

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Michelle Weltman

Ontologia fenomenológica e liberdade em *O ser e o nada* de
Jean-Paul Sartre

São Paulo
2009

Michelle Weltman

Ontologia fenomenológica e liberdade em *O ser e o nada* de
Jean-Paul Sartre

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo
2009

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Franklin, por ter aberto meus olhos para novos caminhos sempre que eu me sentia perdida ao longo da redação desse trabalho. Sua infinita paciência e atenção foram essenciais para a conclusão dessa dissertação.

Aos professores André Yazbek e Eduardo Brandão pelas valiosas críticas no meu exame de qualificação.

Aos amigos do departamento, pelas conversas no café da Letras e pelo carinho, especialmente ao pessoal do grupo de estudos de Sartre (Igor, Renato e Thana), e também ao Bruno, Daniel, Luiz Marcos, Marcos, Roberto e Thomaz.

Às secretárias do departamento, Marie, Maria Helena, Geni, Luciana e Verônica, que sempre me ajudaram, com muita paciência, a resolver problemas acadêmicos.

Aos meus amigos de escola e de infância: Adri, Gigi, Bruno, Fê, Guilherme, Jonas, Leandro, Mônica, Napô, Paula, Puloh, Pedro e Tati. Apesar das incontáveis piadinhas sobre minha decisão de me tornar estudante de filosofia, estiveram sempre junto comigo, nas boas e nas más horas.

À minha mãe, Marion, por ter me ajudado a corrigir a dissertação e por ter sempre apoiado meus estudos.

Durante a redação dessa dissertação fui bolsista da FAPESP, a quem agradeço.

Dedico essa dissertação à
minha querida avó Elza Hedwig Feigl (*in memoriam*).

RESUMO

WELTMAN, M. Ontologia fenomenológica e liberdade em *O ser e o nada* de Jean-Paul Sartre. 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Em nossa dissertação, procuramos mostrar a relação entre a ontologia fenomenológica e a liberdade em *O ser e o nada* de Sartre. Faremos isso através da demonstração de que a ambigüidade segundo a qual é descrita a idéia de "fenômeno" é o que permite correlacionar as duas regiões ontológicas Em-si e Para-si. Sendo um produto misto da consciência e do Em-si, o fenômeno aponta para uma concepção livre do desvelamento do mundo, apreendido por nós a partir de nossas significações, o que terá por conseqüência uma concepção primordialmente prática do ser em situação, pois desvelar é agir.

Palavras-chave: ontologia, fenomenologia, liberdade, ação.

ABSTRACT

WELTMAN, M. Phenomenological Ontology and Liberty in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*. 2009. 127f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

In our thesis, we will try to show the relationship between phenomenological ontology and freedom in Sartre's *Being and Nothingness*. That will be done by demonstrating that the ambiguity in which the idea of "phenomenon" is described is what allows us to correlate the two ontological areas being-In-itself and being-For-itself. Because it is a combined product of the consciousness and the being-In-itself, the phenomenon points to a free conception of the world's unveiling, since the world is captured by us through our significations, what will have, as a consequence, a essentially practical conception of the being in situation, since to unveil is to act.

Key Words: Ontology, phenomenology, freedom, action.

SUMÁRIO

Introdução: p.10

Capítulo 1: A ontologia fenomenológica de Sartre- p.18.

Capítulo 2: Consciência, fenômeno e desvelamento do mundo- p.53.

Capítulo 3: Desvelamento do mundo e ação- p.79

Conclusão: p.118.

Bibliografia: p.122.

Lista de abreviações

O ser e o nada (S.N.)

Questão de Método (Q.D.M.)

Verdade e existência (V.E.)

Introdução

No início de nosso mestrado, tínhamos como objetivo compreender a idéia de liberdade tal como ela era apresentada numa das obras mais representativas do pensamento de Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada (S.N.)*, assim como observar sua permanência em obras posteriores, que aparentemente destoam do *Ensaio de ontologia fenomenológica*, em particular, o prefácio da *Crítica da razão dialética*. Porém, logo de início fomos tomados por uma dúvida que nos impeliu a tomar um rumo ligeiramente diferente: como um ensaio que se pretende “fenomenológico” alcança uma idéia de liberdade tão concreta e inseparável de sua facticidade, de seu ser no mundo? Afinal, a fenomenologia husserliana, que é evocada pelo filósofo francês, não reduzia os existentes a suas manifestações fenomênicas, sem colocar em questão o próprio existente? Tendo em vista resolver essa contradição, procuramos estudar como Sartre constrói a sua própria fenomenologia em *S.N.*, de maneira a abrir campo para uma filosofia que é, em primeiro lugar, uma filosofia do “fazer”, do “agir”, uma filosofia “prática”.

Muito longe de se abster da realidade, a fenomenologia, aos olhos de Sartre, é aquilo que devolve as coisas ao mundo, em oposição tanto aos idealistas quanto aos realistas, para os quais conhecer seria “comer” e os objetos, meros “conteúdos de consciência”. A “filosofia alimentar”, presente na Academia, causa repugnância ao jovem estudante de filosofia.

“Todos nós íamos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia,

cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutiua, reduzindo-as à sua própria substância”¹.

É curioso que, de maneiras diferentes, tanto o idealismo como o realismo incidam no mesmo erro, apesar de serem tão distintos. O idealismo reduz o existente à sua aparência; já o realismo faz das coisas “absolutos”, que só então entrariam em contato com a consciência, como uma ação da coisa sobre nós. Em ambos os casos, no entanto, acabamos por assimilar e deglutir tudo, não há nada mais de sólido, apenas idéias, espírito. É preciso achar, portanto uma outra via, capaz de superar ambos.

A fenomenologia de Husserl apresentou-se para Sartre com a surpresa de um caminho inteiramente novo², como transparece, de maneira um tanto entusiasmada, em seu pequeno artigo “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”:

“Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”³.

¹ SARTRE, J-P. *Situações I*, p.55.

² Simone de Beauvoir relata que Sartre “empalidece” ao ouvir de Raymond Aron que se somos fenomenólogos podemos falar de um copo e isso é filosofia: “Raymond Aron passava o ano no Instituto francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio à Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na Rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: ‘Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar desse coquetel, e é filosofia’. Sartre empalideceu de emoção, ou quse; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia” (BEAUVOIR, S. *A força da idade*, p.138). A mesma história é relatada também por Sartre no filme realizado por Alexandre Astruc e Michel Contat, “Eh bien ça m’a épaté, je me suis dit: ‘Voilà enfin la philosophie’. Nous pensions beaucoup à une chose: le concret. [...] Tous, nous voulions savoir ce que c’était qu’une table, en parler philosophiquement” (ASTRUC, A. e CONTAT, M. *Sartre*, p.39).

³ SARTRE, J-P. *Situações I*, p.55.

Finalmente uma filosofia voltada para o concreto, para as coisas mesmas! Uma árvore não está na consciência, nós a vemos “à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea”⁴. Bem, se é essa árvore no meio da estrada que Sartre pretende colocar em foco, já podemos perceber a diferença profunda que o separa do filósofo alemão, para quem não interessa a árvore, mas a consciência da árvore, ou a árvore como correlato. Nesse pequeno artigo, assim como em *S.N.*, Sartre se diz fenomenólogo e joga para baixo do tapete o principal procedimento da fenomenologia– a redução fenomenológica. É por isso que a “intencionalidade”, aquilo que torna a consciência um vazio e pura transcendência para fora de si e que forma a ligação entre a consciência e o mundo, será distinta da do filósofo alemão, ainda que pareça ser a marca principal da herança da fenomenologia husserliana em Sartre. A intencionalidade aparecia a Sartre como capaz de superar as contradições que o dividiam, além de suprimir toda espécie de “vida interior”, à qual o filósofo sentia horror, segundo o relato biográfico de Simone de Beauvoir:

“Ele expôs-me em suas grandes linhas o sistema de Husserl e a idéia de *intencionalidade*; essa noção trazia-lhe exatamente o que havia esperado dela: a possibilidade de superar as contradições que o dividiam então e que indiquei; sempre tivera horror à 'vida interior': ela achava-se radicalmente suprimida a partir do momento em que a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para um objeto; tudo se situava fora, as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator subjetivo alterava, portanto, a verdade do mundo tal qual se dava a nós. A consciência conservava a soberania, e o universo, a presença real que Sartre sempre pretendia garantir-lhes”⁵.

⁴ SARTRE, J-P. *Situações I*, p.55.

⁵ BEAUVOIR, S. *A força da idade*, p.188

Mas, se em Husserl tratava-se de relacionar o existente transcendente com os modos subjetivos de doação, em Sartre, as categorias a serem relacionadas são absolutamente outras. É preciso não cair no idealismo husserliano, como dirá Sartre em *S.N.*, muito próximo do de Berkeley, para quem o existente é seu “ser percebido”. Há um ser-Em-si, que é provado pela própria estrutura intencional da consciência. É o que procuramos mostrar em nossa primeira parte, a partir da análise da consciência (ou Para-si), do fenômeno e do ser-Em-si.

Na segunda parte, procuraremos mostrar a estrutura ambígua do fenômeno, que não é nem Em-si, embora o Em-si seja o ser do fenômeno; e não é consciência, embora surja graças a ela. Essa concepção de fenômeno, como produto misto da consciência e do Em-si, é derivada da liberdade como relação original entre a consciência e o existente. Através dessa concepção, mostra-se a ambigüidade do desvelamento do mundo, que não pode ser o conhecimento do “Em-si bruto”, mas que, igualmente, não é uma ilusão da subjetividade. Através de *S.N* e de *A náusea*, mostraremos a impossibilidade de alcançar o Em-si bruto e o que isso significa. Em *A náusea*, Roquentin, o protagonista, pressente o Em-si por trás das maneiras como ele percebe as coisas. Qualidades, quantidade, temporalidade, tudo isso perde o sentido durante a experiência da náusea, pois surgem com a consciência, não são “o ser”, que está aquém de tudo isso, o verniz através do qual vemos as coisas se desmancha para dar lugar à revelação da “existência”, da “contingência”:

“Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem- nuas, de uma nudez apavorante e obscena”⁶.

A impossibilidade de alcançar o “Em-si bruto” advém da nossa inescapável relação de liberdade com o mundo. Para percebermos um objeto, sempre o negamos de uma certa maneira, de forma que ele apenas nos seja dado por um determinado perfil, de uma maneira precisa de *não ser* o Em-si. A consciência deseja conhecer o Em-si bruto, mas não pode, pois para isso, seria necessário suprimir o nada que dele a separa, em outras palavras, precisaria converter-se em Em-si, não ser mais consciência. É como a fome de Tântalo: “aquilo cuja contemplação só faz por aumentar nossa sede de ser, tal como a visão de alimentos fora de alcance aumentava a fome de Tântalo”⁷. Não apenas *E.N.* utiliza a fenomenologia como “método”, mas é a única maneira de desvelar o mundo, através dos fenômenos e neles é impossível determinar o quanto vem da consciência, e o quanto, do Em-si bruto, não há um ponto de vista absoluto.

O problema é mais profundo: está localizado na cisão insuperável do Ser em Para-si e Em-si, a consciência deseja ser Em-si-Para-si, um Em-si com consciência, mas esse ser é impossível pois une duas estruturas absolutamente opostas e contraditórias. Isso não quer dizer que a consciência esteja presa em si mesma e que a filosofia de Sartre seja um subjetivismo. A consciência é nada, pura atividade negadora. Há uma primazia ontológica do Em-si com relação ao Em-si, este precede o Para-si no sentido de que o Para-si só existe como negação

⁶ SARTRE, J-P., *A náusea*, p.188.

⁷ SARTRE, J-P., *O ser e o nada*, p.250.

do Em-si. Nesse sentido não há um dualismo que isolasse em absoluto a consciência e o Em-si apesar de serem absolutamente distintos. Não há um dualismo de interior-exterior, no sentido de que a consciência está sempre fora de si mesma, não possui “interior”. “O Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si. Com efeito, o Para-si não se constitui senão como a pura negação do Em-si; é como um buraco de ser no âmago do Ser”⁸. Se podemos falar em “sujeito”, é graças ao cogito pré-reflexivo que, longe de ser uma substância, é negação da consciência tética do Em-si, é negação da negação.

No terceiro capítulo descreveremos a idéia de liberdade, em sua relação paradoxal com a “situação” (não há situação sem liberdade, nem liberdade sem situação) e a estrutura da ação. A ação possui motivos e fins, mas apenas aqueles que ela mesma constitui como tais, não podendo ser constrangida por nada. Trata-se de mostrar que a liberdade é plenamente responsável por si mesma, pelo mundo e pelo Outro, ainda que não seja o fundamento de nenhum dos três, pois se escolhe frente à sua situação de maneira autônoma. Há uma primazia ontológica do Em-si no sentido de que o Para-si é como sua negação, mas a situação só se constitui como tal a partir da liberdade. A situação é um produto ambíguo da liberdade e do Em-si bruto e por isso jamais se impõe à liberdade, o desvelamento livre do mundo depende de ambos os termos.

⁸ SARTRE, J-P., *O ser e o nada*, p.753.

Se pretendíamos estudar a permanência da liberdade, provavelmente a idéia-chave e a mais importante de *E.N.*, éramos movidos pela questão de saber se, como afirmam diversos comentadores, Sartre teria passado de uma conversão radical para a História, enquanto *E.N.* e suas obras anteriores, não seriam mais do que livros de “filosofia pura”, como observamos em Gerd Bornheim: “a preocupação com o problema do fundamento apresenta-se como uma constante da filosofia de Sartre. O título de sua obra principal já revela linha diretriz básica que deve possibilitar o seu esclarecimento: trata-se do ser e o nada, de um ensaio de ontologia. Trata-se, pois, de elucidar os mesmos problemas que acompanham o núcleo de toda tradição da Metafísica ocidental”⁹. Cristina Diniz Mendonça chama atenção em sua tese de doutorado para essa “linha” de interpretação: “Decorridos mais de 50 anos do lançamento de *L'Être et le Néant*, ressoa ainda hoje nos diferentes tipos de interpretação da obra, o eco do mesmo refrão entoado desde os comentadores de primeira hora: trata-se de um livro de 'pura reflexão filosófica' com portas e janelas fechadas para o mundo, escrito, no entanto, 'curiosamente', numa época de virada histórica radical, durante a Segunda Guerra Mundial — é justamente naquele momento que o autor, distanciando-se do vendaval então soprava sobre o mundo, busca refúgio no território da filosofia pura”¹⁰.

Para nós, tornou-se claro que *E.N.*, longe de ser somente um livro de pura reflexão filosófica, é um ensaio profundamente comprometido com a realidade,

⁹ BORNHEIM, G. *Sartre*, p. 26.

¹⁰ MENDONÇA, C. *Mito da resistência*, p.13. Em seu trabalho, Mendonça procura mostrar que o *E.N.* não se distancia da situação concreta do mundo, o que, segundo a autora, fica bastante claro através dos exemplos usados por Sartre nessa obra. Vale a pena consultar também seu artigo “A dessublimação emancipadora de Sartre”.

ainda que não desenvolva diretamente análises políticas de acontecimentos de sua época. Sua descrição da liberdade como um “agir”, da responsabilidade pelas próprias ações, pelo mundo pelo Outro, é um livro que provoca o leitor a refletir sobre o seu papel na história. Por último, apesar de ser um ensaio de ontologia, lança bases para uma moral, para a tomada de responsabilidade frente à realidade humana:

“A ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*”¹¹.

Nosso trabalho esperamos ter demonstrado de que a maneira a ontologia fenomenológica sartreana em *E.N.*, como desvelar livre o mundo e como método, insere-se em um projeto ético.

¹¹ SARTRE, J-P., *O ser e o nada*, p.763.

Capítulo 1: A ontologia fenomenológica de Sartre

A fenomenologia sartreana distingue-se daquela proposta por Husserl já pelo fato de tratar-se de “ontologia” fenomenológica. Para um leitor de Husserl, “Ensaio de ontologia fenomenológica” como subtítulo de *O ser e o nada* (S.N.) deve soar tão estranho quanto duas músicas diferentes tocadas ao mesmo tempo, já que unir fenomenologia e ontologia jamais seria possível a partir da fenomenologia husserliana. Feita a redução fenomenológica, procedimento fundamental da Fenomenologia, não se fala mais nas coisas como tais, como ocorre na orientação natural. Na orientação fenomenológica, o mundo é colocado “entre parênteses”, “fora de circuito” e não se faz mais juízos a respeito da existência das coisas. “Se assim procedo”, diz Husserl, “então não nego este ‘mundo’ como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a ερωτη ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal”¹². Não está em jogo o ser mesmo das coisas e, por isso, uma ontologia como será a de Sartre estaria totalmente fora de questão. Como nos mostra Carlos Alberto Ribeiro de Moura em *Crítica da razão na fenomenologia*, “se o mundo penetra na esfera da fenomenologia é apenas enquanto correlato, e fazer objeto da investigação a coisa enquanto correlato ‘não significa investigar as coisas, as coisas enquanto tais. Uma ‘coisa’ enquanto correlato não é uma coisa, por isso as aspas. O tema é por conseguinte totalmente outro...’ (IdIII, 85). A ontologia, ao contrário, não se dirige aos objetos enquanto correlatos, mas ao objeto puro e simples

¹² HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p.81.

(*Gegenstandt schlechthin*). Ela se define como um conhecimento de objetos, enquanto a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas mas sim em elucidar como opera a *consciência de coisa*¹³.

Quando Husserl nos diz que devemos retornar às coisas nelas mesmas, não significa, portanto, um retorno às coisas propriamente ditas, mas à consciência dessas coisas. Ora, nesse sentido, devemos compreender que o artigo “Uma idéia fundamental da fenomenologia e Husserl: a intencionalidade” (1939) não mostra de forma alguma aquilo que realmente é a intencionalidade husserliana, mas já a própria idéia de intencionalidade de Sartre, ainda que nesse artigo não encontremos nenhuma crítica explícita ao filósofo alemão. Nesse artigo Sartre afirma que a intencionalidade husserliana seria capaz de fazer-nos finalmente escapar da “filosofia digestiva” do empiriocriticismo, do neokantismo e do psicologismo, que assimilaria as coisas às idéias, como se a consciência fosse uma espécie de teia de aranha que envolve e deglute seus objetos, fazendo-as parte de sua própria substância. Com Husserl, em contrapartida, as coisas voltariam a estar no mundo:

“De um só golpe a consciência está purificada, esta clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível vocês entrassem 'dentro' de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora”¹⁴

Daí o curioso exemplo de Sartre:

¹³ MOURA, C.A. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 23.

¹⁴ SARTRE, J-P. *Situações I*, p.56.

“Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês vêem esta árvore aqui-seja. Mas a vêem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, à vinte léguas da costa mediterrânea”¹⁵.

Ora, a árvore, na fenomenologia husserliana, jamais estaria na beira da estrada, no meio da poeira, curvada sobre o calor e a vinte léguas da costa mediterrânea. Na orientação fenomenológica, essa árvore pode queimar até converter-se em cinzas- não é para ela que devemos nos voltar. Falando também de árvores para distinguir “enunciados noemáticos” e “enunciados de efetividade” em *Idéias I*, Husserl nos diz: “a árvore pura e simples, a coisa na natureza, é tudo menos esse percebido de árvore como tal, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos, etc. Mas o sentido-o sentido desta percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela- não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais”¹⁶.

O contra-senso é patente e torna-se ainda mais incômodo quando lemos a própria citação do exemplo da árvore que retiramos de *Idéias* reproduzida em *A imaginação* (1936)¹⁷, assim como a afirmação de que a redução (“a colocação entre parênteses da atitude natural¹⁸) é um procedimento essencial do método (“o procedimento essencial desse método continua sendo a 'redução’”¹⁹). Apesar de ter plena consciência do significado e importância da redução em Husserl, Sartre nunca a realiza. Ainda assim, se diz partidário da fenomenologia e nomeia S.N. de

¹⁵ IBIDEM, p.55.

¹⁶ MOURA, C.A. *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 206.

¹⁷ SARTRE, J-P. *A imaginação*, p.109.

¹⁸ IBIDEM, p.104.

¹⁹ IBIDEM, p.104.

“Ensaio de ontologia fenomenológica”. Porém, talvez mais importante do que verificar o contra-senso, é compreender o porquê do abandono desse procedimento, o que ele significa e quais suas conseqüências. Pretendemos demonstrar nessa parte que o abandono da redução nos leva a uma concepção diferente de fenômeno e de ser, a relação destes com a consciência e, com isso, a possibilidade mesma de uma *ontologia* fenomenológica.

1.1- O abandono da redução fenomenológica e a distinção entre “fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”.

Em *E.N* a redução é tratada como um procedimento idealista, pois faria do ser seu “ser percebido”, o que não é nada distinto daquele “esse est percipi” (ser é ser percebido) de Berkeley.

"o que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela *aparece*. E, tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a idéia em *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* de Berkeley. Com efeito, foi o que fez Husserl, depois de efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como irreal e declarar que seu esse é um *percipi*"²⁰.

A análise da consciência realizada logo na Introdução nos mostra a impossibilidade de reduzir o existente ao seu aparecer. É necessário um ser “transfenomenal” para além da aparição. Daí a crucial diferença entre “fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”. Por um lado, é necessária para evitar a solução

²⁰ SARTRE, J-P, *O ser e o nada*, p. 21.

idealista. Mas, para evitar cair no idealismo, não é apenas preciso rejeitar a idéia de fenômeno de Husserl e de Heidegger, é preciso, além disso, tomar muito cuidado para não retornar à “coisa em si” de Kant. Sartre vê a coisa em si e o fenômeno kantianos como dois seres separados, tal como se o fenômeno, ilusão e erro, escondesse a coisa em si, que seria então o ser absoluto e verdadeiro. É o que podemos verificar nas seguintes passagens:

“O fenômeno [da fenomenologia de Husserl ou Heidegger] continua a ser relativo porque o ‘aparecer’ pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás do ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto”²¹.

