegado, este ser ideal, nada mais é do que a *totalidade destotalizada*, identificada agora, no ser, não só no *para-si* ou na relação entre o *para-si* com outrem.

Se podemos estabelecer a relação entre a *consciência* e o *em-si*, esta somente se dá como captação que o primeiro termo faz do segundo. O ser “é aquele que é

³⁹⁵ “(...) parce qu’elle est toujours indiquée et toujours impossible” (E. N., p. 717).

captado” (E. N., p. 761)³⁹⁶. Isto significa que “(...) seu *ser* não coincide de modo algum com seu ser-captado” (E. N., p. 761)³⁹⁷. Se admitimos que a consciência estabelece uma relação com o *em-si*, a questão da totalidade pode ter um lugar, pois, de alguma forma, sou “(...) ao mesmo tempo consciência *do* ser e consciência (de) mim” (E. N., p. 761)³⁹⁸. O que Sartre estabelece, entretanto, é que o modo como ela pode ser explicitada não pertence ao setor da ontologia. Ao menos aquela que ele formula, pois somente temos dois modos de ser, o *em-si*, a *consciência* e um terceiro que funciona como o ideal da consciência, o *em-si-para-si*. O estabelecimento da realidade desta idealidade não pode ser aventado pela ontologia sartreana. O que significa que a resposta ao modo como a totalidade pode ser dada somente encontra lugar na metafísica. Neste sentido, a ontologia sartreana encontra o seu limite. Além disto, Sartre avalia que somente após a solução desta questão de fundo é que a metafísica poderá abordar o problema “(...) concernente à ação” (E. N., p. 762)³⁹⁹. Este problema pertence ao setor da metafísica, segundo Sartre, porque qualquer ato humano estabelece, de algum modo, a relação da consciência com o ser. Isto requer que a elucidação da “(...) eficácia transcendente da consciência” (E. N., p. 762)⁴⁰⁰ tenha seu lugar de fato. Por outro lado, ela exige que a dualidade exterioridade–interioridade seja superada, pois toda ação é “(...) um projeto de origem imanente, que determina uma modificação no ser do transcendente” (E. N., p. 762)⁴⁰¹. Neste

³⁹⁶ “(...) il est ce qui est saisi” (E. N., p. 719).

³⁹⁷ “(...) son *être* ne coïncide aucunement avec son être-saisi” (E. N., p. 719).

³⁹⁸ “(...) puisque je suis à la fois conscience *de* l’être et conscience (de) moi” (E. N., p. 719).

³⁹⁹ “(...) celui de l’action” (E. N., p. 719).

⁴⁰⁰ “(...) l’efficace transcendant de la conscience” (E. N., p. 720).

⁴⁰¹ “(...) un projet d’origine immanente, qui détermine une modification dans l’être du transcendant” (E. N., pp. 719-720).

sentido, a tese de Bento Prado ganha força pois a ação, desde Bergson, somente pode ser considerada no contraponto entre o real e o possível, entre o ser e o não-ser. Se a consciência é o fator de instauração de uma ação possível no mundo, ela também é a afirmação de uma idealidade correspondente, posto que sempre visa à supressão de suas carências, a ultrapassagem de sua *falta* essencial. Isto pode ser admitido porque o valor é “(...) a *falta* em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como *falta*” (E. N., p. 763)⁴⁰².

Se assim é, encontramos na relação entre a consciência e o ser o sentido do *valor*. Com o valor notamos que a ação humana visa superar a falta, que nada mais é do que o preenchimento da lacuna, do hiato encontrado em seu próprio ser. É na identificação deste valor ideal das ações humanas que Sartre centraliza o surgimento da tarefa da metafísica. Somente ela poderá determinar o sentido específico desta idealidade.

