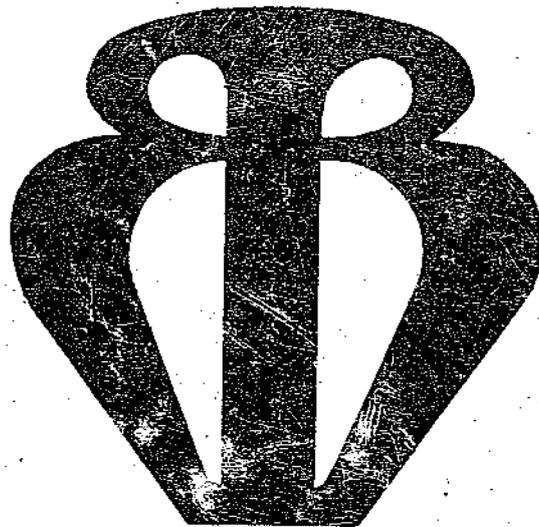


UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO



O COGITO EXISTENCIAL EM
O SER E O NADA DE JEAN-PAUL SARTRE

Alexandre José Costa Lima

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MESTRADO EM FILOSOFIA

RECIFE, 1986

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
MESTRADO EM FILOSOFIA

O COGITO EXISTENCIAL EM
O SER E O NADA DE JEAN-PAUL SARTRE

ALEXANDRE JOSÉ COSTA LIMA

ORIENTADOR: PROF. DR. ROBERTO MARKENSON
(UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA)

DISSERTAÇÃO COM VISTAS A OBTEN
ÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILO-
SOFIA.

AGOSTO DE 1986

A serpente come a própria cauda.
Mas é só depois de um longo tempo
de mastigação que ela reconhece no
que ela devora o gosto de serpente.
Ela pára, então... Mas ao cabo de
um outro tempo, não tendo nada
mais para comer, ela volve a si mesma...
Chega então a ter a sua cabeça
em sua goela. É o que se chama
"uma teoria do conhecimento".

(PAUL VALÉRY, A Serpente e o Pensar, p. 113, S. Paulo, Editora
Brasiliense, 1984).

Vai, vai, vai, disse o pássaro: o gênero humano
Não pode suportar tanta realidade.
O tempo passado e o tempo futuro,
O que poderia ter sido e o que foi,
Convergem para um só fim, que é sempre presente.
T. S. ELIOT, BURNT NORTON p. 200 in POESIA, Rio
Ed. Nova Fronteira, 1981.

ÍNDICE

	Página
INTRODUÇÃO	5
1 - O COGITO EM DESCARTES E EM HUSSERL	9
1.1 - A CONSCIÊNCIA SUBSTANCIAL EM DESCARTES	9
1.2 - A CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM HUSSERL ...	27
A) <u>A Fenomenologia em Husserl</u>	27
B) <u>Os limites da Fenomenologia Husserliana</u>	
- <u>O Solipsismo</u>	38
2 - O COGITO EM SARTRE: A ONTOLOGIA E AS DUAS RE- GIÕES DO SER	51
2.1 - A CONSCIÊNCIA EXISTENCIAL EM SARTRE	51
2.2 - O PROBLEMA DO NADA	65
2.3 - A MÃ-FÉ	76
3 - O SER PARA-SI E A TRANSCENDÊNCIA	87
3.1 - AS ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI	87
3.2 - FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DA TEMPORALIDADE..	100
3.3 - REFLEXÃO E TEMPORALIDADE	121
3.4 - TRANSCENDÊNCIA, CONHECIMENTO E EXISTÊNCIA..	132
CONCLUSÃO	144
BIBLIOGRAFIA	158

AGRADECIMENTOS

Agradeço a firme e decisiva orientação que me foi prestada pelo Prof. Dr. Roberto Markenson, cujas qualidades, tanto no terreno profissional como no campo pessoal apontam para um perfil acadêmico exemplar e revelam, indubitavelmente, uma figura humana muito distinta e original.

Agradeço ainda à Profª Magna Celi Meira de Souza o seu trabalho de revisão final do texto, trabalho este feito com bastante rigor e competência.

Por fim, agradeço à Profª Nelci do Nascimento Gonçalves, pelo seu importante auxílio em alguns momentos do nosso trabalho.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende identificar as raízes cartesiano-husserlianas do pensamento de Jean-Paul Sartre em *O Ser e o Nada*, obra de 1943. Esta tarefa exigirá um ponto de partida bastante definido e suficientemente sólido para suportar um tratamento teórico semelhante a uma cadeia de elos logicamente articulados; caso contrário, a abordagem fica sujeita a contradições fatais. Para mostrar a extensão da influência de Descartes e Husserl no pensamento de Sartre até 1943, nossa dissertação buscou um ponto de partida preciso e muito evidente, certamente um dos mais evidentes de toda modernidade: o cogito.

Tematizado por René Descartes e redimensionado por Edmund Husserl, o cogito permanecerá, por muito tempo, uma questão essencialmente gnoseológica: pretendia-se que seus critérios de evidência e apoditicidade fossem as bases últimas de todo e qualquer saber verdadeiro. Sartre retomará a questão sob outro ângulo, ao deslocar o enfoque do gnoseológico para o existencial. O "penso, logo sou" torna-se, com Sartre, a "consciência que se sabe existente em situação". Explicitar este trânsito é o objetivo último de nossa dissertação.

Parecerá inaceitável, talvez, que certas influências marcantes no pensamento de Sartre (como é o caso de Heidegger), não recebam aqui tratamento específico; nosso interesse, contudo, foi apenas mostrar que, de fato, Sartre toma o cogito

como o ponto de partida necessário ao seu existencialismo. Uma abordagem que conduzisse de Descartes a Husserl e deste a Sartre, pareceu-nos a maneira mais clara de demonstrar que o existencialismo sartriano tem o cogito como evidência primeira ou "ponto arquimediano". Será visto ainda, ao longo da presente dissertação, o esforço original de Sartre para evitar, por um lado, a substancialização da consciência e, por outro, o solipsismo.

Nossa dissertação se divide em três partes, a saber:

- a) como primeira parte, uma exposição sistemática do cogito em Descartes e em Husserl, com especial relevo para as motivações, a lógica interna, a originalidade e as possíveis contradições de cada teoria. Em Descartes, enfatizamos o método, a afirmação de cogito e a primazia do metafísico sobre o metodológico; em Husserl, buscamos destacar a presença do ideal cartesiano de fundamentação das ciências, a questão da certeza, o cogito como critério de evidência, a noção de intencionalidade e o problema do Ego Transcendental. Ao final desta primeira parte, delineiam-se, numa primeira aproximação, as diferenças entre as doutrinas de ambos e a nova proposta teórica de Sartre.
- b) Uma segunda parte concentrada, de início, na identificação dos elementos que Sartre absorverá ou rejeitará nas doutrinas de seus predecessores; em seguida, faz-se a exposição da ontologia geral, em Sartre, com suas duas regiões de ser (o em-si e o para-si); ainda nesta parte, levanta-se a questão da relação sintética possível entre estas duas regiões ontológicas e que só poderá encontrar resposta, como veremos, ao final da investigação.

c) A terceira parte é inteiramente dedicada à questão da constituição mundana, a partir da introdução do Nada como marca da presença humana ao mundo, o qual possibilitaria o relacionamento entre existência consciente (o para-si) e o que é o que é (o em-si). Esta discussão abrange o problema do Nada, a Mã-Fê, as estruturas imediatas do Para-si, a análise da Temporalidade e da possibilidade do Conhecimento. É muito importante notar que a proposta teórica de Sartre deve conduzir, simultaneamente, aos processos constitutivos do mundo e à superação do instantaneísmo do cogito; em outras palavras, a existência em círculo a que parece ^{radicalizada} toda relação pura só pode ser devidamente transcendida na e pela constituição (ou recuperação) do mundo. Constituir é a forma do cogito sair de si mesmo.

Por fim, a conclusão do trabalho mostrará que o cogito existencial sartriano resulta da radicalização da noção de intencionalidade fenomenológica e que os conceitos originais de Sartre (nadificação, mã-fê, etc.) aí encontram sua origem. Mostrará ainda que a relação sintética entre o em-si e o para-si é impossível: o em-si, por sua indiferença, é impotente para estabelecer relações; logo, a realidade humana, esta "enfermidade de nadificação", é a única responsável pelo estabelecimento de relações. O para-si se liga ao em-si por um vínculo interno e apenas isso (ao fundar a relação no nada, Sartre arrisca-se a mergulhar em aporias insuperáveis). Finalmente, de posse das indicações fornecidas pela Ontologia, será possível a unificação dos dados disponíveis para deles, tentarmos extrair declarações definitivas. A Ontologia já terá indicado que a temporalização da consciência não é um progresso ascendente na direção da dignidade da causa de si, mas apenas um desloca-

mento horizontal que nada atinge em altura. A segunda indicação ontológica é uma consequência da primeira: o fracasso na direção da dignidade da causa de si nada é além do perpétuo fracasso do projeto humano. O homem está condenado a viver à distância de si, separado de si mesmo pelo Nada da alteridade; o homem, cuja realidade é puramente interrogativa, está perpetuamente em questão: ser homem é, desde sempre, problematizar o seu ser. Os esforços para unir, numa totalidade, o em-si e o para-si, fracassarão: a síntese ontológica ideal, ainda que indicada, é inalcançável.

1 - O COGITO EM DESCARTES E EM HUSSERL

1.1 - A CONSCIÊNCIA SUBSTANCIAL EM DESCARTES

O pensamento moderno se caracteriza, primordialmente, por sua atitude diante da lógica professada pela Idade Média: agora, que o espírito enfrenta diretamente a experiência, o silogismo, enquanto método de conhecimento, é inaceitável. A dialética medieval se mostra incapaz de responder às exigências na nova ciência e deve ser substituída por uma nova lógica da investigação, um método novo para a abordagem da natureza. Há necessidade de um princípio metodológico original a partir do qual se obtenha o conteúdo do conhecimento, segundo uma unidade e uma continuidade completas.

Fundamentar esta ciência universal era uma das ambições maiores de René Descartes. Para encontrar a certeza no interior das ciências, ele se propõe a destruir a herança científica dos antigos, de modo a reconstruí-la sob novas bases. O método cartesiano, estreitamente ligado à ciência matemática, sugere ser apenas uma generalização da própria matemática. Em todos os fenômenos, Descartes parece querer descobrir uma ordem análoga à ordem matemática, sendo seu desejo atingir a certeza em toda parte. Ao mesmo tempo, fundamenta a unidade do conhecimento na unidade do método, assentando-se este último na identidade do espírito humano; assim, o universo real terá seu funcionamento desvendado não pela mera análise das forças que nele atuam, mas sim pelas regras que estruturam a ciência.

O método cartesiano propõe, como novo ponto de partida, a consciência de si mesmo: nada se pode conhecer acerca das coisas do mundo sem que se faça um rigoroso inquérito acerca dos limites do espírito, isto é, sem que se esclareça a essência do pensamento humano. Nas Regras para a direção do espírito, Descartes ainda não descobrira uma verdade-fundamento, com um papel semelhante ao do cogito em sua metafísica posterior. Nas Regras, todas as verdades estão no mesmo plano; nenhuma possui primazia sobre as demais: o método e não a metafísica surge como fundamento. O método cartesiano se propõe a descobrir e a organizar o simples segundo uma ordem que permita a ascensão gradual ao conhecimento do complexo, de modo que a ciência se constituiria como um todo ordenado e racionalmente constituído. Segundo Ernst Cassirer, a estrutura fundamental da filosofia cartesiana apresenta duas claras tendências: "de um lado, se desenvolve e se expõe a unidade do intelecto segundo princípios cada vez mais determinados e concretos, dela derivando-se, em uma linha de continuidade, o conteúdo da matemática e da ciência da natureza; por outro lado, nos deparamos com a intenção de reduzir todo o conjunto do saber assim gerado a um ser metafísico supremo, tratando de encontrar neste sua base última de sustentação" (CASSIRER)¹. Desta forma, na evolução interna do pensamento de Descartes, poder-se-á encontrar a diferença entre o fator metodológico e o fator metafísico: os princípios de sua física devem encontrar fundamento na metafísica, na medida em que esta última garante a harmonia entre as idéias claras e distintas do intelecto e a realidade absoluta. Assim, a análise do método revelará a necessidade da metafísica não como processo externo e supérfluo, mas como tentativa de resolução dos problemas inerentes ao primeiro. Ao mecanicismo deve

-se suceder uma metafísica, ao mundo relativo do ser deve-se contrapor uma evidência indeclinável para o espírito.

O método encontra sua base em três pontos estáveis, a saber: a lógica, a geometria e a álgebra. Apesar do formalismo estéril da lógica escolástica e da inadequada terminologia simbólica da álgebra, faz-se necessário, segundo Descartes, um método que reúna as suas qualidades, sem recair nos seus defeitos. Tomando da lógica o ideal de evidência dos fundamentos da argumentação e o rigor dedutivo e, ao mesmo tempo, determinando conteúdos conforme os modelos da geometria e da álgebra, Descartes proporá a matemática universal. Na verdade, o método postula uma ciência pura das relações e proporções, uma lógica geral das relações, anterior a qualquer consideração de objeto particular. Se a ciência aristotélica privilegia a substância, afirmando sua primazia em relação tanto à existência quanto ao conhecimento, o método cartesiano propõe uma lógica que não se apóie em categorias ontológicas, mas que aborde o objeto do ponto de vista do conhecer. O ideal científico aristotélico implicava a classificação sistemática dos objetos tal como são em si; Descartes, ao contrário, queria uma lógica científica que preservasse a ordem das razões, isto é, a ordem pela qual os objetos dependem e surgem uns dos outros no ato de conhecer.

A eficácia da silogística desaparece totalmente quando se trata de indagar e descobrir conteúdos novos; na verdade, a lógica e a física escolásticas apenas desdobram e explicitam, sob o conceito de "espécie", aquilo que já estava implícito no conceito de "gênero". Segundo Cassirer, "o silogismo obriga, mas não convence, ao passo que a análise põe a descoberto a estrutura interior do problema e evidencia a origem e a trajetó-

ria do descobrimento" (CASSIRER)². O método analítico exige apenas que o problema seja claramente determinado e compreendido, de modo a facilitar a solução futura. Em consequência, o progresso discursivo dependerá única e exclusivamente da correta fixação de seu ponto de partida, sem necessidade do auxílio de instâncias externas; assim, o conhecimento surgirá como uma unidade substantiva que se dá suas próprias leis, ou seja, uma espécie de autarquia teórica apta a resolver os problemas que lhe surjam. Para Descartes, toda investigação metódica deverá se basear na determinação e ordenação das diversas fases do processo de conhecimento, agrupando-se os problemas segundo certos elementos dados. As célebres coordenadas cartesianas servem de exemplo: os termos que se comparam devem admitir a mediação do conceito de magnitude, um mais ou menos que permeie a relação entre ambos. A equação implicada expressará uma relação fixa e estável entre as magnitudes comparadas; ora, como a extensão pode e deve suportar toda e qualquer relação, a referida equação encontrará uma representação espacial ou geométrica. O objeto empírico, em última análise, só poderá ter suas características reais, cientificamente representadas, sob a forma de relações espaciais. O procedimento científico não é mais uma investigação ontológica onde se exija a revelação do ser absoluto da matéria, senão que o objeto empírico consiste apenas em relações e funções representáveis espacialmente. Do ponto de vista do método, a extensão é um substrato dos fenômenos empíricos, aquilo que permite sua mensuração e compreensão; na metafísica, mais tarde desenvolvida nas *Meditações*, a extensão se torna uma substância, a res extensa.

A metodologia cartesiana utilizará a intuição e a dedução como instrumentos do espírito que investiga - a sexigên

cias incondicionadas da matemática devem servir de modelo para as demais investigações. Partindo-se de uma lei universal, deve ser possível a realização de uma dedução rigorosa que explique o fenômeno sem que se recaia nos erros do saber apriorístico da escolástica. Para isso, o método da indução se faz necessário: diante da impossibilidade de se estabelecerem nexos dedutivos, a indução procura esgotar a extensão de um conceito dividindo-o segundo suas variedades. A partir daí, os casos típicos — aqueles que contêm elementos cruciais para a solução do problema — podem ser destacados e avaliados. Indução e dedução são as duas facetas de um mesmo método, são dois aspectos distintos de uma mesma unidade. Em Descartes, dirá Cassirer, "o valor do conhecimento atribuído a um determinado experimento não depende tanto da frequência com que possamos repeti-lo com idêntico resultado, mas de que estejamos seguros de haver descartado todas as circunstâncias acessórias que lhe são estranhas para reter e destacar somente, de modo substantivo, as condições fundamentais e essenciais que o determinam" (CASSIRER)³.

Definidos os limites e o papel do método, Descartes se vê diante de novos problemas: qual o conceito de realidade mesma? Há uma correspondência direta entre os conceitos da razão e a experiência real? As leis físicas e matemáticas descrevem realmente o mundo dos fatos? Ora, no momento em que questiona a identidade entre o conceito e o ser, a metodologia cartesiana se vê irremediavelmente invadida pela metafísica.

Ségundo os ensinamentos da análise matemática, para se resolver uma certa dificuldade, convém realizar uma análise rigorosa sem recurso a qualquer ajuda externa; assim, a solução poderá ser encontrada no problema mesmo, desde que se faça sua

adequada dissecação. Da mesma forma, ao fazer uma investigação sobre os instrumentos do conhecer, a razão não pode, para Descartes, adotar outro objeto de estudo a não ser ela mesma; a razão, que explica todas as coisas, não pode permanecer a mesma inexplicada. Para garantir a convicção inabalável quanto às diferenças entre o verdadeiro e o falso, a razão deve adquirir uma primeira certeza de si mesma cumprindo um itinerário onde a dúvida passa a ser essencial.

A primeira fase da metafísica cartesiana consiste em pôr em dúvida todos os conhecimentos incertos, com vistas a se chegar a uma primeira verdade indubitável. Trata-se da dúvida metódica, bastante diferente da dúvida cética: enquanto que a primeira é fruto de uma decisão e é por isso exercida, a segunda é engendrada pela experiência e é apenas sofrida por aquele que duvida. A dúvida metódica — mais tarde radicalizada por Descartes — consiste apenas na suspensão momentânea do julgamento. A dúvida radical — segunda etapa da dúvida — examina a raiz das diversas faculdades do conhecimento para descobrir toda e qualquer possibilidade de incerteza. Por fim, já no seu terceiro estágio, a dúvida se torna hiperbólica, isto é, sistemática, exagerada e generalizada, admitindo que um único erro, em qualquer domínio do conhecimento, é suficiente para tornar problemática toda a extensão de tal domínio. Para Descartes, "... uma vez que a razão já me persuade de que não devo, menos cuidadosamente, impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas (DESCARTES)⁴. Na verdade, o filósofo Descartes pretende realizar uma completa reforma da filosofia, dando-lhe uma fundamentação absoluta,

isto é, estabelecendo a unidade sistemática da única ciência universal - a filosofia - segundo o ideal de um conhecimento rigoroso que exclua qualquer possibilidade de dúvida.

Edmund Husserl, comentando a proposta cartesiana, afirma que "aquele que medita, leva a cabo, portanto, uma crítica metódica - em vista de suas possibilidades de dúvida - do que é certo na vida natural da experiência e do pensamento e, excluindo tudo o que deixa abertas possibilidades de dúvida, trata de obter um eventual conteúdo absolutamente evidente" (HUSSERL)⁵. Ver-se-á que o itinerário metafísico de Descartes conduz a uma certa perda de sentido da realidade: a certeza da experiência sensível é imediatamente atingida e todos os conhecimentos baseados nos sentidos são postos sob dúvida. "Tudo o que recebi, até presentemente, diz Descartes, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se confiar em quem já nos enganou uma vez" (DESCARTES)⁶. Bastam os múltiplos e comprovados erros advindos dos sentidos para invalidar as coisas captadas por esta via. O argumento do erro dos sentidos, primeiro grau da dúvida, põe fora de circuito o próprio mundo da vida natural, o mundo inteiro dos corpos - inclusive o corpo daquele que duvida - sendo posto sob suspeição. O argumento do sonho, segundo grau da dúvida, mostra a Descartes uma preocupante faceta das relações entre consciência e mundo: não há como se fazer a distinção entre vigília e sonho desde que a *démarche* da dúvida passe a exigir provas concretas de tal distinção. Eliminadas as representações sensíveis, resta a Descartes examinar se as representações intelectuais puras possuem algo de verdadeiro. A Aritmética e a Geometria, tratando de coisas muito simples e ge-

rais, sem cuidar da existência ou não de seus objetos, parecem conter algo de verdadeiro e indubitável. "Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, afirma Descartes, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza" (DESCARTES)⁷. Ora, a natureza do espírito humano não lhe permitiria duvidar das naturezas simples e indecomponíveis que são objeto da Matemática. Tais naturezas (figura, quantidade, tempo e espaço) só poderão ser postas em dúvida a partir de um terceiro argumento, a célebre hipótese do "gênio maligno". Na verdade, a primeira etapa do argumento que põe em dúvida a objetividade das essências matemáticas apresenta a hipótese — logo afastada — de um Deus enganador. A natureza divina não pode comportar esta espécie de não-ser, o engano: a hipótese só tem valor metodológico, nada mais. "Suporei, pois, escreve Descartes, que não há verdadeiro Deus, o qual é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me" (DESCARTES)⁸. A segunda etapa deste argumento radicaliza ao máximo a dúvida, ao mesmo tempo em que impressiona a imaginação do investigador. O gênio maligno poderia distorcer o funcionamento do espírito, forçando-o a pensar diversas coisas sem razão. A partir de agora todo o ser do mundo tem sua validade questionada.

Este terceiro argumento permite a Descartes confrontar sua vontade com outra vontade mais poderosa e interessada em enganá-lo. Por outro lado, se todo juízo supõe entendimento e vontade, se o entendimento concebe e a vontade afirma, então a vontade é livre para afirmar ou negar: o poder de suspender

o juízo e rejeitar o duvidoso permite ao sujeito a resistência a qualquer tipo de embuste. Fica ainda mais claro que a dúvida cartesiana resulta de uma decisão e reflete a total autonomia do sujeito mesmo diante dos poderosos ardis do gênio maligno. A dúvida do "*Discurso do Método*" é apenas um momento e nunca ultrapassa o nível metodológico, ao passo que a dúvida das "*Meditações*" é eminentemente ontológica porque coloca em questão, de início, a existência do mundo exterior: ao sensível corresponde uma existência? Uma representação, qualquer que seja, encontra correspondência em um existente real? Até que ponto o sujeito pode se fiar nisto? Aqui, a questão ontológica domina a dúvida.

Ao fim da *démarche*, uma única afirmação resiste à dúvida mais radical: "não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele (o gênio maligno) me engana; e por mais que engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa" (DESCARTES)⁹. Aqui Descartes atinge o célebre cogito, o "penso, logo existo" que caracteriza sua filosofia. Aquele que duvida não pode duvidar de que existe, de que é na medida mesma em que duvida. Enquanto o cogito do *Discurso* é de ordem científica, o cogito das *Meditações* é elevado à condição de certeza primeira que, embora não sendo a mais alta, inaugura a cadeia de razões. Se até então as verdades essenciais e as verdades existenciais estavam radicalmente separadas, a partir do cogito, Descartes já tem uma primeira certeza: a de sua própria existência. Tal afirmação da existência não pode ser suspensa pela dúvida, à semelhança do que ocorre com os objetos: a exterioridade mostra que há uma distância entre representação e existência concreta do objeto – a afirmação não se confunde com a realidade afirmada e é justamente neste interva

lo que se aloja a dúvida. No cogito, contudo, o pensamento afirma a si mesmo, isto é, aquilo que afirma é apenas outra faceta da realidade afirmada. O pensamento é a própria dúvida e se revela como evidência apodítica no momento mesmo em que a dúvida atinge o seu limite: é impossível suspender a existência dessa realidade que pensa e que duvida, por ser ela o próprio sujeito da *démarche*. Para Ferdinand Alquié, "a afirmação do 'eu penso' exprime a minha incapacidade, verificada mais do que compreendida, para emitir um juízo contrário" (ALQUIÉ) ¹⁰. Interessante notar que, no *Discurso*, o cogito aparenta ser um silogismo: ao dizer "eu penso, logo existo", Descartes não estaria apresentando apenas uma inferência retirada de um conceito mais geral e abstrato? Certamente, não. O cogito é a certeza concreta e imediata de si mesmo, certeza captada intuitivamente, sem qualquer recurso à discursividade. Não se trata de um silogismo, posto que, se o fosse, a suposta premissa maior (todo aquele que pensa existe) deveria ter sua veracidade garantida por uma operação semelhante ao cogito. "É a atividade do pensamento e não o seu "ser" genérico, diz Cassirer, aquilo que se revela diante de nós, na sua afirmação mais fundamental" (CASSIRER) ¹¹. No *Discurso*, o cogito ainda desempenha o papel de evidência racional capaz de transcender os limites da necessidade particular até atingir a universalidade de direito, evidência que pode ser generalizada na medida em que é modelo de raciocínio claro e certo; nas *Meditações*, já não se trata mais de generalizar evidências apodíticas, mas de questionar a própria ciência e, por fim, todo e qualquer conhecimento do mundo; Descartes interroga se há algo de real e se suas representações captam verdadeiramente tal realidade; que certeza se pode ter diante do mundo? Nenhuma, dirá aquele que duvida, à exceção da

absoluta certeza de minha própria existência. Se a realidade exterior pode ser posta em dúvida, a realidade interior, ao contrário, é uma evidência existencial. Por isso mesmo, nas *Meditações*, Descartes reduziu a aparência silogística da fórmula do cogito para a simples afirmação "existo" — a ênfase no aspecto ontológico é inegável. A evidência de sua própria existência, o sujeito a obtém pela impossibilidade da consciência isolar-se de si mesma: ela é o pensamento pensante e o pensamento pensado, o reflexo e o refletor, tudo isso dado em uma mesma unidade absoluta. Como lembra André, em Descartes "... a idéia que me faz conhecer que penso e o meu pensamento são uma só e a mesma coisa, de modo que a idéia que faço do meu pensamento é não tanto a idéia do meu pensamento como o próprio ser desse pensamento" (ALQUIÉ) ¹². De toda forma, o sujeito está certo de ser antes de saber o que ele próprio é.

A segunda *Meditação* é dedicada a esclarecer a natureza desse "eu existo", purificando-o e eliminando todo traço de incerteza: "mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, afirma Descartes, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos' os que tive até agora" (DESCARTES) ¹³.

Descartes, embora absolutamente certo de sua existência, ainda desconhece o conteúdo dessa mesma existência. Cabe determiná-lo através da análise dos dados do problema sem o apego a pressupostos que eliminariam a evidência intuitiva do cogito. Assim, ele rejeita as definições tradicionais do tipo

"animal racional", argumentando que seria obrigado a pesquisar uma infinidade de conceitos equívocos e embaraçosos; rejeita também a afirmação de seu corpo, tido como coisa incerta desde a primeira *Meditação*. Fazendo um inventário de todos os supostos atributos da alma, tais como o caminhar ou o sentir ou o pensar, Descartes vê que o único atributo que não pode ser suprimido é o último, o pensamento; só o pensamento resiste ao rigoroso inquérito e à tentativa de supressão, só ele não pode ser separado do sujeito que duvida: "Mas o que sou eu, portanto? pergunta Descartes. Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (DESCARTES) ¹⁴. O pensamento assim abarcará imaginação, sentimento e vontade, confundindo-se com a totalidade da consciência psicológica.

À primeira certeza conquistada (eu sou, eu existo) se junta agora a segunda, a determinação da essência do Eu (eu sou uma coisa que pensa). Em um primeiro momento, Descartes trata de determinar a essência da "coisa pensante", para logo em seguida reintegrar-lhe os seus diversos modos. Aliás, estes modos não poderiam ser simplesmente excluídos posto que a própria dúvida encontra sua raiz na vontade. O que é essa coisa que pensa? Uma substância, responde Descartes; para ele, uma substância se revela por seu atributo principal. Desde que o sujeito examine o que ele mesmo é, poderá suprimir de sua definição tudo aquilo que supunha o corpo, pois poderia ser apenas uma ilusão de um "gênio maligno" que emprega toda sua astúcia em iludí-lo. Em compensação, ele não pode suprimir de si o pensamento, posto que sabe que é unicamente em razão do fato de pensar. Ele não é mais do que uma coisa que pensa, uma *res cogitans*.

Necessário se faz estabelecer uma terceira verdade, a saber, a de que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Para prová-lo, Descartes enfatiza que, desde que o sujeito pretenda conhecer a matéria, ele se situa sempre, não no nível dos sentidos ou da imaginação, mas ao nível do espírito. A célebre análise do pedaço de cera mostra que a imaginação não pode dar a conhecer a natureza dos corpos que se lhe apresentam: só o pensamento puro pode fazê-lo. É por um julgamento, por uma inspeção de espírito que se pode conhecer a matéria; na verdade, nada se pode conhecer pelos sentidos ou pela imaginação sem que se compreenda, através do pensamento, a natureza ou essência da matéria. "Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de espírito? (DESCARTES) ¹⁵. O sujeito descobre que o conhecimento de seu próprio espírito é mais originário e certo do qualquer outro, pois é impossível conhecer algum outro objeto sem se confirmar, indiretamente, a sua existência como ser pensante. Estabelecidas as três verdades, "aqueles que medita, diz Husserl, se mantêm só a si mesmo, enquanto ego puro de suas cogitações, como sendo absolutamente indubitável, como irrevogável ainda que não existisse o mundo" (HUSSERL) ¹⁶. O ego cartesiano parece estar agora reduzido ao solipsismo: é preciso encontrar uma via que lhe permita inferir a exterioridade objetiva a partir de sua interioridade. Aparentemente, não há saída para o círculo no qual o cogito se encerra e o sujeito, ao invés de transpor as barreiras da subjetividade, retorna sempre

ao núcleo da consciência.

A solução de Descartes é bastante conhecida: em primeiro lugar, ele infere a existência e a veracidade de Deus e, em seguida, apoiado nas garantias divinas, atinge e funda a natureza objetiva de sua metafísica e das demais ciências. Por enquanto, Descartes apenas afirma o eu-substância cujo atributo essencial é o pensar e cujos modos são entendimento, vontade, imaginação e sensação. Há apenas a solidão do cogito diante de um mundo exterior cuja existência está suspensa; então, investigando o interior da consciência, Descartes descobre uma idéia que, por si mesma, garante a existência objetiva de seu conteúdo, isto é, uma idéia na qual essência e existência estejam inseparavelmente unidos. Em outras palavras, uma idéia que não possa sofrer a ação da dúvida, mas que se afirme como verdadeira tão logo seja examinada: só o conceito de Deus satisfaz esta exigência. Aliás, as inferências metafísicas de Descartes se baseiam nos princípios imanentes do ego puro, princípios que lhe são inatos. Evidentemente, em Descartes, idéias inatas não significam um conteúdo definitivo e atual, senão que apontam para a capacidade que tem o espírito de realizar conceitos segundo um processo eminentemente racional: as idéias são espontaneamente engajadas conforme os princípios imanentes do ego.

Se a idéia de Deus representa a mais perfeita das essências, aquela cujas perfeições são todas em ato, então não poderia lhe faltar a existência. O conceito de Deus implica necessariamente a existência, sendo a existência um dos modos da perfeição. "E assim como o conceito de triângulo, diz Cassirer, nos proporciona a inquebrantável certeza de que seus ângulos

equivalem a dois retos, assim também a existência de Deus pode ser diretamente deduzida de sua pura representação: a negação de um destes juízos deixaria em nós, da mesma forma que a do outro, a consciência inevitável de uma contradição lógica interior" (CASSIRER) ¹⁷. Dito de outra forma, a idéia de Deus jamais pode ser pensada sem a exigência lógico-ontológica de sua existência. A isto se resume a famosa prova ontológica. Deus será a garantia que fundará a existência a partir da essência das coisas, abolindo a aparente cisão entre pensamento e realidade. O que for pensado clara e distintamente terá sua veracidade garantida por Deus, tido agora como fiador da verdade. A garantia do conhecimento está no ser de Deus.