“A primeira consequência da ‘teoria do fenômeno’ é que a aparição não remete ao ser tal como o fenômeno kantiano ao númeno. Já que nada tem por trás e só indica a si mesma (a série total das aparições), a aparição não pode ser *sustentada* por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto”²².

Nesse sentido, Husserl e Heidegger realizaram grande progresso ao reduzir o existente à sua série de manifestações:

“o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reconduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir um certo número de dualismos que embaraçavam filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno”²³.

Agora, o existente é exatamente aquilo que ele aparenta: “o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*”²⁴. Essa seria a noção de fenômeno da Fenomenologia e ela teria, a princípio, como resultado suprimir dualismos como o

²¹ SARTRE, J-P. *L’imagination*, p.16.

²² IBIDEM, p.18.

²³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.15.

²⁴ IBIDEM, p.16.

de ser e do aparecer. Na noção moderna de fenômeno, “a aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo ser do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsciente deste ser”²⁵. Agora, a aparência não é mais um “puro negativo” ou “aquilo que não é o ser”. Não há um ser absoluto por trás do fenômeno, pois o fenômeno mesmo é este absoluto e é totalmente indicativo de si mesmo.

Porém, reduzindo o existente à série de aparições que o manifestam, surge um novo dualismo que talvez seja uma armadilha tão grande quanto o dualismo que o pensamento moderno pretendia suprimir. Trata-se do dualismo entre o finito da aparição e do infinito da série total de aparições da qual cada uma faz parte. Toda aparição remete à série total, ou não seria mais do que uma plenitude intuitiva e subjetiva. Essa série, no entanto, é infinita, afinal, cada manifestação representa uma relação com um sujeito que está em perpétua mudança. Esse dualismo apenas substitui o do ser e do aparecer, pois temos as aparições que remetem a uma série infinita que não aparece nunca por ser infinita.

“Esta nova oposição, a do ‘finito e infinito’, ou melhor, do ‘infinito no finito’, substitui o dualismo do ser e do aparecer: o que aparece, de fato, é somente um *aspecto* do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele. Totalmente *dentro*, na medida em que se manifesta *neste* aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição, ao mesmo tempo razão da série. Totalmente *fora*, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo o fora se opõe ao dentro, e o ‘ser-que-não-aparece’ à aparição”²⁶.

²⁵ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.15.

²⁶ IBIDEM, p.17 e p.18.

Quando Husserl fala em redução eidética como ultrapassamento do fenômeno em direção à essência, ou quando Heidegger se refere à realidade humana como “ôntico-ontológica”, ambos não dariam conta de ultrapassar o fenômeno para o ser. Em primeiro lugar, ultrapassar o fenômeno rumo à essência, não é o mesmo que ultrapassá-lo rumo ao ser. "Em um objeto singular podemos sempre distinguir qualidades como cor, odor, etc. E, a partir delas, sempre pode-se determinar uma essência por elas compreendida, como o signo implica a significação. O conjunto 'objeto-essência' constitui o todo organizado: a essência não está *no* objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam. Mas o ser não é nem uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como se fosse uma significação"²⁷. Com Heidegger caímos em um círculo-vicioso: quando nos desviamos da aparição para o ser, como do fenômeno-mesa para o fenômeno-ser, o fenômeno-ser vira aparição, o desvelado, que por sua vez precisa de um ser sobre o qual possa desvelar-se. “Que significa então essa ultrapassagem ao ontológico de que fala Heidegger? Com toda certeza posso transcender essa mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira. Mas, nesse instante, desvio os olhos do fenômeno-mesa para fixar o fenômeno-ser, que já não é condição de todo desvelar- mas sim, ele mesmo desvelado, aparição, e, como tal, necessita por sua vez de um ser com base no qual possa desvelar-se”²⁸

²⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.19.

²⁸ IBIDEM, p.20.

A noção de fenômeno dada pela Fenomenologia nos faz, portanto, retornar a um novo dualismo insuperável. Há um avanço com relação a Kant por não haver mais uma aparência que esconde o ser. Mas não dá conta do problema, pois o ser não pode solucionar-se no fenômeno: “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser”²⁹. Assim, ao mesmo tempo em que necessário escapar de Husserl e Heidegger, é preciso manter o avanço desses autores com relação a Kant. E, se há um ser transfenomenal, como comprovará Sartre, deve-se ao mesmo tempo não recair na coisa em si kantiana.

O ser do fenômeno de Sartre, ao contrário da coisa em si, não se esconde atrás do fenômeno, embora nunca se dê “em pessoa” à consciência. Ele é o “fundamento transfenomenal” e condição de todo desvelar do ser, mas é “ser-para-desvelar, e não para ser desvelado”³⁰, pois é sempre captado de uma certa maneira. É encoberto ao mesmo tempo em que se manifesta. Mas não está por trás do ser e, embora não possamos transcender a aparição para seu ser, podemos transcendê-la rumo ao “sentido” do ser.

“Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é *enquanto aparência*, quer dizer, indica a si mesmo como sobre o fundamento do ser)”³¹

“a característica do ser de um existente é não revelar a *si*, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente de seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre

²⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.20.

³⁰ IBIDEM, p.20.

³¹ IBIDEM, p.20.

ao mesmo tempo. Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser³².

A existência do ser do fenômeno é demonstrada a partir do cogito pré-reflexivo, através do que Sartre chama de “prova ontológica”. Ela nos comprova que a consciência tem necessidade do ser do fenômeno, que o que aparece não exista somente como aparência, mas que seja Em-si, fora da consciência, para que ela mesma exista tal como ela é. Sartre inicia sua descrição da consciência remetendo à intencionalidade de Husserl. Toda consciência é intencional, ou seja é consciência *de* alguma coisa, “posicionamento” de algo que está fora dela. “Uma mesa não está *na* consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto à janela, etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levado ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito³³. Ou seja, é preciso “expulsar” as coisas da consciência ou esta seria tomada por uma opacidade que a transformaria em coisa. A consciência existe sempre como consciência posicional de algo, está sempre dirigida para seu exterior, “tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo³⁴”.

Mas há uma condição necessária (e também suficiente), para que a consciência seja consciência posicional de alguma coisa, é preciso que ela seja consciência não posicional de ser consciência posicional de algo, ou seja, que ela

³² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 35.

³³ IBIDEM, p.22.

³⁴ IBIDEM, p.24.

seja consciência (de) si como consciência de algo. “Toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”³⁵. É uma condição necessária pois seria absurdo admitir uma consciência que, como consciência de algo, fosse ignorante de si, uma consciência inconsciente. E é suficiente também porque basta que tenhamos consciência não-posicional de si como consciência de algo para que sejamos conscientes desse algo.

A consciência (de) si não é, como poderíamos imaginar, conhecimento de si. Se a consciência (de) si fosse o “saber é saber que se sabe” de Alain, instituiríamos um dualismo de sujeito-objeto ou cognoscente-conhecido na consciência. Mas seria sempre necessário um terceiro termo que conhecesse o cognoscente ou teríamos uma reflexão não consciente de si, e, pela necessidade de uma regressão ao infinito, chegamos à impossibilidade dessa hipótese. Em primeiro lugar, o conhecimento de si não é necessário para nossa consciência posicional. Se estamos contando cigarros e perguntam-nos o que estamos fazendo, somos perfeitamente capazes de responder “contando”. Essa resposta, no entanto, não é obtida através de uma consciência instantânea vinda da reflexão, mas sim pela consciência irrefletida, ou cogito pré-reflexivo. Quando uma criança faz uma conta espontaneamente, e não sabe explicar de que maneira procedeu, é porque tinha consciência irrefletida de contar e não reflexiva. É a consciência (de) si que é necessária e não o conhecimento de si. É a consciência irrefletida que possibilita a ação de contar, pois é o que preside a série de sínteses e de unificações necessárias para fazer a conta. Por isso Sartre nos diz que o “cogito

³⁵ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.24.

pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano”³⁶. A consciência, portanto, tem necessidade de um fundamento transfenomenal.

Mas isso não significa que a consciência (de) si possua uma espécie de prioridade sobre a posicional. Se é verdade que a consciência posicional tem necessidade da consciência (de) si para existir, a consciência (de) si também precisa, reciprocamente, da consciência posicional, o que garante que a consciência esteja sempre voltada para algum objeto. Tanto uma quanto outra, não podem ser consideradas “qualidades” que simplesmente são acrescentadas uma à outra, nem é verdade que possamos ter a consciência posicional primeiro e depois consciência (de) si e vice-versa, trata-se de um ser indissolúvel. “Há um ser indivisível, indissolúvel- não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta”³⁷. Sartre identifica a consciência posicional com o ser da consciência (de) si, e a consciência (de) si com a “lei de ser” da consciência posicional.

Encontramos então o fundamento transfenomenal da consciência, o cogito pré-reflexivo. É através dele, como dissemos acima, que se comprova a existência do Em-si. A própria descoberta do cogito pré-reflexivo o exige- “esta transfenomenalidade requer a do ser do fenômeno”³⁸. Se a consciência, como já foi demonstrado, é sempre consciência de algo, “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”³⁹, isso significa necessariamente que ela precisa ser

³⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.24.

³⁷ IBIDEM, p.26.

³⁸ IBIDEM, p.32.

³⁹ IBIDEM, p.34.

intuição reveladora de um ser transcendente. Essa é a consequência da análise do que a intencionalidade de Husserl teria de mais essencial:

“dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente”⁴⁰.

É preciso que a consciência se qualifique de alguma forma, ou ela nada seria, seria algo abstrato, por isso é necessário dizer que ela depende do existente fora dela para constituir-se como tal.

1.2- A intencionalidade

Estudando a aparição, Sartre chega nas duas categorias ontológicas a serem relacionadas em *E.N* —o cogito pré-reflexivo e o Em-si. Essa relação será estabelecida pela idéia de intencionalidade. A idéia de intencionalidade, como aquilo que estabelece a relação entre a consciência e o existente já parece desde o artigo “Uma idéia fundamental da fenomenologia e Husserl: a intencionalidade”. Lá a intencionalidade é descrita como a necessidade da consciência de existir como consciência de algo diferente dela mesma, ou, numa formulação mais conhecida, “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Em 39, diz Sartre:

“Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso com portos seguros de dádiva e de amor. Ele limpou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nesta verdade tão simples e

⁴⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.34.

tão profundamente desconhecida pelos nossos refinados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertados de Proust. Libertados ao mesmo tempo da 'vida interior'; em vão procuraríamos, como [Henri Frédéric] Amiel, como uma criança que se aninha no colo, as carícias, os mimos de nossa intimidade, pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”⁴¹.

Como apontamos no início dessa dissertação, a intencionalidade descrita em 39 já não era a mesma de Husserl, embora não encontremos críticas explícitas ao filósofo alemão. Em *E.N*, o entusiasmo com relação a Husserl já não é mais o mesmo e Sartre chega a afirmar que a intencionalidade husserliana seria meramente caricatural, não sendo capaz de sair da instantaneidade do cogito:

“Ao longo de toda sua carreira filosófica, Husserl foi obcecado pela idéia de transcendência e ultrapassamento. Mas os instrumentos filosóficos de que dispunha, em particular a concepção idealista de existência, privaram-no de meios para dar conta desta transcendência: sua intencionalidade é apenas uma caricatura. A consciência husserliana, na verdade, não pode transcender nem para o mundo, nem para o futuro, nem para o passado”⁴².

Uma primeira diferença crucial com relação à intencionalidade husserliana são as categorias a serem relacionadas, diferença que pode ser interpretada como conseqüência do abandono da redução fenomenológica. Como mostramos acima, graças à noção de existente como sua série de manifestações, Husserl e Heidegger criavam um novo dualismo, o do finito da aparição e do infinito da série. A aparição remete assim a algo que é sempre ausente, dado que a série, por ser infinita, nunca se dá para a consciência e é como um *não-ser*.

⁴¹ SARTRE, J-P. *Situações I*, p.57.

⁴² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.161.

“A impossibilidade de princípio de que os termos da série, em número infinito, existam simultaneamente frente à consciência, e ao mesmo tempo a ausência real de todos esses termos, exceto um, constituem o fundamento da objetividade. Presentes, essas impressões- que fossem em número infinito- se fundiriam no subjetivo: é sua ausência que lhes confere o ser objetivo. Assim, o ser do objetivo é puro não-ser. Defini-se como *falta*. É aquilo que se esconde e, por princípio, jamais será dado, aquilo que se dá por perfis fugazes e sucessivos”⁴³

Enquanto vemos o ser do existente delinear-se como um não-ser, a consciência husserliana seria a plenitude impressional dos vividos, o ser, e seria incapaz de sair de si mesma, transcender-se.

“Husserl permaneceu receosamente no plano da descrição funcional. Por isso, nunca ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal, encerrou-se no cogito, e merece ser chamado, apesar de seus protestos, mais de fenomenista do que de fenomenólogo; e seu fenomenismo beira a toda hora o idealismo kantiano”⁴⁴.

O artigo de Barbaras “Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué” torna bastante clara a mudança que as categorias a serem relacionadas por Sartre tem com relação a Husserl. Diz Barbaras: "Sartre, conscient des difficultés qu'entraîne la position d'une matière subjective de l'objet, prend ici l'exact contre-pied de Husserl: et sera à la condition de vider la conscience de tout contenu que l'on pourra restituer à l'objet sa réalité et le fonder sur autre chose qu'un manque ou une absence. Ainsi, Sartre oppose le vide de la conscience à la plénitude impressionnelle des vécus, et la densité de l'en-soi au non-être de l'objet”⁴⁵.

⁴³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.33.

⁴⁴ IBIDEM, p.121.

⁴⁵ BARBARAS, R. “Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué”, p.139.

1.3- É preciso partir do cogito

A relação entre Para-si e Em-si é estabelecida a partir do Para-si. Apesar disso, Sartre nos diz que não devemos primeiro separar os dois termos para apenas depois reuni-los, já que considerados separadamente, não passam de abstrações. São termos que não foram feitos para existir isoladamente. Considerada isoladamente,

“a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si, e, reciprocamente, o fenômeno também é abstrato, já que precisa ‘aparecer’ à consciência. O concreto só pode ser totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos”⁴⁶.

Assim o Para-si e o Em-si devem ser compreendidos como membros de uma relação sintética. Porém, é preciso partir do cogito, do Para-si. Como mostra nosso autor na conferência “O existencialismo é um humanismo”, “Toda teoria que considera o homem fora desse momento é antes mais uma teoria que suprime a verdade, porque, fora deste cogito cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro”⁴⁷. Essa é a verdade absoluta, ela nos é evidente e a apreendemos sem intermediários. Apenas partindo dela podemos alcançar outras verdades.

Contudo, não se deve partir do cogito da mesma maneira que fez Descartes. Segundo Sartre, Descartes questiona o cogito apenas no seu caráter

⁴⁶ BARBARAS, R. “Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué”, p.43.

⁴⁷ SARTRE, J-P. “O existencialismo é um humanismo”, p. 21.

funcional e, por passar sem fio condutor à dialética existencial, termina num substancialismo.

“Por querer passar sem fio condutor desse aspecto funcional à dialética existencial, caiu no erro substancialista”⁴⁸.

Assim como Descartes, Heidegger e Husserl também não teriam lidado corretamente com essa questão, embora tenham seguido caminhos opostos. Husserl peca por ficar totalmente restrito ao cogito e Heidegger, por não ter partido desse e ter começado com a analítica existencial, não conseguiu dar conta da subjetividade. Retomando a citação acima:

“Husserl permaneceu receosamente no plano da descrição funcional. Por isso, nunca ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal, encerrou-se no cogito, e merece ser chamado, apesar de seus protestos, mais de fenomenista que de fenomenólogo; e seu fenomenismo beira a toda hora o idealismo kantiano. Heidegger, querendo evitar tal fenomenismo descritivo, que conduz ao isolamento megárico e antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo *cogito*. Mas o “Dasein”, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão”⁴⁹.

Sartre situa-se em um meio-termo: quer partir do cogito, mas não ficar preso nele. Tudo é uma questão de questionar o cogito de maneira diferente de seus antecessores, encontrando nele mesmo uma saída: “encontrar no próprio cogito o meio e escaparmos da instantaneidade rumo à totalidade do ser que constitui a realidade humana”⁵⁰.

⁴⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.121.

⁴⁹ IBIDEM, p.121.

⁵⁰ IBIDEM, p.121.

Graças à consciência (de) si, a consciência “é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser”⁵¹. Isso significa que o ser da consciência não coincide consigo mesma em uma adequação plena. Essa é a adequação do Em-si, seu ser é o que é. “O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada”⁵². Em completa oposição ao Em-si, “a característica da consciência [...] é ser uma descompressão de ser”⁵³. Há uma distância que separa a consciência dela mesma. Ela não pode ser si mesma na forma de uma identidade, tal como ela seria se fosse esse “si” do para-si. O sujeito é e não é si mesmo, “identidade enquanto coesão absoluta”, mas “unidade enquanto síntese de uma multiplicidade”⁵⁴. É isso que significa dizer que a consciência existe como “presença a si”, Para-si.

Mas o que cria essa distância de si, o que separa a consciência dela mesma? É o Nada. “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”⁵⁵. Ora, se fosse um elemento exterior que fizesse a separação, então haveria algo que romperia a translucidez e a unidade da consciência. Por isso, trata-se de um “negativo puro” que some quando tentamos contemplá-lo, mas aparece quando tentamos contemplar a consciência com algo

⁵¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.122.

⁵² IBIDEM, p. 122.

⁵³ IBIDEM, p. 122.

⁵⁴ IBIDEM, p.125.

⁵⁵ IBIDEM, p.127.

idêntico a si mesmo. Além disso, se esse nada fosse algo, ele faria com que a presença a si fosse a dualidade de dois em-sis.

1.4- O surgimento do nada

Vimos que a consciência possui um nada que a separa de si mesma, mas ainda não vimos como surge esse nada. O surgimento do nada advém da tentativa fracassada do Em-si fundamentar-se, na tentativa de eliminar sua contingência. O Em-si é contingente pois não é derivado de maneira necessária de outro existente. “A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes. Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente. É o que chamamos a *contingência* do ser-Em-si”⁵⁶. Assim como não é derivado de nenhum possível, “O possível é uma estrutura do *Para-si*, ou seja, pertence a outra região do ser”⁵⁷. O Em-si é “supérfluo”, “incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda eternidade”⁵⁸.

O Em-si quer tornar-se necessário, fundamentar seu ser, mas para fazer isso, é necessário que ele exista à distância de si, que se converta, portanto, em um ser como Para-si. “Para fundamentar seu próprio ser, seria necessário que existisse à distância de si, o que implicaria em certa nadificação do ser fundamentado, bem como do ser que fundamenta, uma dualidade que fosse

⁵⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.39 e p.40.

⁵⁷ IBIDEM, p.40.

⁵⁸ IBIDEM, p.40..

unidade: recairíamos no caso do Para-si”⁵⁹. É por isso que o Em-si fracassa, ele se perde em Para-si, pois é impossível fazer isso sem criar uma distância de si mesmo, uma descompressão do ser que faz com que surja o nada, o Para-si.

“a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser; mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva nadificadora, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em *Para-si*”⁶⁰.

O surgimento do nada e do Para-si é equivalente e concomitante à nadificação de si mesmo do Em-si, pois é pela realidade humana que surge o nada. “O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana”⁶¹. Assim, a consciência é aquilo pelo que surge o nada, uma descompressão do ser, um buraco no seio do ser. É fundamento de seu nada mas não de seu ser, nem tem seu ser fundado por outro. Por isso, é tão contingente quanto o Em-si.

1.5- A falta

O nada surgido da negação do Em-si pelo Para-si é de um tipo particular, um tipo de negação que afeta o Para-si em seu íntimo, a saber “a falta”. Ela estabelece uma relação interna entre aquilo que se nega e aquilo ao qual se nega algo. “De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e constitui *em seu ser o ser ao qual* nega, juntamente com o ser negado, é a *falta*

⁵⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.130.

⁶⁰ IBIDEM, p.134.

⁶¹ IBIDEM, p.128.

de”⁶². A falta pressupõe uma trindade: 1) Aquilo que falta (faltante/ “le manquant”); 2) aquilo ao qual falta o que falta (existente/ “existant”); 3) A totalidade (desagregada) que resultaria da síntese entre o faltante e o existente (faltado/ “le manqué”). É pela realidade humana que a falta surge no mundo, ao Em-si nada pode faltar, a não ser quando transcendido pelo Para-si rumo à totalidade que ele seria caso obtivesse o que lhe falta. Por exemplo, para captar a lua como crescente (existente), incompleta, é necessário que o Para-si transcenda esse dado rumo à lua cheia (faltado) e retorne para constituí-lo como lua crescente. A lua crescente, nela mesma, não é nem incompleta nem completa, ela simplesmente é. “*No mundo humano, o ser incompleto que se dá à intuição como faltante é constituído em seu ser pelo faltado- ou seja, por aquilo que ele não é; a lua cheia é que confere à lua crescente seu ser como crescente; o que não é determina o que é*”⁶³.

Mas, para que a falta venha ao mundo pelo para-si, é necessário que o Para-si mesmo seja uma falta. A falta vem da falta, não poderia vir do Em-si. Para constatarmos que o Para-si é falta, basta observar o desejo como fato humano. Se o desejo humano fosse algo como um “estado psíquico”, ou seja, aquilo que é o que é, um em-si, não existiria desejo. “Um círculo inacabado só necessita do acabamento caso seja ultrapassado pela transcendência humana. Em si, é completo e perfeitamente positivo enquanto curva aberta. Um estado psíquico que existisse com a suficiência dessa curva não poderia ter por adição o menor ‘recurso à’ outra coisa: seria ele mesmo, sem qualquer relação com o que ele não

⁶² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.136.

⁶³ IBIDEM, p.136 e 137.

é; para constituí-lo como fome ou sede, seria preciso uma transcendência exterior que ultrapassasse rumo à totalidade 'fome saciada', assim como ela ultrapassa a lua crescente rumo à lua cheia"⁶⁴. Não bastaria que exista um terceiro que transcendesse nosso desejo, pois ele seria desejo apenas para essa transcendência-testemunha. Para que o próprio Para-si seja desejo, é necessário que seja falta:

“é preciso que seja sua própria falta de... O desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja ”⁶⁵.