Neste momento encontramos o segundo aspecto que desejamos ressaltar. Se não devemos somente visar o aspecto material da ação mas o seu lado “ideal” isto exige que o “espírito de seriedade” seja negado. Tal constatação se impõe porque, para Sartre, esta postura, além de eliminar a subjetividade da transcendência dos valores, transfere “(...) o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material” (E. N., p. 763)⁴⁰³. O que está por trás desta renúncia ao “espírito de seriedade” é a necessidade de manutenção do “valores simbólicos” (E. N., p. 763)⁴⁰⁴ do mundo. Em outros termos, que o mundo no qual o

⁴⁰² “(...) c’est le *manque*, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme *manque*” (E. N., p. 720).

⁴⁰³ “(...) le caractère <<désirable>>, de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle” (E. N., p. 721).

⁴⁰⁴ “valeurs symboliques” (E. N., p. 721).

homem habita não seja simplesmente o da materialidade ou do *em-si*. Em suma, que se tente renunciar ao ato de *má-fé*, ato que procura reduzir o campo da possibilidade ao da pura necessidade, que visa, no fundo, excluir a liberdade das ações humanas e a angústia que as caracteriza. Se o “espírito de seriedade” procura obscurecer “(...) todos os seus objetivos para livrar-se da angústia” (E. N., p. 764)⁴⁰⁵, a metafísica deve avaliar se este ato é desejável. Se o mundo é uma “exigência muda”, o ato que se limita a esta exigência também acaba por ser uma “obediência” a esta determinação. Agir de *má-fé* significa negar a idealidade, aniquilar o *valor*. No plano estrito da materialidade todos os fins são equivalentes. Somente a ação humana que visa um ideal transcendente pode “valorar” o mundo. Agir de *má-fé* é tentar aniquilar a transcendência dos atos humanos.

É neste contexto que Sartre pergunta: quem será o “agente moral”? Aquele que age de *má-fé* ou aquele que enfrenta a liberdade e a angústia? É por isso que o problema do valor põe em discussão o sentido que deve ter a liberdade para a postura metafísica. Será que a liberdade passa a ser o fundamento do valor? Ou então, mantendo a transcendência, coloca-se o valor em uma outra instância? Estas questões apontam para a função que a metafísica poderia desempenhar, principalmente a de responder aos problemas que a ontologia não tem condições de fazê-lo. Isto nos leva a crer que uma solução possível para o problema da totalidade não encontra lugar nos dados postos somente pela ontologia sartreana. Se podemos chegar a esta constatação, devemos admitir que a “(...) ontologia se prolonga necessariamente em metafísica”⁴⁰⁶.

Podemos agora finalizar e desejamos fazê-lo estabelecendo que o *valor* foi considerado como o modo de ser originário da totalidade, mas também como projeto

⁴⁰⁵ “(...) tous ses buts pour se délivrer de l’angoisse” (E. N., p. 721).

⁴⁰⁶ PRADO Jr, 1988, pp. 216-217.

fracassado que se desintegrou no momento em que foi apresentado como fundamento. Ele é o ser para o qual a realidade humana caminha sem cessar. Um ser que é, de modo ambíguo, afirmado e recusado. Se esta tese é válida, acreditamos que a análise que empreendemos da ontologia sartreana torna possível compreendê-la como uma tentativa de esclarecer o modo como a consciência pode tomar o ser como o seu objeto de “atenção”. Como, de modo mais amplo, a realidade humana pode modificar a “(...) sua *relação* com este ser” (E. N., p. 67)⁴⁰⁷ e também como ela pode, neste mesmo *ato*, visar o ser em sua totalidade projetando um modo de “ser todo”.

Se a argumentação apresentada ratifica esta avaliação, consideramos plausível admitir que a análise da concepção de *totalidade* – que se desdobrou na formulação da noção de *totalidade destotalizada* – desempenha um papel significativo no trabalho de interpretação do pensamento de Jean-Paul Sartre. Avaliação que pode conter uma significância ainda maior se demonstra que esta ontologia revela os seus limites e que necessita de uma reordenação.

⁴⁰⁷ “Ce qu’elle peut modifier, c’est son *rapport* avec cet être” (E. N., p. 61).