Por outro lado, a prova ontológica, Descartes resolve juntar uma outra, a do "princípio da causalidade" e que se resume no seguinte: encontrando em si mesmo a idéia de Deus, o sujeito verificará que não pode ser seu autor, já que a suposta causa (ele, sujeito) deve conter pelo menos tanto realidade formal quanto o efeito (a idéia de Deus). Em outras palavras, o sujeito enquanto ente finito não poderia ter gerado a idéia de uma substância infinita (Deus); na verdade, a realidade formal de Deus ultrapassa infinitamente a realidade finita da substância pensante e como não pode haver mais realidade no efeito do que na causa, pode-se concluir então que só Deus pode ser causa de sua idéia. A substância pensante, enquanto realidade formal finita, não poderia causar uma idéia cuja realidade formal fosse infinita. Aqui o pensamento de Descartes cumpre um itinerário lógico-ontológico, deduzindo uma verdade ontológica (Deus existe) a partir de um princípio logicamente estabelecido (a causalidade). A idéia de Deus surge como a mais autêntica de todas, pois é ela que garante as demais:

causa de si, perfeito e criador do Mundo, Deus não poderia ser enganador. As verdades metafísicas validam as verdades científicas e, por isso, as leis do conhecimento estão salvas.

Contudo, o cogito aparece como liberdade pura, dispensando a veracidade divina para se revelar direta e imediatamente. A consciência que conhece revelar-se-á imediatamente como superior a todo cognoscível - à exceção de Deus -, de vez que está em seu poder suspender a existência da realidade objetiva. No cogito, suspensa a existência de toda a exterioridade, a afirmação e aquele que afirma confundem-se de modo a fazer com que a própria idéia de Deus apareça como inseparável do "eu penso". Em um próximo passo, a reflexão clara garantida em Deus separará alma e corpo; a substância pensante não se confundirá com a substância material corpórea, entendida como pura extensão cognoscível: a "substância coisa pensante" e a "substância coisa extensa". Esta clássica dicotomia do pensamento cartesiano apresenta dificuldades que não caberiam ser aqui discutidas e isto porque, ao presente trabalho, interessa mais especificamente o aspecto da substancialização da consciência em Descartes.

"Quando nós concebemos uma substância, dirá Descartes, concebemos somente uma coisa que existe de tal modo que só necessita de si mesma para existir" (DESCARTES)¹⁸. A substância deve existir por si mesma sem o concurso de qualquer outra coisa e cada substância possui um atributo principal que constitui a sua natureza ou essência. "A saber, a extensão em altura, largura e profundidade constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa" (DESCARTES)¹⁹. O atributo principal não depende de qual-

quer outro senão que os demais dele dependem. A extensão pode ser concebida sem o movimento, ao passo que o movimento não pode ser concebido sem a extensão; o pensamento pode ser concebido sem o sentimento, embora o último não possa ser concebido sem o primeiro. Em suma, o atributo essencial da matéria é a extensão, sendo o pensamento o atributo essencial do espírito.

A rigor, somente Deus poderia ser entendido como substância, mas as duas substâncias criadas, a alma e o corpo, na medida em que não exigem o concurso de qualquer outra coisa criada, também entram em tal classificação. Descartes definirá a alma como "substância pensante" e o corpo como "substância extensa". Ao mesmo tempo, faz-se necessário distinguir entre a idéia que se deve ter da substância e as idéias que expressam suas propriedades; para tanto, existiriam dois tipos de distinções modais estabelecidos no pensamento cartesiano, a saber: a primeira distinção modal é estabelecida entre o modo e a substância desse modo e a segunda, estabelecida entre um modo e um outro modo de uma mesma substância. A segunda distinção é meramente lógica, ao passo que a primeira é eminentemente ontológica, isto é, a substância não se reduz ao seu atributo principal: ela é algo mais, ela é ser. Na substância, há qualquer coisa a mais do que no seu atributo essencial; assim, para Descartes, a substancialidade da alma se prova por sua independência relativamente à matéria e a Deus.

Vimos que um longo itinerário filosófico foi cumprido por Descartes desde a dúvida metódica, passando pelo cogito até a existência de Deus e seu papel como fiador da verdade. Nesse movimento, a certeza do próprio pensamento ou a evidência do cogito foi submetida ao primado de uma instância fundan

te: Deus. Uma ciência universal de caráter dedutivo, axiomatizada ao modo da geometria, seria o resultado de sua metafísica. Segundo Husserl, "o axioma da absoluta auto-certeza do ego, juntamente com os princípios axiomáticos inatos neste ego, têm para Descartes, em relação à ciência universal, um papel análogo àquele dos axiomas geométricos na geometria" (HUSSERL)²⁰. Ao querer construir a metafísica calcada no modelo de uma ciência regional – a geometria – Descartes comete um erro metodológico que o fará perder a essência do ego. Na verdade, o ego será concebido como um axioma que fundamenta tudo. Para Descartes, lembra Husserl, era perfeitamente válida a idéia de que o ego apodítico puro tenha "... salvo uma pequena parcela do mundo, a qual seria a única coisa indubitável do mundo para o eu que filosofa e doravante só se tratasse de lhe acrescentar a dedução do resto do mundo, mediante inferências bem dirigidas, seguindo-se os princípios inatos do ego" (HUSSERL)²¹. Este ideal axiomático terminará por reificar o cogito, fazendo dele uma espécie de objeto capaz de fundar toda objetividade. Assim, fica claro que o cogito sem o seu correlato – o cogitatum – isola-se e afunda no solipsismo, obrigando Descartes a propor sua substancialização. Sem dispor da noção de intencionalidade, ele proporá um ego que subsiste por si só, sem necessidade de correlato intencional: ter-se-á, então, o ego substancializado, existindo sem o concurso de qualquer outra coisa e inteiramente assentado em sua suposta suficiência.

Além do próprio cogito, também a liberdade e o dualismo estruturam o pensamento de Descartes e influenciam fortemente a filosofia de Jean-Paul Sartre. O autor de *O Ser e o Na-*

da pôde dispensar a cosmologia, Deus e as duas substâncias finitas cartesianas: de certa forma, ele não avançou além da Segunda *Meditação* de Descartes. Até aquele ponto, o método cartesiano estabelecera, como axioma, a prioridade da pura consciência, ou melhor, da auto-consciência como absolutamente indubitável. Este ponto de partida implica a intuição como o instrumento primário da filosofia: Descartes declara "eu penso, eu sou" sem qualquer recurso à silogística.

O ideal do conhecimento filosófico em Descartes, Husserl e Sartre é a verdade necessária, a apoditicidade. O que eles buscam é a luminosidade da auto-evidência, a pura luz da razão iluminando a si mesma, através de uma disciplinada reflexão que destaque a consciência do emaranhado da contingência factual. Assim, o sujeito filosofa ao colocar-se, enquanto auto-consciência, em oposição ao mundo. Se Descartes procurava um novo método sobre o qual fundar as ciências, Sartre, por sua vez, irá se interessar pelo cogito como momento de pura auto-consciência. Este puro momento, essencialmente autárquico, é o primeiro fundamento do pensamento, do conhecimento e da realidade.

1.2 - A CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM HUSSERL

A) A Fenomenologia em Husserl

Como vimos, a tarefa que Descartes, entre outras, tomará a si, a saber, a da fundamentação das ciências, permanece como um rico desafio para Edmund Husserl. Como em Descartes, a fenomenologia de Husserl questionará sobre a condição de pos

sibilidade do conhecimento em geral, manifestando-se como medição lógica que tenta excluir radicalmente a incerteza do interior das ciências. Pretendendo-se uma reflexão mais radical do que o cartesianismo, a Fenomenologia tenta atingir a plena fundamentação racional da Filosofia e, em consequência, das ciências; apoiadas no dinamismo e na perene abertura da consciência ao mundo, suas descobertas devem apresentar um permanente caráter de inacabamento. O conhecimento obtido por ela permanece em devir, de modo a fazer com que a análise realizada alcance nitidez e profundidade crescentes.

A maior preocupação da Fenomenologia é dar uma descrição pura dos fenômenos, isto é, daquilo que aparece à consciência. Ela quer explicar o dado, a coisa percebida, a coisa pensada, tal e qual se apresentam à consciência. Para Husserl, o fenômeno não é algo de natureza obscura e enganosa nem tampouco, como para Kant, um índice da limitação do conhecimento humano. Pensar o fenômeno partindo daquilo que se pode ver diretamente, livre de preconceitos e de pressupostos, interrogar as próprias coisas resguardando a sua maneira mesmo de se oferecer ao pensador: são estas as exigências básicas do método fenomenológico. De um lado, a pergunta sobre as condições de possibilidade do conhecimento e do outro, o ideal do ponto "arquimediano", exigência de indubitabilidade do ponto de partida tão característica do cartesianismo.

Pretendendo chegar a conclusão absolutamente válida para todos, em todas as épocas, Husserl se vê forçado a orientar sua fenomenologia na direção das "essências". De início, é necessário suprimir o equívoco que identifica sujeito do conhecimento com sujeito psicológico, aquilo que Husserl denomina de

"psicologismo". Segundo tal corrente, a validade dos grandes princípios lógicos e científicos repousaria na organização psíquica do sujeito, o que implicaria a inexistência de verdades independentes dos processos psicológicos de sua descoberta. A adequação do conceito ao objeto residiria na certeza subjetiva, com conceitos e princípios dependendo de mecanismos psicológicos contingentes: seria a liquidação das verdades matemáticas e científicas, no entender de Husserl. As teses do psicologismo conduziriam ao ceticismo. Caberá à Filosofia, enquanto ciência de rigor, afastar os escolhos do psicologismo, desenvolvendo um método que permita ao pesquisador abordar as coisas no seu ser absoluto. E o absoluto da coisa é o seu ser essencial, o que levará a fenomenologia a investigar e concentrar seus esforços na elucidação das essências. Ao mesmo tempo, caberá à filosofia - à semelhança do que pensava Descartes - estabelecer a plena racionalidade do conhecimento científico através de um procedimento auto-justificativo que explicita a essência da teoria das teorias, isto é, daquela que estabeleceria as condições de possibilidade de toda teoria em geral. A fenomenologia tentará fazer da filosofia, como em Descartes, uma ciência rigorosa. Só a análise fenomenológica seria capaz de superar a análise psicológica, e o modelo de tal superação será buscado na Matemática. O matemático trabalha com valores ou essências ideais segundo um plano que dispensa a questão da correspondência com uma realidade de fato. Aliás, a fenomenologia não se orienta para os fatos, senão que busca as essências ideais, aquilo que se apresenta imediatamente à consciência através de uma intuição pré-reflexiva ou pré-judicativa. Para o fenomenólogo, as essências ideais são fenômenos e a intuição de fenômeno será sempre intuição da essência ou do sentido. Sem

dúvida, o fenômeno, para Husserl, não é uma aparência enganosa que oculte seu verdadeiro "ser em si": o fenômeno é o mundo constituído de sentido. Daí que a compreensão fenomenológica não se concentre sobre a realidade factual mas sim sobre o seu sentido. Pode-se dizer que intuição do sentido é distinta da percepção do fato: "ela é a visão do sentido ideal que atribuímos ao fato materialmente percebido e que nos permite identificá-lo" (DARTIGUES)²². A identificação do fenômeno repousa na invariância da essência que o revela, isto é, a essência deve permanecer idêntica através das variações fenomênicas. Apesar das contingências factuais, a essência manterá a identidade consigo própria, sendo ela mesma segundo uma necessidade que se opõe diametralmente ao caráter aleatório de sua manifestação.

A primeira tarefa da fenomenologia será esclarecer o "reino das essências" conforme as suas diversas regiões, seja a região dos fenômenos relativos às ciências naturais, seja a dos fenômenos estudados pelas ciências hermenêuticas, seja, enfim, a região abrangendo os atos de consciência que possibilitam o conhecimento do mundo. As essências expressam a inteligibilidade do real com estrutura e leis próprias; elas são o sentido "*a priori*" do pensável, fora do qual nada pode se produzir. Husserl propõe, assim, uma compreensão "*a priori*" do ser, ou seja, uma compreensão que, de antemão, saiba o que é o objeto tratado pelas diversas ciências. Caberá às ciências eidéticas realizar a compreensão do ser independentemente da experiência efetiva. Vale salientar, por outro lado, que Husserl não hipostasia o ser das idéias, ao modo de um ser real que subsistiria por si mesmo, mas faz com que a verdade do eidético resida no empírico; assim, o conhecimento das essências não

se reduz à pura contemplação, mas deve conduzir diretamente ao conhecimento do mundo material.

As essências que revelam o sentido inteligível do mundo residem na consciência, pensa Husserl. "O que a redução fenomenológica tornará evidente não é o Cogito isolado, e sim, o Ego-Cogito-Cogitatum, isto é, a consciência deste mundo, a consciência constitutiva do sentido do mundo" (GILLES)²³. A consciência nesta perspectiva surge então como doadora de sentido ao mundo e, nesta ação, torna o mundo fenômeno.

A consciência, assim concebida, pertence a um domínio novo, ao da consciência intencional – a noção de intencionalidade já era utilizada por Brentano, e Husserl fará dela um dos pilares de toda a sua filosofia. Intencionalidade significa que toda consciência é consciência de alguma coisa, de modo a não haver consciência que não seja posição de um objeto transcendente, ou melhor, que não seja posicional de algo. Ela se caracteriza pela unidade de ação da consciência com o que se produz nela. Husserl dirá que "todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, seja qual for o valor de existência real de tal objeto ou da abstenção que eu faça..." (HUSSERL)²⁴. Isto significa que toda consciência deve ter conteúdo, sob pena de perder sua característica essencial. Ela existe como doadora de sentido ao mundo, como fonte de todo e qualquer significado do mesmo; o mundo não é apenas somatório de objetos co-presentes, mas densidade de significado e, enfim, coisa-para-a-consciência. A dicotomia Kantiana (fenômeno-nómeno) deixa de fazer sentido porque agora qualquer realidade em si é impensável: toda realidade é realidade para a consciência. Objeto e consciência não são duas en-

tidades antes naturalmente separadas e que se põem em relação depois: ambos só existem em correlação, isto é, só podem ser concebidos correlativamente. Cabe à fenomenologia desvendar a natureza ou essência desta correlação, na medida em que ela abarca o mundo inteiro e, ainda, na medida em que todo o real se inscreve no campo da intencionalidade. É preciso fazer visível a unidade cogito-cogitatum, porque a nota essencial da consciência não é o cogito como em Descartes, mas a intencionalidade. Toda atitude de consciência é intencional independentemente de sua natureza própria (perceptiva, cognitiva, estimativa, etc.) pois "a palavra intencionalidade não significa outra coisa senão esta particularidade profunda e geral que tem a consciência de ser consciência de alguma coisa, de levar em si mesma, enquanto cogito, seu cogitatum" (HUSSERL)²⁵.

A atividade da consciência será chamada por Husserl de noese ao passo que o objeto por ela constituído receberá o nome de noema, dando-se a correlação noese-noema na intuição originária da vivência de consciência. Sendo a ação da consciência, intentio, a noese é a intentio dirigida às coisas; e produto correspondente, o concreto estado de coisas plenamente apreendido, é o noema. Vale notar que a intencionalidade designa, em relação à consciência, o estar fora de si mesma, dirigida para o conteúdo da ação, inteiramente voltada para o objeto sobre o qual atua. O estar permanentemente fora de si é a condição de possibilidade da ação consciente; assim, a estrutura intencional da consciência permite-lhe não só ações produtivas no mundo, mas também o comportar-se de modo transcendental em relação à si mesma.

A análise intencional conduzirá à redução fenomenológica ou à "colocação entre parênteses" de toda a esfera da

realidade, fazendo com que surja, na sua pureza, a esfera fenomenológica. Nela serão dadas não mais as coisas do mundo natural, tal e qual surgem ao senso comum, mas sim o *a priori* último do vivido, aquilo no qual pensamento lógico e conhecimento em geral se fundam. Há aí uma mudança de atitude: a concepção do senso comum é chamada por Husserl de atitude natural, a qual contém uma tese ou posição implícita do mundo, tese onde o sujeito simplesmente encontra o mundo e o aceita como existente. A descoberta e a acolhida do mundo como existente inquestionável é algo típico da atitude natural; ainda que se questionem certos dados apresentados por este mesmo mundo, isto em nada alterará a "posição geral" da atitude natural.

Ora, o sujeito cartesiano revelado no cogito é uma espécie de absoluto que de nada necessita para fundar seu ser (isto num primeiro momento). Logo em seguida, Descartes recorre a argumentos metafísicos para escapar às aporias de sua teoria, o que mostrará a insuficiência de seu radicalismo. A dúvida cartesiana, nos seus três estágios — metódica, radical e hiperbólica —, não responderá às exigências profundas da radicalidade desejada por Husserl, na medida em que a dúvida conduziu apenas ao solipsismo e à perda do riquíssimo sentido do cogito, como ficou mostrado anteriormente em nossa exposição. Husserl substituirá a dúvida por uma outra atitude: a redução ou epoché. A redução pretende abrir o acesso a uma dimensão inteiramente nova da experiência, uma dimensão primordial que só se torna possível pela suspensão da crença da existência do mundo exterior; a partir daí, a consciência se coloca como consciência transcendental, aquela a quem o mundo aparece e de quem recebe seu sentido. A consciência da atitude natural ignora sua ação doadora de sentido, isto é, desconhece-se como constituin

te do mundo e autora da trama do real. A aceitação "ingênua" do mundo encobre à consciência o seu próprio papel ativo na constituição da realidade. Por sua vez, a consciência transcendental não toma posição quanto à existência ou não do mundo exterior: ela apenas o coloca "fora de circuito", "fora de jogo"; a tese da atitude natural não tem mais uso, "está suspensa". O mundo não é mais mero existente: de agora em diante, é "fenômeno de existência". Esta nova atitude pode ser chamada de atitude fenomenológica.

A atitude fenomenológica quer revelar a consciência a si mesma: propõe que se modifique a atitude natural através da suspensão da tese geral da existência, o que Husserl chama de epoché. Não se trata, evidentemente, da negação da existência do mundo, mas apenas da recusa em admitir como evidentes as certezas que a fé ingênua proporcionava até então. A epoché exige a suspensão das evidências existenciais, ao mesmo tempo em que libera a consciência das ilusões de imanência do real. O sujeito descobre que o mundo é para-si, isto é, que ele só adquire sentido na medida em que é o polo-outro de sua subjetividade. Se antes se encontrava totalmente mergulhado no em-si do mundo, com sua subjetividade escamoteadora e diluída entre coisas, o sujeito agora descobre-se como sujeito centrado em si mesmo e como observador "desinteressado". Ele deixa de estar absorvido pela realidade mundana, abandona a subjetividade psicológica e assume a subjetividade transcendental. "Este desdobramento do eu é, por sua vez, acessível a uma nova reflexão, reflexão que, enquanto transcendental, exigirá mais uma vez a atitude "desinteressada do espectador", preocupado somente em ver e descrever de modo adequado" (HUSSERL)²⁶. Após a redução fenomenológica, o mundo não se tornou algo duvidoso: o sujeito

não está isolado no "eu penso" cartesiano mas conhece o mundo como fenômeno, como algo que, em sua manifestação, revela um sentido.

Se a Filosofia busca evidências apodíticas baseadas na ausência absoluta de dúvida, então a redução é o instrumento necessário para que ela as atinja. Husserl pensa que a apoditicidade não pode ser encontrada no objeto exterior, mas que se faz necessário um recuo até a imanência; na verdade, a exterioridade, o caráter mesmo de objeto percebido, depende das estruturas da consciência intencional, de modo que o recuo à imanência é a tentativa de elucidar tais estruturas. O resultado da operação redutora é o atingimento do eu puro ou a superação do eu individual segundo um movimento de redução que atinge o eu absoluto, a fonte última de todas as vivências de qualquer ser de consciência. O eu empírico individual se refere a estados de coisas empíricas, onde se encontram as percepções de objetos reais que acontecem no mundo; é típico da atitude natural o entregar-se a esses objetos, configurando aquilo que a fenomenologia chama de fluxo individual de conhecimento. Alternando-se a direção do fluxo, é possível ao sujeito elucidar o Ego, isto é, esclarecer as estruturas próprias do ego bem como o papel fundamental de suas potencialidades. Assim, a fenomenologia desta constituição de si por si mesmo coincide com a fenomenologia em geral.

Dessa forma, a subjetividade cognoscente se revelará como fonte de todo conhecimento objetivo, estabelecida a dissociação mundo/consciência, separados o mundo natural e o sujeito não-mundano. A partir de então, "o ego não se capta apenas como vida que flui, mas como eu, o eu que vive isto ou aqui

lo, o eu idêntico que vive este ou aquele cogito" (HUSSERL) ²⁷. Deste ponto de vista, o eu surge como pólo idêntico de vivências; não se trata de um pólo vazio de identidade porque cada ato novo gera um sentido que se torna uma propriedade nova e permanente do eu. "Ao se constituir a si mesmo como substrato idêntico de suas propriedades permanentes, o eu se constitui ulteriormente como um eu pessoal permanente" (HUSSERL) ²⁸. O eu puro é um vivido dado a si mesmo numa percepção imane surgida à consciência de modo absoluto, ao passo que a coisa mundana não possui caráter de imanência. Na imanência, existe a inclusão real do objeto da intenção na apreensão mesma e na unidade da mesma realidade; estão agora contrapostas a contingência do mundano e a necessidade do eu puro revelado na redução. Imanência implica apoditicidade, qualidade estranha à transcendência do mundano. A redução revelará o Eu puro apodítico e o mundano contingente: "a redução, diz Lyotard, é já por si mesma, na qualidade de expressão da liberdade do Eu puro, a revelação do caráter contingente do mundo. Ao contrário, o sujeito da redução ou Eu puro é evidente a si mesmo em uma evidência apodítica, o que significa que o fluxo de vivências que o constitui, enquanto se aparece a si mesmo, não pode ser posto em questão, nem na sua essência, nem na sua existência" (LYOTARD) ²⁹. Contudo, esta apoditicidade não significa que o conhecimento que se tem do Eu seja inteiramente adequado: a percepção necessária e indubitável do Eu puro serve, na verdade, de contraponto à percepção transcendente da coisa e do mundo em geral. Sendo um simples centro funcional, o Eu puro não realiza qualquer explicitação de si: ele é mudo. Sartre encontrará no conceito de Eu puro resíduos da substancialização do cogito, à maneira de Descartes.

Para atingir um novo e seguro recomeço para o conhecimento, Descartes adotou a dúvida metodológica; Husserl, embora sem negar as certezas da vida ordinária, segue um método análogo, na medida em que mantém tais certezas em suspenso: a epoché significa, exatamente, suspender as certezas cotidianas. Em primeiro lugar, Husserl deixa de lado a questão da realidade do mundo externo, entendido como algo que se coloca para além da consciência; em segundo lugar, anterior e imune à dúvida, o cogito irá desempenhar papel central em sua filosofia. Vale notar, contudo, as diferenças entre os cogitos husserliano e cartesiano. Em Descartes, a auto-suficiência do cogito de riva do seu poder de auto-reflexão, no qual idéia e objeto se fundem em perfeita unidade; Husserl, porém, não fala de cogito mas de cogitationes, e o que caracterizará a consciência será a intencionalidade, o fato de toda consciência estar sempre dirigida para um objeto.

O cogito cartesiano repousa na sua pura auto-identidade, um ponto de partida firme e seguro, desligado de tudo que não signifique a identidade consigo próprio. O cogito husserliano, ao contrário, não sucumbe perante a armadilha da auto-referência, mas se abre numa complexa estrutura correlativa, abrangendo o pensamento e o seu objeto: na verdade, essa mudança, operada por Husserl, deve não só permitir novos conhecimentos (ciências fenomenológicas), mas também a evitação de muitos erros. Se Descartes necessitou da metafísica especulativa para reconstruir o mundo, Husserl, todavia, insistirá que todas as descobertas da fenomenologia permanecem definitivamente no âmbito da consciência: o recurso a Deus ou a qualquer outra realidade transcendente é desnecessário e prejudicial, porque a esfera da

imanência é suficiente para lidar com os problemas filosóficos. A Husserl não interessa perguntar se há realmente mundo ou algo diferente, mas apenas investigar, sem preconceitos filosóficos ou científicos, os conteúdos da experiência. Ele quer definir o método para uma investigação sistemática da consciência pela própria consciência, com o objetivo de descobrir a extensão de suas estruturas essenciais. A fenomenologia será, fundamentalmente, fenomenologia transcendental, na qual o sujeito vê não apenas a multiplicidade dos objetos da experiência e os modos multiformes de experimentá-los mas também sabe do seu papel constituinte enquanto "ego transcendental".

Em que medida estas soluções satisfazem a Sartre? O autor de *A Náusea* nunca aceitou o transcendentalismo husserliano por considerá-lo idealista: da fenomenologia de Husserl, ele adotará a tese da intencionalidade, o ideal da consciência pura como ponto de partida e o uso da descrição fenomenológica como meio de abordagem.

B) Limites da Fenomenologia Husserliana

A *transcendência do Ego* é praticamente a primeira obra filosófica de Sartre, escrita logo após seu estágio de um ano em Berlim, quando travou conhecimento mais profundo com o pensamento de Edmund Husserl. Nesta, Sartre opõe-se à fenomenologia husserliana defendendo a tese de que o Ego não está formal nem materialmente na consciência mas é um ser do mundo à semelhança de qualquer outro; ao expulsar o Ego do interior da consciência, ele pretende evitar qualquer resíduo de solipsismo. Duas são as críticas fundamentais de Sartre contra seu mes

tre Husserl: o idealismo implícito em toda sua fenomenologia e a mal trabalhada questão de intersubjetividade. A questão central da *A transcendência do Ego* resume-se em saber se o Ego está ou não na consciência.

Sartre considera supérfluo o Eu transcendental quando afirma que a consciência se define pela intencionalidade ou pelo fato de se arrancar de si mesma no movimento até os objetos. Tal consciência se firma por si mesma, sendo condição de possibilidade da unidade e personalidade do Eu. Sartre aceita apenas uma consciência absoluta não individual, espécie de campo transcendental pré-pessoal ou impessoal. Um eu transcendental seria a destruição da consciência, pois, "se existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividindo-a e deslizando em cada consciência como uma lâmina opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência" (SARTRE)³⁰. Todo esforço de Sartre consistirá em mostrar a inviabilidade e a incompatibilidade da tese do Eu transcendental com os princípios básicos da fenomenologia. Para Sartre, toda consciência só existe enquanto consciência de algo. Em um primeiro estágio, ela é não posicional de si, na medida em que não é ela mesma seu objeto. Sartre a chama de consciência de primeiro grau ou irreflexiva. Neste grau, a consciência só se capta como interioridade pura e irreduzível; aliás, a atitude natural se funda exatamente na suposta irreduzibilidade da consciência irreflexiva. Enquanto condição de si mesma, ela é absoluta.

A análise fenomenológica revelará ainda um segundo grau de consciência, aquele do cogito, operação reflexiva revestida de certeza, certeza esta que se baseia na unidade absoluta entre consciência refletora e refletida: o cogito é a ope

ração da consciência dirigida à consciência, sendo esta última tomada como objeto pela primeira. O princípio de intencionalidade permanecerá válido já que a consciência refletora é consciência da refletida (irreflexiva). Vale notar, contudo, que a consciência que reflete (refletora) não se põe como objeto, permanecendo não posicional de si (irreflexiva). Faz-se necessário um ato novo de terceiro grau para que a consciência que reflete se torne posicional de si. Este ato novo pode ser chamado de ato tético de segundo grau porque, agora, o que era não posicional (não-tético) em segundo grau torna-se posicional de si. Continuando sua argumentação, Sartre quer provar que o Eu não está presente na experiência irreflexiva, ainda que se defronte com uma dificuldade: investigar se o pensamento irreflexivo sofre uma modificação radical ao se converter em reflexivo, carecerá sempre de comprovação concreta na medida em que o sujeito recairá num ato reflexivo, ou melhor, tal experiência se dará reflexivamente. É nula, sem dúvida, qualquer possibilidade de captar o irreflexivo enquanto irreflexivo. A alternativa restante consiste em investigar as recordações de momentos irreflexivos, na suposição de que toda consciência irreflexiva (não-tética de si mesma) deixa um resíduo igualmente não-tético. Sartre recorre ao exemplo da leitura: o sujeito pode recordar os momentos e detalhes de sua leitura e descobrir que esta ou aquela percepção só foram possíveis graças a uma espécie de consciência irreflexiva. A certeza de ter havido tal consciência é chamada por Sartre de "espessura da consciência irreflexiva" (SARTRE)³¹. Enquanto lia, o sujeito tinha consciência de toda a trama do livro, de seus heróis e de suas situações, mas o Eu não habitava tal consciência: sua consciência de leitura era não posicional de si mesma. Pode-se fazer agora

desses resultados, tomados ateticamente, o objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irreflexiva. O sujeito está mergulhado no mundo dos objetos, submetido às suas tramas; o fluxo de sua consciência se ancora neles enquanto o Eu (MOI) permanece aniquilado. Na atitude "natural" de estar no mundo, não há lugar para o Eu.

Contudo, o Eu não se reduz a um momento concreto, pe- recendo com a consciência atual: ele permanece mais além desta última e jamais se reduz à duração concreta. Por fim, Sartre chega às seguintes conclusões:

- a) o Eu é um existente real e específico, dando-se, ao mesmo tempo, como transcendente;
- b) o Eu é captado sempre numa evidência inadequada, aparecendo como que por trás da consciência irreflexiva;
- c) ele só surge quando de um ato reflexivo;
- d) por último, vê-se que o Eu transcendente se submete à redução fenomenológica. "O conteúdo certo do pseudo "cogito" não é "eu tenho consciência desta cadeira", mas "há consciência desta cadeira" (SARTRE)³². A segunda afirmação demonstra que o Eu é supérfluo no que toca às verdades da consciência.

Em última análise, o Eu não é fonte de consciência, mas apenas um existente que se dá numa evidência inadequada e que só surge por ocasião de um ato reflexivo: ele é um objeto transcendente. Sartre acha que o irreflexivo é posto pela cons- ciência sem mediação, de modo a haver prioridade ontológica do irreflexivo sobre o reflexivo: o primeiro não necessita do se- gundo para existir. O Eu, tendo-se em vista a autonomia da cons

ciência irreflexiva, não deve mais ser buscado nos estados irreflexivos. Ele jamais se dá na irreflexão e só surge como o pólo noemático de um ato reflexivo. O Eu (JE) e o Eu (MOI) são, na verdade, as duas faces do Ego. Formam uma unidade e a distinção entre ambos é puramente funcional: O Eu (JE) é o Ego enquanto unidade de ações ao passo que o Eu (MOI) é o Ego enquanto unidade de estados e qualidades. O Ego é "unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências reflexivas" (SARTRE)³³. Espécie de unidade de unidades transcendentais, o Ego é o pólo transcendente da consciência reflexiva, do mesmo modo como qualquer objeto é o pólo transcendente da irreflexiva.