Bem, temos que o Para-si é falta, desejo. Como vimos acima, a falta é uma relação trinitária, na qual há, além do existente ao qual falta algo, uma totalidade desagregada, o faltado, síntese do existente com o faltante. O que é o faltado? É o “si” do Para-si. É negando o “si” que o Para-si constitui-se como falta. O “si” é um em-si, uma relação de identidade da qual o Para-si extrai seu sentido. “Na medida em que , em sua relação primitiva consigo mesmo, a realidade humana não é o que é, esta relação não é primitiva e só pode extrair seu sentido de uma relação primeira que é a *relação nula* ou identidade”⁶⁶. Assim, “o que falta ao Para-si é o si- ou o si- mesmo como Em-si”⁶⁷.

Como vimos anteriormente, o Para-si fracassa na tentativa de fundamentar-se a si mesmo porque só consegue fundamentar seu nada. Mas esse fracasso é o próprio ser do Para-si. “Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso em

⁶⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.137.

⁶⁵ IBIDEM, p.138.

⁶⁶ IBIDEM, p.139.

⁶⁷ IBIDEM, p.139.

presença do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada, ou seja, deste ser que seria seu próprio fundamento enquanto coincidência consigo mesmo”⁶⁸. É nesse fracasso também que está a origem da transcendência, que é a remissão do Para-si ao faltado. “Esta é a origem da transcendência : a realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta; transcende-se rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é”⁶⁹.

Agora estamos em condições de examinar melhor o que é o faltado. Não poderia ser o Em-si, pura coincidência consigo mesmo, pois isso seria a nadificação da consciência, ela se dissolveria e se perderia no Em-si. “É para o Para-si enquanto tal que o Para-si reivindica o ser-Em-si”⁷⁰. O si é a junção do ser-Em-si com o Para-si, o ser “Em-si-Para-si”.

“um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do ser-Em-si. Conservaria em si essa reversão sobre si que condiciona toda necessidade e todo fundamento. Mas essa reversão seria feita sem distância, já não seria presença a si, mas identidade consigo mesmo”⁷¹.

Todo problema reside no fato de que a síntese entre Em-si e Para-si é impossível, são seres incompatíveis. “Esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si”⁷². É no fato dessa totalidade não poder ser realizada que está o que pode ser

⁶⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.139.

⁶⁹ IBIDEM, p.140.

⁷⁰ IBIDEM, p.140.

⁷¹ IBIDEM, p. 141.

⁷² IBIDEM, p. 141.

chamado de “ontologia da finitude”. O Para-si abriu um buraco no ser, agora cindido em Em-si e Para-si, em Ser e em Nada, e a consciência jamais será capaz de atingir essa totalidade almejada, união Em-si-Para-si. E, embora não possa ser essa totalidade, está infestada por ela, sempre se transcende em direção a ela, embora nunca possa atingi-la. Por isso, a consciência é infeliz e nunca superará seu estado de infelicidade.

“A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por um a totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si. A realidade humana, por natureza, é consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade”⁷³

Resta determinar o que é o faltante na trindade estabelecida pela falta do Para-si. Bem, essa falta é Para-si, mas um Para-si que, por um lado somos, e por outro, não somos, existe à distância de nós. “Mas não pode se tratar de modo algum de um Para-si alheio, ou seja, um Para-si que eu não sou. Com efeito, posto que o ideal surgido é a consciência do si, o Para-si faltante é um Para-si que eu *sou*. Mas, por outro lado, se eu fosse identidade, o conjunto tornar-se-ia Em-si. Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si”⁷⁴. Através da transcendência do Para-si rumo ao si surge um projeto de identificação com o Para-si faltante, que Sartre chama de possível.

⁷³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.141.

⁷⁴ IBIDEM, p.147.

“O surgimento do Para-si como nadificação do Em-si e descompressão do ser fazem aparecer o possível como um dos aspectos desta descompressão; ou seja, como um modo de ser o que se é, à distância de si”⁷⁵.

Falaremos mais a respeito do possível quando analisarmos a idéia de liberdade no terceiro capítulo.

Podemos assim concluir que a intencionalidade de Sartre parte da negação do Em-si pelo Para-si, é com ela que surge a relação original entre esses dois seres. É pelo próprio surgimento do Para-si que aparece a intencionalidade já que o Para-si nasce estando em relação com o Em-si. “A estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa; o Para-si constitui-se fora, a partir da coisa, como negação desta coisa; assim, sua primeira relação com o ser-Em-si é negação; ele ‘é’ à maneira do Para-si, ou seja, como existente disperso, na medida em que se revela a si mesmo como não sendo o ser”⁷⁶. Não se trata, pois, de uma negação que estabelecesse uma relação de exterioridade entre Para-si e Em-si, o Para-si será afetado em seu âmago por ela. Vimos que essa negação é do tipo da falta, que estabelece uma trindade entre o Para-si, o Possível e o “Si”, união Em-si-Para-si para qual o Para-si se transcende, sem nunca conseguir atingi-la.

O Para-si, definido como falta, vazio, nunca poderá ser da maneira do Em-si, plenitude, positividade, aquilo que é o que é. São regiões de ser absolutamente opostas que jamais poderão se unir. Isso não significa que não exista relação entre elas, como vimos, mas nunca existirá uma “correlação” do tipo husserliano

⁷⁵ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.147 e p.148.

⁷⁶ IBIDEM, p.177.

entre consciência e mundo, na qual, ambos precisam um do outro em sua essência. "La tâche de la phénoménologie depuis Husserl, consiste à déterminer le sens d'être du sujet [...] et de l'étant, de telle sorte que leur corrélation soit possible"⁷⁷. Como nos lembra Barbaras em *Die krisis der europaischen wissenschaften und die tranzendentale phaenomenologie*, Husserl afirma que o objetivo da fenomenologia é elucidar o a priori universal da correlação que liga de maneira essencial o existente transcendente e os modos subjetivos de doação. "Cette relation, à partir de laquelle Husserl caractérise l'apparaître, est constitutive de chacun des termes, du subjectif et du transcendant: ils ne se dissolvent pas dans une unité supérieure dont ils seraient des moments abstraits car la différence des termes se maintient dans la relation. Cela signifie d'abord que l'étant transcendant enveloppe par essence un rapport avec le subjectif, que son être implique son apparaître et qu'une transcendance non apparaissante serait une contradiction phénoménologique [...] Corrélativement, la conscience, sujet de la corrélation, n'existe pas hors de son rapport à l'étant transcendant et est pour ainsi dire ce rapport même, si bien qu'une conscience qui ne serait pas manifestation du transcendant ne serait pas une conscience"⁷⁸. Através da intencionalidade, o ser da consciência visa aquilo que ela não é. Assim, tanto o fenômeno quanto a consciência precisam um do outro em sua própria essência.

Na intencionalidade sartreana, se o Para-si é profundamente afetado pelo Em-si que ele não é, o Em-si permanece totalmente intocado nessa relação. Considerados separados do Em-si, Para-si e fenômeno de ser são meras

⁷⁷ BARBARAS, R. "Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué, p.114.

⁷⁸ IBIDEM, p.113 e p.114.

abstrações. Mas o Em-si não possui qualquer necessidade do Para-si. “O concreto se nos revelou como totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto o fenômeno constituem apenas articulações. Mas se, em certo sentido, a consciência considerada em seu isolamento é uma abstração, se os fenômenos-mesmo o fenômeno de ser- são igualmente abstratos, na medida em que não podem existir como fenômenos sem *aparecer* a uma consciência, o ser dos fenômenos, como Em-si que é o que é, não poderia ser considerado uma abstração. Só necessita de si mesmo para ser, não remete senão a si mesmo”⁷⁹.

A independência do Em-si é consequência direta do abandono da redução fenomenológica. Como vimos anteriormente, fazer a redução significava fazer do ser seu “ser percebido”, não faz sentido falar de um existente que não aparece a uma consciência. Em Sartre, ao contrário, é preciso um ser transfenomenal, o Em-si, que não possui necessidade alguma de aparecer para existir. Dessa forma, ao contrário da intencionalidade husserliana que exprime uma interdependência da consciência e o existente, em Sartre, é apenas a consciência que precisa do Em-si, afinal, ela existe unicamente como negação do ser. Ou seja, é uma intencionalidade unilateral, que vai da consciência ao existente, não há o caminho inverso.

A própria captação do Em-si não é propriamente do Em-si, e sim do fenômeno, pois o Em-si, não se dá “em pessoa” à consciência, mas sempre de uma certa maneira. Bem, isso significa que embora exista uma relação ontológica entre o Para-si e o Em-si (ainda que não seja recíproca), a captação do Em-si não se dá, não chega no seu alvo, mas apenas na aparição.

⁷⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.232.

1.6- Ontologia fenomenológica

Podemos retornar agora à pergunta que fizemos no início: como é possível unir ontologia e fenomenologia? Em primeiro lugar, é preciso retomar o que ambos significam em *S.N.*. Pelas nossas análises, podemos agora ver claramente que a ontologia não pode ser o “estudo do ser”, pois o “ser do fenômeno” não se dá em pessoa para consciência, por isso que “não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando esse fenômeno de ser”⁸⁰. Por conseqüência, “a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário”⁸¹. A fenomenologia, por outro lado, se considerada como o estudo dos fenômenos, não toma mais o fenômeno no sentido reduzido de Husserl, mas como uma das maneiras de captar o Em-si, que não é posto “entre parênteses”, mas é fundamento da aparição, estando por toda parte e em parte alguma no fenômeno. Começamos a notar que não apenas ontologia e fenomenologia são perfeitamente compatíveis, mas inseparáveis. A ontologia só existe como fenomenologia e vice-versa.

Ambos se complementam, é o que nos ensinam os capítulos sobre a temporalidade. Neles encontramos um problema: se é preciso considerar a temporalidade como uma totalidade que domina e confere sentido às suas estruturas secundárias, só é possível chegar na temporalidade como totalidade a partir dessas estruturas. Assim, a temporalidade deve ser abordada em um primeiro momento através de uma descrição *fenomenológica e pré-ontológica* das

⁸⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 20.

⁸¹ IBIDEM, p. 19.

três dimensões temporais, a saber, passado, presente e futuro para, apenas em um segundo momento, abordar a temporalidade de maneira ontológica, questionando então o ser do tempo. “O único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação. É o que nunca esqueceremos. Contudo, não podemos nos lançar em um exame do ser do Tempo, sem elucidar previamente por uma descrição pré-ontológica e fenomenológica o sentido geralmente obscuro de suas três dimensões. Será preciso somente considerar esta descrição fenomenológica como um trabalho provisório cujo fim é apenas nos dar acesso a uma intuição da temporalidade global”⁸²

Esse caminho apresentado por Sartre como um preâmbulo à discussão da temporalidade parece apontar para um trânsito entre fenomenologia e ontologia, no caso, uma passagem da fenomenologia como um trabalho meramente provisório para chegar ao que realmente resolveria a questão da temporalidade— a ontologia. No entanto, apesar de Sartre fazer uma distinção entre um primeiro momento fenomenológico e um segundo, ontológico, nenhum dos dois momentos é exclusivamente o que esperávamos. Quando Sartre descreve as três dimensões temporais, encontramos a repetição da pergunta “qual é o ser?” pra cada uma delas.

O ser do passado é Em-si: “O passado que eu *era* é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo”⁸³. O Para-si é o passado na forma de “ter-de-ser”, sem termos a possibilidade de não sê-lo, e não podemos modificá-lo. Se o Para-si é a

⁸² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.158.

⁸³ IBIDEM, p.169,

maneira de ser o que não é e não ser o que é, o passado é aquilo que *somos*, um em-si.

O Presente, ao contrário do Passado que é Em-si, é Para-si. Seu sentido é ser “presença a...”, presença ao Em-si. “Qual a significação primeira do Presente? Está claro que aquilo que existe no presente se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de *presença*”⁸⁴. Não pode ser uma presença que estabelece um nexo de exterioridade, é preciso um nexo de interioridade, estabelecido por uma negação do ser ao qual se é presente, há uma diferença radical entre os dois seres que não recaem sobre o “modo de ser” de ambos, é uma diferença de ser. “É o que se exprime sucintamente dizendo que o Presente *não é*”⁸⁵. Assim chegamos ao sentido primeiro do presente: ele não é.

O ser do Futuro é descrito como possibilidade de presença ao ser, para além do ser: “Estamos agora em melhores condições para interrogar o Futuro sobre seu ser, já que o Futuro que tenho-de-ser é simplesmente minha *possibilidade* de presença ao ser para além do ser”⁸⁶. Ao contrário do passado, em que não temos a possibilidade de não ser, “podemos” ser o futuro, ele não determina de forma alguma o Para-si, é, ao contrário, inteiramente corroído por sua liberdade. Assim, o futuro não tem ser enquanto futuro, ele se “possibiliza”. “O Futuro não é, o Futuro se *possibiliza (possibilise)*. Futuro é a contínua possibilização (possibilisation) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na

⁸⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.174.

⁸⁵ IBIDEM, p.176

⁸⁶ IBIDEM, p.183.

medida em que nesse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente”⁸⁷.

Além disso, embora ainda estejamos no plano da multiplicidade dos três ek-stases temporais que acabamos de descrever, já existe uma preocupação de articulá-los, mesmo que não do ponto de vista da totalidade, mas da sucessão de um ek-stase para outro, como vemos nas seguintes passagens: “Como um Para-si que *era* seu passado se converte no Passado que um novo Para-si tem-de-ser? O trânsito ao passado é uma modificação de ser. Que modificação é esta? Para entender isso, é preciso captar primeiro a relação entre o Para-si *presente* e o ser”⁸⁸; “Mas o presente não é somente não-ser presente do Para-si. Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser co-presente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetidos ao Futuro”⁸⁹; “O Futuro é o ponto ideal em que a compreensão súbita e infinita da facticidade (Passado), do Para-si (Presente) e de seu possível (Futuro) faria surgir por fim o *Si* como existência em si do Para-si”⁹⁰.

Na segunda parte do capítulo sobre a Temporalidade, esta é abordada a partir da totalidade que organiza suas estruturas secundárias e é revelado qual é o *Ser* do tempo, o Para-si. Mas mesmo que somente possamos compreender a temporalidade de maneira completa porque temos a intuição do ser do tempo, isso

⁸⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.183.

⁸⁸ IBIDEM, p.173.

⁸⁹ IBIDEM, p.177.

⁹⁰ IBIDEM, p.182.

não significa uma prioridade da unidade frente à multiplicidade do “antes” e o “depois”.

“A temporalidade é uma força dissolvente, mas no âmago de um ato unificador; é menos uma multiplicidade real- que, em consequência não poderia receber qualquer unidade e, portanto, sequer existiria como multiplicidade- do que uma quase-multiplicidade, um esboço de dissociação no núcleo da unidade. Não é preciso tentar considerar separadamente um ou outro desses dois aspectos: contemplando primeiro a unidade temporal, corremos o risco de não compreender mais a sucessão irreversível como *sentido* desta unidade; mas, tomando a sucessão desagregadora como caráter original do tempo, arriscamos não poder sequer entender que haja *um* tempo. Assim, porquanto, se não há qualquer prioridade da unidade sobre a multiplicidade, nem da multiplicidade sobre a unidade, é preciso conceber a temporalidade como uma unidade que se multiplica, ou seja, e necessário que a temporalidade só possa ser uma relação de ser no âmago do próprio ser”⁹¹.

Ou seja, se tentamos compreender separadamente esses dois aspectos da temporalidade, não conseguimos entendê-la, ela é multiplicidade e unidade ao mesmo tempo. Assim, diz Sartre:

“Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade. Mas a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A Temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo. Reciprocamente, nosso estudo fenomenológico do Passado, do Presente e do Futuro nos permite mostrar que o Para si só pode ser sob a forma temporal”⁹².

Devemos então considerar que a "aplicação" do método fenomenológico não é menos importante do que a ontologia, como nos parecia antes. Se há uma passagem entre os dois é porque apenas através da fenomenologia podemos enxergar os três ek-stases do Para-si e, apenas depois desse trabalho chegamos

⁹¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.191 e 192.

⁹² IBIDEM, p.192.

ao ser da Temporalidade, que nos permite compreendê-la de forma global. Por outro lado, como vimos, nenhum dos dois estudos consegue deixar de lado o outro, a fenomenologia trata do ser de cada ek-stase já em relação com os demais, assim como a ontologia precisa levar em consideração a multiplicidade dos ek-states do Para-si. O que existe é um trânsito de complementaridade entre fenomenologia e ontologia, como se os dois precisassem um do outro.

Sartre refere-se freqüentemente à ontologia fenomenológica como um “método” como vimos nos capítulos sobre a Temporalidade. A mesma referência encontra-se nos capítulos sobre a psicanálise existencial, quando são mostrados os limites desse tipo de análise. A “fenomenologia ontológica” (a inversão dos termos tais como são encontrados no subtítulo de *S.N.* revela uma inclinação para uma transitoriedade entre eles) deve estabelecer a verdade humana, a psicologia, a nomenclatura dos desejos empíricos, “Para o estabelecimento e a classificação dos desejos fundamentais ou das pessoas, nenhum desses dois métodos é apropriado. Não se trata, com efeito, de determinar a priori e ontologicamente aquilo que aparece em toda imprevisibilidade de um ato livre. Daí por que nos limitaremos aqui a indicar muito sumariamente as possibilidades de tal investigação e suas perspectivas: pertence a uma realidade humana em geral o fato de podermos submeter um homem qualquer a essa investigação, possibilidade essa a ser estabelecida por uma ontologia. Mas, em si mesmo, a investigação, bem como seus resultados, estão por princípio, totalmente fora das possibilidades de uma ontologia”⁹³. Esse tratamento da ontologia fenomenológica como método, como uma maneira de revelar um certo conteúdo, de investigar,

⁹³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.695.

deixa uma brecha para a interpretação de que para estabelecer a relação entre Em-si e Para-si seria possível um outro método, sendo meramente contingente o uso de uma ontologia fenomenológica. Ao contrário, como só é possível captar o ser do fenômeno via o fenômeno de ser, a relação entre o Para-si e o Em-si, que S.N. tem como objetivo estabelecer, é ontológica e fenomenológica. A intencionalidade só pode ser relação entre essas duas regiões de ser através da captação do fenômeno.

Começamos a enxergar também porque a ontologia fenomenológica de Sartre é diferente da de Heidegger. Segundo Heidegger, “fenomenologia” pode ser definida como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”⁹⁴. De acordo com a concepção heideggeriana de fenômeno, não há nada “por trás” dele, ele não esconde o “ser”. “O que acontece”, diz Heidegger, “é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar”⁹⁵. O ser pode estar velado, desfigurado ou encoberto, daí a necessidade da fenomenologia. Por isso, a “ontologia só é possível como fenomenologia”⁹⁶, ela é via de acesso e modo de verificação para determinar o que deve ser tema da ontologia.

No caso de Sartre, não se trata de estudar o Em-si através de suas manifestações e não o ser do fenômeno, seu sentido, pois não é possível transcender o fenômeno rumo ao ser. Em Heidegger, por outro lado, a fenomenologia deseja tornar o ser “fenomenal”. Além disso, no caso de Heidegger, aos olhos de Sartre, a passagem do fenômeno para o ser é possível:

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.65.

⁹⁵ IBIDEM, p.66.

⁹⁶ IBIDEM., p.66.

"para Heidegger, 'a realidade humana' é ôntico-ontológica, quer dizer, pode sempre ultrapassar o fenômeno até seu ser"⁹⁷.

De acordo com a interpretação de Luiz Damon em seu artigo "O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana", é necessário, ao contrário de Husserl, um fundamento transfenomenal para as aparições, um ser que não parece- o ser do fenômeno- que assegure a transcendência e evite o idealismo. "Quer dizer: aquilo que assegura a transcendência do fenômeno não pode aparecer; é esse o núcleo do argumento de Sartre: em Husserl, essa exigência se exprimiria na remissão ao infinito, ou no idealismo. A alternativa de Sartre será outra, mas marcada por essa exigência: a de que a aparição implique um ser que não aparece; o ser, diz Sartre, é a condição de todo desvelamento: ele é um ser-para-desvelar e não ser desvelado"⁹⁸. Esse corte entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno faz da ontologia fenomenológica de Sartre bastante diferente da de Heidegger, segundo Damon: "estabelecer um tal corte entre o ser e o fenômeno, entre aquilo que assegura a transcendência e o aspecto, é uma fenomenologia muito diferente daquela reclamada por Heidegger ou por Merleau-Ponty, por exemplo, que Sartre traz à luz. Com efeito, se é verdade que, segundo Heidegger, o ser não aparece, que há uma distinção entre o ser e o ente, que o ser é aquilo que não se mostra, que permanece oculto, escondido, coberto, que ele é o inaparente, é verdade também que se trata, paradoxalmente, de tornar fenomenal

⁹⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.19.

⁹⁸ DAMON, L. "O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana", p.90.

isso mesmo que, invisível como tal, não pode tornar-se visível no modo do ente presente”⁹⁹.

Isso não quer dizer que, em oposição a Heidegger, o ser do fenômeno de Sartre esteja escondido atrás da aparição. O fenômeno é Em-si, o Em-si é seu ser. Simplesmente não coincide com seu ser. É uma dimensão que surge a partir do Para-si, como aquele que dá significação para o Em-si ao negá-lo. Possui, por isso, uma ambigüidade que exploraremos no capítulo seguinte, por possuir um aspecto advindo da subjetividade e outro, seu fundamento, da objetividade.

¹⁰ DAMON, L. “O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana”, p.90., p. 90.