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE

FILOSOFIA

- La Transcendance de l'ego.* Paris, Vrin, 1978.
L'Imagination. Paris, Presses Universitaires, 1936.
Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, Hermann, 1965.
L'Imaginaire. Paris, Gallimard, 1940.
L'Être et le Néant. Paris, Gallimard, 1943.
L'Existentialisme est un humanisme. Paris, Nagel, 1946.
Critique de la raison dialectique. Paris, Gallimard, 1960.

ROMANCES E CONTOS

- Oeuvres romanesques.* Paris, Gallimard, 1981. Biblioteca da Pléiade.
La Nausée. Paris, Gallimard, 1938.
Le Mur. Paris, Gallimard, 1939
Écrits de jeunesse. Paris, Gallimard, 1990.

TEATRO

- Les Mouches.* Paris, Gallimard, 1947.
Huis-clos. Paris, Gallimard, 1947.

ENSAIOS E BIOGRAFIA

- Situations I.* Paris, Gallimard, 1947.
Qu'est-ce que la littérature? Paris, Gallimard, 1947.
L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 até 1857. Paris, Gallimard, 1971.
Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940. Nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit. Paris, Gallimard, 1995.

MEMÓRIAS

- Les Mots.* Paris, Gallimard, 1964.

FILME

Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat. Paris, Gallimard, 1977

OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

A Transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si.

Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Edições Colibri, 1994.

O Imaginário. Tradução de Duda Machado. São Paulo, Editora Ática, 1996.

O Ser e o Nada. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Editora Vozes, 1997.

Questão de método. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

Crítica da razão dialética. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro, Editora DP&A, 2002.

Situações I. Tradução de Rui M. Gonçalves. Lisboa, Publicações Europa-América, 1968.

Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Verdade e existência. Tradução de Marcos Bagno. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

Diário de uma guerra estranha. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

As palavras. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

OBRAS CITADAS

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____. *A Evolução Criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro, Editora Opera Mundi, 1971.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1984.
- GARAUDY, Roger. *Perspectives de l'Homme*. Paris, P.U.F., 1961.
- _____. *O pensamento de Hegel*. Lisboa, Moraes Editores, 1971.
- HEGEL, G. W. F. *Morceaux choisis*. Traduzido por Henri Lefebvre e Norbert Guterman. Paris, Gallimard, 1939.
- _____. *Fenomenologia do Espírito. Parte I*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992.
- _____. *Fenomenologia do Espírito. Parte II*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *L'Être et le temps*. Tradução de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens. Paris, Gallimard, 1964.
- _____. *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- _____. *Lettre sur l'humanisme*. Tradução de Roger Munier. Paris, Aubier, 1983.
- HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Traduzido por Hubert Elie, Arion L. KelKel e René Schérer. Paris, P. U. F., 1961.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *Méditations Cartésiennes*. Versão francesa de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1966.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, Vozes, 1991.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo, Hemus, 1968.
- LAPORTE, Jean. *Le Problème de l'Abstraction*. Paris, Presses Universitaires de France, 1940.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- _____. *Textos selecionados*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e outros. São Paulo, Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.
- _____. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.