Aparecendo à reflexão, o Ego é o objeto transcendente que realiza a permanente síntese do psíquico e que, por sua natureza de pólo unificador de vivência, deve estar fora da consciência. Pode-se dizer que o Ego pertence ao domínio do em-si embora não se possa reduzi-lo a mero suporte dos fenômenos psíquicos. Ele nada é além da totalidade concreta infinita de estados e ações inteiramente irredutível a qualquer um deles. Assim como o mundo surge para além dos contornos imediatos da subjetividade, como uma vasta experiência concreta ou como um fundo sobre o qual opera a consciência irreflexiva, o Ego aparece sempre no horizonte dos estados. Ego e mundo seriam análogos: o primeiro seria o horizonte dos estados, ao passo que o segundo seria o horizonte da consciência irreflexiva. "Com efeito, ressalta Sartre, o Ego é a unificação transcendente espontânea de nossos estados e nossas ações. Deste modo não é uma hipótese" (SARTRE)³⁴. Ele existe realmente como criador de seus estados e suporte de suas qualidades devido à sua espontaneidade conservante. Ele não está aquém das qualidades e tampouco

possui um esqueleto preenchível pelas mesmas; não pode ser desvestido de suas potências, sob pena de se esvaecer. Tentado qualquer desnudamento, o resultado seria nada de Ego.

Apreendido e ao mesmo tempo constituído pela consciência reflexiva, o Ego é o foco virtual de unidade do mundo psíquico revelando-se, no entender de Sartre, no sentido inverso da produção real. Pelo fato da consciência se deixar aprisionar no mundo para fugir de si mesmo, a ordem de constituição do Ego aparece invertida: as consciências parecem surgir dos estados e estes, como produzidos pelo Ego. A ordem real é o contrário disso: as consciências se dão primeiro, através delas se constituem os estados e através destes, o Ego. Isolado do contato com o mundo exterior, ele só se exterioriza através dos estados e ações; tampouco vive no mesmo plano do mundo na medida em que só surge à reflexão. Assim sendo, ele pode ser considerado síntese irracional de atividade e passividade, de interioridade e transcendência. Irracional por seu denso fundo de ininteligibilidade, ativo e passivo por receber de outra fonte – a consciência – sua espontaneidade criadora, interior e transcendente por ser um objeto que só surge na reflexão de segundo grau.

O Ego é mais interior à consciência do que os estados: é exatamente "a interioridade da consciência irreflexiva contemplada pela consciência reflexiva" (SARTRE)³⁵, isto é, a consciência irreflexiva da atitude natural vista, desde dentro, pela consciência reflexiva. A interioridade contemplada pela reflexão significa que a consciência se conhece na medida em que se põe ou, como na fórmula de Sartre, para a consciência, "ser e conhecer-se são uma e a mesma coisa" (SARTRE)³⁶. Em outras

palavras, a consciência existe na medida em que aparece. O su jeito existe interiormente quando capta-se na vivência imediata e indubitável da consciência de si. Vive sua interioridade quando a faz surgir, não como objeto, mas simplesmente como vi vência. Daí, as expressões "vive-se a interioridade" ou "exis-te-se interiormente" cunhadas por Sartre.

A questão agora se torna paradoxal: não há conheci mento real da interioridade porque ela jamais se dá como obje-to... É verdade que, enquanto objeto de consciência, a interio-ri dade é uma evidência. Ora, o segundo grau da consciência - o da experiência cartesiana - é conhecimento de aparência: a in-terioridade aparece à consciência reflexiva mas forçosamente uma se funde na outra. Sendo um absoluto, sendo condição de pos sibilidade de qualquer contemplação, evidentemente a interio-ri dade não pode ser contemplada. Contemplá-la significaria intro-duzir uma dualidade no seu interior. Sartre afasta esta hipóte-se afirmando em *O Ser é o Nada* que "a consciência de si não é dualidade. Tem que ser, se quisermos evitar a regressão ao in-finito, relação imediata e não - cogitativa de si a si" (SAR-TRE)³⁷.

Por outro lado, o Ego se entrega à consciência como uma interioridade cerrada sobre si mesma: ele é interior para si, mas não para a consciência. Se a consciência vê o Ego des-de fora, então ele não é uma interioridade absoluta, mas degra-dada e irracional. Por sua infinita proximidade do sujeito, seu conhecimento padecerá sempre de uma contradição insuperá-vel: estando demasiadamente próximo, não é possível tomar dele um ponto de vista exterior. Investigá-lo significa tentar com-preender por partes aquilo que só existe por

inteiro e que só se dá num golpe, numa vivência integral. A intuição do Ego é uma miragem decepcionante, porque o que se entrega à intuição concreta é apenas uma interioridade ideal incorporada ao estado presente. Nada além disso. Na linguagem husserliana, o Ego é, ao mesmo tempo, unidade noemética e não-noemética, espécie de suporte que se desfaz ao ser diretamente intencionado. Ele só aparece quando não é mirado, isto é, só pode ser conhecido de relance; se se tenta abordá-lo diretamente, deixando de lado os estados e vivências, ele foge. Segundo Sartre, "é preciso que a visão reflexiva se fixe sobre a Erlebnis enquanto ela emana do estado. Então, por trás dos estados, no horizonte, o Ego aparece" (SARTRE)³⁸. Abordá-lo diretamente é, paradoxalmente, aboli-lo.

Ao final de *A transcendência do Ego*, Sartre retoma o tema cartesiano do cogito e se pergunta por que um Eu aparece por ocasião do mesmo. Este deveria ser a apreensão de uma consciência pura, sem necessidade de estados ou ações: se corretamente realizado, o cogito prescindiria de Eu. Contudo, Descartes realiza o cogito em estreita ligação com o interesse científico, obedecendo a uma rigorosa metodologia, enfim, segundo uma razoável quantidade de motivações psicológicas diversas: o itinerário cartesiano surge como uma empresa do Eu. Em Descartes, o cogito é o resultado existencial do seu desejo de verdade e o resultado lógico da dúvida metódica.

Como conclusão última, Sartre formula a tese central de seu texto: "a consciência transcendental é uma espontaneidade de impessoal. Determina-se a existir a cada instante sem que se possa conceber nada antes dela" (SARTRE)³⁹. Parece surgir do nada - sempre como uma existência nova e angustiante - ao se

revelar na espontaneidade que transborda infinitamente os limites da estrutura egológica pessoal. "Neste plano, afirma Sartre, o homem tem a impressão de escapar-se incessantemente, de transbordar-se, de surpreender-se em uma riqueza sempre inesperada" (SARTRE)⁴⁰. A descoberta da espontaneidade é uma vertigem para a consciência, um gradiente de infinitas possibilidades que ameaça engolir a unidade real e concreta da vida consciente natural. Só resta uma saída: a fuga. Neste ponto, dá-se o surgimento do Ego cumprindo o seu papel essencial, o de escamotear à consciência a sua própria espontaneidade: "Tudo ocorre como se a consciência tornasse o Ego uma falsa representação de si mesma, como se ela se deixasse hipnotizar por esse Ego que ela mesma constituiu, absorvendo-se nele, como se o convertesse em sua salvaguarda e sua lei: é graças ao Ego que uma distinção entre possível e real, entre aparência e ser, entre desejado e suportado poderá se efetuar" (SARTRE)⁴¹. Se a consciência se produzisse a si mesma sobre o plano reflexivo puro, escapando ao Ego, não haveria mais distinção entre o possível e o real. Para a consciência, a aparência é o absoluto, vale dizer, a ela importa o que aparece enquanto aparece: ela é radicalmente impotente para estabelecer distinções entre real e irreal na medida em que só conhece aparências. A espontaneidade lhe seria fatal; diante disso, ela se angustia e tenta escapar de si mesma refugiando-se no Eu (MOI). Essa angústia absoluta – signo de uma liberdade indeclinável – é "um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível em nossa vida cotidiana" (SARTRE)⁴². Para evitar a angústia, o homem soterra sua espontaneidade.

Ora, enquanto permanece na atitude "natural", não há qualquer motivo para o sujeito praticar a epoché: o seu mun

do cotidiano é tão coerente, tudo flui tão comodamente que ele não encontra razão para recusá-lo. De repente, a farsa da consciência se esboroa, o Ego é ultrapassado por todos os lados, e ele se vê diante da angústia. Na condição de acontecimento que se lhe impõe, a angústia é a raiz de sua nova posição diante do mundo: sentir angústia é já realizar uma epoché, quando então, os objetos cotidianos perdem o seu sentido familiar e assumem uma inexplicável estranheza. Assim, a fenomenologia de Sartre terá como motivos, nesta sua primeira fase, a própria condição humana, a consciência como estatuto ontológico regional e o mundo como horizonte de toda experiência possível. Eu e mundo só existem enquanto relação entre consciência e aquilo que aparece (fenômeno).

Mas, e os outros homens? como fundar ontologicamente suas existências concretas, evitando-se a queda no solipsismo? Ao que parece, tudo se encaminha para a afirmação absoluta da existência subjetiva e para a suspensão de qualquer juízo definitivo sobre a realidade do mundo. Após ter se ilhado no co-gito, Descartes faz de Deus o fiador da verdade do mundo, só escapando ao solipsismo pelo recurso a uma argumentação problemática. Quanto a Husserl, pensa Sartre, a intersubjetividade se estabelece conforme uma relação nitidamente epistemológica. Para Sartre, esta é uma questão existencial e só neste terreno qualquer resposta será aceitável. Sabe-se que a longa e, às vezes, confusa reflexão de "*A transcendência do Ego*" visava à refutação do solipsismo através de uma nova análise egológica. Contudo, a nosso ver, falhou totalmente: expulsar o Ego do interior da consciência teria sido suficiente para superar o solipsismo? Se o sujeito já não diz "só eu existe como absoluto" mas "só a consciência absoluta existe como absoluto", ele ain-

da não obteve, por outro lado, qualquer prova indubitável da existência de outras consciências semelhantes à sua. A redução fenomenológica implica um risco: a nulificação de outro e do mundo. Se a consciência só se revela pela suspensão da atitude natural, se o sujeito só se descobre na recusa das aparências habituais, talvez ele possa se centrar e se isolar exclusivamente na consciência absoluta. Aliás, ele próprio está expulso do campo transcendental, já que a consciência absoluta é impessoal e existe aquém de qualquer traço de personalidade. Ela é um isso e nada além disso. A consciência seria associal e atemporal, atuando na realidade através da estrutura egológica acima analisada. Mas, permanece o problema: se, para a consciência, a aparência é o absoluto e, se todo o mundo fora da consciência, sendo aparência (fenômeno), tem existência problemática, quais as garantias da verdade do mundo? Sarte não possui resposta e recai no solipsismo que pretendia refutar.

NOTAS

1. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. 1956. p. 452.
2. id, *ibid.*, p. 457.
3. id, *ibid.*, p. 482.
4. DESCARTES, Rêne. *Meditações metafísicas*. 1974. p. 85.
5. HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. 1969, p. 03.
6. DESCARTES, Rêne. *Op. cit.*, p. 85.
7. id, *ibid.*, p. 87.
8. id, *ibid.*, p. 88.
9. id, *ibid.*, p. 92.
10. ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. 1980. p. 72.
11. CASSIRER, Ernst. *Op. cit.*, p. 492.
12. ALQUIÉ, Ferdinand. *Op. cit.*, p. 78.
13. DESCARTES, Rêne. *Op. cit.*, p. 92.
14. id, *ibid.*, p. 95.
15. id, *ibid.*, p. 98.
16. HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 03.
17. CASSIRER, Ernst. *Op. cit.*, p. 499.
18. DESCARTES, Rêne. *Les principes de la philosophie*. s.d. p. 594.
19. id. *ibid.*, p. 595.
20. HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 06.
21. id. *ibid.*, p. 21.
22. DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* s.d., p. 22.
23. GILLES, Thomas Ramson. *História do existencialismo e da fenomenologia*. 1975. vol. I, p. 137.
24. HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 28.
25. id. *ibid.*, p. 28.
26. id. *ibid.*, p. 30.

27. HUSSERL, Edmund. Op. cit., p. 55.
28. id, *ibid.*, p. 57.
29. LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. s.d. p. 27.
30. SARTRE, Jean-Paul. *La transcendencia del ego*. 1968. p.20.
31. id, *ibid.*, p. 26.
32. id, *ibid.*, p. 31.
33. id, *ibid.*, p. 37.
34. id, *ibid.*, p. 53.
35. id, *ibid.*, p. 59.
36. id, *ibid.*, p. 59.
37. id, *L'être et le néant*. 1961. p. 19.
38. id, *La transcendencia del ego*. 1968. p. 63.
39. id, *ibid.*, p. 74.
40. id, *ibid.*, p. 74.
41. id, *ibid.*, p. 76.
42. id, *ibid.*, p. 78.

2 - O COGITO EM SARTRE: A ONTOLOGIA E AS DUAS REGIÕES DO SER

2.1 - A CONSCIÊNCIA EXISTENCIAL EM SARTRE

A crítica que Sartre fez a Husserl, a de não ter levado a cabo radicalmente a redução, admitindo a existência de um ego transcendental que nada é além de resíduo do mundo, será tida como insuficiente já em *O Ser e o Nada*: "Acreditei outrora poder escapar ao solipsismo recusando a Husserl a existência de seu ego transcendental... Mas de fato ainda que eu permaneça persuadido de que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e nefasta, abandoná-la não faz avançar sequer um passo a questão da existência do outro (SARTRE)¹. Sem dúvida, a solução proposta em *A transcendência do Ego* não resolve as questões básicas da ontologia e da teoria da experiência. Mas, em *O Ser e o Nada*, Sartre pretende fazer uma investigação minuciosa e rigorosa de tais questões, uma abordagem de cunho ontológico fundada no método fenomenológico. O próprio subtítulo da obra, *Ensaio de ontologia fenomenológica*, revala tal intenção.

Enquanto hipótese de trabalho, qualquer metodologia implica certas afirmações sobre o real e sobre a natureza das coisas, cada disciplina científica conduzindo, no máximo, a uma ontologia regional. Se para qualquer saber positivo, o ser é ser-conhecido, então um tratamento ontológico de seus problemas é inevitável. Contudo, a harmonização das diversas ontolo-

gias regionais caberá à filosofia, única ontologia essencial capaz de fundamentar o saber, no entender de Husserl. Existe uma evidente dificuldade para se estabelecer uma perfeita distinção entre ontologia e teoria crítica do conhecimento ou teoria da experiência quando se está no terreno da fenomenologia; "a fenomenologia carrega uma aspiração congênita, a de se abrir correlativamente em uma ontologia e em uma teoria crítica do conhecimento" (VARET). Não pode haver uma primazia da teoria do conhecimento sobre a ontologia, isto é, uma teoria do conhecimento não pode ser construída independentemente da ontologia.

A razão do fracasso da crítica kantiana foi ter subordinado a ontologia à epistemologia, pensam os fenomenólogos neste caso, o acesso ao ser se tornaria impossível*. A filosofia recairia na dicotomia fenômeno/noumeno, onde a captação do ser absoluto fica excluída na medida em que todo conhecimento se torna relativo ao sujeito cognoscente: o ser em-si lhe escapa. O exame das condições do conhecer não mais permitirá que se alcance o ser determinado enquanto tal, pois como diz o próprio Kant "quando penso uma coisa, seja mediante que ou quantos predicados for (mesmo na determinação completa), o fato de eu ainda acrescentar que essa coisa é não acrescenta nem um pouquinho à coisa" (KANT)³. Continuando sua crítica ao argumento ontológico de Descartes, Kant afirma ainda que "... se quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, então não constitui milagre algum o fato de não podermos indicar nenhuma nota que a distinga da simples possibilidade" (KANT)⁴. O predicado de existência nada adiciona à soma dos predicados possíveis de um objeto, permanecendo como um pressupos

* Deixamos de lado as questões levantadas por HEIDEGGER em *Kant e o problema da metafísica*.

to abstrato cuja concreção só poderá ser confirmada no juízo sintético.

Opondo-se à subordinação da ontologia à questão do conhecer, a ontologia fenomenológica de Sartre tentará restaurar a existência em sua plenitude, recuperando o sentido último do real, ou melhor, recuperando o sentido de ser do fenômeno. E de modo mais abrangente, Sartre investigará o "ser-no-mundo", entendido como uma totalidade concreta sintética cujos momentos são a consciência e o fenômeno. Na primeira parte de "*O Ser e o Nada*" ele se pergunta: "qual é a conexão sintética que nós chamamos ser-no-mundo? Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível esta conexão entre os dois"? (SARTRE)⁵. A questão de como a experiência em geral é possível, acima enunciada, exige uma elucidação anterior, uma démarche ontológica que conduzirá o investigador ao seio do ser.

Sartre abre o livro afirmando que "o pensamento moderno realizou um progresso considerável reduzindo o existente à série de aparições que o manifestam" (SARTRE)⁶. O dualismo eterno entre ser e aparecer, a dicotomia fenômeno/noumeno, estaria superado: a aparência se revestiria agora de positividade real, deixando o reino da "fantasmagoria" para assumir um estatuto ontológico privilegiado. Se algo só é na medida em que aparece, a medida do ser torna-se seu aparecer e ainda mais, tal aparecer nada esconde por trás de si. Por trás do fenômeno, não há um em-si incognoscível: o fenômeno se mostra a si mesmo absolutamente. Por isso Sartre o chama de relativo/absoluto: relativo na medida em que exige alguém a quem aparecer e absoluto porque se desvela tal como é, absolutamente indicativo de si mesmo. O ser último está já na perspectiva de sua manifesta-

ção, isto é, no fenômeno. O ser apreendido pela consciência ou qualificado sempre deverá ter uma medida como o ser mesmo da coisa e "a soma de todos estes qualia, diz Varet, nada é além de sua existência mesma" (VARET)⁷. Necessariamente a revelação da coisa é a revelação de sua existência. De agora em diante, a teoria do ser e do conhecer andarão juntas.

Vale notar que qualquer aparição é finita, indicando-se a si mesma na sua finitude e, ao mesmo tempo, exigindo ser transcendida enquanto aparição-do-que-aparece. Em outras palavras, o fenômeno se refere a um fundo transfenomenal, no qual a aparição é apenas um momento de uma série infinita de aparições e onde "isto que aparece, com efeito, é apenas um aspecto do objeto e o objeto está todo inteiro neste aspecto e todo inteiro fora dele" (SARTRE)⁸. O dualismo ser/aparecer é substituído pelo dualismo do finito/infinito ou, na expressão de Sartre, "do infinito no finito": a aparição é o finito que exige ser transcendido na direção do infinito (a série de aparições que o revelam). Ainda que a aparência não esconda a essência mas antes a revele, "a essência está radicalmente separada da aparência individual que a manifesta, já que, por princípio, a essência é o que deve poder ser manifesto por uma série infinita de manifestações individuais" (SARTRE)⁹. Assim, o ser do fenômeno não lhe é exterior; ele identifica-se à série das aparências, mas as ultrapassa infinitamente. Pode-se dizer que o ser é absoluto na medida em que ultrapassa todos os pontos de vista possíveis e ainda que ele se manifesta, de certa forma, a todos - é o fenômeno de ser, "uma aparição de ser" (SARTRE)¹⁰. Qual o ser deste aparecer?

Ele é o primeiro que se revela na pesquisa ontolôgi-
ca, de modo que a ontologia deve ser a descrição, sem interme-

diários, do fenômeno de ser tal como se manifesta. Certos meios de acesso imediato como o tédio, a náusea, etc., são capazes de desvelar o ser. Mas cabe colocar as questões: o fenômeno de ser, então descrito, é idêntico ao ser dos fenômenos? O ser que aparece à consciência possui a mesma natureza do ser dos existentes em geral? O ser dos fenômenos se resolve no fenômeno de ser?

A fenomenologia dirá que o conjunto "objeto/essência" constitui um todo organizado: a essência é o sentido do objeto, "a razão da série de aparências que o desvelam" (SARTRE)¹¹. O objeto não encobre e nem tampouco desvela o ser; não se pode desvesti-lo de suas qualidades na tentativa de encontrar o ser por trás delas: o ser é ser de toda e qualquer qualidade por igual. Na verdade, o existente é fenômeno e apenas designa a si mesmo como um conjunto organizado de qualidades. Ele jamais designa o seu ser - "o ser é simplesmente a condição de toda desvelação: é ser-para-desvelação e não, ser desvelado" (SARTRE)¹². Obviamente o ser do fenômeno não tem resolução em um fenômeno de ser; por outro lado, nada se pode dizer sobre o ser senão consultando esse fenômeno de ser. Assim, a questão que Sartre levanta é a de saber qual a relação exata que une o fenômeno do ser ao ser do fenômeno. Ora, o ser do fenômeno transcende a condição fenomênica - a qual consiste em existir só na medida em que se revela - para se dar como fundamento do fenômeno. O idealismo, contudo, convidaria a confundir o ser e o fenômeno, segundo a célebre fórmula de Berkeley: "ser é ser percebido". Neste caso, a suposição de transfenomenalidade seria inútil e fenômeno de ser se confundiria com ser do fenômeno. A tentativa de medir o ser pelo conhecimento jamais descobriria qualquer traço de ser.

O erro está, mostra Sartre, em examinar o conhecimento, isto é, em tentar atingir o ser através do primado do conhecimento sem levar em conta que há aquilo que aparece e há aquele a quem o fenômeno aparece. A relação de experiência implica um eu e um objeto fenomênico, tendo ambos uma dimensão transfenomênica. Ou melhor, o ser-percebido do fenômeno pressupõe um percipere, um percebedor cujo ser não poderia, por sua vez, ser percebido. A percepção deve se referir a um "fundamento" transfenomênico: para que a relação de experiência entre percebedor e fenômeno seja concebida, a dimensão transfenomenal é imprescindível. Para escapar ao idealismo, com o seu primado do conhecimento, Sartre afirma taxativamente que "o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: ele escapa ao percebido" (SARTRE)¹³. O percebido remete ao conhecimento e este, por sua vez, à consciência. É a consciência, pois, que cabe estudar caso se queira "escapar ao idealismo".

A consciência não é conhecida: ela é o transfenomênico no sujeito. Husserl compreendeu bem esta questão, segundo Sartre, ao dizer que, enquanto o noema é um correlato intencional da noesis, esta aparece como uma necessidade cuja principal característica é mostrar-se como havendo estado aí antes, isto é, como algo cujo caráter fundante é anterior a todo e qualquer conhecimento. A fórmula da intencionalidade diz que toda consciência é consciência de algo, pois, na medida em que se transcende para alcançar um objeto, é posicional de algo. Uma consciência cognoscente não pode ser conhecimento senão do seu objeto: ela deve ser consciência de si mesma como sendo esse conhecimento. Para que isso ocorra duas condições são apontadas por Sartre, a saber, uma condição necessária e uma condição suficiente: a condição necessária implica em não se poder

ter consciência de um objeto sem ter consciência de ser consciência deste objeto — do contrário, haveria uma consciência inconsciente e ignorante de si mesma, o que é absurdo. A condição suficiente prescreve unicamente a exigência de se ter consciência do objeto para que se tenha consciência efetivamente: não há dualidade possível na consciência de si porque ela implica desde sempre a consciência da consciência de algo. A consciência de si é imediata e sem distância de si a si ou, como diz Sartre, "é necessário, se quisermos evitar a regressão ao infinito, que ela seja relação imediata e não-cogitativa de si a si" (SARTRE)¹⁴. A consciência de si não se desdobra, não é dual: ela é sem distância.

Por outro lado, se toda consciência é posicional, a consciência reflexiva põe a consciência irreflexiva como seu objeto, tornando possível ao sujeito emitir juízo de diversas naturezas: juízos afetivos, perceptivos e outros implicitamente presentes à consciência irreflexiva surgem quando se suspende sua espontaneidade.

É indubitável que as coisas podem transcorrer na consciência sem se tornarem objeto de reflexão e, no seu próprio passado imediato, o sujeito pode descobrir este transcorrer irreflexivo. Em última análise, pode-se dizer que "toda consciência posicional de objeto é, por sua vez, consciência não-posicional de si mesma" (SARTRE)¹⁵, ou seja, a consciência tética do objeto é sempre consciência não-tética de si mesma. Não há primazia da reflexão sobre a consciência irreflexiva: a última não depende da primeira para existir; ao contrário, a consciência irreflexiva é condição de possibilidade da reflexão na medida em que o pré-reflexivo subjaz ao reflexivo. "Há

um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano" (SARTRE)¹⁶. O idealismo só poderá ser rejeitado caso a análise fenomenológica se transporte a uma fase pré-reflexiva, anterior tanto ao conhecimento quanto à vontade e, instalada nesta região, possa extrair uma prova indubitável do ser. Assim, surge a necessidade de uma prova de ser a partir do cogito fenomenológico.

Se o fenômeno só existe na medida em que aparece, como reconhecer-lhe um "teor ontológico"? Ora, o princípio da intencionalidade afirma que toda consciência é sempre consciência de algo, isto é, a consciência é essencialmente intuição de algo que ela não é: ela só pode ser consciência na medida em que põe alguma parte do ser. A consciência nada tem de substancial, ela é o vazio total correlato do ser, existência sustentada por um ser diferente de si: em última análise, a consciência se acha obrigada a revelar um ser que não é ela, reduzindo-se à condição de intuição reveladora de algo.

Aquisição essencial da filosofia de Husserl, no entender de Sartre, a intencionalidade "irá se tornar, também, qualquer coisa como o fato primitivo evidente de sua própria filosofia" (VARET)¹⁷. Portanto, a consciência implica o ser e com esta conclusão Sartre realiza uma clara inversão da célebre prova ontológica de Santo Anselmo e Descartes porque, ao invés de provar a existência de um ser infinito provido de todas as perfeições, ele tenta se instalar na plenitude do ser, isto é, na afirmação ontológica.

A consciência só pode ser relação a um ser transcendente, de modo que "a transcendência é uma estrutura constitutiva da consciência, isto é, a consciência nasce conduzida por

um ser que não é ela mesma. Isto é o que chamamos de prova ontológica" (SARTRE)¹⁸. A existência da consciência implica sua essência na medida em que ela é um não-ser cuja existência se define por aquilo que lhe falta, a saber, o ser. É notável que a determinação do ser se dê de modo negativo, isto é, a partir da indefinição radical da consciência, entendida como absoluta aparência cujo não-ser depende de um ser que não ele mesmo. Uma exata fórmula de Sartre diz que "a consciência é um ser para o qual em seu próprio ser, surge a questão de seu ser na medida em que este ser implica um ser diferente dele" (SARTRE)¹⁹. A prova ontológica se radica, em última análise, no ser problemático da consciência. Contudo, Sartre adverte (SARTRE)²⁰ que a consciência não é fundamento de seu ser; ao contrário, seu ser é totalmente contingente. Só se pode inferir que nada é causa da consciência e que ela é causa de sua própria maneira de ser. Ela é uma plenitude de existência determinada de si por si, sem que haja uma relação do si-causa ao si-efeito. Antes dela, só é concebível uma plenitude de ser: "a consciência é anterior ao nada e "se arranca" do ser" (SARTRE)²¹.

"Assim, diz Sartre, renunciando ao primado do conhecimento, descobrimos o ser do cognoscente e encontramos o absoluto, este mesmo absoluto que os racionalistas do século XVII haviam definido e constituído logicamente como um objeto de conhecimento" (SARTRE)²². Não se pode tornar o ser do cognoscente -enquanto sujeito da mais concreta das experiências-mera construção lógica; aliás, o erro ontológico de Descartes, segundo Sartre, foi o de não ter visto que um absoluto que se define pela primazia da existência sobre a essência não poderia ser substancializado. A consciência é uma pura aparência que só existe na medida em que se aparece e por isso mesmo nada tem de

substancial. É exatamente por ser pura aparência, por ser o va zio correlato do mundo inteiro, pela identidade entre aparência e existência, que ela é um absoluto. Está evidente, agora, que a consciência é o fundamento ontológico do conhecimento, o correlato de todas as aparições, a dimensão transfenomênica diante da qual todo fenômeno é relativo. Trata-se de um ser "que escapa ao conhecimento e que o funda, um pensamento que jamais se dá como representação ou como significação dos pensamentos exprimidos mas que é diretamente captado na medida em que é este modo de captação não é um fenômeno de conhecimento mas a estrutura do ser" (SARTRE)²³. O ser da consciência é um puro apa recer que só reenvia a si mesmo.

Mas será a consciência, este ser transfenomenal, realmente o ser do fenômeno? Será ela o fundamento do ser da aparência enquanto aparência? Após o exame das exigências ontológicas do percebedor, Sartre conclui que o ser do fenômeno não se reduz à consciência porque "o ser transfenomenal da consciência não poderia fundar o ser transfenomenal do fenômeno" (SARTRE)²⁴; ao contrário, continua Sartre: "esta transfenomenalidade mesma (a da consciência) exige aquela do ser do fenômeno" (SARTRE)²⁵.

Este correlato objetivo da consciência é um "já-existente" cuja aparência exige ser, na medida em que "ela exige simplesmente que o ser daquilo que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que é para a consciência é ele próprio um em-si" (SARTRE)²⁶. Mas o que é este ser? O que é este em-si transcendente que se define, por enquanto, como o totalmente outro da consciência?

Na verdade, o ser se faz anunciar pelo fenômeno: da

do através do fenômeno, o ser se anuncia como o "para-além" do fenômeno, ou mais precisamente, anuncia-se como transfenomenal. Esta transcendência do ser, afirma Varet, "desempenhará, de certa forma, em nossa prova ontológica, o papel da idéia de infinito no argumento cartesiano" (VARET)²⁷. Ser e fenômeno formam um conjunto e são absolutamente indiscerníveis na massa do ser; contudo, a análise ontológica forçará Sartre a estabelecer uma primeira "cissiparidade" dando-se entre "o ser do fenômeno" e o "fenômeno do ser". Isto significa que o ser só pode se manifestar por um duplo movimento, tanto fenomenal quanto transfenomenal: a aparição (o fenomenal) aponta sempre para um sentido (o transfenomenal). Por outro lado, a consciência ultrapassa o existente não na direção do ser mas ^{VALOR} do sentido des- te ser: trata-se de uma ultrapassagem ôntico-ontológica, onde a consciência transcende o ôntico na direção do ontológico. Faz-se necessário fixar o sentido do ser através da consulta ao fenômeno de ser e, neste momento da pesquisa, Sartre aponta duas regiões ontológicas absolutamente distintas e aparentemente incomunicáveis: o ser do cogito pré-reflexivo e o ser do fenômeno. Antes de definir a incomunicabilidade ou não das duas regiões, é necessário pesquisar qual o ser do em-si e em seguida qual o ser da consciência ou para-si.

O ser do em-si não é criador da consciência nem é por ela criado. Ninguém o criou, nem mesmo Deus: o ser está para além da criação. Tampouco criou a si próprio, o que o suporia anterior a si. O ser não é ativo ~~mas~~ ^{Além} passivo: para haver meios e fins - elementos de qualquer atividade - é preciso que haja ser; passividade também exige ser. Atividade e passividade são noções antropomórficas e não se pode medir o ser em função delas. Além disso, o ser está mais além da afirmação e da

negação, porque em ambas as hipóteses seria necessária a distinção entre ato afirmativo e coisa afirmada, entre ato negativo e coisa negada. Ora, não há afirmação ou negação possíveis no interior da infinita compressão de ser, não há distância mínima que se possa tomar de si a si capaz de possibilitar afirmação ou negação. Não há qualquer traço de reflexividade no ser: ele não é relação a si, ele é em-si. O ser "é uma imanência que não pode se realizar, uma afirmação que não pode se afirmar, uma atividade que não pode agir, porque é empastado de si mesmo" (SARTRE)²⁸. Ele não remete a si, como o faz a consciência: ele mesmo é esse si. Aliás, o emprego da palavra si a respeito do ser é inadequado: melhor dizer que o ser é o que é. A ele se aplica radicalmente o princípio de identidade, entendido como princípio regional sintético do ser. O em-si é "massivo", realidade opaca e sem segredos; ao mesmo tempo, ele é uma síntese, "mas a mais indissolúvel de todas: a síntese de si consigo mesmo" (SARTRE)²⁹. Ele não comporta alteridade nem tampouco mantém relação com outro. "Ele é indefinidamente ele mesmo e se esgota em sê-lo (SARTRE)³⁰. Por fim, na medida em que o ser não deriva nem do possível nem se justifica pelo necessário, pode ser definido como contingência radical. Absolutamente injustificável a partir de noções humanas como possibilidade ou necessidade, "ele é demais, isto é, não se pode absolutamente derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária" (SARTRE)³¹. Ele não pode ser deduzido nem se explica por nada. Com isto, está definida sua terceira característica: o ser é. Assim, o exame provisório do fenômeno de ser permitiu a Sartre assimilar as três características do ser dos fenômenos, a saber, o ser é, o ser é em-si, o ser é o que é.