Capítulo 2: Consciência, fenômeno e desvelamento do mundo

2.1- O fenômeno como produto ambíguo da consciência e do Em-si e a impossibilidade de apreendermos o Em-si bruto

- A ambigüidade da idéia de fenômeno

O fenômeno assume um estatuto ambíguo em *S.N.*. Por um lado, tem como ser o Em-si, é Em-si, mas, ao mesmo tempo, não pode ser equivalente ao seu ser, não coincide com ele. O fenômeno é “o sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência”¹⁰⁰, pois, sendo o Em-si sempre manifesto de uma certa maneira, nunca se dá “em pessoa” para consciência, mas sempre através do fenômeno. Por outro lado, embora o fenômeno não seja Para-si, surge graças a ele, “o caráter de fenômeno vem ao ser pelo Para-si”¹⁰¹, através da negação do Em-si pelo Para-si. Esse era o resultado da idéia de intencionalidade: o Em-si é independente da consciência, enquanto o fenômeno, se considerado a parte dela, é uma mera abstração. Assim, o fenômeno acaba sendo um produto misto da consciência e do Em-si. Por conseqüência, não há nada que apareça ao Para-si como um “Em-si bruto”, mas sempre como o fenômeno, que não deixa de ser Em-si, mas que é sempre Em-si negado de uma certa maneira. Como gostaríamos de demonstrar na segunda parte de nossa dissertação, essa idéia de fenômeno é derivada da liberdade e depende das escolhas do Para-si.

¹⁰⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 35 e p.36

¹⁰¹ IBIDEM, p.755.

Se nos focarmos no caráter negativo da ambigüidade do fenômeno, chegaremos à conclusão de que ele não é, em sentidos diferentes, nem Para-si, nem Em-si, ou seja, nem subjetivo, nem objetivo, circundando o Em-si como uma espécie de “película” puramente negativa, como aquilo que ao mesmo tempo nos aproxima (pois nos dá acesso ao Em-si) e nos distancia das coisas (pois não podemos apreender o Em-si bruto). O exame da “qualidade”, um dos “modos de aparição do fenômeno”, no terceiro capítulo da segunda parte de *S.N.*, bem nos mostra essa ambigüidade. A qualidade é descrita como o ser do “isto” (algo que captamos como um existente singular). Não é uma imagem gravada em nossa mente, nem o mero efeito subjetivo das coisas sobre nós. Cada qualidade que apreendemos em uma coisa já é o todo do ser da coisa:

“toda qualidade do ser é todo ser; é a presença de sua absoluta contingência, sua irredutibilidade de indiferença”¹⁰².

O amarelo do limão é o limão. Dessa maneira, quando captamos uma qualidade, não a captamos “no ar”, há uma interpenetração das qualidades umas nas outras, de forma que o ser se estenda por todas elas.

“O limão está integralmente estendido através de suas qualidades, e cada uma destas acha-se estendida através de todas as demais. A acidez do limão é amarela, o amarelo do limão é ácido; come-se a cor de um doce, e o gosto desse doce é o instrumento que desvela sua forma e cor ao que denominaríamos intuição alimentar; reciprocamente, se enfio o dedo em um vidro de geléia, o frio pegajoso da geléia é a revelação aos meus dedos de seu gosto açucarado. A fluidez, a tibieza, a cor azulada, a mobilidade ondulante

¹⁰² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.250.

da água de uma piscina se dão juntas, umas através das outras, e é a esta interpenetração total que denominamos *isto*"¹⁰³.

Mas, se é verdade que cada qualidade traz consigo o todo do ser, o ser não é em-si qualidade.

"O ser não é *em si* qualidade, mesmo que não seja nem mais nem menos do que isso"¹⁰⁴.

Bem, se o ser fosse qualidade, então o ser do fenômeno seria o fenômeno de ser, ser seria ser percebido. Mas, se não fosse qualidade, então teríamos uma aparição que nada liga necessariamente ao seu ser, algo bastante próximo do problema apontado por Sartre na diferença entre fenômeno e coisa em si em Kant. O ser da qualidade é Em-si, mas a qualidade surge a partir da negação do Em-si pelo Para-si, "para haver qualidade, é preciso que haja ser para um nada que, por natureza, *não seja* o ser"¹⁰⁵. Entretanto, a qualidade não se confunde com o Para-si, ou entraria na consciência como uma representação ou matéria impressional, o que é rejeitado a título de filosofia alimentar. O fenômeno está à frente da consciência e é captado como Em-si, ainda que toda aparição seja "não-ser e subjetividade"¹⁰⁶, como lemos em *Verdade e Existência*. O fenômeno paira sobre o Em-si, como uma "escama de nada", uma película de nada que nos separa do ser:

¹⁰³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.249.

¹⁰⁴ IBIDEM, p.250.

¹⁰⁵ IBIDEM, p.250,

¹⁰⁶ IDEM. *Vérité et existence.*, p.25. "non-être et subjectivité" (trad. nossa)

“Em cada apreensão de qualidade há um esforço metafísico para escapar à nossa condição, para perfurar a escama de nada do 'há' e penetrar até o Em-si puro. Mas só podemos, evidentemente, captar a qualidade como um símbolo de um ser que nos escapa totalmente, embora esteja totalmente aí, à nossa frente; em resumo, só podemos fazer funcionar o ser revelado como símbolo do ser Em-si”¹⁰⁷.

O Para-si é o ser pelo qual “há” (“Il y a”) um mundo. O “há” denota positividade, e esse caráter positivo provém do movimento pelo qual a negação do Em-si pelo Para-si reverte-se em sua afirmação. “Tudo se passa como se o Para-si, por sua própria nadação, se constituísse como 'consciência de...!', ou seja, por sua própria transcendência escapasse à lei do Em-si, na qual a afirmação está revestida pelo afirmado. O Para-si, por sua negação de si, converte-se em afirmação do Em-si”¹⁰⁸. Isso não significa que o mundo seja criado ou produzido pela consciência em sua matéria, em seu ser, mas que, sem ela, o mundo não passaria de uma massa indiferenciada, se é que podemos imaginar o que é o Em-si ainda intocado pela consciência. É através da negação realizada pela consciência, por meio da qual ela nega a si mesma fazendo-se também consciência de algo, que o mundo recebe seus contornos de mundo. Quando a consciência entra em cena, o Em-si bruto, que permanecia na mais sombria escuridão, é iluminado pela consciência, que então, irradiando sua luz sobre o mundo, faz surgir o fenômeno e seus diferentes modos de aparição, como qualidades, quantidade, temporalidade, potencialidade, utilidade, etc. Em contrapartida, é somente mediante o há que o Em-si pode ser captado pelo Para-

¹⁰⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.736 e p.737. (grifo nosso)

¹⁰⁸ IBIDEM, p.284.

si.

- A impossibilidade de apreensão do Em-si “tal como ele é”

O Para-si deseja, porém, perfurar a película do há e apreender o Em-si puro, o Em-si “tal como ele é” e não através do há. Contudo, para apreender o Em-si tal como ele é em si mesmo, seria necessário suprimir a distância que separa nossa consciência das coisas, ou seja, suprimir o nosso nada, preencher nossa falta. Seria necessário ser Em-si. Ora, é justamente o que não podemos ser se queremos conhecer algo, pois para conhecer é necessário que se negue o conhecido, para fazer dele um objeto de conhecimento. Assim, há um paradoxo original no projeto de conhecimento e que o leva a fracassar em seu ideal último, pois só poderia alcançá-lo sendo Em-si-Para-si, o que vimos ser impossível.

“O conhecer tem por ideal o ser-o-que-conhece, e, por estrutura originária o não-ser-o-conhecido”¹⁰⁹.

Numa relação de proximidade absoluta, separados por um nada, o Em-si está fora de alcance da consciência, ao mesmo tempo que pesa sobre ela, assedia-a. Paralelamente, a consciência sempre se remete ao Em-si. Como a fome de Tântalo, o Em-si é

¹⁰⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.285.

“aquilo cuja contemplação só faz por aumentar nossa sede de ser, tal como a visão de alimentos fora de alcance aumentava a fome de Tântalo”¹¹⁰;

“O Para-si é presença imediata ao ser e, ao mesmo tempo, desliza com distância infinita entre ele mesmo e o ser”¹¹¹.

O “tal como é” nem sequer pertence ao Em-si, pois exprime uma relatividade ao Para-si que não existe no Em-si, já que ele é independente da consciência.

Dizer que não há um ser “tal como é” não significa cair em ceticismo ou relativismo.

“O conhecimento coloca-nos em presença do absoluto, e há uma verdade do conhecimento. Mas essa verdade, embora nos entregue nem mais nem menos que o absoluto, permanece estritamente humana”¹¹².

Nem por isso é uma verdade relativa. Ela é objetiva, sempre se define em termos mundanos e, portanto, objetivos, como veremos mais à frente. Mas uma verdade que desvelasse o Em-si tal como ele é, não existe graças à falta inescapável do Para-si, graças à sua, por assim dizer, finitude, à cisão insuperável do Para-si e do Em-si, pois apenas através do Em-si-Para-si poderíamos ter uma verdade desse tipo. Somente o Em-si-Para-si, também chamado de Deus, teria um ponto de vista absoluto sobre as coisas, ponto de vista que, portanto, é negado a nós por princípio.

¹¹⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.250.

¹¹¹ IBIDEM, p.285.

¹¹² IBIDEM, p.286.

Por consequência, a verdade é humana, não se identifica com o Em-si, é uma dimensão de ser que vem ao Em-si através da consciência, como afirma Sartre também em *Vérité et existence*¹¹³. Isso não significa que ela seja subjetiva, como podemos ler igualmente em *Questão de Método*¹¹⁴, ela participa de um processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade.

¹¹³ “La vérité est donc une certaine dimension qui vient à l'Être par la conscience” (V.E., p.19). Além disso, na mesma obra Sartre nos diz que o desvelamento do ser, pelo há, já se dá em forma de verdade: « Le pour-soi vit dans la vérité comme le poisson dans l'eau »(p.16); “Tout ce qui est pour la réalité-humaine est sous la forme de vérité (ces arbres, ces tables, ces fenêtres, ces livres qui m'entourent sont vérités) parce que tout ce qui est pour l'homme déjà surgi est sous la forme du 'il y a'”(V.E., p.16). O que não quer dizer que a verdade seja subjetiva. A verdade não deve ficar restrita ao plano da subjetividade porque ela deve ser doada para outrem: “Ainsi se consolide la dimension nouvelle de l'En-soi qui sortait de la nuit dévoilé par un absolu-sujet et donc le dévoilement à son tour existe pour un autre absolu-sujet qui le saisit d'abord comme En-soi puis le récupère. C'est là ce qu'on appelle la *Vérité*”. Quando desvelamos algo, esse desvelar permanece no plano da subjetividade, no plano da “certeza”. Mas se doamos a outrem esse desvelamento, então o Em-si, com uma dimensão subjetiva, é retomado por outro Para-si, objetivando-se, através da exteriorização de sua interioridade.

¹¹⁴ Ela não é subjetiva e, para existir, deve fazer parte de um movimento dialético entre objetividade e subjetividade que se dá através da praxis, através da “interiorização do exterior” e da “exteriorização do interior”. “A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização”(QDM, p.160). Sendo a subjetividade um momento essencial da sua constituição. Daí a idéia de que o conhecimento deve ser reconhecido como situado. “A reflexão, para nós não se deduz à simples imanência do subjetivismo idealista: só é início se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens. A única teoria do conhecimento que pode ser válida hoje é a que se funda sobre essa verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental”(QDM, 131). Isso significa afirmar que não vemos as coisas tais como elas são, como diria Marx: “Quando Marx escreve: 'A concepção materialista do mundo significa a concepção da natureza tal como ela é, sem nenhuma adição estranha', ele faz o *olhar* objetivo e pretende contemplar a natureza tal como ela é, absolutamente”. Isso, aos olhos de Sartre, significa recusar toda subjetividade, o que tem por consequência a “ruptura da relação real do homem com a história”; “quando o conhecimento se faz apodítico e quando se constitui contra toda contestação possível sem jamais definir seu alcance ou seus direitos, ele se desliga do mundo e se torna um sistema formal”. (QDM, p.131). É fundamental, portanto, reconhecer a subjetividade como um momento fundamental do conhecimento, que cessa e ressurgue no movimento de totalização da história. “A verdade é que a subjetividade não é nem tudo, nem nada; ela apresenta um momento no processo objetivo (o da interiorização da exterioridade), e este momento se elimina sem cessar, para, sem cessar renascer novamente. Ora, cada um desses momentos efêmeros— que surgem no curso da história humana e que não são jamais nem os primeiros nem os últimos— é vivido como um *ponto de partida* pelo sujeito da história(QDM, p.131). O conhecimento é um momento da praxis, não como um saber absoluto, mas como conhecimento que ilumina uma ação e desaparece com ela. Por esse conhecimento, o homem supera a verdade da sua situação, em direção aos seus possíveis. “o conhecimento é um momento da *praxis*, mesmo da mais rudimentar: mas este conhecimento nada tem de um Saber absoluto: definido pela negação da realidade recusada em nome da realidade a produzir, ele permanece cativo da ação que ilumina e desaparece com ela”(QDM, p.158).

2.2- A Náusea e a descoberta da contingência

A descoberta da contingência em *A náusea* nos mostra uma espécie de descolamento do “esquema humano” através do qual enxergamos as coisas, é como se o véu se rasgasse e os seres passassem a resistir à nossa ordem. Pensamos que nesse romance ocorre um desenvolvimento análogo ao de *S.N.*, onde verificamos a distinção entre ser do fenômeno e fenômeno de ser, este, que dá a face humana ao Em-si, que pode então aparecer como qualidade, quantidade, utilidade, etc. Depois da experiência da náusea, não é que Roquentin, o protagonista, possa apreender o ser do fenômeno, mas é como se o pressentisse, como algo ainda intocado pela consciência. Por outro lado, por trás desse “verniz” através do qual percebemos as coisas, não há nada. Existe um fundamento transfenomenal de tudo aquilo que nos aparece, porém, só há mundo para nós como mundo negado, ou seja, como mundo fenomenalizado.

A náusea é a experiência da contingência, ou seja, da ausência de qualquer necessidade tanto da sua própria existência, quanto de tudo a seu redor.

“O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar* presente; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*”¹¹⁵.

¹¹⁵ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p. 193.

A existência não faz parte de uma ordem teleológica, não pode ser deduzida de algo anterior, como a música. É por essa razão que "Some of these days", canção que Roquentin escuta no bar, oferece-lhe abrigo momentâneo contra seu mal-estar. Na música, cada nota puxa a outra, depende de suas predecessoras e seguintes, com uma necessidade inflexível, havendo uma ordem exata que constitui a composição.

"No momento é o jazz que toca; não há melodias, apenas notas, uma miríade de curtas sacudidelas. Elas não param, uma ordem inflexível as origina e as destrói, sem nunca permitir que se recomponham, que existam por si"¹¹⁶.

Todas aquelas notas precisavam nascer e morrer para chegar no instante em que a negra começaria a cantar, com a força de um acontecimento inevitável e longamente preparado pelas notas precedentes. Assim também é a maneira pela qual os acontecimentos se transformam em "aventuras" quando são narrados. Na vida não existem aventuras, apenas histórias, fatos ou incidentes. Para que estes se transformem em aventuras, é preciso narrá-los de forma que eles ganhem rigor, necessidade, que cada momento leve a outro necessariamente. Por isso, quando narramos, embora não pareça, começa-se pelo fim, pois tudo tem em vista nele chegar, é um relato às avessas, cada instante atrai o precedente. Essa forma de acontecer não é a forma como vivemos, não poderia ser:

"As aventuras estão nos livros. E, naturalmente tudo o que se conta nos livros pode acontecer realmente, mas não da mesma maneira.

¹¹⁶ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p. 41.

Era essa forma de acontecer que era tão importante para mim, que eu precisava tanto”¹¹⁷;
“Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo”¹¹⁸.

É por isso que Roquentin percebe com melancolia que nunca teve aventuras, apesar de já ter viajado para tantos lugares e passado por tantas situações, “Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem sem rima; é uma soma monótona e interminável”¹¹⁹.

Com a experiência da Náusea, toda razão, necessidade ou explicação segundo as quais Roquentin percebia as coisas, agora emergem até a superfície destas, como se fossem apenas um “verniz”. “Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas, moles em desordem— nuas, de uma nudez apavorante e obscena”¹²⁰. Agora a personagem se dá conta de que “o mundo das explicações e das razões não é do a existência”¹²¹. Quando o verniz desbota, as coisas passam a resistir àquilo que dizemos delas, ao conceito. Roquentin contempla a raiz do castanheiro e percebe subitamente que não adianta falar “é uma raiz”.

“bem se via que não era possível passar de sua função de raiz, de bomba aspirante, *àquilo*, àquela pele dura e compacta de foca, àquele aspecto oleoso, caloso obstinado. A função nada explicava: possibilitava que se compreendesse *grosso modo* o que era uma raiz, mas não *aquela raiz*. Aquela, com sua cor, sua forma, seu movimento paralisado, estava... abaixo de qualquer explicação”¹²².

¹¹⁷ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p.63.

¹¹⁸ IBIDEM, p.66.

¹¹⁹ IBIDEM, p.66.

¹²⁰ IBIDEM, p.188.

¹²¹ IBIDEM, p.189.

¹²² IBIDEM, p.191 e p.192.

O conceito pode dar conta de explicar de maneira genérica o funcionamento de *uma* raiz qualquer, mas não *daquela* raiz ali, sob meus pés. As coisas passam a resistir às palavras, a linguagem torna-se insuficiente para falar do existente particular. A fragilidade da fala é interpretada por Arthur Danto em *Idéias de Sartre*, como o “malogro do ajuste entre a linguagem e a realidade”¹²³. As coisas são sentidas como exteriores à palavra: “A árvore é, logicamente, exterior às palavras como tais, e se recusa a ser engolida pelas palavras, estas, para dar seguimento à metáfora, engasgam na tentativa de tragá-la. Assim, a náusea é o vivido símbolo patológico da completa exterioridade entre as palavras e as coisas”¹²⁴. Roquentin sofre uma crise de “nihilismo semântico”, expressão feliz de Danto para demonstrar a aterradora descrença com relação às palavras manifestada agora por nossa personagem.

Dizer que a raiz sob seus pés é preta não passa de um equívoco: “Preta? Senti que a palavra se esvaziava, perdia seu sentido com uma rapidez extraordinária. Preta? A raiz *não era* preta”¹²⁵. Não há o “verdadeiro preto”, o “verdadeiro vermelho”, as qualidades em geral não podem ser apreendidas por palavras por, na realidade, não existirem como esses conceitos fazem parecer, ou seja, como abstrações, como puras, separadas de tudo mais que faz parte do objeto percebido:

“Equívocos: eis o que eram os sons, os perfumes, os sabores. Quando nos passavam rapidamente pelo nariz, como lebres assustadas e não lhes prestávamos muita atenção, se poderia acreditar que eram muito naturais e tranquilizadores, se poderia

¹²³ DANTO, A. *As ideias de Sartre*, p.13.

¹²⁴ IBIDEM, p.13.

¹²⁵ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p.192.

acreditar que havia no mundo um verdadeiro azul, um verdadeiro vermelho, um verdadeiro odor de amêndoa ou de violeta. Mas tão logo os retínhamos um instante, esse sentimento de conforto e segurança era substituído por um profundo mal-estar: as cores, os sabores, os odores nunca eram verdadeiros, nunca eram simplesmente eles mesmos e nada mais do que eles mesmos"¹²⁶; "as cores os sabores , os odores nunca eram verdadeiros, nunca eram simplesmente eles mesmos. A qualidade mais simples, mais indecomponível, encerrava um excesso em si mesma, em relação a si mesma, em seu âmago"¹²⁷.

Cada qualidade contém um excesso em si mesma, se funde nas demais,

"um odor, por exemplo, aquilo se fundia em odor de terra molhada, da madeira morna e molhada, em odor preto espalhado como um verniz sobre aquela madeira vigorosa, em sabor de fibra mascada, adocicada"¹²⁸.

O mesmo ocorre com a distinção dos existentes como "individuais", separados dos outros, "sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz"¹²⁹, como descobre Roquentin. Não há uma "pluralidade" de existentes, "quantidade", mas a descoberta de uma existência na qual tudo estivesse dissolvido, uma massa amorfa e indistinta.

Nesse sentido, como afirma Danto, "a existência precede a essência", frase emblemática do existencialismo sartreano para falar da consciência, também se aplica aos objetos, ainda que de uma maneira diferente. O que Roquentin estaria percebendo ao não conseguir traduzir a árvore em palavras é o fato de que "a existência é exterior a qualquer conceito pelo qual o Homem tenta abarcá-las, terão sempre propriedades além daquelas que o conceito tenta explicar"¹³⁰.

¹²⁶ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p. 193.

¹²⁷ IBIDEM, p.193.

¹²⁸ IBIDEM, p. 193.

¹²⁹ IBIDEM, p. 188,

¹³⁰ Danto, A. *As idéias de Sartre*, p.19.

Vimos que sempre captamos o Em-si sempre de uma determinada maneira, de forma que vá se mostrando a nós por perfis. É a infinitude desses perfis que faz com que a palavra, o conceito, a essência, não possa esgotar a existência do objeto. “As coisas são, e têm de ser, mais ricas do que qualquer definição que delas possamos conceber”¹³¹. Por outro lado, o conceito nunca daria conta de falar de um particular, desta raiz, daquela árvore. “Nos desviaríamos inteiramente do objetivo e ponto principal das definições caso buscássemos uma que individualizasse perfeitamente ‘aquela ali’, definição não apenas exemplificada de maneira única, mas igualmente tão rica quanto a coisa que ilustrasse”¹³². Mas aquém da insuficiência da linguagem, há um problema anterior, mais profundo, de ser, ontológico. Se a palavra ou nossos conceitos não conseguem abarcar todas as manifestações da coisa, é porque o Para-si não pode fazê-lo, porque não pode atingir o Em-si tal como ele é em si mesmo, ainda que suas manifestações sejam Em-si.

Mesmo a permanência dos existentes de momento a outro parece precária, como se eles pudessem sumir de um momento pra outro:

"a cada momento eles pareciam a pique de abandonar tudo e se aniquilar"¹³³; "Apertei com força em minhas mãos o volume que estava lendo: mas as sensações mais violentas estavam amortecidas. Nada parecia verdadeiro; eu me sentia rodeado por um cenário de papelão que podia ser bruscamente transplantado"¹³⁴.

