

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Henrique José Praxedes Cahet

**SARTRE: ASPECTOS DA NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA**

Florianópolis  
2008

Henrique José Praxedes Cahet

**SARTRE: ASPECTOS DA NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob orientação de Cláudia Pellegrini Drucker.

Florianópolis  
2008

## **AGRADECIMENTOS**

A elaboração desta dissertação foi possível graças a presença terna dos meus pais e familiares; as leituras e as críticas realizadas pela Professora Cláudia Pellegrini Drucker; as amizades e os ensinamentos conquistados com os técnicos e os professores do Departamento de Filosofia da UFSC – especialmente os professores Luís Alberto Hebeche, Celso Reni Braidá e Marcos Müller-Granzotto; as conversas, as sugestões e a tolerância dos amigos; o financiamento de parte desta pesquisa pela CAPES.

## RESUMO

Esta dissertação é um estudo do itinerário do conceito sartreano de consciência nas obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*. O objetivo principal será explicitar a radicalização da noção de consciência que implicará um processo de (des)construção do pensamento. Ante esta proposta examinaremos o conceito sartreano de consciência como consciência de alguma coisa, que nos permitirá compreender que a consciência é desprovida de conteúdos formais e materiais. Além disso, apresentaremos a noção de consciência enquanto discurso ou linguagem originária, que nos permitirá expor que a filosofia sartreana não está vinculada a nenhuma atitude solipsista e tampouco transcendental. Não obstante, também exporemos que a consciência não se reduz a uma relação do tipo sujeito-objeto. E, no decorrer de nossa proposta, salientaremos o modo como Sartre estabeleceu a diferença ontológica do ser do em-si e do ser do para-si. Em suma, problematizaremos o itinerário do conceito de consciência nas obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada* para estabelecer suas similitudes e diferenças.

Palavras-chave: Filosofia, psicologia, fenomenologia, ontologia, existencialismo.

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>3</b>
----------------------------	----------

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>5</b>
------------------------	----------

## PARTE 1

### **A CONSCIÊNCIA E A CONSTITUIÇÃO DO EGO: A ORIGINALIDADE DO PROJETO FENOMENOLÓGICO SARTREANO**

<b>CAPÍTULO 1 – A PRESENÇA FORMAL E MATERIAL DO EU.....</b>	<b>12</b>
<b>1. Objeção sartreana à presença formal do Eu na consciência.....</b>	<b>12</b>
1.1 A consciência irrefletida, a consciência refletida e a consciência reflexionante.....	29
1.2 A consciência não-posicional de si e a consciência posicional (de) si.....	34
1.3 A vereda do (des)construtor do cogito.....	45
<b>2. Objeção sartreana à presença material do Eu [Moi].....</b>	<b>52</b>
<b>CAPÍTULO 2 - A CONSTITUIÇÃO DO EGO.....</b>	<b>56</b>

## PARTE 2

### **IMPLICAÇÕES E APORIAS DA CONSTITUIÇÃO DO SER DO PARA-SI**

<b>CAPÍTULO 1 - A DIFERENÇA ONTOLÓGICA E A VEREDA PARA A REALIZAÇÃO DA ONTO-FENOMENOLOGIA SARTREANA.....</b>	<b>74</b>
1. A Náusea: o processo de existencialização do Ser.....	74
2. A noção de fenômeno.....	97
3. O Ser: atividade e passividade.....	110
4. O ser do Em-si.....	112
5. O Nada: a vereda para a ontologia da consciência em Sartre.....	115
<b>CAPÍTULO 2 - O SER DO PARA-SI – A REALIZAÇÃO DA ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA.....</b>	<b>130</b>
1. O ser do Para-si.....	130
2 - A má-fé: o para-si e sua tentativa de fuga.....	141

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>152</b>
----------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>156</b>
--------------------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

1905, o ano de nascimento de Jean-Paul Sartre, é com toda a certeza um marco para o século XX. Trata-se de um período marcado pelas tensões da revolução russa, bem como pela guerra que envolveu diretamente a Rússia e o Japão. E, sem dúvida, este cenário histórico esteve presente no imaginário da época. É neste sentido que podemos dizer que o pensamento do século XX também fora bastante marcado pelas duas grandes guerras mundiais. Não obstante, a cultura no entre guerras destacada por seu niilismo revelou expressões artísticas como o dadaísmo, o cubismo, o figurativismo e o expressionismo; por sua vez, a literatura e a filosofia abordavam questões e problemas ligados à existência humana. E, ainda que nos séculos precedentes houvesse uma preocupação com o humano, este século destacar-se-á porque não aceita mais o homem enquanto essência. Ou melhor, abandona-se a interpretação da essência como uma qualidade que antecede o humano. O humano é o ser que possui como sua qualidade a qualidade de não possuir qualidades, pois ele [humano] é *perpétuo* fazer-se.

Jean-Paul Sartre possuiu plena consciência que o humano é aquilo que ele faz de si próprio. E a partir de 1930, momento áureo da literatura francesa, Sartre iniciava suas aulas no liceu do Havre. Enquanto por seus alunos foi considerado exímio professor, por parte de alguns dos seus colegas de profissão foi imensamente criticado. Os colegas professores acusavam-no de subversivo – talvez não compreendessem a proposta sartreana; que, a bem da verdade, estava a instituir um método educacional arrojado, que provocava e incitava seus alunos a um engajamento nas aulas e na vida. Neste período, foram escritas as obras *A Náusea* e *O Muro*, que só vieram a ser respectivamente publicadas em 1938 e 1939. Sartre, apesar da boa aceitação das suas obras literárias, foi mais uma vez colocado na berlinda. Por seu existencialismo, muitas vezes acusado de naturalista, hedonista e ser um pensamento meramente contemplativo; pôde presenciar interpretações descompromissadas a respeito da sua obra. Talvez, uma das piores

interpretações a respeito da empresa filosófica sartreana seja acusá-la de falta de rigor. Esta acusação mostra-se no mínimo inoportuna, quando identificamos que Sartre ao seguir para Berlim em 1933 foi um dos primeiros franceses a iniciar-se na fenomenologia husserliana. Nesse sentido, devemos salientar que esta não foi uma viagem turística para Berlim. Tratava-se do encontro sartreano com a filosofia rigorosa de Husserl. O resultado deste rigoroso encontro filosófico suscitou as obras *A Transcendência do Ego* [1934], *A Imaginação* [1936] e *O Imaginário* [1940]. E acreditamos que entre as obras sartreana publicadas na década de 30 e 40 estas foram as que melhor condensaram seu teor e rigor filosófico. Aos nossos olhos de modo não menos rigoroso apresentou-se a literatura sartreana. E, por esta, fomos afetados de maneira especial, sobretudo pela obra literário-filosófica denominada *A Náusea*, que de maneira proeminente apresenta o que vem a ser uma consciência de contingência. Todavia, no curso de nossa dissertação pretendemos ir além das costumeiras interpretações que compreendem a náusea como uma consciência de contingência. Na verdade, acreditamos que Sartre durante este texto filosófico-literário propõe-se uma radicalização da noção de consciência que implicará um processo de (des)construção do pensamento. Pois bem, é nesse âmbito que em nossa dissertação nos dedicaremos a realizar um itinerário filosófico do conceito sartreano de consciência. Assim, nosso trabalho discorrerá principalmente a respeito da aparição do conceito sartreano de consciência nas obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*.

No âmbito de nossa proposta dividiremos nossa dissertação em duas partes, que serão subdivididas em dois capítulos. A primeira parte será dedicada principalmente a um estudo da obra *A Transcendência do Ego*. Neste estudo, examinaremos o conceito sartreano de consciência como consciência de alguma coisa. Nessa interpretação discorreremos que a noção de consciência estabelecida por Sartre em certa medida foi retomada do pensamento husserliano, sobretudo no que concerne a apropriação sartreana do conceito de intencionalidade. Todavia, também teremos o cuidado de apresentar o momento de cisão do pensamento sartreano com o

pensamento husserliano. Para sermos mais específicos, no primeiro capítulo da primeira parte desta dissertação apresentaremos a consciência desprovida de conteúdos formais e materiais. E, ao passo que explicaremos a posição sartreana a respeito da noção de consciência desprovida de conteúdos formais e materiais, tornar-se-á evidente sua ruptura com Husserl, bem como seu distanciamento do psicologismo. Para contribuirmos com esta interpretação, apresentaremos didaticamente os jogos dos níveis da consciência. Estamos a chamar de jogos da consciência a articulação e o trânsito dos vários conceitos estabelecidos por Sartre para expor os vários níveis e relações da consciência. Trata-se da relação dos conceitos de consciência irrefletida, consciência refletida, consciência reflexionante, consciência não-posicional de si e consciência posicional (de) si. Neste sentido, a consciência enquanto um jogo de níveis da consciência que se revelará a responsável pela constituição da noção de objeto psíquico. Esta noção de objeto psíquico desenvolvida por Sartre será fundamental para compreendermos sua noção de campo transcendental impessoal. Note-se que para compreendermos o desenvolvimento da noção sartreana de consciência será fundamental a exposição de como se dá a constituição do Ego, pois ela inclusive será um dos gestos sartreano para demarcar seu distanciamento da fenomenologia husserliana. É nesse âmbito que no segundo capítulo da primeira parte desta dissertação verificaremos através da constituição de Ego as implicações da sua *expulsão* da consciência. Desde já, podemos indicar que esta noção de consciência translúcida responsabilizará o humano por todos seus atos, pois todos os atos são livres. Indicamos que esta posição só será permitida porque toda consciência é consciência de alguma coisa. A consciência só existe enquanto relação posicional a alguma coisa. É esta posição que faz da consciência uma abertura para doação de sentido para as objetividades. Agora, cabe-nos indicar que durante este primeiro exercício fenomenológico também nos manteremos atentos a alguns conceitos que foram desenvolvidos nas primeiras obras de Sartre e posteriormente abandonados ou modificados em *O Ser e o Nada*. Por último, salientamos que durante esse estudo quando nos dedicarmos às relações de Sartre



com alguns dos seus interlocutores, sobretudo será para esclarecer seus posicionamentos filosóficos.

Em seguida, no primeiro capítulo da segunda parte de nossa dissertação traçaremos a passagem do Sartre fenomenólogo para o Sartre onto-fenomenólogo. Esta passagem será estabelecida através da obra *A Náusea* que nos permitirá constatar a (des)construção realizada por Sartre. Esta (des)construção, segundo Claude Paulette, caracteriza-se como a liberação do sentido das racionalizações filosóficas para as significações plurais<sup>1</sup>. Será justamente o desenvolvimento da noção de consciência enquanto discurso ou linguagem originária que nos permitirá expor que a filosofia sartreana não se vincula a nenhuma atitude solipsista e tampouco transcendental. E, no curso de nosso estudo da obra *A Náusea*, verificar-se-á que a consciência enquanto doadora de sentido não prescinde da sua relação contingente com o mundo. Ela não despreza suas experiências que são marcas dos ek-sistenciais como angústia, tédio, solidão, melancolia e náusea. Por isso, Sartre durante a obra *A Transcendência do Ego* levará em consideração os ek-sistenciais para realizar a abertura do parêntese fenomenológico husserliano; porém este caminho interpretativo só poderá ser efetuado se considerarmos os conceitos de reflexão pura e impura. Portanto, poderemos conhecer como Sartre constituiu um pensamento rigoroso sem precisar recorrer às reduções propostas por Edmund Husserl. Esta posição será apresentada ligeiramente durante a primeira parte de nosso trabalho quando estudarmos a obra *A Transcendência do Ego*. Não obstante, na segunda parte desta dissertação durante nosso estudo da obra *A Náusea* poder-se-á reconhecer como Sartre explicitou a importância dos ek-sistenciais para seu posicionamento filosófico. Além disso, cabe-nos lembrar que na primeira parte desta dissertação ao seguirmos a proposta sartreana

---

<sup>1</sup> No original podemos verificar: « Tenter ensuite de dégaer le sens des rationalisations philosophiques, par rapport aus significations plurielles (beaucoup moins univoque ), qui circulent dasn *La Nausée* », PAULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet – Essai sur les paradoxes de l'indentité dans l'ouvre philosophique du premier Sartre*, Paris: L'Harmattan, 2001, p. 48.

desenvolvida durante a obra *A Transcendência do Ego* será constatado um conceito de consciência constituinte do Ego. Por sua vez, na segunda parte desta dissertação ao seguirmos a proposta desenvolvida na obra *A Náusea* será apresentado outro momento imprescindível da empresa filosófica sartreana que concerne a (des)construção deste Ego, bem como a (des)construção do pensamento. É nesse sentido que nossa investigação filosófica desta obra literária apresentá-la-á como a ampliação descritiva das posições desenvolvidas em *A Transcendência do Ego*. E, portanto, só após discorrermos sobre a (des)construção, bem como ao desenvolvermos a passagem para a ontologia, que teremos os elementos necessários para caracterizar como se dará no pensamento sartreano a diferença ontológica. Nossa proposta pretende indicar que Sartre em *A Náusea* dará um passo a mais para a radicalização do seu conceito de consciência. É nesse âmbito que desenvolveremos as condições para estabelecer no segundo capítulo da segunda parte desta dissertação à posição sartreana do que vem a ser seu conceito ontológico de consciência, ou, melhor dito, a noção do ser do para-si – conceito estabelecido em *O Ser e o Nada*.

Ainda no primeiro capítulo da segunda parte desta dissertação discorreremos sobre um estudo a respeito da noção de fenômeno, que nos ajudará a compreender por que a noção sartreana de consciência não se reduz a uma relação do tipo sujeito-objeto. Este capítulo será fundamental para compreendermos quais os diferentes aspectos conceituais das regiões de ser são os responsáveis para estabelecer a diferença ontológica do ser do em-si e do ser do para-si<sup>2</sup>. Após realizarmos o percurso anteriormente descrito discorreremos no segundo capítulo da segunda parte desta dissertação sobre as estruturas imediatas do ser do para-si. Este será considerado o terceiro momento conceitual do pensamento sartreano e estará vinculado à

---

<sup>2</sup> Cabe expor que não estamos a utilizar no título desta dissertação a palavra aspecto no seu sentido técnico. Esta observação é para ressaltar que a noção de consciência em Sartre não possui aspectos. Nesse sentido, a investigação dos aspectos da consciência deve ser compreendido como um estudo a respeito do itinerário deste conceito nas obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*.

ontologia da consciência, não obstante será apresentado como o instante de realização da diferença ontológica. Ainda nesse contexto, terminaremos nossa dissertação com a apresentação do conceito de má-fé para explicitar a tentativa do humano em obnubilar a diferença ontológica. Assim, os aspectos da noção sartreana de consciência serão estabelecidos após percorrermos este itinerário histórico, filosófico e conceitual que será descrito a partir das obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*.

## PARTE 1

### **A CONSCIÊNCIA E A CONSTITUIÇÃO DO EGO: a originalidade do projeto fenomenológico sartreano**

*A transcendência do ego*, obra publicada em 1936, foi o primeiro escrito filosófico de Jean-Paul Sartre. Esta obra desenvolveu uma autêntica discussão fenomenológica ao se opor ao conceito vigente de Ego. Trata-se do caráter mais peculiar do que se chama fenomenologia sartreana, que se desenvolveu ora através do distanciamento, ora através da aproximação das obras dos alemães Immanuel Kant e Edmund Husserl. Sem dúvida, a primeira parte desta dissertação inicialmente poderá ser considerada uma crítica de Jean-Paul Sartre a Edmund Husserl; mas, em certa proporção, também poderia ser interpretada como a dívida sartreana em relação ao seu mestre alemão. Decerto, o tema da objeção ao *Eu* husserliano é deveras tênue porque insere o pensamento sartreano em algumas querelas. Mesmo assim, nosso interesse versará sobretudo pelo desenvolvimento do problema da constituição do Ego e o postulado sartreano dos graus da consciência.

O intróito, assim, procurará estabelecer um diálogo com o pensamento de Sartre e o de Husserl para esclarecer algumas das posições filosóficas sartreana. *A Transcendência do Ego* servirá de aporte para demarcar a apresentação de alguns conceitos que constituirão este diálogo, mas, desde já, revelamos que nossa investigação não se resume a exposição deste diálogo. Neste âmbito, os interlocutores de Sartre serão apresentados, mas principalmente para contribuir com o tema desta dissertação. Com efeito, também advertimos que alguns conceitos desenvolvidos em meados de 1938 pela filosofia sartreana serão revisitados e, em alguns casos, também serão revisados e até mesmo abandonados. Reconhecendo a importância

desta questão, parece-nos imprescindível em certa medida incorporá-la a nossa proposta de estudo. Portanto, o presente texto exporá o Sartre que alguns considerariam discípulo de Husserl e o Sartre crítico da fenomenologia husserliana. Esta aparente contradição quando nada revelaria um discípulo avesso aos modelos tradicionais, que assimilou e revisou conceitos para construir sua própria fenomenologia. Assim, Sartre na obra *A Transcendência do Ego* nos apresentará seu fascínio pelo conceito husserliano de intencionalidade vislumbrando nela a alforria dos conteúdos da consciência.

## **CAPÍTULO 1**

### **A PRESENÇA FORMAL E MATERIAL DO EU**

#### **1. Objeção sartreana à presença formal do Eu na consciência**

Em Sartre, sua concepção de consciência sem conteúdos não decorreu de uma eventualidade. Iniciou-se com sua investigação do pensamento de Kant, perpassou o pensamento dos neokantianos <sup>3</sup> e, por último, examinou a fenomenologia de Husserl. Sartre após efetuar estes estudos concluiu “que o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem” <sup>4</sup>. De antemão, a tese sartreana nos permitirá perceber que seu sentido será importante para a construção do conceito de liberdade, e, uma vez demonstrada, saberemos que o conceito de liberdade está implicado nesta tese. Conforme, poderá ser observado que o conceito de liberdade será a premissa fundamental para a sustentação da tese sartreana. Esta condição da realidade humana, tema presente nas entrelinhas do estudo sartreano sobre o *Ego*, só poderá ser compreendida a partir de nosso estudo da obra *A Náusea*. Mas eis que apenas em *O Ser e o Nada* será realizada esta teoria da consciência. Ainda assim, escolhemos um caminho que temporariamente restringe esta

---

<sup>3</sup> O neokantismo francês é representado por Brochard, Lachelier, Renouvier, Boutroux, entre outros.

<sup>4</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 43.

problemática, mas não a prescindimos por reconhecer sua importância. Logo, indistintamente, ao seguirmos o itinerário da obra *A Transcendência do Ego* devemos ter como *subiectum* a importância da liberdade para a filosofia sartreana.

O fio condutor será constituído através da posição de Sartre em relação a Kant. Contudo, apesar de Sartre se colocar a meia distância de Kant, não explicitou a expressiva disposição deste alemão sobre o *Eu penso*. O exame estabelecido não referiu o conceito kantiano de *relação*, tampouco se deteve ao dualismo do fenômeno e do númeno. É pertinente apontar que o conceito de *relação* proporciona um novo componente ao *cogito* cartesiano na relação do ser conhecedor e do ser conhecido. A tese de Kant indicava que o objeto do conhecimento se ajusta aos conceitos do conhecedor; ou, se preferir, o sujeito apresenta as condições de possibilidade para o conhecimento do objeto. O ser conhecedor, permeado pelas intuições a priori de tempo e espaço, acessa apenas o objeto do conhecimento ou fenômeno; por sua vez, a coisa em si será inacessível. Não obstante, Sartre apenas conjectura esse problema nos omitindo um posicionamento mais explícito. Daí nossa interrogação: Sartre retomou o pensamento husserliano ao ponto de aceitar a objeção dele diante de Kant?

Para respondermos a questão somos conduzidos ao *locus* da posição sartreana. Kant nunca afirmou, segundo Sartre, que o *Eu penso* existe de fato. Citando Kant, obtém-se: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações”<sup>5</sup>. Não obstante, o filósofo francês revelou nitidamente que o *deve poder* apresenta o *eu penso* apenas como uma qualidade possível, pois não afirma sua existência de *fato*. Sartre quer indicar que Kant parecia saber da possibilidade da existência de consciências que não postulam/captam o Eu. Sartre inclusive referiu esta possibilidade quando afirmou que Kant “viu perfeitamente que havia momentos de

---

<sup>5</sup> KANT, IMMANUEL KANT, *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 131.

consciência sem ‘Eu’, pois ele diz: ‘deve acompanhar’”<sup>6</sup>. Sartre ainda manteve-se atento a outras problemáticas do pensamento kantiano. Em especial, citamos o fato de a apercepção ser afirmada apenas como condição de possibilidade e não como um fato absoluto. Convém indicar que Sartre acompanha Husserl ao situar o Eu transcendental como um fato absoluto, contudo nosso lamento é ele [Sartre] não explicitar que o *eu penso* kantiano já carregava em si a idéia de *relação*. Mesmo assim, Sartre se posiciona declaradamente distinto a Kant no que se refere a distinção da existência de *fato* do *eu penso* e sua suposição de *direito*; e, sobretudo, avesso ao neokantismo. Segundo Sartre, enquanto a questão de direito foi concedida a Kant a de fato pertencia ao neokantismo. Destarte, Sartre alertou para a má interpretação realizada do pensamento kantiano pelo neokantismo, pois se “a consciência transcendental é para ele somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica”<sup>7</sup>; para os últimos, ela poderia funcionar de maneira semelhante ao conceito de inconsciente. A interpretação sartreana indica que o neokantismo estabeleceu na consciência um centro de opacidade, que poderia funcionar como uma espécie de essência humana ou, até mesmo, se formos mais extremos podemos dizer que operaria como uma espécie de motivo biológico. Estas palavras parecem suficientes para expressar o desacordo sartreano em relação ao neokantismo. É evidente que o caminho a ser percorrido por Sartre não será reduzido a uma unidade isolada da consciência que funcione como a condição de possibilidade para a constituição dos objetos. Há também outro aspecto que não se deve negligenciar, Sartre iniciou na obra *A transcendência do ego* uma análise do *Eu penso* sem explicitar uma dos problemas que estava combatendo: a passagem da unidade da *apercepção pura* ou *apercepção originária* para o conhecimento objetivo. Esta omissão sartreana nos causou certa estranheza, entretanto o combate por ele realizado nos remeteu a radicalidade e originalidade da sua tese a respeito da consciência e da

---

<sup>6</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p.44.

<sup>7</sup> Id. *Ibid*, p.44.

postulação do Ego. A radicalidade da tese sartreana está no fato que tanto para o criticismo kantiano quanto para a fenomenologia husserliana “o problema tinha a ver com a passagem do *Ego* da consciência transcendental ou da unidade originariamente sintética da apercepção para o *Ego* empírico, psíquico e psicofísico”<sup>8</sup>. Nossa observação indica que esta questão foi apresentada na *Transcendência do Ego*, e sabemos que ela fora revisitada por Sartre nas obras *A imaginação* (1936) e *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (1940). Sartre nestes dois últimos tomos, seguindo o projeto desenvolvido pelo primeiro Husserl, transformou a interpretação da passagem do *Ego* da consciência transcendental ou da unidade originariamente sintética da apercepção pura para o conhecimento dos objetos através dos conceitos de consciência imaginante e consciência perceptiva.

Em primeiro lugar, Sartre para assegurar sua interpretação não reduziu a consciência perceptiva a uma relação sujeito/objeto. Esta afirmação será compreendida melhor quando examinarmos a noção de fenômeno que será apresentada na segunda parte desta dissertação. Por ora, podemos dizer que a consciência perceptiva não foi concebida como receptora passiva de estímulos que incitariam os sentidos constituindo os objetos psíquicos [sensações] para então agrupá-los e organizá-los na consciência a constituir a percepção. Desse modo, o conceito sartreano de consciência perceptiva não fora concebido como uma resposta físico-fisiológica a um estímulo externo. Em segundo lugar, indicamos que a proposta sartreana permaneceu atenta na sua atividade de superação deste modelo psicológico da consciência para não se tornar um modelo interpretativo que distinguisse a sensação e a percepção. Note-se que Sartre não renunciou a percepção e tampouco privilegiou um sujeito do conhecimento. A proposta de interpretação realizada por Sartre nos permitiu reconhecer nele [o primeiro Sartre] uma forte presença conceitual do pensamento husserliano, que fora devidamente apreendido e renovado chegando a constituir uma oposição ao próprio Husserl. Em *A Transcendência do ego*,

---

<sup>8</sup> Id. Ibid, p.8.



o conceito de intencionalidade parece suficiente para caracterizar esta aproximação conceitual, mas advertimos que o projeto filosófico sartreano renovou este conceito ao admitir que através dele a consciência, bem como a compreensão das regiões de ser se realizariam *no estourar para* da transcendência rumo ao transcendente <sup>9</sup>. Para sermos mais explícitos, a proposta sartreana foi marcada pelo conceito de intencionalidade. E justamente a partir da máxima husserliana que *consciência é consciência de alguma coisa*, que ela minou qualquer pretensão de fundar o conhecimento de modo absoluto. Este conceito denominado de intencionalidade realiza de imediato a distinção da consciência e aquilo de que se tem consciência. Assim, a consciência deixou de ser interpretada como um lugar, que poderia vir a ser preenchido por estímulos numa relação de causa e efeito. Nesse caso, a intencionalidade também permitiu a refutação de qualquer pólo unificador da Verdade e da consciência, pois a consciência por si mesma no seu *estourar para* as regiões de ser desvela a Verdade e se constitui consciência.

Agora precisamos avaliar qual a contribuição do conceito de intencionalidade para a concepção sartreana de consciência imaginante. De antemão, sabemos que Sartre quer refutar as teorias reprodutoras da imagem e esta refutação fora estabelecida a partir do conceito de intencionalidade, entretanto para a compreendermos precisamos discorrer a respeito da distinção da percepção e da imagem. Desde já, destacamos que esta refutação se iniciou com a recusa da interpretação da consciência que ingere imagens, também definida por Sartre como um espírito-aranha. Segundo ele, a consciência imaginante não concebe a imagem como uma *cópia* de impressões dos objetos, pois se fosse assim a estaríamos concebendo como um espaço, um lugar a ser habitado, um dentro oposto ao mundo lá fora. E, não nos resta dúvidas, Sartre com o recurso da intencionalidade estabeleceu que a consciência imaginante e a consciência perceptiva são sempre relação à alguma coisa. Então, qual seria a diferença entre a consciência perceptiva e

---

<sup>9</sup> Esta expressão foi utilizada por Sartre no artigo intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl*. Este artigo foi publicado na obra *Situações I*. Para maiores detalhes, verificar: Sartre, J-P, *Situações I – crítica literária*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naif, 2005.

a consciência imaginante? Previamente precisamos dizer que para ambas as consciências os objetos se manifestam por perfis. No caso da consciência perceptiva por nos relacionarmos com objetos presentes há aprendizagem ou conhecimento dos objetos e os perfis deste objeto se multiplicam ao infinito. Já na consciência imaginante sempre nos relacionamos com objetos ausentes, que se manifestam de modo imediato na consciência, pois são objetos já constituídos. No último caso, por nos relacionarmos com objetos já constituídos os perfis não se multiplicam ao infinito e não há aprendizagem do objeto imaginado. E, advertimos, enquanto a consciência perceptiva é passiva; por sua vez, a consciência imaginante é ativa e criadora *possuindo* como objeto uma imagem. Notadamente, a imagem, como se presenciará durante nosso estudo da nadificação, é um correlato dos atos, é a dupla nadificação do real. Neste sentido, a imagem é real enquanto imagem e irreal enquanto relação com o objeto ausente e, salientamos, que o objeto constituído para Sartre é dado como imagem. Ou seja, as imagens são espécies de narrativas do real. A própria noção sartreana de objeto estético foi estabelecida pelo abandono do objeto percebido em proveito da imaginação. Assim, Sartre definiu a imaginação como criadora e originária, mas ao estabelecê-la através da consciência intencional demonstrou que não abandona a relação da consciência perceptiva com o mundo. De qualquer modo, agora mostramos que a nossa relação com os objetos constituídos sempre se dão através de um recuo realizado pela consciência imaginante e podemos acrescentar que o ser apesar de concreto é constituído por nossa imaginação.

Com efeito, daremos continuidade a nossa interpretação através de uma pergunta comum ao pensamento de Kant, Husserl e Sartre, a saber, a pergunta pela construção do conhecimento. Entretanto, já se tem verificado que a afinidade destes pensadores não é duradoura. Por um lado, dispomos de Kant estabelecendo o conhecimento através das formas *a priori* de sensibilidade e dos conceitos *a priori* do entendimento; por outro, temos o projeto de

Husserl que visa o *eidós* do conhecimento. E, Sartre? Após manifestar a fenomenologia como ciência de *fato*, qual sua verdadeira posição?

Em nosso entender, Sartre foi atraído pelo modo da fenomenologia lidar com os fenômenos. Não obstante, a diferença entre a fenomenologia husserliana que visa o *eidós* e a fenomenologia sartreana que visa o *fato* é apenas aparente, pois, segundo Sartre, a fenomenologia não estabelece uma diferença conceitual entre *fato* e *eidós*<sup>10</sup>. É mister, após manifesta a vizinhança conceitual com a fenomenologia husserliana, afirmar que em Sartre a abertura para o conhecimento se deu através do conceito de consciência, mas não podemos esquecer que a proposta sartreana não tem o objetivo de construir uma teoria do conhecimento. Notadamente, revelar-se-á em nossos estudos que a proposta sartreana em muitos aspectos se afasta das concepções teóricas que se propõem a interpretar a consciência apenas como o lugar privilegiado do conhecimento.

Sem dúvida, Sartre se aproximou da fenomenologia husserliana por seu interesse em um método descritivo, mas fora sobretudo o conceito husserliano de intencionalidade que o deixou seduzido, pois permitiu a consciência ser ao mesmo tempo *nada e tudo*. É o conceito de intencionalidade que permite a consciência constituir sua unidade e individualidade. Destarte, a consciência não é mais interpretada como uma função, tampouco como um ser. Ora, pensá-la como uma função facultativa seria a manutenção da consciência transcendental kantiana. A posição sartreana quer justamente estabelecer uma objeção a este caráter formal do projeto filosófico kantiano que a partir do *a priori* transcendental tentou compreender os objetos. E, segundo Sartre, esta tentativa kantiana de estabelecer uma fonte segura de conhecimento para evitar cometer o erro dos empiristas a fez cometer outro erro: desprezar a experiência e o dar-se dos objetos. Assim, Sartre estabelece a consciência como doadora de sentido e relação,

---

<sup>10</sup> Franklin Leopoldo e Silva, expôs: “Sartre esclarece, numa nota, que o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, que o que Husserl denomina *ciência das essências*”. SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios / Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 38.

entretanto sem rejeitar a experiência. Nesse caso, a consciência só existe enquanto ambigüidade, ao passo que *é consciência de alguma coisa*<sup>11</sup>. Isso expressa que a intencionalidade apresentou um novo primado para a consciência.

Há, pois, na intencionalidade, um primado que modifica o uso corrente dos conceitos de *Ego* e *Cogito*. Este primado estabeleceu inclusive a possibilidade do desenvolvimento de uma ética quando caracterizou a consciência por ser um nada que pode ser *preenchido* intencionalmente se transformando em *tudo*. É assim que se identifica a retomada de Husserl por Sartre, que se destaca por contribuir com o projeto fenomenológico sartreano na elaboração da objeção da filosofia transcendental kantiana. Aos poucos, embora Sartre pareça estritamente husserliano revelaremos o desacordo destes dois autores. Segundo a interpretação desenvolvida por Juliette Simont, Sartre na obra *A Transcendência do ego* nos coloca diante de seu primeiro gesto parricida<sup>12</sup>. Ora, em *A Transcendência do ego* a atitude sartreana de desacordo se iniciou com a refutação do conceito de Ego transcendental desenvolvido por Husserl. Esta revisão conceitual que atestou a distinção entre ambos os autores, também se caracterizou como uma das mais originais argumentações sartreana. Ainda assim, não podemos omitir que Sartre mantém sua interpretação filosófica bastante marcada pelo rastro do pensamento husserliano. Inclusive dedicou-se de modo especial ao estudo da concepção do Eu transcendental em Husserl por reconhecer que não era mais o encadeamento lógico kantiano. Sartre estava especialmente atraído por Husserl ter criado um método que privilegiava a intuição sem desconsiderar a experiência. Precisamente, o conceito de intuição, conceito-chave da fenomenologia husserliana, foi modificado e incorporado por Sartre ao seu método

---

<sup>11</sup> É necessário expor que afirmar que toda consciência é consciência de alguma coisa, não é o mesmo que dizer que tudo é consciência. Por isso, Bento Prado Júnior com base na interpretação sartreana indagou ironicamente: “se tudo é consciência, ou dela participa, como será possível haver consciência de algo?”, PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na filosofia de Bérqson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 127.

<sup>12</sup> Convém referirmos as palavras de Juliette Simont, vejamos: “... le rapport de Sartre à Husserl fut contestataire et déviant, et c’est dans *La Transcedance de l’ego* qu’est accompli le premier geste parricide”. SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre: um demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck Université, 1998, p. 25.

fenomenológico contribuindo inclusive para objetar o *eu penso* kantiano e as teorias da consciência reprodutora.

Sartre para incorporar o conceito de intuição em sua fenomenologia recusou todas as reduções presentes no projeto fenomenológico husserliano, porém não significa que ele [Sartre] concebeu a revelação plena do ser de modo fortuito<sup>13</sup>. Não é demasiado dizer que é através da intuição que a consciência alcança a objetividade. Aqui se apresenta um traço sutil e importante para marcar no pensamento sartreano a diferença ontológica. Em Sartre, a intuição nos oferece a possibilidade de pensarmos desde já a diferença ontológica, pois ela [intuição] está toda inserida na irreversibilidade temporal do para-si. Por enquanto não avançaremos nesta questão, mas, com efeito, discorreremos que é através da intuição que se dará a apreensão do Ego<sup>14</sup>. Esta posição sartreana será revisitada e melhor compreendida quando nos dedicarmos ao estudo das reflexões pura e impura. Desde já, podemos dizer que a intuição traz consigo a abertura para a alteridade. E, assim, podemos adiantar que a fenomenologia sartreana através do conceito de intuição conseguiu o elemento que precisava para se dirigir aos fatos. Note-se que apropriação sartreana do conceito de intuição o afastou da filosofia transcendental kantiana. Na verdade, o conceito de intuição, seja em Sartre, seja em Husserl dá acesso ao dado imediato; no entanto, o conceito kantiano de intuição só dá acesso às condições de possibilidade deste dado. Seja como for, o desenvolvimento da fenomenologia sartreana foi auxiliado pelas críticas que Husserl direcionou a Kant, contudo estas críticas não parecem ter abalado suficientemente o

---

<sup>13</sup> Para tornarmos evidente o uso que estamos fazendo do conceito de intuição. Leia-se as palavras de Manfredo Araújo de Oliveira, “A intuição é a revelação plena do ser, e por isso só nela está realmente a coisa no seu ser próprio. Progresso no conhecimento de algo significa, independentemente de qualquer mediação lingüística, o aumento da intuição dos dados. O verdadeiro é o intuído; tudo o mais – pensamento, teoria, etc. – é apenas, tendência de verdade. Husserl conhece, pois, *degraus na intuição*. A crítica de Husserl a Kant consiste em dizer que seu método é construtivo da subjetividade transcendental na medida em que sua tematização não recorre à intuição, e, é por isso, que Husserl considera Kant ligado ao *racionalismo* moderno, enquanto realiza, clarificando e purificando as intenções fundamentais do *empirismo* inglês, uma ciência baseada unicamente na *experiência interior*”, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 41.

<sup>14</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p.46.

pensamento kantiano, sobretudo porque o segundo Husserl constituiu seu projeto filosófico com bases no Eu transcendental. A crítica sartreana que se direciona a Husserl por conservar o Eu transcendental, também poderia em certo sentido ser dirigida à Kant, no que se refere a supor o Eu transcendental como um centro de opacidade ou conteúdo na consciência. Porém, para sermos precisos a crítica sartreana dirigiu-se à Husserl e, como iremos observar, as discordâncias de Sartre com Husserl não cessaram.

Para Sartre, o Eu transcendental husserliano por ser constituinte do eu empírico, estaria além tanto deste eu empírico quanto do eu físico e do eu psicofísico. Por isso, ele interrogou: “não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?”<sup>15</sup>.

A resposta sartreana deixa claro que está se opondo a qualquer interpretação que estabeleça um campo transcendental pessoal, porque segundo ele o pólo do Eu que aparece só é percebido no campo antropológico e sociológico, ou seja, “ao nível da humanidade”<sup>16</sup>. Decerto, Sartre estava se referindo “a uma face do eu, a face activa”<sup>17</sup>. Cabe referir que Pedro M. S. Alves indicou-nos em uma nota de rodapé uma sutil diferença dos pólos que constituem Ego, a saber, o Eu [Je] pólo das ações e Eu [Moi] pólo dos estados. Por enquanto, acreditamos que é desnecessário nos prolongarmos a esta exposição das faces do Ego. Assim, voltamos a discorrer que Sartre estabelecendo sua resposta também referiu que o Eu penso pode acompanhar todas as nossas representações e não supôs que ele seria o motivo da unidade da consciência, ao contrário, ele [Eu penso] “surge sobre o fundo de unidade que não contribui para criar e que é esta unidade prévia que, ao contrário, o torna possível”<sup>18</sup>. Como vimos, Sartre quer estabelecer uma noção de *Ego* que supere o modelo da consciência que supõe o Eu transcendental como seu

---

<sup>15</sup> Id, Ibid, p.54.

<sup>16</sup> Id, Ibid, p.46.

<sup>17</sup> Id, Ibid, p.46.