O princípio de identidade tem um peso tão essencial na ontologia de Sartre, que Gerd Bornheim chega a aproximá-la, "ao menos formalmente", do ser parmenídico, quando afirma que "a máxima aproximação dessas duas concepções do ser verificase na exclusão radical do nada; realmente, em ambos os casos, o surto do nada viria romper a plenitude do ser" (BORNHEIM)³². Paradoxalmente, a ontologia sartreana se volta para um em-si inacessível, uma região de ser estranha e indeterminada, refratária às categorias tradicionais da metafísica clássica, tais como substância e acidente, ato e potência, etc. Além disso, as três características do ser acima enunciadas, os três axiomas que Varet classifica, com muita precisão, de "átomos de evidência" (VARET)³³ são, na opinião do mesmo autor, "tipos de equações algébricas ou posições de símbolos convencionais que se situam no limite do discurso e para além mesmo do inteligível" (VARET)³⁴.

Ao final desta investigação introdutória, tendo aí definido as duas regiões do ser, Sartre levanta algumas questões fundamentais: qual é o sentido profundo destes dois tipos de ser? Como estabelecer uma vinculação entre eles? E como o ser do fenômeno pode ser transfenômico? *O Ser e o Nada* foi escrito, segundo Sartre, para responder tais perguntas.

Ao rejeitar o nômeno, a fenomenologia afastou para sempre o fantasma da coisa em-si: nada há por trás do que aparece e o fenômeno só se refere a si mesmo e à série total de aparências que o revelam. Assim, o fenômeno possuirá um caráter absoluto/relativo: absoluto por revelar-se como realmente é e relativo por aparecer a um sujeito. Este sujeito, entendido,

por enquanto, como consciência pré-reflexiva, nada tem de substancial, ou seja, ele só existe na medida em que aparece. O novo conceito de fenômeno aboliu os dualismos clássicos como aparência e realidade, ato e potência, "dentro" e "fora": o existente é tal como aparece.

A teoria fenomenológica de fenômeno tenta unir definitivamente realidade e objetividade. A prova ontológica sarreana será mais um passo nesse sentido, ao propor um movimento que leve da consciência ao ser transfenomenal do fenômeno, a um princípio de transfenomenalidade que organize a série de aparências e que transcenda individualmente toda e qualquer aparência. De toda forma, não existe ser por trás do fenômeno, embora haja uma diferença entre "ser do fenômeno" e "fenômeno de ser". Qualquer fenômeno exigirá o transfenomenal: o investigador, diante do fenômeno, fará a pergunta pelo ser que possibilita todas as revelações, ou seja, o princípio das séries de aparências. Descobrirá, então, que o conhecimento é, por sua vez, impotente para dar conta do ser. Assim, passa-se do fenômeno para o transfenomênico, da teoria do conhecimento para a ontologia.

O estudo das duas regiões do ser parece ter conduzido ao extremo dualismo: de um lado, a transparência da consciência e do outro, a indiferença e a opacidade do ser em-si. Nenhum deriva do outro e a consciência parece surgir do nada, ou melhor, nada é a sua causa. É preciso, agora, encontrar alguma forma de conexão entre as duas esferas de ser aparentemente in comunicáveis.

2.2 - O PROBLEMA DO NADA

As respostas ao problema da relação homem/mundo devem e podem ser buscadas no estudo das condutas humanas, pois elas são condutas do homem no mundo, reveladoras do homem, do mundo e da relação entre ambos. É necessário, então, escolher uma conduta primeira que caracterize toda a investigação e o exemplo usado por Sartre é o da interrogação, conduta básica de sua investigação ontológica. Ora, enquanto investiga, o sujeito se mantém em atitude interrogativa frente ao ser e a pergunta "que conduta revelará a relação homem/mundo?" já é ela mesma, uma atitude humana dotada de significado. Tendo ao fundo aquilo que Sartre chama "familiaridade pré-interrogativa com o ser" (SARTRE)³⁵, o sujeito interroga o ser sobre seu ser; a resposta será sim ou não. Estas duas possibilidades objetivas e excludentes caracterizarão a interrogação.

Aquele que interroga se encontra em ^aestudo de indeterminação, sem saber se a resposta será afirmativa ou negativa. De imediato, revelam-se dois não-seres: o não-ser do saber do interrogador e o possível não-ser (a negação) do ser transcendente (o interrogado). Por fim, a verdade da resposta - a definição do ser que permita dizer se algo é assim e não, de outro modo - introduzirá um terceiro não-ser no interior da interrogação, a saber, o não-ser da limitação. Assim, o tríplice não-ser revelado (a ignorância do interrogador, o vazio que possibilita a resposta negativa e a alteridade que possibilitará a determinação) condiciona a interrogação sobre o ser; o recorte do que o ser será terá como fundo aquilo que o ser não é. "O ser é isso, diz Sartre, e fora disso nada" (SARTRE)³⁶. A interrogação manifesta o nada na medida em que tanto o sujeito

quanto o objeto experimentam a possibilidade permanente do não-ser. De agora em diante, o problema das relações do homem com o ser em-si passa a abranger também a questão do não-ser, revelado este último como mais um componente do real.

Partindo da afirmação de que "não convém separar os dois termos de uma relação para juntá-los depois" (SARTRE)³⁷, Sartre se propõe ao estudo da consciência e do fenômeno como totalidade concreta, seguindo a tradição Heideggeriana de considerar como dado primeiro da interrogação "o homem no mundo". Uma abordagem da consciência isoladamente, sem levar em conta o mundo como seu correlato, está fadada ao fracasso. A intencionalidade caracteriza a consciência, isto é, ela se dirige para um ser que não ela mesma; por antecipação, pode-se dizer que, em oposição ao ser, a consciência é nada. A análise da negação levada a cabo por Sartre tenta esclarecer qual é o ser do para-si, a outra região do ser descoberta na análise introdutória. Se a consciência é para-si, ela opõe-se ao em-si. Com efeito, diz Bornheim, "se a oposição é radical e se o em-si é o ser, então o para-si, sendo fundamentalmente outro que não o em-si, só pode ser nada - e um nada que deve ser elucidado em um plano ontológico, como fundamento do para-si" (BORNHEIM)³⁸. Esvaziada de todo conteúdo, a consciência é nada e, em consequência, não pode produzir qualquer espécie de realidade, seja positiva, seja negativa. Já foi visto também que o ser-em-si está para além da negação e da afirmação, pois nele "tudo é plenitude de ser e positividade" (SARTRE)³⁹. Como surge então a resposta negativa? Será ao nível do juízo, no qual o interrogador estabelece uma comparação entre o esperado e o obtido? E quanto ao nada, sua origem estaria nos juízos negativos? Como elucidar o tema?

Certas experiências revelam realidades negativas, experiências denominadas por Sartre de negatividades: a interrogação, a ausência, a repulsão, o remorso, etc. São condutas do homem em face do não-ser, vividas como uma concreta apreensão do nada e sugerem a imediata compreensão do não-ser tendo ao fundo o ser: Sartre chamará de "nadaificação" (SARTRE)⁴⁰ o recorte limitativo de um ser, no ser. Como exemplo ele cita a conduta destrutiva do artilheiro que mira certo alvo: o objeto sob mira já está descoberto como frágil, já porta em si a possibilidade de não-ser. O exame das condutas, mostrou que só se pode dizer não porque o não-ser é uma presença perpétua no para-si e fora do para-si: o nada "infesta" o ser. Mas de onde vem o nada? Qual a relação primeira entre o homem e o nada?

A análise fenomenológica do negativo conduzia ao nada como sua origem e fundamento. Influenciado por Heidegger, Sartre admite que em cada conduta humana haveria uma compreensão "pré-ontológica" a ser desvendada. "Até há para o *Dasein* uma possibilidade permanente de se encontrar "frente" ao nada e descobri-lo como fenômeno: é a angústia" (SARTRE)⁴¹. A realidade humana como "ser-no-mundo" está investida pelo ser, mas só instaura o mundo como totalidade superando-o. O transcender do mundo é a condição mesma para o seu surgimento e tal transcendência: "*Dasein* opera na direção de si mesmo. A característica da ipseidade (*Selbstheit*), com efeito, é que o homem está sempre separado daquilo que ele é por toda a amplitude do ser que ele não é. Ele se anuncia a si mesmo do outro lado do mundo e retorna a se interiorizar na direção de si mesmo, a partir do horizonte: o homem é "um ser de distanciamentos" (SARTRE)⁴². O homem é ser de "distanciamento" porque se põe para além do mundo, para além da totalidade do real: o si-mesmo apa-

recendo para além do mundo é a emergência da realidade humana no nada. "Só no nada pode ser transcendido o ser" (SARTRE)³. Se o ser se organiza como mundo desde o ponto de vista daquilo que o transcende, então a realidade humana é a emergência do ser no não-ser; por outro lado, o mundo está suspenso no nada. A descoberta desta dupla e perpétua nadificação é a angústia; instalada no nada, a realidade humana apreende o mundo como contingente. Apreendido na nadificação, o mundo só surge como não sendo senão isso porque a realidade humana emerge no nada. A força nadificadora revela-se no negativo e esta atividade negadora, para Sartre, deve estar fundada em um ser negativo. O nada não procede de si mesmo e nem do em-si, "o Nada não é: ele se nadifica" (SARTRE)⁴. O nada não é extra-mundano, mas pode ser encontrado em um número infinito de "negatividades", realidades dispersas no ser, "pequenos lagos de não-ser que encontramos a cada instante no seio do ser" (SARTRE)⁵. Familiares ao homem, elas estão habitadas necessariamente pela negação: a ausência, a repulsa, o pesar, etc. "O nada, se não estiver sustentado pelo ser, diz Sartre, se dissipará enquanto nada e recuiremos no ser. O nada não pode nadificar-se senão sobre um fundo de ser; se o nada pode se dar, ele não está antes nem de pois do ser e nem, de modo geral, fora do ser, mas no seio mesmo do ser, no seu miolo, como um verme" (SARTRE)⁶.

O nada não é: possui apenas uma aparência de ser e só por isso pode-se falar dele. Admitindo-se que o Ser pode se nadificar, toda nadificação exige ser. Para Sartre, "o Nada não é, o Nada é sido; o Nada não se nadifica, o Nada é nadificado. Resulta pois que deve existir um Ser — que não poderia ser o Em-si — o qual tenha por propriedade nadificar o nada, suportá-lo com seu próprio ser, apoiá-lo perpetuamente a partir de sua

existência mesma, um ser pelo qual o nada venha às coisas" (SARTRE)⁴⁶. Só trazendo o nada na raiz do seu ser, só tendo a nadificação do nada como característica ontológica própria é que um ser poderia ser o meio pelo qual o nada adviesse às coisas. "O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser que, em seu Ser, é questão do Nada de seu Ser: o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada" (SARTRE)⁴⁷. Tal ser, ver-se-á adiante, é o ser para-si.

O exame da conduta interrogativa demonstrou que o homem traz ao mundo uma certa dose de Nada na medida em que ele mesmo se afeta de não-ser; em vista disto, Sartre concluirá que "o homem é o ser através do qual o nada vem ao mundo" (SARTRE)⁴⁸. A tentativa de definir o ser do homem como nadificador fará aparecer a liberdade como sua condição de possibilidade: "o que chamamos liberdade é indistinguível do ser da "realidade humana". O homem não é primeiramente para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e o seu "ser-livre" (SARTRE)⁴⁹; caso contrário, a realidade humana se dissolveria na positividade do ser e perderia o mundo. Para irromper em meio ao mundo, a consciência deve romper com o ser, quebrando, ser livre que é, cadeias causais: "enquanto meu estado presente fosse, observa Sartre, um prolongamento de meu estado anterior, ficaria inteiramente bloqueada qualquer fissura através da qual a negação pudesse deslizar" (SARTRE)⁵⁰. Assim, Sartre conclui que "todo processo psíquico de nadificação implica, pois, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Tal coisa é precisamente o nada" (SARTRE)⁵¹. Vale notar que este nada é absolutamente intransponível, na medida em que só algo minimamente positivo pode ser transposto. Nada separa o presente do passado na realidade humana, o que significa que a consciên

cia modifica continuamente seu passado. Nesta medida, "a liberdade é o ser humano pondo seu passado fora de jogo ao segregá-lo seu próprio nada" (SARTRE)⁵².

Ora, se a consciência nadificadora deve ser consciência de nadificação, consciência da "cisão do ser", existirá algum modo perpétuo de consciência enquanto consciência de nadificação? Se a liberdade é o ser da consciência, então a consciência deve, sob alguma forma, ser consciência de liberdade. Que forma será essa? O próprio Sartre fornece a resposta: "a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser e na angústia, a liberdade ~~de~~ está, em seu ser, questionando-se a si mesma" (SARTRE)⁵³.

Retomando o que até aqui foi exposto, vemos que a análise sartreana da origem do nada conduziu-nos à liberdade — "condição de possibilidade do ser do homem — e à angústia — "modo de ser da liberdade como consciência de ser". Agora faz-se necessário distinguir a angústia do medo: o medo se refere aos seres do mundo, é medo do mundo, é a descoberta de si mesmo como objeto destrutível e vulnerável às ameaças. A angústia é angústia ante si mesmo. No medo, o sujeito capta transcendentos que o ameaçam ao passo que, na angústia, capta-se a si mesmo como fonte de seus próprios possíveis. Sartre diz que "o medo é a apreensão irreflexiva do transcendente e a angústia é a apreensão reflexiva de si mesmo" (SARTRE)⁵⁴. Medo e reflexão são excludentes na medida em que reflexão e irreflexão não podem existir simultaneamente: ambos jamais convivem na consciência.

No plano do medo, as ameaças do mundo escapam ao controle do sujeito e o que lhe resta fazer é adotar condutas adequadas para enfrentá-las. Tais condutas são os possíveis do su

jeito, realidades incertas quanto à sua eficácia e manutenção. No interior do conjunto de possíveis que a situação comporta, o sujeito escolhe um ou vários que lhe pareçam os mais eficazes. Uma vez escolhido, o possível deve ser mantido presente à consciência — finalmente, esta é a medida de sua eficácia — ao mesmo tempo em que os demais são nãdificados. Mas, o sujeito só se angustia ao saber que seus possíveis são determinados inapelavelmente por ele mesmo: qualquer determinação externa no trânsito da causa ao efeito aniquilaria o possível e instauraria o porvir. Já não haveria mais escolhas senão acontecimentos se desdobrando segundo uma estreita casualidade. Assim, diante de um transcendente ameaçador, o sujeito passa a se angustiar porque não sabe se poderá manter ou não uma conduta de prudência. "Isto significa, diz Sartre, que ao constituir certa conduta como possível, me dou conta, precisamente porque ela é meu possível, de que nada pode me obrigar a manter esta conduta" (SARTRE)⁵⁵. Não há mais a certeza de se ser no futuro o que se é no presente ou o que se foi no passado, porque no interior da relação presente/futuro instalou-se um nada. Como o presente não é fundamento do futuro e tampouco qualquer ser externo poderia determinar rigorosamente este mesmo futuro, Sartre apresentará uma conclusão clássica e magistral: "como, sem dúvida, sou já o que serei (senão, não estaria interessado em ser tal ou qual), eu sou o que serei ao modo de não sê-lo (SARTRE)⁵⁶.

E a angústia ante o futuro "é precisamente a consciência de ser seu próprio futuro ao modo de não sê-lo" (SARTRE)

⁵⁷. Sartre identifica ainda a angústia ante o passado. Nesta, o sujeito sente que a eficácia de uma resolução passada se esvai ao se tornar consciente". Ela está aí, sem dúvida, mas con

gélada, ineficaz, ultrapassada pelo fato mesmo de que tenho consciência dela" (SARTRE)⁵⁸.

Na verdade, a questão tratada por Sartre está centrada na angústia enquanto consciência de liberdade, isto é, enquanto angústia diante do nada que desliza entre os motivos e os atos. "Meu ato não escapa à determinação dos motivos porque sou livre, mas ao contrário, a estrutura dos motivos como ineficientes é condição de minha liberdade" (SARTRE)⁵⁹. A liberdade é indeterminação radical, é o poder-ser-negativo contrastado ao plenamente positivo do em-si.

Por outro lado, a ineficiência do motivo deriva do seu caráter de aparição, do fato de ser correlato da consciência de motivo. O motivo não está na consciência: ele é para a consciência. Ele existe para uma subjetividade que o capta como seu. "Compreende-se então, afirma Bornheim, que o para-si seja autoconstituente, que se fundamente em seu próprio nada e recuse qualquer forma de desdobramento rigidamente linear: a continuidade psíquida é constantemente bombardeada pela onipresença do nada" (BORNHEIM)⁶⁰. Só na cisão instaurada pelo nada a consciência surge, para si mesma, como transcendência: por isso ela não é si, mas para si. Sartre afirma que nisto consiste a essência do homem: poder ser imanência e transcendência simultaneamente.

Se a liberdade é uma estrutura permanente do ser humano e se a angústia a manifesta, por que então o fenômeno da angústia é tão raro? A vida cotidiana não comporta angústia porque, nesta, os possíveis fluem e são efetivados. "A consciência do homem em ação é consciência irrefletida. É consciência de algo e o transcendente que se lhe revela é de uma natureza

particular: é uma estrutura de exigência do mundo" (SARTRE)⁶¹. A angústia só surge quando tal estrutura de exigência perde seu caráter de imediatez e de familiaridade, só quando o sujeito reconhece um possível como seu possível. Analogamente, a angústia ética também está excluída da moralidade cotidiana.

Angústia ética implica questionamento de valores e exigência de fundamento. Sartre pensa que o valor só existe para uma liberdade ativa capaz de reconhecê-lo enquanto tal e de mantê-lo diante de si como na exigência. "Segue-se, daí, que minha liberdade é o único fundamento dos valores e que nada, absolutamente nada, me justifica em minha adoção de tal ou qual valor, de tal ou qual escala de valores" (SARTRE)⁶². Questionando sua relação originária com os valores, o para-si se vê obrigado a dar-lhes um fundamento e sua liberdade "se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores" (SARTRE)⁶³. Contudo, na moralidade cotidiana, o sujeito mantém uma relação imediata e tranquilizadora com os seus valores; sua consciência irreflexiva está comprometida com projetos, cercada por exigências, enfim, mergulhada no mundo do imediato: isto é "estar em situação".

Sartre ainda irá opor a angústia ao espírito de seriedade, o qual supõe que o sentido dos valores lhe vem desde fora e que não se reconhece como o fundamento infundamentado dos valores. Contudo, adverte Sartre, a simples captação reflexiva da liberdade não é condição suficiente para que a pura angústia emergja, posto que uma conduta de fuga pode ser adotada como forma de enfrentamento. "Tudo ocorre, de fato, como se nossa conduta essencial e imediata frente à angústia fosse a fuga" (SARTRE)⁶⁴. O esforço de fuga se refere tanto ao futuro

quanto ao passado ameaçadores: em ambas as tentativas, o sujeito procura negar sua transcendência e sua essência. Ele procura ser ao modo do em-si, como se fosse possível saltar sobre o nada que cinde a consciência e instaura a transcendência na imanência. Um dos mecanismos de fuga consiste em coisificar o Eu, retirando-lhe o caráter de correlato da consciência para reconduzí-lo ao interior do campo transcendental. Com este artifício, a liberdade do para-si parecerá emanar do Eu, entendido agora como fonte de liberdade "o que se há constituído e descrito dessa forma não é nossa liberdade tal como ela aparece a si mesma: é a liberdade de outro" (SARTRE)⁶⁵. O para-si estaria alienando sua liberdade a uma instância estranha a consciência, algo inaceitável para Sartre. Outro mecanismo consistiria em constituir um possível qualquer como seu e esforçar-se por subtrair à consciência, através da distração, quaisquer outros possíveis que contradigam o já eleito. "Assim, dissimularia a mim mesmo que esses possíveis são eu próprio e (também) condições imanentes de possibilidade do meu possível" (SARTRE)⁶⁶. A distração traria o contraditório a um patamar bem inferior de possibilidade de efetivação, reduzindo-o quase a um conteúdo lógico sem eficácia.

Tais mecanismos sufocariam ou dissimulariam a angústia? De modo algum, responde Sartre, porque "nós somos angústia" (SARTRE)⁶⁷. O que o para-si quer encobrir é ele mesmo, coisa absolutamente impossível. Para fugir de algo, a consciência deve definir este algo. Ora, tratando-se de si mesmo, quanto maior a definição, maior a impossibilidade de fuga, ou por outra, quanto mais pensar em si para escapar de si, maior a presença a si. "Por isso não há de se entender apenas que devo, por necessidade, levar perpetuamente comigo aquilo de que que-

ro fugir mas também que devo encarar o objeto de minha fuga para dele fugir, o que implica que a angústia, um enfoque intencional da angústia e uma fuga da angústia para os mitos tranquilizadores devem ser dados na unidade de uma mesma consciência" (SARTRE)⁶⁸. A angústia não pode ser mascarada nem expulsa da consciência e cada tentativa do gênero resultará em sua reafirmação. É importante notar que, para fugir da angústia, o sujeito deve dispor, no próprio seio da angústia, de um poder naificador capaz de nadificá-la, isto é, capaz de fazer a consciência ser angústia sob a forma de não sê-la. A partir de agora, revela-se um dos mais célebres conceitos de Sartre: a má-fé. Assim, "este poder naificador nadifica a angústia na medida em que dela fujo e se aniquila a si mesmo na medida em que eu a sou para dela fugir. É o que se chama de má-fé" (SARTRE)⁶⁹.

Com a revelação do conceito de má-fé, Sartre considera encerrada sua descrição da negação, afirmando que só o exame do nada poderá esclarecer a questão da transcendência. "É necessário, evidentemente, encontrar o fundamento de toda negação em uma nadificação que se exerça no seio mesmo da imanência; na imanência absoluta, na subjetividade pura do cogito instantâneo devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é, para si mesmo, seu próprio nada. Que há de ser a consciência em seu ser para que nela e a partir dela o homem surja no mundo como o ser que é seu próprio nada e por quem o nada vem ao mundo?" (SARTRE)⁷⁰.

O problema do Nada diz respeito à conexão entre as duas esferas do ser mencionadas. O homem-no-mundo não pode ser, evidentemente, apenas "existência consciente", mas também um

ser para-si relacionando-se com o ser em-si que ele não é. Sartre analisou a atitude de questionamento para, através dela, descobrir o não-ser no seio da plenitude indiferente do em-si. A negatividade será o nexu concreto unindo os dois reinos do ser.

Na verdade, o homem possui um poder nadificador que é o primeiro elemento de sua liberdade. A realidade humana é liberdade, onde o homem põe seu passado fora de circuito ao secretar seu próprio nada. A nadificação é exatamente isto: uma fissura entre o passado psíquico imediato do sujeito e o seu presente, uma descontinuidade que o torna livre. Contudo, a consciência de tal abismo causa a angústia, um modo de ser da consciência no qual o sujeito se descobre ontologicamente instável (ele já não é mais o que era e não é ainda o que "deve ser"). Só há uma alternativa de fuga: a má-fé. O sujeito não suporta a revelação nadificadora da angústia, a consciência de ser uma liberdade emergente, a cada instante responsável por seu ser. O próximo capítulo tratará dos mecanismos da má-fé e de sua importância para o homem.

2.3 - A MÁ-FÉ

O homem em Sartre, além de ser aquele pelo qual o nada vem ao mundo, é também um ser que pode tomar atitudes negativas em relação a si mesmo. Entre elas, Sartre privilegia aquela que, segundo ele, é essencial à realidade humana - a má-fé. A questão ontológica fundamental do homem recebe agora uma nova formulação: "o que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar a si mesmo?" (SARTRE)⁷¹ ou ainda "o que deve ser o homem em seu ser se ele deve poder ser de má-fé?"

(SARTRE)⁷². Desta forma, a análise da má-fé seria o primeiro passo na elucidação da negatividade originária da consciência e de sua estrutura dialética.

Sartre a inicia distinguindo a má-fé da mentira, a qual sempre se refere a um fato transcendente. O nada revelado na mentira não é idêntico à negatividade constitutiva da consciência: a mentira é fenômeno intersubjetivo porque só existe nas relações entre sujeitos. Ora, a má-fé é mentir a si mesmo e aquele que assim mente deve saber da verdade para melhor ocultá-la, "isto não em dois momentos diferentes da temporalidade, esclarece Sartre, - o que permitiria restabelecer a rigor uma aparência de dualidade - mas sim na estrutura unitária de um mesmo projeto" (SARTRE)⁷³. Suprimida a dualidade enganador/enganado, resta saber de que forma subsistirá o engano. Se a translucidez da consciência parece garantir ao sujeito a permanente consciência de sua má-fé, então esta se transformaria em boa fé na medida em que fosse consciência de má-fé. Fracassaria a tentativa de auto-engano e a má-fé seria desde sempre impossível. Contudo, a análise ontológica não se satisfará com solução aparentemente tão fácil. É preciso fazer regredir as dimensões da negatividade desde as diversas negações secundárias (a mentira, a ironia, o cinismo) até a negação originária efetiva da absoluta imanência da consciência, pois é "na pura subjetividade do cogito instantâneo que nós devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é, para si mesmo, seu próprio nada" (SARTRE)⁷⁴. A negação originária não se desdobra temporalmente, mas se concentra no presente pontual da subjetividade pura, no interior mesmo do cogito pré-reflexivo. Mas, esta negatividade originária só poderá ser descoberta ao fim das descrições da má-fé, quando, então, a descrição terá chegado ao limiar

da imanência, isto é, ao limite do descritível.

São muito conhecidas as descrições sartreanas das condutas de má-fé. Dentre elas, há o exemplo de uma jovem que vai ao encontro de um homem e que vive atitudes contraditórias frente a este parceiro: como agir, resistindo ou se entregando? Por um lado, ela deseja que o parceiro apresente um respeito neutro por sua pessoa e por outro, deseja que ele toque seu corpo e a excite sexualmente. Ela hesita e assume uma atitude de má-fé. Abandona a mão entre as mãos do parceiro mas permanece ausente, tentando separar consciência e corpo, fingindo que seu corpo não é seu corpo, senão uma coisa, um objeto passivo. Ela vive a facticidade do objeto simultaneamente com a transcendência da consciência: a má-fé não quer sintetizar nem coordenar estes dois aspectos da realidade humana. "Trata-se de afirmar a identidade de ambas conservando-lhes suas diferenças. É preciso afirmar a facticidade como sendo a transcendência e a transcendência como sendo a facticidade, de modo que se possa, no instante em que se capta uma, encontram-se bruscamente frente à outra" (SARTRE)⁷⁵: Há um perpétuo deslizar de uma dimensão a outra, o que leva o sujeito a furtar-se ao que ele mesmo é. Se, pela transcendência, ele não é o que é, na má-fé ele é sua transcendência à maneira de um objeto. No dualismo "transcendência/facticidade", o para-si pretende coincidir com algo que ele não é: o em-si. A impossível coincidência de que fala Sartre tem sua raiz na negação presente no cogito instantâneo, negação que é infinita distância do em-si, nada que se para ontologicamente o para-si do em-si.

O outro dualismo sobre o qual opera a má-fé se refere à complementariedade "ser-para-si e ser-para-outro". Sartre

dirá que "a igual dignidade de meu ser para o outro e de meu ser para mim mesmo permite uma síntese perpetuamente desagregativa e um jogo de evasão perpétua do para-si ao para-outro e do para-outro ao para-si" (SARTRE)⁷⁶. O sujeito sempre tenta fazer convergir os dois olhares sobre sua conduta, o seu próprio e o do outro: daí a impossível coincidência de ambas as imagens e a instabilidade da síntese resultante. A partir dos dualismos acima descritos, pode-se concluir que a realidade humana é o que não é e não é o que é, em oposição ao em-si, que é o que é.

Frente a tal conclusão, a própria idéia de sinceridade é abalada. A sinceridade se apresenta como uma exigência de se ser o que se é, ou seja, de que o homem seja o que é. "Mas, diz Sartre, não é esta, precisamente, a definição do em-si-ou, se se prefere - o princípio de identidade? Pôr como ideal o ser das coisas não é confessar no mesmo momento que es se ser não pertence à realidade humana e que o princípio de identidade, longe de ser um axioma universalmente universal, não é senão um princípio sintético que goza de uma universalidade simplesmente regional?" (SARTRE)⁷⁷. Tal princípio não vale para a realidade humana, na medida em que a consciência de ser mina radicalmente qualquer possibilidade de absoluta adequação no ser do sujeito: se a consciência de ser lhe impõe a obrigação de ser é porque já existe uma fissura no seu modo de ser. A obrigação de ser é uma pura representação relativa a um "sujeito de direito" (SARTRE)⁷⁸. Seu ser está separado da representação por nada, este mesmo nada que impede a absoluta adequação entre ser e representação. O sujeito só poderá fingir ser aquilo que se representa, seja o papel de garçon, de guarda, de juiz, de professor, etc. O papel é transcendido de par

te a parte: "eu o sou ao modo de ser o que não sou" (SARTRE)⁷⁹ ou como afirma Marcos L. Muller, "do ponto de vista das condições ontológicas de possibilidade da má-fé, é preciso que a consciência possa ser algo, para não sê-lo: ela deve ter a estrutura do ser-para-não-ser" (MULLER)⁸⁰. A má-fé, em consequência, não está limitada e nem se resolve no plano moral posto que constitui, ontologicamente, a realidade humana.

A má-fé, enquanto comportamento universal da liberdade, é praticamente inevitável: "fugir de sua negatividade, diz Marcos Muller, equivale a transformar-se numa transcendência na imanência, num eu-outrem que origina objetivamente atos que são os seus, numa liberdade que reivindica a sua autonomia e a responsabilidade saltando por cima da negatividade que a constitui e que a separa de si mesma" (MULLER)⁸¹. Ora, se a negatividade é uma estrutura necessária da consciência, não se pode escapar à transcendência na imanência e daí que a angústia (algo que surge na consciência de liberdade) deva ser eliminada pela má-fé. Sartre entende que a realidade humana não suporta o "jogo de espelhos" característico do projeto: o futuro radicado no presente, só que um presente "ineficiente" na determinação do futuro, continuidade e ruptura caracterizando uma mesma realidade. Entre o presente e o futuro, o nada: nada que obrigue, nada que impeça tal ou qual ação. Só a liberdade entregue a si mesma, suspensa no nada, inteiramente autônoma e consciente de si: no horizonte de tal situação surgirá a angústia, vista essencialmente como consciência de liberdade. É importante notar que a angústia se dá na consciência pré-reflexiva, ou melhor, ela é a liberdade tal e qual é captada imediatamente no cogito pré-reflexivo. A premissa teórica de tal cogito implica a transparência imediata e instantânea da consciên-

cia a si mesma, a total translucidez que a atravessa de parte a parte e que a torna o absolutamente dado.