- MÜLLER, Marcos L. “A má-fé e a teoria de negação em Sartre” in *Manuscrito*, vol. V, nº 2, Campinas, abril/1982.
- NATANSON, Maurice. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Nebraska, University of Nebraska, 1951.
- PHILONENKO, Alexis. “Liberté et mauvaise foi chez Sartre” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1981.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo, Edusp, 1988.
- PRESSEAULT, Jacques. *L'Être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Bruxelas, Desclée de Brouwer, 1970.
- ROUGER, François. *Le Monde et le Moi*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Tradução de E. Müller, Ph. Muller e M. Reinhart. Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 1995.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. “A Transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre” in *Síntese. Revista de filosofia*, v. 27, n. 88, 2000.
- VALLS, Alvaro L. M. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.
- WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- _____. *Études kierkegaardienes*. Paris, Vrin, 1949.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ADLOFF, Jean G. *Sartre. Index du Corpus philosophique*. Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck, 1981.
- ALBÉRÈS, R.-M. *Sartre*. Paris, Éditions Universitaires, 1962.
- ARONSON, Ronald. *Sartre's Second Critique*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- BACHELARD, Suzanne. *La Logique de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo, Duas Cidades, 1976.
- BEAUVOIR, Simone de. *La Force de l'âge*. Paris, Gallimard, 1960.
- _____. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- _____. *A Cerimônia do Adeus*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, Presses Universitaires de France, 1948. Sexagésima oitava edição.
- _____. *Matière et mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- _____. *A Evolução Criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro, Editora Opera Mundi, 1971.
- _____. *L'Évolution Créatrice*. Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin Réunies, 1909. Quinta edição.
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Seleção de textos de Franklin L. e Silva. Traduções de Franklin L. e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo, Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.
- BISHOP, Thomas. *Huis clos de Jean-Paul Sartre*. Paris, Hachette, 1975.
- BOBBIO, Norberto. *El Existencialismo*. Tradução espanhola de Lore Terracini. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1984.
- _____. "Vigência de Hegel: Os Impasses da Categoria da Totalidade" in *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Org. por Nelson G. Gomes. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- _____. *O Idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, Editora Globo, 1980.
- BOSCHETTI, Anna. *Sartre et les Temps Modernes*. Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- BREISACH, Ernst. *Introduction to Modern Existentialism*. New York, Grove Press, 1962.

- CALVEZ, Jean-Yves. *La Pensée de Karl Marx*. Paris, 1956.
- CAMPBELL, Robert. *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*. Paris, Pierre Ardent.
- CAMUS, A.; FONDANE, B. e outros. *L'Existence*. Paris, Gallimard, 1945.
- CHESTOV, Léon. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Traduzido do russo por T. Rageot e B. De Schloezer. Paris, Vrin, 1972.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Milton Persson. São Paulo, L & P M, 1986.
- CONTAT, Michel, org. *Pourquoi et comment Sartre a écrit 'Les Mots'*. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les Écrits de Sartre*. Paris, Gallimard, 1970.
- _____. *Écrits de jeunesse*. Paris, Gallimard, 1990.
- _____. *Sartre. Bibliographie 1980-1992*. Paris, CNRS Editions, 1993.
- CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Tradução de Octávio A. Velho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- CUMMING, Robert D. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York, Random House, 1965.
- DANTO, Arthur C. *As Idéias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo, Cultrix, 1978.
- DEGUY, Jacques. *La nausée de Jean-Paul Sartre*. Paris, Gallimard, 1993.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris, Libraire Paul Delaphane, s/d.
- _____. *Méditations*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1991.
- _____. *Descartes*. Introdução e seleção de textos feita por Jean-Paul Sartre. Genebra, Éditions des Trois Collines, 1946.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'Autre*. Paris, Les Éditions de Minuit e Cambridge University Press, 1979.
- DOUBROVSKY, Serge. *Autobiographiques: De Corneille a Sartre*. Paris, P. U. F., 1988.
- ENGELS, Friedrich. *Dialectique de la nature*. Tradução francesa de Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968.
- FELLMANN, Ferdinand. *Fenomenología y Expresionismo*. Tradução de Enrique M. del Castillo. Barcelona, Editorial Alfa, 1984.
- FÉNART, Michel. *Les Assertions bergsonniennes*. Paris, Vrin, 1936.
- FERGNANI, Franco. *La Cosa umana*. Milão, Feltrinelli, 1978.
- FOULQUIÉ, Paul. *L'Existentialisme*. Paris, P.U.F., 1949.
- FRIEDMAN, Maurice. *The Worlds of existentialism*. Random House, New York, 1964.
- GAGNEBIN, Laurent. *Connaître Sartre*. Bélgica, Ed. Marabout, 1972.
- GARAUDY, Roger. *Perspectives de l'Homme*. Paris, P.U.F., 1961.
- _____. *Humanisme Marxiste*. Paris, Editions Sociales, 1957.