<sup>18</sup> Id, Ibid, p.46.

princípio unificador e fundador. Por isso, a crítica sartreana a respeito do Eu transcendental husserliano, maior ponto de divergência entre estes dois pensadores, é a primeira questão que precisa ser resolvida para a interpretação sartreana da constituição do *Ego* ser realizada. Agora, cabe-nos expor e examinar o texto sartreano dirigido a Husserl. De tal modo, verificamos:

Crê-se ordinariamente que a existência de um Eu transcendental se justifica pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. É porque todas as minhas percepções e todos os meus pensamentos se referem a este foco permanente que a consciência está unificada; é porque posso dizer *a minha* consciência e porque Pedro e Paulo podem também falar da *sua* consciência que estas consciências se distinguem entre si. O Eu é produtor de interioridade. Ora é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se.<sup>19</sup>

Noutra passagem, Sartre explicita:

Podemos portanto responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser.<sup>20</sup>

Adiante, percebe-se:

O Eu transcendental é a morte da consciência.<sup>21</sup>

O posicionamento sartreano em relação ao pensamento husserliano, clareira aberta para discussão, detém pormenores. Assim, perguntamo-nos: Husserl concede ao Eu transcendental este estatuto unificador? Foi legítimo o fundamento sartreano usado como oposição ao pensamento husserliano?

A posição de Sartre foi revelada: nada justificaria a existência de um Eu transcendental na consciência – a consciência é constituinte. É correto afirmar que a constituição de uma fenomenologia não admite nenhum conteúdo na consciência. A consciência caracteriza-se por ser um absoluto que se unifica em cada ato intencional. Sobre este ponto, devemos admitir que se a consciência fosse habitada e/ou instituída por um Eu transcendental teríamos sua cisão e a impossibilidade da sua espontaneidade. Portanto, Sartre ao criticar este *Eu* individualizador e

---

<sup>19</sup> Id, Ibid, p. 48.

<sup>20</sup> Id, Ibid, p. 48.

<sup>21</sup> Id, Ibid, p. 48.

unificador da consciência reporta sua censura à escolha husserliana em efetuar a redução transcendental e abandonar a fenomenologia enquanto ciência eidética. Quanto a este aspecto, verificaremos o posicionamento sartreano sobre o projeto de Husserl.

Esta preocupação com o pensamento de Husserl, declarada frequentemente em nossa interpretação, exprime o verdadeiro interlocutor da *Transcendência do ego*. Inicialmente poder-se-ia pensar que Husserl seria o mestre de Sartre, entretanto pudemos identificar a apropriação do pensamento husserliano contra o próprio Husserl. Sartre nos permitiu confirmar esta premissa através da sua interpretação dos tomos: *Investigações Lógicas*, *Idéias*, *Consciência interna do tempo* e *Meditações cartesianas*. De início, é necessário afirmar que aceitamos a tese sartreana sobre o problema; por outro lado, o sentido amplo e geral empregado na interpretação infere a ausência de rigor filosófico ao estudo. Nesse contexto, seguindo a interpretação de Sartre, Husserl nas *Investigações Lógicas* se posicionou de modo adequado ao não atribuir um princípio unificador para a consciência. Naquela ocasião “o Eu [moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência”<sup>22</sup>. Todavia, esta posição não foi duradoura e, Sartre expôs, as “*Ideen* retornou à tese clássica de um Eu transcendental”<sup>23</sup> que operaria como uma espécie de foco de referência, que voltou a apresentar uma unidade e individualidade na consciência pura<sup>24</sup>. Sartre, ao contrário, situou a unificação da consciência na apreensão do objeto transcendente. Aliás, também admitiu que este ponto não era desconhecido por Husserl, porque na *Consciência interna do tempo* a consciência se unificava por “um jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas”<sup>25</sup>. De imediato, ao observarmos a solução proposta por Sartre para evitar a suposição da presença de um Eu transcendental na

---

<sup>22</sup> Id, Ibid, p. 46.

<sup>23</sup> Id, Ibid, p. 46.

<sup>24</sup> Para dirimir dúvidas, citamos: “retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (Ichstrahl) cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção”, SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 46-7.

<sup>25</sup> Id, Ibid, p. 47.



consciência, revelar-se-á que ele se apropriou do pensamento do primeiro Husserl. Sartre após uma apropriação e modificação do pensamento do primeiro Husserl, opôs-se ao pensamento do segundo Husserl. Cabe enfatizar que esta questão pôde ser evidenciada quando Sartre se apropriando do pensamento husserliano admitiu que seu projeto parte de uma consciência de primeiro grau ou consciência irrefletida. Esta consciência de primeiro grau que se pode chamar de cogito pré-reflexivo será a condição para o *Cogito*. É pertinente conhecermos que a consciência irrefletida tanto em nível reflexivo quanto em nível irreflexivo extingue qualquer suposição da consciência habitada por um Ego transcendental, pois, como referimos anteriormente, a consciência é constituinte do Ego e dos objetos em geral. Assim, sabendo que o Ego é um objeto mundano podemos afirmar que ele é transcendente. Isso demonstra que a consciência é translúcida para si mesma, fato que a caracteriza como um absoluto, sendo intolerável qualquer nível de inconsciência, ou melhor, qualquer nível inconsciente.

Identificamos que Sartre apresentou na sua interpretação desenvolvida em a *Transcendência do ego* dois momentos aparentemente distintos do projeto fenomenológico de Husserl. No primeiro destacou as obras *Investigações Lógicas* e *A Consciência Interna do Tempo*; e, em seguida, apresentou as obras *Idéias e Meditações Cartesianas*. Note-se bem que o primeiro Sartre teve sua interpretação marcada por sua leitura das obras *Investigações Lógicas* e *A Consciência Interna do Tempo*. Não obstante, ele demonstrou sua decepção em relação *As Meditações Cartesianas*, que para ele representou o abandono de um projeto esboçado por Husserl em *A Consciência Interna do Tempo*. Assim, segundo Sartre, Husserl em *As Meditações Cartesianas* continuou a conservar que o tempo é o princípio unificador da consciência e “a individualidade da consciência provém evidentemente da sua natureza”<sup>26</sup>, contudo esta obra deve ser lida com cuidado porque ao se orientar rumo o conceito de mônada elevou o “Eu ao

---

<sup>26</sup> Id, Ibid, p. 48.

nível de um absoluto”<sup>27</sup>. Esse fato manifestaria a impossibilidade de caracterizar que a consciência “toda ela é ligeireza, toda ela é translucidez”<sup>28</sup>. Com efeito, Sartre continuou seu estudo sobre o *Ego* a partir do exame do *Cogito* como consciência reflexiva. Esta alusão poderá ser facilmente identificada através das palavras de Sartre, ao afirmar que “é precisamente do *Cogito* que uma ‘Egologia’ deve partir”<sup>29</sup>. Então, para não sermos prolixos vejamos:

de cada vez que nós apreendemos o nosso pensamento, seja por uma intuição imediata seja por uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um *Eu*, que é o Eu do pensamento apreendido, e que se dá, além disso, como transcendendo esse pensamento e todos os outros pensamentos possíveis.<sup>30</sup>

Acreditamos que a realização da paráfrase da citação anterior parece o melhor modo de esclarecê-la. Fá-lo-emos a propósito de uma descrição bastante usual na obra *A transcendência do ego*: a descrição do Eu penso. O “Eu penso” refere o momento em que estaríamos absorvidos por nosso pensamento de tal modo a parecer que não temos a consciência de estar a pensar. Durante o momento do “Eu penso” não há captação do Eu, porque somos consciência irrefletida. Porém, esta consciência irrefletida e sem Eu transformar-se-á em consciência refletida somente se realizarmos um ato reflexivo que apreenda o Eu [Moi]. A apreensão deste Eu [Moi] caracteriza uma mudança na consciência. E, precisamos evidenciar, apenas a consciência reflexionante consegue realizar esta captação e postulação do Ego. Há aqui uma característica importante no pensamento sartreano: a consciência irreflexionante é anterior à consciência reflexionante. Neste aspecto o pensamento sartreano se constituiu bastante provocador, por não descrever o *Cogito* simplesmente como uma operação de segundo grau<sup>31</sup>. Mas há ainda algo a ser esclarecido, para Sartre a consciência (da) consciência não se realiza do mesmo modo que a consciência *de* um objeto. O esforço sartreano era para explicar que a consciência (da) consciência se dá através da consciência *de* um objeto captado através da

---

<sup>27</sup> Id, Ibid, p. 49.

<sup>28</sup> Id, Ibid, p. 49.

<sup>29</sup> Id, Ibid, p. 49.

<sup>30</sup> Id, Ibid, p. 50.

<sup>31</sup> Id, Ibid, p. 50.

consciência, e, mais do que isso, este *objeto* apenas expressa alegoricamente um caráter *íntimo* (da) consciência <sup>32</sup>. Este passo tanto almeja revelar que a constituição do Ego é o resultado de uma reflexão impura quanto serve de evidência para sublinhar que a unidade e personalidade do meu *Eu* foram possíveis em virtude da consciência. Mas, sem deixar cair no esquecimento, satisfaz recordar que esta passagem ao nível egóico implicou uma transfiguração das vivências motivada pela reflexão <sup>33</sup>. Sendo assim, é preciso apresentar mais duas observações. A primeira foi o reconhecimento por Sartre que Husserl foi o primeiro a identificar esta modificação ocorrida na consciência através da captação do Eu [Moi]; a segunda, Sartre apresentou seu modo diferenciado de conduzi-la, pois a referida modificação é sugerida graças à constituição do Ego como um transcendente. Esta problemática deve ser examinada melhor para que possamos compreendê-la. Assim, por um lado se a reflexão parece denotar um problema ao se fazer constitutiva do ego; por outro, a solução se estabelece a partir das noções de reflexão pura, reflexão impura ou constituinte e a reflexão fenomenológica. Mas a questão ainda não está tão clara e exige-nos seu melhor exame. Então, note-se: apenas a reflexão dispõe da abertura para diferenciar os conteúdos de vivências irrefletida e refletida. Quer dizer, se a diferença que assinalamos afirmasse a não alteração do conteúdo da vivência irrefletida, imediatamente essa não alteração excluiria a distinção entre os modos irrefletido e refletido. Decerto, Sartre se mostrou atento a este paradoxo e referimos anteriormente sua resolução, logo sucede descrevê-la. Destarte, a resolução exige que expressemos a definição sartreana de reflexão pura e a impura.

---

<sup>32</sup> Fazemos questão de ressaltar que este objeto representa o mais *íntimo* da consciência, pois aparece além e aquém desta mesma consciência.

<sup>33</sup> Para esclarecer, cabe observar o prefácio de Pedro M. S. Alves: “a reflexão transfigura a vivência, introduz nela modificações que alteram por completo a sua estrutura, de tal modo que a reflexão não pode ter a pretensão de restituir a consciência irrefletida na sua integridade e pureza, uma vez que, por definição, a apresenta sob esta perspectiva radicalmente falsa: reenviando-a para um objecto que, simultaneamente, a ultrapassa, já que não pode nunca dar-se totalmente através dela, e a transcende, porque se apresenta como o seu substrato de inerência X, como um pólo de unidade”, SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 29.

Em primeiro lugar, observamos que a reflexão pura possui a especificidade de recobrar e expressar apenas o que é dado efetivamente na vivência irrefletida. Por isso, tornar-se indispensável ainda um esclarecimento sobre o uso do termo vivência irrefletida. Sartre concebeu as vivências ou os vividos como a objetivação das relações da consciência com o mundo, com seu Ego e os Egos de outrem. No caso, a vivência irrefletida foi apresentada como um *suporte* para a consciência projetar-se, lançar-se. Agora, podemos dar continuidade e afirmar que na reflexão pura estamos em presença de uma consciência de segundo grau. Trata-se daquela consciência que se visa enquanto consciência reflexiva. Estamos a expor uma consciência que visa um objeto *íntimo* da consciência, neste caso a consciência de segundo grau por se posicionar para um objeto constitui-se como uma consciência irrefletida. Além do que dissemos, também sucede indicar que será através da reflexão pura que poderemos acessar um campo de evidências adequadas. Em segundo lugar, discorreremos a respeito da concepção sartreana de reflexão impura. A reflexão impura foi definida por realizar a apreensão de um objeto transcendente. Convém exprimir que ela é manifesta pelo modo da consciência em nível de segundo grau. Mas, em verdade, o importante a destacar é que sua apreensão do objeto transcendente “não é nem apodíctica, porque a consciência do transcendente nunca o é por essência, nem adequada, porque um objecto individual como o *Ego* só pode dar-se por um número infinito de ‘perfis’, de adumbramentos sucessivos”<sup>34</sup>. Nestas circunstâncias, a solução apresentada fora estabelecida a partir da possibilidade de “comparar os resultados da reflexão pura com os da impura para determinar em que eles diferem”<sup>35</sup>. Assim, o estabelecimento da reflexão pura e impura nos livra de cair em uma vala comum, ou seja, no esboço da reflexão “como instrumento de um efectivo conhecimento”<sup>36</sup>. A bem da verdade, ainda é preciso delinear o terceiro tipo de reflexão sartreana: a reflexão fenomenológica. Nessa direção, o nosso exame realizado da obra *A*

---

<sup>34</sup> Id, Ibid, p. 31.

<sup>35</sup> Id, Ibid, p. 31.

<sup>36</sup> Em resumo, a reflexão pura não altera o teor da vivência, apenas explicita este teor. Ela é uma percepção apodíctica e adequada. Por outro lado, a reflexão impura não é nem adequada, nem apodíctica.

*Transcendência do ego* exige algumas observações. Ora, Sartre abordou a reflexão fenomenológica como uma variação da reflexão pura. É preciso apresentar esta posição sartreana porque o conceito de reflexão fenomenológica “delineia os contornos e significações das demais reflexões”<sup>37</sup>. Em suma, vejamos a sutil variação entre a reflexão fenomenológica e a reflexão pura<sup>38</sup>. A primeira, orientada por um interesse de conhecimento é dirigida por atos reflexivos críticos; a segunda, emerge sem método, a título de simples visada ao dado, sem ser tematizada é dirigida por atos reflexivos espontâneos.

Com efeito, continuamos a nos debruçar sobre a questão da consciência enquanto constituidora do Ego. Assim, acompanhando Sartre, para constatar esta evidência não foi preciso recorrer a nada de abstrato. Porventura, o exemplo escolhido abordará a consciência irrefletida como responsável pela percepção dos objetos. A verificação ocorreu através da descrição do exemplo de uma leitura, na qual Sartre enunciava que “enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objecto e consciência não posicional dela mesma”<sup>39</sup>. Manifesta-se, de imediato, que o *Eu* é um existente, é um objeto relativo que se tornou qualquer coisa *para* a consciência. Deste modo, a determinação de que toda consciência é consciência (de) alguma coisa foi conservada no pensamento de Sartre e se caracteriza como a mantenedora do traço fenomenológico husserliano. Ainda que possamos admitir este princípio como um modo de caracterizar que Sartre é um mero discípulo de Husserl, preferimos recusar esta direção interpretativa porque acreditamos que Sartre constituiu um projeto original de fenomenologia que se distanciou do seu professor alemão.

---

<sup>37</sup> MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre. Conscience, ego e psyche*. Paris: PUF, 2000, p. 46.

<sup>38</sup> Optamos em utilizar o termo variação, pois tanto a reflexão fenomenológica quanto a reflexão pura são reflexões de segundo grau.

<sup>39</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 51.

Por certo, uma vez desejado atingir a tese sartreana sobre o *Ego*, devemos nos inserir em uma nova topologia que afirma diferenças e mantém semelhanças. Somos conduzidos a meditar a partir do *locus* sartreano. E, dir-se-á, isto é muito menos um lugar privilegiado e muito mais um *locus sui generis*. De qualquer modo, é preciso ter presente claramente que o *Cogito* é a verificação de um fato e, de acordo com Sartre, esta não era nenhuma surpresa para Husserl, nem sequer para Descartes.<sup>40</sup> Mas, além disso, expressamos que no pensamento sartreano esta verificação se dá através da unidade indissolúvel da consciência refletida e da consciência reflexionante. Então, cabe-nos precisar as possíveis peculiaridades do *Cogito* sartreano. No entanto, antes será necessário nos dedicarmos a definição dos modos da consciência proposto por Sartre. Assim, debruçar-nos-emos a respeito da consciência irrefletida, consciência refletida e consciência reflexionante.

### **1.1 A consciência irrefletida, a consciência refletida e a consciência reflexionante**

Antes de entrar em nosso exame é apropriada uma referência à tradução do termo “conscience réfléchissante”. A tradução portuguesa da obra *A transcendência do ego*, realizada por Pedro M. S. Alves, utilizou o termo “consciência reflectinte”. Por sua vez, poderíamos traduzir “conscience réfléchissante” como uma consciência que reflete; todavia, Paulo Perdigão, o tradutor brasileiro da obra *O ser e o nada*, optou pela utilização do vocábulo “consciência refletidora”, mas é preciso atentarmos ao fato de alguns comentadores também utilizarem o correlato “consciência reflexionante”. Sendo assim, convém ressaltar que decidimos pelo emprego da tradução “consciência reflexionante”, pois estamos a considerar que este termo vem sendo bastante utilizado na maior parte das dissertações e teses as quais pesquisamos. Assim, a utilização desta nomenclatura faz-se por dois motivos. O primeiro deles relaciona-se com a

---

<sup>40</sup> Id, Ibid, p. 49.

possibilidade de estabelecer maior familiaridade com a tradução realizada por alguns dos comentadores da obra sartreana; enquanto o segundo refere-se ao fato que culturalmente esta tradução nos oferece mais sentido.

Agora, chegamos ao momento de expor os modos da consciência. Neste ponto, não há dúvida, é necessário iniciar com mais uma ressalva. A afirmação dos vários modos da consciência não é a afirmação de vários tipos de consciência, ou, noutras palavras, de várias consciências. Na verdade, Sartre desenvolveu a interpretação destes modos da consciência após a constatação do equívoco que reduziu o *Cogito* a uma consciência de segundo grau ou reflexiva. Dito isto, com bases na empresa filosófica sartreana alertamos que a existência de uma consciência irrefletida não depende da consciência reflexionante. E, segundo Sartre, o *Cogito* atualiza-se através da articulação da consciência nos planos irrefletido, refletido e reflexionante. É claro que se faz necessário explicitar esta articulação, porque no que se refere à nossa dissertação a tornará mais compreensível, sobretudo ao examinarmos as noções de consciência não-posicional de si e da consciência posicional (de) si. Assim sendo, é conveniente iniciarmos pela definição de consciência irrefletida para depois discorrermos a respeito destas articulações conceituais.

A consciência irrefletida foi definida por Sartre como aquela consciência que enquanto consciência do seu objeto não possui consciência de nenhum dos pólos do Ego. Este modo de ser da consciência é considerado como uma consciência de primeiro grau. Ora, a consciência irrefletida por ser um modo de consciência que se estabelece na sua absorção enquanto consciência de alguma coisa também pode ser considerada uma consciência não-posicional de si, todavia sem deixar de ser consciência que é consciência deste objeto. Quer dizer, a consciência mesmo sendo irrefletida será sempre consciência (de) si. É pertinente indicar que toda consciência é irrefletida. É nesse âmbito que a consciência irrefletida por ser uma

consciência que se estabelece na sua absorção enquanto consciência de alguma coisa poderá ser considerada tanto uma consciência não-posicional de si [consciência de primeiro grau] quanto uma consciência posicional (de) si [consciência de segundo grau]. Não obstante, a consciência irrefletida em ambos os casos não deixará de ser consciência (de) si. Por isso, compete-nos citar que “toda consciência irrefletida, sendo não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar”<sup>41</sup>. Detenhamos-nos nesta lembrança, pois ela que permitirá intuir a partir de um ato reflexivo um Eu [Moi] que *transformará* a consciência irrefletida numa consciência refletida. Para Sartre, esta *transformação* é dada do seguinte modo:

há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência refletida. Esta torna-se o objecto da consciência reflectinte, sem deixar todavia, de afirmar o seu objecto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). Ao mesmo tempo, um objecto novo aparece, o qual é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e ao está, por conseguinte, nem no mesmo plano do objecto da consciência reflexiva (porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objecto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). Este objecto transcendental do acto reflexivo é o Eu<sup>42</sup>

Note-se que esta *transformação* da consciência não se reduz a uma perda de ingenuidade. Ela apresenta a tese sartreana de como se dá a intuição do Eu e, ao mesmo tempo, confirma que é desnecessário supor a existência de um Eu transcendental na consciência. Ainda neste contexto, expomos que a consciência pode recordar uma situação passada durante um momento em que era consciência irrefletida a posicionar seu objeto, contudo a recordação realizou-se sem que Sartre precisasse recorrer ao conceito substancialista de memória. Enfim, a constituição da consciência refletida revelou que a consciência reflexiva durante o momento em que seu Eu [pólo das ações] intui seu Eu [Moi] do Eu penso, caracterizar-se-á pela distância daquela situação onde tínhamos um modo de consciência irrefletido. Neste caso, temos que destacar que a consciência refletida era uma consciência de primeiro grau, que fora denominada refletida apenas por ser objeto da reflexão de outro modo da consciência, a saber, a consciência

---

<sup>41</sup> Id, Ibid, p. 51.

<sup>42</sup> Id, Ibid, p. 55.



reflexionante. Segundo Sartre, esta apreensão da consciência por outra consciência será o modo de acesso à consciência reflexionante.

Vê-se, assim, que a consciência reflexionante só existe por causa da consciência refletida, bem como a consciência refletida depende da existência da consciência reflexionante para ser denominada de refletida. Temos ainda que destacar que toda a consciência reflexionante é em si mesma irrefletida porque ela é não-posicional de si no momento em que postula seu objeto. Um objeto que apesar de transcendente não está no mesmo plano dos objetos da consciência irrefletida, pois se revela por uma consciência reflexiva posicional (de) si. Destarte, deve-se saber que apenas através da consciência reflexiva posicional (de) si que poderemos intuir o Eu. Apresentados os modos da consciência a seguir revelaremos sua problemática.

Em suma, entenda-se bem que ela inseriu-se na distinção entre a consciência reflexionante e a consciência refletida. Devemos apreender que “a minha consciência reflectinte não se toma ela mesma como objecto quando eu executo o *Cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência reflectida”<sup>43</sup>. Estas palavras confirmaram que a consciência reflexionante deve sua existência a consciência refletida, talvez seja melhor dizermos que a consciência reflexionante é a consciência *da* consciência refletida. Agora precisamos evidenciar, a consciência reflexionante poderá posicionar a consciência refletida como um objeto, mas durante este ato não será consciência posicional (de) si. A partir da referência anterior devemos indicar que a consciência irrefletida passará a ser uma consciência refletida após ser postulada como objeto *da* consciência reflexionante; por sua vez, a consciência reflexionante não poderá tornar-se uma consciência refletida *para* outra consciência. Esta transição do status da consciência reflexionante para consciência refletida supostamente exige que a consciência reflexionante seja posicionada por outra consciência reflexionante.

---

<sup>43</sup> Id, Ibid, p. 50.

Esta engenhosa consciência acaba de nos inserir dois novos problemas. Desde já, introduzimos o primeiro e menos abordado até aqui em nossa dissertação, entretanto que será explicitado no decorrer desta dissertação. Estamos querendo ressaltar a seguinte questão: o Ego é um objeto como qualquer outro? Segundo Sartre, “o Eu é um *existente*. Ele tem um tipo de existência concreta, sem dúvida diferente da das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas também real. Dá-se, ele próprio como transcendente”<sup>44</sup>. Apesar desta resposta acreditamos que será estabelecido novos elementos conceituais após o estudo da diferença ontológica entre o ser do Em-si e o ser do Para-si. O estudo a ser realizado terá como base o livro de Sartre intitulado *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Nesse caso, agora resta-nos dedicar nossos estudos ao segundo problema: o dilema apresentado por Sartre que “Toda consciência reflectinte é, com efeito, nela mesma, irreflectida e é preciso um acto novo do terceiro grau para a pôr”<sup>45</sup>. Aqui aparece a idéia de que seríamos conduzidos a uma regressão ao infinito, pois tudo se passa como se a consciência reflexionante precisasse ser uma consciência refletida para assegurar sua existência, mas logo se evidencia a resolução sartreana. Sartre simplesmente desautoriza esta conclusão. Segundo ele, não se deve esquecer que é totalmente desnecessário a consciência reflexionante ser captada como objeto para outra consciência, ou seja, tornar-se uma consciência refletida. Agora, cabe-nos explicar o porquê: conforme a consciência reflexionante é consciência de outro modo de consciência, ela em si mesma é consciência irreflectida. Note-se que no início deste tópico alertamos que a consciência irreflectida não depende da consciência reflexiva para existir. Assim, é legitimamente dispensável um terceiro grau de consciência para postular a consciência reflexionante. Na obra *O Ser e o Nada* encontramos uma resolução semelhante, naquela ocasião Sartre expôs que a consciência por não ser uma dualidade sujeito-objeto e por isso “esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao

---

<sup>44</sup> Id, Ibid, p. 54.

<sup>45</sup> Id, Ibid, p. 51.

infinito”<sup>46</sup>. Já sabemos que Sartre considerou a regressão ao infinito um absurdo, nesse sentido ele repetiu a interpretação desenvolvida em *A Transcendência do Ego* ao escrever que a consciência “se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não-cognitiva de si a si”<sup>47</sup>. Por último, o que podemos interpretar é que a noção sartreana de consciência salta aos olhos porque parece um verdadeiro desafio de lógica, mas a proposta é justamente o contrário. Trata-se de uma oposição as teorias que se propõem a pensar a consciência como encadeamento lógico de juízos e pensamento. Assim, para darmos continuidade a nossa proposta, após examinarmos na filosofia sartreana seus modos da consciência, parece-nos pertinente uma definição da consciência não-posicional de si e da consciência posicional (de) si.

## **1.2 A consciência não-posicional de si e a consciência posicional (de) si**

Vale esclarecer uma questão técnica referente ao termo posicional. A fenomenologia utiliza tecnicamente a expressão posicional para designar o sinônimo de tese. Não seria afirmar demais que a expressão posicional revela o ato de colocar um objeto como existente no mundo. Não obstante, toda e qualquer consciência é consciência posicional (de) alguma coisa, visto que a consciência só existirá enquanto posicionalidade de algo. Além disso, temos que esclarecer o uso indeterminado de algumas expressões por Sartre, bem como por alguns dos seus tradutores. Por isso reportamos que podem ser tomadas como sinônimas as noções: consciência não-posicional de si, consciência não-tética de si e consciência irrefletida. O sentido desta elucidação foi permitir-nos prosseguir de maneira mais segura pelo quadro conceitual sartreano nos seus diferentes modos de relação da consciência com a realidade. Desde já podemos salientar que a filosofia sartreana surpreende ao abordar a noção de realidade sem a ingenuidade do realismo, a atitude leviana do idealismo e a ditadura do racionalismo. A raiz

---

<sup>46</sup> SARTRE, J.-P. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 23.

<sup>47</sup> Id, Ibid, p. 24.

existencialista destacou-se ao assumir o caráter fático da consciência. Estas considerações que suscitam uma consciência perturbadora caracterizada por ser pura transcendência que se unifica através dos objetos transcendentais, apresentam-nos mais uma referência sobre o modo sartreano de lidar com a questão da consciência e do conhecimento. Nestas circunstâncias, voltamo-nos para os modos da consciência. Desta vez, examinaremos o aspecto da consciência não-posicional de si e da consciência posicional (de) si. Apesar disso, teremos que recorrer à interpretação desenvolvida por Sartre na introdução da obra *O Ser e o Nada*, porque nesta obra de maturidade estes conceitos foram melhor explicitados.

É compreensível iniciarmos com a diferenciação destas duas noções da consciência. Temos primeiro a consciência não-posicional de si que é aquela que não se posiciona como objeto, tampouco ela será posicional do seu Eu ou Ego. Todavia, apesar da consciência não-posicional de si posicionar apenas os objetos não deixará de ser consciência que é consciência do objeto. Ora, cabe recordar que a consciência não-posicional de si apesar de não posicionar seu Ego nunca deixará de ser consciência (de) si. Nesse sentido, reportamos que todos os modos da consciência são consciência (de) si. Agora parece pertinente fazermos conhecer que a noção da consciência não-posicional de si apenas referirá as consciências em níveis da consciência de primeiro grau. Neste caso, podemos referir as consciências perceptivas, imaginantes e reflexivas espontâneas ou cúmplices. Não podemos deixar de lembrar que as consciências perceptivas e imaginantes são consciências pré-reflexivas, as quais não posicionam os pólos do Ego. Trata-se de uma consciência que está inteiramente absorvida em *seus* objetos. Este modo da consciência posicionar os objetos declara o velamento do Ego. É o que Sartre expôs quando escreveu que “quando corro atrás de um carro eléctrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu”<sup>48</sup>. Não podemos esquecer que o

---

<sup>48</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 52.

Ego poderá ser velado tanto no nível pré-reflexivo quanto no nível reflexivo. E, assim, ressaltamos: toda a consciência pré-reflexiva será caracterizada não-posicional de si, porém nem toda a consciência reflexiva poderá ser posicional (de) si, tampouco não-posicional de si. Mas para que possamos avançar será preciso ainda mais alguns esclarecimentos. Imediatamente esclarecemos que as consciências pré-reflexivas tomam os objetos em sua concretude, ao passo que as consciências reflexivas apenas os tomam abstratamente, porém esta tomada de consciência abstrata não abandonará o fato de uma consciência ter anteriormente se posicionado *para* os objetos em sua concretude. De maneira geral, não é demais lembrarmos que as consciências pré-reflexivas possuem primazia ontológica diante da consciência reflexiva. Assim, por enquanto, continuaremos a nos deter nas consciências pré-reflexivas [consciência perceptiva e consciência imaginante] com intuito de realizar uma abordagem elucidativa da sua apreensão dos objetos em concretude.

Para darmos continuidade a nossa interpretação seremos conduzidos pela interpretação das consciências pré-reflexivas [a consciência perceptiva e a consciência imaginante]. Na percepção, os objetos são apreendidos numa gestalt. A consciência perceptiva, é preciso enunciar, é um tipo de consciência que sempre se revela na relação com um objeto presente e existente; por sua vez, a consciência imaginante é aquela que se relacionará sempre com os objetos ausentes, que podem ser inexistentes ou existentes em outro lugar. Sendo assim, cabe-nos recordar uma das características fundamentais das consciências perceptiva e imaginante. Enquanto a primeira das consciências se caracteriza passiva, a segunda é assinalada por seu caráter criador. Seguindo esta perspectiva sartreana, o objeto resultado da imaginação será considerado um fenômeno de quase-observação. Sem dúvida, é tentador delinear a compreensão sartreana do fenômeno de quase-observação, bem como sua apropriação da *gestalttheorie*. Contudo, Sartre não desenvolveu estes conceitos na obra *A transcendência do Ego*. Por isso, para não nos desviarmos de nossa proposta limitar-nos-emos a salientar que a

gestalt está sendo utilizada para compor a contestação da consciência como pura receptividade de estímulos. Mas ressaltamos que a consciência intencional fora considerada a condição para assumirmos a validade da teoria da gestalt. Aliás, o próprio Sartre na obra *Esboço de uma teoria das emoções* (1939) foi o responsável em realizar esta observação e concessão. Assim, após estas considerações dedicaremos nossa atenção ao exame de outro modo da consciência posicionar o mundo, os objetos e os Egos de outrem.

Entenda-se bem que na filosofia sartreana as constituições do Ego e do *Cogito* acontecem nas relações com o mundo, com os objetos e com os Egos de outrem. Esta construção será sempre da ordem da existencialização; ela é um processo ou um jogo das consciências as quais atualizam durante seu próprio jogo seu Ego e seu *Cogito*. Inicialmente estávamos a abordar apenas a consciência não-posicional de si caracterizada pelo seu modo de consciência pré-reflexiva e, evidentemente, em nível de primeiro grau. Agora, o nosso estudo a acerca da consciência não-posicional de si acrescentará a nossa investigação o modo da consciência que fora definido por Sartre como reflexivo espontâneo ou cúmplice. E, não é demais acrescentarmos, no caso das consciências reflexivas espontâneas ou cúmplices estamos a lidar com uma consciência reflexiva a qual possui como objeto uma abstração, porém por ser uma consciência reflexiva de primeiro grau o pólo ativo do Ego estará dado apenas no horizonte, ou, segundo Daniela R. Schneider, o Eu [Je] ficará em suspenso <sup>49</sup>. E, retomando o exemplo sartreano de alguém correndo atrás do carro elétrico, enquanto a consciência humana será considerada consciência irrefletida quando totalmente posicional *para* o-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado; por sua vez, podemos afirmar que a consciência reflexiva espontânea é aquela que não se posiciona totalmente *para* o-carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado. Tratar-se-ia do instante em que o humano questiona-se a respeito da sua possibilidade de não alcançar o

---

<sup>49</sup> SCHNEIDER, Daniela R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, p. 201.

carro eléctrico, também pode ser o momento em que ele se interroga sobre a possibilidade de cair durante a corrida até o carro eléctrico. Sem dúvida, esta é a indicação que estamos lidando com uma consciência reflexiva, pois além de indicar um jorrar da consciência *para* o objeto, também apresentou certo recuo em relação ao objeto visado. Mas não podemos esquecer: a consciência que estamos apresentando foi considerada reflexiva espontânea porque não posiciona/postula seu Eu. Ou seja, a consciência reflexiva espontânea é uma consciência não-posicional de si. Neste sentido, a partir do instante que a consciência reflexiva postular o Ego terá seu nível da consciência modificado de primeiro grau para segundo grau. Para Sartre, quando ocorre esta modificação na consciência estamos lidando com o modo da consciência reflexiva crítica.

Segundo Sartre, o modo da consciência posicional (de) si também chamado de consciência crítica será definido pela situação em que uma consciência reflexiva realizaria uma recordação a partir da sua tomada de consciência da consciência irrefletida [consciência perceptiva, consciência imaginante e consciência reflexiva espontânea]. Note-se que a consciência reflexiva durante esta recordação se afastará da consciência que anteriormente posicionava os objetos e voltar-se-á para si. Estamos descrevendo simplesmente o momento em que um modo da consciência apreendeu um outro modo da consciência como seu objeto. Para sermos precisos, seria a situação em que uma consciência reflexionante através da postulação do pólo ativo do Ego [Je] captaria o pólo passivo deste mesmo Ego [Moi]. Assim, a consciência reflexionante tomaria uma consciência irrefletida *para* ser seu objeto tornando-a uma consciência refletida. É preciso explicitar que a consciência refletida não é sinônima da consciência reflexiva, pois podemos ter como consciências refletidas seja as consciências pré-reflexivas [consciências imaginantes e consciências perceptivas], seja as consciências reflexivas [consciências reflexivas espontâneas]. Dito isto, acreditamos possuir os elementos necessários para relacionarmos as noções sartreanas dos modos da consciência com sua noção de um Ego transcendente.

Mas vamos por etapas. Primeiro, sabemos que a consciência irrefletida é toda aquela consciência que posiciona um objeto e permanece não-posicional de si. Agora, note-se que apesar deste modo de consciência manter seu Ego velado partirá do pólo passivo do Ego [Moi] para posicionar os objetos. Para compreendermos, devemos considerar que este modo da consciência posicionar os objetos o faz num jogo temporal que mantém o pólo passivo do Ego [Moi] velado. Esta questão foi anteriormente abordada quando explicamos o que Sartre compreende por vivência irrefletida. Mas ainda precisaremos salientar uma das características importantes do modo da consciência relacionar-se com seus objetos: todas as consciências são consciências posicionais *de* alguma coisa. Isto nos permite lembrar que a consciência não possui objetos, pois tudo que por ela venha a ser manifestado será dado *para* ela em sua relação com alguma coisa. Noutras palavras, expressamos que tudo que a consciência venha a posicionar está lá fora, no mundo; e, conforme dissemos, pelo simples fato da consciência não possuir um interior seu modo de posicionar os objetos não opõe interior e exterior. Destarte, o Ego será interpretado como um objeto transcendente, mas com a particularidade de se constituir no processo de existencialização durante um jogo temporal dos modos das consciências posicionarem os objetos no mundo. Neste caso, parece pertinente referirmos que as consciências irrefletidas se relacionam com o pólo passivo do Ego [Moi] o assumindo como um objeto transcendente, pois, como pudemos perceber, ele não é dado de antemão na ou para a consciência. Através desta alusão queremos fazer compreender que o Ego é uma objetividade que se caracteriza porque seu modo de ser é um ser a constituir-se como um ser constituído a constituir-se, ou seja, estamos falando de uma espécie de devir. Sem dúvida, Sartre tomou esta decisão para evitar converter uma lei transcendente numa lei da consciência. Na obra *O ser e o nada*, Sartre chegou a explicitar que a consciência é por si, mas “esta determinação da consciência por si não deve ser concebida como gênese, vir-a-ser, porque, no caso, seria preciso



que ela fosse anterior à própria existência”<sup>50</sup>. Neste caso, ao dizermos que o modo de ser da consciência é uma espécie de devir não podemos tornar este devir uma lei da consciência, nem para a consciência. Após esta referência à obra de maturidade sartreana, voltamos a problematizar a relação das consciências irrefletidas durante o momento da posicionalidade dos objetos, ou seja, estamos lidando com o momento em que se evidencia a instância passiva do Ego [Moi]. Insistimos em destacar esta questão porque ela nos oferece indicações marginais que o projeto fenomenológico sartreano retoma certos aspectos do conceito husserliano de gênese passiva. Imediatamente, a partir da leitura de Capalbo, observa-se que Sartre pareceu retomar a noção husserliana de passividade em geral que fora definida como o domínio das relações<sup>51</sup>. Todavia, acreditamos que certos aspectos deste conceito husserliano foram retomados e modificados. Um destes aspectos a ser citado é que em Sartre o pólo passivo do Eu [Moi] não é uma passividade passiva, ao contrário, trata-se de uma passividade ativa. Um outro aspecto a ser referido será o momento em que Husserl dividiu a passividade em originária e secundária. Para nós, Sartre forneceu indícios que as consciências perceptivas, imaginantes e espontâneas são a atualização dos conceitos husserlianos de passividade originária e passividade secundária. A definição realizada por Creusa Capalbo dos conceitos husserlianos de gênese passiva originária e gênese passiva secundária, forneceu alguns elementos que corroboram com a nossa interpretação. Segundo ela, Husserl definiu que a gênese passiva originária é “como domínio do que é ‘pré-dado’ segundo um dado passivo, isto é, que não exige, para estar sempre lá, nenhuma participação ativa do sujeito, nenhuma orientação do olhar de apreensão, nenhum despertar de interesse”<sup>52</sup>. Esta referência nos remete a proposta sartreana que a partir de uma consciência

---

<sup>50</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 27.