Em sua crítica a Husserl, Sartre já expulsara o eu transcendental do interior da consciência, como forma de evitar qualquer resquício de substancialização, ao adotar o conceito de uma intencionalidade originária pré-reflexiva e pré-egológica, isto é, uma intencionalidade não-tética e anterior à constituição de um eu. Agora este cogito pré-reflexivo viabiliza a má-fé na medida em que a consciência que dela se afeta ativamente é já uma intenção e um projeto de má-fé. O projeto de má-fé já estará dado quando do ato de má-fé: enganador e enganado devem estar instantaneamente unidos no interior de um mesmo projeto. Faz-se necessário encobrir a angústia ou negar a própria negatividade, algo impossível enfim. Negar a negatividade implicaria o absurdo da negação secundária negar a originária; ao contrário, na sua origem, a negação presente no ato de má-fé é negada por aquilo que ele pretende negar. Daí, o seu fracasso ontologicamente inevitável.

Por outro lado, Sartre ressalta ainda como característica da consciência o fato dela aparecer ao outro como uma ausência. Ela dá sentido às condutas e ações do sujeito, mas conserva o caráter de mônada, isto é, de entidade cerrada, indivisível e absolutamente inacessível à inspeção desde fora. Aparecerá ao outro como presença apenas pelo sentido que revela e, como ausência, pela sua inescrutabilidade. A consciência alheia é um falso ser em-si que se desagrega em perpétua transcendência, ou seja, em negatividade e liberdade. "A consciência do outro é o que ela não é" (SARTRE)⁸². A transcendência e vanescente que é a consciência do outro também apresenta desas

sossego, incapacidade de reconhecer-se como sendo o que é: tam
bém ela está afetada de má-fé.

Vistas as condições que fazem possível a má-fé, res
ta agora indagar sobre a fé da má-fé. De início, nota-se que o
projeto de má-fé é, desde já, de má-fé e que a própria decisão
de ser de má-fé procura não se definir como tal. A má-fé tem
seu próprio critério, a que Sartre chamará de "evidência não
persuasiva" (SARTRE)⁸³. Esta evidência é incapaz de convencer
totalmente por estar perpassada pela dúvida, infestada de in-
certeza. Contudo, o sujeito, ainda que não convencido, se esfor-
ça por aderir a ela; o projeto de má-fé é pouco exigente a fim
de que a não-persuasão se dê mais facilmente. Para Sartre, "es
te projeto primeiro de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a na
tureza da fé" (SARTRE)⁸⁴. A má-fé decide que toda estrutura de
ser apresente a mesma natureza e que toda convicção possua uma
estrutura não-persuasiva. Ora, devido à natureza da consciên-
cia, crer é saber que se crê, embora saber que se crê já não é
mais crer. A crença se põe em questão no seu próprio ser, o
qual só se realiza na destruição. Em outras palavras, crer é
não crer posto que a consciência é uma perpétua fuga de si, uma
permanente separação do que é na direção do que não é. Toda
crença é insuficiente e o projeto de má-fé se utiliza desta au
to-destruição para se viabilizar. A má-fé não chega a crer no
que quer crer, pois a crença é, para sempre, impossibilidade
de crença.

"A má-fé - ou a consciência da má-fé -, embora não
seja propriamente um saber, escreve BORNHEIM, está na origem de
todo saber porque transforma a crença em saber" (BORNHEIM)⁸⁵.

A descrição fenomenológica da má-fé realizada por

Sartre mostrou que a análise regressiva da negação é paralela à regressão transcendental reveladora da imanência e de sua apoditicidade radical, a saber, o cogito pré-reflexivo. Assim, a análise da má-fé esclareceu o modo de ser da consciência, abrindo caminho para a abordagem ontológica do para-si. Referindo-se ao objetivo de sua análise da má-fé, Sartre afirmará que foi o de por-se "em condição de interrogar o cogito sobre seu ser e de nos fornecer o instrumental dialético que nos permitiria encontrar no próprio cogito o meio de nos evadirmos da instantaneidade na direção da totalidade de ser que constitui a realidade humana" (SARTRE)⁸⁶. Assim, revelada a negatividade do cogito instantâneo, cabe agora definir as estruturas da totalidade temporal do sujeito, chamadas por Sartre de "estruturas imediatas do para-si". Radicalizando ontologicamente a intencionalidade, tornando-a um "nada de ser" que só existe enquanto correlato de outro ser que não ela (o em-si), Sartre estabelecerá definitivamente a total transcendência da consciência: "algo que existe por si" de modo anterior a qualquer determinação de ser, algo cuja "existência precede a essência", algo cuja atividade nadificadora o torna o outro do em-si.

NOTAS

1. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. 1961. p. 290.
2. VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. 1948. p. 15.
3. KANT, Immanuel. *A crítica da razão pura*. p. 300.
4. id. *ibid.*, p. 301.
5. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 38.
6. id. *ibid.*, p. 11.
7. VARET, Gilbert. *Op. cit.*, p. 21.
8. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 13.
9. id. *ibid.*, p. 14.
10. *ibid.*
11. id., *ibid.*, p. 15.
12. *ibid.*
13. id., *ibid.*, p. 17.
14. id., *ibid.*, p. 19.
15. *ibid.*
16. id., *ibid.*, p. 20.
17. VARET, Gilbert. *Op. cit.*, p. 23.
18. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 28.
19. id., *ibid.*, p. 29.
20. id., *ibid.*, p. 22, *vid. nota 1*.
21. id., *ibid.*, p. 22.
22. id., *ibid.*, p. 23.
23. id., *ibid.*, p. 24.
24. id., *ibid.*, p. 27.
25. *ibid.*
26. id., *ibid.*, p. 29.
27. VARET, Gilbert. *Op. cit.*, p. 27.
28. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 32.

29. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 33.
30. *id.*, *ibid.*, p. 34.
31. *ibid.*
32. BORNHEIM, Gerd A. *SARTRE*. 1971. p. 35.
33. VARET, Gilbert. *Op. cit.*, p. 41, *vid. nota 2.*
34. *id.*, *ibid.*, p. 42, *vid. nota 2.*
35. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 39.
36. *id.*, *ibid.*, p. 40.
37. *id.*, *ibid.*, p. 39.
38. BORNHEIM, Gerd A. *Op. cit.*, p. 39.
39. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 46.
40. *id.*, *ibid.*, p. 43.
41. *id.*, *ibid.*, p. 53.
42. *ibid.*
43. *ibid.*
44. *ibid.*
45. *id.*, *ibid.*, p. 55.
46. *id.*, *ibid.*, p. 58.
47. *id.*, *ibid.*, p. 59.
48. *id.*, *ibid.*, p. 60.
49. *id.*, *ibid.*, p. 61.
50. *id.*, *ibid.*, p. 64
51. *ibid.*
52. *id.*, *ibid.*, p. 65.
53. *id.*, *ibid.*, p. 66
54. *ibid.*
55. *id.*, *ibid.*, p. 68.
56. *id.*, *ibid.*, p. 69.
57. *ibid.*
58. *id.*, *ibid.*, p. 70.

59. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 71.
60. BORNHEIM, Gerd A. Op. cit., p. 45.
61. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 74.
62. id., *ibid.*, p. 76.
63. *ibid.*
64. id., *ibid.*, p. 78.
65. id., *ibid.*, p. 81.
66. id., *ibid.*, p. 80.
67. id., *ibid.*, p. 81.
68. id., *ibid.*, p. 82.
69. *ibid.*
70. id., *ibid.*, p. 83.
71. id., *ibid.*, p. 85.
72. id., *ibid.*, p. 94.
73. id., *ibid.*, p. 87.
74. id., *ibid.*, p. 83.
75. id., *ibid.*, p. 95.
76. id., *ibid.*, p. 97.
77. id., *ibid.*, p. 98.
78. id., *ibid.*, p. 99.
79. id., *ibid.*, p. 100.
80. MULLER, Marcos L. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*.
1982. p. 96.
81. id. *ibid.*, p. 94.
82. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 102.
83. id., *ibid.*, p. 109.
84. *ibid.*
85. BORNHEIM, Gerd A. Op. cit., p. 52.
86. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 116.

3 - O SER PARA-SI E A TRANSCENDÊNCIA

3.1 - AS ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI

Nas indagações anteriores, Sartre descobriu a má-fé e a negatividade do ser da consciência como sua condição de possibilidade; agora, voltando ao cogito pré-reflexivo, ele deseja analisar a consciência sob novo ângulo, evitando os erros daqueles que o antecederam nesta tarefa. Foi visto na introdução de "*O Ser e o Nada*" que o princípio de Identidade não vale para a consciência: "ela é, em seu ser, questão de seu ser" (SARTRE)¹.

Só o em-si coincide adequadamente consigo, sem qualquer dualidade. A consciência, ao contrário, não coincide adequadamente consigo própria. Se no em-si temos uma infinita compressão de ser, "a característica da consciência, ao contrário, é que ela é uma descompressão de ser" (SARTRE)². Foi visto ainda que a visada reflexiva traz uma modificação à vivência a que se dirige e que o cogito pré-reflexivo é condição de possibilidade da reflexividade, fazendo com que a testemunha do existir da consciência seja ela mesma: reflexo e consciência que refletem estão na unidade de um mesmo ser. "Mas desde que se queira captar esse ser, ele desliza entre os dedos e nos encontraremos em face de um esboço de dualidade, ante um jogo de reflexos pois a consciência é reflexo; mas justamente enquanto reflexo ela é aquilo que reflete (refletor) e se tentamos captá-la como aquilo que reflete, ela se desvanece e recaímos no reflexo" (SARTRE)³.

A dualidade na unidade mostra um ser diferente do em-si: a dualidade não está contida na unidade, a unidade é dualidade. Ora, a análise do si da consciência de si poderá, segundo Sartre, revelar o ser mesmo da consciência. O si é um reflexivo indicador da relação do sujeito consigo mesmo, uma relação dual que instaura a não-coincidência e a não-identidade. Esta "maneira de não ser sua própria coincidência" (SARTRE)⁴ é o que Sartre chamará de presença a si. "A lei de ser do para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser ele mesmo na forma de presença a si" (SARTRE)⁴. A presença a algo implica a não-identidade, ou seja, algo presente a outro ente que lhe seja diferente. No caso da presença a si, é o próprio ser que está deslocado em relação a si, possibilitando a alteridade no interior do para-si. "Se ele é presente a si, isto significa que ele não é inteiramente si" (SARTRE)⁵. Daí, a conclusão de que, por supor a separação, a presença é uma degradação imediata da coincidência. A presença a si é a cisão que descentra o sujeito em relação a si mesmo e significa que o para-si está separado de si. Diante da questão sobre a natureza daquilo que separa o sujeito de si mesmo, Sartre se vê obrigado a "confessar que não é nada" (SARTRE)⁶. Coisa alguma qualificada instaura a separação: é o nada que desliza no interior da consciência e que se torna poder nadificador. Para Sartre, esta fissura intraconsciencial é um puro negativo que não se reduz à função negativa, tal como a distância entre dois pontos, o lapso temporal, etc...

Ela é o nada presente em toda sua pureza e por isso mesmo radicalmente isento de ser. Assim, o para-si traz dentro de si o seu próprio nada como fundamento de sua presença a si. "Mas o nada que surge no miolo da consciência não é. Ele é si-

do" (SARTRE)⁷. Aqui, o particípio como forma verbal é usado para mostrar que o nada não resulta de um ato tético da consciência (algo já exaustivamente demonstrado por Sartre): ele já está lá, perpétuo, irrevogável. A partir de dentro, o nada nadifica o idêntico fazendo com que o para-si seja a dualidade que se reconhece como presença a si.

Por outro lado, a captação do nada intraconsciencial é radicalmente fugidia, na medida em que é apenas "uma perpétua remissão de si a si, do reflexo ao que reflete, do que reflete ao reflexo", (SARTRE)⁸ sem que esta instabilidade comprometa o seu poder nadificador. Na verdade, a perpétua remissão de si a si não é remissão ao infinito visto que "está dada na unidade de um mesmo ato" (SARTRE)⁹. Sartre definirá o nada como um "buraco de ser" (SARTRE)¹⁰ e chamará de "ato ontológico" (SARTRE)¹¹, o ato pelo qual se dá a degradação do em-si em presença a si, ou ainda, o ato que, sendo queda do em-si no si, constitui o para-si. O ato ontológico é o ato nadificador do ser sustentado pelo próprio ser através do qual o ser questiona seu ser. Sendo nada de ser, o nada só surge se originado no ser. Assim, o nada é o único possível do ser porque uma de suas duas regiões é já desde sempre absolutamente positiva. A outra região do ser, ao se constituir como realidade, realiza o único possível do ser, a saber, o nada. Conclui-se então o seguinte: o ser abrange duas regiões distintas, o em-si e o para-si. O em-si é ontologicamente cerrado a tudo que não seja ser. O para-si é, ao contrário, aquela realidade singular que traz o nada ao seio do ser e que paradoxalmente é o que não é o não é o que é.

O para-si é um ser que não é seu próprio fundamento, um ser cuja presença no mundo é pura contingência,⁹ de agora

em diante, Sartre analisará, tendo em vista este modo paradoxal de ser da realidade humana, a segunda estrutura imediata do para-si, a saber, a facticidade. O para-si se capta a si mesmo como um existente que não explica seu ser e, para justificar esta tese, Sartre recorre ao cogito cartesiano e à prova ontológica. Descartes descobrira, na dúvida, a imperfeição de seu ser e que, apesar disso, trazia consigo a idéia de perfeição. Utilizando o argumento da causalidade, Descartes dirá que existe um ser perfeito do qual o imperfeito depende: aqui ele crê haver comprovado sua contingência ou falta de fundamento. "O cogito, escreve Gerd Bornheim, caracteriza-se pela auto-apreensão do ser enquanto ausência de fundamento" (BORNHEIM)¹². Esta auto-apreensão de si revela simultaneamente a concretude e a contingência do sujeito e problematiza o seu fundamento: "como podemos ser, na unidade de um mesmo surgimento para o ser, esse ser que existe por si como não sendo o fundamento de seu ser?" (SARTRE)¹³. A resposta é que o para-si pode ser nadificação de seu ser sem que isso acarrete a exigência de ser fundamento deste mesmo ser. A fundação de seu próprio ser exigirá uma certa distância de si a si, isto é, a nadificação intraconsencial que caracteriza o para-si. Para ser fundamento de seu próprio ser, o ser realizaria um ato nadificador que implicaria sua contingência. O em-si não poderia ser o fundamento porque, sendo absolutamente cerrado em si próprio, não poderia ter qualquer iniciativa fundante; excluída também a hipótese de um Deus metafísico, a questão do fundamento se torna ainda mais grave. Conseqüentemente, as premissas cartesianas são insuficientes e falsas, no entender de Sartre, porque apenas expressam exigências de razão.

O ser do para-si é uma degradação do em-si, um "bu-

raco do ser" que implica consciência. "Mas a possibilidade própria do ser - a que se revela no ato nadificador - é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificatório que o nadifica: o para-si é o em-si que se perde como em-si para fundar-se como consciência" (SARTRE)¹⁴. O em-si contingente é aniquilado para dar lugar à consciência e é o para-si que é fundamento de si mesmo na medida em que é o em-si nadificado. "Não só o para-si, como em-si nadificado, se funda a si mesmo, senão que com ele aparece o fundamento pela primeira vez" (SARTRE)¹⁵. Assim, o fundamento do para-si é o nada: absurda condição de uma realidade cujo único fundamento é nada de fundamento. Contudo, é crucial ressaltar que é inteiramente contingente que haja consciência. "O evento absoluto ou para-si é contingente em seu ser mesmo" (SARTRE)¹⁶. A descrição dos dados do cogito pré-reflexivo já mostrou que a consciência é contingente e só remete a si e que a dualidade "reflexo-refletor", característica do para-si, é uma espécie de dualidade na unidade. É uma totalidade que não se deixa captar enquanto tal, que se esvai quando se tenta visá-la. "Mas desde que eu considere esta totalidade em si mesma, ela se nadifica sob meu olhar, ela não é; ela é para não ser e eu retorno ao para-si captado em seu esboço de dualidade como fundamento de si" (SARTRE)¹⁷. O em-si que infesta o para-si o faz como uma contingência perpetuamente fugidia, como algo que não se deixa captar jamais. Estar sustentando pela contingência, de tal modo infestado por ela a ponto de não poder suprimi-la: isto é a facticidade do para-si.

É próprio do para-si só poder ser algo jogando o jogo de sê-lo, isto é, só poder ser algo ao modo de não sê-lo. Já ficou claro que isso resulta da não-coincidência do para-si consigo próprio: a coincidência seria seu aniquilamento e a queda

no em-si. É necessário, ainda, que a contingência evanescente da situação seja dada como o sentido das obrigações inscritas no estado do sujeito. "Este inapreensível fato da minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizada da comédia pura e simples, é o que faz com que o para-si, na medida em que escolhe o sentido de situação constituindo-se como fundamento de si mesmo na situação, não eleja sua posição" (SARTRE)¹⁸. Ninguém pode eleger sua posição no mundo, ninguém pode escolher nascer "isto" ou "aquilo": a condição do para-si é simplesmente injustificável. Na verdade, a facticidade é o limite de contingência que veda ao para-si a escolha de sua condição. "Ela não é senão uma indicação que dou a mim mesmo quanto ao ser que devo alcançar para ser o que sou" (SARTRE)¹⁹. Embora seu ser seja injustificável, o para-si se descobrirá responsável por ele a partir unicamente de motivações: no interior do jogo "si a si", o para-si descobrirá sua indeclinável liberdade. Só existem motivações perpassadas de contingência porque a motivação é seu próprio fundamento e nisto consiste mais um aspecto da facticidade do para-si. "A relação entre o para-si, que é seu próprio fundamento enquanto para-si, e a facticidade, pode ser corretamente denominada: necessidade de fato" (SARTRE)²⁰. A necessidade de fato é um dado existencial e fundamenta a evidência do cogito: o sujeito que duvida não pode duvidar que é enquanto duvida. Esta apoditicidade deriva da necessidade de fato que une o para-si à facticidade; aliás, já em *A Náusea*, Roquentin acusa esta consciência de facticidade: ele se sabe demais, estando aí para nada, estranho ao infinito alheamento do em-si.

Por fim, Sartre afirma que há um certo esforço do em-si para fundar-se e superar a contingência de seu ser, ain-

da que resulte nulo. Qualquer esforço neste sentido implica a introdução do si na identidade cerrada do ser, provocando a perpétua reflexividade que caracteriza o para-si. Em outras palavras, o esforço de auto-fundação acarreta sua degradação em para-si. Aniquilado e esgotado, o em-si habitará o para-si "como uma lembrança de ser, como sua injustificável presença ao mundo" (SARTRE)²¹. Os resquícios de em-si no para-si mostram-lhe que sua presença ao mundo se dá como uma necessidade sem fundamento. "A consciência não pode, em nenhuma hipótese, impedir-se a si mesma de ser" (SARTRE)²². Estar presente ao mundo sem qualquer fundamento mas sendo, ao mesmo tempo, totalmente responsável por seu ser - aqui a necessidade coincide com a contingência radical do para-si.

Até aqui a descrição revelou o seguinte: em seu ser, o para-si se afeta pela nadificação, tornando-se apenas defeito de ser. Fundando-se a partir do em-si e contra o em-si, o para-si "determina-se perpetuamente a si mesmo a não ser o em-si" (SARTRE)²³. Há um vínculo original de nadificação entre as duas regiões em tal medida que o em-si se faz presente no miolo da consciência, presença descoberta através do cogito. Contudo, é indispensável superar a instantaneidade do "eu penso" para que o ser do homem se revele em sua extensão ou, do contrário, a realidade humana se limitaria à fugacidade do instante. Sartre escolherá uma sutil argumentação ontológica para sair do cogito: na medida em que a consciência se vê infestada pelo em-si, ela realiza um esforço para nadificar-se e por-se fora de si. O para-si só é fora de si na medida em que "em seu ser, ele se faz determinar por um ser que ele não é" (SARTRE)²⁴. Intimamente afetado pela negação segundo uma relação interna que se estabelece entre o que se nega e aquilo do qual se nega,

o para-si padece a falta. A falta é algo essencialmente humano e supõe três elementos constituintes, a saber: a) aquilo que falta ou carência; b) aquele a quem falta o que falta ou o existente carente; c) uma totalidade desagregada restaurável na síntese da carência com o existente carente, a completude. Sartre dá um exemplo: se alguém observar a lua no estado de quarto-crescente, notará que lhe falta algo para ser lua cheia, justamente um quarto. Na verdade, a lua quarto-crescente é um em-si alheio à completude ou incompletude: é a realidade humana que a capta como um existente ao qual falta algo, isto porque ela transcende o existente na direção de um certo projeto de totalidade, que, comparado ao existente, denunciará a falta. A carência surgirá como o ser que, adicionado ao existente carente, instaurará a realidade sintética da completude. É o homem que traz a falta ao mundo, posto que o em-si - a plena positividade - não pode gerar qualquer espécie de carência. "Em outros termos, diz Sartre, para que o ser seja carência ou completude é necessário que um ser se constitua sua própria incompletude; só um ser incompleto pode transcender o ser na direção da completude" (SARTRE)²⁵. A realidade humana é incompletude e uma prova disso é a existência do desejo, o qual mostra a incompletude de ser bem como a exigência de uma transcendência na direção do objeto desejado.

Por outro lado, a carência e o existente carente estão ligados por um vínculo que só adquire sentido em relação à completude: carência e existente carente devem ser captados e transcendidos na unidade de uma totalidade sintética. "Toda carência falta sempre a para" (SARTRE)²⁶. Neste ponto, Sartre levanta uma questão: qual a completude do homem? Saiba-se que o para-si se funda na medida em que nega de si uma

certa forma de ser, isto é, aquilo que ele nadifica é exatamente o ser em-si. Escapando ao em-si, ele instaura seu próprio nada e "aquilo que ela nega ou nadifica de si como para-si só pode ser si" (SARTRE)²⁷. Cabe ao para-si negar o si como aquilo que é o que é: sem tal negação, ele se aniquilaria no em-si. Se o para-si é fundamento de seu próprio nada e apenas isso, sua atividade nadificadora é sua única forma de perseverar no ser. O "ato ontológico" que funda a realidade humana é fracasso porque a instaura como fundamento de si mesma apenas na condição de nada. Ao mesmo tempo, em decorrência do ato ontológico falho, o para-si padecerá a perpétua presença do ser completo: a completude seria a totalidade que fundaria o ser do para-si não mais como nada mas como ser, sendo "seu próprio fundamento enquanto coincidência consigo mesmo" (SARTRE)²⁸. Ao para-si, a coincidência consigo mesmo surge como a possibilidade de superar o fracassado "ato ontológico"; assim, a realidade humana é o incansável transcender-se no sentido de uma coincidência consigo própria.

Sartre entende que o cogito cartesiano já revelara essa carência ontológica, obrigando Descartes a apresentar uma segunda prova na qual Deus fosse o fundamento de realidade humana. Sartre afastará a hipótese do Deus transcendente e ficará com o cerne do argumento cartesiano, segundo o qual o ser imperfeito tende ao ser perfeito. Ele verá no cogito uma revelação existencial: no seu processo, o cogito se inclina ao ser dando-se como um existente ao qual falta algo de ser para ser o que é. A totalidade da realidade humana aparecerá ao para-si sob a forma de algo que ele é sem poder sê-lo, de uma condição inalcançável que acarreta a infelicidade. O homem não pode alcançar o em-si sem perder-se como para-si e essa impossível sin

tese que se insinua como possibilidade inaugura a "consciência infeliz". "Assim, este ser perpetuamente ausente que infesta o para-si está ele mesmo fixado no em-si" (SARTRE)²⁹. Ele simplesmente atravessa a consciência sem jamais se dar como correlato de qualquer intenção, infesta e marca a consciência como seu sentido de ser, sem que haja "prioridade nem dele sobre ela nem dela sobre ele: formam um par" (SARTRE)³⁰. Ausente e irrealizável, habitando a translucidez da consciência não como coisa, mas como imanência absoluta que resulta em total transcendência, este fantasma de ser, o si que falta ao para-si para ser o que é, é agora chamada por Sartre de valor. O valor é o si do para-si, algo cujo ser é ambíguo enquanto existente normativo sem realidade. "Seu ser é ser valor, isto é, não serser" (SARTRE)³¹.

O para-si como incompletude é sempre "tendência para" e o valor é justamente o absoluto do si, a totalidade sintética possível de todas as carências, o sentido último dos transcendentes, a "totalidade falha" da realidade humana. Enfim, o valor "é o ser que o para-si tem que ser enquanto é o fundamento de seu nada de ser" (SARTRE)³².

Definido o ser do valor, Sartre passa a abordar a carência do para-si como seu possível. Vendo-se a realidade humana como incompletude, a análise tentará estabelecer vínculos ontológicos entre o valor e o possível. Ora, sabe-se que o para-si aspira a uma impossível coincidência consigo mesmo; no ideal de coincidência, o que falta ao para-si é, ainda, para-si, um certo projeto de identificação entre o que se é e aquilo que se tem de ser. Aquilo que falta a cada para-si é o seu possível, entendido como uma das formas de descompressão do ser

e de nadificação do em-si. Surgindo o para-si, surgirão necessariamente o valor e o possível, já que ambos são maneiras de se ser a distância de si. São formas de superação da instantaneidade do cogito porque implicam um movimento de.... para....

A possibilidade não pode ser reduzida à realidade subjetiva, como se o possível fosse algum pensamento não realizado; aqui, o possível só o seria aos olhos de um conhecimento capaz de avaliar o grau de determinação e de contradição implícitos em sua idéia. Em outras palavras, o possível seria assim considerado conforme os diversos graus de racionalidade exigidos para sua realização. Sartre acha, ao contrário, que o possível aparece como uma propriedade dos seres, como a possibilidade de ser ou não ser que caracteriza qualquer estado futuro. Retomando-se a ontologia sartreana, ver-se-á que o em-si é em ato: ele é o que é segundo uma positividade absoluta. Só resta concluir que o possível vem ao mundo através da realidade humana. Só há possível porque a realidade humana é ela mesma ao modo de não sê-lo: ela realiza opções sobre o ser, ela é capaz de nadificar o em-si e de criar, suspensa no nada, alternativas de ser. "Compreender a possibilidade enquanto possibilidade ou ser suas próprias possibilidades é uma e a mesma necessidade para o ser que, em seu ser, é questão de seu ser" (SARTRE)³³.

O possível é o para-si que falta à consciência para coincidir consigo mesma ou presença a si que o para-si compreende sob a forma de esboço ou projeto de ser. Um certo desejo que lhe surge é um possível que aponta para um prazer concreto: beber água para saciar a sede, alimentar-se para matar a fome, etc... Uma vez saciado, o desejo de se transformar em decepção para com a realidade atingida, isto porque o para-si tangen-

ciou a coincidência consigo mesmo, captando-a como evanescência.

Por um lado, o para-si está separado de seu possível próprio por nada e por outro, está separado de si pela totalidade do mundo, na medida em que o possível implica o mundo. Assim, a análise das estruturas imediatas do para-si apontará para aquilo que Sartre chamará de "circuito da ipseidade": "Nós chamaremos de "Circuito da ipseidade" a relação do para-si com o possível que ele é e de "mundo" a totalidade de ser enquanto atravessada pelo circuito da ipseidade" (SARTRE)³⁴. Se o para-si percebe o mundo no circuito da ipseidade, o possível é aquilo que ele tem de ser no horizonte último de tal percepção. Sartre concluirá sua reflexão sobre o possível dizendo que ele é "aquilo de que está falto o para-si para seu si mesmo" (SARTRE)³⁵.

Quanto ao circuito da ipseidade, será aquilo que permite a aparição do Ego como fenômeno transcendente desta mesma ipseidade. O Ego não pode ser hipostasiado, como se fôra um nó opaco com função de polarizar hábitos e vivências. O Ego só existe no movimento de reflexão sobre si: ele é o ser reflexo do para-si no interior do movimento incessante "reflexo - aquilo que reflete". Por outro lado, Sartre acha que não é o Ego que confere a existência pessoal, mas a consciência mesma na pura nadificação da reflexão. Tal é o primeiro aspecto essencial da pessoa: existir como presença a si. O segundo movimento é a ipseidade, entendida como um grau de nadificação mais profundo que a presença a si: seria a presença - ausente, a imanência na transcendência. A presença - ausente faz surgir o mundo enquanto correlato em-si do nada, ou melhor, como correlato daquilo que obriga o para-si a se transcender. "Sem mundo, não há ipseidade nem pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo" (SARTRE)³⁶.

Ao final da análise das estruturas imediatas do para-si, Sartre crê ter resolvido a questão da instantaneidade do cogito cartesiano na proporção em que conseguiu estabelecer duas transcendências próprias da realidade humana: o valor e os possíveis. Falta agora analisar o transcender temporal enquanto substrato para a transcendência do cogito.

A desintegração interna que caracteriza o ser do homem explicitou o contraste entre o ser em-si (plenamente positivo, cerrado e indiferente) e o ser para-si, espécie de "buraco no ser", detentor de um poder nadificador que conduz, inevitavelmente, à angústia e desta, à má-fé.

Para elucidar o ser do para-si, foi preciso investigar aquilo que Sartre chama de "estruturas imediatas": elas são, na verdade, facetas diversas de uma mesma realidade, a saber, o Nada que infesta a realidade humana. A primeira delas é a "presença a si", o que implica a impalpável ação que deslizou no ser: só é presente a si o que não é imediatamente si, ou seja, a presença é uma inegável degradação da coincidência de si consigo mesmo. A plena positividade do em-si deteriora-se em negatividade e ele degenera em presença a si. Aquilo que provoca a fissura é o nada e que vem a ser por intermédio do "ato ontológico": trata-se de um evento absoluto, a efetuação do único possível do Ser (o Nada), através do qual vem a ser e é sustentada pelo ser.

Outra característica seria a facticidade, o ser-no-mundo entendido como ato injustificável, onde a concretude do sujeito se funde com a sua contingência. A falta seria uma terceira característica: a realidade humana é falta, isto é, ela

é a aspiração a ser ser o que não é e, ao mesmo tempo, incapacidade para sê-lo. Por só existir em oposição ao que é (o em-si), o homem, pela própria lógica interna do seu ser, não pode realizar o seu ser. Uma quarta estrutura seria o valor, entendido como o para... da realidade humana, aquilo ao qual ela tende para completar-se. Por último, Sartre aponta o possível, aquilo que o para-si compreende como um certo projeto de ser, espécie de alternativa de ser que lhe surge pela nadificação do em-si.

A dialética do para-si e do seu possível produzirá o "circuito da ipseidade", onde o mundo surge como um horizonte fugidio e infestado de possíveis, para além do qual o si tenta reencontrar-se.

3.2 - FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DA TEMPORALIDADE

Toda a extensa argumentação precedente visou a estabelecer os limites do cogito e as suas possibilidades de transcendência: ele não pode ficar circunscrito à instantaneidade, sob pena de não realizar os seus possíveis. A transcendência na direção dos possíveis dar-se-á "no tempo", isto é, exigirá o transcender temporal; só no tempo, os limites substancializados do cogito cartesiano serão superados e os possíveis do sujeito aparecerão no horizonte do mundo. Uma relação original da consciência com o ser somente será possível através do transcender temporal, porque o sentido do para-si é a sua temporalidade.

A partir de agora, Sartre adotará a descrição fenomenológica como único método capaz, segundo ele, de abordar a

temporalidade global intuitivamente. Portanto, cada dimensão temporal merecerá uma descrição individual, a qual permitirá, em um segundo momento, abordar-se a temporalidade como totalidade que organiza e domina as estruturas ek-státicas secundárias. Este segundo momento remeterá diretamente à questão da ontologia da temporalidade, sob dois pontos de vista diferentes: o estático e o dinâmico.

a) O PASSADO

O senso comum oscila, geralmente, entre duas concepções vagas acerca da natureza do passado. Na primeira delas, o passado não é mais, ele se afunda no seu nada, embora possa ser recordado ao existir como um sinal presente marcado em um grupo de células cerebrais. Seu ser seria o de uma modificação presente no ser do sujeito, uma espécie de traço atual apto a surgir na consciência a qualquer momento. Mas, na medida em que se faz da imagem uma percepção renascente, perdem-se os meios para se estabelecer a distinção entre percepção e imagem. Além disso, a total presentificação das características da imagem impediria a consciência de se transcender na direção do passado. "Em uma palavra: começando-se a fazer do homem um ilhéu encerrado na ilhota instantânea de seu presente e se todos os seus modos de ser, enquanto aparecem, estão destinados, por essência, a um perpétuo presente, então todos os modos de compreensão de sua relação originária com o passado estarão suprimidos" (SARTRE)³⁷. A consciência volta a ser prisioneira do co-gito, sem qualquer chance de transcendência.