¹³¹ Danto, A. *As idéias de Sartre*, p. 19.

¹³² IBIDEM, p. 19.

¹³³ SARTRE, J-P. *A Nausea*, p. 197.

¹³⁴ IBIDEM, p. 118.

As coisas deslizam de um momento para outro sem motivo, sem necessidade interior. “Todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso”¹³⁵.

O mundo resiste à ordem que doamos a ele. Antes da náusea, as palavras eram reconfortantes pois nos guardavam na ilusão de que o mundo possui razão, explicação, agora Roquentin fica aterrorizado com a total falta de ordem e regularidade do mundo. “O mundo não é governado pela razão e nossa concepção de que ele seja ordenado de qualquer modo conveniente aos nossos propósitos e sobrevivência baseia-se no mais frágil dos acasos, que poderia mudar a qualquer instante”¹³⁶.

Ocorre, como diz Franklin Leopoldo e Silva em seu artigo "Existência e contingência (comentário de *A náusea*)", um processo de "desordenação do sujeito": "O sujeito parece [...] ter-se esvaziado de suas referências, de suas maneiras habituais de identificar as coisas e localizar-se no mundo"¹³⁷. Há uma "perda de orientação"¹³⁸, o mundo mostra-se imprevisível, e nada pode ser antecipado. Há uma sensação de inconsistência das coisas, pois perde-se a segurança de que um momento levará ao outro necessariamente.

Não confiando mais nas antecipações, nas expectativas, Roquentin nota que a própria palavra "é" assume um significado absolutamente diferente do qual estava habituado:

¹³⁵ SARTRE, J-P. *A Náusea*, p.197.

¹³⁶ DANTO.A. *As idéias de Sartre*, p.23.

¹³⁷ LEOPOLDO E SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, p.85.

¹³⁸ IBIDEM, p.84.

“Era como os outros, como os que passeiam à beira-mar com suas roupas de primavera. Dizia com eles: o mar é verde; aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota, mas eu não sentia que aquilo existisse, que a gaivota fosse uma 'gaivota-existente’”¹³⁹.

O “é” funcionava antes como uma “categoria abstrata”, uma “forma vazia” que vinha se juntar às coisas. Agora,

“a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas”¹⁴⁰.

Ainda segundo Leopoldo e Silva, “em lugar do *ser* e da *necessidade*, a *existência* e *contingência*”¹⁴¹.

O que se dissolve frente ao olhar de Roquentin é aquilo que há de “humano” no mundo, tudo que surge graças à transcendência humana, que, ao negar o Em-si, faz com que surjam as categorias de qualidade, quantidade, temporalidade, permanência. Todos esses modos de aparição das coisas não passam de um “verniz”. É o Em-si “desumanizado”, o Em-si bruto, que apavora Roquentin, como um pressentimento.

Nesse mesmo sentido aparecem contrapostas a cidade e a natureza quando Roquentin avista Bouville do alto de uma colina. Com tal perspectiva distanciada da cidade, percebe a ameaça camuflada da natureza, à espreita, pronta para mostrar-se para seus habitantes. A água domada pelos diques e torneiras, a relva aparada, a luz controlada pelos interruptores passam a

¹³⁹ SARTRE, J-P. *A Nausea*, p.188.

¹⁴⁰ IBIDEM, p.188.

¹⁴¹ LEOPOLDO E SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, p.84.

impressão de que tudo se dá através de leis fixas e imutáveis, mas é uma ilusão que pode desmoronar a qualquer instante.

“Como me sinto longe deles, do alto dessa colina. Parece-me que pertencço a uma outra espécie. Eles estão saindo dos escritórios, depois de seu dia de trabalho, olham para as casas e para as praças com ar satisfeito, pensam que essa é a *sua* cidade, uma 'bela urbe burguesa'. Não têm medo, sentem-se em casa. Nunca viram senão água domada que corre das torneiras, a luz que jorra das lâmpadas quando se aperta o interruptor, as árvores mestiças, bastardas, sustentadas por espeques. Eles comprovam, cem vezes por dia que isso se faz por mecanismo, que o mundo obedece leis fixas e imutáveis. Os corpos abandonados ao vazio caem todos na mesma velocidade, o jardim público é fechado todos os dias às dezesseis horas no inverno e às dezoito no verão, o chumbo funde a 335°, o último bonde sai da prefeitura às vinte e três e cinco. Eles são sossegados, um pouco taciturnos, pensam no Amanhã, isto é, simplesmente num novo hoje; as cidades dispõem apenas de um único dia que retorna igualzinho todas as manhãs. Só o enfeitam um pouco aos domingos. Que imbecis! Repugna-me pensar que vou rever seus rostos espessos e tranqüilos. Eles legislam, escrevem romances populistas, casam-se, cometem a extrema tolice de fazer filhos”¹⁴².

Mas a qualquer momento a natureza pode mostrar-se e a mesma náusea que invadira Roquentin, pode chegar a qualquer um, das formas mais variadas.

“Se acontecesse alguma coisa? Se de repente ela começasse a palpitar? Então eles perceberiam que ela está presente ali e teriam a impressão de que seus corações iam se quebrar. Então de que lhes serviriam seus diques e suas muralhas e suas centrais elétricas e seus altos-fornos e seus martelos-pilões? Isso pode acontecer em qualquer momento, talvez imediatamente: os presságios aí estão”¹⁴³.

Roquentin nem sequer pode compreender o Em-si bruto, “o verdadeiro segredo da existência”, pois o Em-si não “significa” nada em si mesmo, apenas enquanto fenômeno, e quando assume uma significação, já não é mais o Em-si

¹⁴² SARTRE, J-P. *A Nausea*, p.230 e 231.

¹⁴³ IBIDEM, p.231.

bruto; o Em-si bruto não é explicável, nenhuma explicação daria conta de abarcar a existência. Quando subitamente Roquentin se recupera da Náusea, como se tivesse “acordado”, olha novamente para o jardim e não consegue colocar em palavras o que se passou, apesar de sentir que o jardim “queria dizer” algo, tinha um “sorriso” que preservava aquela experiência que Roquentin tinha acabado de ter.

“Levantei-me, saí. Chegando no portão de ferro, voltei-me. Então o jardim sorriu pra mim. Apoiei-me na grade e fitei-o longamente. O sorriso das árvores, da moita de loureiros, *queria dizer* alguma coisa; era isso o verdadeiro segredo da existência. [...] Sentia, aborrecido, que não tinha nenhum meio de compreender. Nenhum meio. No entanto aquilo estava ali, à espreita, parecia um olhar. Estava ali, no tronco do castanheiro... era o castanheiro. Dir-se-ia que as coisas eram pensamentos que paravam no meio do caminho, que se esqueciam o que tinham querido pensar e que permaneciam assim, balouçantes, com um sentidozinho estranhos que os ultrapassava. Esse sentidozinho me irritava: *não podia* compreendê-lo, ainda que permanecesse cento e sete anos apoiado na grade; ficaria sabendo sobre a existência tudo que poderia saber”¹⁴⁴.

Por outro lado, não se pode dizer que aquilo que Roquentin apreende do mundo em seus momentos de náusea é realmente desumano, não poderia ser, pois se ele percebe, é porque já negou o percebido e este é significado. A sua desorientação, no entanto, faz com que ele perceba o percebido não se reduz ao esquema humano ao qual parecia submeter-se antes. É nesse sentido que se pode dizer que atrás do que ele percebe não há *nada*. Quando Roquentin observa que a "riqueza" e o "excesso" pelo qual as coisas ultrapassam o poder da palavra, é confusão, nada ("Mas essa riqueza se transformava em confusão e finalmente

¹⁴⁴ SARTRE, J-P. *A Nausea*, p. 199.

aquilo já não era nada porque era demais"¹⁴⁵). Não é que não exista o fundamento transfenomenal daquilo que se vê, Roquentin presente sua existência. Simplesmente, sem significado, é como se fosse um nada.

2.3.- A negação como relação original com o Em-si e o desvelamento livre do mundo

Toda relação com o Em-si é baseada na relação de negação. Assim, ao contrário do que poderíamos imaginar, o conhecimento não é a maneira original de nos relacionarmos com os Em-si, mas um modo derivado da negação.

"Antes de qualquer comparação, antes de qualquer construção, a coisa é o que está presente à consciência como não sendo a consciência. A relação original de presença, como fundamento do conhecimento, é negativa"¹⁴⁶

Conhecemos por sermos "presença a..." um objeto ("o conhecimento, portanto, pertence ao tipo de ser que descrevemos no capítulo precedente com o nome de 'presença a...'"¹⁴⁷). Porém, o modo de ser da presença pressupõe que *não sejamos* aquilo a que somos presentes, "a presença pressupõe uma negação radical como presença àquilo que não se é. É presente a mim aquilo que não sou"¹⁴⁸. Não é uma negação qualquer, mas uma negação interna, uma negação

¹⁴⁵ SARTRE, J-P. *A Nausea*, p.193.

¹⁴⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.237.

¹⁴⁷ IBIDEM., p.234.

¹⁴⁸ IBIDEM., p.235.

que toca o Para-si em seu âmago, como algo que lhe falta, de forma a fazer o nexos entre ele e seu objeto, um nexos essencial: "entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência. A negação torna-se assim um nexos de ser essencial, uma vez que pelo menos um dos seres sobre os quais recai é de tal ordem que se remete ao outro, comporta o outro em seu coração como uma ausência"¹⁴⁹. Devemos, assim, evitar a ilusão intelectualista de que para nos constituirmos como não sendo algo, devemos conhecê-lo previamente, já que seria impossível não ser algo de que nada sabemos. Ao contrário, qualquer experiência de um objeto necessita de um nexos ontológico original que a possibilite. Dessa forma, podemos concluir que a problemática gnosiológica está subordinada à ontológica¹⁵⁰.

¹⁴⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.237.

¹⁵⁰ A crítica à primazia do conhecimento reaparece na descrição das relações de alteridade. Se o problema do Outro fosse formulado em termos epistemológicos, cairíamos fatalmente no solipsismo. Para que tenhamos a certeza da existência do Outro é necessário que tenhamos um nexos de interioridade com ele que não é formado pelo conhecimento, mas por uma relação de ser. "Para que o outro seja objeto provável e não um sonho de objeto, é necessário que sua objetividade não se remeta a uma solidão originária e fora do meu alcance, mas sim a uma conexão fundamental em que o outro se manifeste de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho" (S.N., p.327). Nossa relação fundamental com o Outro é o *ser-visto* por ele: é na medida em que somos vistos e transcendidos pela liberdade do Outro, na medida em que *somos* um eu-para-outro tal como um Em-si, um objeto, é que ganhamos a certeza de que ele existe. Embora *sejamos* esse eu-objeto, não o *conhecemos*, ele é para o outro e sempre inacessível para nós: "meu ego está separado de mim por um nada que não posso preencher, posto que o apreendo *enquanto não é para mim* e existe por princípio para o *outro*; portanto, não o visio como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá. E, contudo, eu o sou; não o rejeito como uma imagem estranha, pois acha-se presente a mim como um eu que *sou* sem *conhecer*, é na vergonha (em outros casos, no orgulho) que o descobri" (S.N., p.336). Assim, é o *ser-visto* que funda o ver o outro, o conhecimento do outro como um objeto. Por último, façamos a ressalva de que não conhecemos o eu-objeto que somos para o outro, nós "vivemos" a situação de ser visto: "a vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer* a situação do *ser-visto*" (S.N., p.336). Sartre também se refere ao viver o *ser-visto* em termos de "revelação", "tomar consciência", "descobrir na vergonha", "sentir", "experimental", termos que denotam um acesso imediato da presença do Outro a nós sem que o tornemos objeto de nosso conhecimento.

Fazer da negação o fundamento de toda relação com o Em-si significa colocar nas mãos da liberdade todos os modos pelos quais nos relacionamos com o Em-si. O fundamento da negação é a liberdade, pois somente um ser livre poderia fazer com que o nada venha ao ser. "Não é possível à 'realidade humana' nadificar, mesmo provisoriamente, a massa de ser colocada à sua frente. Pode modificar, sim, sua *relação* com o ser. Para a realidade humana, tanto faz deixar fora de circuito um existente particular ou ficar sem relação com ele. No caso, escapa ao ser, mantém-se fora de seu alcance, imune à sua ação, recolhida *para além de um nada*. Seguindo os estóicos, Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: *liberdade*"¹⁵¹.

É por sua própria liberdade que o Para-si desvela diferentes pontos de vista sobre a coisa, a cada ato negador desvela-a por um perfil. Trata-se de uma negação concreta, que se realiza como uma maneira específica de não ser o Em-si, negar significa negar *de uma certa maneira*.

"o Para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser é essencialmente um certo modo de *não ser* um ser que, ao mesmo tempo, ele posiciona como outro que não si mesmo"¹⁵².

Não basta que o Para-si não seja o ser, é preciso que

¹⁵¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.67.

¹⁵² IBIDEM, p.235.

“o Para-si se realize como uma maneira insubstituível de não ser *este ser*”¹⁵³.

O desvelamento é, portanto, livre, embora se dê em uma organização dada dos existentes. Negando o existente de uma certa maneira, a escolha entra em jogo na captação de um objeto. Vejamos melhor: um isto (como já vimos, um existente particular) aparece sempre sobre um fundo de mundo e em relação de exterioridade com os outros istos. O nexos existente entre o isto e o fundo de mundo é, ao mesmo tempo, escolhido e dado: escolhido pois o próprio surgimento do Para-si é negação de um isto particular sobre um fundo, mas também é dado, pois a escolha se dá a partir de uma distribuição original dos istos.

“É necessário que o livro me apareça à direita ou à esquerda da mesa. Mas é contingente o fato de que me apareça precisamente à esquerda da mesa; e, por fim, sou livre para olhar, seja *o livro* sobre a mesa, seja a *mesa* sustentando o livro”¹⁵⁴.

Por isso Sartre define o sentido como:

“a contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha”¹⁵⁵.

Do ponto de vista das qualidades, isso significa que é pela própria liberdade que observamos uma ou outra qualidade sobre o fundo da coisa. A qualidade não

¹⁵³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.251.

¹⁵⁴ IBIDEM, p.401.

¹⁵⁵ IBIDEM, p.401.

se revela apenas como qualidade do isto, ela já é um isto, um ser. O isto aparece como uma unidade indiferenciada e cada qualidade, a partir da negação, como um novo isto sobre fundo de coisa. Olhar uma em detrimento de outra, cabe a nós.

“Qualquer um pode constatar isso levando em conta até que ponto o desvelar de *uma* qualidade da coisa aparece sempre como gratuitidade de fato captada *através* de uma liberdade: não posso fazer com que esta pele não seja verde, mas sou eu quem me faço captá-la como verde-rugoso, ou rugosidade-verde”¹⁵⁶.

Isso não significa que as regras de aparição não sejam objetivas. É da própria natureza das coisas o fato de que todos os istos não possam aparecer ao mesmo tempo, ou que cada isto só possa se manifestar de uma maneira de cada vez. Reconhecemos um centro objetivo em um esquema de perspectiva para o qual linhas objetivas convergem, que é o olho. Mas, ao mesmo tempo que o olho está situado no próprio campo perceptivo, nós somos o olho. Esses dois pontos de vista diferentes sobre o olho, ou o corpo permitem entender exatamente o que é o sentido. Ele não é subjetivo, mas contemporâneo aos objetos, são as próprias coisas em pessoa, reveladas por uma certa perspectiva.

O fato de o sentido estar entre a necessidade e a liberdade não significa, portanto, que o sentido seja subjetivo, simplesmente é consequência do fato de que ação e percepção são inseparáveis, indiscerníveis.

“O mundo, desde o surgimento do Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos,

¹⁵⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.251

esse a outros, e assim sucessivamente. Contudo, deve-se notar que, se percepção e ação, desse ponto de vista, são indiscerníveis, a ação se apresenta, não obstante como certa eficácia do futuro que supera e transcende o puro e simples percebido¹⁵⁷.

Assim, quando percebemos o mundo, não podemos separar essa percepção de uma organização prática dos existentes, nem podemos separar a percepção da coisa de sua utilidade, vemos sempre uma coisa-utensílio.

A utilidade é inseparável da percepção de uma coisa porque o Para-si que percebe é o ser que está sempre para-além de si mesmo. Ou seja, apenas pode perceber projetando uma dimensão de futuro ao objeto. “É a um ser que surge como por-vir para si mesmo que o ser-Em-si se desvela¹⁵⁸. É graças a essa dimensão ek-stática de porvir que possui a negação do Em-si pelo Para-si, que as coisas aparecem como “potencialidades”. Na medida em que o Para-si é negação de um isto, ele também é consciência não posicional (de) si, ele anuncia, fora de si, aquilo que ele não é, ele recupera seu ser de fora, ao mesmo tempo em que é consciência posicional de ser para-além-do-ser, como uma negação complementar.

“O isto se desvela na negação de um ser que se faz não ser isto, não a título de simples presença, mas como negação que é porvir a si mesma, que é sua própria possibilidade para além de sua presença¹⁵⁹”.

¹⁵⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.407.

¹⁵⁸ IBIDEM, p.256.

¹⁵⁹ IBIDEM, 256.

A percepção possui uma estrutura potencializadora, é “a possibilidade de que a consciência seja não- teticamente como consciência (de) poder-não-ser-isto de ser o que é”¹⁶⁰. Assim, a temporalidade entra no jogo das significações, como bem nos mostra Danto: "Experimento o mundo como tendo significados para mim e isto é experimentá-lo como o palco de possíveis ações que se relacionam com meu futuro. Ou, dito de outra maneira, perceber o mundo como cenário da ação é vê-lo caracterizado por certas *faltas* que podem ser eliminadas pela ação e que me remetem ao futuro. Naturalmente , quando o futuro chegar, o presente será percebido novamente como faltante, e assim sucessivamente. E tais faltas, na medida em que são objetivas, dão um futuro ao mundo ao dá-lo a mim”¹⁶¹.

Por isso, é preciso evitar a ilusão de que o mundo e as coisas possam se revelar a nós em uma intuição contemplativa, eles já logo se apresentam em uma ordem prática de utilidade. O Para-si é falta, mas não é uma falta meramente constatada, não é uma falta Em-si que fosse exterior ao Para-si. O Para-si se recusa a ser essa falta, como "negação da negação"— é essa recusa que forma o nexos interno entre aquilo a que falta e o que falta.

“Se esta negação não há de se desvanecer em pura exterioridade- e, com ela, toda possibilidade de negação em geral- , seu fundamento está na necessidade que tem o ser a que falta... de ser o que lhe falta. Assim, o fundamento da negação é negação de negação”¹⁶²,

o Para-si tem-de-ser sua falta, projeto de suprimi-la ou não haveria um nexos

¹⁶⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.257.

¹⁶¹ DANTO, A. *As idéias de Sartre*, p.81.

¹⁶² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.263.

interior. “O mundo se desvela infestado por ausências a realizar, e cada isto aparece como um cortejo de ausências que o indicam e o determinam”¹⁶³. O isto indica uma ausência a ser preenchida, e, por isso, cada isto remete a outro estado de seu ser e a outros seres. Essas ausências não são todavia, ausências que tenham-de-ser presentificadas pelas próprias coisas pois elas estão em uma relação de identidade consigo mesmas, nem por nós, pois para isso seria necessário consciência reflexiva. “Seu caráter de 'vazios a preencher pelo Para-si' manifesta-se à consciência irrefletida por uma urgência direta e pessoal que é *vivida* como tal, sem ser referida a *alguém* ou tematizada”¹⁶⁴. Esses vazios a serem preenchidos são as “tarefas”. Bem a coisa é indiferente a essas tarefas, mas se indicam para nós, como tarefas a cumprir, o que elas-tem-de-ser, como instrumentos e utensílios.

A totalidade dos utensílios é, portanto, o correlato exato de nossas possibilidades e a ele nos adaptamos pelas nossas ações:

"A totalidade dos utensílios é o correlato exato às minhas possibilidades. E, como *sou* minhas possibilidades, a ordem dos utensílios no mundo é a imagem projetada no Em-si de minhas possibilidades, ou seja, do que sou. Mas jamais posso decifrar esta imagem mundana: a ela me adapto na e pela ação”¹⁶⁵.

Assim, devemos concluir que, sendo a origem do desvelamento do mundo a própria liberdade, a idéia de fenômeno assume contornos práticos que não existiriam caso percebemos o "Em-si bruto", como um absoluto que entraria por

¹⁶³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.264.

¹⁶⁴ IBIDEM, p.264.

¹⁶⁵ IBIDEM, p.265.

continuidade passiva na trama de nossa consciência, ao invés do fenômeno, ou seja, do Em-si negado, que é uma mistura ambígua de liberdade e de Em-si. Por originar-se na liberdade, o perceber é agir, pois a consciência apreende seus objetos doando-lhes uma dimensão de futuro, fazendo deles utensílios, potencialidades e instrumentos. A condição humana, dessa maneira, só poderia ser primordialmente prática.

Capítulo 3- Desvelamento do mundo e ação

Embora Sartre apenas dê o nome de “liberdade” para um de seus capítulos, e somente na última parte de *S.N.*, ela aparece desde o começo da obra, logo após a Introdução, como a condição da negação, e a partir de então está presente em toda a obra antes de alcançar seus desenvolvimentos finais no capítulo citado. Nesse trabalho, nos concentramos até o momento na idéia da liberdade como desvelamento do mundo, pois, como nos propusemos a fazer no início, nosso objetivo era relacionar a ontologia fenomenológica com a liberdade, com a intenção de mostrar que a tríade ser do fenômeno, fenômeno de ser e liberdade tem por conseqüência uma filosofia primordialmente prática e concreta, e que, ao sermos lançados no mundo, não assumimos uma postura contemplativa, pois a consciência desvela o mundo atribuindo-lhe significações e só poderia ser dessa maneira, pois a consciência é liberdade. Toda “apreciação” da realidade humana é livre e é por isso que os modos de aparição do fenômeno são um produto misto da consciência e do Em-si bruto. É na liberdade que está fundada a idéia de fenômeno em Sartre pois o mundo aparece através da escolha que fazemos de nós mesmos: “O mundo nos devolve exatamente, por sua própria articulação, a imagem do que somos. Não que possamos— como já vimos— decifrar esta imagem, ou seja, detalhá-la e submetê-la à análise, mas porque o mundo nos aparece necessariamente como somos; com efeito, é transcendendo-o rumo à nós mesmos que o fazemos aparecer tal como é. Escolhemos o mundo não em sua contextura Em-si, mas em sua significação- escolhendo a nós

mesmos”¹⁶⁶; “O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpétua consciência- pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo-, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser”¹⁶⁷.