<sup>51</sup> CAPALBO, CREUSA. Husserl: da gênese passiva e ativa à redução. In: Souza, Ricardo Tim de; OLIVEIRA, Nytamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 15.

<sup>52</sup> HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. PUF, 1970, p. 93. apud CAPALBO, CREUSA. Husserl: da gênese passiva e ativa à redução. In: Souza, Ricardo Tim de; OLIVEIRA,

irrefletida ao posicionar os objetos constituirá seu Ego. Seguindo o desenvolvimento do artigo escrito por Creusa Capalbo, também pudemos identificar que sua definição do conceito husserliano de gênese passiva secundária é bastante semelhante a definição sartreana do conceito de consciência espontânea. Em seu artigo Cabalbo expôs que “a passividade secundária designa os pré-dados que abarcam certa atividade do Eu. A primeira forma desta passividade secundária é a retenção (isto que acaba de passar). A segunda é a lembrança (o despertar disto que passou)”<sup>53</sup>. Note-se que no pensamento sartreano a consciência reflexiva espontânea mantém *seu* Ego em suspenso no horizonte, pois ela é uma consciência não-posicional de si. Sem dúvida, esta é uma característica que aproxima o conceito sartreano de consciência espontânea do conceito husserliano de gênese passiva secundária. Também indicamos que Sartre apresentou a possibilidade da consciência irrefletida poder recordar ou lembrar do seu ato realizado. Isto apresenta outra característica que remete a possibilidade desta aproximação conceitual que estamos sugerindo em nossa interpretação. Mais ainda, não podemos deixar obnubilado que Sartre parece apropriar-se do paradoxo husserliano da subjetividade, contudo também o modificando. Segundo Capalbo, no pensamento husserliano a subjetividade fora caracterizada como a constituidora do mundo ao mesmo tempo em que o mundo a constitui<sup>54</sup>. Agora, seguindo o projeto fenomenológico sartreano, verifique-se que a compreensão da subjetividade desenvolvida por ele a considerou uma dimensão da consciência, e apresentou o abandono das interpretações que a supunham simplesmente sinônima da cartesiana noção de sujeito. Todavia, no pensamento sartreano o fato da dimensão da consciência ser nada de ser não pode ser desprezado, porque ele que a permitirá ser constituinte dos objetos sem ser constituída como objeto. Este fato nos faz reportar ainda que a consciência constitui seu objeto mais *íntimo* como um objeto transcendente para salvaguardar-se como nada de ser, e nos indicar que só há

---

Nytamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 14.

<sup>53</sup> Id, Ibid, p. 15.

<sup>54</sup> Id, Ibid, p. 13.

consciência durante a relação com os objetos. Note-se que este objeto *íntimo* que a consciência constitui é a dimensão do sujeito. Para Betty Cannon <sup>55</sup>, o fato da consciência não existir separada dos objetos indica que o sujeito sartreano só existe dentro da linguagem. Enfim, será nesta perspectiva que Sartre nos permite interpretar que a dimensão do sujeito é o Ego. Agora, acreditamos já poder nos dedicar a nossa próxima etapa. Ao darmos continuidade parece necessário discorrermos a respeito do Ego e de seus pólos, pois este caminho ajudará a esclarecer como os modos das consciências se relacionam com o pólo ativo do Ego [Je], não obstante apresentando a alternativa sartreana que difere dos projetos filosóficos que se sustentam através da redução em nível transcendental.

Nas linhas a seguir discorreremos a respeito da modificação do grau da consciência. Trata-se do instante em que a consciência reflexionante é consciência *da* consciência irrefletida *transformando-a* em uma consciência refletida. Estamos ressaltando esta passagem do projeto filosófico sartreano para reafirmar duas questões basilares para a compreensão do conceito de consciência posicional (de) si ou consciência reflexionante. Por um lado, desejamos destacar que Sartre mais uma vez se apropriou e revisou o pensamento husserliano. Desta vez, ele realizou sua tarefa ao acompanhar o pensamento de Husserl que admitiu que a reflexão manifesta certa mudança na consciência, porém diferenciou-se quando propôs uma vereda alternativa à proposta que Husserl inscreveu através do conceito de gênese ativa. Seguindo Sartre, queríamos manifestar que o fato da consciência ser faticamente posicional *para* o mundo torna inteiramente desnecessário recorrermos a uma redução em nível transcendental, que venha postular um Eu como centro de opacidade na consciência. Por outro lado, visávamos lembrar que a consciência refletida e a consciência reflexionante são unidades indissolúveis, assim sempre ambas se manifestarão simultaneamente. A referência a este fato

---

<sup>55</sup> CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Trad. De l'américain par Laurent Bury. Paris : Perspective Critique, 1993, p. 279.

indica que nossa interpretação da consciência reflexionante postulando o Ego perpassará por um registro da consciência refletida. Desde já, será preciso esclarecer que os atos da consciência não são meros modos de posicionar os objetos no mundo. O ato, evidentemente, é uma característica marcante porque é o perpetrar da liberdade. Esta característica expressa que a condenação da realidade humana à liberdade será também a condenação à responsabilidade por seus atos, porque toda e qualquer consciência é consciência (de) si enquanto é consciência *de* algo transcendente. Este modo sartreano de conceituar a noção de liberdade faz a realidade humana incorporá-la no seu projeto existencial como se ela fosse seu ser. E, conforme se verifica, a conceituação da liberdade foi radical ao assumir o engajamento do projeto existencial desde os atos irrefletidos e não-posicionais do Ego. Neste sentido, o humano deve assumir a responsabilidade dos seus atos mesmo nas instâncias da consciência de primeiro grau, porque ele [humano] é consciência destes atos posicionais dos objetos e, posteriormente, ao tomar consciência posicional (de) si também poderá vir a ser consciência que estes atos posicionais dos objetos são constituidores do seu Ego. A proposta sartreana de assumir a consciência enquanto posicionalidade foi sua maneira de esboçar uma teoria com bases numa noção da liberdade plena que parte da relação da consciência com o concreto. Destacamos que esta proposta refere que a realidade humana pode passar para o âmbito da consciência reflexiva, que é o âmbito da abstração, contudo esta passagem não representará o abandono das consciências que se relacionavam com o concreto. Ao contrário, Sartre apresentou que a consciência reflexiva no seu modo de desvelar *seu* Ego é uma escolha a partir do concreto no âmbito abstrato, mas sobremaneira diante da realidade. Notadamente, esta escolha que se dá através de uma consciência crítica manifesta a vereda a ser percorrida pela realidade humana para a construção de um pensamento filosófico. Em suma, o ato que condena a realidade humana à liberdade ainda mantém *seu* Ego velado. E, em todo caso, a realidade humana por meio deste ato manifesta seu empreendimento de liberdade que se constitui procedente da sua relação com o mundo e a

caracteriza como o ser-no-mundo. Para Sartre, a importância da relação da consciência com o mundo significa que esta relação é anterior a todas às estruturas supostas como universais. Na verdade, o humano através do seu jogo entre as consciências irrefletidas e as reflexivas que constituirá o sentido e o valor para as estruturas referidas como universais. É nesse sentido que a consciência reflexionante apresentar-se-á por meio de uma recordação que assume os atos da realidade humana provenientes do modo da consciência irrefletida. Assim, cumpre observar que a consciência posicional (de) si que é uma consciência de segundo grau manifesta-se durante a postulação reflexiva do Ego [Je] após a consciência se posicionar *para* o pólo passivo do Ego [Moi]. Neste sentido, podemos afirmar que a consciência reflexionante ou consciência crítica apresenta-se como uma consciência completa, porque ao partir da postulação do pólo reflexivo do Ego [Je] poderá posicionar o pólo irrefletido do Ego [Moi] para então realizar sua apreciação. É pertinente recuperarmos o exemplo sartreano de alguém a correr atrás do carro elétrico. Por este exemplo, podemos descrever com base na consciência posicional (de) si que o Ego é apreendido/constituído no instante em que o humano toma consciência que é consciência (de) si enquanto alguém que correu atrás do carro elétrico. Noutras palavras, tratar-se-á simplesmente do momento em que se deu a apreensão/constituição do *Eu* do *Eu corro atrás da carro eléctrico*. Algo semelhante também ocorrerá com a retomada de outras consciências irrefletidas. É justamente através da retomada da consciência irrefletida que o humano poderá posicionar-se criticamente abalando os valores instituídos como universais.

Por fim, a partir do pensamento sartreano dos jogos entre os modos da consciência, que podemos estabelecer a descrição e aproximação destes jogos e modos da consciência com a atitude da realidade humana se relacionar com o mundo, os objetos, seu Ego e os Egos de outrem. A consciência de realizar esta aproximação deriva sobremaneira do fato de que, para este ponto, almejamos esboçar o caráter fático da consciência na sua relação com os objetos, os afazeres cotidianos e de si *para* si. É reconhecido que na relação da consciência com

os objetos somos distraídos. Contudo, a descrição deste bailado revela o peso e o encanto de cada ato intencional através da fenomenologia. A fenomenologia, estritamente humana, transporta a um imaginário quase surreal, senão surreal. Ela expõe a radicalidade das aporias culturais e antecipação das matrizes da existência. A existência, em Sartre, é apresentada como um enunciado originário. Eis, então, revelado o sentido de nossa proposta, que não se separa nem se dissipa do pensamento sartreano. Assim, devemos continuar a esclarecer o campo transcendental da consciência; pois, segundo Sartre, nele reside a *origem* da realidade humana, do mundo e do psíquico. Mas há algo mais: “Dado que o Eu se afirma ele mesmo como transcendente no ‘Eu penso’, é porque ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental”<sup>56</sup>. Essa, portanto, é a fronteira que se estabeleceu entre o pensamento de Sartre, Kant, Husserl e Descartes.

### 1.3 A vereda do (des)construtor do cogito

A senda aberta para discussão do *cogito* o (des)constrói. Nossa compreensão permite falar que um dos pilares da teoria sartreana está firmado na (des)construção do *cogito*. Para Sartre, a descrição do *cogito* permite o acesso para evidenciar a estrutura da consciência. Para nós, a descrição do *cogito* também permitirá o acesso para evidenciar sua própria (des)construção<sup>57</sup>. Sem dúvida, Sartre desenvolveu essa (des)construção a partir da sua compreensão de campo transcendental. O desenlaço foi alcançado ao afirmar que o campo transcendental é impessoal. Isso expressa que Sartre purificou o plano de imanência ao estabelecer a distinção entre o *Ego* e a consciência, quando apresentou que a consciência que constitui o *Ego* como um objeto transcendente. É fundamental para nosso propósito sublinhar o

---

<sup>56</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 54.

<sup>57</sup> Em Ernildo Stein temos uma referência importante a respeito da descrição. Ele expôs: “o que se descreve, na ontologia fundamental, são modos de ser que chegam ao conhecimento porque são formalizados em condições transcendentais, rompidos com o modo concreto de ser-no-mundo e por isso seriam transcendentais”, STEIN, ERNILDO. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 115.

seguinte: há um *si* na subjetivação, mas não há um *moi* <sup>58</sup>. O *si* é a afirmação de que a consciência é não-tética, é nada de ser. A consciência, pura imanência, é um campo transcendental sem sujeito <sup>59</sup>. Sob estas condições, somos inseridos numa situação especial: o posicionamento sartreano sobre o *cogito*.

O posicionamento sartreano nos permitiu conhecer que sua definição do *cogito* estabelece uma fronteira com a noção do *cogito* desenvolvida tanto por Descartes quanto por Husserl. Indicamos que a noção de fronteira está sendo interpretada por nós como uma linha imaginária que separa e une, também podemos dizer que ela é aquilo que em certa medida contamina. Acreditamos que esta definição será esboçada durante nossa exposição da proposta sartreana da (des)construção do *cogito*. Uma das primeiras querelas desta (des)construção estabeleceu como fronteira em relação à noção cartesiana de *cogito*, que o pensamento filosófico sartreano não reduziu o *cogito* à instância reflexiva. Anteriormente, durante nossa apresentação dos modos das consciências relacionarem-se com os objetos, pudemos identificar a presença dessa característica do projeto sartreano de (des)construção do *cogito*. Nosso interesse em esclarecer este posicionamento sartreano, faz-nos voltar a reportar alguns elementos da problemática anteriormente apresentada. Então, cabe-nos afirmar que Sartre delineou a fronteira com o *cogito* cartesiano quando admitiu a existência do *cogito* pré-reflexivo e do *cogito* reflexivo. Assim, inicialmente esboçamos uma das diferenças entre o conceito de *cogito* na filosofia sartreana e na filosofia cartesiana. Doravante, daremos continuidade a esta interpretação através do momento em que Sartre na sua escritura abriu-se para o tema da (des)construção do *cogito*.

---

<sup>58</sup> Jean-Marc Mouillie esclarece-nos: “Le sujet égologique avec lequel nous nous identifions spontanément, notre moi, n’est qu’un objet que constitue une conscience transcendante anonyme, sans Je ni autre contenu”, MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre. Conscience, ego e psyche*. Paris: PUF, 2000, p. 13.

<sup>59</sup> Deleuze compreendeu muito bem esta posição sartreana. Assim, para explicitarmos esta posição basta observar as palavras de Deleuze: “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos. É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência”, DELEUZE, GILLES & GUATARRI, FELIX. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 65.

Por um lado, a preocupação sartreana com o tema do *cogito* inferiu que é “evidente que foi por ter acreditado que *Eu e penso* estão no mesmo plano que Descartes passou do *Cogito* à idéia de substância pensante”<sup>60</sup>. Por outro lado, o estudo realizado por Sartre o permitiu concluir que o equívoco cometido por Descartes também foi repetido por Edmund Husserl. Na ocasião, Sartre não desprezou a objeção husserliana à noção de um cogito “como resíduo do mundo, uma ‘região’ oposta a uma outra região”<sup>61</sup>. Ele inclusive reconheceu nesta objeção proposta por Husserl uma sutileza, que a distinguiu do conceito cartesiano de *cogito*. Para Sartre, esta diferença conceitual vai ser explicitada no momento em que Husserl “reconhece ao Eu uma transcendência especial, que não é a do objeto, e que poderíamos chamar uma transcendência ‘pelo lado de cima’”<sup>62</sup>. Segundo Sartre, esta foi precisamente a característica que delineou a diferença entre o *cogito* cartesiano e o *cogito* husserliano, mas ela também revelou: o pensamento husserliano retomou aquilo que estava a criticar, quando supôs a presença formal do Eu na consciência para fazer possível o reconhecimento de uma individualidade. Mas Sartre não cessa sua insatisfação. Deste modo, ele radicalizou o projeto de Husserl ao expor sua interpretação.

Sejamos mais radicais e afirmemos sem temor que *toda transcendência* deve ficar ao alcance da *ἐποχή*; isso evitar-nos-á talvez, escrever capítulos tão embaraçados como o parágrafo 61 das *Ideen*. Dado que o Eu se afirma ele mesmo como transcendente no ‘Eu penso’, é porque ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental.<sup>63</sup>

Após apresentarmos a radicalidade da posição sartreana, questionamos: o que expressa esta radicalidade? Anteriormente referimos que Sartre aceitou de maneira mais amistosa o projeto desenvolvido por Husserl nas *Investigações lógicas*, todavia com base na citação anterior retomaremos esta interpretação para confirmar a verdadeira posição sartreana.

---

<sup>60</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 53.

<sup>61</sup> MOURA, CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p.210.

<sup>62</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 53.

<sup>63</sup> Id, Ibid, p. 53-4.



Desta vez, contaremos com a interpretação de Jean-Marc Mouillie para contextualizarmos o posicionamento sartreano a respeito desta problemática.

Com efeito, Sartre na sua fenomenologia apóia-se na noção da consciência constituinte que nega qualquer modo de gerenciamento para a consciência. Neste sentido, Sartre parece fiel à interpretação desenvolvida por Husserl nas obras *Investigações Lógicas e Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Mas, não se pode esquecer, o momento em que Sartre aproximou seu projeto fenomenológico da interpretação desenvolvida na obra *Investigações Lógicas*, antecedeu as modificações realizadas por Husserl nas publicações posteriores à primeira publicação. É preciso ainda observar que a interpretação desenvolvida por Jean-Marc Mouillie alerta-nos sobre um aspecto importante presente na primeira publicação das *Investigações Lógicas*. Conforme reportou Mouillie, seja na primeira publicação das *Investigações Lógicas*, seja nas suas publicações posteriormente modificadas, a fenomenologia sartreana não pode ser reduzida a uma mera retomada deste projeto fenomenológico desenvolvido por Husserl. Atente-se que esta interpretação de Jean-Marc Mouillie iniciou-se com a contextualização da “V Investigação” presente na versão inicial das *Investigações Lógicas*. Segundo ele, mesmo nesta versão Husserl supôs inutilmente “um princípio egológico <Ichsprinzip> próprio”<sup>64</sup>. Decerto, Sartre se manteve atento a este detalhe apresentado e expressou que “o Eu, com sua personalidade, por mais formal e abstrato que o suponhamos, é como um centro de opacidade”<sup>65</sup>. E, ainda mais, através da sua crítica dirigida as *Ideen* identificar-se-á elementos que o aproximam da interpretação desenvolvida por Jean-Marc Mouillie. Agora, seguindo o pensamento sartreano veremos sua objeção ao pensamento husserliano por retornar nas *Ideen* uma tese bastante duvidosa.

---

<sup>64</sup> “Il s’identifie à l’unité de leur connexion, rendant ainsi inutile la supposition <<d’un principe égologique <Ichsprinzip> propre>> ( § 4)”, MOUILLIE, JEAN-MARC. *Sartre – conscience, ego et psychè*. 1.<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2000, p. 21. p.20.

<sup>65</sup> SARTRE, JEAN-PAUL. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 49.

a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (*Ichstrahl*) cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal.<sup>66</sup>

Esta advertência sartreana foi incorporada na interpretação de Mouillie, concedendo-nos a oportunidade de estabelecer os fundamentos necessários para nossa interpretação. Esta consideração nos faz retomar algumas palavras de Mouillie, para que agora possamos compreender a radicalidade da posição sartreana em relação a *epoché*. Neste sentido, com bases na interpretação de Mouillie manifestamos que a versão inicial das *Investigações Lógicas* apesar de não afirmar a existência do Ego [Moi] como um objeto na consciência, também não a contestou. A respeito desta problemática expomos:

A invisibilidade do Ego [Moi] parece deixar intacta a suposição de sua existência. A destruição sartreana da concepção egológica da consciência não consistirá simplesmente na retomada da posição inicial das *Investigações Lógicas*, porque ela saberá o princípio desta suposição.<sup>67</sup>

Na verdade, o que pretendíamos ao adotar essa perspectiva era contextualizar a interpretação sartreana do problema, apresentar que na proposta husserliana a *epoché* não parece realizar plenamente o que se propôs e, por último, mesmo “radicalizada, a *epoché* não tem como papel exumar do centro um Eu puro”<sup>68</sup>. Sem dúvida, a contextualização do problema está sendo explicitada na medida em que a problematizamos. Por sua vez, no que se refere à interpretação desenvolvida por Sartre, torna-se explícito: Husserl ao deixar indícios da existência de um Ego na consciência não radicalizou suficientemente o *cogito* cartesiano. Em conjunto com as interpretações desenvolvidas por Sartre e Mouillie pudemos conhecer que o *cogito* husserliano através da *epoché* visava realizar a redução do *cogito* de Descartes, contudo quando ele esqueceu de reduzir o Eu transcendental tornou-se contraditório porque pareceu permitir uma exceção à

---

<sup>66</sup> SARTRE, JEAN-PAUL. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 47.

<sup>67</sup> “L’invisibilité du moi semble laisser intacte l’hypothèse de son existence. La destruction satrienne d’une conception égologique de la conscience ne consistera donc pas simplement à retrouver la position initiale des *Recherches logiques* puisqu’elle s’apera le principe de cette hypothèse”, MOUILLIE, JEAN-MARC. *Sartre – conscience, ego et psychè*. 1.ª ed. Paris: PUF, 2000, p. 21.

<sup>68</sup> Jean-Marc Mouillie, ajuda-nos nesta questão: “Radicalisée, l’*epoché* n’a plus pour rôle d’exhumer le foyer d’un moi pur. Elle doit s’exercer sans faire jamais d’exceptions”, MOUILLIE, 2000, p. 20.

redução. Segundo Sartre, a existência de um Eu na consciência significava e representava o abandono por parte de Husserl de um *cogito* não substancial e translúcido. Neste aspecto, Sartre foi além desta interpretação porque, como citamos, o Eu é transcendente. Destarte, podemos apresentar outro impedimento para a noção de redução desenvolvida por Husserl, a saber: se a consciência é nada de ser, como pode ser possível reduzir um Eu transcendental supostamente habitado nela?

Sartre atento a esta problemática propôs uma filosofia com bases na liberdade, que indicou a transcendência da consciência como o único caminho para pensar esta liberdade e constituir uma filosofia sem se desgarrar do mundo. Neste sentido, ele abandonou as reduções propostas por Husserl desenvolvendo um projeto filosófico com bases em existenciais como a angústia, o tédio e a náusea. Desse modo, Sartre assumiu os ek-sistenciais como componente filosófico, para propor uma diferente interpretação do campo transcendental sem cair numa atitude ingênua e sem constituir uma atitude solipsista. A proposta sartreana manifestou um campo transcendental sem Eu e acentuou seu distanciamento da fenomenologia husserliana. Agora, devemos dizer algumas palavras a respeito de como Sartre concebeu a constituição do campo transcendental.

Ora, o campo transcendental ou plano de imanência constitui-se do *Eu* físico, do *Eu* psicofísico e de nossa consciência mundana. E não é menos verdade que esta constituição é um processo ético-existencial definido por uma sucessão de escolhas morais, contudo com valores e fins por nós inventados. Notadamente, estas escolhas não se constituem no interior da consciência, nem a partir do interior dela, pois, como já sabemos, a consciência não possui interior. Caso contrário, a remeteríamos a um conceito solipsista de subjetividade. Assim, resta-nos indicar que posteriormente abordaremos este processo ético-existencial durante nossa análise do processo de existencialização do ser do Para-si. Adiante, esta análise nos permitirá

compreender como Sartre constituiu o conceito de subjetividade. Desde já, sabemos que Sartre não pode ser mais lido como o mantenedor do conceito tradicional de sujeito. Nesse sentido, a interpretação de Franklin Leopoldo e Silva foi bastante convincente ao substituir a noção de subjetividade por subjetivação, que nos remeteu a um conceito de subjetividade em ação ou em processo. A subjetivação enquanto denominação conceitual foi bastante relevante, pois se aproximou da definição da realidade humana como um projeto ek-stático. De qualquer modo, o próprio texto sartreano foi explícito em negar a dualidade sujeito-objeto. Sartre, disse-nos: “basta que o *Eu* [Moi] seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas”<sup>69</sup>. Sem embargo, Sartre está tentando consolidar um outro modo de fazer filosofia. Uma maneira de filosofar que possui como filosofema o campo transcendental impessoal e não negou: “o *Cogito* é pessoal. No “*Eu penso*” há um *Eu* que pensa”<sup>70</sup>. De acordo com esta proposta filosófica, podemos afirmar que a noção sartreana de *Cogito* constitui-se a partir da ambigüidade e liberdade da realidade humana. É preciso, pois, orientar que esta afirmação sartreana do *Cogito* é abertura para pensarmos um estudo sobre o Ego. Notadamente, a originalidade da construção teórica sartreana está presente na assunção da ambigüidade humana, quando assumiu como atos livres tanto os atos irrefletidos provenientes do *cogito pré-reflexivo* quanto os atos reflexivos oriundos do *Cogito*. Contudo, a escolha entre o ato irrefletido ou o ato reflexivo não é determinada por um *Eu* [Moi], pois “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal”<sup>71</sup>. Assim, Sartre inferiu que “o *Eu* transcendental deve ficar ao alcance da redução fenomenológica. O *Cogito* afirma demais. O conteúdo certo do pseudo-*Cogito* não é ‘*eu tenho* consciência desta cadeira’, mas ‘*há* consciência desta cadeira’. Este conteúdo é suficiente para constituir um campo infinito e

---

<sup>69</sup> SARTRE, JEAN-PAUL. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 83.

<sup>70</sup> Id, Ibid, p. 49.

<sup>71</sup> Id, Ibid, p. 79.

absoluto para as investigações da fenomenologia”<sup>72</sup>. Acreditamos que um bom modo de compreender esta citação será confrontá-la com a tradução espanhola. Por isso, vejamos o mesmo trecho traduzido para o espanhol. “El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo ‘Cogito’ no es ‘yo tengo conciencia de esta silla’, sino ‘hay conciencia de esta silla’. Ese contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología”<sup>73</sup>. Esta nossa insistência é para alertar que na tradução/interpretação portuguesa foi utilizado do termo transcendental, enquanto a tradução/interpretação espanhola utilizou-se do termo transcendente. Com efeito, este confronto entre estas duas traduções nos permite reconhecer que a noção sartreana de transcendental caracteriza-se de modo especial. A noção sartreana de campo transcendental apresenta-se como o movimento da transcendência a realizar-se no transcendente. Um movimento transcendental/transcendente que se realiza e atualiza durante a constituição/postulação do Ego. Neste sentido, Sartre fez do campo transcendental a abertura da sua analítica existencial, colocando-o como abertura e limite para a compreensão das regiões de ser. Agora, acreditamos poder avançar em nosso estudo da presença material do Eu [Moi], pois esclarecemos que Sartre não está mais vinculado ao idealismo transcendental kantiano, tampouco a algum tipo de realismo ingênuo objetivador.

## **2. Objeção sartreana à presença material do Eu [Moi]**

Iniciamos, portanto, nosso estudo acerca da *presença material* do Eu [moi], apesar de parecer desnecessário um exame circunstanciado deste tópico. Em todo caso, entendemos que este tópico estabelecerá parâmetros importantes para a compreensão do próximo capítulo. É por isso que, levando em consideração esta ressalva, nosso estudo dirige-se às

---

<sup>72</sup> Id, Ibid, p. 55.

<sup>73</sup> SARTRE, Jean Paul. *La Trascendencia del Ego*. [S.l.]: Ediciones Calden, s.d, p. 31.

primeiras observações realizadas por Sartre durante seu exame acerca da *presença material* do *Eu* [moi].

Sartre ao mesmo tempo em que iniciou o exame acerca da *presença material* do *EU* [MOI], nas primeiras linhas do seu estudo retomou sua afirmação que Kant e Husserl haviam concebido o Eu como uma estrutura formal. Em seguida, Sartre retomou de modo conciso suas conclusões acerca da estrutura formal do Eu. É desnecessário retomarmos estas observações, todavia perpassaremos pelo o caminho que fora desenvolvido por Sartre. Veja-se, de maneira especial, que Sartre iniciou a sua investigação na obra *A transcendência do Ego* a partir de um estudo filosófico, e agora ele nos dirigirá à parte psicológica deste estudo.

Com este estudo psicológico, Sartre dará continuidade a sua tarefa de revelar a consciência como nada de ser. Desta vez, Sartre propõe-se a tarefa de “nos desembaraçar de uma teoria puramente psicológica que afirma, por razões de ordem psicológica, a presença material do Eu [Moi] em todas as nossas consciências”<sup>74</sup>. Ele durante suas observações desta teoria psicológica denominada de teoria dos moralistas do amor-próprio, dirigiu a maior parte das suas objeções para La Rochefoucauld. Inclusive estas objeções serão apresentadas porque constituem o momento decisivo da interpretação realizada por Sartre. Assim, apresentar-se-á estas objeções sartreana para fazer elucidar nossas considerações.

Segundo Sartre, um dos principais fatores determinantes da teoria dos moralistas do amor-próprio foi acreditar que o Eu [Moi] “desejaria *para si mesmo* todos os objetos que deseja”<sup>75</sup>. Para Sartre, isto implicaria numa tese em que a consciência seria constituída como um “retorno a mim”, que significa dizer que a estrutura da consciência seria uma espécie de objeto abstrato que deseja os objetos transcendentais. Decerto, nossa exposição da teoria pode causar certa estranheza, entretanto este foi o modo escolhido por Sartre para apresentar inicialmente o

---

<sup>74</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 55.

<sup>75</sup> Id. *Ibid.*, p. 55.

problema. E, como veremos, estas estranhezas aos poucos foram elucidadas pelo próprio Sartre. Assim, ele numa das suas tentativas de explicar a teoria do amor-próprio expôs de maneira geral a posição teórica desenvolvida por La Rochefoucauld.

De um modo mais geral, admitiu-se de seguida que o Eu [Moi], se não está presente para a consciência, está escondido por detrás dela e que ele é o pólo de atracção de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos. O Eu [Moi] procura, portanto, alcançar o objecto para satisfazer o seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou, se se prefere, o Eu [Moi] desejanste) que é dado como fim e é o objecto desejado que é meio.  
<sup>76</sup>

Com base nisso, Sartre considerou que a atitude teórica adotada por La Rochefoucauld permitiu que pudéssemos referi-lo como sendo um “dos primeiros a fazer uso, sem o nomear, do inconsciente” <sup>77</sup>. As considerações apresentadas sugerem o embaraço da posição adotada por La Rochefoucauld; que, como Sartre nos fez notar, foi o autor determinante para o engano dos teóricos moralistas do amor-próprio. Sartre descreveu que este engano consistiu em submeter à consciência ao Eu [Moi], que negaria a espontaneidade do campo transcendental e confundiria os atos reflexivos com os atos irrefletidos. Dessa maneira, podemos indicar que a objeção sartreana consistiu em não admitir a suposição da consciência gerenciada pelo pólo passivo do Eu [Moi]. Pois, como sabemos, o Eu é um objeto *para* a consciência, ou seja, não é um pólo na consciência a confundir a consciência não-posicional de si com a consciência posicional (de) si. Ora, Sartre tentando ser mais elucidativo recorreu a uma descrição de uma experiência fática, e explicou sua posição a respeito dos teóricos do amor-próprio que supunham a presença material do Eu [Moi] na consciência. Assim, expomos:

Tenho piedade de Pedro e socorro-o. Para minha consciência só existe uma coisa nesse momento: Pedro-que-deve-ser-socorrido. Esta qualidade de ‘dever-ser-socorrido’ encontra-se em Pedro. Ela age sobre mim como uma força. Aristóteles disse-o: é o desejável que move o desejanste. A este nível, o desejo é dado à consciência como centrífugo (ele transcende-se a si mesmo, ele é consciência tética do ‘dever-ser’ e consciência não-tética dele mesmo) e impessoal (não há Eu [Moi]: eu estou face à dor de Pedro como face à cor deste tinteiro. Há um mundo objetivo de coisas e de acções, feitas ou a fazer, e as acções opõem-se como qualidades sobre as coisas que as reclamam).<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Id. Ibid., p. 56.

<sup>77</sup> Id. Ibid., p. 56.

<sup>78</sup> Id. Ibid., p. 56.

Imediatamente podemos perceber que a citação anterior apresentou uma atitude contrária a proposta teórica do amor-próprio. Para nos atermos a nossa dissertação, é preciso dizer que a teoria de La Rochefoucauld é o avesso da proposta sartreana da liberdade, porque supõe que a liberdade esta determinada pelo Eu [Moi]. Sem dúvida, afirmar que as ações estão determinadas por um pólo na consciência é o mesmo que inviabilizar a realidade humana enquanto escolha, pro-jeto e liberdade. Com bases na interpretação sartreana, identificamos que a entrave conceitual elaborada por La Rochefoucauld foi manifestada quando se designou uma espécie de arroubo pelo *retorno a mim*, que impossibilitou a assunção de uma atitude responsável pela liberdade e, através da suposição do Eu [Moi] na consciência, congelou o jogo de espelhos da consciência. Estamos cientes que esta é uma reflexão exercida nas entrelinhas da escritura sartreana, mas não é um absurdo interpretativo porque está sendo pensada a partir da própria argumentação sartreana acerca da *presença material* do Eu [Moi]. Com efeito, estas palavras parecem suficientes para compreendermos o estorvo teórico desenvolvido por La Rochefoucauld. Não obstante, a filosofia sartreana manifestou que é inadmissível a aceitação deste estorvo, pois sua proposta filosófica pautada na translucidez da consciência não é compatível com uma noção recôndita da consciência. Mesmo porque, se acompanhamos o pensamento sartreano podemos saber que na consciência não há nada recôndito que nos impulse a agir ou executar o ato de socorro a Pedro. Muito mais, também é improvável que uma partida de súbito seja gerenciada por um ato reflexivo. Porém não é assim que a questão é pensada; queremos dizer, não foi assim que os teóricos do amor-próprio a pensaram. De fato, para eles este ato súbito só será possível se mantivermos por detrás da consciência irrefletida uma outra coisa na consciência, no caso, o amor-próprio. Em sentido lato, Sartre apresentou como os teóricos do amor-próprio renunciaram a autonomia da consciência. Então, vejamos:

eu socorro Pedro para fazer cessar o estado desagradável em que me pôs a visão dos seus sofrimentos. Mas este estado desagradável não pode ser conhecido como tal e não se pode tentar suprimi-lo senão no seguimento de um acto de reflexão. Com efeito, um desagrado sob o plano irreflectido transcende-se da mesma maneira que a consciência



irreflectida de piedade. É a apreensão intuitiva de uma qualidade desagradável de um objecto. E, na justa medida em que ele pode ser acompanhado por um desejo, ele deseja não suprimir-se a *si mesmo*, mas suprimir o objecto desagradável. Não serve, portanto, para nada pôr, por detrás da consciência irreflectida de piedade, um estado desagradável de que se faria a causa profunda do acto piedoso: se esta consciência de desagrado não retorna a si mesma para se pôr por si como estado desagradável, permaneceremos indefinidamente no impessoal e no irreflectido.<sup>79</sup>

Sartre mais uma vez nos apresentou o equívoco realizado pelos teóricos do amor-próprio. Nesse contexto, gostaríamos de enfatizar que este equívoco consistiu em considerar a primazia ontológica do reflexivo sobre o irreflectido. Mesmo assim, nos encaminhamos às considerações finais acerca da *presença material* do *Eu* [moi], que coincidentemente são semelhantes às considerações acerca da *presença formal* do *Eu*. Por isso, afirmar que a consciência é um campo transcendental impessoal já não é estranho, e, nesse sentido, se ela [consciência] tivesse algo próprio seria a transcendência espontânea do seu campo transcendental sem *Eu* ou *Ego*. De qualquer modo, o mais importante foi termos consolidado a purificação da consciência, que manifestou a transcendência como sendo o desejo espontâneo de (des)velar o Ser. Assim, a consciência foi apresentada como um nada que *deseja* o Ser. Contudo, este nada não pode ser significado como um vazio; tampouco poderá ser determinado como um conteúdo que faz irromper as palavras, os gestos, os lapsos e os atos. Com isto, apresentamos o estudo sartreano acerca da *presença material* do *Eu* [moi]. Agora, podemos iniciar nossa investigação da constituição do *Ego*.

## CAPÍTULO 2

### A CONSTITUIÇÃO DO EGO

Neste instante, apresentaremos a abertura para a nossa investigação. De modo especial, aludiremos acerca do *Ego*, pois acreditamos que esta intervenção corroborará para a

---

<sup>79</sup> Id. Ibid., p. 56-7.

compreensão da diferença entre os pólos Eu [Je] e Eu [Moi], bem como facilitará o acesso à investigação deste capítulo.

O Eu [Moi] aparece apenas com o acto reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva. Começamos a entrever que Eu e Mim [le Je et le Moi] não são senão um.<sup>80</sup>

“Eu” é o *Ego* como unidade das acções. “Mim” é o *Ego* como unidade dos estados e das qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos ser simplesmente funcional, para não dizer gramatical.<sup>81</sup>

Antes de qualquer coisa, queríamos salientar que a tradução da obra *A transcendência do Ego* realizada por Pedro M. S. Alves sempre referiu o Eu [Je] utilizando apenas o termo Eu; por outro lado, sempre utilizou o termo Eu [Moi] para definir o pólo dos estados. Esta tradução realizada por Pedro M. S. Alves dificultou bastante a compreensão de algumas passagens do texto sartreano, porque em inúmeros momentos foi necessário um exercício de contextualização para compreendermos se o tradutor estava utilizando o Eu para referir-se ao pólo das acções do Eu [Je] ou se ele estava utilizando o Eu para referir-se ao Eu [unidade das acções e dos estados]. Apesar de sabermos que o Eu não é dividido; e, nesse contexto, ao mesmo tempo em que o Eu [Je] é postulado, também será captado o Eu [Moi]. Não pudemos deixar de alertar para certa confusão que sugere a tradução Pedro M. S. Alves. Em certos momentos, ele leva-nos a confundir a utilização sartreana do termo Eu – pólo ativo do Eu [Je] – com o termo Eu – unidades dos pólos ativo [Je] e passivo [Moi]. Deve-se conhecer que Sartre em alguns momentos do seu texto estabeleceu estes termos distintamente sobremaneira para fazer-se compreensível em seu jogo de consciências, nas suas referências a posicionalidade ou não posicionalidade do Eu. Assim, numa tentativa de elucidar o texto sartreano optamos por utilizar Eu [Je] para referir o pólo ativo do Eu, Eu [Moi] para referir o pólo passivo do Eu e Eu ou Ego para aludir aos pólos ativo e passivo. Após esta ressalva podemos indicar que nossa

---

<sup>80</sup> Id. Ibid., p. 58.

<sup>81</sup> Id. Ibid., p. 58.

investigação versará sobre os temas: os *estados* como unidades transcendentais das consciências, a constituição das *ações*, as *qualidades* como unidades facultativas dos estados e, por último, a constituição do *Ego*.

A interpretação sartreana destes temas iniciou-se com o apontamento da unidade das consciências refletidas. Sartre – resumidamente disse – o Ego não é o responsável por esta unidade, pois “é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações”<sup>82</sup>. Sartre justificou esta posição do fluxo da consciência na segunda parte da *Transcendência do Ego* ao se dedicar ao estudo do Ego como a unidade dos estados, das ações e das qualidades. A seguir, veremos como foram desdobradas as posições sartreana.