- _____. *O pensamento de Hegel*. Lisboa, Moraes Editores, 1971.
- GORZ, André. *Le Socialisme difficile*. Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- GRENE, Marjorie. *El Sentimiento tragico de la existencia*. Tradução de Amando Lazaro Ros. Madri, Ed. Aguilar, 1961.
- GUINDEY, Guillaume. *Le Drame de la pensée dialectique. Hegel, Marx, Sartre*. Paris, Vrin, 1976.
- GUTWIRTH, Rudolf. *La Phénoménologie de J.-P. Sartre*. Bruxelas, Éditions Scientifiques Erasme, 1970.
- HEIDEGGER, Martin. *L'Être et le temps*. Tradução de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens. Paris, Gallimard, 1964.
- _____. *Lettre sur l'humanisme*. Tradução de Roger Munier. Paris, Aubier, 1983.
- _____. *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- _____. *Questions I e II*. Tradução de H. Corbin e outros. Paris, Gallimard, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Morceaux choisis*. Traduzido por Henri Lefebvre e Norbert Guterman. Paris, Gallimard, 1939.
- _____. *Fenomenologia do Espírito. Parte I*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992.
- _____. *Fenomenologia do Espírito. Parte II*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1993.
- HOWELLS, Christina (editora). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *Méditations Cartésiennes*. Versão francesa de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1966.
- _____. *Recherches Logiques*. Traduzido por Hubert Elie, Arion L. KelKel e René Schérer. Paris, P. U. F., 1961.
- _____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Tradução de Henri Dussort. Paris, Presses, Universitaires de France, 1964.
- _____. *A Filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra, s/e, 1965.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma*. Tradução de Iumna M. Simon. São Paulo, Hucitec, 1985.
- _____. *Sartre. The Origins of a style*. New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1961.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo, Cultrix, s/d.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality*. Los Angeles, University of California Press, 1984.
- JEANSON, Francis. *De Gide a Sartre*. Tradução de Lía M. Andrada. Buenos Aires,

- Ed. Paidós, s/d.
- _____. *Le Problème moral et la pensée de Sartre*. Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- _____. *Sartre*. Tradução de Elisa Salles. Rio de Janeiro, 1987.
- _____. *Sartre dans sa vie*. Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- JOLIVET, Régis. *As Doutrinas existencialistas*. Tradução de Antonio de Queirós V. e Lencastre. Porto, Livraria Tavares Martins, 1957.
- _____. *Le Problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. Ed. de Fontenelle, 1950.
- _____. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo, Herder, 1968.
- KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, Meridian Books, 1956.
- KELKEL, Arion ; SCHÉRER, René. *Husserl*. Tradução de Joaquim J. C. Rosa. Lisboa, Edições 70.
- KERN, Edith. *Sartre. A collection of critical essays*. N. J., Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1962.
- KERNER, George C. *Three philosophical moralists. Mill, Kant and Sartre*. Oxford, Oxford University Press, 1990.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia*. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, Vozes, 1991.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo, Hemus, 1968.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947.
- KUHN, Reinhard. *The Demon of Noontide*. Princeton, Princeton University Press, 1976.
- LACROIX, Jean. *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- LAING, R. D. e COOPER, D. G. *Razão e violência*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- LAPORTE, Jean. *Le Problème de l'Abstraction*. Paris, Presses Universitaires de France, 1940.
- LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- LEFEBVRE, Henri. *El Existencialismo*. Tradução de Ana Ostrovsky. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1948.
- _____. *Metaphilosophie*. Paris, Ed. de Minuit, 1965.
- LÉVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1984.
- _____. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1994.
- LILAR, Suzanne. *A Propos de Sartre et de l'amour*. Paris, Éditions Bernard Grasset, 1967.
- LUKÁCS, Georges. *Existencialismo ou marxismo?* Paris, Nagel, 1948.
- _____. *El Asalto a la razón*. Tradução espanhola de Wenceslao Roces. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1967.