No terceiro capítulo de nossa dissertação tentaremos analisar a idéia de liberdade com as novas determinações que surgem na quarta parte de *S.N.*, o objetivo era elucidar por completo a relação entre o Para-si e o Em-si, o que é feito na Quarta Parte, primeiramente, através da descrição da liberdade como ação, ou seja, de uma liberdade que provoca modificações no mundo. “Não basta, com efeito, descrever o Para-si como projetando simplesmente suas possibilidades para-além do ser-Em-si. Esse projeto dessas possibilidades não determina ekstaticamente a configuração do mundo, mas modifica o mundo a cada instante. Se lemos Heidegger, por exemplo, chama atenção, sob esse ponto de vista, a insuficiência de suas descrições hermenêuticas. Adotando sua terminologia, diremos que descreveu o Dasein como o existente que transcende os existentes rumo ao *ser* destes. E ser, aqui, significa o sentido ou a maneira de ser do existente. E é verdade que o Para-si é o ser pelo qual os existentes revelam sua

¹⁶⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.571.

¹⁶⁷ IBIDEM, p.571.

maneira de ser. Mas Heidegger silencia sobre o fato de que o Para-si não é somente o ser que constitui uma ontologia dos existentes, mas também o ser pelo qual sobrevêm modificações ônticas ao existente enquanto existente. Esta possibilidade perpétua de *agir*, ou seja, de mudar o Em-si em sua materialidade ôntica, em sua 'carne', deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do Para-si; como tal, deve encontrar seu fundamento em uma relação originária entre o Para-si e o Em-si, relação essa que ainda não elucidamos. O que é *agir*? Por que o Para-si age? Como *pode* agir? Tais são as questões que devemos responder agora”¹⁶⁸.

Ainda assim, o agir aparece bem antes da quarta parte quando Sartre fala, por exemplo, da percepção, como mostramos em nosso segundo capítulo. O desvelamento do mundo se dá por projetos de ação e somente assim o mundo nos aparece como o esboço de atos possíveis:

“O mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, atos estes que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente”;
“percepção e ação desse ponto de vista, são indiscerníveis”;
“o mundo, como correlato das possibilidades que *sou*, aparece, desde meu surgimento, como enorme esboço de todas as minhas ações possíveis. A percepção se transcende naturalmente rumo à ação, ou melhor, só pode desvelar-se em e por projetos de ação. O mundo desvela-se como um 'vazio sempre futuro', pois somos sempre futuro para nós mesmos”¹⁶⁹.

Na quarta parte de *S.N.* o autor somente elucidará a estrutura do ato, ou seja, como ele se articula com os motivos, móbeis e fins. Assim deverá ficar mais claro

¹⁶⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.532.

¹⁶⁹ IBIDEM, p.407.

de que maneira o desvelar já é agir, no sentido de mudar o Em-si desvelado "em sua carne".

3.1- A estrutura do ato

Ao invés de ver na liberdade um “poder” para ser livre, uma “potência” para realizar este ou aquele ato como escolhermos, para Sartre não há distinção alguma entre ser livre e agir. A liberdade é fazendo-se ser: “Não é possível separar a intenção do ato, do mesmo modo como não se pode separar o pensamento da linguagem que o exprime; e, assim como acontece de nossa palavra revelar-nos nosso pensamento, também nossos atos nos revelam nossas intenções, ou seja, permitem-nos desempenhá-las, esquematizá-las, torná-las objetos em vez de limitarmos a vivê-las, ou seja, a tomar delas uma consciência não-tética. Esta distinção essencial entre liberdade de escolha e liberdade de obter foi percebida certamente por Descartes, depois do estoicismo. Coloca um ponto final em todas as discussões possíveis sobre 'querer' e 'poder' que ainda hoje opõem os defensores aos adversários da liberdade”¹⁷⁰. Dessa maneira, a ação não figura como uma estrutura auxiliar ou um complemento da liberdade,

“a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”¹⁷¹.

¹⁷⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 595 e 596.

¹⁷¹ IBIDEM, p.587.

Renuncia-se, assim, a “dados” que habitariam a consciência, como caráter, temperamentos, paixões, tudo é ato. Mesmo a percepção, como demonstramos no nosso capítulo anterior, é agir, pois “a percepção jamais é concebida fora de uma atitude com relação ao mundo”¹⁷².

Agir, implica, em primeiro lugar, numa modificação da figura do mundo, tendo em vista alcançar um fim, através de certos meios. “Agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série e, para finalizar, produza um resultado previsto”¹⁷³. Em segundo lugar, “uma ação é por princípio *intencional*”¹⁷⁴. Agir intencionalmente significa agir segundo um projeto consciente, não de maneira acidental, como um fumante que explode uma fábrica de explosivos sem querer. Esse fumante, segundo esse critério, não agiu.

Em terceiro lugar, uma ação implica o reconhecimento de uma falta, uma negatividade, na medida em que deseja um *possível não realizado*, um *fim que não é*.

“Desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser”¹⁷⁵.

¹⁷² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.587.

¹⁷³ IBIDEM, p.536.

¹⁷⁴ IBIDEM, p.536.

¹⁷⁵ IBIDEM, p.537.

Apenas assim mudanças podem ser concebidas, se transcendermos aquilo que é, rumo ao que *não é*. As faltas e deficiências daquilo que é só podem ser percebidas como tais a partir de uma outra maneira de ser que não é. “Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque 'está acostumado', como tola mente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo”¹⁷⁶. Assim, o sofrimento de uma situação não pode por si mesmo ser um móbil para uma ação. “É a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e *decidimos* que são insuportáveis”¹⁷⁷.

– Querela entre os deterministas e os partidários da liberdade de indiferença

Para compreender a liberdade humana, é preciso romper tanto com os preconceitos deterministas, quanto indeterministas. Se fôssemos determinados a agir dessa ou daquela maneira, então não haveria liberdade pois não teríamos escolha. Fazendo da realidade humana uma plenitude, na qual os motivos e móveis se articulam sem cortes com o ato, os deterministas suprimem o nada constitutivo da ação (vimos acima que é necessário um descolamento, uma negação da situação, para que possamos agir). Para os defensores da ação determinada, os motivos e os móveis provocam as ações, assim como uma causa produz um efeito. Os fins visados pelo indivíduo, além disso, são fins pré-formados e pré-humanos, decidem o sentido do ato antes mesmo do ato ser concebido.

¹⁷⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.538.

¹⁷⁷ IBIDEM, p.538.

Assim, para o determinista, “motivo, ato, fim, constituem um 'continuum', um *pleno*”¹⁷⁸; “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si”¹⁷⁹. Franklin Leopoldo e Silva aponta, em seu artigo “Liberdade e valor” para o fato de tanto os deterministas quanto os indeterministas confundirem consciência e fenômeno natural: “A discussão entre deterministas e indeterministas acha-se viciada na origem pela ausência de distinção entre consciência e fenômeno natural”¹⁸⁰. No caso dos deterministas, argumenta-se que nada existe sem causa. Mas, “o postulado de causalidade natural não implica qualquer *reconhecimento* por parte do efeito, da causa que o determina; tampouco a causa poderia reconhecer no efeito uma produção *sua*. Sendo ambos os fenômenos naturais, o máximo que se poderia dizer é que remetem à natureza como fundo unificador da relação causal. A constância da relação somente é reconhecida como causalidade ou lei causal por uma consciência que testemunha essa constância”¹⁸¹. Isso acontece porque na causalidade natural, a causa é exterior ao efeito. No caso da consciência, e esta é a diferença principal entre fenômeno natural e consciência segundo Leopoldo e Silva, o motivo aparece na própria constituição do ato, assim como os fins. “Aí está a diferença entre causa determinante de um fenômeno e motivo de um ato. A causa é exterior ao efeito e o processo se dá numa trajetória temporal linear

¹⁷⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.544.

¹⁷⁹ IBIDEM, p.544.

¹⁸⁰ LEOPOLDO E SILVA, F. “Liberdade e valor”, p.135.

¹⁸¹ IBIDEM, p.136.

antes/depois; o motivo aparece na constituição do ato, tanto seu início quanto seu fim”¹⁸².

Para Sartre, ao contrário dos deterministas, os móveis e os motivos da ação não agem sobre a consciência, coagindo-a pelo exterior, como diriam os deterministas. Para que um Em-si seja apreendido dessa forma, é preciso uma “dupla negação”: “por um lado, com efeito, será preciso que posicione um estado de coisas ideal como puro nada *presente*; por outro, que posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas”¹⁸³. É assim que surgem os motivos e os móveis e, por essa razão, eles não podem determinar o ato, no sentido de causá-lo, como se pudéssemos deles inferi-lo, com necessidade. Ademais, somos nós que conferimos o peso e a natureza de motivos e móveis ao Em-si e não poderia ser de outra forma, pois a consciência só pode captar algo dessa maneira através de uma negação e não através da recepção passiva de um estímulo exterior a nós. Ou seja, apenas quando negamos um Em-si, rumo a um fim escolhido que ele pode ser constituído e assumido como motivo ou móbil, após ser iluminado pelo valor de um fim rumo ao qual nos projetamos:

“É somente porque escapo ao Em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este Em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móveis só tem sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes”¹⁸⁴.

Motivo e móbil se relacionam da mesma maneira que a consciência de algo é sempre acompanhada da consciência (de) si. O motivo é a consciência

¹⁸² LEOPOLDO E SILVA, F. “Liberdade e valor”, p.137.

¹⁸³ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.538.

¹⁸⁴ IBIDEM, p.541

posicional, e é definido por Sartre como “o estado de coisas contemporâneo, tal como se revela a uma consciência”¹⁸⁵. O motivo é objetivo, pois temos dele consciência posicional, como objeto para nós. Assim como toda consciência posicional se dá simultaneamente como consciência (de) si, o motivo é sempre acompanhado de uma consciência não tética de si como consciência *de* motivo, ou seja, de um móbil. O móbil, ao contrário do motivo, não é objetivo, nem reflexivo, é “inteiramente subjetividade”¹⁸⁶, é a maneira de experimentar um projeto como mais ou menos áspero, ou apaixonado, a maneira “afetiva” pela qual o Para-si prende-se aos seus possíveis. Assim, observamos que motivos e móveis são correlatos e aparecem sempre unidos.

“Assim como a consciência tética *de* algo é consciência (de) si, o móbil nada mais é do que a captação do motivo, na medida em que tal captação é consciente (de) si. Mas daí resulta, evidentemente que motivo, móbil e fim são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades”¹⁸⁷.

Assim, não há uma suposta disputa entre paixões e vontade, como se as paixões nos determinassem, enquanto os atos livres fossem apenas os atos voluntários. Se existissem de fato essas disputas interiores, “seria necessário então conceber o homem como simultaneamente livre e determinado; e o problema essencial seria o das relações entre esta liberdade incondicionada e os processos determinados da vida psíquica: de que modo tal liberdade irá dominar

¹⁸⁵ SARTRE. J-P. *O ser e o nada*, p.553.

¹⁸⁶ IBIDEM, p.554.

¹⁸⁷ IBIDEM, p.555,

as paixões, como irá utilizá-las em seu próprio benefício?”¹⁸⁸. Tal dualidade é contestada por Sartre, pois “é inimaginável no âmago da unidade psíquica”¹⁸⁹, “ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é inteiramente livre”¹⁹⁰.

Mas é a análise da estrutura da vontade que nos mostrará, em primeiro lugar, que há uma escolha anterior a todo ato deliberativo, e, em segundo lugar, que a deliberação é apenas um dos modos de manifestação da liberdade, mas não o único: “A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela. A vontade é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada”¹⁹¹. Em uma situação de perigo, podemos fugir porque estamos com medo, ou seja, de maneira passional. Mas podemos, igualmente “aguentar firme”, de maneira deliberada. O objetivo, nos dois casos, é o mesmo, apenas no segundo caso, ele é mais bem compreendido, explicitamente posicionado. A diferença está nos “meios”:

“A diferença recai aqui sobre a escolha dos meios e o grau de reflexão e explicação, não sobre o fim”¹⁹²,
“trata-se, pois, de uma diferença de atitude subjetiva com relação a um fim transcendente”¹⁹³.

¹⁸⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.545.

¹⁸⁹ IBIDEM, p.546.

¹⁹⁰ IBIDEM, p.547.

¹⁹¹ IBIDEM, p.548.

¹⁹² IBIDEM, p.548.

¹⁹³ IBIDEM, p.548.

Há algo aquém da vontade e dos esforços passionais, que é a liberdade. É ela que posiciona os fins que podem ser alcançados tanto de uma maneira quanto de outra. Assim, não somos apenas livres na vontade,

“A liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais. Não poderia, portanto, limitar-se aos atos voluntários. Mas as volições são, ao contrário, tal como as paixões, certas atitudes subjetivas através das quais procuramos atingir os fins posicionados pela liberdade original”¹⁹⁴.

Quando agimos de maneira emocional, não estamos sendo coagidos a agir de certa maneira devido a tempestades fisiológicas em nosso interior. Mesmo se desmaiamos em uma situação de perigo, na qual sentimos medo, temos uma intenção: a de eliminar o perigo através da supressão da consciência desse perigo. “Trata-se, pois, de condutas mágicas provocando satisfações simbólicas de nossos desejos e que revelam, ao mesmo tempo, um estrato mágico do mundo”¹⁹⁵. Já na conduta voluntária, tenta-se posicionar o mundo maneira técnica, procurando instrumentos para resolver o problema. O que nos faz escolher entre um meio e outro? Uma escolha de si como aquele a quem o mundo se revelará como técnico ou como mágico, ou seja, a liberdade.

Como nos mostra Francis Jeanson, a decisão voluntária e reflexiva remete a uma vida irrefletida que é orientada pelo projeto original: “Il y a une antinomie irréductible: pour la lever, il faut bien reconnaître que la volonté, en tant qu'effort réflexif, renvoie à une vie irréflechie sans laquelle elle ne se comprendrait pas, et

¹⁹⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.549.

¹⁹⁵ IBIDEM, p.550.

qui l'orienta elle-même selon le choix fondamental par quoi se définit la conscience à ce niveau de libre spontanéité¹⁹⁶. O projeto original é

“a relação original com a sua facticidade e o mundo escolhido pelo Para-si. Mas essa relação original nada mais é do que o próprio ser-no-mundo do Para-si, na medida em que este ser-no-mundo é escolha; ou seja, alcançamos o tipo original de nadificação pelo qual o Para-si tem-de-ser seu próprio nada¹⁹⁷ .

Através dele podemos entender a relação original da liberdade com o mundo, o "fenômeno primordial do ser no mundo"¹⁹⁸. A realidade humana é "desejo de ser", ou projeto de ser. Tal como já dissemos antes, o ser que falta ao Para-si é o Em-si. "O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o *Em-si*. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si"¹⁹⁹. Mas não aquele Em-si contingente que se nadifica em Para-si na tentativa frustrada de fundamentar-se, "o ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é [...] um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento"²⁰⁰. Assim o Para-si quer ser fundamento de si mesmo, ou seja, anular sua contingência, ser o que é, possuir aquela densidade do Em-si que falamos antes ao indicar que o em si era a unidade sintética de si consigo mesmo, e, ao mesmo tempo, ter consciência de si, o que implica o distanciamento de uma estrutura que não é o que é e é o que não

¹⁹⁶ JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Jean-Paul Sartre*, p.290.

¹⁹⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.564.

¹⁹⁸ IBIDEM, p.568.

¹⁹⁹ IBIDEM, p.692.

²⁰⁰ IBIDEM, p.692.

é. Ou seja, o Para-si é o projeto de ser Deus, pois só Deus seria capaz de ser um Em-si-Para-si.

Chegamos ao projeto original através do método "regressivo": extraímos as significações contidas num ato e passamos delas para "significações mais ricas e profundas" até encontrar uma significação que já não implica em nenhuma outra. Trata-se do método "psicanalítico". Através dele sempre será possível a compreensão de qualquer ação, no sentido de que "por mais insignificante que seja, não é simples efeito do estado psíquico anterior nem resulta de um determinismo linear, mas, ao contrário, integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que eu sou"²⁰¹. Por conseguinte, através da psicanálise regressiva remontamos à significação mais profunda de todo ato e depois remontamos desse projeto inicial até a ação através de uma "progressão sintética". Podemos agora também rebater também o preconceito indeterminista segundo o qual os atos não possuiriam motivos, ou que todos os motivos que encontramos para compreender uma ação apareceriam a nós com equivalentes.

A grande dificuldade para compreender o projeto original é justamente tentar perceber como ele não leva ao determinismo, pois, se explica toda e qualquer ação de um indivíduo, parece que não há mais escolha. Sartre bem previu essa dificuldade ao explicar que o projeto inicial sempre pode ser modificado pelo Para-si. Dizem que só somos livres de fato se há outro possível além do que foi escolhido. Bem, esse possível outro sempre existe de fato, mas implica numa conversão radical do ser-no-mundo. Analisemos o exemplo

²⁰¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.566.

fornecido por Sartre a respeito de um grupo que sai em excursão em que um dos membros sente-se tão fatigado que decide jogar sua mala no chão e interromper a caminhada, apesar de saber estar atrapalhando seus colegas. Trata-se de um excelente exemplo, pois o senso-comum diria que com relação a um mal fisiológico não há escolha. Mesmo em uma situação na qual o sujeito está extremamente cansado, com dores no corpo, a nuca queimada, ainda assim há uma escolha para ele, ele poderia continuar a caminhar se assim escolhesse. Mas isso implicaria numa mudança do projeto inicial. Por isso, não se pode dizer que qualquer ação seja gratuita, como se a liberdade fosse “uma série de movimentos abruptos e caprichosos, comparáveis ao clinâmen epicurista”²⁰², como se nossas escolhas fossem irracionais ou contingentes.

"Esse *possível*— parar— só adquire *em teoria* seu sentido na e pela hierarquia dos possíveis que eu sou, a partir do possível último e inicial. Não significa que eu *deva necessariamente* parar, mas apenas que só posso negar-me a parar através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma brusca metamorfose de meu projeto inicial, isto é, por outra escolha de mim mesmo e de meus fins”²⁰³.

Um outro membro da excursão pode escolher um possível totalmente diferente daquele que mostrou o que acabamos de mencionar: "se interrogo um de meus companheiros, ele me explicará que está cansado, é claro, mas que *ama* sua fadiga: entrega-se a ela como a um banho; ela parece-lhe, de certo modo, o instrumento privilegiado para descobrir o mundo que o rodeia, para adaptar-se à aspereza pedregosa das trilhas, para descobrir o valor 'montanhoso' das encostas;

²⁰² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.558.

²⁰³ IBIDEM, p.572.

da mesma forma, é essa leve insolação em sua nuca e esse ligeiro zumbido nos ouvidos que irão permitir-lhe realizar um contato direto com o sol. Enfim, a sensação de esforço, para ele, é a do cansaço vencido"²⁰⁴. É preciso lembrar também que o projeto inicial, sendo totalmente contingente, não tem absolutamente nada que o faça ser necessariamente do jeito que é. É através da angústia que percebemos nossa possibilidade de modificá-lo, a injustificabilidade de sua existência.

Aceitemos que o projeto inicial pode ser modificado, é contingente e não é, portanto, algo que condicione nossa liberdade. Parece haver uma objeção ainda mais grave a essa idéia: a de que o projeto inicial seja uma espécie de natureza humana, uma essência.

"Se o homem em seu próprio surgimento é conduzido rumo a Deus como seu limite, se não pode escolher ser senão Deus, que acontece com a liberdade?"²⁰⁵.

Bem, "se o *sentido* do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é *constituído* por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma invenção *particular* de seus fins"²⁰⁶. Acontece que Sartre faz uma diferenciação entre aquilo que podemos saber do homem "a priori" e aquilo que faz dele uma "pessoa". Aquilo que podemos saber da realidade humana, pode ser descoberto através da ontologia fenomenológica, através da qual descobrimos que o Para-si é falta e por isso é "desejo de ser", o "projeto de ser Deus".

²⁰⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.562.

²⁰⁵ IBIDEM, p.693.

²⁰⁶ IBIDEM, p. 693.

"O homem é fundamentalmente *desejo de ser*, e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; resulta de uma descrição *a priori* do ser do Para-si, posto que o desejo é falta, e o Para-si o ser que é para si mesmo uma de nossas tendências empiricamente observáveis consiste, portanto, no *projeto de ser*, ou se preferirmos, cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão e satisfação simbólica"²⁰⁷.

Assim, sabemos que em *todo homem* cada ação será uma expressão do projeto original e esse projeto original é sempre o desejo de ser. Essa é a "verdade humana", aquilo que permite dizer que os homens não são individualidades incomparáveis, o que constitui para as relações humanas como uma espécie de fundo comum.

Mas a ontologia fenomenológica mostra-se insuficiente quando se trata de descrever a pessoa, pois a "verdade humana" é aquilo que há de mais abstrato para nós, aquilo que sabemos a priori. O projeto inicial, em contrapartida, é concreto, e por isso leva em consideração a maneira individual de cada um de se relacionar com o mundo, de nadificar o Em-si. Cada um inventa livremente seus fins,

"esses fins são perseguidos a partir de uma situação empírica particular; e é inclusive esta perseguição que constitui em *situação* os arredores. O desejo de ser sempre se realiza como desejo de maneira de ser. E esse desejo de maneira de ser, por sua vez, exprime-se como o sentido de miríades de desejos concretos que constituem a trama de nossa vida consciente"²⁰⁸.