§ 1. Muito bem, a circunstância nos permite apresentar uma provocação. Conforme, Sartre escreveu em *A Transcendência do Ego* o amor e o ódio são *estados*. Se formos interpretar seguindo o rigor do pensamento sartreano notaremos que tanto o amor quanto o ódio são desprovidos do sentido ordinário ou habitual que lhe são empregados. Aliás, já que referimos algumas palavras sobre estes dois sentimentos caberá pensá-los; quer dizer, pensar o amor e/ou o ódio enquanto *estados* abordados pelo quadro conceitual e interpretativo sartreano. Neste sentido, Sartre nos permite dizer que o amor e o ódio são *estados* para a consciência. De acordo com a interpretação sartreana se estes sentimentos forem interpretados através do sentido ordinário ou habitual serão no mínimo ambivalentes, e poderemos inclusive interpretá-los como desprovidos de sentido. A confusão está inserida no fato que as interpretações ordinárias e/ou habituais não compreendem que tanto o amor quanto o ódio, por serem estados *para* a consciência, são objetos transcendentais. Neste contexto, salientamos que a ambivalência apresenta-se por meio desta observação particular da questão, que foi explicitada pela suposta possibilidade que se revelou incongruente durante a suposição que o amor e/ou o ódio seriam

---

<sup>82</sup> Id. Ibid., p. 59.

estruturas determinadas e/ou determinantes da consciência. Todavia, o pensamento sartreano nos fez perceber que esta interpretação é imprópria, porque os *estados* [amor, ódio, etc.] só podem ser revelados através de um ato da consciência reflexiva. Para sermos explícitos podemos dizer que o amor e o ódio são apreendidos/postulados por uma consciência reflexiva, porque eles [amor, ódio] são o sentido transcendente das vivências *representadas/manifestadas* pelo pólo passivo do Eu [Moi]. Esta posição teórica sartreana é facilmente compreendida quando admitimos que o Ego é uma estrutura *determinada* pelo discurso [parole]. É surpreendente ver que esta concepção do Ego faz dele uma linguagem, que conseguiu ser mais que um mero jogo lingüístico. O Ego enquanto linguagem é um modo prático de *compreender-me* no mundo, não obstante este Ego é desde já um compreender-se em jogo que foi inserido no mundo através do para-si em sua analítica existencial. Também podemos dizer que o Ego enquanto linguagem é a re-presentação ou apresentação pública das escolhas que constitui o humano <sup>83</sup>. Ao referirmos o Ego enquanto re-presentação estamos a salientar seu caráter imaginário enquanto linguagem <sup>84</sup>. É exatamente o imaginário que simula a totalidade do Ego. E, segundo Betty Cannon, “a inserção na linguagem equivale a uma inserção sócio-cultural” <sup>85</sup>. Por isso, há a possibilidade de pensarmos uma ética a partir do pensamento sartreano porque o humano faz-se nas suas escolhas e estas escolhas implicam a constituição do seu Ego que está diretamente ligado à baila da sua ek-sistencia com a alteridade. E, note-se: o Ego por ser linguagem sempre poderá ser

---

<sup>83</sup> Ernildo Stein coloca esta questão de maneira bastante clara. Na ocasião, ele explicitou como deve ser concebida esta noção de Eu. Com efeito, veremos que não se pode interpretar o objeto psíquico como mero objeto do mundo, tampouco como o fazia a tradição filosófica que o interpretava como representação. Assim, vejamos: “... quando se fala no eu ou no sujeito, é superada por um estilo de ver que não passa mais simplesmente pela representação e pela reflexão. Trata-se de um fenômeno em que há algo irreduzível já que ele não é simplesmente dado, mas é condição da instauração de qualquer sentido a partir do mundo. É assim que dizer eu remete não àquilo que eu sou, mas a um modo como se dá o sentido pelo ser-no-mundo. A relação que se estabelece se constitui a partir da compreensão de que o dizer eu aponta para o estar em jogo do meu modo de ser”, STEIN, ERNILDO. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 167.

<sup>84</sup> Esta alusão ao Ego enquanto re-presentação esta diretamente relacionada ao caráter imaginário dele enquanto linguagem. A respeito desta problemática pode-se ler: “Nossa representação, portanto, tem um forte caráter ilusório e aponta para o mundo onde os objetos representados são sustentados por um sentido que lhes tira do caráter de objeto”, STEIN, ERNILDO. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 223.

<sup>85</sup> CANNON, BETTY. *Sartre et la psychanalyse*. Trad. De l'américain par Laurent Bury. Paris: Perspective Critique, 1993.p.. 281.

ressignificado, reconstruído e desconstruído. Precisamente por estarmos atentos a importância da (des)construção do Ego para a filosofia sartreana, na segunda parte de nossa dissertação discorreremos sobre o ser do para-si e, em seguida, examinaremos uma conduta de má-fé que esta diretamente relacionada com a tentativa de fuga do humano desta (des)construção. Esta tentativa de fuga do humano está diretamente relacionada com a linguagem e compõe uma tentativa de objetivar o Ego. Em Sartre, contudo, queremos salientar que a (des)construção do Ego foi o que permitiu a realidade humana não se objetivar. É também por isso que o amor e o ódio são apenas significações que podem sempre serem ressignificadas e transformadas em outros *estados*. Decerto, os *estados* foram evidenciados por Sartre como um objeto mundano/real e, não obstante, transcendente. Neste contexto, Sartre nos permitirá dizer que o Ego é um objeto especial porque é um prático-inerte, é uma totalização destotalizada. Com isso, Sartre ao mesmo tempo em que criticou as psicologias que interpretaram os *estados* como um conteúdo unificador da consciência, também evitou cair nesta mesma armadilha. Segundo ele, supor que os *estados* são conteúdos da consciência significaria abandonar a espontaneidade originária e fundante da consciência e dos *estados*, pois estabelecer uma unidade psíquica dentro do campo transcendental. Estabelecer uma unidade psíquica no campo transcendental implicaria numa noção de consciência bastante tendenciosa, porque esta suposta consciência não poderia ser consciência (de) si. Seria como se os atos da consciência irrompessem por causa dos *estados*. Ante estas palavras, Sartre se dedicou de maneira especial aos *estados* levando em consideração a experiência reflexiva.

Neste sentido, Sartre apresentou o Eu [Moi] pólo dos *estados* que parece *invadir e fugir/escapar* da consciência. Melhor ainda, podemos explicitar que se a consciência fosse *invadida* seria através da captação/postulação do *si* da própria consciência. Por isso, Sartre – disse em metáfora – que esta invasão só pode ser percebida pelo canto do olho, pois, desta forma, a consciência apreenderia/postularia os elementos existenciais da realidade humana.

Note-se que esta apreensão não é mais da ordem sujeito-objeto, pois o *estado* “é dado, de algum modo, como o intermediário entre o corpo (a ‘coisa’ imediata) e a ‘Erlebnis’”<sup>86</sup>. Daí pode-se afirmar que o pensamento sartreano evitou a dualidade entre o Ser e o Nada, quando admitiu que os *estados* apenas fossem desvelados pela consciência enquanto fenômeno dos *estados*. Esta abordagem também explicitou que os *estados* agem de maneira diferente do lado do corpo e do lado da consciência. Sartre explicou-se facilmente.

Do lado do corpo, a sua acção é francamente causal. Ele é causa da minha mímica, causa dos meus gestos: “por que razão foste tão desagradável para o Pedro?”, “*porque eu detesto-o*”. Mas não poderá ser do mesmo modo (salvo nas teorias construídas *a priori* e com conceitos vazios, como o freudismo) do lado da consciência.<sup>87</sup>

Dizer que a ação do lado do corpo é causal não é o mesmo que dizer que a causa da ação é um *estado*, até porque o *estado* por ser uma objetividade também é causal. Via de regra, abordamos que a principal diferença está no fato que se nós afirmássemos o *estado* como sendo a causa das ações nem sempre estas ações corresponderiam a uma causa real, porque é como se o *estado* se apresentasse como uma força que age de modo inconsciente no psiquismo provocando as ações. Ou seja, o *estado* seria uma força que romperia a unidade da consciência ou um corpo estranho que penetraria no psíquico. Segundo Sartre, esta interpretação estaria equivocada porque concebeu os atos da consciência irrefletida como sendo atos que nasceriam a partir do inconsciente e seriam inconscientes em si mesmo. Por isso mesmo, Sartre evitou cair nesta cova rasa, quando admitiu que o campo transcendental é desprovido de qualquer lei transcendente e/ou transcendental. Inclusive, este campo caracterizou a anterioridade da consciência à relação sujeito-objeto, que revelou que ela [consciência] não precisou de cisão para nascer, nem nasceu para resolvê-la. Então, podemos dizer com segurança: a consciência a partir da

---

<sup>86</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 62.

<sup>87</sup> Id. *Ibid.*, p. 62.

apreensão/postulação do *si* poderá afirmar o certo e o adequado, mas as certezas e as adequações são apenas em relação a si mesma. Assim, de acordo com o pensamento sartreano, a consciência não será limitada nem participará ontologicamente das *características* dos objetos, pode-se dizer o mesmo da consciência em relação aos *estados*.

Sartre, ainda ante a experiência reflexiva, tematizou mais uma vez a respeito dos atos irrefletidos, quando desenvolveu a distinção entre o ódio e a repulsa, que foi apresentada a partir da distinção das consciências irrefletida e a consciência reflexiva. Primeiro, ele explicou que a experiência de repulsa está diretamente relacionada a consciência irrefletida, e, depois, apresentou que através da consciência reflexiva durante a captação/postulação da *Erlebnis* que se daria a relação com o ódio e/ou o amor. Em linhas gerais podemos dizer que a experiência da repulsa é uma consciência sem Eu e instantânea do objeto, e que poderá se desvanecer logo em seguida. Sartre considerou de antemão a noção de temporalidade para explicar seu conceito de repulsa, e, assim, permitiu-nos referir que a repulsa sempre será dada no presente e sem querer ultrapassá-lo. Na verdade, Sartre considerou que a partir do momento que esta instantaneidade da consciência ultrapassa o presente implicará o passado e o futuro. Podemos dizer que este seria o instante que estaríamos ante a experiência de ódio. Neste caso, o ódio dar-se-ia pela experiência de repulsão, mas ultrapassando-a. Luiz Damon Santos Moutinho apresentou uma posição bastante elucidativa desta questão, quando expressou que “não há vivido de ódio, há um sentido transcendente para os vividos de repulsão, sentido esse posto como unificador daqueles vividos pela reflexão”<sup>88</sup>. As palavras de Moutinho corroboraram com nossas palavras na compreensão do texto sartreano, e nos permitem dizer: a posição sartreana expressou que a consciência estabelece uma espécie de elo *mágico* com o seu *si* para desvelar a concretude do mundo, do seu Ego e dos Egos de outrem. É importante destacarmos que esta problemática foi examinada anteriormente quando discorreremos sobre a reflexão pura e a reflexão impura, contudo por

---

<sup>88</sup> MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 39.

queremos explicitar a distinção entre o ódio e a repulsa será observado mais uma vez o posicionamento sartreano.

Vemos aqui duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera de imediato uma passagem ao infinito e que constitui bruscamente o ódio, através da <<Erlenis>>, como seu objeto transcendente; a outra, pura, simplesmente descritiva, que serena a consciência irreflectida restituindo-lhe a sua instantaneidade. Estas duas reflexões apreendem os mesmos dados certos, mas uma afirmou *mais* do que sabia e dirigiu-se, através da consciência reflectida, para um objecto situado fora da consciência.<sup>89</sup>

Portanto, a partir deste momento meditaríamos sobre os resultados da reflexão pura e impura para decidir quando se trataria de ódio ou repulsa. Para avançarmos, nos dedicaremos apenas à contribuição filosófica oferecida nesta discussão sartreana com a psicologia. Prosseguiremos, se aceitarmos o caso sobre este prisma, com duas observações. A primeira foi originada a partir da posição dos psicólogos em relação à escolha dos resultados da reflexão pura e impura; a segunda, surgiu do encaminhamento conclusivo da escolha deste resultado sobre o Ego como pólo dos Estados. A respeito da primeira observação, Sartre referiu que os psicólogos expressaram-se de modo a serem colocados sob dúvida, porque afirmaram uma relação causal para a aparição dos sentimentos. Segundo Sartre, estes teóricos desenvolveram esta causalidade como fruto da retomada do conceito de inconsciente, e embaraçaram-se para estabelecer a diferença existente entre as reflexões pura e impura; bem como para estabelecer diferenças entre o amor, o ódio e a repulsa. Mas esta não foi a única confusão teórica por parte destes psicólogos. Não obstante, abordaremos outra confusão teórica levando em consideração as palavras de Sartre, quando ele referiu à abordagem do psicologismo: “a minha introspecção é recta, que não posso duvidar da minha consciência de repulsa enquanto a tenho, creio-me autorizado a transportar esta evidência para o sentimento, concluo que o meu ódio pode encerrar-se na imanência e na adequação de uma consciência instantânea”<sup>90</sup>. Como vimos, Sartre explicou que foi o fato da introspecção ser *correta* que fez os psicólogos

---

<sup>89</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 61.

<sup>90</sup> Id. *Ibid.*, p. 61.



transportarem para o sentimento esta evidência, impedindo-os de compreender os sentimentos [ódio, amor, etc.] como transcendente. Obviamente não podemos ser guiados por esta corrente da psicologia, senão a nossa segunda observação será limitada a dizer que o pólo do estado do Ego [Moi] era uma espécie de motor que movia a consciência. Assim, deve ficar claro que o ódio e/ou o amor são *estados*. E, por serem *estados* são definidos por sua passividade, que é tão somente o substrato das *Erlebnisse*<sup>91</sup>. Agora que chegamos onde queríamos não há nada melhor do que a escritura sartreana.

O ódio é um estado. E por esse termo tentei exprimir o caráter de passividade que lhe é constitutivo. Sem dúvida que se dirá que o ódio é uma força, um impulso irresistível, etc. Mas a corrente eléctrica ou a queda de água são também forças temíveis: tira isso alguma coisa à passividade e inércia da sua natureza? Recebem menos, por isso, a sua energia *de fora*? A passividade de uma coisa espaço-temporal constitui-se a partir da sua relatividade existencial. Uma existência relativa só pode ser passiva, visto que a mínima atividade liberta-la-ia do relativo e constitui-la-ia num absoluto.<sup>92</sup>

Ante estas questões anteriores, Sartre nos revela que a consciência é a existência ativa ou absoluta enquanto os objetos transcendentais são existências passivas, contudo neste momento ele não havia explicitado a importância ético-existencial que envolve a questão. Na verdade, apesar da questão ético-existencial está implicada, a maior preocupação sartreana naquele momento era encaminhar à compreensão do conceito de *estado*, e sem que este conceito fosse referido como um conteúdo unificador da consciência. Como vimos, o *estado* por ser um objeto transcendente também é uma existência do tipo passiva. Assim, a partir da leitura da citação anterior, podemos dizer que o existencialismo sartreano concebeu a consciência sem elementos *a priori* e, é importante lembrar, seu método é fundamentalmente descritivo. Cabe agora examinarmos quais as implicações desta interpretação em relação à constituição do pólo das ações do Ego [Je].

§ 2. Sartre, no concernente a constituição das *ações*, inicialmente enunciou sua dificuldade em expor didaticamente a fenomenológica *distinção entre a consciência activa e*

---

<sup>91</sup> Id. Ibid., p. 64.

<sup>92</sup> Id. Ibid., p. 61.

*consciência simplesmente espontânea*<sup>93</sup>, e não esqueceu de aludir que a resolução desta questão apresenta-se como um grande desafio. É notório que este fato parece desviar-nos rapidamente da nossa tarefa, todavia ele foi revelado pertinente por ser a revelação sartreana das suas próprias dificuldades, que ao serem retomadas tornaram-se nossas dificuldades. Todavia, Sartre não se deixou embaraçar por estas dificuldades quando afirmou que toda e qualquer ação é transcendente. Nesse sentido, o conceito de ação foi considerado uma *realização concreta*<sup>94</sup> que demarcou o pro-jeto ético-existencial da realidade humana. Vejamos como Sartre expressou-se em relação esta problemática.

Queríamos simplesmente observar que a acção concertada é, antes de tudo (e de qualquer natureza que seja a consciência activa), um transcendente. Isso é evidente para acções como “tocar piano”, “conduzir um automóvel”, “escrever”, porque essas acções são “tomadas” no mundo das coisas. Mas as acções puramente psíquicas, como duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese, devem, elas também, ser concebidas como transcendências.<sup>95</sup>

Sartre, como vimos, expôs de modo elucidativo que todas as ações são transcendentais, sejam as ações das consciências irrefletidas que previamente são concebidas como transcendentais, sejam as ações das consciências reflexivas que são concebidas como transcendências. É preciso ainda explicitar a atenção que Sartre dedicou a esta sutil problemática. Para ele, enquanto as ações ligadas à absorção cotidiana (Vide os exemplos dados na citação anterior: “tocar piano, “conduzir um automóvel”, “escrever”) não apresentaram dificuldades para serem compreendidas e interpretadas como ações transcendentais e concretas. Por outro lado, Sartre indicou que alguns pensadores tiveram bastante dificuldade para interpretar as ações das consciências reflexivas (Vide os exemplos utilizados por Sartre: duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese). Segundo Sartre, a referida dificuldade apresentou-se ao limitar a interpretação da transcendência ao pólo noemático (sobre aquilo que foi vivenciado) esquecendo de abordar a realização concreta da consciência. Note-se que para Sartre a transcendência é a unidade das

---

<sup>93</sup> Id. Ibid., p. 63.

<sup>94</sup> Id. Ibid., p. 63.

<sup>95</sup> Id. Ibid., p. 63.

consciências ativas, mas esta unidade sempre será dada de maneira transcendente. Agora, é apropriado referirmos que a realização das ações sempre demandará uma relação temporal. Por isso, Sartre expôs:

... não se deve esquecer que a acção pede tempo para se consumir. Ela tem articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas activas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a acção total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências activas.<sup>96</sup>

Sem dúvida, esta citação apresenta a preocupação sartreana com a temporalidade e esclarece algumas das questões que esboçamos em alguns parágrafos anteriores. Decerto, estamos sendo econômicos em nossa interpretação, mas verificar-se-á durante o estudo das *qualidades* como unidade facultativa dos estados a retomada sutil de algumas destas questões.

§ 3. Sartre, durante o tópico que estudou as *qualidades* como unidades facultativas dos estados, recapitulou tornando-se inclusive repetitivo, que o Ego é a *unidade transcendente dos estados e das ações*<sup>97</sup>. Não obstante, ele ressaltou que a *qualidade* é o intermediário entre o pólo dos estados e o pólo das ações. E, cabe lembrar, os estados e as ações são tomados como objetos *para* a consciência reflexiva. Foi por isso que Sartre explicou que “a relação da *qualidade* ao estado (ou ação) é uma relação de atualização”<sup>98</sup>, em que ela [qualidade] é uma totalização destotalizada dos estados e das ações. Segundo Bento Prado Júnior, “a qualidade é a projeção de um ser-para-si que é definido como ‘temporalização’”<sup>99</sup>, isto é, a qualidade é uma realidade *qualificada* pelo para-si e delimita entre o para-si, o em-si e seu *nada* de distância. Podemos dizer então que “a *qualidade* é dada como uma potencialidade, uma virtualidade que, sob a influência de factores diversos, pode passar à actualidade”<sup>100</sup>, destarte isto difere de inferirmos que ela [qualidade] é uma relação de emanção dos

---

<sup>96</sup> Id. Ibid., p. 63.

<sup>97</sup> Id. Ibid., p. 63.

<sup>98</sup> Id. Ibid., p. 64.

<sup>99</sup> PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bérghson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 96.

<sup>100</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 64.

sentimentos. Façamo-nos explícito, anteriormente apresentamos que na filosofia sartreana a consciência irrefletida é anterior a consciência reflexiva. Esta proposição filosófica sartreana visou apresentar que a existência é anterior em relação à essência, sendo assim possível termos experiências que seriam anteriores à constituição do Eu. Sartre alertava o fato que experiências desprovidas do Eu são anteriores e, quando apreendidas/postuladas por uma consciência reflexiva, podem ser totalizadas constituindo o pólo dos estados e/ou o pólo das ações. Assim, a *qualidade* foi considerada a totalização dos estados e das ações, apresentando-se como a atualização da vereda que conduziu do concreto para o abstrato. Nesse sentido, a *qualidade* não deve ser interpretada como uma emanção dos sentimentos, porque ela [qualidade] é uma unidade facultativa não sendo objetivamente constituída. Por isso, Sartre havia ressaltado que a *qualidade* sempre será uma virtualidade e/ou possibilidade de ser uma qualidade constitutiva do ser do Ego. No concernente a esta posição sartreana temos uma legítima contribuição para compreendermos o que vem a ser um objeto psíquico, bem como para termos elementos para estabelecer a distinção entre o objeto psíquico e a consciência.

§ 4. Agora, fundamentados pelo texto sartreano podemos verificar que “o psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, é também o objeto da ciência denominada psicologia”<sup>101</sup>. Encontramo-nos perante uma diferença que ao ser descrita apresentará a bifurcação que de um lado conduz a psicologia e do outro a filosofia. Esta bifurcação foi estabelecida pela diferença do objeto de estudo da psicologia e da filosofia. A primeira tem como objeto de estudo o Ego enquanto objeto psíquico; a segunda, tem como objeto de estudo a consciência transcendental, ou, como prefere Sartre, o nada. É importante agora situar que nossa interpretação está pré-ocupada do fato do Ego ser a máscara pseudo-representacional da consciência, a qual mascara a própria espontaneidade originária da consciência transcendental. Esta problemática será adiante explicitada no instante que

---

<sup>101</sup> Id. Ibid., p. 64.

realizarmos nossa abordagem do conceito sartreano de má-fé. Mas antes precisamos discorrer a respeito da diferença entre o domínio psíquico, o domínio psicofísico e a consciência. Eis que Sartre ao explicar esta diferença queria evitar um célebre deslize: o equívoco na articulação entre o domínio psíquico, o domínio psicofísico e a consciência. Pensando nisso, contextualizamos que Sartre ao referir-se a esta articulação equivocada destes domínios aludiu às teorias que cindiram o psiquismo em pré-consciência ou subconsciente, consciência e inconsciente. Anteriormente, seguindo a filosofia sartreana, havíamos ressaltado que esta articulação estabeleceu a dualidade entre a consciência e o inconsciente, o que implicou numa noção da consciência que só poderia fornecer dados falsos sobre si e sobre o conjunto da vida psíquica. Na *Transcendência do Ego*, apesar de Sartre não ter contextualizado de maneira apropriada todos os seus interlocutores, podemos dizer com convicção: ele esclareceu que a constituição do domínio psíquico dar-se-á livre de todas àquelas interpretações que possuíam suas bases no recalque, nos estímulos internos e externos do organismo. Para Sartre, o domínio do psíquico só pode ser realizado pelo *Ego*. Deste modo, observemos a posição sartreana para nos tornar mais compreensível.

O *Ego* está *do lado* do psíquico. Sublinhamos que o *Ego* que aqui consideramos é psíquico e não psicofísico. Não é por abstração que separamos estes dois aspectos do *Ego*. O Eu [Moi] psicofísico é um enriquecimento sintético do *Ego* psíquico, o qual pode muito bem (e sem redução de espécie alguma) existir em estado livre.<sup>102</sup>

Para prosseguirmos, somos exigidos a expor a seguinte problemática: em nossa dissertação havíamos referido que a filosofia sartreana recusou toda e qualquer síntese que, para alguns teóricos, seria realizada pelo Eu transcendental. Esta recusa pode ser facilmente compreendida, porque Sartre apresentou a consciência como nada de ser. Como sabemos, Sartre expôs que o Eu é um objeto transcendente. Mas agora precisamos confrontar esta posição sartreana: já que o *Ego* é um objeto transcendente, como é possível a realização da *síntese* do psíquico pelo *Ego*? Luiz Damon Moutinho esclareceu, “trata-se apenas de uma só e mesma

---

<sup>102</sup> Id. Ibid., p. 63.

síntese, realizada no nível da consciência: é a consciência já unificada que é projetada como Ego”<sup>103</sup>. Nesse sentido, o Ego só realiza a *síntese* do psíquico, porque ele é a *re-presentação hipostasiada* da unificação estabelecida pela reflexão impura. Este posicionamento sartreano foi desdobrado a partir do pensamento husserliano. Na ocasião, Sartre citou um trecho das *Ideen*, para em seguida explicar sua objeção ao fato de Husserl ter recorrido a um X suporte, que seria um “pólo-objeto” colocado no pólo processual noemático funcionando como suporte das determinações<sup>104</sup>. Sartre para fazer-se compreensível comparou o Ego a uma melodia. Para ele, a melodia não necessita de um suporte para suas notas serem melodia, porque ela [melodia] é exatamente a articulação direta das notas que a constituem<sup>105</sup>. É nesse sentido que em relação ao Ego podemos dizer que é desnecessário “um pólo X que seria o suporte dos fenômenos psíquicos”<sup>106</sup>, porque este pólo X desagregaria abstratamente o sujeito do seu predicado. Ora, isto implicaria uma indiferença do Ego em relação as suas ações, seus estados e suas qualidades; porque teria um suporte X articulador dos estados, das ações e das qualidades. Segundo Sartre, o Ego “não é nunca indiferente aos seus estados, ele está ‘comprometido’ com eles”<sup>107</sup>. Sem dúvida, Sartre não aceitou este pólo X para não levar seu projeto filosófico a ruína. Por isso, ele revisou este posicionamento desenvolvido por Husserl. Então, vejamos a posição sartreana.

O Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta. Sem dúvida que ele é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão é apenas unificar: é antes a totalidade infinita dos estados e das ações que se não deixa jamais reduzir a *uma* ação ou a *um* estado.<sup>108</sup>

Através desta referência acreditamos ter apresentado que o projeto filosófico sartreano não concebeu o Ego como um suporte X das determinações. O ato mais importante para desdobrar este fato adveio da Alemanha. Não obstante, para evitarmos qualquer confusão

---

<sup>103</sup> MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p.42.

<sup>104</sup> SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 65.

<sup>105</sup> Id. *Ibid.*, p. 65-6.

<sup>106</sup> Id. *Ibid.*, p. 66.

<sup>107</sup> Id. *Ibid.*, p. 66.

<sup>108</sup> Id. *Ibid.*, p. 66.

nomearemos seu autor. Assim, Sartre referiu que a consciência foi liberta graças a Heidegger.

Agora será preciso apresentar como se deu a contribuição para esse processo.

Se procurássemos um análogo para a consciência irrefletida do que o *Ego* é para a consciência de segundo grau, pensamos que se deveria antes considerar o *Mundo*, concebido como totalidade sintética infinita de todas as coisas. Acontece também, com efeito, que apreendemos o Mundo, para lá da nossa cercania imediata, como uma vasta existência concreta. Neste caso, as coisas que nos cercam aparecem somente como a ponta extrema desse Mundo que as ultrapassa e as engloba. O *Ego* é para os objectos psíquicos o que o Mundo é para as coisas. Só que a aparição do Mundo como pano de fundo das coisas é bastante rara; são precisas circunstâncias especiais (muito bem descritas por Heidegger em *Sein und Zeit*) para que ele se <<desvele>>. O *Ego*, ao contrário, aparece sempre no horizonte dos estados.<sup>109</sup>

É a partir daqui que se pode dizer que a fenomenologia sartreana tornou-se uma onto-fenomenologia. É neste sentido que a fenomenologia sartreana abriu o parêntese fenomenológico husserliano, porque a consciência *aprisiona-se ao mundo para fugir de si*<sup>110</sup>. E, não esqueçamos, o mundo é a abertura do parêntese fenomenológico. Para sermos mais explícitos, podemos dizer que a fenomenologia não se preocupa mais com passagem do sujeito empírico para o sujeito transcendental, porque como já sabemos o campo transcendental é impessoal. Ora, a síntese das relações entre a realidade humana e o mundo ocorrem no seu aqui e agora. É justamente esse o horizonte em que se realiza a *síntese* do psíquico. Uma *síntese* que se realiza sem a necessidade de recorrer a um suporte X. Em suma, podemos dizer que Sartre primeiro mostrou que o *Eu transcendental* não realiza síntese, nem unifica a consciência. Depois, ele revelou o *afastamento* do Eu do plano da imanência, para então através deste *afastamento* permitir a realização da síntese durante a constituição/postulação do Ego. Segundo Sartre, esta constituição é “uma relação de produção poética (no sentido de ποιηέν) ou, se se quiser, de criação”<sup>111</sup>; que se realiza pela reflexão impura durante uma travessia temporal. Esta travessia realiza-se contrariando o sentido cronológico do tempo, porque se trata de uma retroação temporal. Sem dúvida, será o pólo processual noemático que permitirá a elucidação da

---

<sup>109</sup> Id. Ibid., p. 66.

<sup>110</sup> Id. Ibid., p. 66.

<sup>111</sup> Id. Ibid., p. 67.

síntese do psíquico, mas tudo isso só será possível porque o Ego é constituído como uma pseudo-espontaneidade. O termo pseudo-espontaneidade foi usado porque o Ego é um objeto; ele é passivo. Na verdade, já pudemos ver anteriormente que a espontaneidade originária pertence ao campo transcendental. Não obstante, a *síntese* do psíquico só é realizada porque a consciência se unifica a si mesma. Para sermos precisos, o Ego é *constituído* por um ato da consciência quando ela se posiciona para si mesma no sentido inverso <sup>112</sup>. É fácil constatar através deste ato da consciência que a natureza do Ego revela-se *duvidosa*, porém não é *hipotética*. O próprio Sartre explicou o que denominou de *duvidoso* e *hipotético* no Ego. Então, vejamos: “O *Ego* é a unificação transcendente espontânea dos nossos estados e das nossas acções. A este título, ele não é uma hipótese. Eu não digo: ‘talvez tenha um *Ego*’, como posso dizer: ‘talvez odeie Pedro’” <sup>113</sup>. Assim, a atitude reflexiva sartreana assumiu que toda visada intencional faz alusão a uma doação intuitiva da objetividade. Estas considerações foram realizadas tendo em vista a relação da consciência com a captação/postulação do *Ego* [pólo das ações, dos estados e das qualidades como unidades facultativas dos estados]. Nesse sentido, é preciso ainda referir que Sartre ao expressar o carácter *duvidoso* do Ego o comparou ao poder do “Gênio Maligno”, porque apesar do Ego ser um objeto transcendente sempre estará em construção. É esta constante construção denominada de totalidade transcendente que faz do Ego *duvidoso*, pois poderemos intuí-lo em cada situação de um modo diferente [odioso, invejoso, amoroso, etc]. Quer dizer, podemos ter uma intuição que o *Ego* de alguém se caracteriza como amoroso, colérico, etc; e posteriormente ter outra intuição que venha a revelar o engano ou a confirmação da intuição anterior. Destarte, o *Ego* opera como uma máscara protetora do ser-no-mundo, não obstante Sartre fez compreender que “o corpo serve então de símbolo visível e tangível para o Eu” <sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Id. Ibid., p. 66.

<sup>113</sup> Id. Ibid., p. 67.

<sup>114</sup> Id. Ibid., p. 75.



Em suma, é preciso declarar que o primeiro capítulo da primeira parte de nossa dissertação expôs a posição sartreana acerca da presença formal do Eu e da presença material do Eu [MOI]. Em nosso texto discorreremos que a construção do método sartreano exigiu a elucidação da sua posição filosófica. Evidentemente, Sartre não optou por uma filosofia substancialista, nem pelo idealismo transcendental e tampouco pelo realismo ingênuo. Ao contrário, vimos o confronto do pensamento filosófico sartreano com estas teorias. Não obstante, não podemos esquecer que Sartre descreveu seu fascínio pela fenomenologia, contudo não deixou de objetar os problemas filosóficos husserlianos. Sem dúvida, Sartre precisou escolher um rumo próprio para a construção da sua onto-fenomenologia. Se por um lado, a primeira parte da *Transcendência do Ego* apresentou um caráter revisor da ontologia do Ego, por outro lado a segunda parte da *Transcendência do Ego* descreveu como se dá a constituição do Ego. No nosso caso, a primeira parte da nossa dissertação além de salientar esta revisão e constituição do Ego, também se dedicou a elucidar o conceito sartreano de consciência. É preciso ainda dizer que durante a elucidação do conceito de consciência não esquecemos de aludir à noção de campo transcendental impessoal, pois foi justamente este conceito que revelou o caminho para a empresa filosófica sartreana. Nesse sentido, discorreremos sobre os conceitos fundamentais apresentados na obra *A Transcendência do Ego*. Nossa intenção era fazer compreensível estes conceitos, para que em seguida possamos também compreender as implicações e aporias destes conceitos em relação ao conceito de ser-para-si. Acreditamos que o conceito de ser-para-si, que será apresentado na segunda parte de nossa dissertação, é mais que uma mera atualização do conceito de consciência desenvolvido na obra *A Transcendência do Ego*. De modo especial, discorreremos que o conceito de para-si indica a realização do projeto ontológico. É por isso que se acompanharmos o desenvolvimento do projeto filosófico sartreano poder-se-á identificar que o conceito de ser-para-si será o momento da realização da onto-fenomenologia sartreana. Assim, atentos ao desenvolvimento do projeto filosófico sartreano também poder-se-á observar ao

menos três momentos distintos deste projeto filosófico. Note-se que cada um destes momentos refere-se a uma obra específica escrita por Sartre. Neste caso, as três obras que estão sendo referidas em relação a estes três momentos do projeto filosófico sartreano são *A transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o nada*. Enfatizamos que estabelecemos a distinção destas três obras e destes três momentos filosóficos a partir da noção sartreana de Ego. Todavia a noção sartreana de consciência enquanto consciência de alguma coisa foi a condição para estabelecer-se estes três momentos distintos. E, não é demais explicitarmos, este conceito sartreano manteve-se presente a constituir um fio condutor que percorreu as obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*. Assim, daremos continuidade em nossa proposta sem prescindir da importância filosófica da obra *A Náusea* que será fundamental para estabelecermos um destes momentos do projeto filosófico sartreano. Estabeleceremos durante nossa exposição da obra *A Náusea* uma descrição fenomenológica que visará apresentar a passagem sartreana para a ontologia; além disso, discorreremos sobre a contribuição desta obra para a elucidação da diferença ontológica. Este exercício filosófico nos permitirá identificar novos indícios da radicalização sartreana do conceito de consciência. Uma radicalização que será estabelecida durante o processo de existencialização da realidade humana. Em nossa interpretação tentaremos indicar que este processo será marcante para compreensão da passagem da fenomenologia e psicologia sartreana para seu projeto filosófico, não obstante possuindo como sua rubrica o abandono de uma egologia e a radicalização do conceito de consciência. É nesse sentido que a filosofia sartreana estará excessivamente ocupada em expor a consciência enquanto *nada* de ser.

## PARTE 2

# IMPLICAÇÕES E APORIAS DA CONSTITUIÇÃO DO SER DO PARA-SI

Sê prudente, Ariadne!  
Tens pequenas orelhas, tens minhas orelhas:  
Põe aí uma palavra sensata!  
Não é preciso primeiro odiarmo-nos se devemos nos amar?  
Sou teu labirinto

F. Nietzsche

## CAPÍTULO 1

### A DIFERENÇA ONTOLÓGICA E A VERADA PARA A REALIZAÇÃO DA ONTO-FENOMENOLOGIA SARTREANA

#### 1. A Náusea: o processo de existencialização do Ser.

Iniciamos esta seção indicando que o romance *A náusea* para alguns comentadores marca uma diferença entre as obras sartreana <sup>115</sup>. Para Benoît Denis, em sua obra *Literatura e engajamento*, a diferença foi assinalada pelo fato de que *A náusea* não alude ao conceito de engajamento literário sartreano; por sua vez, Juliette Simont desenvolveu na obra *Un demi-siècle de liberté* uma posição que nos permitiu acreditar na existência três momentos distintos e complementares presentes na *Transcendência do ego*, na *Náusea* e no *Ser e o nada*. Antes de tudo, é o momento para explicarmos que o desenvolvimento de nosso estudo acerca da obra literária *A Náusea* não discorrerá a respeito da compreensão sartreana de literatura ou mesmo da compreensão do que venha a ser um objeto estético. Acrescentamos: a importância do romance *A Náusea* consiste em mostrar que a descrição fenomenológica realizada é crucial para a compreensão da ontologia sartreana. Importante é não esquecermos que muitos dos conceitos desenvolvidos no *Ser e o Nada* já estavam latentes em *A Náusea*. Todavia, mesmo ao nos

---

<sup>115</sup> Sobre este aspecto interpretativo estamos nos referindo principalmente a Jean-marc Mouillie e Benoît Denis.

afastarmos da compreensão sartreana de literatura não implica seu esquecimento, porque a proposta literária em questão foi desenvolvida com base nos conceitos filosóficos de liberdade e engajamento. Estas considerações permitem que relacionemos a obra *A Náusea* com temáticas como a má-fé, a liberdade e a consciência. Mas como situaremos *A Náusea* perante uma ontologia que opõe duas regiões de ser? Desta vez, nossa exposição considerará a inflexão do pensamento sartreano. Movidos por esta inflexão demandamos outro problema: a realidade humana pode ser totalmente descritiva?

Pois bem, no romance *A Náusea* a proposta sartreana introduzida inclusive na epígrafe manifestará após algumas linhas que a epígrafe não era meramente uma epígrafe. A epígrafe, ao introduzir uma propriedade transcendente deste romance, enunciou que esta propriedade não era a propriedade do romance, mas a propriedade de Roquentin, ou, se preferirmos, da realidade humana. Contudo, não é excessivo afirmar que a realidade humana não possui propriedades. Assim, a propósito da epígrafe ainda podemos falar que a frase de Céline: “É um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo”, enuncia a concepção sartreana de homem e de história. Notadamente, uma concepção do homem e da história marcada pela *historicidade* ou pelos elementos *historiais*. No romance *A Náusea*, a epígrafe foi o anúncio da analítica existencial que culminará numa ontologia.