Na outra concepção, o passado teria uma espécie de "existência honorária" (SARTRE)³⁸ e ser passado implicaria per-

der a eficiência sem, contudo, perder o ser. Qualquer evento passado seria não-atuante e, contraditoriamente, pareceria ter um certo poder de se reinserir na trama da consciência presente. Como essa força poderia emanar do passado? Sartre crê que as explicações de Bergson, um dos representantes, junto com Descartes, de tal corrente, são insuficientes. Não se pode cortar as pontes entre o passado e o futuro, sob pena de se conferir ao passado uma existência de em-si, na qual o passado desliza e se torna algo denso e impenetrável. O passado passa a ser considerado como sendo o que era e toda tentativa de religar o passado ao presente fracassa. Os defensores desta concepção, observa Sartre, não consideram o fenômeno temporal em sua totalidade: "'meu' passado, diz Sartre, é, antes de tudo, meu, ou seja, existe em função de certo ser que eu sou" (SARTRE)³⁹. O passado nada é: ele só existe pelo vínculo com um certo presente e um certo futuro, um vínculo originário que o faz existir à retaguarda deste presente.

Descrevendo certas situações que implicam o passado, Sartre tenta estabelecer quem é o ser da vivência temporal. Paulo, exemplifica Sartre, aluno da Escola Politécnica em 1920 é o mesmo Paulo de 1940? Sem dúvida, deve haver alguém que era no passado para que haja, de fato, o passado. "Assim, pois, se digo de Paulo que ele foi ou era aluno da Politécnica, é deste Paulo que presentemente é e do qual digo que é quadragenário, que eu o digo" (SARTRE)⁴⁰. Pode-se dizer que a vivência de agora é, ao passo que as vivências anteriores são ou formam parte do passado de Paulo. Se, na situação acima analisada, o sujeito que era continua existindo, Sartre se volta agora para o caso em que o sujeito já está morto: Pedro amava a música. Sujeito e atributos são passados, Pedro não sobreviveu ao seu gosto. A

existência de Pedro foi para-outro, foi presente para outro ao mesmo tempo em que o outro lhe era também presente. Pedro agora é passado para-outro, este outro responsável, na sua liberdade, pelo ser de Pedro morto. "Assim, conclui Sartre, os objetos concretos desaparecidos são passados enquanto formam parte do passado concreto de um sobrevivente" (SARTRE)⁴¹. Na morte, aquele que era para-si-para-outro é reduzido à condição de simples para-outro e, caso não faça parte do passado concreto de algum sobrevivente, então estará definitivamente aniquilado. Daí, mostra-se que: 1) se há uma relação de posse do sujeito em relação ao seu passado, uma relação de exterioridade se estabeleceria entre os dois, um abismo intransponível que faria com que passado e presente não pudessem ter comunicação real; 2) que o passado não está no presente à semelhança de "uma pedra no fundo de um rio" (SARTRE)⁴².

O passado é sempre passado de um presente, ou melhor, o presente é o seu passado. Só há passado para o ser que é, em seu ser, questão de seu ser, a saber, o para-si. A realidade humana não tem passado, ela é seu passado: o significado do "era" mostra que "o ser presente tem-que-ser, em seu ser, o fundamento de seu passado sendo ele mesmo esse passado"(SARTRE)⁴³. "Era" designa um tempo nem inteiramente passado nem inteiramente presente e representa uma síntese original dos dois modos de temporalidade. Na verdade, o ser que tem passado é o seu passado ao modo de não sê-lo, embora não possa negar sua solidariedade para com ele. Ao deslizar para trás, o passado se torna um em-si que o sujeito é, uma totalidade que se tem-que-ser irremediavelmente. "Pela morte, o para-si-se torna para sempre em-si, na medida em que deslizou inteiramente no passado" (SARTRE)⁴⁴. Morto, o para-si é apenas seu passado, nada fora dis-

so: a morte o define.

O passado vem ao mundo através do para-si, através de sua estrutura ontológica que implica a perpétua não-coincidência consigo mesmo. "O passado que sou, tenho que sê-lo sem qualquer possibilidade de não sê-lo" (SARTRE)⁴⁵. O homem estabelece com seu passado uma relação do tipo do em-si, isto é, de identificação consigo mesmo embora, forçosamente, venha a modificá-la. "Assim, pois, se não sou meu próprio passado, isto não pode ser ao modo original do devir, senão enquanto tenho que sê-lo para não sê-lo e tenho que não sê-lo para sê-lo" (SARTRE)⁴⁶. A conexão interna presente-passado é característica do para-si: "era" significa ser, em relação ao seu ser, segundo o modo de ligação do não-ser. A realidade humana não é seu passado ao modo do em-si, mas ao modo do "era". O passado permanece à retaguarda do para-si como uma densa plenitude de ser absolutamente fora de alcance: o passado é o que o para-si era, o seu ser que permanece à sua retaguarda. "O passado é o em-si que sou enquanto transcendido" (SARTRE)⁴⁷.

O em-si, ao tentar se fundar, fracassa e apenas se nadifica: o resultado de tal fracasso, aquele que emerge do fracasso para se tornar seu próprio fundamento, é o para-si. Mas, o para-si permanece infestado pelo em-si a título de contingência original. Este peso perpetuamente transcendido mas sempre conservado no movimento mesmo da transcendência é o que Sartre chamará de facticidade e também de passado. "O passado, afirma Sartre, se dá como para si tornado em-si" (SARTRE)⁴⁸. Aqui a síntese sartreana quer indicar a transformação pela qual passa toda vivência que se torne passado: ela perde o seu sentido de um para-si e passa a ser de fato o que era, com o mesmo caráter de

identidade que caracteriza o em-si. Note-se ainda que o passado é distinto do valor. Este último implica uma retomada do em-si por parte do para-si porque, no valor, o para-si se torna si transcendendo e fundando seu ser. O valor está como o sentido e o mais - além de toda transcendência, dando-se no miolo mesmo da relação nadificadora "reflexo-aquilo que reflete": ele é o sentido concreto dessa falta que constitui o ser presente do para-si. O passado, ao contrário, está à retaguarda do para-si como a totalidade de uma série, como fato gratuito: o passado do sujeito está aí, sem razão. Ele é uma espécie de indicativo em-si daquilo que o para-si era ou como diz Sartre, "o Passado é um Para-si recapturado e submerso pelo Em-si" (SARTRE)⁴⁹. O passado representa uma vitória do em-si sobre o para-si no interior da incessante luta do ser para eliminar de seu seio as relações nadificadoras. Continuamente o para-si se converte em passado, espécie de trânsito que acarreta modificações no ser do para-si. Para compreendê-las, faz-se necessária a análise do Presente.

b) O PRESENTE

De início, Sartre afirma que o Presente é Para-si. Por se ligar ao futuro - o que não é ainda - e ao passado - o que já não é mais - o presente parece ser "o termo ideal de uma divisão levada ao infinito: um nada" (SARTRE)⁵⁰. Ser presente significa presença a algo, presença às coisas do mundo, presença ao em-si. Tal ser não pode ser o em-si, o qual não pode ser presente nem tampouco passado, pois apenas é. "O Presente assim não pode ser senão presença do Para-si ao ser em si" (SARTRE)⁵¹. A presença é uma estrutura ontológica do Para-si: fazendo-se

ser para-si, ele se faz presença ao mundo, presença ao em-si. Sartre acha que a presença do para-si faz surgir a totalidade indistinta do ser em-si. "Os seres se desvelam como co-presentes em um mundo no qual o Para-si os une com seu próprio sangue, através deste total sacrifício ek-stático de si que se denomina de presença" (SARTRE)⁵². O presente é a co-presença dos "em sis" na medida em que o para-si lhes é presente; as coisas do mundo permanecem sendo o que são embora tornadas co-presentes pela presença do Para-si. Na verdade, o presente vem ao mundo através do para-si, o ser que estabelece a existência de tudo por ser, para si mesmo, seu próprio testemunho de coexistência. Paradoxalmente, a modificação que o para-si traz ao ser nada é. Ligado por uma conexão interior ao em-si, o para-si "é a si mesmo testemunha de si como não sendo esse ser" (SARTRE)⁵³. Tal nexu de interioridade é de natureza negativa, significando que, em sua relação ontológica originária com o ser, o para-si é negação: ele se faz explicitamente para-si negando o em-si, sendo essa sua forma mesma de se fazer presente. "O para-si é presente ao ser sob a forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser" (SARTRE)⁵⁴.

Enfim, o Presente não é; não se pode confundí-lo com o em-si, o ser ao qual o Presente é presença. O Presente se estende para trás (aquilo que era o seu passado) e para frente (aquilo que será o seu futuro). "Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)" (SARTRE)⁵⁵. Analisados passado e presente, Sartre passa à análise do futuro.

c) O FUTURO

Uma vez mais, Sartre assinala que o em-si não é tem

poralidade e que só a realidade humana vive o Futuro e o traz ao mundo. O ser do homem é um vir-a-ser de seu ser porque ele, ao invés de simplesmente sê-lo, tem que ser seu ser. Existindo ek-staticamente, isto é, tendo seu ser fora de si, o homem tem o futuro como lei ontológica na medida em que o sentido de suas consciências está sempre além, fora do alcance. "O futuro é o que tenho-que-ser enquanto posso não sê-lo" (SARTRE)⁵⁶. O para-si é Futuro sem que, obrigatoriamente, seja este ou aquele futuro; na análise do Presente já foi visto que o para-si se determina a sêr como não sendo o ser, ao passo que, no Passado, ele se determina como tendo sido seu ser no passado. Pode-se concluir daí que a Presença, "ao fugir do ser que ela não é, foge do ser que ela era" (SARTRE)⁵⁷. Trata-se de uma fuga na direção de seu ser, na direção do si que instauraria a coincidência do para-si consigo mesmo; a Presença se vê arrancada do em-si na direção da falta representada pelo Futuro. "O Futuro é o ser determinante que o Para-si tem que ser para além do ser" (SARTRE)⁵⁸. A falta que surge no horizonte do futuro justifica o ek-stasis do para-si; sem o Futuro, o para-si se limitaria ao em-si da Presença, vendo-se destituído de possibilidades, impossibilitado de ser para além do que já é, liquidado e absorvido pelo em-si. Frente ao futuro, o para-si se capta como inacabado: falta-lhe algo que só será futuramente. "É o que infesta à distância a dupla reflexo-aquilo-que-reflete e que faz com que o reflexo seja captado por aquilo que reflete (e reciprocamente) como um Ainda-Não" (SARTRE)⁵⁹. Em outras palavras, o futuro se revela ao para-si como o ainda-não do seu ser, como aquilo que ele não é ainda e que poderá vir a sê-lo. O Futuro é uma revelação do para-si a si mesmo, sendo esta a condição de sua eficácia. O que falta ao para-si, o complemento de seu ser,

está à distância de si, separado de si por nada e para além do ser. "Assim tudo o que o Para-si é para além do ser é o Futuro" (SARTRE)⁶⁰. O homem tem diante de si o mundo futuro, mundo que é vir-a-ser do Para-si enquanto presença ao mundo. A presença futura do para-si ao ser implica um certo em-si, posto que este último atravessa e infesta o ser do primeiro: ao mesmo tempo em que o futuro é um para-si futuro, o mundo futuro é o em-si futuro que marca inapelavelmente o ser do para-si. Desvelado um ser que ele tem-que-ser e que está para além do ser, a realidade humana traz o Futuro ao ser. Note-se ainda a diferença entre o ser futuro e o ser imaginário: enquanto o futuro é o sentido da presença do para-si a um ser que está para além do ser, o imaginário, apesar de encontrar seu sentido num ser que o para-si tem que ser, "emerge do fundo da nadificação do mundo ao lado do mundo do ser" (SARTRE)⁶¹. O imaginário não transcende propriamente o ser, mas se limita a trabalhar ao lado do mundo, em paralelo.

O para-si se projeta ao futuro na tentativa de captar algo que o tornasse completo, algo que o fizesse ser o que é. O Futuro é o amálgama de facticidade (na medida em que implica algo que se era), de para-si (por implicar o presente) e de possível (ao exigir uma nadificação do em-si); estes três aspectos infinitamente comprimidos dariam lugar ao si (o sentido do futuro). O si inalcançável mostra que um futuro agora presente nunca chega a ser aquilo que deveria ser enquanto ainda era futuro. O futuro que desliza ao passado torna-se o futuro passado de um certo para-si, espécie de ex-futuro cujo sentido total não se deixa absolutamente alcançar; por outro lado, o para-si do qual era futuro se descobre, uma vez mais, na facticidade, e carente de um novo futuro. A incompletude permanece-

rã porque o para-si se projetava então na direção do Si, na direção da coincidência consigo mesmo (algo que lhe é, por essên-
cia, negado). Daí, o vazio e a incompletude.

Visto isto, o ser do Futuro poderá ser mais facil-
mente deslindado: se, no futuro, o para-si se projeta no senti-
do do Si, então o futuro é a sua "possibilidade de presença ao
ser para além do ser" (SARTRE)⁶². A ênfase na possibilidade mos-
tra que o Futuro, ainda que se constitua no sentido do para-si
presente, não determina, de modo algum, o vir-a-ser deste mes-
mo para-si: sendo livre, o homem escapa ao determinismo das ca-
deias causais. Para Sartre, o futuro se opõe rigorosamente ao
passado, pois este último é o ser que o para-si é sem possibili-
dade de não sê-lo. O Passado é um certo em-si que o homem tem
que ser embora não ao modo da identidade. O Futuro é o sentido
do para-si, "é o que eu seria se não fosse livre e o que eu não
posso ter-que-ser justamente porque sou livre" (SARTRE)⁶³. A
perspectiva permanente de poder não ser seu futuro é angustian-
te, na medida mesma em que ele é captado em sua relativa ine-
ficácia. Ninguém pode realizar deterministicamente o seu futu-
ro; todo homem é livre "e sua liberdade é o próprio limite de
si mesma" (SARTRE)⁶⁴. Ou como sugere célebre fórmula de Sartre,
"ser livre é estar condenado a ser livre" (SARTRE)⁶⁵.

O futuro do para-si não é o transcorrer homogêneo
dos instantes que estão por vir, mas uma possibilização inces-
sante dos possíveis; conseqüentemente, dirá Sartre, "o futuro
não é: ele se possibilita" (SARTRE)⁶⁶. O futuro se dará segun-
do uma hierarquia de possíveis inscritos no sentido complexo e
problemático que o para-si se atribui. Em suma, o futuro é o
sentido do para-si.

Face à instantaneidade do cogito - ponto de partida de toda a démarche ontológica -, a temporalidade torna-se uma recusa do instante, uma "fuga" na qual a consciência se temporaliza como síntese das três dimensões, segundo o modo de ligação do não-ser. O Presente será o Nada essencial à negação do Passado e do Futuro: por um lado, o passado será uma espécie de em-si que infesta o para-si a título de contingência original a ser perpetuamente transcendida; por outro lado, o futuro é o sentido do para-si, aquilo que ele não é mas deve vir a ser, embora não ao modo da identidade.

3.2.1 - Ontologia da temporalidade

a) Temporalidade estática

Tendo feito a descrição fenomenológica dos três ekstasis temporais, Sartre quer abordar agora "a temporalidade como estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ekstáticas secundárias" (SARTRE)⁶⁷. A temporalidade é universalmente reconhecida como sucessão, como uma ordenação conforme a relação antes-depois. A abordagem sartreana buscará, de início, encarar a natureza dos termos antes e depois segundo sua constituição e exigências e na medida mesma do aspecto ordinal de ambos. Assim, ao estudo do "antes" e do "depois" no aspecto ordinal e isolado de toda mudança, Sartre chama de estática temporal. Quando ao estudo do fato da sucessão, isto é, do inegável curso do tempo com suas mudanças (de Presente a Passado, de Futuro a Presente etc.), Sartre chama-o de dinâmica temporal. Por enquanto, far-se-á apenas o estudo da estática, entendida como estrutura formal da temporalidade ou a ordem do tempo.

Estudando-se a estática, a primeira evidência que surge é a da irreversibilidade do tempo: a série sucessiva de "antes" e "depois" só comporta um sentido de encadeamento de seus termos, a saber, do passado ao futuro. Habitualmente os analistas da temporalidade separam e isolam o "antes" do "depois", levando em conta que eles se apresentam um após outro. Sem dúvida, isto faz algum sentido porque todo sujeito vive e realiza suas ações no tempo, isto é, segundo uma sucessão de termos que se desvelam. "Sem a sucessão dos "depois", diz Sartre, eu seria imediatamente aquilo que quero ser, não haveria distância entre mim e mim nem separação entre a ação e o sonho" (SARTRE)⁶⁸. A sucessão temporal é a condição de possibilidade de realização de ações no mundo, já que todo ser expõe e imerge seu ser na dispersão temporal.

Ora, a visão temporal do mundo se dilui em uma pulverização infinita, na qual o átomo temporal será o instante, entendido como o ponto sem dimensão que não comporta antes nem depois no seu interior. Aliás, o instante é insecável (não pode ser seccionado) e, tendo seu lugar entre outros instantes, sem aparentemente confundir-se com eles, é habitualmente chamado de atemporal.

O isolamento e a aparente intemporalidade do instante levantarão um novo problema: como haverá trânsito de um instante a outro, causando as mudanças e a permanência no tempo? Ora, a temporalidade não se reduz à separação mas, antes de tudo, expressa relações conexas ou relação de ordem entre termos; assim, ao se dizer que ao instante A se sucede o instante B, estabelece-se uma conexão unificadora que permite ao pensamento o juízo da sucessão. É evidente que a unidade da experiência

exige a unificação da diversidade temporal para que qualquer experiência empírica seja possível; aliás isto o mostrou Kant.

Por outro lado, Sartre criticará as teorias associacionistas da temporalidade pelo caráter de em-si que procuram atribuir a todo e qualquer ser. Adotando-se a tese associacionista, não se poderá explicar a conexão "antes-depois" na medida em que cada instante permanecerá isolado na sua plenitude presente, sem traços de união com os instantes antecedentes ou conseqüentes. Tal dificuldade teórica só poderá ser superada com a rejeição da hipótese do instante como um em-si: caso contrário, fica impossível estabelecer qualquer nexos de sucessão entre A e B. "Em uma palavra: se A há de ser anterior a B, é necessário que seja em seu ser mesmo em B como futuro em relação a si (SARTRE)⁶⁹. O sentido de anterioridade de A só pode ser conferido por B, ao mesmo tempo em que o sentido de posterioridade de B só pode ser conferido por A: ambos se exigem mutuamente. Na verdade, a relação do "antes" e "depois" só existe para uma testemunha capaz de estabelecê-la, testemunha que seja, ela própria, temporal. Sartre recusa as soluções de Descartes e Kant porque elas exigem um ser intemporal capaz de constituir a unidade temporal no seio da multiplicidade dos instantes. "A unidade do tempo, não podendo ser dada pelo tempo mesmo, diz Sartre, eles a atribuem a um ser extra-temporal: Deus e sua criação contínua em Descartes, o Eu penso e suas formas de unidade sintética em Kant" (SARTRE)⁷⁰. Interessante notar que, nas duas teorias, os seres intemporais (os instantes) recebem sua temporalidade de outro ser intemporal (Deus ou Eu Penso). A temporalidade se reduzirá a um nexos externo surgido na interação de substâncias intemporais, solução que fará do tempo uma mera ilusão humana; os pólos da interação seriam em-

-sis isolados nas suas identidades e plenitudes respectivas. Para Sartre, a solução para o impasse só surgirá ao se "constituir uma unidade de tipo novo, precisamente a unidade ek-stática: cada ser será fora de si, lá, para ser antes ou depois do outro" (SARTRE)⁷¹. A unidade ek-stática indica que o ser se faz fora de si, isto é, que cada instante não é mais em-si, senão que transcende seu isolamento na direção do outro. Assim como uma linha reta concreta é mais que uma sucessão infinita de pontos, também a continuidade temporal como fato é algo mais além da justaposição de instantes. Trata-se de definir a continuidade a partir de seus elementos a, b e c ou quaisquer outros, onde cada elemento é e não é igual ao outro: a solução de Sartre aponta para um tipo de ser que é o que não é e que não é o que é, ou seja, o Para-si. A natureza ek-stática da Temporalidade é exatamente o Para-si existindo na unidade ek-stática de si; na verdade, o fluxo que transcende o isolamento dos instantes recebe seu ser da realidade humana.

Deve ficar bem claro que a temporalidade, sendo uma forma de separação e de síntese, apresenta uma aparente contradição no seu seio, a saber, uma multiplicidade que é unidade e vice versa. "Assim pois, se não há prioridade alguma da unidade sobre a multiplicidade nem da multiplicidade sobre a unidade, é necessário conceber a temporalidade como uma unidade que se multiplica, isto é, que a temporalidade não pode ser senão uma relação de ser no seio do ser mesmo" (SARTRE)⁷². A temporalidade seria uma "quase-multiplicidade" cujos elementos tenderiam a uma desagregação jamais concretizada, isto é, cuja dissociação existiria apenas em forma de esboço no interior de um ato unificador. Não se trata, contudo, de tornar a temporalidade de um dado: a temporalidade se faz ou como diz Sartre, "a tem-

poralidade não é" (SARTRE)⁷³. Ela só existe como relação inter na e só adquire sentido como intra-estrutura de um ser que é si-mesmo fora de si: o Para-si. Sendo assim, pode-se concluir que a temporalidade possui a mesma estrutura da ipseidade, já que ambas designam um ser que tem-que-ser seu ser, um ser que é seu ser ek-staticamente. "A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo" (SARTRE)⁷⁴. O para-si só existe sob a forma temporal desde que surge como nadificação do em-si e desde que faz existir todas as formas possíveis de nadificação. Esse nada traz ao ser a "quase-multiplicidade, no seio do ser-para-si, o que faz com que... o número se desvele no mundo" (SARTRE)⁷⁵. Por outro lado, a unidade está pressuposta em qualquer esboço de multiplicidade, o que permitirá a Sartre utilizar a palavra "diáspora" para designar a temporalização do Para-si: dispersão e coesão profunda ao mesmo tempo. O ser do para-si é diaspórico porque faz aparecer diferentes relações originárias do ser consigo mesmo; enquanto o em-si só tem uma única maneira de ser, o para-si é diferentes formas de ser sob a forma de não sê-las. A presença do para-si a cada em-si isolado e caracterizado na sua identidade é o fundamento da multiplicidade — originariamente o em-si é indiferente e, por isso mesmo, uno e idêntico. Assim, o surgimento do para-si e o conseqüente "espelhamento ontológico do Si", isto é, o perpétuo jogo "reflexo-aquilo que reflete", constituem as diversas dimensões da nadificação. "O Para-si, para nos atermos aos primeiros ek-stasis, — aqueles que, por sua vez, assinalam o sentido originário da nadificação e representam a nadificação mínima, — pode e deve ser, por sua vez: 1º não ser o que é; 2º ser o que não é; 3º na unidade de uma perpétua remissão ser o que não é e não ser o que é" (SARTRE)⁷⁶. A nadificação mínima

implicada nos 3 ek-stasis citados representa o momento primeiro do ser que é si-mesmo fora de si ou do ser que é à distância de si. Sartre afirma que não há consciência possível a não ser segundo estas três dimensões, pois nenhuma delas subsiste por si só e em nenhuma delas, isoladamente, o para-si poderia persistir enquanto tal. A distância de si, já foi visto, é nada, nada de real, apenas uma forma de separação que, desde sempre, é sida. Assim, as três dimensões são formas distintas da inútil tentativa do para-si atingir o si, ou melhor, da inútil tentativa de transformar o nada que o separa de si. Dada a importância ontológica de tal aspecto, Sartre dedicará a cada dimensão uma análise mais detalhada.

Na primeira delas - o Passado - o para-si tem-querer seu ser sem qualquer possibilidade de não sê-lo: ele está lá, à sua retaguarda, separado do para-si por nada. É uma espécie de em-si que infesta o ser do para-si e que adquire o caráter de facticidade. Ser seu passado sem poder ser o fundamento deste mesmo passado significa a "contingência originária" do para-si, algo que ele não pode suprimir nem tampouco ser: "ele é para si mesmo porém ao modo do irremediável e do gratuito" - (SARTRE)⁷⁷. Não pode suprimir sua contingência porque ela é uma necessidade de ser, isto é, o para-si sempre é em certo sentido; apenas ele não funda nem determina sua maneira de ser. O aparente paradoxo de uma contingência que é, ao mesmo tempo, necessidade, fica afastado desde que se entenda a inexistência de reciprocidade "reflexo-aquilo que reflete" nas relações entre o para-si e o seu ser: "seu ser é para ele, porém ele não é para esse ser, porque precisamente esta reciprocidade do reflexo-aquilo que reflete faria desaparecer a contingência originária daquilo que é" (SARTRE)⁷⁸. A facticidade ou passado à re-

taguarda do para-si é perpetuamente transcendida no esforço para não ser o que é; na verdade, a transcendência nadificadora exige um transcendido e, como o para si é incessante transcendência, então o passado é uma estrutura necessária do seu ser. O para-si se afirma na negação do passado e não há jamais para-si "como não-tendo-ainda Passado" (SARTRE)⁷⁹. O para-si vem ao mundo com um passado porque ele estabelece entre sua consciência e o Em-si uma certa relação nadificadora originária, o Passado, "a noite total da identidade e o que o Para-si está obrigado a ser, fora de si, à retaguarda si" (SARTRE)⁸⁰. O para-si é nascido do mundo, surgido no mundo a partir da relação absoluta de Pretérito estabelecida no seu ek-stasis. É importante destacar que o passado não entra na relação especular "reflexo-aquilo que reflete" que caracteriza a vivência: está fora dela, à retaguarda, como condição irremediável de ser no mundo. Não pode haver tese do passado posto que só há consciência daquilo que não se é, ou melhor, a consciência nega explicitamente o objeto percebido afirmando-se simultaneamente "como não sendo tal objeto"; ora, o passado infesta o para-si em toda e qualquer vivência, está lá sem ser notado como algo que o para-si é aquém do seu campo temático. "Assim, na percepção do objeto, o Para-si se assume para-si como não sendo o objeto ao passo que, na revelação do Passado, o Para-si se assume como sendo o Passado e só estando separado dele por sua natureza de Para-si, a qual não pode ser nada" (SARTRE)⁸¹. Algo que não se pode negar nem afirmar, tampouco tematizar ou absorver, sendo simplesmente uma espécie de em-si que o para-si tem-que-ser sem possibilidade de não sê-lo: por isso, pode-se dizer, com Sartre, que "o Passado é posto contra o Para-si —" (SARTRE)⁸². Por outro lado, é evidente que qualquer homem pode indagar explicitamente o seu passado: a diferença é que agora ele se afirma co-

mo não sendo o passado objeto de tese. "O Passado já não está mais à retaguarda: não cessa de ser passado porém eu cesso de sê-lo; ao modo primário eu era meu passado sem conhecê-lo (mas não sem dele ter consciência), ao modo secundário conheço meu passado porém já não o era mais" (SARTRE)⁸³. Fazer do passado objeto de tese significa negá-lo como em-si que não se deixa tematizar, justamente por subsistir lá, "posto contra": o passado como consciência tética é um extrato de em-si agora tornado para-si.

O Passado é o que o sujeito era, o sentido mesmo e a espessura do mundo que jaz por detrás de seus pensamentos e sentimentos, "em suma, é meu nexo contingente e gratuito com o mundo e comigo mesmo na medida em que o vivo continuamente como derrelição total" (SARTRE)⁸⁴.

Quanto à segunda dimensão da nadificação ("ser o que não é), ver-se-á que nela "o para-si se capta como uma certa falta". (SARTRE)⁸⁵. A designação de ser se "esquarteja" no ainda-não como forma de infestar o Presente do para-si, isto é, como forma de manter sua eficácia enquanto falta. A designação daquilo que o para-si tem-que-ser e que todavia não é ainda significa uma totalidade inconclusa porque "esse ainda-Não está roído pela liberdade nadificadora do Para-si" (SARTRE)⁸⁶. O Ainda-não implica um abrandamento, um enfraquecimento de ser na medida em que não tem a "objetividade" do Presente se realizando.

Na segunda dimensão, o para-si está detrás de si, como um dos momentos do jogo especular, ao passo que na primeira dimensão ele está diante de si, também como momento do mesmo jogo. "Diante ou detrás de si: jamais si" (SARTRE)⁸⁷. O si seria a aniquilação da temporalidade, o repouso em si como co-

incidência consigo mesmo; enfim, o sentido do Passado e do Futuro enquanto ek-stasis seria a busca do si, a atemporalidade ou a eternidade do retorno ao si.

Na terceira dimensão, tem-se a dispersão do para-si no jogo "reflexo - aquilo que reflete", dispersão que é fuga de si mesmo, incessante evasão do ser que se busca mas que jamais é encontrado. "Aqui, diz Sartre, o ser está em toda parte e em nenhuma" (SARTRE)⁸⁸. Ora adiante, ora escapando, total instabilidade: assim é a Presença do para-si ao ser. O Presente não é anterior ou posterior mas um "vazio de não-ser" que não pode faltar à totalidade sintética da temporalidade. Na verdade, nenhuma das três dimensões possui prioridade sobre as duas outras.

Por fim, pode-se concluir que a temporalidade é a forma própria de existir do ser que se nadifica ou, segundo a bela e concisa definição de Sartre, "o Para-si é o ser que tem-que-ser seu ser sob a forma diaspórica da Temporalidade" (SARTRE)⁸⁹.

b) Dinâmica da temporalidade

A solução proposta por Sartre exige a unidade do ser do Para-si, exige que a mudança seja modificação do ser total, "que o permanente seja o que muda" (SARTRE)⁹⁰. A essência ek-stática do Para-si explica suficientemente o problema e, ao mesmo tempo, refuta concepções de mudança temporal como em Leibniz. Em Leibniz, a mudança exige a permanência, o que tornaria o homem uma espécie de em-si. Permanência e mudança tornar-se-iam termos antitéticos, acarretando uma substancialização do ser do homem: um núcleo de ser permaneceria imutável enquanto algo mudaria. Tal solução é evidentemente recusada por Sartre.

A análise exaustiva da estática temporal trouxe, de antemão, a solução do porquê da mudança: a temporalidade do para-si é o fundamento da mudança e não, o contrário. Os ek-stasis temporais, as formas de ser fora de si características do para-si mostram que o ser "muda" integralmente, deslizando ao Passado e produzindo-se como Futuro. O Presente tornado Passado não é abolido, mas se converte em termo de uma série de Passados e mais-que-perfeitos unidos, pelo ser presente do Para-si, num só bloco. O passado enquanto ex-presente pode ser entendido como movimento na direção do em-si, ao passo que o surgimento de um novo presente é nadificação deste mesmo em-si: "a relação entre Presente e Passado é uma relação de ser e não, de representação" (SARTRE)⁹¹.