- _____. *Histoire et conscience de classe*. Traduzido por K. Axelos e J. Bois. Editions De Minuit, Paris, 1960, nova edição aumentada.
- MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre*. São Paulo, Paz e Terra, 1986.
- MAILLARD, Michel. *Sartre*. Paris, Éditions Nathan, 1994.
- MARCEL, Gabriel. *The Philosophy of existentialism*. Traduzido por Manya Harari. New York, The Citadel Press, 1956.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- _____. *Humanismo e Terror*. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. *Les Aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
- _____. *Sens et Non-Sens*. Paris, Nagel, 1948.
- _____. *Textos selecionados*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e outros. São Paulo, Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.
- _____. “La querelle de l’existentialisme” in *Les Temps Modernes*, n. 2, Novembro de 1945.
- _____. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando M. d’Oliveira. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo, Editora Ensaio, 1991.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José E. Rodil. Lisboa, Edições 70.
- MOUGIN, Henri. *La Sainte Famille existentialiste*. Paris, Éditions Sociales, 1947.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre et la phénoménologie*. Paris, ENS Éditions, 2000.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris, Denoël, 1947.
- _____. *O Personalismo*. Tradução de João Bérnard da Costa. Lisboa, Moraes Editores, 1964.
- MOURA, Carlos Alberto R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo, Edusp, 1989.
- MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre. Psicologia e fenomenologia*. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- MÜLLER, Marcos L. “A má-fé e a teoria de negação em Sartre” in *Manuscrito*, vol. V, nº 2, Campinas, abril/1982.
- MURDOCH, Iris. *Sartre, Romantic Rationalist*. Cambridge, Ed. Bowes and Bowes, 1953.
- NATANSON, Maurice. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Nebraska, University of Nebraska, 1951.
- NAVILLE, Pierre. *Les Conditions de la liberté*. Paris, Ed. Du Sagittaire.
- NOUDELDMANN, François. *Huis-clos e Les mouches*. Paris, Gallimard, 1993.
- PHILONENKO, Alexis. “Liberté et mauvaise foi chez Sartre” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1981.
- PONTALIS, J.-B.; PUILLON, J. e outros. *Pour et contre l'Existentialisme*. Paris, Atlas, 1948.

- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo, Edusp, 1988.
- PRESSEAU, Jacques. *L'Être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Bruxelas, Desclée de Brouwer, 1970.
- PRUCHE, Benoit. *L'Homme de Sartre*. Paris, Ed. Arthaud, 1949.
- RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris, Bernard Grasset, 1993.
- _____. *L'Ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981.
- ROUGER, François. *Le Monde et le Moi*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- SCHAFF, Adam. *Marxismo e Existencialismo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Tradução de E. Müller, Ph. Muller e M. Reinhart. Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 1995.
- SHERIDAN Jr., James. *Sartre. The Radical conversion*. Ohio, Ohio University Press, 1969.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson. Intuição e discurso filosófico*. São Paulo, Loyola, 1994.
- _____. "A Transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre" in *Síntese. Revista de filosofia*, v. 27, n. 88, 2000.
- TORRE, Guillermo de. *Valoracion literaria del existencialismo*. Buenos Aires, Ed. Ollantay, s/d.
- TRUC, Gonzague. *De J.-P. Sartre a L. Lavelle*. Paris, Éditions Tissot, 1946.
- VALÉRY, Paul. *Monsieur Teste*. Paris, Gallimard, 1946.
- VALLS, Alvaro L. M. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.
- VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris, P.U.F., 1948.
- VERSTRAETEN, Pierre. *Violence et étique*. Paris, Gallimard, 1972.
- _____. "Sartre et Hegel" in *Les Temps Modernes*, Junho de 1991.
- WAELEHENS, Alphonse de. *Phénoménologie et vérité*. Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1969.
- WAHL, Jean. *Esquisse pour une histoire de l'existencialismo*. Paris, L'Arche, 1949.
- _____. *Les Philosophies de l'Existence*. Paris, Armand Colin, 1954.
- _____. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- _____. *1848-1948, Cent années de l'Histoire de l'idée d'existence*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1952.
- _____. *Études kierkegaardianes*. Paris, Vrin, 1949.
- WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. Londres, Hutchinson.
- WETZEL, Marc. *Sartre. La mauvaise foi*. Paris, Hatier, 1985.