O romance misto de diário pessoal e livro de aventura nos revelou Antoine Roquentin: um herói atípico e confuso. O herói que decidiu escrever um diário para compreender as mudanças do seu cotidiano, ainda estava tão absorvido na cotidianidade que não acreditava que as mudanças proviam (de) si. Para ele, eram as coisas que estavam mudando. As coisas que se revelavam de outro modo, mas sempre com a possibilidade de voltarem a ser enxergadas como antes. Roquentin quando parece saber um pouco (de) si, as aparências revelam que a essência ainda não apareceu. Novamente o que aparece parece escapar. Porém uma vez se deu

conta que não há essência, só aparência. Melhor ainda: a essência se revela na aparência. A verdade do ser é desvelada na aparência. Revela-se em cada ato ou em cada gesto, em cada beijo e num pouco de todos os olhares perdidos, nos olhares pedidos, nos olhares contidos, bem como nos perdidos olhares. Eis a metáfora sartreana do olhar. Os perfis bem como cada *punctum* se velam e se revelam ao olhar. Contudo, ante qualquer verdade ou realidade – eis o lamento de Roquentin: o que se sente, quando se sente é vivo e *intensamente*. É da ordem do não-saber, incondicional, presente. Isso aponta para o fato de que Roquentin inicialmente apreendeu a náusea como uma estranha consciência de difícil descrição. Interessante é notar que Roquentin durante a vivência desta consciência temia a incerteza que se apresentava através do indício da revelação de algo novo ou de alguma mudança. Sem dúvida, ele estava espantado com esta consciência que exigia sem exigências, na qual tudo o que há invade e tudo o que se tem se perde e se mantém. É nesta Gestalt que se proclama a espontaneidade da consciência. Trata-se de uma espécie de trauma ou fissura do ser que se desvela numa trama: uma fábula que exige um jogo entre as instâncias da consciência. Roquentin denominou este trauma estranho e confuso como o indício da loucura. Na verdade, este trauma estranho e confuso é algo parecido com um logos enlouquecido, um primado originário da filosofia, uma espécie de *thaumátzein*. Entretanto, Antoine Roquentin diante da própria consciência enlouquecida preferia acreditar que as mudanças são externas <sup>116</sup>, que ocorriam nas coisas. Este foi seu modo de tentar fugir do indício da loucura, foi a maneira escolhida para não assumir a transcendência da consciência. Em suma, Roquentin não sabia ainda que esta espécie de loucura era a náusea, não possuía consciência posicional do seu Eu [Moi] como sendo a náusea, tampouco sabia até o presente momento que a náusea é o *acontecimento* da existência. Ora, vejamos as palavras de Sartre reveladas por Roquentin.

---

<sup>116</sup> Estamos fazendo referência ao fato de que para ele as mudanças não eram imanentes, não eram no campo transcendental, não eram nele.

O que ocorreu em mim não deixou vestígios claros. Havia algo que vi e que me desagregou, mas já não sei se estava olhando para o mar ou para o seixo. O seixo era achatado, seco de um lado, úmido e lamacento do outro. Eu o segurava pelas bordas, com os dedos muito afastados, para não me sujar.<sup>117</sup>

Mais adiante ele continua:

Em minhas mãos, por exemplo, há algo de novo, uma determinada maneira de segurar meu cachimbo ou meu garfo. Ou então é o garfo que tem agora uma determinada forma de ser segurado, não sei. Ainda há pouco, quando ia entrando em meu quarto, parei de repente, porque sentia em minha mão um objeto frio que retinha minha atenção através de uma espécie de personalidade. Abri a mão, olhei: estava segurando o trinco da porta.<sup>118</sup>

A cada página da obra *A Náusea* revela-se com Roquentin que a expansão da náusea pode ser percebida durante as descrições das consciências (de) si e das coisas. Pouco a pouco estas descrições permitem perceber que na medida em que a náusea se esclarece para Roquentin, também é esclarecida a diferença ontológica entre o em-si e o para-si. Isso expressa que antes do *acontecimento* da náusea era comum pensar que as mudanças suscitadas eram provenientes das coisas. Ora, Roquentin apesar de reconhecer as mudanças sofridas não se admitia como o causador delas, assim evitava tomar uma decisão ou fazer algo a partir desta consciência posicional (de) si. Por isso, diante desta espécie de loucura preferiu durante algum tempo fazer-se escravo das mudanças, pois esta conduta parecia a melhor maneira para protelar uma decisão, evitar qualquer tipo de consciência incômoda e fugir inclusive deste *logos* enlouquecido. Todavia, foi arrebatado pela experiência da náusea e o envolvimento com esta o fez assumir como sendo aquele que detém as mudanças. E, sem dúvida, assumir-se como o causador das próprias mudanças, bem como das mudanças das coisas foi “a solução mais simples. A mais desagradável também”<sup>119</sup>. Neste caso, temos o indício que nos permite dizer que a náusea incita a subjetivação/sujeito à ação o provocando rumo às suas escolhas pessoais. Esta provocação não expressa que a subjetivação tomará uma atitude autêntica, visto que ele pode muito bem tentar desvanecer a náusea à dissimular uma conduta. No caso do herói romanescosartreano sua conduta ao revelar a ilusão de sentido daqueles que acreditam

---

<sup>117</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 14.

<sup>118</sup> Id. *Ibid.*, p. 18.

<sup>119</sup> Id. *Ibid.*, p. 14.

unicamente na existência agregada ou em sociedade, caracterizou-se pela sua relação com o mundo, a finitude e a solidão. Sem dúvida, o protagonista da obra *A náusea* nos oferece a gratuidade da existência. E embora o humano possa se aventurar em ultrapassá-la esta tornará a aparecer ainda que ele se converta alheio a própria liberdade. Expressa entre outras coisas, que esta consciência que abrolha é reveladora para a conduta humana. Expressa a ausência de sentido da vida, além de indicar a angústia que se apresenta na disposição das escolhas como a tomada de consciência da sua liberdade. Em face disto, Roquentin chegou a justificar sua existência em demanda do Sr. Rollebon, contudo não mais obliterado declarou:

O Sr. De Rollebon era meu sócio: precisava de mim para ser, e eu precisava dele para não sentir meu ser. Eu fornecia a matéria bruta, essa matéria que eu tinha para dar e vender, da qual não sabia o que fazer: a existência, *minha* existência. A parte dele consistia em representar. Ficava em frente a mim e se apoderara de minha vida para *representar* a dele. Eu já não me apercebia de que existia em mim, mas nele; era para ele que comia, para ele que respirava, cada um de meus movimentos tinha sido seu sentido fora de mim, ali, bem em frente de mim, nele; já não havia minha mão que traçava as letras no papel, nem sequer a frase que escrevera – mas por trás, para além do papel, via o marquês, que solicitava esse gesto e cuja existência esse gesto prolongava, consolidava. Eu era apenas um meio de fazê-lo viver, ele era minha razão de ser, me libertara de mim mesmo. Que farei agora? (...) A coisa, que estava à espera, alertou-se, precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela – Não é nada: a Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, refluída sobre mim. Existo.<sup>120</sup>

Neste momento, expressamos que apesar de Roquentin se aperceber da náusea ainda não conseguia entendê-la. De qualquer modo, enquanto consciência não foge de seu destino: escolher. Existe: existir pressupõe pensar, escolher, estar lançado nas situações de modo indeterminado. Ainda que hesite em pensar e escolher continuará pensando e escolhendo como se pode observar:

*Existo* – sou que alimento. Eu. O corpo vive sozinho, uma vez começou a viver. Mas o pensamento, sou *eu* que continuo, que o desenvolvo. Existo. Penso que existo. Oh! Que serpentina comprida esse sentimento de existir – e eu a desenrolo muito lentamente... Se pudesse me impedir de pensar! Tento, consigo: parece-me que minha cabeça se enche de fumaça.. e eis que tudo recomeça: ‘fumaça... não pensar... Não quero pensar... Penso que não quero pensar... Não devo pensar que não quero pensar. Porque isso também é um pensamento’. (...) Meu pensamento sou *eu*: eis porque não posso parar. Existo porque penso... e não posso me impedir de pensar.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Id. Ibid., p. 14.

<sup>121</sup> Id. Ibid., p. 150-1.

Isto demonstra a espontaneidade da consciência. E, por meio dela, manifestou-se uma oposição à conduta de outro personagem chamado pejorativamente de *Autodidata* <sup>122</sup>. O *Autodidata* ou humanista é um dos personagens que nos permite perceber a oposição entre a conduta inautêntica e a conduta autêntica. Por um lado, enquanto Roquentin questionava a doação de sentido à existência a partir do outro, de Deus, da ciência e inclusive da arte; por sua vez, o *Autodidata* prefere justificar o sentido da existência a partir dos homens e da ciência. Como falou o *Autodidata*: “não creio em Deus; sua existência é desmentida pela Ciência. Mas no campo de concentração aprendi a acreditar nos homens” <sup>123</sup>. Sem hesitar, verificaremos como Sartre apresentou ironicamente o amor do *Autodidata* pelos homens.

Uma das primeiras vezes que nos fecharam nesse galpão, era tal o aperto que inicialmente pensei que ia sufocar; depois, subitamente, uma forte alegria surgiu em mim, quando desfaleci: senti então que amava aqueles homens como irmão, teria gostado de beijá-los a todos. Depois disso, cada vez que lá retornava, experimentava a mesma alegria. <sup>124</sup>

Nesse contexto, a conduta anteriormente citada é auto-negativa, porque tenta se esquivar da náusea ou consciência (de) contingência impossibilitando uma experiência instauradora que poderia propiciar a constituição de uma analítica existencial. A conduta inautêntica foi revelada através da maneira ingênua de querer eternizar o homem e fazer desaparecer sua solidão, sua angústia. Roquentin compreendendo muito bem este tipo de conduta recusou a aproximação amistosa com o *Autodidata*, por que o considerou inexpressivo, ou, como ele disse, “o *Autodidata* não conta” <sup>125</sup>. Assim, Roquentin escolheu viver sozinho e a solidão era o indício de uma situação que poderia suscitar a náusea. O romance sartreano caracterizou a solidão pela impossibilidade de narrar para os outros sua própria história e acrescentou a intranqüilidade ou incômodo revelado no ser. A ausência de narração também serviu para caracterizar a impossibilidade de compreensão dos fatos num sobrevôo. Ora, por conseguinte,

---

<sup>122</sup> Denominado de Ogier P..., era um escrevente de serventuário da justiça.

<sup>123</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 170.

<sup>124</sup> Id. *Ibid.*, p. 170-1.

<sup>125</sup> Id. *Ibid.*, p. 21.



Roquentin ao assumir uma vida solitária revelou a impossibilidade de se esquivar da náusea apresentando o *acontecimento* incômodo que parece dar vida aos objetos. Este *acontecimento* propiciado pela náusea foi algumas vezes revelado durante a consciência perceptiva do objeto, podendo ser facilmente expressado ao verificarmos que o objeto parecia ter vida. Trata-se de “um acontecimento que sai do ordinário sem ser necessariamente extraordinário”<sup>126</sup>. Estes enunciados se opõem a noção de objetividade apresentada no *Ser e o Nada*, quando apresenta a dificuldade em determinar o que são as coisas. Inclusive, a partir da leitura da *Náusea* nos parece mais coerente falar de uma objetividade subjetivada. (Em seguida esboçaremos a noção de objetividade apresentada no *Ser e o Nada* num de nossos tópicos, vide: O SER: ATIVIDADE E PASSIVIDADE, p. 108). Esse é um ponto essencial – a náusea enquanto *acontecimento* da existência é a marca da falta de controle do corpo próprio que implicará numa descrição fenomenológica *mágica* da realidade, na qual a realidade é uma realidade humana. Trata-se de uma revelação do mundo sem se resguardar por detrás da comodidade da cotidianidade: é ver as coisas sem seu *verniz*. É também a impossibilidade de dizer o que são as coisas. A seguir poderemos apontar quatro fragmentos da *Náusea* que nos permitem confirmar nosso enunciado. No primeiro, Roquentin descreveu sua percepção *enlouquecida* dos objetos.

Os objetos não deviam *tocar*, já que não vivem. Utilizamo-los, colocamo-los em seus lugares, vivemos no meio deles: são úteis e nada mais. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos.<sup>127</sup>

No próximo fragmento veremos a descrição da falta de controle diante do corpo próprio.

Gostaria de recuperar o controle: uma sensação viva e abrupta me libertaria. Espalmo a mão esquerda em minha face, puxo a pele; faço uma careta para mim mesmo. Toda uma metade de meu rosto cede, a metade esquerda da boca se torce e aumenta de volume, deixando aparecer um dente, a órbita se abre sobre um globo branco, sobre uma carne rosa e sanguinolenta. Não é o que eu procurava: nada de forte, nada de novo; uma coisa

---

<sup>126</sup> Id. Ibid., p. 61.

<sup>127</sup> Id. Ibid., p. 26.

suave, imprecisa, já vista. Vou adormecendo de olhos abertos; já o rosto cresce, cresce no espelho, é um imenso halo pálido que desliza na luz...<sup>128</sup>

Nesta passagem da *Náusea*, Sartre delineou a percepção das coisas e da realidade humana marcadas pela consciência (de) contingência. À luz da náusea foi desvelada a medida das coisas, isto é, revelou-se a desmedida. Deixemos claro, a medida da existência é nada mais que a desmedida e a demasia. A náusea é o *acontecimento* da existência que se revela ao desvencilhar os grilhões da cotidianidade; é a sentença que denuncia a inautenticidade de todos àqueles que escolheram a conformação com a medida da cotidianidade; é a consciência que faz desmoronar o sentido de qualquer lógica serial; é afirmação de uma lógica labiríntica. Por certo, Roquentin refletindo sobre esta nova maneira de apresentação do real vê-se intimado a *desconstruir* seu próprio Ego. Notadamente, Roquentin escolhe pela *morte* do ego que se inicia com sua consciência (de) contingência o fazendo abandonar seus estudos sobre o marquês de Rollebon, porque se apercebeu que a ressignificação do passado no presente era apenas sua recusa em projetar-se no presente rumo ao futuro. É importante destacar que a *morte* do ego aparece como a senda para a filosofia sartreana, pois se revela a condição para se fazer filosofia, além de atestar uma consciência que se instaura livre com um ato transcendente. É mister indicar que *A Transcendência do Ego* apresentou a construção do ego ou objeto psíquico, enquanto *A Náusea* apresentou sua des-construção ou *morte* oferecendo o caminho para a ontologia fenomenológica do *Ser e o Nada*. Na *Náusea*, cabe ainda advertir, a des-construção do ego não ocorreu subitamente. Aplicado a esta questão, Sartre revelou através de Roquentin o drama da temporalidade. Tratava-se da tentativa de justificar a existência *presentificando* o passado, que se revelou no momento em que Roquentin abandonou sua vida em detrimento do marquês de Rollebon ao ressignificar o passado em presente; foi o empreendimento da *presentificação* do presente constituído pela fuga de uma consciência transcendente rumo ao futuro, que se revelou com a preferência de Roquentin pela arte por que apenas oferece objetos inexistentes; por último,

---

<sup>128</sup> Id. Ibid., p. 36.

afirmação do futuro e negação do passado, que também sendo descrito através das expressões de arte afirmavam um ato rumo ao futuro, porém, de maneira semelhante a indicação anterior, sem a nadificação do presente. Esta foi a maneira escolhida por Sartre para revelar o jogo entre facticidade e transcendência que instaura a des-construção e *manutenção* do Ego. Em suma, podemos dizer que a referência ao Marquês de Rolleston foi o momento de *presentificação* do passado; já referência a música enquanto expressão de arte foi a revelação da *presentificação* do presente através de um objeto inexistente; não obstante, a descrição realizada por Roquentin do quadro *A morte do celibatário* de Richard Séverand foi a revelação da angústia ou consciência da liberdade; por sua vez, o cinema foi a metáfora que revelou o projetar-se da realidade humana assumindo as situações desagradáveis; também foi citado o teatro para delinear uma das condutas da realidade humana: a má-fé; por último, tivemos alusão a literatura por ser a expressão artística engajada por excelência para Sartre. Assim, Sartre descreveu o que podemos chamar de sua senda para a filosofia.

Nesta senda, o jazz, música negra americana, revelou-se enquanto a possibilidade de refúgio para a realidade humana. Todavia, a escolha do jazz não expressava simplesmente a revelação da arte como refúgio; também não foi apenas um desenvolvimento deste objeto estético; muito menos se destacou como um mero questionamento da arte enquanto artigo ou mercadoria de consumo. A inflexão sartreana utilizou o jazz para revelar que a circularidade da linguagem exige a *atualização* da fenomenologia em uma ontologia fenomenológica. Iniciaremos esta passagem apresentando a interpretação sartreana do jazz que será desenvolvida com o auxílio dos posicionamentos de Gerd. Bornheim<sup>129</sup> e Kátia Maheirie<sup>130</sup>. Desde já, é necessário dizermos que a predileção sartreana pelo jazz é a renúncia de uma música programática e a afirmação de uma expressão artística caracterizada pela *desordem* ou o

---

<sup>129</sup> BORNHEIM, GERD, A. *Metafísica e finitude*, 1.ª ed. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.

<sup>130</sup> MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003.

*improviso*. O jazz, mesmo enquanto refúgio, é a afirmação de uma proposta estética de liberdade. Por isso, Roquentin quando pediu a Madeleine para executar no gramofone *some of these days*, teve o cuidado para que ela não repetisse o erro de outrora, ou seja, a execução da ária *Cavalleria rusticana*. Propositamente, Sartre escolheu uma expressão musical que não permitia ao ouvinte interpretações fora da própria música. Melhor dizendo, de nada servia tentar retê-la para compreender sua narrativa ou as coisas ao redor, pois a retenção dissiparia a compreensão do mundo. É como nos disse Roquentin ao se referir as notas musicais da canção, “gostaria muito de retê-las, mas sei que se conseguisse deter uma, só me ficaria entre os dedos um som apagado e vulgar”<sup>131</sup>. O jazz, visto a partir de Roquentin, revelou-se sinônimo da linguagem quando abriu a realidade. Trata-se de uma abertura arrebatadora que ocorre no presente. Há no jazz, sob o aspecto da linguagem, um intenso processo de revelação que “parece alterar a forma como o *sujeito* significa o mundo que o cerca. Quando se está ‘tomado’ pela emoção de uma música, os objetos à nossa volta ganham sentido e, o que parecia ser indiferente, passa a ser vivido como ‘necessário’”<sup>132</sup>. Note-se que a consciência emocional é irrefletida, mas nossa reflexão nos permite mostrar que no *jazz somos afetados* espontaneamente e, a partir dele: experimentamos, representamos e administramos a realidade. Roquentin, no seu *anteato*<sup>133</sup>, foi *afetado* na sua afetividade passando a (res)significar o mundo e as coisas: era como se o *ser* revelado dançasse no ritmo do jazz. Sartre ao descrever esta (des)velação do *ser* usou a oposição entre claridade e obscuridade – ou seja, as coisas são reveladas numa claridade arrebatadora enquanto a música tocava, mas quando o disco parou “a noite entrou, melíflua, hesitante”<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 41.

<sup>132</sup> MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003, p. 148.

<sup>133</sup> Para realizarmos o destino de pensar o jazz, estamos destituindo a palavra *anteato* de seu contexto gramatical. Sabemos que a palavra *anteato* é sinônima de uma representação teatral curta que antecedente à peça principal. Apesar de possuímos esta consciência queríamos com a (re)utilização do substantivo *anteato* indicar algo sobre Roquentin. Por isso, utilizamos a palavra *anteato* para revelar que ele [Roquentin] age de modo semelhante ao modo teatral e, por enquanto, assumiu apenas um papel de ator secundário. Se, porém, considerarmos que o papel principal será assumido posteriormente temos a abertura para (re)utilização deste substantivo.

<sup>134</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 44.

Precisamente, a noite foi uma metáfora utilizada para indicar a chegada da náusea que expõe a impossibilidade de significar as coisas através da música. A escolha do jazz, por Sartre, foi para salientar esta impossibilidade de doação de sentido, mas também para expor com esta impossibilidade que se faz *necessário* à realidade humana projetar-se <sup>135</sup>. Ao mesmo tempo, precisamos indicar que diante do jazz o (des)velado do mundo perdeu o rigor cotidiano que obscurecia a existência da realidade humana, contudo como o objeto estético é algo *inexistente* “o mundo se desvanece, o mundo das existências” <sup>136</sup>. Vê-se que o mundo das existências parece perder seu rigor, mas ele mantém seu rigor e densidade. Mas será que se trata realmente de rigor? Segundo Sartre, sim. E ele fez uso das reticências para dizer: “existe esse... esse rigor” <sup>137</sup>. Torna-se claro através das reticências um *entre*, uma espécie de intervalo que separa as coisas, uma espécie de ausência, um tipo de abismo anterior as condições do espaço e do tempo, um espécie de vazio que não é preenchido. Simplesmente, trata-se do Nada. Mas para falarmos desta (re)significação através do jazz, precisamos ainda pensar a afetividade. Segundo Maheirie <sup>138</sup>, ela [afetividade] implica os sentimentos <sup>139</sup> e as emoções <sup>140</sup>. Assim, Roquentin foi *afetado* na sua

---

<sup>135</sup> Numa das passagens da *Náusea* podemos ver esta posição de modo explícito: “Pensar que há imbecis que tiram consolo das belas-artes. Como minha tia Bigeois: ‘Os *Prelúdios* de Chopin representavam uma tal ajuda para mim na morte de ser pobre tio.’ E as salas de concerto transbordam de humilhado, de ofendidos que, com os olhos fechados, procuram transformar seus rostos pálidos em antenas receptoras. Imaginam que os sons captados correm neles, suaves e nutrientes, e que seus sofrimentos se transformam em música, como os do jovem Werther; pensam que a beleza é compassiva para com eles. Imbecis.

Gostaria que me dissessem se acham essa música compassiva. Ainda agora estava certamente muito longe de nadar na beatitude. Na superfície fazia minhas contas mecanicamente. Por baixo disso se estagnavam todos aqueles pensamento desagradáveis que assumiram a forma de interrogações não-formulada, de espantos mudo e que já não me abandonam dia e noite. Pensamento sobre Anny, sobre a minha vida estragada. E depois, mais embaixo ainda, a Náusea, tímida como a aurora”, SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 252-253.

<sup>136</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 154.

<sup>137</sup> Para contextualizarmos o problema, revolvemos citar: “O disco que gira existe, a voz que se imprimiu no disco existiu. Eu, que escuto, existo. Tudo está cheio, existência por todo lado, densa e pesada e suave. Mas, para além de toda essa suavidade, inacessível, bem perto, tão longe, lamentavelmente, jovem, impiedoso e sereno, existe esse... esse rigor”, SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 155. É importante observar que logo depois a palavra a ser escrita no romance foi: “Nada”, SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 155.

<sup>138</sup> MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003.

<sup>139</sup> Segundo Maheirie, “Os sentimentos seriam os estados mais ‘estáveis’ da afetividade, como o amor, a felicidade, o ódio, ou qualquer outro sentimento que não seja caracterizado pela ‘explosão’. Eles envolvem a reflexão espontânea, que os alimenta e constitui”, MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma*

singularidade psicofísica<sup>141</sup> e na sua consciência. Nessas condições, é importante observar que não se trata da relação sujeito-objeto, pois não ficamos num mero sentimentalismo da música enquanto gozo e/ou incompreensão. Torna-se claro, nesta proposta sartreana, que o jazz, sob o aspecto da linguagem, foi uma espécie de revelação da alegria [emoção] da *travessia* do *verniz* das coisas, mas também se revelou a insuficiência de manutenção desta alegria. A alegria [emoção] é sempre consciência (de) alegria e só existe em relação com o mundo. Por isso mesmo, a emoção e os sentimentos são apenas alguma coisa para a consciência só existindo enquanto existe a consciência (do) *ser*. Se partirmos então para a compreensão do mundo, podemos dizer que o ser é revelado pela consciência e na irreversibilidade do tempo. Todavia, se a subjetivação compreender o mundo sob a medida da cotidianidade apenas lidará com qualidades objetivas e deterministas, e não perceberá o *estorvo* do ser<sup>142</sup>. Este *estorvo* é percebido quando tentamos captar o *ser* emocionador e esbarramos nesta possibilidade. Na busca pelo *ser*, Roquentin nos faz atentar que as palavras podem caracterizar este *estorvo* quando são utilizadas como a medida para tentar compreender o *ser*. Com o jazz sucede o oposto, por estar vinculado ao fenômeno sonoro da palavra não a reduz a uma linguagem representativa do *ser*. O jazz, enquanto fenômeno sonoro, diz as coisas sem reduzi-las a conceitos e sem se esquecer do

---

*objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003, p. 148.

<sup>140</sup> Segundo Maheirie, “as emoções se caracterizam pelo caráter ‘explosivo’ da afetividade, como a paixão, a alegria, a raiva, etc. A reflexão espontânea os alimenta, mas não os constitui”, MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003, p. 148.

<sup>141</sup> Nossa exposição da obra *A Transcendência do Ego* permitiu-nos compreender que o corpo é o que se chama de singularidade psicofísica. Contudo, Sartre não caiu em nenhuma das tendências interpretativas que explicavam o humano como uma dualidade entre o “corpo” (material) e uma “alma” (espiritual e consciente). No pensamento sartreano o corpo será uma unidade psicofísica que se separa da consciência por uma *nada* de ser.

<sup>142</sup> Vejamos as palavras de Maheirie: “Vivendo cotidianamente, o sujeito apreende as qualidades do mundo de maneira determinista (mundo amável, odiável, difícil, amargo, apaixonante, etc.) e, conseqüentemente, as possibilidades de atuação neste mundo aparecem como igualmente deterministas. Quando o sujeito percebe que os caminhos traçados para a atuação estão barrados, ou quando o sujeito tenta apreender um objeto (o objeto emocionador) e, no domínio do real não o consegue, a consciência busca apreendê-lo de uma outra maneira, criando um “mundo mágico”, o que equivale a dizer um mundo imaginário, transformando-se (emocionando-se) para poder transformá-lo. Em outras palavras, o sujeito como corpo e consciência modifica suas qualidades, emocionando-se, para que o mundo possa se “transformar”, MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003, p. 149.

parentesco entre a palavra e o som <sup>143</sup>. Com isso, Roquentin nos permite perceber que a palavra é um modo *abstrato* de (des)velar o *ser*, pois a consciência (do) *ser* perpassa pelo imaginário e a emoção. E, não esqueçamos, este modo de *criar* o *ser* é originário na relação da realidade humana com o mundo, “é orientado pelo conhecimento, pela ação e pela afetividade” <sup>144</sup>. Para acompanhar os passos que abriram este caminho vejamos. Roquentin usou a música enquanto linguagem para tentar significar sua existência e significar os objetos, contudo ao esbarrar na impossibilidade de compreensão do ser busca outra senda. Este novo caminho mostrou a insuficiência de pensar o mundo com *qualidades* deterministas ou determinadas exigindo da subjetivação novas *qualidades*. De maneira imprecisa: é como se estas novas *qualidades transformassem* o mundo e a subjetivação; mas sendo preciso: é a subjetivação que se *transforma* modificando suas *qualidades* e as *qualidades* do mundo. Na nossa última citação pôde revelar-se que Roquentin falou desta *transformação* através da metáfora do espelho: uma *transformação* que o fez enxergar o *ser* de modo estrangeiro. Este modo *alheio* de perceber as coisas mostrou que elas são (des)veladas pelo canto do olho. Por conseguinte, vejamos mais uma descrição da realidade *mágica* dos objetos a se apresentar pelo canto do olho.

Meu copo esmaga contra o mármore uma poça de cerveja amarela onde flutua uma bolha. O banco está quebrado no lugar em que me sentei e, para não escorregar, sou forçado a apoiar com força as solas de meus sapatos contra o chão; faz frio. À direita algumas pessoas jogam cartas sobre um pano de lã. Não as vi ao entrar; senti apenas que havia um pacote morno, meio branco, meio sobre a mesa do fundo, com pares de braços que se agitavam. Depois disso Madeleine trouxe-lhes os baralhos, o pano e as fichas numa tigela de madeira. São três ou cinco, não sei, não tenho coragem de olhá-los. Estou com uma mola quebrada: posso mover os olhos, mas não a cabeça. A cabeça está mole, elástica: dir-se-ia que está apenas pousada em meu pescoço; se a giro, deixo-a cair. Ainda assim, ouço uma respiração curta e vejo de quando em quando, com o canto do olho, um clarão rubro coberto de pêlos brancos. É uma mão. <sup>145</sup>

Esta passagem nos permitiu expressar que o (des)velar do *ser* permeado pela consciência (de) contingência implica numa mudança da *qualidade*. Adiante, verificaremos que

---

<sup>143</sup> Esta questão só pode ser circunstanciada com o desenvolvimento de uma ontologia. Mesmo assim, indicamos que o corpo enquanto singularidade psicofísica será o elemento que permitirá a ligação entre o som e o ato perceptivo.

<sup>144</sup> MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003, 150.

<sup>145</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 38.

o *ser* se revela por perfis diferentes em relação a determinada *qualidade pertencente* à subjetivação. Para constatarmos esta observação parece suficiente a descrição realizada por Roquentin após a dissipação da náusea. Então, vejamos.

Meu copo de cerveja encolheu, se comprime sobre a mesa: sua aparência é densa, indispensável. Quero pegá-lo e sentir seu peso, estendo a mão... Meu Deus! Foi sobretudo isso que mudou: meus gestos.<sup>146</sup>

Há, pois, a mudança deflagrada pela existência que pode revelar a dor e o absurdo de existir. Na obra *A náusea*, quando se configurou o embrutecimento da consciência ao fugir da consciência (de) absurdo, a obra de arte foi a proposta de seu desembrutecimento. A filosofia sartreana através de irreversibilidade do tempo opôs a consciência (de) contingência à consciência embrutecida pela cotidianidade. Sartre apenas queria mostrar que a história não é um espírito absoluto que rege o mundo. Ela é constituída por pequenas histórias e singularidades; é fragmentada e confusa. Neste sentido, dizemos que a realidade humana é absoluta por ser ela quem constrói a história se construindo, porém não possui clarividência sobre esta construção. Isso manifesta que a realidade humana não foi colocada no lugar central, porque ela [realidade humana] não é necessária, nem justificável. Nós poderíamos evidentemente pensar que há nesta singularização filosófica uma recusa da história, contudo sabemos que a subjetivação só se atualiza no concreto. Então, mais do que uma recusa a história temos uma recusa a aceitar a condição histórica. Na verdade, trata-se de assumir a condição histórica tentando transformá-la. Em Sartre o coração desta transformação foi a (des)construção dos valores, dos princípios eternos e da virtude formal. A (des)construção opõe-se a universalização do discurso. Em Sartre, a obra *O Ser e o Nada*, durante a descrição do conceito de facticidade pode-se identificar o indício que mesmo a singularização não é objetivada, pois ela está além da objetivação. Por isso, Roquentin colocou em dúvida as virtudes formais com sua crítica ao modo burguês de pensar e existir. Com ele vimos a oposição à instituição do casamento, às estruturas e às relações de

---

<sup>146</sup> Id. Ibid., p. 43.



poder. A posição sartreana se opõe aqueles que pensam a realidade humana como um sujeito que se aventura por vários caminhos para constituir sua subjetividade e o progresso de um povo. Isto expressa que devemos considerar a dialética *enlouquecida* da existência que assumiu a angústia como seu próprio ou peculiar; assim, quem sabe, poderemos configurar a noção sartreana de realidade humana para reportar a revelação das uma objetividade marcada pela *falta* de densidade ontológica do mundo. Neste caso, a empresa filosófica sartreana opõe-se diretamente a vários tipos de humanismos ou humanistas, porque revela através da angústia algo que se avizinha do nada <sup>147</sup>. A angústia é a consciência de liberdade que parece duplicar o nada ao se desvanecer durante a nadificação do mundo, das coisas, de *si* e do outro. Estamos verificando o retorno trágico da existência e o seu esvaziamento de sentido, contudo não se trata de fadar a realidade humana ao quietismo, porque o único modo de ser da realidade humana é no mundo, com as coisas e com os outros. Nesse sentido, Sartre fez aparecer através de Antoine Roquentin a consciência (de) contingência; e, mais do que isso, nos permitiu pensar seu movimento de existencialização ou nadificação. E este movimento de existencialização, como nos lembrou Emmanuel Mounier, é “como uma espécie de doença do ser” <sup>148</sup>, todavia ele esqueceu de dizer a cura para esta *doença*. Ou melhor, a cura é que não há cura para a existência. Trata-se apenas de assumir o absurdo da existência. O absurdo é o indício de que a realidade humana não deve esperar algo que a justifique ou a preencha após a aparição do ser, pois seu ato transcendente se depara com o nada para compor sua totalidade. Convém ainda recordar que a realidade humana é uma totalidade destotalizada e este acontecimento absurdo se atualiza em situação. Não foi à toa que a referência da obra *A Náusea* ao cinema sempre pro-jetou Roquentin para uma situação, que

---

<sup>147</sup> É justamente esta falta de densidade que nos permite indicar que o ser se mostra por vários perfis. Sobre a falta de densidade citamos Emmanuel Mounier: “Trata-se do ser primeiro, que tem uma primazia sobre toda existência, mesmo sobre a existência subjetiva que parece libertar-nos dele. Ora, essa face fundamental do ser nos é descrita como a própria estupidez. O ser é, de modo bruto. Aí está, para nada; encontra-se sem razão. Sem razão local: não tem estrutura, é compacidade amorfa, ‘abundância pasmada’, densidade infinita, confusa e sem partido”, MOUNIER, EMMANUEL. *A esperança dos desesperados*. Tradução de Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1972, p. 124.

<sup>148</sup> MOUNIER, EMMANUEL. *A esperança dos desesperados*. Tradução de Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1972, p. 124.

o lançava rumo à náusea a permitir a identificação desta situação com a relação entre a aparição e o velamento do ser. A proposta sartreana, bem entendida, expõe que a espontaneidade da consciência pode conduzir à falta de densidade do ser; no caso de Roquentin, esta espontaneidade aparece em boa parte das suas referências ao cinema quando estava caminhando pelas ruas de Bouville. É necessário atentarmos que a tradução de Bouville para o português remete à cidade de lama, fato que nos permite indicar que a projeção da realidade humana é rumo a falta de densidade do ser. Claro, estamos aludindo ao fato que Roquentin nas suas idas ao cinema se dedicou mais as descrições da cidade de Bouville do que à própria sala de cinema e ao filme, ele expressou durante aquelas descrições que era como se se projetasse para a consciência (de) contingência se permitindo o aparecimento da náusea e posteriormente a aparição da experiência desbravadora do ser. Neste sentido, o acontecimento absurdo da existência foi revelado em situação e marcado pela *travessia* do muro da cotidianidade <sup>149</sup>. Assim, o modo de ser autêntico aparece durante a travessia do muro. E, é necessário destacarmos: a travessia do muro rumo ao ser só pode ser dita através de uma *metáfora* (ôntica).

Ao nos depararmos com estas condições conceituais, revelamos nossa tentativa de confundir a construção de um conceito com a construção de um personagem. Ousamos confundir o conceito de realidade humana com o personagem Antoine Roquentin para evitar uma mera paráfrase da obra *A Náusea*. A partir desta questão do conceito, abrimo-nos ao problema da comunicação do existente com o ser: com o ser do mundo e com o ser do outro. Já se sabe que a nomeação do ser também pode ser vista como uma forma de instituição de poder e um modo de expressar o pensamento filosófico metafísico; ou seja, podemos nomear para impor e submeter a uma classe de indivíduos uma verdade, além disso a nomeação também pode expressar um modo

---

<sup>149</sup> Isto que estamos a chamar de travessia foi muito bem descrito por João Guimarães Rosa, então vejamos: “O senhor vá pondo seu perceber. A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutra galho. Acertasse eu com o que depois fiquei sabendo, para lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”, ROSA, JOÃO GUIMARÃES. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 64.

de manutenção da metafísica. Sartre preocupado com esta questão optou pelo conceito de realidade humana para traçar a instabilidade do homem e revelar o rastro de uma existência negativa. A realidade humana interpelada pelo ser expressou a crise do fundamento através da impossibilidade de significar o ser. Durante *A Náusea* esta crise aparece com a radicalização do conceito husserliano de intencionalidade através da sua atualização no termo existencialização. É importante revelar que, na obra *O ser e o Nada*, foi assumido os conceitos de nadaificação e nada para radicalização da metafísica e permitir a comunicação entre a realidade humana e o ser. Por sua vez, a obra *A Náusea*, já nesse sentido, para evitar a manutenção da metafísica ao estabelecer a relação com o ser se opôs a uma estrutura da linguagem *determinada*. Destacamos que pensar a linguagem de maneira *determinada* ou *determinista* seria negar a possibilidade de pensar o Ser, pois o mesmo já estaria prontamente dito, dado, significado, determinado. Não obstante, revela-se a importância da liberdade autêntica como uma das condições para a comunicação com o ser; pois, diferente da conduta inautêntica, compreender o Ser enquanto não adequação é não se submeter a uma espécie de estrutura dominante e/ou dominada <sup>150</sup>, é afirmar a possibilidade de (des)velar o Ser. Afirmamos assim no parágrafo anterior que a travessia rumo ao Ser só se expressa através de uma *metáfora* (ôntica); agora, cabe dizer: a crítica sartreana se posiciona àqueles que preferem ver apenas uma duplicidade (signo/significado) a tornar inútil a dialética enlouquecida existencial. Em oposição a essa interpretação metafísica revelamos um dos trechos da obra *A Náusea*. Talvez, um dos fragmentos mais pertinentes para traçar um estudo da linguagem no pensamento sartreano e que nos fornece um recurso para compreensão da travessia sartreana rumo à ontologia fenomenológica.