Neste momento, deve ser enfatizada uma conclusão fundamental para compreensão de Sartre: o ser paulatinamente reabsorve o para-si na medida em que o Presente se "preterifica" sob a qualidade de Em-si; assim é como se o para-si "não tivesse mais forças sustentar seu próprio nada" (SARTRE)⁹². O nada parece ser expulso, embora a nadificação continue incessantemente a se dar. O para-si que cai no passado como ex-presença ao ser, agora tornado um em-si, converte-se num ser "no-meio-do-mundo" e o mundo retido na dimensão passada como aquilo em cujo meio o Para-si passado é em-si" (SARTRE)⁹³. O passado aprisiona o homem e o faz "coisa-no-mundo" de certa forma submetida ao determinismo universal, embora a perpétua nadificação leve à transcendência do passado e à projeção na direção do futuro. A realidade humana seria, então, a permanente recusa em se deixar aprisionar pelo em-si, um vazio de ser logo preenchido e, de imediato, renascido. O Presente poderia ser entendido como "uma fuga perpétua diante da sedução do em-si que

o ameaça, até a vitória final do em-si que o arrastará para um passado, o qual não será mais passado de qualquer para-si" (SARTRE)⁹⁴. A vitória final do em-si é a morte, vista como a "detenção radical da temporalidade pela petrificação de todo o sistema ou, se se prefere, recaptura da totalidade humana pelo Em-si" (SARTRE)⁹⁵. Com a morte do para-si, o ser recupera seus plenos direitos de absoluta positividade e de identidade.

Retornando-se à questão do porquê da mudança, ver-se-á que ela se radica na espontaneidade do para-si, entendida como a tendência à permanente evasão de si mesmo; ora, esta é apenas mais uma faceta da essência ek-stática do homem. A espontaneidade é fundamento de seu nada de ser (visto que seu ser é recusa) mas também de seu ser (porque ela se deixa definir por si mesma); na verdade, a espontaneidade realiza um movimento simultâneo de posição/recusa daquilo que ela põe, um jogo de colocação/negação que lhe permite escapar ao estado inercial. Aquilo que a espontaneidade adquire deve ser negado ou, caso contrário, ela não poderia temporalizar-se. "Sua natureza própria, diz Sartre, consiste em não aproveitar o adquirido que ela constitui ao realizar-se como espontaneidade" (SARTRE)⁹⁶. A espontaneidade não se pode deixar fixar no instante, segundo uma essência particular, mas ao contrário, ela deve ser incessante evasão e recusa do até então alcançado; ela aparece para recusar e a ordem "alcançado/recusado", analogamente à temporalização, é irreversível. A espontaneidade jamais chegará à plenitude afirmativa sob pena de recair no em-si: a dualidade "posição-negação" é o real fundamento de sua existência e de sua unidade.

Utilizando-se a terminologia sartreana, poder-se-ia dizer que o para-si é espontaneidade que dura, isto é, nadifi-

cação do em-si sustentada pelo seu próprio nada. Caso não durasse, o para-si se tornaria um dado, espécie de instante revestido pela densidade e contingência do em-si: ele simplesmente seria. Enfim, a totalidade da temporalização é inatingível: ela se coloca como algo que se nega e que se evade de si mesma, pois "no momento em que se dá já está para além dessa doação de si" (SARTRE)⁹⁷. A realidade humana vista como temporalidade só pode encontrar limite para sua transcendência se ela se definir pelo seu incessante transcender: "assim, o tempo da consciência é a realidade humana que se temporaliza como totalidade e que é, para si mesma, sua própria inconclusão, o nada que desliza na totalidade como fermento destotalizador" (SARTRE)⁹⁸.

3.3 - REFLEXÃO E TEMPORALIDADE

Dado o perpétuo movimento de transcendência característico do para-si e que o define como "totalidade destotalizada", pode-se afirmar que não há instante no qual "se possa afirmar que o para-si é, porque, precisamente, o para-si não é jamais" (SARTRE)⁹⁹. Atemporalidade é fundamentalmente negação do instante: aqui Sartre nega o instantaneísmo do "cogito" cartesiano. O instantaneísmo é negado diante da evidência de que o para-si dura ou de que "o para-si dura sob a forma de consciência não-tética (de) durar" (SARTRE)¹⁰⁰. Mas a despeito disto o sujeito pode captar-se como durando, pode sentir a passagem do tempo, pode sentir-se como unidade de sucessão; neste caso, o sujeito tem consciência de durar, consciência tética semelhante a um conhecimento e que deve ser explicada quanto à sua natureza e direitos. Sartre acha que tal questão remete direta

mente às condições de possibilidade da reflexão na medida em que a temporalidade aparece à reflexão sob forma de duração psíquica. Assim, "como é possível a reflexão para um ser que só pode ser no passado?" (SARTRE)¹⁰¹. A reflexão se limitará ao passado ou mesmo a uma existência e certeza instantâneas? As respostas só surgirão após o exame da estrutura da reflexão. "A reflexão é o para-si consciente de si mesmo" (SARTRE)¹⁰². Consciência reflexiva e consciência refletida devem existir em unidade absoluta, graças à qual fique resguardada a certeza da intuição reflexiva. Para explicar esta unidade, Sartre recusa as perspectivas realista e idealista, incapazes, a seu ver, de garantir a apoditicidade do "cogito". O realismo, fazendo dos dois tipos de consciência (reflexiva e refletida) seres isolados e auto-suficientes, não poderia explicar as relações que ambos entre si mantêm nem os nexos internos que definem o conhecimento. Quanto ao idealismo, ao substancializar e isolar a reflexão e ao fazer da consciência refletida uma simples imagem captada na reflexão, mostra-se igualmente incapaz de explicar a unidade absoluta de ambas. Refutadas as teses que admitem nexos exteriores entre reflexivo e refletido, resta demonstrar que a reflexão se une ao refletido por um nexo de ser. No entender de Sartre, convém "que a consciência reflexiva seja a consciência refletida" (SARTRE)¹⁰³.

Contudo, não se deve pensar em termos de total identidade entre reflexivo e refletido sob pena de se abolir, de imediato, o fenômeno da reflexão para substituí-lo pela obscura dualidade "reflexo/refletor". Havendo a exigência de que o reflexivo seja o refletido a fim de que se resguarde a evidência apodítica, fica claro, por outro lado, que o refletido deve ser objeto para o reflexivo de modo a se caracterizar a re-

flexão como conhecimento. Ora, este último aspecto exige separação de ser, exige que "o reflexivo seja e não seja e refletido" (SARTRE)¹⁰⁴. Mais uma vez se revela a instável estrutura ontológica do para-si, já anteriormente descoberta. Na estrutura ontológica então revelada, "reflexo/refletor" eram os dois termos em questão, sabendo-se que ambos padeciam de uma insuficiência radical que os tornava incapazes de se porem separadamente: "cada termo, ao se por para o outro, convertia-se no outro" (SARTRE)¹⁰⁵. Contudo, no caso da reflexão, as coisas se passam de modo diferente: reflexivo e refletido tenderiam a uma certa auto-suficiência, na qual a dualidade "reflexo/refletor" se tornaria um bloco ora refletido, ora reflexivo. O nada que os separa o faz de modo ainda mais profundo que o nada que institui a dualidade "reflexo/refletor". Sartre dirá ainda que o "refletido é aparência para o reflexivo, sem deixar de ser, por isso, testemunha (de) si, enquanto o reflexivo é testemunha do refletido sem contudo cessar de ser aparência para si mesmo" (SARTRE)¹⁰⁶. O ser-testemunha do reflexivo só existe na e pela aparência, assim que seu ser está radicalmente tocado por sua reflexividade, ou como escreve Sartre, "o reflexivo só pode ser testemunha na medida em que é consciência de sê-lo, isto é, na exata medida em que esta testemunha que ele é, é um reflexo para o refletor que ele também é" (SARTRE)¹⁰⁷. Quanto ao refletido, este é profundamente alterado pela reflexão na medida em que perde a auto-suficiência que possuía ao se fazer objeto para... Refletido e reflexivo não possuem auto-suficiência (o reflexivo toma seu ser de sua função) e nenhum deles pode criar o nada que os separa: este nada só pode dar-se numa estrutura de ser unitária, estrutura tal que possa "ser seu próprio nada sob a forma de ter-de-sê-lo" (SARTRE)¹⁰⁸. Reflexão e

irreflexão são um mesmo ser para-si, este mesmo para-si que existia primariamente ao modo do "reflexo/refletor" e que se faz existir então ao modo do "reflexivo/refletido". Sabendo-se que o nada separa o reflexivo do refletido, é possível concluir que, se o para-si é o ser que traz o nada ao mundo, então esta nadificação avançada em que se constitui a reflexão só pode ser um fenômeno intra-estrutural: "o fenômeno de reflexão é uma nadificação do para-si que não lhe vem de fora, mas que ele tem-de-ser". (SARTRE) ¹⁰⁹. Ao ter de ser seu próprio nada, o para-si realiza a nadificação que o faz existir ao modo do "reflexivo/refletido". Mas, qual a motivação de tal movimento?

Na verdade, a motivação da reflexão consiste num esforço para fundar-se, numa tentativa "de ser para si mesmo o que se é". (SARTRE) ¹¹⁰. Através da reflexão, o para-si quer superar sua instabilidade ontológica (ser o que não é e não ser o que é), quer ver-se como totalidade que é o que é, à maneira do em-si: trata-se de escapar à perpétua remissão característica do para-si pela tentativa de transformar seu ser em um dato, um em-si abarcável pelo olhar reflexivo. Sabe-se que, sendo presença ao ser, o para-si é ek-stático, isto é, vive uma dispersão original que o faz perder-se fora de si; na reflexão "o para-si que se perde fora de si tenta se interiorizar em seu ser" (SARTRE) ¹¹¹, isto é, tenta ser interiormente uma espécie de objeto em-si. Enfim, a dupla tentativa de interiorização e de objetivação é a motivação última da reflexão porque, através dela, o para-si tenta ser, a seus próprios olhos, um objeto em-si absolutamente interior.

Contudo, este esforço para fundar-se resultará em fracasso: a reflexão é o resultado de tal fracasso. O para-si, ao tentar ser o que é, apenas revelará para si o que ele é pa-

ra si, ou, "a tentativa de recobrar o para-si por reversão sobre si culmina na aparição do para-si para o para-si" (SARTRE)¹¹². O que a complexa argumentação de Sartre quer mostrar é que o movimento de reflexão enfatiza inapelavelmente o caráter de reflexividade, a perpétua nadificação que infesta o para-si, a sua impossibilidade de ser exceto sob a forma de em-si nadificado. A reflexão implicará obrigatoriamente uma distância entre aquele que retorna sobre si e aquele sobre o qual há o retorno, isto é, a reversão é um arrancamento de si cujo resultado é o surgimento do nada reflexivo. Assim, este ser que só é fundamento de seu próprio nada, na medida em que tenta recuperar-se reflexivamente, "faz existir entre si mesmo e si mesmo, na unidade do ser, uma distância absoluta" (SARTRE)¹¹³. Na verdade, estes dois seres, instituídos pela distância absoluta, são um único e mesmo ser. A reflexão é um fenômeno interior de cissiparidade, fenômeno que já existe potencialmente no para-si refletido e que passa a existir quando o para-si que reflete se faz testemunha de reflexo ao mesmo tempo em que o reflexo se põe como reflexo deste que reflete. Para Sartre, "a reflexão, como esforço de recuperação de um para-si por um para-si que é ele mesmo ao modo de não sê-lo, é um estado de nadificação intermediário entre a existência do para-si puro e simples e a existência para-outro como ato de recuperação de um para-si por um para-si que não é ele mesmo ao modo de não sê-lo" (SARTRE)¹¹⁴.

A linguagem técnica e um tanto obscura de Sartre quer mostrar a perpétua incapacidade da reflexão em refletir o para-si à maneira pela qual reflete o ser em-si: o caráter intencional da consciência implicará a cissiparidade reflexiva que torna o para-si objeto para si mesmo sem que haja cisão absoluta, mas apenas uma "quase-dualidade", situação onde o refletido é um qua-

se-objeto para a reflexão.

Definida a reflexão, Sartre passa a dividi-la em dois tipos, a saber, reflexão pura e reflexão impura. Cabe afirmar aqui que esta divisão tem uma importância radical para a questão do cogito existencial: a análise de ambas revelará a existência como algo meta-problemático, isto é, algo não-desvendável que se coloca para além de qualquer conhecer. A reflexão pura é tida por Sartre como a forma originária e ideal de reflexão, sendo, além disso, o fundamento sobre o qual aparece a reflexão impura; finalmente, como ficou bem demonstrado na *dé-marche* cartesiana, a reflexão pura não é dada mas alcançada através do que Sartre chama de *catarse*. A reflexão impura, por sua vez, implica e engloba a reflexão pura na medida em que estende suas pretensões mais além.

Por outro lado, a reflexão pura reclama direitos à evidência: há base para tal exigência? Sem dúvida, na medida em que o reflexivo é o refletido, isto é, na medida em que se dá o fenômeno da transcendência na imanência: se o reflexivo é o refletido, este último apenas pode ser um "quase-objeto" para o primeiro. "Conhecer é fazer-se outro" (SARTRE)¹¹⁵: ao afirmar um objeto, o sujeito cognoscente nega, ao mesmo tempo, ser ele próprio aquele objeto afirmado, ou melhor, cognoscente e conhecido devem ser ontologicamente distintos. No caso do reflexivo e do refletido, a distinção é impossível já que o primeiro "não se desprende inteiramente do refletido e não pode abarcá-lo segundo um ponto de vista" (SARTRE)¹¹⁶. O reflexo conhece o refletido numa indistinção sem ponto de vista possível, dada a proximidade absoluta entre ambos: este tipo de conhecimento "é totalitário, é uma intuição fulgurante e sem relevo, sem ponto de partida nem de chegada" (SARTRE)¹¹⁷. Trata-se de um co-

nhecimento que não estabelece hierarquias nem ordenações; não há discursividade implicando revelações sucessivas de características distintas nem tampouco elementos que remetam a outros elementos. A reflexão pura é o próprio cogito apodítico, que "não nos ensina nada; simplesmente põe" (SARTRE) ¹¹⁸. A apoditicidade é justamente este caráter de intuição fulgurante e sem relevo, onde a evidência absoluta implica a radical impotência para se tematizar: "No desvelamento reflexivo há posição de um ser que era já desvelamento em seu ser" (SARTRE) ¹¹⁹, o que leva Sartre a defini-lo como reconhecimento. A reflexão terá já uma certa compreensão pré-reflexiva daquilo que ela pretende recuperar, isto é, o refletido não lhe é inteiramente estranho mas, ao contrário, surge como motivação do esforço de recuperação. Em última análise, o refletido não é um dado mas, o ser que o sujeito tem-de-ser.

Cabe agora demonstrar que a conquista reflexiva cartesiana, o cogito, não pode ser limitado ao instante, a uma duração infinitesimal mas pode estender seus direitos de apoditicidade à totalidade do reflexivo (visto como ato que implica o passado e já esboça o futuro). Aliás, o próprio Descartes ao dizer "duvido, logo sou" reconhecia isto implicitamente; a dúvida metódica estava motivada pela insuficiência de razões (passado) e pela esperança na aquisição de elementos que pudessem garantir a certeza (futuro). Duvidar significa estar diante de um futuro que oculta certas condições e de um passado que já oculta as motivações da dúvida e, finalmente, significa estar no mundo como presença ao objeto da dúvida. Sartre pensa que tais observações podem se aplicar a qualquer comprovação reflexiva, tipo "leio, ajo, atuo, etc.". Desta forma, a reflexão, além de conter evidência apodítica, pode estender seus direi-

tos à totalidade humana; caso contrário, todo conhecimento que o sujeito pudesse ter de si mesmo cairia na esfera do provável, porque tudo se resumiria à instantaneidade. Aceitando-se que "a reflexão é o para-si que tenta recuperar-se a si mesmo como totalidade em perpétua irrealização" (SARTRE)¹²⁰, resta concluir que a reflexão, enquanto modo de ser do para-si, se temporaliza: "o para-si que se faz existir ao modo do desdobramento reflexivo, enquanto para-si, toma seu sentido de suas possibilidades e de seu porvir e neste sentido, a reflexão é um fenômeno diaspórico; mas, enquanto presença a si, é presença presente a todas as suas dimensões ek-státicas" (SARTRE)¹²¹. Isto significa que a reflexão pode captar qualquer uma das dimensões temporais exatamente como ela é para a consciência refletida, porque, apesar da distância absoluta que medeia entre ambas, o reconhecimento se dá em proximidade absoluta; o reflexivo é o refletido, e ambos existem na unidade de um mesmo ser. Frente a tais afirmações, é possível levantar-se a seguinte questão: se a reflexão reclama apoditicidade, como são possíveis os diversos erros que o sujeito comete em relação ao seu passado? A isto Sartre responde que os diversos erros cometidos na recordação reflexiva do passado devem-se ao fato de que então o sujeito se situa no plano da memória: ele já não vive, ele já não é mais o seu passado, apenas tematiza-o. A memória como tematização do passado não pode possuir a apoditicidade da reflexão.

Em relação à temporalidade, a reflexão é consciência das três dimensões ek-státicas da realidade humana; nesses termos, ela é "consciência não-tética (de) fluir e consciência tética de duração" (SARTRE)¹²². Graças à "quase-dualidade" no interior do para si, a reflexão reconhece o passado e o presente

do refletido como "quase-fora" (SARTRE)¹²³, isto é, como realidades que, apesar de existirem numa mesma unidade de ser com a reflexão, são vividas ao modo do não sê-lo. A reflexão surge quando, na intencionalidade original, uma forma de alteridade obriga o refletido a uma existência "fora": a imanência intraconsciencial pura padecerá agora de uma negação interna, condição de possibilidade da relação de si a si. Indubitavelmente, existir intencionalmente é existir "fora", de modo que o para-si é "o ser que é sempre como si mesmo e que é sempre este si mesmo à distância de si, no porvir, no passado, no mundo" (SARTRE)¹²⁴. Captando a temporalidade como modo de ser no mundo, este mesmo mundo para além do qual o para-si projeta a coincidência consigo mesmo (circuito da ipseidade), a reflexão instaura a historicidade.

Contudo, a consciência reflexiva do homem-no-mundo se vê frente à duração psicológica, uma espécie de antípoda da historicidade. É inegável a existência de uma duração psíquica, sucessão de formas temporais organizadas inaugurando o mundo de vivências e que Sartre chamará de "tecido concreto de unidades psíquicas de fluência" (SARTRE)¹²⁵. A temporalidade psíquica organiza as qualidades, estados etc. segundo um antes e um depois, permitindo que o sujeito capte a trama contínua da temporalidade sob a forma de relações externas de sucessão. A realidade desta duração psíquica constituída por fatores psíquicos é objeto de estudo da Psicologia. Sartre nega, porém, que a temporalidade psíquica tenha uma realidade própria mas derivada; caso contrário, seria forçoso admitir que os estados e qualidades seriam seres no ser do para-si, habitando-o como coisas inertes ligadas entre si por uma ordem de sucessão externa. Na verdade, no para-si só existem "colorações internas

não-posicionais e que são apenas ele mesmo enquanto é para-si, não podendo ser captadas fora dele" (SARTRE)¹²⁶. Esta temporalidade psíquica, Sartre a considera incompatível com o modo de ser do para-si porque suas manifestações parecem adquirir um caráter substancial, à semelhança de algo hipostasiado. Por outro lado, como diz Bornheim, "tratando-se de ordem sucessiva, a temporalidade psíquica seria incapaz de se constituir ou de se instaurar como auto-constituição; deve-se, ao contrário, asseverar que cabe à reflexão o ato de constituí-la" (BORNHEIM)¹²⁷. Por ser presença ek-stática ao mundo, o para-si irreflexivo não conhece a temporalidade psíquica; esta última só aparece à reflexão. Mas de que tipo é esta reflexão capaz de constituir a temporalidade psíquica?

Sartre distinguirá dois tipos de reflexão, a pura e a impura ou constituinte: cabe a este última constituir a sucessão de fatos psíquicos, ainda que tenha a reflexão pura como sua estrutura original. Se a reflexão é "um tipo de ser no qual o para-si é para ser para si mesmo o que ele é" (SARTRE)¹²⁸, então ela não é algo que se dê aleatoriamente mas sim algo cujo sentido é o "seu ser-para" (SARTRE)¹²⁹. O próprio termo "para-si" já enfatiza o caráter de para, a ponto do reflexivo ser de finido por Sartre como o "refletido que se nadifica a si mesmo para recuperar-se" (SARTRE)¹³⁰. Desta forma, o refletido se apresenta ao reflexivo como o ser que este último tem-de-ser, constituindo-se isto quase uma fuga do reflexivo de sua condição de para-si; inútil tentativa, visto que o para-si está condenado, de todas as formas, a ser para-si. Na verdade, a motivação da reflexão impura está nela mesma, enquanto duplo movimento de interiorização e de objetivação: "captar o refletido como em-si para fazer-se ser este em-si que é captado" (SARTRE)¹³¹. A cap

tação do refletido, por parte da reflexão impura, é dada no circuito da ipseidade sob a forma de um em-si que ela tem-de-ser. Frente a isto, Sartre dirá que existem três elementos na reflexão impura: "o reflexivo, o refletido e um em-si que o reflexivo tem-de-ser na medida em que este em-si seria o refletido e que nada é além do Para do fenômeno reflexivo" (SARTRE)¹³². O ser do último elemento (o em-si) é ser pura objetividade para o reflexivo, isto é, uma espécie de projeção dotada de significação que vem a ser captada pelo reflexivo no movimento de nadificação do refletido. Ao sair da "intuição fulgurante e sem relevo na qual o refletido se dá ao reflexivo sem ponto de vista" (SARTRE)¹³³, a reflexão fará aparecer um em-si transcendente, uma hipóstase do ser do refletido cujo sentido é indicar o ser que o reflexivo tem-de-ser. Adotado um ponto de vista do reflexivo em relação ao refletido, surgirá necessariamente tal em-si, pois a "decisão mesma, pela qual a reflexão se determina a considerar o refletido como objeto, faz aparecer o em-si como objetivação transcendente do refletido" (SARTRE)¹³⁴. Desta forma, a reflexão impura, além de criar um mundo derivado de caráter fantasmagórico, implica ainda a má-fé: há uma inútil tentativa do para-si projetar-se sob a forma de em-si para escapar à perpétua nadificação que ele é. "A reflexão impura é um esforço abortado do para-si para ser outro permanecendo ele mesmo" (SARTRE)¹³⁵.

A reflexão impura é de má-fé porque, na medida em que oculta o caráter não-substancial do refletido, procura, ao mesmo tempo, emprestar-lhe uma substancialidade falsa. É importante notar, por outro lado, que a reflexão é apenas um quase-conhecimento, face à impossibilidade de se estabelecer um ponto de vida entre o reflexivo e o refletido: trata-se, como já

foi visto, de uma "intuição fulgurante e sem relevo".

Por fim, Sartre dirá que o correlato necessário da reflexão será sempre o fato psíquico, entendido como a sombra do refletido que o reflexivo tem-de-ser para não sê-lo; caberá à Psicologia o estudo de tais fatos (infelizmente, os limites do presente trabalho não comportam as críticas sartreanas às abordagens da Psicologia). É suficiente saber-se que "a coesão íntima do psíquico é apenas a unidade de ser do para-si hipostasiado no em-si" (SARTRE)¹³⁶ e que, apesar de seu caráter fantasmagórico, o mundo psíquico "existe como situação real do para-si" (SARTRE)¹³⁷. A temporalidade originária como ek-stase do para-si é degradada sob a forma de em-si (temporalidade psíquica); ela, que apenas é, se temporaliza ao objetivar-se como temporalidade psíquica. Contudo, a enorme importância da temporalidade psíquica consiste em ser "o primeiro esboço de um fora: o para-si se vê quase conferir um fora diante de seus próprios olhos" (SARTRE)¹³⁸. Este quase ver-se desde fora representa um primeiro esforço de transcendência do para-si, mediante o qual ele tenta superar o instantaneísmo do cogito: face à impossibilidade da reflexão pura escapar ao circuito do "penso, logo sou" (uma experiência cuja evidência é avassaladora e quase tautológica), a reflexão impura será a primeira tentativa do para-si exteriorizar-se, captar-se objetivamente, ser exterior a si mesmo.

3.4 - TRANSCENDÊNCIA, CONHECIMENTO E EXISTÊNCIA

Na análise da reflexão, foi visto que o mundo psíquico é uma primeira tentativa do para-si em se tornar exterior a si mesmo; diante da impossibilidade de reduzir-se à instanta

neidade do cogito, resta-lhe afirmar-se como algo que seja essencialmente transcendência: ser o que não é e não ser o que é, é sua forma de estar no mundo. Esta característica ontológica servirá para explicar a aparição do mundo inteiro como correlato do surgimento nadificador (a consciência): que tipo de relação se estabelecerá entre o em-si - região do Ser que está para além de qualquer intuição - e o para-si - região do ser atravessada pelo nada? O em-si, dada a sua completude, é indiferença, completa incapacidade para gerar qualquer modalidade de relação ou segundo Sartre, o em-si "para ser, necessita apenas de si mesmo e não remete senão a si mesmo" (SARTRE)¹³⁹. Cabe então investigar o para-si como única possibilidade de surgimento de relação: "o para-si é responsável, em seu ser, por sua relação com o em-si ou, se se prefere, ele se produz sobre o fundamento de sua relação ao em-si" (SARTRE)¹⁴⁰. O para-si é o constituinte da relação ou de qualquer tipo de relação entre as já conhecidas regiões ontológicas em última análise, dirá Gilbert Varet, "a consciência como nada é o único princípio constituinte" (VARET)¹⁴¹. A experiência só é possível pelo surgimento do para-si como presença a um objeto que ele não é e pode ser entendida como o resultado da perene nadificação realizada pela consciência. Agora já é possível responder, pelo menos, parcialmente, à importante questão colocada na Introdução de *O Ser e o Nada*: que tipo de relação é possível entre as duas regiões de ser aparentemente incomunicáveis?

Ao presente trabalho interessa apenas uma modalidade de relação ek-stática entre para si e em-si, a saber, o conhecimento. Sartre o definirá como "presença a" (SARTRE)¹⁴² afirmando ao mesmo tempo que só há conhecimento intuitivo; na verdade, a intuição é a presença da coisa à consciência, ou me-

lhor, a consciência é que se fará presente à coisa na medida em que o em-si, em sua indiferença, não pode ser presença a coisa alguma. Afirmando que a intuição é a presença da consciência à coisa, Sartre inverteu a formulação tradicional do problema, a qual sempre afirmou que a intuição é a presença da coisa à consciência. Se objeto intencional e consciência nadificadora são transfenomenais e, enquanto tais, transcendentés a toda intuição, a análise do conhecimento não só apelará às descrições intuitivas puras como remeterá diretamente à dimensão ontológica da intencionalidade. Aqui é importante retornar à definição original de intencionalidade, segundo a qual toda consciência é consciência de alguma coisa: se não for consciência de algo, será consciência de nada, hipótese absurda. Só a intencionalidade como método e como meio de acesso ao ser poderá explicar a estrutura possibilitadora da presença, desde que se aceite a definição sartreana de consciência, segundo a qual a consciência é "um ser para o qual se trata, em seu ser do problema de seu ser enquanto esse implica um ser outro diferente dele" (SARTRE)¹⁴³. A consciência é, portanto, o outro do ser cuja realidade é não-substancial – ela é apenas causa de seu próprio nada. Como ela possibilitaria a relação de presença?

"A presença, diz Sartre, implica uma negação radical como presença àquilo que não se é. É presente a mim o que eu não sou" (SARTRE)¹⁴⁴. Fica claro que o elemento essencial na relação de conhecimento é a negação, porque através dela o para-si – aquele que traz a negação ao mundo – se constitui como não sendo o objeto. Nenhum objeto pode ser intuído se não se apresentar como aquilo que a consciência não é: o conhecimento intencional deverá abranger necessariamente o não-ser como seu fundamento. Vale ressaltar, contudo, que não se trata de uma

negação judicativa, isto é, um tipo de negação que recaia no objeto sob a forma de juízo; trata-se, na verdade, de uma negação original, algo que vem do próprio para-si e que o constitui como não sendo a coisa. Em vista disto, Sartre redefinirá a consciência: "o para-si é um ser para o qual se trata, em seu ser, da questão de seu ser na medida em que esse ser é essencialmente uma certa maneira de não ser um ser que ele põe ao mesmo tempo como um ser outro que não ele" (SARTRE)¹⁴⁵. De agora em diante, o conhecimento será entendido como um modo de ser e não como uma relação que se acrescenta de modo exterior a dois seres, nem como atividade de um sobre o outro. Trata-se do ser mesmo do para-si enquanto presença a ..., onde a consciência como nada é o único princípio que torna toda experiência possível, porque, só a partir de uma negação original, constitui "o seu ser fazendo-se não ser um certo ao qual ele é presente" (SARTRE)¹⁴⁶. Ora, todas estas fórmulas aparentemente redundantes, indicando o nada como princípio transcendental, significam que a ontologia funda o conhecimento. O objeto existirá para a consciência a partir de uma relação ontológica, segundo um nexos ontológico concreto que Sartre chamará de negação interna. "Na negação interna, o para-si se esborracha sobre aquilo que ele nega" (SARTRE)¹⁴⁷. A expressão um tanto forte mostra que as qualidades negadas são fatores constitutivos do ser do ser do para-si, são o que lhe dá de mais presente: fora de si e sobre elas, na relação ek-stática, o para-si "deve sê-las para negar que as seja" (SARTRE)¹⁴⁸. O termo origem de negação interna é o em-si e é dele que o para-si toma sua força negativa - para além da coisa que está aí, nada há exceto o vazio: o para-si é este vazio cujo correlato é o em-si na sua plenitude ou, na expressão sartreana, "o para-si é apenas o vazio em que se destaca o

em-si" (SARTRE)¹⁴⁹. Fora do em-si, nada há e este mesmo em-si polariza e define o reflexo desse nada: o para-si é o reflexo de nada, o nada individualizado que só subsiste enquanto nada de em-si.

Por outro lado, se o cognoscente é ausência que se determina a existir a partir da plenitude, então ele não é, ou melhor, o cognoscente é uma realidade inapreensível na medida em que nada é além daquilo que permite que haja uma presença. Na conclusão de *O Ser e o Nada*, Sartre dirá que "o problema ontológico do conhecimento é resolvido pela afirmação do primado ontológico do em-si sobre o para-si" (SARTRE)¹⁵⁰. Em razão deste primado será possível afirmar-se que o conhecimento é presença a nada; ainda mais, é presença absoluta à translucidez total do cognoscente. A presença do para-si ao em-si será pura identidade negativa, onde a relação cognoscente/conhecimento não cria coisa alguma e nada acrescenta ao ser: o conhecimento é apenas o fato de que há ser na medida em que o em-si se destaca sobre um fundo de nada. O conhecimento é "a pura solidão do conhecido" (SARTRE)¹⁵¹, negatividade que faz somente "que haja ser" (SARTRE)¹⁵². Se o ser é o que é, pura positividade e indiferença na plenitude, não poderia causar o fato de que "haja ser"; só o para-si, determinando-se como negatividade, é o responsável por tal fato: a revelação do positivo no ser é a contraparte do negativo no para-si. Sartre usará ainda o termo realizar para significar a dupla ação de determinação do para-si em seu ser e de desvelamento do em-si. Realizar é "fazer que haja ser tendo - de - ser a negação refletida deste ser: o real é realização" (SARTRE)¹⁵³. Assim, Sartre crê ter demonstrado que o conhecimento é um modo de ser, um nexó ontológico concreto entre a instabilidade do ser do para-si e a perfeita suficiência do

ser do em-si. Além disso, ao identificar conhecimento com não-ser, Sartre acrescenta-lhe uma dimensão trágica: o conhecimento, uma das formas mais elaboradas de transcendência deste de feito de ser que é o para-si, não passa de uma sombra deslizando na superfície indiferente do em-si. Esta dimensão trágica que ressalta a solidão e a dignidade do pensamento e, ao mesmo tempo, a imensa fragilidade do pensador, faz lembrar Blaise Pascal e sua célebre imagem do caniço pensante, quando afirma que "o homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Toda nossa dignidade consiste, pois, em pensar" (PASCAL)¹⁵⁴.