Essa é a "pessoa", o Para-si quando considerado na sua situação particular e no mundo. Para analisar as "pessoas", nem a fenomenologia ontológica, ou a psicologia são métodos suficientes.

²⁰⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.692.

²⁰⁸ IBIDEM, p. 693 e p.694.

"Para o estabelecimento e a classificação dos desejos fundamentais ou das *peças*, nenhum desses dois métodos é apropriado. Não se trata, com efeito, de determinar *a priori* e ontologicamente aquilo que aparece em toda imprevisibilidade de um ato livre. Daí por que nos limitaremos aqui a indicar muito sumariamente as possibilidades de tal investigação e suas perspectivas: pertence a uma realidade humana em geral o fato de podermos submeter um homem qualquer a essa investigação, possibilidade essa a ser estabelecida por uma ontologia. Mas, em si mesmo, a investigação, bem como seus resultados, estão por princípio, totalmente fora das possibilidades de uma ontologia"²⁰⁹.

É apenas a psicanálise existencial que pode dar conta dessa investigação. Assim, é através da análise do ser-no-mundo e das situações particulares que devemos analisar a pessoa, ou ficaremos limitados ao que a ontologia nos oferece. Juntamente com a psicanálise existencial, porém, conseguimos chegar ao projeto original de cada um, seu ser-no-mundo, como o mundo se desvela para cada indivíduo a partir de uma escolha original de si mesmo.

3.2.- Liberdade e desvelamento do "dado"

A segunda determinação a respeito da liberdade que aparece na quarta parte de *S.N.* é sua relação com a situação. A partir da idéia de situação, deve ficar mais claro para nós porque a escolha de si é simultaneamente uma escolha de como o mundo nos aparece. No início de *S.N.* nos foi apresentada uma noção de existente como aquilo que não pode ser reduzido às suas manifestações. O fenômeno é o Em-si, não são seres distintos ou separados, mas *surge* graças à liberdade, possuindo, nesse sentido, uma ambivalência que, como transparece na quarta parte da obra, não demonstra mais do que a *relação de liberdade* que

²⁰⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.695.

temos com o Em-si, a relação mesma é a liberdade. O surgimento do fenômeno, tal como vimos, se dá pela negação do Em-si pelo Para-si, e todo desvelamento do Em-si só se dá através dessa negação, de forma que não temos acesso ao Em-si bruto, mas ao Em-si negado, ou seja, de uma certa forma de não ser esse Em-si. O Em-si negado receberá na quarta parte de *S.N.* o nome de “dado”. Vejamos sua definição:

“é a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe; é a *liberdade mesmo* na medida em que esta existe— e que, não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência. O leitor compreendeu que esse dado nada mais é do que o Em-si nadificado pelo Para-si que tem-de-sê-lo; o corpo como ponto de vista sobre o mundo; o passado como *essência* que o Para-si era: três designações para uma só realidade”²¹⁰.

A liberdade, com a projeção de seus fins, nega o Em-si de uma determinada maneira; esse é o dado.

O fato de que o Em-si não possa agir sobre a consciência, como pretende o realismo (“o ser do fenômeno não poderia de modo algum *agir* sobre a consciência. Com isso descartamos uma concepção *realista* das relações do fenômeno com a consciência”²¹¹), como se a consciência recebesse passivamente o ser tal como ele é, é conseqüência da liberdade humana, do fato inescapável de existirmos como negação do ser. Por isso, não podemos dizer que o Em-si possa *limitar* nossa liberdade: o “coeficiente de adversidade” das coisas não pertence a elas mesmas, mas surge graças à liberdade mesma.

²¹⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.599.

²¹¹ IBIDEM, p.36 e 37.

“O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade”²¹²;

“É somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade”²¹³.

Um rochedo, por exemplo, representa resistência se queremos removê-lo, mas auxílio se queremos escalá-lo para contemplar a paisagem. “Em si mesmo— se for sequer possível imaginar o que ele é em si mesmo—, o rochedo é neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar”²¹⁴.

Mas, embora os limites e as resistências apenas surjam pela liberdade, isso não significa que a liberdade seja uma espécie de vale-tudo. O que experienciamos o tempo todo como não sendo verdade por nossas frustrações ou insucessos. Em primeiro lugar, liberdade em Sartre é **liberdade de escolha**,

“É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a forma 'ser livre' não significa 'obter o que se quis', mas sim 'determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)'. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade”²¹⁵;

“O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha”²¹⁶.

É verdade que é necessário um “princípio de ação” para que a escolha seja diferente de um simples desejo ou sonho, “nossa descrição da liberdade , por não

²¹² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.593.

²¹³ IBIDEM, p.601.

²¹⁴ IBIDEM, p.593 e p.594.

²¹⁵ IBIDEM, p.595.

²¹⁶ IBIDEM, p.595.

distinguir o escolher do fazer, nos obriga a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato”²¹⁷, mas isso não significa que se não obtivermos o que escolhemos, não tenhamos feito escolha alguma. Em segundo lugar, sem um obstáculo que separe a liberdade do fim projetado, teríamos uma liberdade de sonho, na qual bastaria conceber um fim para que ele se realizasse:

“O senso comum, com efeito, concordará conosco: o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos. Mas, para que o ato possa comportar uma *realização*, é preciso que a simples projeção de um fim possível se distinga *a priori* da realização deste fim. Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real. Ficaria condenado, então, a ver o mundo se modificar segundo os caprichos das alterações *de* minha consciência, e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a 'colocação entre parênteses' e a suspensão do juízo que irão distinguir uma simples ficção de uma escolha real”²¹⁸.

Para que o fim se distinga da sua realização é preciso que eles estejam separados por um conjunto de existentes, ou um estado porvir desses existentes, de uma série de disposições a serem tomadas.

Por isso, se por um lado existe um Em-si bruto que apenas pode ser captado pela liberdade como “dado”, como Em-si negado, é necessário que apesar dessa negação permaneça um “resíduo inominável” que faz, por exemplo, com que um rochedo seja mais ou menos propício à escalada. Mas, “longe de ser originariamente esse *resíduo* um limite para a liberdade, esta surge como liberdade graças a ele – ou seja, graças ao Em-si em bruto, enquanto tal”.

Assim, não há liberdade sem o dado, assim como o dado apenas pode ser desvelado pela liberdade já iluminado por seus fins. Mesmo que a liberdade não

²¹⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.595.

²¹⁸ IBIDEM, p.594.

seja livre para não ser livre (a **facticidade** da liberdade) ou para não existir (a **contingência** da liberdade), o fato de existir no meio de um mundo não pode constrangê-la, pois os dados aparecem apenas à luz de seus fins. Por isso, entram na definição de “situação” tanto a liberdade quanto o dado iluminado por ela:

“Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já *iluminado* pelo fim por ela escolhido”²¹⁹.

A situação é portanto um produto tanto do dado quanto da liberdade:

“A *situação*, produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto”²²⁰.

Assim chegamos ao “paradoxo da liberdade”: “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade”²²¹.

É por isso que, embora não haja liberdade sem o dado, este não pode constranger a liberdade, determiná-la num sentido causal, como se o fenômeno precedente determinasse o conseqüente. As coisas estão lá, não são obstáculos a priori, mas absolutamente indiferentes a nós e são apreendidas como resistências apenas graças aos nossos projetos. Agir, fazer, significa uma vitória sobre essas resistências e sem elas a liberdade perderia seu sentido.

²¹⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.600.

²²⁰ IBIDEM, p.600.

²²¹ IBIDEM, p.602.

“A liberdade constitui o âmbito no qual os Em-sis, indiferentes além do que, irão revelar-se como resistências, mas também seu próprio projeto, em geral, é projeto de *fazer* em um mundo resistente, através da vitória sobre suas resistências”²²².

O Em-si, portanto, nunca é apreendido em si mesmo, em bruto, graças à negação, como já tínhamos visto antes, a liberdade sempre dá a ele um certo “sentido”, “significação” ou “valor”.

“O Para-si, pelo seu surgimento, faz com que o Em-si venha ao mundo; de modo ainda mais genérico, o Para-si é o nada pelo qual 'há' Em-si, ou seja, coisas. Também vimos que a realidade Em-si está aí, a mão, com suas *qualidades*, sem qualquer deformação ou adjunção. Simplesmente, estamos dele apartados por diversas rúbricas de nadificação que instauramos por nosso próprio surgimento: mundo, espaço e tempo, potencialidades. Em particular, vimos que, embora existamos cercados por *presenças* (esse copo, esse tinteiro, aquela mesa, etc.), tais presenças são inapreensíveis enquanto tais, pois só oferecem seja o que for de si próprias ao cabo de um gesto ou um ato projetado por nós, ou seja, no futuro. Agora podemos compreender o sentido deste estado de coisas: não estamos apartados das coisas por nada, *salvo por nossa liberdade*; é a liberdade que faz com que *haja* coisas, com toda indiferença, imprevisibilidade e adversidade que têm, e faz com que estejamos inelutavelmente apartados delas, pois é sobre o fundo de nadificação que as coisas aparecem e se revelam vinculadas umas às outras”²²³.

Agora sabemos, portanto, que é a liberdade mesma que nos separa das coisas, ela, o fundamento do nada, da negação, que faz com que *haja* um mundo.

3.3.- Liberdade e Responsabilidade

O fato de Sartre negar a intenção de falar sobre ética é um tanto curioso, pois a própria estrutura da consciência, se assim podemos dizer, pressupõe que

²²² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.623.

²²³ IBIDEM, p.625.

toda ação seja moral, por sermos inteiramente **responsáveis** por tudo aquilo que fazemos e pelo que nos ocorre. A “responsabilidade” é tomada em seu sentido vulgar de “ser autor” de um acontecimento ou objeto:

“Tomamos a palavra 'responsabilidade' em seu sentido corriqueiro de 'consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto’²²⁴ .

Na medida em que somos o ser pelo qual *há* um mundo, somos autores desse mundo, assim como de nós mesmos porque nos fazemos ser. Não como criadores ou produtores, mas na “maneira de ser”, na maneira como nos escolhemos em situação. A responsabilidade, não é, portanto, uma idéia simplesmente adicional à de liberdade, ela lhe é constitutiva, podendo ser deduzida das descrições anteriores a respeito de nosso ser livre e da consciência. Por isso, dirá Sartre, “A conseqüência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro; é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”²²⁵. Assim, mesmo sem fornecer “prescrições morais” ou “imperativos”, *E.N.* deixa, no mínimo, entrever o que seria uma Ética que partisse das descrições ontológicas realizadas nessa obra.

“A ontologia não pode formular per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*”²²⁶ .

²²⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.678.

²²⁵ IBIDEM, p.678.

²²⁶ IBIDEM, p.763.

Por toda ação ser responsável, podemos afirmar, inclusive, uma espécie de inseparabilidade entre a moral e a ontologia, e, dessa forma, mesmo não descrevendo propriamente a moral, é perfeitamente possível perceber o peso enorme que ela possui nessa obra²²⁷.

A responsabilidade é consequência direta da liberdade, de não sermos coagidos a escolher. Se fôssemos obrigados a escolher algo, como se a escolha fosse o mero efeito de uma causa determinante, então não poderíamos falar de responsabilidade, alegaríamos com razão que o autor de nossos erros e mazelas é aquilo que nos determina. Mas, como somos nós mesmos que escolhemos nossas determinações, não há coação, mas a mais completa responsabilidade.

“Não houve coerção alguma, pois a coerção não poderia ter qualquer domínio sobre uma liberdade; não tenho desculpa alguma, porque como dissemos e repetimos nesse livro, o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa”²²⁸.

“É insensato”, portanto, “pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos”²²⁹. Nesse sentido, a responsabilidade é opressiva, pois é inescapável. “A responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que *haja* um mundo, e uma vez que também é aquele que *se faz ser*, qualquer que seja a situação em que se

²²⁷ Podemos retomar aqui uma carta de Sartre à Francis Jeanson, na qual Sartre declara não separar a atitude moral da sua “Weltanschauung”. “L'existant est pour moi un être 'qui a à exister son être', il va de soi que l'ontologie ne saurait se séparer de l'éthique, et je ne fais pas de différence entre l'attitude morale qu'un homme s'est choisie et ce que les Allemands appellent sa ' Weltanschauung'”(Jeanson, p.14).

²²⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.679.

²²⁹ IBIDEM, p.678.

encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la como consciência orgulhosa de ser seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou”²³⁰.

A responsabilidade é acompanhada de uma dolorosa angústia, já descrita na primeira parte de *S.N.*, em “A origem do nada”, consciência de sermos livres (“é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser”²³¹). A consciência responsável se angustia por ser obrigada a determinar o sentido de si e do mundo, sem para isso poder recorrer a nada nem ninguém:

“o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-sis que formam o mundo, mas que é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele”²³².

Toda convenção pode ser quebrada em nome de uma escolha atual, só há valores se nós os sustentamos como tais. O valor, surgido através de nossos atos (todo ato pressupõe a escolha de um possível entre outros e, através dessa escolha, surge o valor), é um não ser, ou o “ser daquilo que não tem ser”²³³. Se fosse ser, estaria em relação de heteronomia com nossa vontade, não podendo exercer qualquer poder sobre ela, e não faria diferença existir ou não. Mas, por ser

²³⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.678.

²³¹ IBIDEM, p.72.

²³² IBIDEM, p.681.

²³³ IBIDEM, p.144.

sustentado pela realidade humana, como aquilo para o qual ela se transcende, então ganha um ser, um ser *para-além* do ser, um ser que *temos-de-ser*.

“Se o Para-si há de ser este ser [o valor], não o será por causa de uma coerção externa, nem porque o valor, tal como ‘o primeiro motor’ de Aristóteles, exercesse sobre ele uma atração de fato, nem em virtude de um caráter recebido de seu ser, mas porque se faz ser, em seu ser, como tendo-de-ser este ser”²³⁴.

Assim, só há valor com o reconhecimento de uma liberdade: “o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal”²³⁵. Por isso sentimos angústia, por nos darmos conta de que somos o fundamento de valores, e nada justifica escolher uma escala de valores em detrimento de outra. Assim, dirá Sartre,

“há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores”²³⁶.

O “homem sério” é aquele que, refugiando-se na má-fé, não se vê como aquele pelo qual os valores existem, acredita plenamente na existência de valores a priori e eternos e transcendentais. São os “salafrários”²³⁷ que reconhecemos em *A Náusea*, os chefes de família, que cumprem “seu dever”, conhecem o que há de mais certo em termos de moral, sua experiência lhes dá o direito de falar sobre tudo, pois sabem sobre tudo. Seus valores lhes aparecem como verdades eternas as quais deve-se obedecer, ao mesmo tempo em que os objetos do mundo

²³⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.145.

²³⁵ IBIDEM, p.82 e 83.

²³⁶ IBIDEM, p. 82.

²³⁷ SARTRE, J-P. *A náusea.*, p.146.

absorvem, como esponjas, os valores que lhes conferirmos, como se pertencessem a eles mesmos em sua constituição material a perder de vista o fato de que são atribuídos por nós. “O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material”²³⁸. Há uma série de valores que ele simplesmente precisa seguir, fugindo do fato de que ele é o ser que está em questão para si mesmo, de sua transcendência e de que ele apenas segue esses valores porque escolhe segui-los. Fazendo isso, ele dá mais realidade ao mundo, ao ser, do que a si mesmo, “demite-se” da realidade humana, transformando-se numa coisa no meio do mundo, como um rochedo ou uma mesa. “É evidente que o homem sério enterra no fundo de si a consciência de sua liberdade; é de *má-fé*, e sua *má-fé* visa apresentá-lo aos próprios olhos como uma conseqüência: para ele, tudo é conseqüência e jamais há princípio; eis porque está tão atento às conseqüências de seus atos”²³⁹. De fato, o que o homem sério visa ao conferir a certos valores a qualidade de incondicionados é encobrir sua liberdade, o fato de que é aquele que não é o que é e é o que não é, transformando sua liberdade em “ser”, derivada de valores indiferentes a sua escolha.²⁴⁰ Para Sartre, essa conduta conduz ao desespero, pois o homem sério

²³⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.763.

²³⁹ IBIDEM, p.710.

²⁴⁰ “*O ser e o nada*”, afirma Simone de Beauvoir, “é em grande parte uma descrição do homem sério e de seu universo. O homem sério se desembaraça de sua liberdade pretendendo subordiná-la a valores que seriam incondicionados; ele imagina que o acesso a esses valores a ele próprio de uma maneira permanente: coberto de ‘direitos’, ele se realiza como um *ser* que escapa ao dilaceramento da existência”. (*Por uma moral da ambigüidade*, p.43.)

acabará por descobrir que todas as ações são equivalentes, afinal, todas querem fazer existir o Em-si-Para-si e todas fracassam.

“Na medida em que tal tentativa ainda compartilha do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si acha-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades são equivalentes— já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si— e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ao conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos”²⁴¹.

Do que difere a moral sartreana do espírito de seriedade, no sentido de que para este acaba por tanto fazer ser um bêbado solitário ou um líder dos povos? Através da ontologia e da psicanálise existencial feitas em *S.N.*, ou, é claro, da sua aplicação espontânea que, segundo o autor, os homens sempre fizeram, o agente moral se descobre como origem dos valores morais, que existem apenas pelo seu ser e não por si mesmos, como dados transcendentais. “É então que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá, na angústia, como única fonte de valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe”²⁴². O homem pode fazer uma escolha egoísta de si mesmo, mas agora fará alguma diferença escolher entre os diferentes tipos de atividade humana, ainda que esta seja injustificável.

Estão, portanto, contrapostos dois tipos de éticas: a do homem sério, que acredita obedecer a valores que estão desde sempre corretos, onde certo e errado

²⁴¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.764.

²⁴² IBIDEM, p.764.

são regras definidas a priori e sua liberdade jamais poderia ter o papel de fundá-las, apenas pode segui-las como obediência passiva; ao contrário dessa, a moral existencialista baseia-se na impossibilidade de existir valores que não sejam fundados na subjetividade humana, que os coloca livremente através de seus projetos, não havendo qualquer tipo de coação ou necessidade entre esses valores e o ato. Para que a moral do homem sério pudesse ser de fato possível, seria necessário que o homem fosse *ser* e não aquele que é o que não é e é o que não é, mas por não ser a totalidade acabada do Em-si-Para-si que ele almeja, é responsável pelos valores que escolhe. É justamente porque o Para-si é finito, bem aponta Alan Renaut, que há moral como responsabilidade:

“c'est parce que l'homme est fini qu'il est responsable, donc, libre”²⁴³.

Em *Por uma moral da ambigüidade*, Simone de Beauvoir aponta para a mesma direção ao falar do fracasso humano em fazer-se Em-si-Para-si. O existencialismo parte de um fracasso: “Sartre não declara, com efeito, que o homem é 'uma paixão inútil', que ele tenta em vão realizar a síntese do para-si e do em-si, fazer-se Deus?”²⁴⁴. Ora, sem esse fracasso, se o Para-si pudesse realizar o Em-si-Para-si, a noção de dever-ser não faria qualquer sentido:

“sem fracasso, não há moral; para um ser que seria a exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido. [...] De tal maneira que, por um 'deslocamento' paradoxal, se a ação moral é a meta absoluta, a meta absoluta também que a ação moral não esteja presente. Isso significa dizer que só poderia haver dever-ser para um ser que, segundo a definição

²⁴³ RENAUT, A. *Sartre*, p. 178.

²⁴⁴ BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambigüidade*, p. 15 e 16.

existencialista, se pusesse em questão em seu ser, um ser que está a distância de si mesmo e que tem que ser seu ser”²⁴⁵.

O exemplo que tratamos acima, a respeito da escolha entre o destino de bêbado solitário ou líder dos povos, não confronta apenas elementos de quietismo e atividade, trata-se, além disso, de colocar lado ao lado a decisão egoísta de ser um bêbado solitário, que abandona as questões sociais ou políticas para conformar-se com a companhia de suas garrafas, e de um líder dos povos, que pode muito bem estar interessado no prestígio de sua posição ou no poder sobre aqueles que acreditam nele, mas pode muito bem possuir uma atitude generosa com o Outro e intenções que visam uma coletividade. Assim, esse exemplo coloca uma outra questão fundamental para uma Ética derivada da ontologia de Sartre: a alteridade. São marcantes as páginas de *S.N.* dedicadas à análise das relações de alteridade, mas se elas possuem o mérito inegável de descrever com agudeza nossas relações conflituosas com o outro, quando nos voltamos para o problema moral, sentimos uma certa insuficiência quando queremos pensar a partir delas uma ética da qual participa o Outro.

De acordo com Sartre, nossa relação com o Outro é originalmente conflito: “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro”²⁴⁶, pois ou somos objeto para o outro, ou fazemos dele objeto para nós. Todas as nossas relações concretas com o Outro baseiam-se nessas duas situações, ou seja, alienação (de nossas possibilidades de ação pelo olhar do outro, pois tornam-se possibilidades desse outro), ou seu inverso, a opressão. Ora, uma das frases mais emblemáticas do

²⁴⁵ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.16.

²⁴⁶ IBIDEM, p.454.

pensamento de Sartre sobre esse tema é “o inferno são os outros”. Como imaginar uma situação na qual estamos em comunidade com o Outro se estamos, na origem, sempre em conflito com ele? Bem, há um “nós” possível, a título de pluralidade de “eus”, que pode se dar como nós-sujeito ou nós-objeto. No caso do nós-objeto, trata-se de uma estrutura que aparece quando um Terceiro entra em cena. Estou com um Outro, ele me olha ou eu o olho. Se um Terceiro nos olha a ambos, então a situação muda radicalmente e descubro uma alteração no Outro simultânea à que eu experimento. Eu e o Outro entramos então em uma “comunidade de equivalência”²⁴⁷, uma situação “recíproca” e “nivelada”, na qual possuímos estruturas “equivalentes” e “solidárias”. Mas o “nós” possui limites. Em primeiro lugar, para que ele exista é necessário que assumamos essa situação (“Só se descobre o Nós-objeto pela assunção que fiz desta situação, ou seja, pela necessidade em que estou, no cerne de minha liberdade assumidora, de assumir *também* o Outro, por causa da reciprocidade interna da situação”²⁴⁸), mas poderíamos muito bem escolher não assumi-la. Em segundo lugar, é uma situação que possui em si uma semente de destruição dentro de si: “tal experiência encerra uma potência de desagregação, por ser vivida pela vergonha e porque o nós se desmorona desde que o Para-si reivindique sua ipseidade frente ao terceiro e o olhe por sua vez. Esta reivindicação individual da ipseidade, além do que, é somente uma das maneiras possíveis de suprimir o nós-objeto”²⁴⁹. É preciso ainda dizer que jamais seria possível a “humanidade” da ilusão humanista, o ideal humanidade que pudesse existir como totalização absoluta dos homens, pois para

²⁴⁷ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.518.