Apóio minha mão no banco, mas retiro-me precipitadamente: isso existe. Essa coisa na qual estou sentado, na qual apoiava minha mão chama-se um banco. Fizeram-no especialmente para que possamos nos sentar, arranjaram couro, molas, tecido, se puseram a trabalhar, com a idéia de fazer um assento e, quando terminaram, era *isso* que tinham feito. Trouxeram isso para cá, para essa caixa, e a caixa agora anda e sacoleja,

---

<sup>150</sup> De modo pertinente, Miroslav Milovic, esclareceu: “Pensar a identidade entre linguagem e as coisas seria uma nova forma de fetichismo”, MILOVIC, MIROSLAV. *Pós-modernidade vs modernidade- a questão da racionalidade*. Revista Impulso N° 29, p. 10.

com suas vidraças trepidantes, e traz em seus flancos aquela coisa vermelha. Murmuro: é um banco, um pouco como se fosse um exorcismo. Mas a palavra permanece em meus lábios: se recusa a ir pousar na coisa. Ela continua sendo o que é, com sua pelúcia vermelha, milhares de patinhas vermelhas, para o ar, muito rígidas, patinhas mortas. Esse ventre enorme, de barriga para cima, sangrando, inchado – intumescido por todas essas patas mortas, ventre que flutua nessa caixa, nesse céu cinza, não é um banco. Podia perfeitamente ser um burro morto, por exemplo, inchado pela água e flutuando à deriva, de barriga para cima, num grande rio cinza, um rio de inundação; e eu estaria sentado num ventre de burro e meus pés mergulhariam na água clara. As coisas se libertaram de seus nomes. Estão presentes grotescas, obstinadas, e parece imbecil chamá-las de bancos ou dizer o que quer que seja a respeito delas: estou no meio das Coisas, das inomináveis. Sozinho, sem palavras, sem defesas, estou cercado por elas: por trás de mim, por baixo de mim, por cima de mim. Não exigem nada, não se impõem: estão presentes. Sob a almofada do banco, junto à divisória de madeira, há uma pequena linha de sombra, uma pequena linha preta que corre o ao longo do banco com ar misterioso e travesso, quase como se fosse um sorriso. Sei perfeitamente que não é um sorriso e no entanto é algo que existe, que corre sob as vidraças esbranquiçadas, sob a zoeira das vidraças, que persiste sob as imagens azuis que desfilam por trás das vidraças e param e recomeçam a se mover, que persiste como a lembrança imprecisa de um sorriso, como uma palavra meio esquecida da qual só lembramos a primeira sílaba, e o melhor a fazer é desviar os olhos e pensar em outra coisa, nesse homem meio deitado no banco à minha frente, é isso.<sup>151</sup>

Esta passagem revelou a radicalização do conceito de intencionalidade através do nada e da nadificação. Este esforço repensa a filosofia concreta sartreana da década de 30 e deflagra o rebento do ser. E algo rebenta: “E subitamente, de repente, o véu se rasga: compreendi, *vi*”<sup>152</sup>. Sartre, assim, inaugurou uma ontologia do olhar, mas nesta comunicação entre o olhar e o ser reservou privilégios a oralidade ou o fenômeno sonoro. Não foi por acaso que escreveu inúmeras páginas sobre o jazz, ao ponto das notas musicais da melodia *some of these days* desaparecerem, mas permanecer o som a (des)velar o sentido do ser. O fenômeno sonoro foi apresentado como elemento essencial para a linguagem. Na citação anterior tivemos a relação entre a voz e o sentido, entre o discurso [parole] e a linguagem [langage], entre as palavras e as coisas. Aqui, pudemos perceber a dificuldade em dizer o que é o Ser, mas também revelou-se que o Ser só aparece e é dizível através da circularidade da linguagem. É a linguagem que permitirá a comunicação entre a realidade humana e o Ser. Note-se que o ser do para-si desde sempre é projetar-se, trata-se de um existencial e tão somente a partir da sua abertura para a compreensão que podemos tematizar a problemática da circularidade. E, ainda temos que dizer, a aparição do

---

<sup>151</sup> SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 185-6.

<sup>152</sup> Id. *Ibid.*, p. 187.

Ser não será mais da ordem da realização, por que ela acontece na irreversibilidade do tempo. De fato, expor a circularidade hermenêutica a partir do pensamento sartreano só torna-se possível e compreensível graças ao desenvolvimento sartreano de um conceito de temporalidade que não cristaliza os objetos. A irreversibilidade temporal é anterior a compreensão do Ser. Notadamente, a realidade humana enquanto absoluto-sujeito ao enveredar à verificação do Ser e restituir o seu sentido não se mantém numa concepção metafísica do tempo orientada para o presente, pois a verificação ou (des)velamento do Ser se dá numa ekstase. Nesse sentido, a irreversibilidade do tempo nos permite pensar uma linguagem (des)veladora do Ser. Sartre opõe esta linguagem originária denominada por ele de discurso [Parole] a noção da linguagem ordinária que usamos para nomear os objetos. E, por sua vez, esta linguagem originária ou discurso [Parole] só será possível, pois a irreversibilidade temporal é mediada pela analítica existencial e o tempo que se realiza no fazer prático do homem com o mundo, com os entes e com os outros. Esta reflexão exige que a realidade humana assuma-se responsável por sua liberdade, pois só enquanto projeto ek-stático e absoluto-sujeito que ela poderá desvelar o Ser. Ainda precisamos ressaltar a importância da realidade humana assumir uma conduta autêntica, pois, segundo Sartre, o (des)velar do Ser implica no ser do para-si uma inscrição da alteridade através da linguagem [langage]. É nesse sentido que a verdadeira alteridade sempre será manifestada através da linguagem originária [parole]. Não obstante, a linguagem ordinária [langage] por ser sempre perda em relação à linguagem originária ou discurso [parole] não se apresentará como pura alteridade. Por isso, Sartre deixou claro que o discurso [parole] que deve ser considerado como práxis, porque apenas ele remeterá a experiência originária. No caso, o discurso [parole] é anterior ao ato significativo, que por ser a revelação da abertura das relações com os outros caracterizará o discurso [parole] como o ser-para-outro. Em Sartre, podemos ver que a significação não está fadada a um sistema auto-referencial fechado. Apesar disso, para Sartre a

linguagem será capaz de veicular a *verdade* do imediato<sup>153</sup>. É possível dizer que o desvelar do Ser é a verdade da existência e esta verdade é contingente, sendo revelada através das possibilidades das organizações do que se desvela pela e na linguagem. Para nós, a realidade humana ao tentar desvelar esta Verdade se apresenta diante de uma espécie de labirinto escuro. Não obstante, a realidade humana quando escolhe seu modo de ser como autêntico ou inautêntico, quando escolhe por uma liberdade *maior* ou *menor*, também estará a escolher seu modo de desvelar o Ser. Note-se que o humano poderá inclusive está optando por não (des)velar o Ser. A realidade humana que se escolhe liberdade é aquela que se lança em situação, é aquela que em situação tenta encontrar o fio de ariadne para sair do labirinto escuro. Contudo, encontrar o fio não significa meramente o caminho para o (des)velamento do Ser, tampouco estamos indicando uma mera saída do labirinto. Ao contrário, a significação refere que a deusa do labirinto o capturou. Esta aparição do ser, segundo Sartre, está vinculada a radicalização inclusive do fenômeno sonoro através da facticidade da linguagem originária. Trata-se do abandono da relação sujeito-objeto e a assunção de uma linguagem originária [Parole]; ou, fazendo uso dos conceitos sartreano, temos: um absoluto-sujeito que a partir do seu campo transcendental constitui pela práxis, o *uso* e/ou a *manualidade* a construção da comunicação/discurso entre a realidade humana e o Ser. Esta comunicação/discurso ao não se limitar ao egocentrismo atualizando-se na intersubjetividade encaminhou o problema da atualização desta linguagem no campo sócio-antropológico. Neste sentido, o existencialismo sartreano coloca-se numa posição que antecede os valores das organizações de grupo, da transmissão de direitos, de propriedade, de comportamento, de ambições e circulação de bens. Tudo se passa a partir do seguinte problema: como é possível que subjetivações *singulares* possam conviver em comunidade e estabelecer uma concordância a respeito do que se revela?

---

<sup>153</sup> PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 62.

Em Sartre, ao realizarmos nossos estudos da obra *O Ser e o Nada*, veremos que o ser do para-si é um conceito que pela sua realização dialética permite compreendermos o caráter individual do humano, bem como o dos grupos sociais. Será justamente através do conceito de ser-para-si que poderemos falar desse encontro e desencontro sócio-antropológico. É por isso que o pensamento sartreano para tematizar a realização deste encontro e desencontro viu-se exigido a recorrer a um conceito que atuasse como uma espécie de *fórmula moral*, a saber, o conceito de má-fé. É por isso que foi necessário o abandono do egocentrismo e a assunção do nós, também sabemos que Sartre encaminhou a espontaneidade da consciência para atualização na alteridade. Contudo, apesar desta posição não ter sido explícita em *A náusea*, podemos dizer que ela é uma das condições para a constituição de uma ordem social <sup>154</sup>. Nesse sentido, ainda que esta questão não esteja explícita, a posição sartreana sobre a linguagem parece suficiente para questionarmos algumas posições desenvolvidas por Benoît Denis em seu livro *Literatura e engajamento*. Acreditamos que a posição dele foi insuficiente para uma compreensão da proposta sartreana explicitada em *A Náusea*, pois desconsiderou a pertinência de uma linguagem originária que se contrapõe a uma lógica binária e fetichista. Em *A Náusea*, há uma outra questão que precisamos atentar: Sartre ao se posicionar crítico ao socialismo não está querendo destituir sua atualização, ao contrário, está pensando as condições para a construção de uma ordem social. Sartre acreditava que esta construção da ordem social exigiria uma atitude autêntica que atravessasse o muro de uma realidade ingênua e, esta travessia, só se daria ao assumirmos o absurdo da existência, pois ao assumirmos este absurdo estaríamos admitindo a responsabilidade da condição de atualizador da história: é assumir-se o ator histórico. O mérito sartreano foi ter dado especial atenção à nomeação do ser. Este mérito referiu à literatura a possibilidade de doar sentido ao Ser e esta doação de sentido implica a importância de uma atitude autêntica. Sem um

---

<sup>154</sup> Esta posição sartreana em pensar o conceito de má-fé como um elemento para constituir uma filosofia moral foi circunstanciada na obra *Cadernos para uma moral*. Contudo, não faz parte da nossa proposta um exame circunstanciado desta obra, nem sequer desta posição. Mesmo assim, é preciso indicar que a noção sartreana de moral não possui um caráter normativo. Em Sartre, cada ser-para-si cria seu ego e esta criação é de ordem moral.

severo engajamento a realidade humana perde sua possibilidade de transformação do real e priva-se da liberdade fundante da verdade. A realidade humana ao assumir sua liberdade se coloca em situação, coloca-se como absoluto-sujeito à verificar e (des)velar a Verdade; por sua vez, a verdade deixa de ser aquele paradigma inquestionável e eterno, contudo isso só será constatável quando a realidade humana assumir-se absoluto-sujeito, consciência, liberdade e atividade nadificadora. Segundo Sartre, trata-se de assumir a nomeação como a tematização do sentido dos sentidos, pois como o sentido do ser é fundante de todas as ontologias regionais foi necessário escolher um caminho que além de transformar a fenomenologia em uma ontologia interpretativa do Ser, também servisse para caracterizar a diferença ontológica do para-si e do em-si. A diferença ontológica é marcada pela tensão que ocorre ao nomearmos os entes. Para compreendermos a noção de má-fé como *fórmula* moral, destacamos que o ser comunicado sempre será marcado pela perda de sentido e só adquire seu sentido e o restitui ao ser pela circularidade. É nesse sentido que vemos perder-se toda a segurança que a tradição filosófica impunha sobre os significados. Convém, assim, dizer que em Sartre o para-si é anterior ao *dito* e parte do *dizer*, por sua vez o Ego caracterizar-se-á como o *dito*. O Ego é sob o modo do *tendo sido/tendo dito*, por sua vez Sartre objetou a tentativa do para-si em objetivar o seu *dizer* como o *dito*. Ou seja, Sartre opõe-se ao modo do para-si que quer fazer do Ego um *dito* objetivado. Ele opõe-se a quem quer objetivar seu *dizer* em *dito* fazendo deste *dizer* [agora passado] algo dado ao modo do em-si: um significado inabalável, indestrutível, petrificado. Por isso, Sartre preocupou-se com a realidade humana que se faz afetar pela má-fé. A preocupação sartreana refere-se às tentativas de objetivar a realidade humana. Sartre também se preocupou porque a má-fé seria a obnubilação da consciência que não se responsabiliza como a construtora da ordem e/ou desordem social permitindo-se objetivar e, até mesmo, tentando fazer dos outros seus objetos. Por sua vez, em Sartre, a nomeação das coisas pela realidade humana, salientou que a comunicação com o ser depende de um acordo que privilegie a liberdade e a intersubjetividade,



mas será justamente a atualização deste acordo que pode tornar dizível o outro como o inferno, porque o outro pode se revelar àquele que não se deixa dobrar, sendo também aquele que apenas quer realizar a dobra. Ainda mais, o outro pode se revelar àquele que é dobrado, mas não assume a possibilidade de desdobrar e sequer de dobrar. Nesta dialética da dobra, o pensamento sartreano se encaminhou para uma posição menos sutil: o *buraco*. Não obstante, a despeito da dificuldade de nomear as coisas e apesar da falta de densidade de outrora, também vimos que as coisas continuam a se revelar rígidas [infinito no finito], contudo a revelação desta rigidez só pode ser descrita num segundo momento. Ou seja, podemos falar que esta linguagem originária [Parole] é anterior a qualquer forma lógica de pensar e se dá no campo transcendental. Por isso, só podemos falar desta linguagem, bem como do ser num segundo instante, pois ao falarmos já estamos *distante* desse momento originário do campo transcendental. Nesse sentido, em Sartre, no momento da aparição das coisas se revela o *buraco* entre a realidade humana e as coisas: um *buraco* que caracterizou a diferença ontológica entre ambas.

É pertinente sabermos que a diferença ontológica apresenta-se mesmo durante o período em que Antoine Roquentin está afetado pela má-fé, mesmo quando ele não se posiciona reflexivamente. Antoine Roquentin não consegue negar ser o fenômeno de ser, no qual expressa o distanciamento do para-si e o em-si *qualificando* o primeiro [para-si] como o ser doador de sentido ao mundo, ao mesmo tempo em que o mundo lhe concede sentido. Decerto, quando Sartre construiu Roquentin como o protagonista da novela *A Náusea* expressou que a realidade humana se define através das condutas negativas. A realidade humana é caracterizada, ao contrário das coisas, pela não plenitude de ser. Atributo que permite à realidade humana relacionar-se com os entes, à consciência se relacionar com o mundo e com os outros. Esta abertura ou *buraco* é tão somente *nada* de ser, que ao mesmo instante que permite a relação com os entes, transpõe-se como fundante da realidade humana. Neste caso, é ainda preciso dizer que o ser-em-si não funda o ser-para-si, tampouco o ser-para-si fundará o ser-em-si. Conforme se

observará, ora no estudo do processo da aparição do ser, ora na análise da consciência e na relação do ser-no-mundo, visava-se a compreensão da realidade humana. Esta aparente insistência adverte: a onto-fenomenologia sartreana se conduz à realização do conceito de para-si. Apesar disto, ao dirigir-se ao mesmo se deparou com o nada. Reiteramos que Sartre, diferentemente de outros autores, abona o nada como um dos mais relevantes elementos da sua ontologia. Todavia, examinaremos primeiro como Sartre estabeleceu a diferença ontológica entre o ser do em-si e o ser do para-si, pois a descrição desta problemática será importante para compreendermos a construção do conceito do ser do para-si, bem como para identificarmos o terceiro momento do projeto filosófico sartreano. Desde já, salientamos que para apresentar a diferença ontológica não lidaremos mais com meros objetos, mas com o modo como estes objetos se dão *para* a consciência. Em *O Ser e o nada*, Sartre rigorosamente atento a esta questão dedicou-se primeiro a um estudo a respeito do fenômeno de ser e do ser do fenômeno, só posteriormente a este estudo que ele estabeleceu a diferença ontológica entre o ser do em-si e o ser do para-si. Assim, daremos continuidade em nossa proposta a discorrer a respeito da questão do fenômeno, pois será justamente a idéia de fenômeno que salvaguardará a filosofia sartreana de ser pensada como mera dualidade e oposição entre o Ser e o Nada.

## 2. A noção de fenômeno

O momento: o pensamento sartreano da década de 40. Para isso, nos dedicaremos ao estudo do *Ser e o nada* [1943]. Acerca desta obra já disseram que parece um romance policial – palavras de Luiz Carlos Maciel<sup>155</sup>. Pena que nunca li romances policiais. Mesmo assim nos

---

<sup>155</sup> O texto que referimos é uma pequena biografia sobre Sartre. O referido texto apresentou pouca profundidade durante o exame da obra filosófica sartreana, contudo serviu para indicar a repercussão do existencialismo no Brasil. Decerto, a repercussão foi bastante pejorativa, sobretudo para os não leitores da obra sartreana. Ainda assim, aludimos o texto de Luiz Carlos Maciel para alertarmos que a investigação filosófica é inteiramente distinta de uma

deixaremos conduzir pela investigação realizada por Sartre, que parece adequada para chegarmos ao nosso problema filosófico. Assim, parece inevitável falarmos da obra *O Ser e o Nada*, porque oferecerá elementos para diferenciarmos o pensamento sartreano desenvolvido nesta obra do pensamento estabelecido por Sartre na década de 20 e década de 30. Com efeito, seguiremos a introdução da obra *O Ser e o Nada* sem nos prolongar inutilmente em detalhes.

Começemos, pois, pelo que há de mais relevante: o fenômeno. A idéia do fenômeno foi discutida de modo econômico por Sartre, nem por isso podemos considerar esta opção menos rigorosa quando verificamos a clareza empregada no seu desenvolvimento. Talvez digam que a clareza e a economia de palavras são falta de profundidade, mas neste caso especial temos muita incerteza quanto a esta crença. Deparamos assim com o recurso sartreano de consultar o pensamento moderno; em seguida, verificamos o quanto foi expressivo o conceito de fenômeno desenvolvido por Husserl. Segundo Sartre, os modernos colaboraram quando reduziram *o existente à série de aparições que o manifestam*<sup>156</sup>, contudo faltou para eles um melhor aproveitamento da fenomenologia husserliana. E, é óbvio, Sartre não esqueceu que a fenomenologia husserliana contribuiu com a superação de boa parte dos dualismos. Estamos falando do dualismo do interior e do exterior; da aparência e da essência, do ato e da potência. Entretanto, não podemos esquecer que Sartre deseja desenvolver uma ontologia fenomenológica. Assim, Sartre nos permitirá evidenciar que seu projeto para estabelecer uma ontologia dirigirá-se para o Ser. E, segundo Bertolino, “há que fundar o conhecimento no ser especificando o ser-fundamento da própria realidade objetiva, o que escapa à condição fenomenal e, por isso, sustenta ontologicamente o próprio fenômeno”<sup>157</sup>. Nesta busca pelo ser “a aparência, por sua

---

investigação e/ou romance policial. Na verdade, ao dizermos “pena que nunca li romances policiais” foi apenas para indicar ironicamente que não podemos simplesmente reduzir e/ou equiparar a investigação filosófica realizada em *O Ser e o nada* a uma investigação e/ou romance policial. Para saciar possíveis curiosidades: MACIEL, LUIZ CARLOS. Sartre – vida e obra, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.

<sup>156</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.15.

<sup>157</sup> Id, Ibid., pp. 71-2.

vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser”<sup>158</sup>. Acompanhando Sartre pudemos perceber que o conceito de fenômeno desenvolvido por Husserl contribuiu para o desenvolvimento de sua ontologia e resolveu o dualismo: entre profundidade e superficialidade; alma e corpo; interior e exterior. Esta pode ser considerada a principal referência para a superação dos dualismos citados anteriormente. Mas precisamos ser mais precisos, pois a posição husserliana será parcialmente aceita por Sartre. Acerca da concordância com Husserl, a intervenção sartreana nos diz: durante a aparição de um  $n$  fenômeno não há um  $n$  númeno (ou se preferir: um  $n$  fenômeno) no fundo (ou se preferir: dentro) deste  $n$  fenômeno. Então, para podermos prosseguir, recordaremos a descrição sartreana da noção husserliana de fenômeno<sup>159</sup>. Nesse sentido, seria necessário que um  $n$  fenômeno aparecesse para um  $n$  consciência para que possa ser descrito, todavia a não aparição deste  $n$  fenômeno para esta  $n$  consciência não inviabiliza sua aparição para outra  $n$  consciência.

É conveniente revelar que o caráter relativo do fenômeno não consiste diretamente na sua aparição que é considerada finita e singular. O fenômeno é relativo porque sua aparição é revelada para uma consciência, i.é, como a consciência faz da subjetividade um eterno processo ou (des)construção poderá modificá-la alterando os perfis do fenômeno ao infinito. Não obstante, a série das aparições é infinita. Estamos nos dirigindo para alguns problemas interessantes e importantes: podemos afirmar a existência de um  $n$  fenômeno sem que ele nunca tenha sido descrito? Ou seja, a descrição é a medida para afirmarmos tanto a existência quanto a não existência de um  $n$  fenômeno? Mas, há outra demanda: se a série das aparições é

---

<sup>158</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.15.

<sup>159</sup> Daniela Ribeiro Schneider expressou de modo bastante contundente a noção de fenômeno ou relativo-absoluto para Husserl, ela disse: “Dessa relação entre a aparência e o ser dos existentes é que se postula a idéia de fenômeno para Husserl, um ser que é indicativo de si mesmo, que não oculta nada e que pode ser conhecido através da série de suas aparições. ‘Volta às coisas mesmas’ seria, de início, então, voltar aos fenômenos, descrevê-los nas suas diversas aparições, pois eles nada ocultam: são a revelação daquilo que é sua essência. Este é o ponto de partida para qualquer fenomenologista”, SCHNEIDER, DANIELA R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, São Paulo, 2002, p. 68.

infinita como Sartre sustentará sua teoria sobre a objetividade? Por enquanto, não explicitaremos a posição sartreana.

Note que até aqui apenas perpassamos sobre a noção de aparição e a noção de aparência. Então, vejamos que a posição sartreana definiu que a aparência é a essência <sup>160</sup>. Podemos dizer dizemos que toda a aparência revela a essência graças a coextensividade das aparições. Ainda insatisfeito, podemos observar: “as aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada” <sup>161</sup>; em seguida, Sartre continuou, “a aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o *ser* do existente” <sup>162</sup>. Tais são, pois, as evidências do abandono da teoria *numênica* kantiana. Mas observe que a resolução para o dualismo do interior e do exterior, também resolveu o dualismo do ato e da potência. Sartre nos disse que tudo está em ato. Isso expressa que não existe aquela idéia do gênio proustiano, que seria uma espécie de gérmen a ser atualizado. Tomemos agora uma das falas sartreana para estabelecermos a real dimensão da idéia do gênio proustiano: “o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa de série bem interligada dessas manifestações” <sup>163</sup>. Todavia faltou exprimir a posição sartreana em relação ao desenvolvimento por Husserl do conceito de fenômeno, pois embora pareça que este o conceito resolveu todo e qualquer dualismo ele nos encaminhou para um outro dualismo. Segundo Sartre, trata-se do dualismo do finito e do infinito. Para melhores esclarecimentos vejamos a posição de Daniela R. Schneider.

Sartre critica que todos esses dualismos acabaram pro ser convertidos pela fenomenologia em único: o **do finito e do infinito**: se a aparição é finita, singular a série de aparições é, no entanto, infinita; se a aparição se revela única para um sujeito em perpétua mudança, este pode, no entanto, multiplicar seus pontos de vista ao infinito. Como é possível, então, ter-se segurança do conhecimento de um objeto, se a

---

<sup>160</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.16.

<sup>161</sup> Id, Ibid, p.15.

<sup>162</sup> Id, Ibid, p.15.

<sup>163</sup> Id, Ibid, p.17.

série de aparições é infinita? O máximo que podemos chegar é à aproximações da verdade, pois o conhecimento objetivo é impossível. Portanto, a viabilidade do conhecimento científico é questionável, já que este tipo de conhecimento tem como princípio fundamental sustentar-se no objeto, ou seja, seu único recurso é o próprio objeto, ao qual, porém o acesso é restrito pela multiplicidade de suas aparições.<sup>164</sup>

É preciso algumas considerações acerca deste dualismo. A única dificuldade em abordá-lo é que não pretendemos nos aprofundar nesta investigação. Mesmo assim, não é surpresa que Sartre definiu a posição, acima descrita, como sendo o ‘**recurso ao infinito**’<sup>165</sup>. E se aprofundássemos a posição sartreana identificaríamos nela um modo pertinente para diferenciar seu projeto filosófico do projeto filosófico desenvolvido por Husserl.

Tudo começou quando Sartre reconheceu que o existente não pode ser reduzido a uma série finita de aparições, porque ele estando reduzido a uma série finita de aparições limitaríamos a quantidade de suas aparições invalidando a possibilidade das reaparições. Para Sartre o problema consistiu no fato de que para Husserl é impossível apreender ‘o ser’ a partir destas infinitas aparições. Dessa forma, Daniela R. Schneider destacou claramente que “Husserl cai no ‘recurso ao infinito’, mantendo o equívoco epistemológico de considerar que, por não se poder conhecer o universo todo, não se pode conhecer a parte que se tem acesso”<sup>166</sup>. Esta posição husserliana é declaradamente idealista, pois retoma o caminho tradicional da metafísica que sempre buscou resolver esta questão com o recurso ao sujeito. Para definirmos a posição sartreana, vejamos:

Sartre concorda que a realidade objetiva é infinita; o homem não sabe aonde o universo começa e aonde termina, por exemplo: pode haver milhares de galáxias que não conhecemos, etc. Sua principal discussão encontra-se na afirmação de que, apesar dessa infinitude, o homem conhece perfeitamente a realidade; o sistema solar, por exemplo; não o conhece completamente, pois isso é impossível, mas objetivamente, sim: o movimento dos planetas, suas órbitas, seus satélites, etc. E não por que não conheça ‘todo’ o universo que aquilo que a ciência já sabe a respeito dele se torna sem sustentação, frágil, revogável. Portanto, não precisamos conhecer a totalidade da série,

---

<sup>164</sup> SCHNEIDER, Daniela R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, p. 69..

<sup>165</sup> Id, Ibid, p. 69.

<sup>166</sup> Id, Ibid, p. 70.

que sempre será infinita, para conhecermos objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos.<sup>167</sup>

Sartre pretende fazer compreensível sua inquietação diante da maneira como alguns filósofos compreenderam a relação finito/infinito. Sublinhamos que nossa intenção não é afirmar ou assegurar o pensamento sartreano como além ou aquém do pensamento destes filósofos. Nossa preocupação será descrever o modo como foi construída a filosofia sartreana. Assim, a seguir veremos as palavras de Sartre a respeito da oposição do ‘finito e infinito’.

Assim, a aparição, *finita*, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito. Esta nova oposição, a do “finito e infinito”, ou melhor, do “infinito no finito”, substitui o dualismo do ser e do aparecer: o que aparece, de fato, é somente um *aspecto* do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele. Totalmente *dentro*, na medida em que se manifesta *neste* aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição, ao mesmo tempo razão da série. Totalmente *fora*, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer.<sup>168</sup>

Sartre expressou na sua compreensão da relação do finito e infinito o equívoco cometido pela fenomenologia e o pensamento moderno, que “consideravam, por exemplo, que se a série de aparições é infinita e a essência é a razão da série, logo o ‘ser’ deve ser infinito, eterno, incognoscível”<sup>169</sup>. Este cenário filosófico apresentou uma interpretação idealista da realidade objetiva, que se estabeleceu ao buscar um fundamento para determinar o ser da realidade<sup>170</sup>. Esta posição fez do ser uma qualidade do objeto captável entre outras<sup>171</sup>. E como vemos a preocupação sartreana foi estabelecer uma explicação para este problema do fundamento ontológico sem cair numa interpretação idealista e solipsista<sup>172</sup>. Em nossos estudos anteriores vimos que Sartre se preocupou em expor que a consciência é desprovida de conteúdos. O Ego não existe na consciência, pois ele é constituído pela consciência. Esta posição filosófica

---

<sup>167</sup> SCHNEIDER, Daniela R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, p. 70-1.

<sup>168</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 17-8.

<sup>169</sup> SCHNEIDER, Daniela R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, p. 71.

<sup>170</sup> Id, *Ibid*, p. 71.

<sup>171</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 15.

<sup>172</sup> Não podemos esquecer que o pensamento filosófico sartreano objeta as concepções filosóficas que consolidaram o solipsismo. Este posicionamento foi assentado a partir do instante que a noção de consciência foi compreendida como intencionalidade, relação, negatividade e nadificação. E, ainda podemos afirmar, a ontologia sartreana estabelece estes conceitos com base na *capacidade* nadificante ek-sistencial do ser do para-si.

sartreana não fez do Ego uma causa primeira para determinar a realidade. Agora, guiados diretamente para o problema do fundamento ontológico nos deteremos ao modo como se dá a aparição do ser. “Sartre parte da descrição do ser que primeiro encontramos nas nossas investigações ontológicas, o ser da aparição, isso significando que parte do **fenômeno de ser**, pois é como temos acesso imediato ao ser, através daquilo que nos aparece (fenômeno)”<sup>173</sup>. Esta aparição é anterior a qualquer questão do ponto de vista ou perspectiva. Ora, não se trata de substituir uma verdade vigente sobre o ser por outra verdade. Ao contrário, trata-se de assentar os modos de aparição do ser assumindo sua fluidez. Nesse sentido, a fenomenologia sartreana assume a contingência do ser e reconhece que esta é sua *qualidade*. Assim, podemos observar que “o fenômeno é o que se manifesta”<sup>174</sup>, sendo o fenômeno de ser como tal passível a ser descrito. O método sartreano desenvolve-se a partir da manifestação e descrição do ser. A ontologia fenomenológica é a descrição do fenômeno de ser. Trata-se do ser da aparição enquanto o ser que se revela como fenômeno de ser. Porém, Sartre possui como problema o fato do ser do fenômeno escapar à condição fenomênica.

Segundo Sartre: “o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em conseqüência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem”<sup>175</sup>. Para Sartre, afirmar que o fenômeno escapa a condição fenomênica foi assumir a autonomia do ser do fenômeno sem reduzir suas aparições ao fenômeno de ser<sup>176</sup>. Esta posição exigiu o desenvolvimento de uma

---

<sup>173</sup> SCHNEIDER, Daniela R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*, p. 72.

<sup>174</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 19.

<sup>175</sup> Id, *Ibid*, p. 20.

<sup>176</sup> Numa das passagens do livro *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios* foi circunstanciada esta posição sartreana. Assim, expomos: “é chocante descobrir que não há nada *por trás* dos fenômenos. Não há o ser que atravessa o tempo e que desdobra sua necessidade para além da minha representação. E também não é verdade que esse fenômeno presente seja algo constituído por mim, pela minha consciência. As coisas são fenômenos em-si. Só existe o fenômeno e ele não depende de mim para existir, porque participo da mesma contingência. Por isso, quando tento atravessar a aparência das coisas e chegar a um outro modo de existência que não seja a fenomenologia presente, contingente, acabo entendendo que a única maneira de ver as coisas por trás delas mesmas seria ‘imagina o



analítica existencial para evitar um retorno ao naturalismo. Além disso, não podemos abandonar os dados fenomênicos, porque eles constituem o modelo onto-fenomenológico sartreano. Neste caso, não há prejuízo do fenômeno em razão da realidade concreta, pois ela [realidade concreta] é fenomênica. Ele manifesta-se apenas enquanto fenômeno. Assim, o ser do fenômeno pode existir ainda que não tenha sido descrito e ainda que não tenha sido manifestado enquanto fenômeno, mas dependerá da descrição do fenômeno de ser para *instituir* sua existência, i.e, precisamos consultar o fenômeno de ser para dizer algo sobre o ser da aparição. Com isso, vemos que o Ser não depende da descrição para ser considerado Ser, contudo a descrição é a abertura para percebermos sua existência. E, nesta abertura, o ser do fenômeno não pode ser interpretado como se houvesse algo para além daquilo que se volta para *mim*<sup>177</sup>.

Em resumo, na busca pelo ser deparamos primeiro com o *ser da aparição* que é revelado pelo *fenômeno de ser*. Sartre indicou que o ser da aparição é o ser que nos aparece, mas também alertou para a existência de situações em que o ser da aparição poderá se manifestar na própria ausência ou não aparição. Em seguida, Sartre destacou que o ser da aparição não depende ontologicamente de outro ser para sustentar seu ser, contudo é como se o *fenômeno de ser* fosse fundado a partir do *ser do fenômeno*, quando o *fenômeno de ser* fosse fundado também fundasse o *ser do fenômeno*. Esta posição parece apontar para uma contradição no pensamento sartreano, contudo ao avaliarmos com mais perspicácia notamos que a autonomia entre o *fenômeno de ser* e o *ser do fenômeno* não nos permite uma interpretação destas, pois seria o mesmo que afirmar que o ser só é ser enquanto percebido. Ora, não podemos afirmar que o ser só existe enquanto

---

nada”, SILVA, FRANKLIN LEOPOLDO E. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios / Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 50.

<sup>177</sup> A partir da posição desenvolvida por Franklin Leopoldo e Silva, esclarecemos: “Pode-se dizer que a relação natural com as coisas é constituída por duas crenças. De acordo com a primeira, as coisas são ocasiões da minha subjetividade – elas são *para mim* e a existência delas se pauta por aquilo que delas faço, pelo modo como as integro à minha própria existência. Mas acredito também – segunda crença – que esse caráter de fenômeno (ser-para-mim) é somente a face que as coisas voltam para mim; acredito que, por trás dessa fenomenalidade ou da cumplicidade que parecer ter comigo, elas *são* algo mais, e que esse ser transfenomenal assegura que elas foram no passado e que serão no futuro, independentemente da cumplicidade que mantêm com a minha história”, p. SILVA, FRANKLIN LEOPOLDO E. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios / Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 50.

percebido e imaginado por uma consciência, porque o fundamento do *ser do fenômeno* e do *fenômeno de ser* é *transfenomenal*. Quer dizer, o fenômeno de ser não está escondido atrás dos fenômenos, tampouco dependerá ontologicamente do ser do para-si para ganhar seu estatuto de ser. Aos poucos, verifica-se que a aparente contradição no pensamento sartreano reside na sua flexibilização do conceito de ser. E, neste contexto, somos conduzidos ao ser esbarrando em um estorvo: a impossibilidade de constituir uma união entre as duas regiões de ser descobertas. Por isso, a ontologia fenomenológica se encaminha ao estudo da relação entre o *fenômeno de ser* e o *ser do fenômeno*. E, neste exercício, não se apõe rigorosamente ao *ser-Em-si* dedicando poucas páginas ao mesmo na obra *O Ser e o Nada*. Decerto, a preocupação é compreender a dimensão do ser transfenomenal. Esse exercício fornecerá os elementos para caracterizarmos a dobra-desdobra no pensamento sartreano. Será ainda possível compreender nosso exercício como um interstício de nossa dissertação, todavia o interstício também é o projeto.

Na primeira parte de nossa dissertação já vimos que a *consciência é consciência de alguma coisa*, também verificamos que a primeira tarefa realizada foi esvaziar os “conteúdos” da consciência. Além disso, pudemos observar uma sutil preocupação com a questão do conhecimento, mas também observamos que a fenomenologia não se reduzirá a uma teoria do conhecimento. Ainda mais, ela [fenomenologia] não se propõe o empreendimento de ser uma teoria do conhecimento. Aliás, a fenomenologia está tentando criticar as empresas filosóficas que ousaram ser uma teoria do conhecimento. Agora, podemos ter a identificação da dobra-desdobra destas questões na obra *O Ser e o Nada*. A propósito verificamos que algumas das posições filosóficas desenvolvidas durante a *Transcendência do ego* foram mantidas no *Ser e o Nada*, ou seja, podemos dizer que “não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente”<sup>178</sup>. Esta senda escolhida renuncia a consciência como receptáculo e representação da realidade. Em poucas palavras, a consciência é translúcida. Ainda assim,

---

<sup>178</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 22.

devemos destacar que esta translucidez da consciência não admite a primazia do conhecimento, contudo também não negou a possibilidade do conhecimento. Aliás, a consciência “pode conhecer e conhecer-se”<sup>179</sup> sem negar a possibilidade de outras consciências, mas não esqueçamos que “toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto”<sup>180</sup>. A condição é que a consciência seja consciência (de) si enquanto conhecimento de seu objeto. Verifica-se que a questão é a mesma apresentada na *Transcendência do Ego*. Então, Sartre se perguntou mais uma vez: que é esta consciência (de) consciência?

Parece desnecessário retomarmos toda a resolução proposta por Sartre, pois ela foi semelhante a anteriormente apresentada na obra *A Transcendência do Ego*. Exceto, pelo fato de que agora Sartre afastou-se de uma abordagem psicológica, pois a ontologia sartreana enquanto campo originário que fundamenta toda a psicologia fenomenológica. Ainda no curso das observações, identificamos que a partir da publicação da obra *O Ser e o nada*, apesar da manutenção da diferença entre a reflexão pura e a reflexão impura, foi abandonada a variação conceitual entre a reflexão fenomenológica e a reflexão pura. Esta variação introduzia uma especial dificuldade para distinguir e permitir a identificação da reflexão fenomenológica e da reflexão pura. Nestas inflexões, observamos algumas dobras e desdobras do pensamento sartreano. Esta problemática poderá ser facilmente observada durante nossa interrogação pelo que é a consciência (de) consciência.

Verificamos que Sartre procurou um caminho para evitar introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto. Ele estava atento ao fato de que qualquer consciência (de) consciência ao exigir um terceiro termo para permitir ao cognoscente ser conhecido poderia se revelar inaceitável. Uma das preocupações foi acerca da capacidade deste terceiro termo converter a totalidade do fenômeno em algo conhecido. É, em suma, *pré-ocupar-se* se a

---

<sup>179</sup> Id, Ibid, p. 22.