NOTAS

1. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. 1961. p. 116.
2. Id. *ibid.*, p. 118.
3. Id. *ibid.*, p. 119.
4. Id. *ibid.*
5. Id. *ibid.*, p. 120.
6. Id. *ibid.*
7. Id. *ibid.*
8. Id. *ibid.*, p. 121.
9. Id. *ibid.*
10. Id. *ibid.*
11. Id. *ibid.*
12. BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. 1971. p. 57.
13. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*, p. 123.
14. Id. *ibid.*, p. 124.
15. Id. *ibid.*
16. Id. *ibid.*, p. 125.
17. Id. *ibid.*
18. Id. *ibid.*, p. 126.
19. Id. *ibid.*
20. Id. *ibid.*
21. Id. *ibid.*, p. 127.
22. Id. *ibid.*
23. Id. *ibid.*, p. 128.
24. Id. *ibid.*, p. 129.
25. Id. *ibid.*, p. 130.
26. Id. *ibid.*, p. 131.
27. Id. *ibid.*, p. 132.
28. Id. *ibid.*

29. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 133.
30. Id. *ibid.*, p. 134.
31. Id. *ibid.*, p. 136.
32. Id. *ibid.*, p. 137.
33. Id. *ibid.*, p. 144.
34. Id. *ibid.*, p. 146.
35. Id. *ibid.*, p. 147.
36. Id. *ibid.*, p. 149.
37. Id. *ibid.*, p. 152.
38. Id. *ibid.*
39. Id. *ibid.*, p. 153.
40. Id. *ibid.*, p. 155.
41. Id. *ibid.*, p. 156.
42. Id. *ibid.*
43. Id. *ibid.*, p. 158.
44. Id. *ibid.*, p. 159.
45. Id. *ibid.*
46. Id. *ibid.*, p. 161.
47. Id. *ibid.*, p. 162.
48. Id. *ibid.*, p. 163.
49. Id. *ibid.*, p. 164.
50. Id. *ibid.*, p. 165.
51. Id. *ibid.*
52. Id. *ibid.*, p. 166.
53. Id. *ibid.*, p. 167.
54. Id. *ibid.*, p. 168.
55. Id. *ibid.*
56. Id. *ibid.*, p. 170.
57. Id. *ibid.*
58. Id. *ibid.*

59. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 171.
60. Id. *ibid.*
61. Id. *ibid.*, p. 172.
62. Id. *ibid.*, p. 173.
63. Id. *ibid.*
64. Id. *ibid.*, p. 174.
65. Id. *ibid.*
66. Id. *ibid.*
67. Id. *ibid.*, p. 175.
68. Id. *ibid.*
69. Id. *ibid.*, p. 177.
70. Id. *ibid.*, p. 178.
71. Id. *ibid.*, p. 179.
72. Id. *ibid.*, p. 181.
73. Id. *ibid.*
74. Id. *ibid.*, p. 182.
75. Id. *ibid.*, p. 183.
76. Id. *ibid.*
77. Id. *ibid.*
78. Id. *ibid.*
79. Id. *ibid.*, p. 184.
80. Id. *ibid.*
81. Id. *ibid.*, p. 186.
82. Id. *ibid.*
83. Id. *ibid.*, p. 187.
84. Id. *ibid.*
85. Id. *ibid.*
86. Id. *ibid.*
87. Id. *ibid.*, p. 188.
88. Id. *ibid.*

89. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 188.
90. Id. ibid., p. 189.
91. Id. ibid., p. 192.
92. Id. ibid.
93. Id. ibid., p. 193.
94. Id. ibid.
95. Id. ibid.
96. Id. ibid., p. 195.
97. Id. ibid., p. 196.
98. Id. ibid.
99. Id. ibid.
100. Id. ibid.
101. Id. ibid., p. 197.
102. Id. ibid.
103. Id. ibid., p. 198.
104. Id. ibid.
105. Id. ibid.
106. Id. ibid.
107. Id. ibid.
108. Id. ibid., p. 199.
109. Id. ibid.
110. Id. ibid., p. 200.
111. Id. ibid.
112. Id. ibid.
113. Id. ibid., p. 201.
114. Id. ibid.
115. Id. ibid., p. 202.
116. Id. ibid.
117. Id. ibid.
118. Id. ibid.

119. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 202.
120. Id. ibid., p. 203.
121. Id. ibid., p. 204.
122. Id. ibid.
123. Id. ibid.
124. Id. ibid., p. 205.
125. Id. ibid.
126. Id. ibid., p. 206.
127. BORNHEIM, Gerd A. Op. cit., p. 70.
128. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 207.
129. Id. ibid.
130. Id. ibid.
131. Id. ibid.
132. Id. ibid.
133. Id. ibid.
134. Id. ibid., p. 208.
135. Id. ibid.
136. Id. ibid., p. 213.
137. Id. ibid., p. 218.
138. Id. ibid.
139. Id. ibid., p. 219.
140. Id. ibid., p. 220.
141. VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. 1948. p. 62.
142. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 221.
143. Id. ibid., p. 220.
144. Id. ibid., p. 222.
145. Id. ibid.
146. Id. ibid., p. 223.
147. Id. ibid., p. 225.
148. Id. ibid.

149. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 225.
150. Id. *ibid.*, p. 713.
151. Id. *ibid.*, p. 227.
152. Id. *ibid.*, p. 228.
153. Id. *ibid.*
154. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. p. 127.

4 - CONCLUSÃO

A Introdução de *O Ser e o Nada* colocava importantes questões (v. cap. 2.1) que só poderiam encontrar resposta ao final da obra. Questões como a ligação sintética possível entre o em-si e o para-si, a heterogeneidade ou não das duas regiões ontológicas e mesmo a possibilidade de uma totalidade que as incluísse, dependiam, naquela Introdução, de teses preliminares cujas demonstrações não estavam ainda realizadas. Da ontologia (teoria do ser) à metafísica (estudo dos processos individuais constitutivos do mundo como totalidade concreta e singular), a reflexão sartreana apresentou um caráter sistemático em sua *démarche* interna, capaz de torná-la refratária a qualquer contradição (pelo menos, aparentemente). Trata-se de provar que aquilo que era evidente, de início, tornar-se-ia necessário ao final.

Uma filosofia que se pretenda uma teoria do ser deve praticar, de saída, uma atitude face a este mesmo ser que lhe permita verificar, em qualquer etapa de sua *démarche*, se se fala do mesmo ser; por isso, na ontologia fenomenológica de Sartre, há necessidade de se definir o critério de evidência que garanta a identidade de sentido de suas sucessivas *démarches*. Sabe-se que ele elegeu a intencionalidade como critério de evidência, retomando a herança cartesiana retrabalhada por Husserl para radicalizá-la ao extremo. A intencionalidade husserliana se torna o único procedimento de prova no qual a inten

ção como método e como meio aponta para um sistema completo e coerente a partir de seus postulados. O "eu penso" das filosofias modernas como critério de apoditicidade dará lugar à intencionalidade como um apelo de ser e ao cogito existencial como argumento ontológico irrefutável. Gilbert Varet chamará *O Ser e o Nada* de um único argumento ontológico com setecentas páginas (cf. VARET, p. 20), onde o exame das estruturas essenciais da consciência deverá instalar o investigador, desde sempre, na plenitude do ser. Invertido o primado do epistemológico sobre o ontológico, a afirmação ontológica, o ser revelado na primeira intuição fenomenológica, conduzirá necessariamente ao conhecimento.

Como foi visto ao longo de nosso trabalho, *O Ser e o Nada* se inicia com um exame eidético do ser e de suas principais regiões. Tal exame incluirá o fenômeno, a transfenomenalidade e a prova ontológica enraizada no cogito fenomenológico: a necessidade de uma prova de ser mostrou que não há diferença irreduzível entre ser e aparecer, isto é, que o ser se dá ao se anunciar no fenômeno. A intencionalidade fenomenológica captará o ser na sua manifestação fenomênica: deste ponto em diante, o fenômeno será a "medida do ser". Evidentemente o ser anuncia-se no fenômeno mas é como um "para-além", uma transcendência original que implica uma transfenomenalidade. Deste modo, o sentido da aparição revelou o ser tanto fenomenal quanto transfenomenalmente, estabelecendo-se, então, a diferença entre o "ser do fenômeno" e o "fenômeno de ser" (v. cap. 2.1). Ao mesmo tempo, o exame eidético da consciência irá caracterizar-se como a dimensão transfenomenal do sujeito e que por tal razão exigiu a transfenomenalidade do ser do fenômeno: a transfenomenalidade de um é a dimensão de transcendência do outro. A intenciona

lidade husserliana domina a ontologia de Sartre e um claro indício disso é sua definição de consciência, a saber, "toda consciência é consciência de algo"; do *status* ontológico da consciência, acima enunciado, Sartre faz derivar sua célebre prova ontológica segundo a qual o intencional é já posição de ser, ou como diz Sartre, "a consciência nasce conduzida sobre um ser que ela não é (SARTRE)¹. Neste ponto, foi possível afirmar-se que há ser em qualquer lugar, propiciando-se ao investigador uma primeira afirmação ontológica que o habilite a superar o instantaneísmo do cogito cartesiano (v. cap. 2.1). Se ao cogito não convém a "relação cogitativa de si a si" — típica da experiência cartesiana — onde a reflexão se fecha em si mesma, faz-se necessária alguma espécie de transcendência que desempenhe o papel da idéia de infinito no argumento de Descartes: a prova de ser realizada pelo cogito fenomenológico atenderá a tal exigência (v. cap. 2.1).

Se a consciência nada é além de consciência de, resulta disto um processo de esvaziamento extremado mas que, paradoxalmente, articulará toda prova de ser ao instalar o investigador em uma zona ontológica cuja característica principal será a translucidez pura: aqui nada se introduzirá, nem mesmo o "eu" da consciência refletida. O cogito existencial sartreano é, segundo Varet, "existência imediata e radicalmente vazia como existência consciente, ela é anterior a todo desdobramento epistemológico (VARET)². Esta existência vazia só poderá ser consciência na medida em que põe alguma parte do ser: o conhecimento não mais condiciona o ser, a ontologia não mais se subordina à epistemologia mas a consciência surge, a esta altura, como o absoluto não-substancial que indica imediatamente, pelo fato mesmo de sua não-substancialidade, a plenitude do ser. Se

há ser em alguma parte, talvez haja ser em toda parte e é isso que cabe provar. Por outro lado, se o *status* ontológico da consciência é anterior a qualquer desdobramento epistemológico, só resta explicitar a seguinte definição: a consciência é, antes de tudo, existência, isto é, "toda existência consciente existe como consciência de existir" (SARTRE)³. A existência que se define como consciência, ou ainda, a consciência (cogito) que se abre em plena existência é, antes de tudo, liberdade, auto-motivação, exigência de nada ser além de sua própria essência; existência "em círculo" que é, em última análise, a liberdade de ser posicional de si mesma. Existir em círculo não significa o cerrar-se sobre si mesma, mas sim a experiência livre da auto-evidência de sua existência e cuja realidade efetiva é a situação de fato.

Enquanto contingência ontológica radical, a consciência é o outro do em-si, entendido este último como o ser pleno da exterioridade objetiva cujas características foram exaustivamente analisadas na Introdução de *O Ser e o Nada* (v. cap. 2.1). Naquela parte da obra de Sartre, surgiam duas proposições essenciais à *démarche* ontológica: o ser-em-si e a existência consciente. Até então ambas as regiões pareciam incomunicáveis entre si e radicalmente heterogêneas; o caráter quase provisório destas teses preliminares, espécie de postulados tautológicos ("o ser é o que é" e "a consciência existe como consciência de existir") indica que Sartre concebe sua empresa filosófica sob um ângulo axiomático, segundo o qual uma certa cadeia de evidências, desde que corretamente articuladas, conduzirá necessariamente à apoditicidade. Em outras palavras, os dois conceitos ontológicos regionais descobertos na Introdução deverão ser inevitavelmente retomados na Conclusão, agora já como

demonstrações necessárias que, em nenhuma hipótese, conduziram o pensamento a qualquer contradição.

O tratamento filosófico das ontologias regionais privilegiará, sobremaneira, o ser do para-si (existência consciente) posto que do em-si (o que é) pouco se pode falar (v. cap. 2.1). Assim, *O Ser e o Nada*, na sua quase totalidade, é dedicado ao desvendamento do ser do para-si, não só em suas estruturas imediatas, mas também nas suas formas de transcendência. O cogito, postulado na Introdução, só será devidamente dimensionado com a descoberta da função de nadificação enquanto estrutura essencial da consciência: o nada se revela pela translucidez absoluta do cogito, onde o único conteúdo intuitivo puro advém da coisa mesma. Para Varet, "a condição para a captação intuitiva do sentido de transfenomenalidade do ser, agora que este ser transborda o ser do fenômeno e só pode ser captado intencionalmente por uma consciência momentânea, é a diminuição absoluta, neste instante, de tal consciência" (VARET)⁴. O cogito será uma zona de existência radical atravessada unicamente pelo sentido da coisa, vazia de tudo à exceção de seu objeto. Contudo, pode-se lhe atribuir um papel constituinte na evidência do sentido: Varet sugere que houve uma grande economia de meios na adoção de concepção tão radical de cogito, justamente porque "permite conformar, em uma única, as operações bastante complexas de "redução" e "constituição" em Husserl (VARET)⁵.

Redução e constituição integradas num único movimento através do qual o em-si se constitui mundo, implicando o perpétuo movimento de exclusão recíproca entre consciência e mundo. A intencionalidade, ao revelar as duas regiões ontológicas, se converterá em afirmação do ser, o fenomenológico conduzindo

do ao ontológico; por outro lado, o fato mesmo da interrogação sobre o ser levará à aparição do nada no mundo – a consciência é consciência disto e fora disto, nada (v. cap. 2.2), ou melhor, a consciência é o vazio no qual se destaca o objeto. Nada de consciência e nada de mundo – vazio sobre o qual se deseja toda aparição – só podem encontrar sua origem no ser afetado, de agora em diante, pela doença do nada. Se o em-si é o que é, não pode gerar qualquer espécie de nada e a questão da origem do nada só encontrará resposta na análise do ser do para-si, aquele ser que, em seu ser, é questão de seu ser. Recusando-se a existir como um dado, o ser para-si doa a si mesmo o seu ser – o nada – numa auto-constituição que é origem absoluta de si mesma. Esta consciência que é liberdade ao se criar como o outro do em-si, como o vazio no meio do ser, obriga-se à perpétua ruptura com o ser. O termo liberdade, tomado de Descartes, caracterizou o cogito como auto-apreensão do ser enquanto ausência de fundamento: sem poder explicar seu próprio ser, o para-si será esta contingência radical cujo único fundamento é o nada. Se seu fundamento é nada de fundamento, consistirá a realidade humana na incessante busca de fundamento, cuja impossibilidade de consecução estará na raiz mesma de sua "essência" (v. cap. 2.2). Durante a busca, haverá, da parte do para-si, a ilusória coincidência com o em-si ou, pelo menos um esforço angustiante para coincidir plenamente com o ser. Contudo, por estar infestado pelo nada, o homem padecerá de uma alienação fundamental: não coincidir plenamente com o ser mas tender necessariamente a ele. Aliás, nisto consiste a má-fé (v. cap. 2.3).

O poder nadificador da consciência é o único princípio constituinte e que, em nenhuma hipótese, é potência especial da consciência mas apenas o seu modo mesmo de transmutar

o em-si em mundo. Vale notar, portanto, que o projeto da ontologia sartréana consistirá em descrever a aparição do mundo como correlato exato e evidente de um surgimento nadificador – a consciência – cuja ação se revela no fazer-aparecer-mundo. Não se trata de descrever o em-si – pois ele é refratário às categorias tradicionais da Metafísica – nem tampouco, a consciência, desde sempre assimilada ao nada: trata-se apenas de fazer corresponder, em uma mesma afirmação fenomenológica, à consciência enquanto nadificação, um mundo organizado como totalidade. Desta forma, constituir, para Sartre, é o mesmo que nadificar: a consciência reduzida à pura negatividade detém todas as condições para a constituição de um mundo. Se antes a existência consciente e o ser em-si pareciam condenados à incomunicabilidade, a introdução do nada reacenderá as esperanças em uma ligação sintética possível entre ambos.

A elucidação da estrutura interna da consciência, passo seguinte da *démarche* sartréana, centrou-se em um cogito fenomenológico diferente do husserliano. A diferença capital consistiu na rejeição, por parte de Sartre, da presença do eu transcendental husserliano no interior da consciência (v. cap. 1.2). A partir de *A Transcendência do Ego*, Sartre procurará confirmar e aperfeiçoar sua nova teoria do cogito, na medida em que ela lhe é "tão absolutamente necessária, diz Varet, que sem ela todas as conclusões de sua própria filosofia lhe escapam" (VARET)⁶. Mas, por que a redução da função egológica é tão indispensável ao projeto ontológico de Sartre? Ora, sua teoria de ser tentou demonstrar, com apoditicidade e evidência, que há ser em toda parte e, que a eleição da intencionalidade radicalizada como único procedimento de prova implicará a evidência irrecusável da exterioridade objetiva. Na verdade, o ser do co

gito é ser fora de si, isto é, ele só pode ser desde que saia de si mesmo; caso contrário, restarão duas alternativas: a aniquilação do cogito ou o apelo à sua substancialização, ambas inaceitáveis.

Assim, a elucidação do ser de consciência, através do inventário das estruturas imediatas do para-si, revelou que nenhuma delas possuía qualquer consistência própria: fundadas no nada, apenas indicam que toda massa ontológica pertence ao domínio do em-si, o fora na direção do qual a consciência se vê necessariamente conduzida. Deste modo, é da mais alta importância, como dirá Varet, o fato de que "o para-si não exista jamais por si mesmo, mas unicamente para o objeto - ou seus sucedâneos - e que a subjetividade transcendental seja uma consciência sem sujeito" (VARET)⁷. Demonstrar que o Para-si só existe para o objeto é demonstrar, ao mesmo tempo, o caráter existencial do cogito. A intuição catalizadora de toda e qualquer perspectiva passou a ser, deste ponto em diante, a de existência - esta intencionalidade vazia demonstrada até a exaustão - e que trouxe feição própria à filosofia de Sartre.

Por ser necessariamente posicional de seu objeto, a consciência é existência imediatamente vazia, ou seja, não-posicional de si: a fórmula complexa significa a total translucidez de sua estrutura pré-reflexiva, característica que a impede de reenviar ao ser de seu puro si-mesmo, obrigando-a, por outro lado, a só existir apontando para um ser situado fora. Mais uma vez, prova-se o caráter existencial do cogito, na medida em que a intencionalidade da consciência é sua própria imedição vivida sob a forma de existência pré-reflexiva. Logo, enfatizar a existência, no primeiro grau do cogito ou o senti-

do de ser da intencionalidade é provar o ser segundo um mesmo procedimento de prova.

Após a apresentação das estruturas imediatas do para-si, por nós examinadas no capítulo 3º, Sartre continuou investigando o ser do cogito nas suas tentativas de transcendência; contudo, uma etapa anterior consistiu na elucidação da temporalidade como elo intermediário entre estruturas imediatas e transcendência (v. cap. 3.2). Obviamente, o espaço da presente Conclusão não comporta uma rediscussão do referido tema: basta lembrar que a temporalidade, como Sartre a entende, é o primeiro esboço de um fora, um esforço virtual para superar o instantaneísmo do cogito. E mais uma vez, através da análise das duas formas de reflexão, viu-se o angustiado esforço do para-si para suprir o hiato de nada que o faz existir à distância de si ou, em última análise, para evitar a nadificação que é ele mesmo.

O último elemento de análise das condições de possibilidade de vida intencional da consciência, no âmbito do presente trabalho, foi o conhecimento, entendido como forma de transcendência. Afinal, a perspectiva cartesiano-husserliana não nos autoriza a ir mais além, e mesmo a tentativa de se demonstrar o primado do ontológico sobre o epistemológico em *O Ser e o Nada* não exige também que tais limites sejam ultrapassados. Basta que, retomando-se a questão da nadificação, compreenda-se que o conhecimento é a "pura solidão do conhecido" (v. cap.). A perspectiva fenomenológica assegurou, por sua vez, que o ser último está já na perspectiva de sua manifestação.

Somente agora, neste ponto conclusivo de nosso trabalho, é possível retomar, com maior aprofundamento, a questão

do de ser da intencionalidade é provar o ser segundo um mesmo procedimento de prova.

Após a apresentação das estruturas imediatas do para-si, por nós examinadas no capítulo 3º, Sartre continuou investigando o ser do cogito nas suas tentativas de transcendência; contudo, uma etapa anterior consistiu na elucidação da temporalidade como elo intermediário entre estruturas imediatas e transcendência (v. cap. 3.2). Obviamente, o espaço da presente Conclusão não comporta uma rediscussão do referido tema: basta lembrar que a temporalidade, como Sartre a entende, é o primeiro esboço de um fora, um esforço virtual para superar o instantaneísmo do cogito. E mais uma vez, através da análise das duas formas de reflexão, viu-se o angustiado esforço do para-si para suprir o hiato de nada que o faz existir à distância de si ou, em última análise, para evitar a nadificação que é ele mesmo.

O último elemento de análise das condições de possibilidade de vida intencional da consciência, no âmbito do presente trabalho, foi o conhecimento, entendido como forma de transcendência. Afinal, a perspectiva cartesiano-husserliana não nos autoriza a ir mais além, e mesmo a tentativa de se demonstrar o primado do ontológico sobre o epistemológico em *O Ser e o Nada* não exige também que tais limites sejam ultrapassados. Basta que, retomando-se a questão da nadificação, compreenda-se que o conhecimento é a "pura solidão do conhecido" (v. cap.). A perspectiva fenomenológica assegurou, por sua vez, que o ser último está já na perspectiva de sua manifestação.

Somente agora, neste ponto conclusivo de nosso trabalho, é possível retomar, com maior aprofundamento, a questão

apresentada na Introdução de *O Ser e o Nada*: existe uma relação sintética entre o em-si e o para-si? O em-si é o ser e o para-si se funda no nada e entre ambos parece existir um hiato cindindo irremediavelmente o Ser. Para evitar a cisão, faz-se necessário entender o Ser como "categoria geral à qual pertencem todos os existentes" (SARTRE)⁸, englobando, evidentemente, os dois reinos descritos. Comentando este problema, Gerd Bornhein dirá que se o dualismo fosse insuperável, "o para-si ficaria ilhado em si mesmo, e não mais seria possível dizer o ser, ou, mais simplesmente, não se poderia mais dizer; a consequência seria o mutismo" (BORNHEIN)⁹. Mas, a exaustiva pesquisa sobre as duas regiões permitiu a Sartre uma resposta: "o para-si e o em-si são reunidos por uma ligação sintética que não é outra senão o próprio para-si" (SARTRE)¹⁰. A ligação sintética se fará pelo poder nadificador da consciência, o que torna o para-si uma pura nadificação do em-si, "buraco de ser no seio do Ser" (SARTRE)¹¹. Originando-se como leve nadificação no seio do ser, o surgimento do para-si representa um transtorno, um evento catastrófico para o Em-si; Sartre classificará o ser como aventura individual e o para-si como evento absoluto que toma sua origem do em-si. O para-si não pode ser o nada em geral, mas apenas uma privação singular e o nada que o infesta é a distância entre a consciência e ela mesma, relação de si a si ou negação interna - condição de possibilidade da existência de um fora. A consciência habita o ser do qual é negação, na medida em que está constitutivamente fora de si em função das exigências da intencionalidade. Abandonada a seus próprios meios, ela não se sustentaria; daí que ela tenda ao em-si sem que, contudo, chegue a confundir-se com ele.

O para-si está condenado a ser outro, o ser o dife-

rente do em-si e cujo fundamento é o próprio em-si; em outras palavras, o diferente não possui fundamentação. Por conta disso, Bornhein sugere que o pensamento de Sartre tende a um monismo ontológico, onde o em-si esgotaria a realidade do real e o para-si nada seria além de aparência de ser (cf. Bornhein, p. 140). Na verdade, o ser do para-si é puramente interrogativo, um "absoluto não-substancial" perpetuamente separado de si mesmo pelo nada; por seu lado, o nada não é e não se desvela: ele é desvelamento de ser. E, na medida em que é sempre remissão ao ser, o nada não pode ser captado - ele é aquilo que permite se dizer que o ser é. Só constituindo-se como negação interna, a consciência poderá reconhecer-se como outro sem cessar de sê-lo. Assim, para que o caráter de fenômeno venha ao ser é necessário que exista um para-si constituído antes como reconhecimento da identidade do ser do que se si mesmo.

Mas, se o ser do para-si repousa no em-si, corre-se o risco de que toda afirmação ontológica se torne uma tautologia, posto que sobre o ser do em-si toda e qualquer dicção é tautológica; vale notar, contudo, que se quase todo *O Ser é o Nada* é um discurso sobre o ser do para-si, então é possível dizer-se algo sobre o mesmo. Como assinala Bornhein, "sabemos que o para-si define-se pela contra-dicção: ele é o que não é e não é o que é. Isto quer dizer que a dicção só se desdobra no plano da contra-dicção" (BORNHEIN) ¹². Para ser conhecimento do em-si, a ontologia só poderá interrogar o ser do para-si; ora, sabe-se que todo esforço para atingir o conhecimento do para-si depende da reflexão impura, a qual é fracasso. O fracasso da reflexão impura é ao mesmo tempo o fracasso de qualquer resposta sobre o fundamento do para-si.

A reflexão pura, por seu turno, é o protótipo de toda certeza, ainda que se limite ao puro saber-se existente;

por conter o cogito autêntico, a reflexão pura é o limite da ontologia: aquém dela não há dicção possível. A experiência de existência como certeza apodítica é também experiência do questionador como o não-questionável, ou seja, aquele que reflete descobre-se como não-desvendável, simplesmente pura e radical existência contingente. A certeza do cogito se torna, pois, o ponto de junção entre o existencialismo e a fenomenologia: ele é a certeza apodítica da existência contingente.

Retomando a questão da relação sintética possível entre em-si e para-si, já se pode dizer que ela é a transcendência, a relação em-si mesma ou o sentido do fenômeno. A realidade seria a articulação da aventura individual (o em-si) com o acontecimento absoluto (o para-si), embora a Metafísica não disponha de meios para desvendá-la. O que é o real? O em-si puro ou já manchado pela presença nadificadora do para-si? Ou será uma totalidade indissolúvel entre o ser que é o que é e o ser que é o que não é e não é o que é? Para Sartre, tentar resolver a questão da totalidade do real seria propor o *ens causa sui*, o em-si-para-si ontologicamente inconcebível. Na conclusão de *O Ser e o Nada*, o Sartre diz que "o real é o esforço abortado para atingir a dignidade da causa de si" (SARTRE)¹³. Mundo, homem e homem no mundo configuram um perpétuo fracasso ou mesmo um impasse. A dicção do em-si é tautológica, a dicção do para-si é contra-dicção e uma dicção absoluta que incida plenamente na pura identidade é desde sempre impossível. É evidente que uma dicção do para-si exigiria uma ontologia do nada, o que é absurdo (pelo menos para Sartre); por outro lado, a dicção absoluta seria o aniquilamento do discurso. A alternativa restante será aceitar a contra-dicção como o único discurso possível, ainda que determinado pela nostalgia da identidade.

Desta forma, a existência consciente em situação no mundo (homem-no-mundo) é o surgimento do mesmo-outro no seio do mesmo-ser. O mesmo-outro, na sua alteridade, é o fundamento infundamentado de si mesmo, a "paixão inútil" que tem de ser o que não pode ser. Para Sartre, talvez o homem seja a mais profunda enfermidade do ser, levada até a nadificação. Sob qual quer ângulo, o para-si é o desespero da impossibilidade de identidade; mas são, justamente, o ser e o nada, a alteridade e a enfermidade da nadificação que permitem ao homem escutar o rumor do ser.

NOTAS

1. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. 1961. p. 28.
2. VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. 1948. p. 31.
3. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 20.
4. VARET, Gilbert. Op. cit., p. 53.
5. Id. *ibid.*, p. 53.
6. Id. *ibid.*, p. 81.
7. Id. *ibid.*, p. 83.
8. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 711.
9. BORNHEIN, Gerd A. *Sartre*. 1971. p. 137.
10. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 711.
11. *Ide. ibid.*.
12. BORNHEIN, Gerd A. Op. cit., p. 141.
13. SARTRE, Jean-Paul. Op. cit., p. 717.

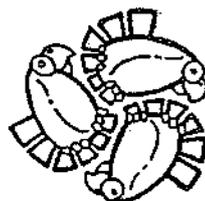
BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Critical existentialism*. New York, Anchor Books, 1969.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Lisboa, Editora Martins Fontes, 1980.
- BARRET, William. *Irrational Man*. New York, Doubleday Anchor Books, 1962.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1976.
- BEAUVOIR, Simone de. *A cerimônia do adeus*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- BLACKHAM, H. J. *Six existentialist thinkers*. New York, Harper Torchbooks, 1959.
- BORNHEIN, Gerd A. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, Editora Globo, 1980.
- . *Sartre*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. São Paulo, Editora Cultrix, 1978.

- DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* Rio de Janeiro, Livraria Eldorado Tijuca, s.d.
- DESANTI, Jean T. *Introduction à la phénoménologie.* Paris, Editions Galimard, 1976.
- DESCARTES, René. *Les Principes de la Philosophie in Oeuvres et Letres.* Paris, Gallimard, s.d.
- . *Discurso do método.* São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- . *Meditações metafísicas.* São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. *Freud e o inconsciente.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.
- GILLES, Thomas Ramson. *História do existencialismo e da fenomenologia.* São Paulo, EPU/EDUSP, 1975.
- GRENE, Marjorie. *Sartre.* New York, New Wiewpoints, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência do rigor.* Coimbra, Atlântida, 1965.
- . *Fenomenologia de la conciencia del tiempo immanente.* Buenos Aires, Editorial Nova, s.d.
- . *L'idée de la phénoménologie.* Paris, PUF, 1978.
- . *Meditaciones cartesianas.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.
- . *Méditations cartésiennes.* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

- KELKEL, Arion L. e SCHÉNER, René. *Husserl*. Lisboa, Editorações 70, s.d.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid, Alianza, 1977.
- KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa, Editorial Presença, 1980.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Descartes existencial*. São Paulo, Editora Herder/EDUSP, 1965.
- LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1973.
- LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, s.d.
- MACQUARRIE, John. *Existentialism*. New York, Pelican Books, 1973.
- MULLER, Marcos. L. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*, in *Manuscrito*. Campinas, UNICAMP, Vol. V, nº 2, 1982.
- SARTRE, Jean-Paul. *A idade da razão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- . *A imaginação*. São Paulo, DIFEL, 1982.
- . *A náusea*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- . *As palavras*. São Paulo, DIFEL, 1964.
- . *Com a morte na alma*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

- SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- . *El ser y la nada*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1981.
- . *Esboço de uma teoria das emoções*. Editorial Presença, 1972.
- . *L'être et le néant*. Paris, Librairie Gallimard, 1961.
- . *Lo imaginario*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1976.
- . *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires, Ediciones Calden, 1968.
- . *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa, Editorial Presença, s.d.
- . *O muro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- . *Sursis*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.
- STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1977.
- SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.
- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa, Edições 70, s.d.
- VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. Paris, PUF, 1948.



PINDORAMA GRÁFICA EDITORA
Rua Azeredo Coutinho nº 121 B 14/301 - Várzea
Telefone: 271.2903