²⁴⁸ IBIDEM, p.518.

²⁴⁹ IBIDEM, p.522.

isso seria necessário “posicionar a existência de um terceiro, distinto por princípio da humanidade e aos olhos de quem esta é inteiramente objeto”²⁵⁰, ou seja, Deus, o olhador que jamais pode ser olhado, o conceito-limite da alteridade.

O nós também pode ser experienciado como nós-sujeito. Nesse caso, é o mundo que nos revela como pertencentes a uma comunidade, em especial, os objetos manufaturados, pois são feitos pelos trabalhadores para uma transcendência indiferenciada, o impessoal. “O objeto manufaturado anuncia-me o que sou como um ‘se’ impessoal, ou seja, devolve-me a imagem de minha transcendência como a de uma transcendência qualquer”²⁵¹. Mas, nesse caso, não é uma experiência ontológica e real, mas meramente psicológica. É, como no caso do nós-objeto, uma situação instável, uma “trégua provisória” para o conflito original: “Aparece como uma trégua provisória que se constitui no âmago do próprio conflito, e não como uma solução definitiva desse conflito”²⁵². Assim, o Nós, como solução do conflito, é um ideal, a essência das relações de alteridade sempre será o conflito, impossível de ser superado: “Em vão desejaríamos um nós humano no qual a totalidade intersubjetiva tomasse consciência de si como subjetividade unificada. Semelhante ideal só poderia ser um sonho produzido por uma passagem ao limite e ao absoluto, a partir de experiências fragmentárias e estritamente psicológicas. Este mesmo ideal, além disso, subentende o reconhecimento do conflito das transcendências como estado original do ser-Para-outro”²⁵³; “seria inútil que a realidade-humana tentasse sair desse dilema:

²⁵⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.523.

²⁵¹ IBIDEM, p. 524 e p.525.

²⁵² IBIDEM, p.530.

²⁵³ IBIDEM, p.530.

transcender o outro ou deixar-se transcender por ele. A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito”²⁵⁴.

Ora, se só há duas possibilidades de nos relacionarmos com o outro, originalmente ao menos, a alienação e a opressão e o conflito original não possui solução, então como pensar em uma Ética que contemple essas relações, tanto as mais direitas com um outro em particular, como com a humanidade em um sentido geral? Em primeiro lugar, ainda não a examinamos a idéia de responsabilidade em toda sua abrangência. É preciso chamar a atenção, especialmente, para uma passagem que aparece no final do capítulo sobre a responsabilidade em *S.N.*:

“posto que todo acontecimento do mundo só pode revelar-se a mim como *ocasião* (*ocasião aproveitada, perdida, negligenciada*, etc), ou, melhor ainda, uma vez que tudo aquilo que nos ocorre pode ser considerado como uma *oportunidade*, ou seja, só pode aparecer-nos como meio para realizar este ser que está em questão em nosso ser, e uma vez que os outros, enquanto transcendências-transcendidas, tampouco são mais do que *ocasiões* e *oportunidades*, a responsabilidade do Para-si se estende ao mundo inteiro como mundo-povoado”²⁵⁵.

Ou seja, enquanto somos responsáveis por tudo aquilo que nos ocorre e, se ficou claro que, por conseqüência, somos responsáveis pelo mundo enquanto ele é nosso e lhes damos sentido, representando uma escolha de nós mesmos, é preciso ter em vista o Outro, pois esse mundo é “mundo povoado”. Quando escolhemos nós mesmos, essa escolha inevitavelmente implica o Outro e por isso não podemos derivar da liberdade sartreana o egoísmo.

²⁵⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.531.

²⁵⁵ IBIDEM, p. 681.

Por outro lado, a passagem da consciência individual para o mundo povoado se dá no circuito da ipseidade, é a partir da escolha de si que se constitui o valor. Ao mesmo tempo em que não é o mesmo para a moral existencialista escolher entre ser um bêbado solitário ou um líder dos povos, o que poderia impedir ou condenar a escolha egoísta de si mesmo? A princípio, nada, já que, recusando a existência de valores a priori, o que nos obrigaria a agir tendo em vista o bem do Outro? Há responsabilidade, mas há universalidade nos valores que elegemos? Uma universalidade capaz de impedir o perigoso relativismo moral do qual o existencialismo costuma ser acusado? Sem valores pré-estabelecidos no horizonte da ação, como prevenir contra a barbárie? Assassínatos, tortura, tudo isso não pode ser justificado a partir dos valores que nós mesmos criamos? Por qual padrão moral podemos julgar um torturador? Bem, de fato, não temos uma moralidade a priori segundo a qual pudéssemos julgar nossas próprias ações, mas nem por isso, os valores que escolhemos não possuem universalidade, como acusaria, por exemplo, Lukács em *Existencialismo ou marxismo*.

O ponto crucial da crítica de Lukács a Sartre nesse livro é justamente a passagem do singular e sua ampliação para o mundo, como um indivíduo é responsável pelo mundo inteiro como mundo povoado. O papel do Outro parece frágil para Lukács, como se fosse um ponto inserido no conjunto de teses sartreanas por uma necessidade ética, mas que não encontraria lógica necessária dentre de seus próprios princípios, sendo exterior à sua ontologia. “Essa generalização corresponde apenas a um compromisso ético com a opinião

filosófica adquirida no classicismo, pois semelhante objetivação da sua noção de liberdade contradiz formalmente toda sua ontologia²⁵⁶.

O problema de fato não é simples de ser resolvido, mas, sem dúvida, encontra algumas respostas e esclarecimentos na conferência “O existencialismo é um humanismo”. Nesse texto, ocorre uma passagem da escolha individual para uma escolha que abarca também o outro, de uma maneira ligeiramente diferente da de *S.N.*, através do argumento de que ao fazermos uma escolha de nós, criamos uma imagem do homem tal como ele *deve ser*, e, portanto, uma imagem que envolve toda humanidade, é universal:

“Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade²⁵⁷.”

Quando escolhemos a nós próprios, não poderíamos não escolher um valor universal, não podemos negar que o escolhemos para todos, que não nos colocamos na posição de representante universal e que, logo, somos responsáveis por todos os homens.

“Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem²⁵⁸.”

²⁵⁶ LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*, p. 94.

²⁵⁷ SARTRE, J-P. “O existencialismo é um humanismo”, p.12 e p. 13.

²⁵⁸ *IBIDEM*, p.13

Esse compromisso é vivido na angústia: “O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia. Significa isso: o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo em que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade”²⁵⁹. E, se consegue escapar por vezes, é porque age de má-fé. “Ora, a verdade é que devemos perguntar-nos sempre: que aconteceria se toda gente fizesse o mesmo?, e não poderíamos fugir a este pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé”²⁶⁰.

Assim, se é preciso partir da subjetividade por razões estritamente filosóficas e por um compromisso com a verdade, não ficaremos restritos a ela. “O nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas por querermos uma teoria baseada na verdade, e não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperanças, mas sem fundamentos reais”²⁶¹. O cogito é a verdade absoluta e consiste no fato de que nos apreendemos sem intermediário. Mas no cogito, não ficamos como Descartes ou em Kant, sem saída, pois é no próprio “eu penso” que encontramos o Outro. “Pelo penso, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como a

²⁵⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.13.

²⁶⁰ IBIDEM, p.13.

²⁶¹ IBIDEM, p.21.

condição da sua existência”²⁶². Em *S.N.*, Sartre mostrava que não é possível ser algo como “perverso” ou “ciumento” sem o reconhecimento do Outro, sendo este portanto indispensável para nossa existência e conhecimento de nós mesmos. “Descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos a intersubjetividade, e é nesse mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros”²⁶³.

Por outro lado, todo projeto individual tem uma estrutura que pode ser compreendida por todos, e, por isso mesmo, possui um valor universal:

“Embora os projetos possam ser diversos, pelo menos nenhum me é inteiramente estranho, porque todos se apresentam como uma tentativa para transpor limites ou para os fazer recuar ou para os negar ou para nos acomodarmos a eles. Por consequência, todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal”²⁶⁴.

Por último, para o problema que apontamos acima, a respeito de não ser possível comparar nossas ações a uma moral pré-estabelecida, e, por consequência, julgá-las, o que abriria campo para o relativismo, a partir do qual um torturador ou um genocida não poderiam ser condenados com verdadeira justificação. De fato, é uma questão delicada, com que toda ética de caráter não prescritivo precisa se confrontar. No caso de Sartre, e aqui devemos retornar ao início de nosso capítulo, a ética de Sartre não indica caminhos a serem seguidos a priori, mas o que seria uma ética baseada na idéia de que somos responsáveis pela situação, ou seja, o que é uma maneira de viver que assumisse essa responsabilidade, não como *conteúdo*, mas como *forma*. A esse respeito, Norman

²⁶² SARTRE, J-P. “O existencialismo é um humanismo”, p.22.

²⁶³ IBIDEM, p.22.

²⁶⁴ IBIDEM, p.22.

N. Greene faz um comentário interessante. Para Greene, a ética de Sartre descreve não um *código de conduta*, mas uma *maneira de viver*. “What is new in Sartre’s ethics is his version of the existentialist virtue of authenticity, which replaces the Christian Love commandment. Authenticity requires of man not a code of conduct but a way of life. An ethics based on an essentialist view of man tends to take the form of universally valid content-filled norms, of specific rules of conduct, which Sartre cannot and does not admit. Instead he emphasizes the obligation to live in a certain way”²⁶⁵. A idéia de autenticidade não é desenvolvida em *S.N.*, apenas citada sumariamente em uma nota de rodapé, na qual Sartre a descreve como uma maneira radical de escapar da má-fé, reassumindo nosso ser deteriorado por ele mesmo, ou seja, como não sendo o que é e sendo o que não é:

“Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui”²⁶⁶.

Considerando que a moral de Sartre é a da “criação” e da “invenção”, pois se faz a partir do nada que nós somos, não podemos recorrer a uma moral já feita, ao que decidimos ontem, ao que nos aconselharam, somos obrigados a perpetuamente inventar nossa própria lei. Esse seria o critério possível para julgar as ações de outrem, se agem ou não de má-fé. “Pode julgar-se um homem dizendo que ele esta de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem

²⁶⁵ GREENE, N., N., *Jean-Paul Sartre, The Existentialist Ethic*. p.48. (grifos nossos)

²⁶⁶ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.118.

desculpa e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé²⁶⁷.

²⁶⁷ SARTRE, J-P. "O existencialismo é um humanismo", p.25.

Conclusão- A ambigüidade da condição humana

Nossa dissertação tomou como eixo central a idéia de ambigüidade do fenômeno, que nos pareceu ser a principal para compreender de que maneira a ontologia fenomenológica se relaciona com a liberdade, ou seja, de que maneira o método se relaciona com a questão original de *S.N.*, a saber, como relacionar o Para-si ao Em-si. O que vimos foi a forma desse método se imiscuir de maneira inseparável com seu conteúdo, pois a relação entre o Para-si e o Em-si, a liberdade mesma, só se dá através do fenômeno, sendo que a própria idéia de fenômeno não pode ser compreendida a parte da de liberdade. A ambigüidade que salta aos olhos quando tentamos compreender o fenômeno (que não é nem Para-si, nem Em-si; nem subjetivo, nem objetivo; nem transcendência, nem imanência— é sempre uma mistura indissociável desses opostos), é a própria ambigüidade da condição humana, pois o Para-si existe *em situação*, que, como vimos, é um "produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto"²⁶⁸.

Na conclusão de *S.N.*, a idéia de ambigüidade retorna na tentativa de descrever o Ser como totalidade. O Ser é cindido em duas regiões, que se comunicam, mas não de maneira de recíproca. Assim, encarar o Ser como uma totalidade torna-se um problema complexo, que, segundo o autor, não pertence ao conjunto de questões a serem abordadas pela ontologia, é um problema metafísico. "Cabe à metafísica decidir o que será melhor para o conhecimento (em

²⁶⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 600.

particular para a psicologia fenomenológica, a antropologia, etc): tratar de um ser que denominaremos fenômeno e estará provido de duas dimensões de ser, a dimensão Em-si e a dimensão Para-si (por esse ponto de vista, haveria *apenas* um fenômeno: o mundo), do mesmo modo como na física einsteiniana, considerou-se vantajoso falar de uma *acontecimento* concebido como dotado de dimensões espaciais e uma dimensão temporal e localizado em um espaço-tempo determinado; ou se será preferível, a despeito de tudo, conservar a dualidade 'consciência-ser'²⁶⁹. Ainda assim, pela ontologia, já é possível recusar a idéia de uma totalidade na qual os membros se unem em uma síntese na qual cada um necessita do outro. Bem, esse tipo de totalidade existiria se tivéssemos reciprocidade entre o Para-si e o Em-si. Mas se o Para-si e o fenômeno de ser são abstrações se considerados a parte do Em-si, o Em-si lhes é indiferente e não precisa deles para sustentar sua própria existência. Apesar disso, a totalidade como síntese recíproca dos membros constitutivos é o que almeja a realidade humana e, é graças ao fracasso em obtê-la que o Em-si e o Para-si são indissolúveis, porque "o real é um esforço abortado para alcançar a dignidade de causa-de-si"²⁷⁰;

"É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência"²⁷¹.

Assim, a totalidade do Ser é uma "noção decapitada, em perpétua desintegração", porém,

²⁶⁹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 762.

²⁷⁰ IBIDEM, p.759.

²⁷¹ IBIDEM, p.759.

"é a título de conjunto desintegrado que se nos apresenta em sua ambigüidade"²⁷².

Embora Sartre não tome posição a respeito de como devemos considerar o Ser como totalidade, se como fenômeno ambíguo, do qual o ser e o nada fazem parte, ou como a antiga dualidade de consciência e ser, a ontologia parece apontar para o real como algo ambíguo, ou, ao menos, refere-se dessa maneira à situação.

Estando a situação entre a contingência e a liberdade, a escolha por uma adaptação "conformista" à realidade humana só poderia ser uma escolha inautêntica, pois recusa a liberdade como aquela pela qual o coeficiente de adversidade vem às coisas, como aquela que coloca os próprios limites para si mesma. Ao mesmo tempo que a "consciência infeliz"²⁷³ é a marca do destino humano por jamais conseguirmos preencher nossa falta, essa impossibilidade faz surgir uma faceta positiva como reverso do fracasso da condição humana. Retomemos a fala de Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambigüidade*: "O fracasso descrito em *O ser e o nada* é definitivo, mas é também ambíguo. O homem, diz Sartre 'é um ser que *se faz* falta de ser, *a fim de que haja ser*'. Isso significa dizer em primeiro lugar que sua paixão não lhe é infligida de fora; ele a escolhe, ela é seu próprio ser e como tal não implica a idéia de infelicidade"²⁷⁴. O fracasso deve ser assumido pela consciência e, por isso, ela não é sufocada por ele: a falta em nós é vivida como falta rejeitada, como projeto de sua supressão, ainda que esse seja um ideal impossível. Eis a faceta positiva da realidade

²⁷² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p.760.

²⁷³ IBIDEM, p.141.

²⁷⁴ BEAUVOIR, S. *Por um moral da ambigüidade*, p.16.

humana e a razão pela qual Sartre refere-se ao existencialismo como sendo um otimismo:

"não há doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está nas suas mãos"²⁷⁵.

De fato, apesar dos limites que possamos encontrar em nosso caminho, é apenas por nós que eles ganham o significado de "limites", e, além disso, somos livres para mudar nossa relação com os obstáculos que encontramos. Ao contrário de um pessimismo, o que encontramos aqui é uma "dureza otimista", pois somos responsáveis pelas escolhas que constituem algo como um obstáculo superável ou não.

Assim, a ambigüidade do fenômeno, como aquilo através do que se constitui a relação entre o Para-si e o Em-si, deve nos indicar que todo desenvolvimento do Ensaio de ontologia fenomenológica mostra-se para o leitor como uma visão comprometida no mundo, pois, no próprio desvelamento do ser, o sujeito é colocado como aquele que age, e sempre de maneira responsável, porque trata-se de um desvelamento livre.

²⁷⁵ SARTRE, J-P. "O existencialismo é um humanismo"., p.21.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal:

- Sartre, Jean Paul. *A imaginação*. Trad. de L. R. S. Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. de A. S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *La transcendance de l'ego et Conscience de soi et connaissance de soi: précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. Paris: Vrin, 2003.
- _____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1980.
- _____. "L'existencialismo est un humanisme". Paris: Gallimard, s.d.
- _____. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *L'imagination*. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- _____. *O imaginário*. Trad. de Duda Machado. São Paulo, SP: Editora Atica, 1996.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de P. Perdigão. Petrópolis : Vozes, 2005.
- _____. *Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- _____."Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade" em *Situações I: crítica literária*. Trad. de C. Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989.

Bibliografia Complementar:

- Renaut, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris : B. Grasset, 1993.
- Audry, Colette. *Sartre et la réalité humaine*. Paris: Seghers, 1966.
- Barbaras, Renaud. *Vie et intencionalité*. Paris: Vrin, 2003.
- _____. "Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque" in *Sartre- Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- _____. "Désir et totalité". in *Alter* nº10, Paris, Vrin, 2002, p.13-p.21.
- Beauvoir, Simone. *A força da idade*. Trad de S. Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Por uma moral da ambigüidade*. Trad. de M. J. Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- Belo, Renato dos Santos. *O paradoxo da liberdade: psicanálise e história em Sartre*. Dissertação de mestrado inédita, São Paulo, 2006, defendida na Universidade de São Paulo (USP).
- Bornheim, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

- Cabestan, Philippe. "Sartre et la différence ontologique". *in* Alter, nº10, 2002, p. 65-90.
- Colombel, Jeannette. *Sartre*. Paris : Livre de poche, 1985-1986.
- _____ .*Sartre ou le parti de vivre*. Paris: Bernard Grasset, 1981.
- Danto, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- Dartigues, André. O que a fenomenologia?. Trad. M. J. de Almeida. Rio de Janeiro : Eldorado, 1973.
- Gadamer, Hans-Georg. "L'Être et le Néant" *in* Les Temps Modernes, 1992, vol. 48, no547, pp. 1-20.
- Giovannangeli, Daniel. *La fiction de l'être*. Bruxelles: De Boeck Université, 1990.
- Gonçalves, Camila Salles. *Historicidade, psicanálise e desilusão na reflexão filosófica de Jean-Paul Sartre*. Tese de doutorado, São Paulo, 1991, defendida na Universidade de São Paulo (USP).
- _____ . "Sartre e a psicanálise contemporânea". *in* Dois Pontos. Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.53-67, outubro, 2006.
- Greene, Norman Nathaniel. *Jean-Paul Sartre: the existentialist ethic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963.
- Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad. de Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2006.
- _____ .*The basic problems of phenomenology*. Trad. de Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

- _____ . *Ser e tempo*. Trad de Marcia de Sa Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- Husserl, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. de M. Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- _____ . *L'idée de la phénoménologie: cinq leçons*. Trad. de Alexandre Lowit. Paris: Presses universitaires de France, 1970.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Hachette, 2001.
- Jeanson, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris : Éditions du Seuil, 1965.
- Joannis, David Guy. *Sartre et le problème de la connaissance*. Sainte-Foy, Saint-Nicolas: Presses de l'Université Laval: Distribution de livres UNIVERS, 1997.
- _____ . "Le projet épistemologique de Sartre". in *Philosophiques*, vol.23, nº2, 1996, p.305-315.
- Lévy, Bernard Henri. *Le siècle de Sartre*. Paris: B. Grasset, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949.
- _____ . *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1994.
- Lyotard, Jean-François. *A fenomenologia*. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- Lebrun, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- Leopoldo e Silva, Franklin. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.
- Lukács, Georg. *Existencialismo ou marxismo*. Trad. J.C. Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- Mendonça, Cristina Diniz. "A dessublimação emancipadora de Sartre". *in* DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.105-126, outubro, 2006.
- _____ . *O mito da resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre (uma interpretação de L'Être et le Néant)*. São Paulo, 2001. Tese de doutorado inédita defendida na Universidade de São Paulo (USP).
- Merleau-Ponty, Maurice. *A estrutura do comportamento: precedido de uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens*. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- Mouillie, Jean-Marc. "Sartre et Husserl: une alternative phénoménologique?". *in* *Sartre et la phénoménologie*. Paris: ENS Editions, 2001.
- Moura, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- _____ . *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- Moutinho, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- Müller, Marcos Lutz. "Sartre e a Crise do Fundamento". *in* Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.11-28, outubro, 2006.

- Prado, Bento. “O circuito da ipseidade e seu lugar em O Ser e o Nada” em Dois Pontos, Vol 3, nº2.
- Renaut, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: B. Grasset, 1993.
- Seel, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*, trad. de E. Müller, Ph. Muller et M. Reinhardt. Lausanne: L'Age d'Homme, 1995.
- Simont, Juliette. “Sartre et Hegel”. in *Revue internationale de philosophie*, nº152-153, 1985, p.72-102.
- _____ .*Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck Université, 1998.
- Spiegelberg, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Boston: Martinus Nijhoff, 1982.
- Varet, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- Verstraeten, Pierre. “Hegel and Sartre”. in *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____ . “La liberté impossible et nécessaire”. in *PhaenEx* 1, no.1 (primavera/verão 2006): p.1-p.13.
- Yazbek , André Constantino. *A nostalgia do impossível: realidade humana e falta ontológica em L'Être et le Néant de J.P.Sartre*. Dissertação de mestrado inédita defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).