<sup>180</sup> Id, Ibid, p. 22.

totalidade do fenômeno cairá numa reflexão não-consciente de si como termo último ou numa regressão ao infinito. Ambas seriam indicações de dualidade na consciência. Por isso, Sartre desejoso em demonstrar que a consciência não possui dualidade se incita em revelar a relação imediata da consciência.

Vejamos: “consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não-cognitiva de si a si”<sup>181</sup>. A intenção sartreana foi nos fazer perceber que a relação imediata da consciência é dada na sua espontaneidade. Toda consciência espontânea é não-cognitiva de si a si. Eis que se deve observar durante a leitura do *Ser e o nada* a manutenção de algumas posições filosóficas desenvolvidas na *Transcendência do ego*. Uma das posições filosóficas mantidas por Sartre foi que o cogito pré-reflexivo é anterior à constituição de um cogito de modelo cartesiano. Esta posição sartreana manteve as nuances da interpretação desenvolvida durante o estudo do conceito de consciência não-posicional de si e consciência (de) si. Com efeito, Sartre ainda continuou preocupado com o desenvolvimento de algumas destas nuances, sobretudo o registro semântico destes conceitos. Quer dizer, a preocupação sartreana foi estabelecer um registro semântico da noção de consciência não-posicional de si, o qual evitasse remeter a idéia de conhecimento<sup>182</sup>. Segundo Sartre, esta confusão pode ser evitada através do termo consciência de si. Cumpriu-lhe ainda recomendar o uso entre parênteses da preposição de: (de). Dessa maneira visou nos afastar da idéia de conhecimento remetida pelo de si da consciência não-posicional de si. Mas esta preocupação não é apenas semântica, pois ela expressa a primazia do cogito pré-reflexivo e revela que o saber não poderá ser saber que não se sabe. Sartre utilizou o exemplo de alguém a contar cigarros; e, afirmou, enquanto se conta numa cigareira os cigarros, revela-se para a consciência a propriedade objetiva. Esta propriedade objetiva se revela para a consciência como uma

---

<sup>181</sup> Id, Ibid, p. 24.

<sup>182</sup> Id, Ibid, p. 25.

“propriedade existente no mundo”<sup>183</sup>. A propósito desta revelação, a consciência a contar os cigarros pode ser não-tética neste ato de contar, todavia quando questionada ‘o que você está fazendo?’, a resposta remete a outro nível da consciência. Teríamos a consciência não-tética de contar e, posteriormente, a consciência *da* consciência não-tética de contar. Assim, não precisamos estar a contar *de fato* para possuímos a consciência *da* consciência não-tética de contar. Talvez, as palavras usadas por Sartre sejam mais esclarecedoras:

Não será necessário que eu conte *de fato* para ter consciência de contar? É verdade. Contudo, não há esse círculo-vicioso, ou, se preferirmos, é da própria natureza da consciência existir ‘em círculo’. O que se pode exprimir assim: toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora por que a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência. Ao mesmo tempo, definiu-se como consciência de percepção e como percepção.<sup>184</sup>

Temos a revelação da *natureza* da existência da consciência. Graças a estas palavras pudemos perceber que a consciência posicional não foi substantivada, tampouco a consciência não-tética será seu adjetivo. Por certo, a consciência não pode ser substantivada ou adjetivada, pois seria convertê-la em produto de um acontecimento qualquer como “uma perturbação orgânica, um impulso inconsciente, uma outra ‘Erlebnis’”<sup>185</sup>. Notadamente, a consciência é relação imediata de si a si, fato que revelou o ser da intenção como uma consciência. Ademais, não há a dor e a consciência de dor, não há o prazer e a consciência de prazer. Com base nesses argumentos, não há uma coisa dor ou uma coisa prazer na consciência; verifica-se que a dor é consciência (de) dor e o prazer é a consciência (de) prazer. Decerto, este parece “o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa”<sup>186</sup>. Em todo caso, continuaremos a nos questionar acerca da existência da consciência. Embora, finalmente, parece que encontramos a evidência que tanto visávamos: a consciência é nada de ser. Não há como confundir quando admitimos que o ser da consciência é nada de ser e a constituição da sua existência se revela o contrário da prova ontológica. Estamos falando do famoso princípio

---

<sup>183</sup> Id, Ibid, p. 24.

<sup>184</sup> Id, Ibid, p. 25.

<sup>185</sup> Id, Ibid, p. 25.

<sup>186</sup> Id, Ibid, p. 25.

divulgado na conferência *O existencialismo é um humanismo*: a existência precede a essência. É necessário dizermos que devemos ter consciência deste princípio, mas não fazê-lo um princípio da consciência. Torná-lo uma lei seria admitir a gênese da consciência, seria afirmar uma existência anterior a existência da consciência. Na ocasião da conferência *O existencialismo é um humanismo* fomos reportados ao exemplo de um corta-papel. No exemplo, tivemos a identificação que a constituição da consciência não é da mesma ordem da constituição das coisas. Se a consciência admitisse sua criação a partir de um ato, ela seria reduzida a uma relação entre causa e efeito. Por isso, somos guiados por outro caminho que além de evitar este equívoco, protege-nos de qualquer referência que suponha a consciência como resultada ou extraída do nada. Sartre guiado por esta nova senda afirmou que a “consciência é plenitude de existência”<sup>187</sup>, foi o que aconteceu ao aceitar a consciência como um absoluto que existe por si. Estamos certos de que esta posição pode causar certa estranheza, mas quando reconhecemos que a consciência é consciência (de) si este modo de pensar parece razoável. Diante desta possibilidade, a consciência que é um absoluto “não é resultado de construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências. E não é *relativo* a tal experiência, porque é essa experiência”<sup>188</sup>. É de se notar que a existência da consciência é “aparência” e caracteriza-se pela atividade da sua existência. Para dizer a verdade, quando assumimos que a existência da consciência é um nada estamos afirmando sua liberdade. Por tudo isso, foi necessário investigarmos a existência do *fenômeno de ser* e do *ser do fenômeno*. Agora nosso interesse será descrever a diferença entre as duas regiões de ser descobertas para caracterizar sua passividade e sua atividade. Acreditamos que esta definição contribuirá para a compreensão de nossa proposta.

---

<sup>187</sup> Id, Ibid, p. 27.

<sup>188</sup> Id, Ibid, p. 28.

### 3. O Ser: atividade e passividade

Tendo-se compreendido que o ser transfenomenal remeteu ao fenômeno de ser, encontramos-nos diante das duas regiões de ser descobertas: o ser do *percipi* e o ser do *percipiens*. Sendo assim, imediatamente parece que o ser do *percipi* é antagônico ao ser do *percipiens*. Mas quando verificamos esta possibilidade percebemos que o ser do *percipi* implicou o ser do *percipiens*, i.e, como as coisas e a consciência são aparências foi necessário um ser que *fundamentasse* estas aparências. Tal relação só se pôde realizar, segundo Sartre, pois o ser do *percipi* é a revelação do fenômeno, que através do ser do *percipiens* posteriormente restituiu o ser para o fenômeno. Noutras palavras, podemos dizer que Sartre parte de um cogito pré-reflexivo, mas esta restituição do fenômeno ou este ‘voltar a si’ da consciência só será possível no âmbito reflexivo. E, claro, a consciência reflexiva sempre parte da relação com o objeto. Por este aspecto, o ser do *percipi* foi caracterizado como detentor da passividade. O ser do *percipi* por causa da sua passividade, assinala-se objeto ao ser do *percipiens*; por sua vez, o ser do *percipiens* constituído por sua atividade é considerado *fenômeno de ser* ou *consciência de alguma coisa*. Esta resolução indicou dois modos possíveis do ser, que podem inclusive remeter as duas possíveis condutas do ser do *percipiens*, a saber, uma conduta ativa e a uma conduta passiva. Todavia, nos deteremos a caracterizar o modo do ser que se caracteriza *pleno, opaco, maciço*. Estas características que revelam uma conduta passiva servem de propedêutica para a compreensão da diferença ontológica entre o ser-em-si e o ser-para-si. Por esta razão, precisaremos compreender o que se distende por ser-em-si, caso contrário, tornar-se-á vaga e imprecisa a interpretação de outro modo de ser, a saber, a região de ser denominada como ser-para-si e *caracterizada* pela atividade. De tal modo, o ser estritamente caracterizado pela passividade também nos concederá alguns elementos para a descrição e compreensão do ser-para-si que se faz afetar pela passividade. Assim, Sartre dedicado à passividade do ser explicitou:

O modo de ser do *percipi* é passivo. Portanto se o ser do fenômeno reside em seu *percipi*, este ser é passividade. Relatividade e passividade seriam as estruturas características do *esse* reduzido ao *percipi*. Mas que é passividade? Sou passivo quando recebo uma modificação da qual não sou a origem – quer dizer, não sou nem o fundamento nem o criador. Assim, meu ser sustenta uma maneira de ser da qual não é a fonte. Só que, para sustentá-la, é necessário que eu exista, e, por isso, minha existência se situa sempre para além da passividade” .<sup>189</sup>

Diante das palavras acima, o ser-em-si foi descrito por sua relação de passividade e relatividade diante do ser-para-si. Sem dúvida, a passividade e relatividade servem para determinar traços gerais da diferença entre o ser-em-si e o ser-para-si, mas são insuficientes para marcarmos a diferença ontológica entre ambas as instâncias do ser. Esta questão é facilmente comprovada quando verificamos que o ser-para-si pode assumir uma conduta inautêntica. Nesta situação, o ser-para-si, ainda caracterizado como *fenômeno de ser* ou *consciência*, negligencia seu modo de ser, ou seja, ele [ser-para-si] tenta abandonar sua atividade em proveito da passividade e objetividade que caracterizam o ser-em-si. De tal modo, Sartre descreveu:

‘Suportar passivamente’, por exemplo, é uma conduta que *tenho* e compromete minha liberdade tanto quanto o ‘rejeitar resolutamente’. Se hei de ser para sempre ‘aquele-que-foi-ofendido’, é preciso que eu persevere em meu ser, quer dizer, assumo eu mesma minha existência. Mas por isso, retorno de certo modo, por minha conta, e assumo minha ofensa, deixando de ser passivo com relação a ela. Daí a alternativa: ou bem não sou passivo em meu ser, e então me converto em fundamento das minhas afecções, mesmo que não tenham se originado em mim – ou sou afetado de passividade até em minha existência mesmo, meu ser é um ser recebido, e então tudo desaba no nada.<sup>190</sup>

Podemos expressar que a questão levantada por Sartre nos permite indicar um caminho para a realização da liberdade. A realização da liberdade, para Sartre, é a rejeição de uma conduta quietista, passiva e relativa. Para Sartre, a realidade humana não se deve resignar ao que as pessoas fazem dela, mas fazer algo a partir do que as pessoas fazem dela. Mais do que isso, a liberdade e atividade são as únicas possibilidades da construção e (des)construção dos projetos do ser-para-si, pois elas [liberdade e atividade] estão *penetrada* na ek-sistência e somente aí possuem sua legitimidade e o seu direito. Seguindo Bento Prado Júnior, Sartre já havia tematizado na obra *A Transcendência do Ego* esta problemática que estamos tentando caracterizar como atividade. E, segundo ele, “a afirmação da atividade da consciência é solidária

---

<sup>189</sup> Id, Ibid, p. 30.

<sup>190</sup> Id, Ibid, p. 30.



à expulsão de todo *conteúdo* do interior dessa consciência que lhe possa roubar sua pura transparência”<sup>191</sup>. Nesse sentido, a atividade não deve ser subjugada a uma noção de natureza humana, pois o para-si é uma região de ser livre das amarras da natureza. É nesse sentido que “a consciência, pura atividade, é rejeição para fora de si de toda realidade (inércia); ela é negação de todas as formas de realidade”<sup>192</sup>. Esta posição filosófica sartreana também nos esclareceu porque ele utiliza o conceito realidade humana ao invés de natureza humana. Esta opção conceitual é para explicitar que a realidade humana não é inerte. Ainda podemos dizer que a opção conceitual pelo termo realidade humana foi para aludir o ser-para-si em seu campo sócio-antropológico, que ao estar neste plano revela-se como um para-si-para-outro. É nesse âmbito que o para-si revela-se como realidade humana, revela-se enquanto linguagem e enquanto um prático-inerte. Assim, temos que dizer que suportar passivamente ou rejeitar resolutamente não são condições impostas à realidade humana. Desde já, parece-nos necessário uma descrição ontológica circunstanciada da região de ser dotada de passividade. Acreditamos que através desta descrição conseguiremos estabelecer elementos para pensarmos a diferença ontológica entre as duas regiões de ser existentes.

#### **4. O ser do Em-si**<sup>193</sup>

Antes de apresentarmos o ser-em-si é indiscutível a realização de algumas ressalvas. Primeiro, atentemos que Sartre reconheceu que o conceito de ser-em-si parece registrar a idéia de reflexividade. Dirimente, Sartre justificou o emprego do ser-em-si numa perspectiva puramente formal. Para ele, a intenção foi utilizar um conceito que denotasse a

---

<sup>191</sup> PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bérghson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 110.

<sup>192</sup> Id, *Ibid*, p. 110.

<sup>193</sup> O ser do em-si é aquele ser marcado porque ele apenas “é”. O “é” do Em-si indica que ele é sem fundamento. Neste caso, Sartre revelou o ser-Em-si como o sentido do ser da existência, a saber, desprovido de sentido.

consistência do existente e, no qual permitisse indicar um ser que não se revela a si mesmo. Vimos, no decorrer da nossa proposta, que apenas a consciência é capaz de captar o sentido do ser. Também presenciamos que o sentido do ser quando revelado à consciência foi denominado de fenômeno de ser. Por sua vez, o fenômeno de ser não é o ser. Ele apenas indica e exige o ser sem com isso impossibilitar sua compreensão, visto que a revelação é imediata à consciência. Assim, expressamos que a consciência capta o ser que fundamenta a manifestação do sentido do ser sem a mediação ou a elucidação de conceitos. Esta sutileza proposta pelo pensamento sartreano era a indicação que buscávamos para nos dedicar a elucidação do ser que fundamenta a manifestação do sentido do ser.

Optamos em assentar esta elucidação em dois momentos. O primeiro momento indicou que o ser do fenômeno e o fenômeno de ser possuem modos distintos de elucidação. Enquanto o ser do fenômeno foi elucidado a partir da revelação-revelada do ser-em-si, por seu turno o fenômeno de ser exigiu a revelação-revelada do ser-para-si; já no segundo momento, restabeleceu-se a distinção entre as duas regiões de ser para evitar um retorno ao realismo ingênuo e ao idealismo. E é nesse sentido que o fenômeno de ser e o ser do fenômeno são diferentes. Para Sartre, esta diferença entre o ser-para-si e o ser-em-si é determinada pelo ser que fundamenta a manifestação do sentido do ser. Nesse caso, a distinção ocorre pela ausência, através do nada de ser e marca a incomunicabilidade entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Sartre a respeito destas duas regiões incomunicáveis indicou que “ambas podem ser colocadas sob a mesma rubrica”<sup>194</sup>, porque são separadas por um nada de ser. Esta indicação sartreana é o átimo de abertura para compreendermos o ser que fundamenta a manifestação do sentido do ser. Segue-se que o ser não recebe seu ser por criação ou participação. Daí diz-se que o fundamento do ser da existência é não possuir fundamento. Agora, Sartre dirigindo-se à revelação-revelada do ser-em-si afirmou que ele “é”. Para evitar erros, alertamos que esta

---

<sup>194</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 36.

expressão visa indicar um modo de ser que apenas indica a si mesmo. Eis que este modo de ser caracterizado pela plenitude não possui características, porque é ser à ser desvendado. Sendo mais específico, será o ser-para-si que fornecerá as características do ser-em-si. Por isso, para evitarmos contradições basta lembrar que é a realidade humana que concede as qualidades de passivo ou ativo ao ser. Agora, é preciso transpor nossas observações anteriores em descrições sobre o ser-em-si. Portanto, para alcançarmos as descrições fundamentais do ser-em-si retomaremos suas características ontológicas: o ser é em si, o ser é o que é, o ser é. Segundo Sartre, expomos:

se o ser é em si, significa que não remete a si, tal como a consciência (de) si: é este si mesmo. A tal ponto que a reflexão perpétua que constitui o si funde-se em sua identidade. Por isso, o ser está, no fundo, além do *si*, e nossa primeira fórmula não pode ser senão uma aproximação, devido às necessidades da linguagem. De fato, o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si.<sup>195</sup>

E, quando examinou o segundo dos rudimentos referiu:

‘o ser Em-si é o que é’ a que designa o ser da consciência: esta, de fato, como veremos, *tem-de-ser* o que é. Daí a concepção especial que se deve dar ao ‘é’ da frase ‘o ser é o que é’. A partir do momento em que existem seres que hão de ser o que são, o fato de ser o que se é não constitui de modo algum características puramente axiomática: é um princípio contingente do ser-Em-si. (...) Designa a opacidade do ser-Em-si. Opacidade que não depende de nossa *posição* com respeito ao Em-si, no sentido de que seríamos obrigados a *apreendê-lo* ou *observá-lo* por estarmos ‘de fora’. O ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é *maciço*. (...) Resulta evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é.<sup>196</sup>

Por último, para que se possa determinar as feições do ser-Em-si, mencionou:

O ser-Em-si é. Significa que o ser não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário. A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes. Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente. É que chamamos a *contingência* do ser-Em-si. Mas o ser-Em-si tampouco pode derivar de um *possível*. (...) O ser-Em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é. (...) Incruiado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade.<sup>197</sup>

A partir das referências anteriores se observou algumas características do ser-em-si que contribuem para se estabelecer a diferença ontológica em relação ao ser-para-si. Por um lado, o em-si foi caracterizado como o ser que *é o que é*, revelando-se como o *dito*, como

---

<sup>195</sup> Id, Ibid, p. 38.

<sup>196</sup> Id, Ibid, p. 39.

<sup>197</sup> Id, Ibid, p. 39-40.

linguagem [language], passividade e positividade. Por sua vez, o para-si será estabelecido como uma espécie de clareira, a região do ser responsável pelo *dizer*, o ser responsável pelo discurso [parole]. O para-si enquanto discurso é o responsável pela verdadeira práxis que esta diretamente relacionada à experiência originária. Este momento originário do para-si só é possível, pois ele foi concebido como *sendo o que não é e não sendo o que é*. Esta contradição inerente ao ser-para-si que o definiu como sendo atividade, devir e negação. Ao contrário, o em-si alude ao conceito de ser parmenídico. Trata-se de um ser fechado, pleno de si, inerte e totalmente contingente; no qual, o seu possível não o compete. Todas as possibilidades do em-si pertencem ao ser que é fenômeno de ser e que não se extenua em si mesmo. Estas possibilidades pertencem ao ser que é consciência (de) si e do outro. Por estas razões, o desenvolvimento de nossa dissertação exige um estudo sobre a região do ser, na qual o em-si é relativo. Porém, antes de qualquer interpretação a respeito das estruturas do para-si, discorreremos, de maneira adequada, sobre a compreensão sartreana do Nada. Assim, este caminho nos permitirá compreender como na empresa filosófica sartreana estabeleceu-se a diferença ontológica.

## **5. O NADA: A VEREDA PARA A ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA EM SARTRE**

Na obra *O Ser e o Nada*, assim como já vimos durante nosso estudo da obra *A náusea*, a descrição da conduta interrogativa marca a apresentação da diferença ontológica. Em *A Náusea*, a descrição das condutas de Antoine Roquentin ao se interrogar pelo Ser, por um lado, revelou a impossibilidade de ligação entre as duas regiões de ser existentes, por outro, ela possibilitou compreendermos que a análise fenomenológica não pode ser abandonada. Por isso, Sartre restabeleceu na obra *O Ser e o nada* a análise fenomenológica por que só por meio dela e com seu caráter regressivo se manifesta o ser. Nesse âmbito, a primeira parte da obra *O Ser e o*

*nada* que se destinou à “problemática do nada” manifestou a importância da descrição da conduta humana para compreender e desvelar as regiões de ser. Mas salientamos que a investigação sartreana não é mais do domínio da redução fenomenológica, pois a descrição da conduta humana foi suficiente para revelar a relação concreta do homem no mundo. E eis que a apropriação sartreana do conceito heideggeriano do ser-no-mundo além de deter a particularidade de ser consciência, também se caracterizou como uma totalidade sintética. Ainda mais, o sartreano conceito de ser-no-mundo nem é um ser passivamente imerso no mundo, nem um ser pleno de *si*; ao contrário, ele é falta de *si*, ele é desejo, ele é pro-jeto. De acordo com a proposta sartreana estaríamos no plano existencial, no qual privilegia-se a reflexão pura que se caracteriza por ser descritiva. Ou seja, “a preocupação de banir a reflexão cúmplice e a ciência reflexiva da interrogação ontológica ameniza naturalmente o autor a retomar a questão da essência da consciência e do fenômeno de ser”<sup>198</sup>. Este abandono inicial da posição analítica e reflexiva foi o modo apresentado para a constituição do ser em situação. Um ser que retroage e se projeta no plano existencial, permitindo-se originar a possibilidade de revelar o homem, o mundo e a relação entre ambos<sup>199</sup>. Segundo Sartre, a partir do campo de investigação fenomenológica somos conduzidos a pensar a experiência reveladora do ser-no-mundo como uma conduta concreta e apreensível e, note-se, Luiz Damon Moutinho<sup>200</sup> referindo-se a esta conduta apresentou que a descrição não é uma abstração do mundo. Bem pelo contrário, a descrição é a apreensão intuitiva do *si* [concreto]. Agora, usando as palavras de Claude Poulette,

---

<sup>198</sup> “Le souci de bannir la réflexion complice et la science réflexive de l’interrogation ontologique amène naturellement l’auteur à reprendre la question de l’essence de la conscience et du phénomène d’être”, POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet*, Paris: L’Harmattan, 2001, p. 176.

<sup>199</sup> Agora poderemos ver uma posição que contribui com a nossa interpretação. Então, vejamos: “Será precisamente no pensamento de Martin Heidegger (e reportamo-nos aqui apenas a *Sein und Zeit*) que se descobrirá uma fenomenologia da relação, em que o *Dasein* é ser-com (*Mit-sein*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). É por esse caminho de síntese (mas, contrariamente a Heidegger, de síntese de uma consciência que é relação com o mundo) que Sartre retomará o seu percurso já não *em busca do ser*, pois a sua posição já está dada de forma inquestionável”, BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das letras, 2000, p. 80. Na verdade, André Barata reporta que a preocupação sartreana agora é com o ser-no-mundo, bem como com o modo como se dá a relação do homem com o mundo.

<sup>200</sup> MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 152

podemos observar que “o concreto não é por isso obtido por uma soma de resultados de uma análise”<sup>201</sup>. Trata-se do que Sartre denominou do contato primitivo com o ser, ou seja, “a relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres”<sup>202</sup>. Neste âmbito, a consciência reflexiva só será possível quando a descrição objetiva ou concreta ceder lugar à reflexão impura<sup>203</sup>.

Postas estas considerações, a abertura para a ontologia sartreana revela-se simples, “basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo”<sup>204</sup>. Esta simples atitude para o desenvolvimento da ontologia sartreana está distante de ser ingênua, talvez o mais adequado seja indicá-la como uma *falsa* ingenuidade ou uma *falsa* proposta de simplicidade. Nesta perspectiva, a realidade humana foi colocada frente a frente com o Ser. Ora, a conduta interrogativa não se resume aos signos lingüísticos, as análises sintática e semântica. Trata-se de uma interrogação que põe em jogo o ser do ser interrogador; trata-se de uma interrogação ontológica. Neste sentido, a conduta interrogativa partiu do *Je suis*, que retomou a interrogação em primeira pessoa para reafirmar a realidade humana como o ator concreto, o ser-no-mundo. Esta retomada do Ego como *si* <<soi>> abandonou o caráter apodíctico e adotou o caráter hermenêutico. Mas é preciso ainda notar que a conduta interrogativa abrangeu a distinção do ser interrogador e do ser interrogado; também pressupôs a distinção das duas regiões de ser existentes daquilo que foi visado na interrogação; e, ainda mais, abriu-se a possibilidade para uma resposta afirmativa ou uma resposta negativa. Neste contexto, a interrogação ontológica diante do ser revelou o triplo não-ser e caracterizou a conduta interrogativa como a conduta a revelar a negatividade, pois “a abertura de possibilidades na

---

<sup>201</sup> « Le concret n'est donc pas obtenu par la sommation des résultats d'une analyse », POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet*, p. 176.

<sup>202</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 44.

<sup>203</sup> Note-se que ao referirmos consciência reflexiva estamos falando da consciência posicional (de) si, que também pode ser denominada como uma consciência reflexionante. É preciso ainda dizer que a consciência reflexionante só será possível quando passarmos da descrição objetiva ou concreta para a reflexão impura. Sartre refere-se a esta passagem na obra *A Transcendência do Ego*.

<sup>204</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 44.

interrogação é sempre a abertura da possibilidade de uma resposta negativa”<sup>205</sup>. Adiante quando investigarmos as negações retomar-se-á este problema. Assim, inicialmente destacaremos apenas a posição sartreana a respeito deste triplo não-ser comportado pela interrogação.

a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente. Por fim, a pergunta encerra a existência de uma verdade. Pela própria pergunta o investigador afirma esperar resposta objetiva, como se lhe fosse dito: ‘É assim e não de outro modo’. Em suma, a verdade, a título de diferenciação de ser, introduz um terceiro não-ser como determinante da pergunta: o não-ser limitador. Tríplice não-ser que condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica – que é *nossa* interrogação.<sup>206</sup>

Ora, justamente através da conduta interrogativa que tivemos a possibilidade de desvelar um outro componente do real: *o nada*. E eis que o ser interrogador mesmo quando se afasta da relação primitiva do para-si com o em-si, mantém-se nos limites desta relação e a pressupõe. Considerando o que foi citado, Sartre ao revelar este novo componente do real, além de oferecer uma nova interpretação ao seu estudo da diferença ontológica, também nos permitiu conhecer que a realidade humana é pura negatividade. Por um lado, se em algum momento pareceu suficiente o estudo das regiões de ser existentes para caracterizar a diferença ontológica e constituir a noção de para-si; agora, podemos compreender a necessidade de examinar a relação destas regiões de ser com o não-ser. Além disso, note-se que foi a pergunta pelo ser que permitiu à realidade humana captar através do seu *si* <<soi>> o ser e o não-ser, não obstante esta revelação apresentou a negatividade do ser do para-si. Uma vez que o não-ser revela-se no jogo entre o ser e *o* não-ser, também pudemos verificar a dificuldade sartreana em determinar precisamente a diferença ontológica entre o ser e o não-ser. Angèle Kremer Marietti por saber desta dificuldade retomou esta questão e questionou se “esta interrogação do ser não é apenas um pretexto para nos fazer admitir, e por isso afirmar: ou bem que o ser não existe (e nós estaríamos em presença de uma ontologia negativa), ou bem que ele não está onde nós acreditamos que ele

---

<sup>205</sup> BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. 1ª ed. Porto: Campo das letras, 2000, p. 84.

<sup>206</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 45.

está”<sup>207</sup>. Em suma, a autora apresentou elementos que contribuem para percebermos a dificuldade sartreana em estabelecer a diferença ontológica entre o ser e o não-ser. Decerto, ela não foi a única a realizar esta constatação, conforme podemos observar na clareza que a questão foi encaminhada seja por Gerd. A. Bornheim na obra *Sartre – metafísica e existencialismo* ou, até mesmo, com André Barata no livro *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Para sermos mais precisos, estes autores se referiam ao estudo sartreano a respeito do pensamento de Hegel ao abordar a diferença entre o ser e o nada. A posição de Sartre é que em Hegel a diferença entre o ser e o nada se daria apenas ao nível da abstração e não passaria de um simples “modo de pensar”<sup>208</sup>. Na concepção dialética hegeliana do nada equivaleria a dizer que o ser e o não-ser seriam equivalentes. Segundo Sartre, esta equivalência sugerida por Hegel adveio ao supor uma simultaneidade lógica entre o ser e o não-ser, que ao invés de estabelecê-los como contraditórios apenas os concebeu como contrários, entretanto para que esta simultaneidade referida fosse apreciada ambos [o ser e o não-ser] deveriam ser considerados como positividade ou negatividade<sup>209</sup>. Apesar de Sartre não concordar com o modo em que Hegel encaminhou esta problemática entre o ser e o não-ser, ele [Sartre], segundo os autores anteriormente citados, parece não ter abalado suficientemente a posição hegeliana, pois ao *transferir* o nada para o plano da ontologia da consciência parece sugerir certa manutenção do posicionamento que estava tentando superar. É como se Sartre estivesse substancializando o não-ser. Decerto, Sartre não se esquivou desta problemática e estabeleceu como a resolução desta dificuldade que o *si* <<soi>> do para-si só é *si* <<soi>> para um para <<pour>>, ou seja, para uma consciência crítica. Este recurso sartreano além de evitar que o para <<pour>> fosse concebido como uma essência ou substância anterior à existência

---

<sup>207</sup> “cette recherche de l’être n’est-elle qu’un prétexte pour nous faire admettre, et donc affirmer : ou bien que l’être n’existe pas (et nous serions en présence d’une ontologie négative), ou bien qu’il n’est pas où nous croyons qu’il est”, MARIETTI, KREMER ANGÈLE. *Jean-Paul Sartre et le désir d’être – Une lecture de L’Être et le néant*, Paris : L’Harmattan, 2005, p. 24.

<sup>208</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 56.

<sup>209</sup> Id, Ibid, p. 56.



porque o caracteriza como jorrar, devir, angústia; também evitou a substancialização do não-ser, porque o *deslocamento* do nada para o plano da consciência não objetivou o para <<pour>> do para-si <<pour-soi>>. Assim, Sartre estabeleceu o para <<pour>> como primeiro em relação ao si <<soi>>, que pode ser interpretado como uma alusão à famosa máxima da existência dada anteriormente em relação à sua essência. Para melhor compreensão destes posicionamentos sartreano, citamos.

Significa que o ser é anterior ao nada e o fundamenta. Entenda-se isso não apenas no sentido de que o ser tem sobre o nada uma precedência lógica, mas também que o nada extrai concretamente do ser sua eficácia. Expressávamos isso ao dizer que *o nada invade o ser*. Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para se conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem deparar com o menor vestígio do nada. Mas, ao contrário, o nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do anda: *não há não-ser salvo na superfície do ser*.<sup>210</sup>

Para sermos fidedignos ao pensamento sartreano, precisamos compreender melhor a apropriação filosófica sartreana da concepção dialética do nada. A apropriação realizada por Sartre da dialética hegeliana estabeleceu o para-si <<pour-soi>> como o conceito no qual pode se dar uma possível *síntese* entre o ser e o nada, pois ele [para-si <<pour-soi>>] é uma totalidade sintética, ele é o ser e o não-ser ao mesmo tempo. Ele é o ser que se caracteriza por sua *contraditoriedade*. Esta posição sartreana nos remete imediatamente a duas outras questões. Em primeiro lugar, a dialética sartreana não realiza nenhuma síntese, pois estabeleceu apenas o jogo entre o ser e o não-ser ou entre a afirmação geral do ser e a negação desta afirmação geral do ser. Em segundo lugar, apesar da insistência sartreana em indicar que o ser é anterior ao nada expressamos que esta precedência é apenas lógica. Na verdade, o próprio Sartre reconheceu sua insistência em conceber a posteridade do nada em relação ao ser, não obstante ao se dedicar ao estudo da concepção fenomenológica do nada revisou imediatamente este posicionamento.

É verdade que se pode conceber de outro modo a complementaridade do ser e do nada. Pode-se ver em um e outro dois componentes igualmente necessários do real, mas sem

---

<sup>210</sup> Id, Ibid, p. 56.

‘fazer passar’ o ser ao nada, como Hegel, nem insistir, como fizemos, na posteridade do nada: ao contrário, se colocará acento sobre suas forças recíprocas de expulsão que ser e não-ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças.<sup>211</sup>

Sartre, nesta citação do *Ser e o Nada*, tem por obrigação agradecer à Heidegger seu abandono da suposição hegeliana de interpretar ser e não-ser como abstrações. Ao mesmo tempo em que ainda deve agradecê-lo por não atribuir ao ser qualquer caráter universal. Desde já, Sartre influenciado pela interpretação heideggeriana desenvolvida em *Ser e tempo* defenderá que há no ser uma “compreensão pré-ontológica” do não-ser. O mesmo é dizer que a realidade humana tem a possibilidade permanente de encontrar-se frente a frente com o nada. Este modo de captar o nada como fenômeno foi denominado por Heidegger de angústia. Por Sua vez, Sartre revelou que a captação do nada não é da mesma ordem da captação de uma objetividade, porque “o nada não é, o nada se nadifica”<sup>212</sup>. Além disso, temos que dizer que a captação do nada não é a captação de um vazio, mesmo porque o nada não se pode preencher como no caso do vazio. Ora, durante nosso estudo da obra da obra *A Náusea* já pudemos iluminar esta questão, ainda assim a retomamos para expressá-la pelas palavras utilizadas em *O Ser e o Nada*. O que desejamos realçar é que Sartre evidenciou que “a angústia é a descoberta desta dupla e perpétua nadificação”<sup>213</sup>; ela é a apreensão reflexiva do *si*; ela “é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo”<sup>214</sup>; ela é precisamente a transcendência do mundo que capta a si mesma como contingência para só então captar o nada<sup>215</sup>.

Aí está, finalmente, uma possibilidade de distinção entre o ser do em-si, o ser do para-si e o não-ser. Enquanto o ser do em-si é determinação e, como já sabemos, apesar de ser

---

<sup>211</sup> Id, Ibid, p. 58.

<sup>212</sup> Id, Ibid, p. 59.

<sup>213</sup> Id, Ibid, p. 60.

<sup>214</sup> Id, Ibid, p. 72.

<sup>215</sup> Há que se referir que Sartre concebeu a angústia como tomada de consciência de liberdade, enquanto para Heidegger a angústia se reduz a captação do nada.

transcendente surge pela “transcendência, pois subentende recuo, tomada de ponto de vista”<sup>216</sup>. Por sua vez, o ser do para-si “é o ser que não é o que é e é o que não é”<sup>217</sup>. É em coerência com esse movimento *além de si* que só podemos determinar o ser do para-si como recuo quando seu ser estiver sendo interrogado pelo para-outro e/ou quando o para-si se interrogar como para-outro. Essa observação explica a contradição do ser do para-si que pode ser manifesto como o ser e o não-ser e como recuo e projeção. Para esclarecer esta confusão, Sartre expôs que o ser do para-si por sustentar o Nada em seu Ser ele é liberdade, não obstante foi caracterizado por sua projeção e *indeterminação*. Em outras palavras, ele é a condição da nadificação, ou, se preferirmos, “é uma relação consigo mesmo ao longo de um processo temporal”<sup>218</sup>. Conforme a liberdade deixa de ser uma mera palavra e passa a constituir o ser do para-si condicionando a aparição do Nada, opõe-se a qualquer tipo de determinismo por se estabelecer no desgarramento do ser abrindo-se para a aparição do não-ser. Este desgarramento do ser não é um desgarramento do mundo, fato destacado por Sartre quando indicou que a transcendência é o caminho para pensarmos esta noção de liberdade. Note-se que “o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu Ser, e, assim mesmo, correndo o risco de estabelecer o Nada em seu ser a propósito de ser”<sup>219</sup>. Agora, resta-nos apenas referir que o não-ser “não é, o nada ‘é tendo sido; o nada não se nadifica, o nada é nadificado”<sup>220</sup>. Com isso, de certo modo, estas referências caracterizam certo desinteresse sartreano pela natureza do ser do em-si. Elas indicam que a sua filosofia versa sobremaneira pelo não-ser e o não-ser é um fenômeno que se manifesta sobre o fundo do ser através da captação do si <<soi>> pelo para <<pour>> no presente, mas com um recuo ao passado e/ou uma indicação temporal para o futuro. Esta nossa referência a problemática do para-si <<pour-soi>> também quer alertar para outra questão. Indicamos que

---

<sup>216</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 59.

<sup>217</sup> Id, Ibid, p. 128.

<sup>218</sup> Id, Ibid, p. 69.

<sup>219</sup> Id, Ibid, p. 65.

<sup>220</sup> Id, Ibid, p. 65.

opção sartreana pelo uso do <<pour>> visa indicar que esta preposição em uma de suas possibilidades de uso tem a indicação para uma relação temporal determinada a se realizar no futuro. Agora que sabemos que Sartre não se esquivou da problemática hegeliana entre o ser e o nada, e, precisamente, estabeleceu após sua resolução o deslocamento do nada e da negatividade para o horizonte da ontologia da consciência <sup>221</sup>. Torna-se compreensível que a referência da interrogação ao triplo não-ser foi o convite para pensar a relação da realidade humana com seu em *si*, com o não-ser e com o não-ser transcendente <sup>222</sup>. Desta alusão, no plano da ontologia da consciência sartreana a negação foi descrita como um fato ontológico.

Importa agora nos dedicarmos às negações. De antemão, expressamos que o estudo sartreano das negações caracterizou-se pela retomada da conduta interrogativa para contestar o caráter judicativo, privilegiar o cogito pré-reflexivo e referir o recuo do interrogador como desgarramento do ser <sup>223</sup>. E isto porque Sartre questionou se “a negação como estrutura da proposição judicativa estará na origem do nada ou pelo contrário, se o nada como estrutura do real, que será a origem e o fundamento da negação” <sup>224</sup>. Para esboçar uma resposta, Sartre iniciou sua investigação pelo em-si, que, como já sabemos, por ser plena positividade não pode originar a negação. Em seguida, dedicou-se a observação de uma experiência trivial: a experiência de imaginar possuir 1500 francos na carteira e repentinamente se dar conta de que possui apenas

---

<sup>221</sup> BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. 1ª ed. Porto: Campo das letras, 2000, p. 86.

<sup>222</sup> Para explicitar este triplo não-ser, expõe-se: “a interrogação comporta, finalmente, um ‘triplo não-ser’: i) a efectividade do não-ser do meu saber (de facto, a interrogação implica a negação consciente de dispor de um saber); ii) a ‘possibilidade de não-ser no ser transcendente’ (a interrogação, enquanto abertura de possibilidades, implica a presença de uma possibilidade de resposta negativa); iii) o não-ser de limitação (a resposta, enquanto escolha de uma possibilidade e sua efectivação, implica o não-ser das restantes possibilidades abertas pela interrogação)”, BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. 1ª ed. Porto: Campo das letras, 2000, p. 85.

<sup>223</sup> Nossa insistência em apresentar o desgarramento do ser é para assegurar o ato de pensamento como não determinado ou motivado por qualquer estado precedente. Trata-se da vereda sartreana para a ruptura com algumas psicologias baseadas na positividade do ser, que acreditavam que os atos mentais podiam ser causados ou motivados por outros atos. Sartre expôs claramente esta posição: “Ao conceber, a partir de minhas percepções do quarto que Pedro ocupou, aquele que não mais se acha presente, sou induzido necessariamente a um ato de pensamento que não pode ser determinado ou motivado por qualquer estado precedente; em suma, induzido a operar em mim uma ruptura com o ser”, SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.70.

<sup>224</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 86.

1300 francos. Ora, precisamente neste ponto, quando interrogamos se existem 1500 francos na carteira estamos a nos colocar diante da possibilidade do não-ser. Esta mesma possibilidade se dá sempre que interrogamos uma das regiões de ser, contudo o que importa compreender é apenas que o não-ser é anterior a formulação da interrogação de qualquer uma dessas regiões e, sob certos aspectos, isto foi considerado por Sartre como a compreensão pré-judicativa do Nada. Não obstante, Sartre explicou que a experiência reduzida em si mesma não revela nenhum não-ser, pois a negação não pode surgir de um juízo. Quer dizer, nenhuma positividade psíquica consegue fundamentar o “não” pré-judicativo. Então, há que se verificar que a negação deve ser atribuída a um ser que não seja plenitude de ser. Este posicionamento sartreano deixa claro que a negação não pode ser um juízo-resposta ou uma relação entre o resultado esperado e o resultado obtido. Se fosse assim o nada seria uma função do tipo “x não é” e estaríamos o concebendo como uma função proposicional. Decerto, a atenção sartreana a estes problemas esclareceu: o nada se dá no âmbito pré-judicativo sendo ele o *fundante* da fissura que rompeu o muro de uma das regiões de ser e a transformou em para-si. Este rompimento do muro foi também o que determinou a negatividade do para-si. Note-se que a proposta de realização de uma filosofia da liberdade não é compatível com a possibilidade de pensar a negação como uma categoria judicativa. Por isso, a negação não é uma categoria, ela é o acontecimento da existência, é um ato livre e, por sua vez, o “não” judicativo é uma “brusca descoberta intuitiva” que só pode ser derivado de um nada pré-judicativo <sup>225</sup>. Nesse âmbito, o nada é o componente do real que origina e fundamenta a negação, porém agora precisamos nos deter à experiência originária do nada.

Na medida em que o estudo sartreano avançou, tornou-se compreensível que a negação é o poder da consciência de nadificar o ser. É ela que delineia, ordena, organiza e reparte as massas dos seres <sup>226</sup>. É nesse contexto que a conduta interrogativa se revelou

---

<sup>225</sup> Id, Ibid, p. 52.

<sup>226</sup> Id, Ibid, p. 67.

fundamental porque permite a abertura ao Ser para possivelmente revelar o não-ser. E, como devemos saber, o não-ser só aparece a quem o colocar como possibilidade; isto é, só a partir do momento que o ser interrogador passar a questionar qualquer uma das regiões de ser que poderá ser revelado o não-ser. Conforme já observamos, a impossibilidade da negação surgir de um ser opaco e pleno exigiu que a pergunta pelo Ser surgisse de um ser, no qual a questão do seu ser estivesse em jogo. Para Sartre, a pergunta pelo Ser só poderia surgir “sobre o fundo da transcendência original, quer dizer, uma relação do ser com o ser”<sup>227</sup>. Neste caso, o ser que coloca o outro ser em questão é caracterizado pela fissura que se delineia na sua pré-compreensão do Ser. Noutras palavras, o para-si é um existencial [Existenz] ou uma abertura que *possui* em si o não-ser revelado por sua liberdade, criatividade e espontaneidade originária. Notadamente, é graças a esta abertura do para-si que se desvela o ser numa espécie de jogo entre o ser e o não-ser. Neste sentido, o para-si autêntico é o único que pode romper com os padrões estabelecidos e criar novas maneiras de revelar o mundo; ele é o único que pode colocar um pouco de luminosidade no horizonte escuro, no qual o mundo é velado e pode ser desvelado. E, não esqueçamos, esta luminosidade revela muito mais que as cores, os tons, a forma e o fundo do mundo; ela ao iluminar o horizonte do ser apresenta a ausência de fundamento que *valoriza* a transcendência como vontade de poder em relação aos outros. A realidade, *historialmente e/ou historicamente* captada, não é adequação porque o para-si reconhece sua própria verdade como um mera cifra de uma polifonia da existência. Estas observações contribuem para uma concepção de verdade como negatividade e que se dá anterior as nossas relações com o ser. Diante deste diálogo, Sartre descreveu que seu conceito de para-si admite o revelado como um revelado existencial ressaltando sua primordialidade, mas também recusando qualquer caracterização accidental do Ser. Assim, seja quando Sartre descreveu a ausência de Pedro no café, seja quando reportou a constatação da existência de apenas 1300 francos na carteira, o

---

<sup>227</sup> Id, Ibid, p. 48.

desvelado não foi apresentado como um acidente do ser; pelo contrário, tratava-se do único caminho para a revelação do ser e do não-ser. Neste jogo de mostrar e esconder onde o que mais se mostra mais se esconde, indicou-se que a familiaridade e/ou relação imediata com o revelado pode *transformá-lo* em algo natural, sendo, por vezes, caracterizado como uma atitude de abandono da intuição e nadificação. É assim que se revela a dificuldade filosófica sartreana em tomar partido com a determinação ou representação do revelado. E não é por acaso que esta dificuldade estava presente durante a nomeação do ser, pois nomeá-lo é muito mais do que uma objetivação e fuga de um relativismo. O nomear é assinar o nosso existencial e nos colocar como partícipes deste jogo existencial chamado ontologia. Este caminho para o Ser que é o caminho rumo à Verdade, também se pode dizer que ele é a vereda para a realidade. Uma vereda aberta pelo para-si a revelar a Verdade existencial que não é um em-si, pois o *si* do para-si abala o estruturalismo e o próprio cientificismo moderno ao advir de uma fonte esquecida pela ciência, ao advir do não-ser. Como expressou Sartre, quando o para-si perde a concretude do seu *si* passamos a perceber *o nada*, que ao se revelar também nos permite perceber a plenitude da relação ser-no-mundo. Neste caso, destacamos que a aparição do não-ser se dá espontaneamente, contudo se o nada não advém a algum para-si é porque a realidade humana está atuando como um ser bruto; quer dizer, está afetada pela má-fé e fingindo ser um em-si.

Seguindo a proposta sartreana, o *si* ao ser revelado de modo fragmentário revisa e abandona qualquer tipo de solipcismo da consciência, porque entra em jogo com o outro que não é um outro eu mesmo. É precisamente *o nada* que delimita a distância entre a consciência e a região de ser revelada. Sartre atento ao conceito de distância explicou que ela não pode ser reduzida a uma medida. E, decerto, seguindo Sartre, expomos que “reduzir a distância à medida de uma longitude é apenas encobrir a negação, *razão de ser* da medida”<sup>228</sup>. Aqui se delinea o instante abissal onde se aniquilam todas as representações mundanas e se revela a Verdade.

---

<sup>228</sup> Id, Ibid, p. 63.

Nesta abertura, o para-si mesmo indicado como desejo de ser não se constitui como um fim ou uma finalidade, pois ele é sempre aquele que não se deixa objetivar ou preencher. Por isso, a pergunta pelos 1500 francos ou o questionamento pela presença de Pedro no bar, dar-se-á através da relação entre o ser e o nada, entre a forma e o fundo <sup>229</sup>; neste caso, trata-se da referência sartreana ao primeiro ato de nadificação; trata-se da *inconclusibilidade* da consciência que a permite se relacionar consigo, bem como com as outras regiões de ser. E, dentro deste contexto, o *si* da consciência possui uma característica hermenêutica, que é ser consciência das consciências dos outros sobre si. Contudo, a nadificação, que nega de si o ser que não é ela, mostrou que a última *palavra* continua sendo a do para-si, porque ele é pro-jeto, ele é “a necessidade de ser o que não é e não ser o que é” <sup>230</sup>. Esta aparente ambivalência sartreana situou o *si* hermenêutico distante do *cogito* cartesiano e husserliano, e sem abandonar o *cogito* revelou que a vereda para a ontologia é a *captação* deste *si* <sup>231</sup>. No caso, o para-si só compreende o ser, pois ele [para-si] é consciência (de) si. E eis que o para-si só compreende a si mesmo porque é consciência do ser. Esta posição só é possível por causa do círculo hermenêutico e da diferença ontológica <sup>232</sup>. Esta nossa insistência em identificar a filosofia sartreana com a hermenêutica é tão somente para situá-la distante da metafísica. De antemão, indicamos que o ser do para-si é desde sempre projetar-se, ele é um ek-stencial que só nos permite tematizar a circularidade por causa da sua abertura para a compreensão, ou, usando o termo sartreano, devido a consciência

---

<sup>229</sup> Para André Barata neste momento Sartre interpretaria o princípio da gestalt na relação entre ser e não-ser. Para maiores detalhes verificar BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. 1ª ed. Porto: Campo das letras, 2000, p. 89.

<sup>230</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 122.

<sup>231</sup> A realização do Para-si que se daria com a captura deste *si*.

<sup>232</sup> Este posicionamento foi desenvolvido porque acreditamos que é possível aproximar conceitualmente alguns aspectos da noção heideggeriana de Dasein com o conceito sartreano de ser-para-si. Neste sentido, Ernildo Stein na obra *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução* colaborou em algumas aspectos para podermos pensar esta aproximação conceitual. Mas, não podemos deixar de salientar, trata-se da aproximação apenas de alguns aspectos, pois, bem sabemos, que há outros tantos aspectos que distinguem a noção heideggeriana de Dasein do conceito sartreano de ser-para-si. Ante estas considerações parece pertinente destacarmos que a aproximação entre estes dois conceitos dar-se-á sobremodo no que tange o desenvolvimento de uma empresa filosófica a partir de uma analítica existencial. A opção pela analítica existencial apresentou uma alternativa ao modelo de fundação kantiano. Em Stein, temos alguns esclarecimentos desta analítica existencial em Heidegger. Assim, para esclarecimentos a respeito da analítica existencial heideggeriana verificar: STEIN, ERNILDO. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.



ser um estourar *para* as coisas. É nesse sentido que em Sartre podemos pensar a diferença ontológica. Para contribuir com a compreensão deste posicionamento, retomaremos a descrição sartreana a respeito da interrogação da presença de Pedro no bar:

Na realidade, Pedro está ausente de todo o bar: sua ausência fixa o bar na sua evanescência, o bar mantém-se como *fundo*, persiste em oferecer-se como totalidade indiferenciada unicamente à minha atenção marginal, desliza para trás, continua a sua nadificação. Só faz-se fundo para uma forma determinada, leva-a aonde quer que seja diante de si, apresenta-a a mim por todo lado, e essa forma que desliza constantemente entre meu olhar e os objetos sólidos e reais do bar é precisamente um perpétuo desvanecer-se, é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar. De modo que é oferecida à intuição uma espécie de ofuscação do nada, é o nada do fundo, cuja nadificação atrai e exige a aparição da forma, é a forma 'nada', que desliza na superfície do fundo como *nada*. Portanto, o fundamento para o juízo 'Pedro não está' é a captação intuitiva de dupla nadificação.<sup>233</sup>

Temos aqui o segundo ato de nadificação. Trata-se da constatação: Pedro não está. Antes de avançarmos, salienta-se que a interrogação pela presença de Pedro se iniciou no âmbito pré-judicativo ou no plano da consciência irrefletida, que permitiu ao ser interrogador questionar a outra região de ser através de um olhar, com um gesto e até mesmo com o silêncio<sup>234</sup>. Atente-se que a interrogação sempre pressupõe a negatividade para delimitar a distância entre o ser questionador e o ser questionado. Caso contrário, o ser questionado e o ser questionador seriam o mesmo. Trata-se do que Sartre denominou como a ipseidade do para-si. Quer dizer, apesar da diferença entre estas duas regiões de ser permanecer assegurada a questão é bastante tênue, porque “o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é”<sup>235</sup>. Tratar-se-ia, sem sombra de dúvidas, do que André Barata descreveu no seu livro *Metáforas da consciência*, quer dizer: “ter-se-ia obrigatoriamente de concluir que o ser do existente mesa que se me depara seria simplesmente a minha consciência.”<sup>236</sup> Para evitar este erro, Sartre apresentou que o *si* da consciência é algo que não ela própria. E, segundo Barata, “é neste ‘que não ela própria’ que reside a consciência de si, como negação de um afirmado

---

<sup>233</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 51.

<sup>234</sup> Id, Ibid, p. 48.

<sup>235</sup> Id, Ibid, p. 59.

<sup>236</sup> BARATA, André. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das letras, 2000, p. 45.

previamente, com o qual, enfim, não pode manter nenhuma relação que a faça precedê-lo”<sup>237</sup>. Destaca-se que durante alguns momentos do pensamento sartreano a consciência foi apresentada apenas como abertura para o ser. Entretanto, a travessia da vereda que culminou com a constituição de uma ontologia a revelou como uma ek-stase temporal, que se legitimou após o deslocamento do nada para o plano da consciência, ou, se preferirmos, o deslocamento do nada para uma ontologia da consciência. O que caracteriza esta ontologia é que “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre o fundo do ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração como um verme”<sup>238</sup>. Assim, Sartre nos permitiu constatar que sua ontologia se realiza através da nadificação que nos permite apreender o mundo, ou, melhor ainda, através da captação do *si* do para-si <<pour-soi>>. Um *si* hermenêutico reflexivo que só poderá revelar o não-ser se assumir sua liberdade, sua angústia e seu nada de ser. Note-se que a apreensão deste *si* se dá através de uma consciência reflexiva de segundo grau. E, ainda mais, a angústia deve ser considerada como uma relação da consciência com o concreto. Não obstante, Sartre ao descrever a busca por Pedro no bar nos revelou que a *apreensão* do *si* do para-si é o acontecimento que permite a percepção do não-ser. De modo que pudemos perceber através da descrição sartreana que o segundo ato de nadificação se deu com o não *preenchimento* da sua intuição e revelou a fragilidade do para-si. Observa-se que o recurso à intuição reapareceu para evitar o equívoco da significação e asseverou que só podemos ter intuição das regiões de ser, ou seja, não é possível intuir o nada<sup>239</sup>. Desde já, reportamos que o estudo da nadificação foi fundamental para compreendermos a diferença de posicionamento interpretativo realizado por Sartre entre *A transcendência do Ego e O Ser e o Nada*. Quer dizer, se na obra *A transcendência do ego* o Eu [Moi] no plano do vivido é uma espécie de objetividade

---

<sup>237</sup> Id, Ibid, p. 54.

<sup>238</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 64.

<sup>239</sup> A partir da leitura de Bento Prado Júnior expomos que “a consciência intuitiva é uma consciência convertida que já passou pelas ilusões da dialética”, PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na filosofia de Bérgrson*. São Paulo: EDUSP, 1989, 28. Em Sartre ainda podemos adicionar que a intuição é toda ela comprometida com a irreversibilidade temporal.

e o Eu [Je] no plano das ações se apresentou como negatividade; por sua vez, o *si* [soi] em *O Ser e o Nada* é a realização do jogo dialético entre os pólos do Eu [Moi] e o Eu [Je] se revelando fundamentalmente como negatividade. A negatividade é o que Sartre denominou como a “infinita quantidade de realidade que são não apenas objetos de juízo, mas sim experimentadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano e, em sua infra-estrutura, são habitadas pela negação como condição necessária de sua existência”<sup>240</sup>. Esta questão delinea a diferença entre o primeiro e o segundo Sartre, contribuindo para compreendermos a realização do conceito de para-si. Deste jogo dialético existencial, sabemos que o *si* <<*soi*>> não é uma qualidade, não é positividade, porque apesar dele não abandonar seus vividos para atualizar suas ações não se deixa objetivar pelo seu passado, tampouco visa se desprender dele. Neste sentido, apesar do passado ser dado como um em-si sempre será possível à realidade humana sua ressignificação, e, a partir dela, criar novas possibilidades ou novos modos de desvelar o Ser. Notadamente, através do conceito sartreano de nadificação se esboçou esta alternativa para a realização de uma ontologia da consciência que permitisse a superação de qualquer modelo que tenha por primazia uma teoria do conhecimento. Sartre só conseguiu esta façanha ao admitir o nada como o fundante da negação e a negação como a origem do conhecimento. Por tudo isso, acreditamos ter traçado o caminho para estabelecermos a diferença ontológica entre as regiões de ser e o não-ser. Agora, poderemos nos dedicar ao estudo das estruturas imediatas do ser do para-si, visto que já discorreremos acerca dos elementos essenciais da ontologia fenomenológica sartreana.

## **CAPÍTULO 2**

### **O SER DO PARA-SI – A REALIZAÇÃO DA ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA**

#### **1. O ser do Para-si**

---

<sup>240</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 63.

Sartre, na segunda parte da obra *O ser e o Nada*, dedicou-se a esmero estudo sobre o ser do para-si. Ele destacou a importância da consciência como um *estourar para* alguma coisa, pois, caso contrário, o para-si incorreria da mesma forma que o em-si. O para-si, como o próprio termo expressa, é um dirigir-se a *si*. Contudo, não se fecha em si mesmo, tampouco coincide consigo mesmo. Destarte, a consciência não é idêntica a si mesma, pois ela é reflexividade. É um *nada* de si que empreende sua abertura pela intencionalidade. Também podemos dizer que o para-si é a condição de possibilidade para termos consciência das regiões de ser. A bem da verdade, a diferença ontológica foi o que nos permitiu pensar o para-si e as regiões de ser. É notório que apenas a partir da dimensão ontológica que podemos falar das estruturas imediatas, pois estas estruturas pressupõem a mediação das problemáticas anteriormente descritas em nosso texto. É como se estas estruturas fossem constituídas após uma longa vereda: um intento que *caracterizou* a noção sartreana de consciência como dualidade, unidade e distância (de) si. Tal projeto impediu que a consciência em seu pro-jetar-se ek-stático conseguisse *preencher-se* e transformar-se em um ser-em-si. Ainda mais, pudemos identificar ao longo do nosso estudo do pensamento sartreano, que o estudo das estruturas imediatas da consciência apenas foi possível sob a luz do caráter da consciência originária. Com efeito, foi este aspecto da consciência que parece anteceder inclusive as estruturas imediatas do para-si. Esta posição só ganha seu sentido quando interpretamos as estruturas imediatas como co-originárias do para-si. Ou seja, elas não são enumerações de estruturas que se organizam para formar o ser do para-si. Com efeito, é este aspecto da consciência que compõe as estruturas imediatas do para-si. Assim, Sartre teve o cuidado em não fazer da consciência um deus, tampouco uma marionete. Na primeira parte de nossa dissertação pudemos observar que a consciência a partir do *cogito* pré-reflexivo relaciona-se com o objeto considerando seus aspectos finitos. Não obstante, a consciência só pode apreender os objetos por perfis. E nem mesmo a consciência imaginante poderá captar simultaneamente todos os lados de um objeto.

Em Sartre, isto significa que o conceito de consciência não é uma região privilegiada, mas apenas uma região dentre as regiões do Ser. Outro ponto a ser destacado é que o Ser não surge no fundo do Nada, quer dizer, seja o ser-em-si, seja o ser-para-si, ambos são infundados. Apesar disso, segundo Sartre, o para-si é a condição para podermos descrever o Ser. Nesse caso, a ontologia sartreana possui como sua característica marcante ser a descrição das estruturas do Ser. É preciso, pois, referir que apenas a consciência enquanto pro-jeto ek-stático que será capaz de realizar esta descrição, até porque só somos requisitados enquanto pro-jeto ek-stático e considerando as dimensões da irreversibilidade temporal. É precisamente enquanto pro-jeto ek-stático que nos apresentamos como abertura, *buraco*, para-si. De maneira compendiada, podemos dizer que a consciência constitui-se como uma espécie de *buraco* e seu ser é como se fosse *exterioridade*, contudo esta exterioridade coincide com a *interioridade/imanência*. Esta *coincidência* só é possível, pois, como já dissemos, a linguagem [language] é capaz de veicular a *verdade* do imediato. Em suma, a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E, como nos disse Sartre, a única possibilidade do pro-jeto ek-stático não cair numa interpretação coisista é ser consciência (da) compreensão<sup>241</sup>. Precisamente, a consciência será definida pelo seu *si*, mas não podemos esquecer que toda consciência é distância (de) si, (do) mundo e (do) outro. Para Sartre, esta é a primeira estrutura do ser-para-si.

O sujeito não pode ser *si*, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode *não ser si*, já que o si é indicação do próprio sujeito. O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*.

<sup>242</sup>

Notadamente, o ser-para-si ao assinalar a *presença a si* não o faz hermeticamente, pois o ato ontológico que remeteu ao *si* degenerou o em-si. Neste caso, o para-si caracterizado pela reflexividade do *si* não se transformou em plenitude e positividade, ou seja, em ser-em-si.

---

<sup>241</sup> Id, Ibid, p. 122.

<sup>242</sup> Id, Ibid, p. 125.

Sartre evitou fazer do para-si uma positividade assumindo-o como negatividade. Esta assunção só foi possível, porque ele apresentou o *si* reflexivo e hermenêutico como distância que remete à consciência e não a designa. Ora, Sartre deixa claro que esta característica não pode ser propriedade do ser-em-si, visto que esta distância separa o absoluto-sujeito de si e o faz pelo *nada*. Ao contrário do ser-em-si, o ser-para-si é o ser no qual por sua fissura permite-se seu próprio acontecimento, que ao mesmo tempo dá-se enquanto acontecimento do mundo e do *nada*. Isto indica que o objeto psíquico não é um mero objeto do mundo, pois ele é um acontecer que *constitui* o mundo. Para Sartre, assim, foi esta fissura do para-si que o designou como pura negatividade. Cabe recordar que anteriormente havíamos destacado que o Nada não possui estatuto de ser. O Nada não é. Agora, destacamos que o para-si possui estatuto ontológico que o apresenta como *Nada* e como *Ser*. Assim, inclusive podemos dizer que o ser do para-si é.

Sartre, a partir da prerrogativa que o ser do para-si é, esboçou a segunda estrutura do ser do para-si. Uma estrutura que continuou a admitir o para-si enquanto dualidade, quando apresentou que o ser do para-si “é o ser que não é o que é e é o que não é”<sup>243</sup>. Aqui, dizer que o para-si é visa indicar que ele possui um estatuto ontológico também inerente ao ser-em-si. O ser do para-si, independente da sua conduta (autêntica/inautêntica), possui em comum com o ser-em-si o atributo ontológico de ser contingente. A contingência, propriedade intrínseca ao ser do em-si, também caracteriza o ser do para-si. Não obstante, o para-si é e não pode evitar este fardo, pois ele é desde já lançado, jogado no mundo, abandonado em situação, inserido faticamente na linguagem<sup>244</sup>. Sartre denominou esta estrutura co-originária do ser do para-si como facticidade. Em nosso estudo sobre o pensamento sartreano pudemos observar: o ser do para-si através da facticidade constitui-se como existente e tem que assumir a total responsabilidade por suas ações. Não é o fato de Pedro nascer pequeno burguês que fará dele inautêntico, também não será

---

<sup>243</sup> Id, Ibid, p. 128.

<sup>244</sup> Id, Ibid, p. 128.

o fato dele nascer um proletário que fará dele autêntico. Sartre alerta para o fato que devemos assumir todas as nossas condições fáticas, pois, decerto, não se pode escolher nascer francês, nem nascer brasileiro. Entretanto, a partir do momento que estamos inseridos faticamente no mundo da linguagem podemos escolher nossas condutas no mundo e, desse modo, a partir da situação em que fomos inseridos no mundo fazer-nos seja autêntico, seja inautêntico. Mas dando continuidade a problemática da *facticidade*, expomos:

Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamamos de *facticidade* do Para-si.<sup>245</sup>

Não satisfeito, continuamos:

Sem a facticidade a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a 'nascer operário' ou 'nascer burguês'. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário. Ela quer é, propriamente falando, uma *resistência* do fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infra-estrutura do *cogito pré-reflexivo*. A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou.<sup>246</sup>

Nesse sentido, a facticidade inerente às regiões do Ser deve-se ao fato que elas não possuem um fundamento metafísico. Quer dizer, as regiões de Ser não possuem um fundamento último para sustentar e assegurar seu ser. A seguir observaremos como Sartre expôs sua posição sobre a problemática do fundamento.

O Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. Assim, a consciência obtém de si própria seu ser consciente e só pode remeter a si mesma, na medida em que é sua própria nadificação: mas *o que* se nadifica em consciência, sem que possamos considerá-lo fundamento da consciência, é o Em-si contingente. O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida que *já não é* Em-si; e deparamos aqui com a origem de todo fundamento. Se o ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento.<sup>247</sup>

Enfim, a consciência pode escolher seu ser, mas este ser não será o seu fundamento. O ser do para-si pode-se dizer que é *nada* de ser, pois a consciência é o *nada* no

---

<sup>245</sup> Id, Ibid, p. 132.

<sup>246</sup> Id, Ibid, p. 133.

<sup>247</sup> Id, Ibid, p. 131.

sentido do *tendo sido*. Esta citação sartreana revelou que a consciência é posicional (do) mundo e consciência (de) si. Este foi o caminho escolhido por Sartre para não fazer da consciência uma coisa, nem transformar sua empresa filosófica numa metafísica da Presença. Sartre, como pudemos ver nos capítulos anteriores, teve que repensar o *cogito* para evitar estas confusões. E, sem dúvida, a dimensão temporal do ser do para-si foi o fundamental durante este processo de reconsideração do *cogito*. O importante durante esta reconsideração foi que a dimensão temporal do ser do para-si tornou-se a responsável pela constituição dos objetos, do ego e do mundo. Ora, é devido o ser do para-si constituir-se enquanto temporalidade originária que os objetos são constituídos. Ou seja, só há objeto psíquico e objetos em geral enquanto temporalização. Este fato como já frisamos em nossa dissertação impediu que os objetos fossem cristalizados, porque a noção sartreana de temporalidade não congela o fluxo temporal, não faz deste fluxo algo homogêneo. É nesse sentido que não se deve interpretar a *presença a si* como representação, pois ela surge como renúncia da plenitude do ser-em-si. Fábio Caprio Leite de Castro conseguiu expressar-se de modo elucidativo a respeito desta questão, quando disse que “*conhecer é tirar o Ser da noite de Ser sem poder conduzi-lo à translucidez do Para-si, conferindo-lhe, apesar disso, luminosidade*”<sup>248</sup>. Isso simplesmente indica que a consciência não cria o ser-em-si. Quer dizer, o cogito pré-reflexivo é como que solicitado pelo ser-em-si. E, em seguida, a consciência nadifica o ser-em-si e numa espécie de referência reflexiva a si o apreende. Em Sartre, este fluxo da consciência que se refere a si foi denominado como o circuito da ipseidade. Não obstante, o circuito da ipseidade possui a característica da consciência encontrar-se (junto a) *si*. Esta característica apresenta a consciência como um ser de lonjuras. É precisamente a consciência por ser o ser de lonjuras e translucidez que renuncia o *si* fazendo-o vir ao mundo enquanto re-

---

<sup>248</sup> CASTRO, FÁBIO CAPRIO LEITE DE. *Conseqüências morais do conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação, Porto Alegre: PUC-RS, 2005, p. 103.



apresentação <sup>249</sup>. Assim, *a presença a si* enquanto re-apresentação é apenas uma virtualidade. Neste caso, Fábio Caprio Leite de Castro frisou de maneira conveniente, que não podemos conduzir o Ser a translucidez e complementamos que apenas a consciência é translúcida. Sem dúvida, se fizéssemos da *presença a si* transparência a transformaríamos em um conceito contraditório como o ser-em-si-para-si de Sartre <sup>250</sup>. Este em-si-para-si sartreano caracteriza o ser do para-si como contraditório, uma região de ser que ao mesmo tempo possui o estatuto ontológico de Ser e Nada de ser. Justamente este ser que em seu ser é nada de ser, que será apresentado como sendo a próxima estrutura imediata do ser do para-si, a saber, a falta de si. Destarte, para pensarmos a questão da facticidade em paralelo com a questão do fundamento do ser do para-si, poder-se-á dizer que o ser do para-si enquanto ser dos possíveis tem como sua possibilidade própria o *nada*.

O nada é a possibilidade própria do ser e a sua única possibilidade [...] O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, no seu ser e por seu ser, enquanto fundamento único do nada no coração do ser. <sup>251</sup>

A partir dessa citação revelou-se o ser da consciência como um fundante permeado pela contingência, que se caracteriza como busca de fundamento mantendo seu ser sempre como possibilidade. O para-si neste sentido fundamenta apenas o seu nada de ser. Na citação acima e nos nossos primeiros apontamentos sobre o ser do para-si, sempre tivemos o indício dele como uma contradição, um buraco, uma *falta de ser*. É, precisamente, a tentativa do para-si em completar esta falta que fundamenta o seu ser. Pode-se dizer que o ser do para-si é fundamentado na sua transcendência rumo ao ser transcendente. Esta foi apresentada por Sartre

---

<sup>249</sup> Bento Prado Júnior ajudou-nos com o desenvolvimento desta questão. Vejamos: “Utilizaremos aqui o recurso gráfico empregado por Sartre para caracterizar o que ele chama de ‘*cogito* pré-reflexivo’, isto é, a presença de uma referência implícita a si na simples consciência do objeto. No nosso caso, a simples Presença é apenas virtualmente re-apresentação de si mesma, isto é, Presença (junto a) si. Mas isto significa, também, que a subjetividade finita do homem é o resultado de uma ‘quedada’ ou de uma limitação dessa presença que é a própria infinidade do Ser”, PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na filosofia de Bérson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 161.

<sup>250</sup> PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bérson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 161.

<sup>251</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 128.

como sendo a terceira estrutura imediata do ser do para-si. Inicialmente pode parecer uma conceituação pejorativa, todavia este aspecto pejorativo foi posto de lado ao ser compreendido e interpretado a partir da *dialética do desejo*. A *falta de ser*, perante esta dialética, só pode surgir de um ser que em seu puro acontecimento seja faltado. Seguindo Sartre, o para-si é este ser inacabado, é o ser o qual é falta de ser. E, por isso, ele existe enquanto desejo de *preenchimento* ou acabamento, que nunca se preenche e tampouco nunca será acabado ou determinado. Sartre, sem dúvida, concebeu o ser do para-si como um ser no qual é descompressão de ser, e, ao passo que ele difere do ser-em-si por ser abertura, lança-se numa incessante jornada para *preencher-se* ou *completar-se*. É por isso que podemos dizer que o ser do para-si é a construção e (des)construção do seu ser.

Acreditamos que a consciência enquanto este jogo dialético só foi explicitada a partir da obra *O Ser e o Nada*. E, agora revelamos, este aspecto dialético traçou o que estávamos a denominar como o terceiro momento do pensamento sartreano. Quer dizer, durante *A transcendência do Ego* tivemos um primeiro momento do pensamento sartreano marcado pela constituição do objeto psíquico; por sua vez na obra *A Náusea* o segundo momento foi determinado pelo movimento de (des)construção do Ego e; neste instante, através do conceito de ser do para-si temos um jogo dialético existencial que a partir do campo originário da consciência envolve a construção e (des)construção do Ego. Sem dúvida, este três momentos não podem, nem devem ser interpretados como momentos distintos. E, ainda mais, Sartre nas obras referidas anteriormente e nas suas respectivas interpretações destas obras, em muitos aspectos não nos permite traçar uma linha fronteira rígida. Mesmo porque a fronteira, como já salientamos, é sempre o lugar da contaminação. No nosso caso, uma contaminação de aspectos conceituais. Por isso, nossa divisão conceitual para ser rígida e rigorosa poderia ser dividida nas obras anteriormente citadas, sobretudo tendo como base nos seguintes momentos do pensamento sartreano: o momento eidético, o momento existencial e o momento ontológico. O momento

eidético, que delimitamos pela interpretação sartreana desenvolvida na obra *A Transcendência do Ego*, caracterizou-se pelo estudo da *essência* dos atos da consciência <sup>252</sup>. Por sua vez, o momento existencial, que tentamos delimitá-lo através do estudo do tomo *A Náusea*, foi o instante da compreensão da totalidade idiossincrática da realidade humana <sup>253</sup>. Por último, o momento ontológico, estudo que estamos a desenvolver a partir da obra *O Ser e o nada*, foi circunscrito durante a investigação da descrição das estruturas das regiões de Ser <sup>254</sup>. Enunciamos que as definições do momento eidético, do momento existencial e do momento ontológico foram recuperadas da interpretação desenvolvida por Jean-Marc Mouillie <sup>255</sup>. Contudo, Mouillie ao descrever estes momentos não os relacionou diretamente a nenhuma obra sartreana. Mesmo assim, podemos ainda dizer que Mouillie ao referir-se ao momento eidético aludiu às obras *A imaginação*, *O imaginário*, *O esboço de uma teoria das emoções* e *A Transcendência do Ego*. Por sua vez, podemos exprimir que o momento existencial foi relacionado à obra *Saint Genet* e *O Idiota da família*. E, por último, poder-se-á relacionar o momento ontológico com as obras *O Ser e o Nada* e *O Diário de uma guerra estranha*. Todavia, o que não se pode dizer é que Mouillie relacionou diretamente o momento existencial com a obra *A Náusea*. Acreditamos que este seja um ponto em que nossa interpretação complementou a interpretação de Jean-Marc Mouillie. Não obstante, assim como Mouillie, tivemos a intenção de não reduzir nossa interpretação a estes três momentos interpretativos do pensamento sartreano. Todavia, no nosso caso, optamos por realizar um estudo da obra *A Náusea*, que além de delimitar o momento existencial, também revelou o rastro da passagem da fenomenologia para a ontologia sartreana. E, nesse sentido, após percorrermos esta vereda, destacamos: o conceito sartreano de para-si revelou-se como o momento da realização conceitual destes três momentos filosóficos anteriormente citados. E é essa posição que delineamos para interpretar o conceito sartreano de

---

<sup>252</sup> MOUILLIE, JEAN-MARC. *Sartre. Conscience, ego e psyche*. Paris: PUF, 2000, p. 11.

<sup>253</sup> Id, Ibid, p. 11.

<sup>254</sup> Id, Ibid, p. 11.

<sup>255</sup> Id, Ibid, p. 11.

para-si como a realização conceitual sartreana que nos permitirá estabelecer sua noção de *cogito*. Neste sentido, é importante lembrar que o ser do para-si foi a condição para estabelecer um modelo de *cogito* não-substancialista. E, ainda nesse âmbito, podemos afirmar que mesmo a consciência que se faz afetar pela má-fé não poderá transformar-se em ser-em-si, tampouco conseguirá fazer do para-outro seu objeto. É justamente por o ser do para-si ser faltado que ele transcende-se em busca do seu ser. E, precisamente, o ser do para-si, dado a sua abertura, possui o *fracasso* como seu próprio ser. Em razão disto, o ser-para-si conduz-se numa relação de *faltante e faltado*. Assim, para melhor compreendermos esta relação enfatizamos:

Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamentaria si mesmo *apenas* enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser, mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso *em presença* do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada, ou seja, deste ser que seria seu próprio fundamento *enquanto* coincidência consigo mesmo (...) Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*. A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta que ela é sob a forma de não sê-lo e que é o que é. A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá. Se o *cogito tende* para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele se transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como o ser ao qual falta, para ser o que é, a coincidência consigo mesmo.<sup>256</sup>

Precisamente, Sartre indicando a realidade humana como *falha do ser* remete a um tipo ideal de ser. Destarte, o ser do para-si reivindica o ser do em-si e, ao contrário do modelo cartesiano, não se dirige a um fundamento além mundo ou mesmo deus. Assim, a transcendência caracteriza a realidade humana como consciência infeliz e, concretamente, caracteriza que o ser do para-si por não conseguir coincidir consigo mesmo tem seu ser atormentado.

A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si. A realidade humana, por natureza, é consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 139-140.

<sup>257</sup> Id, Ibid, p. 141.

Sartre cita, para exemplificar a tormenta do ser, o sofrimento como um sentimento qualquer. Mas o sofrimento enquanto sofrimento qualquer se faz sentimento ideal e inatingível. Dessa forma, o sofrimento se constitui no valor o qual se proclama o ser absoluto do *si* do ser do para-si. Com efeito, o ser do valor contém significado exclusivamente pela realidade humana quando visa a coincidência com o valor, porém no instante que se decepciona por não se fazer coincidência com este valor ideal passa a conceber o valor dado o seu duplo caráter de ser como *totalidade falha*. Ora, o *ser do valor é ser valor ou não ser ser*, por isso ele não é captável. Para Bornheim, tanto a não captação do ser do valor quanto a não coincidência do ser do para-si consigo mesmo são referências à realidade humana como liberdade. Este estudo nos permite indicar que o ser do para-si é o ser no qual seu fundante é um *estourar para*. E, se por uma lado, indicou-se o mesmo como *falha de ser*; por outro, apresentada a não coincidência do ser do para-si consigo mesmo, acena-o como o ser dos possíveis. Ora, o *possível*, última estrutura imediata do ser-Para-si, tem na *falha de ser* do próprio ser-Para-si sua corrente definição. Na verdade, o possível germina da realidade humana no seu pro-jetar-se ou na sua busca de coincidência rumo a sua ausência de ser caracterizada com *falta* ou *falha*. Assim, Sartre escreveu:

Com efeito, posto que o ideal surgido é a coincidência do si, o Para-si faltante é um Para-si que eu *sou*. Mas, por outro lado, se eu fosse identidade, o conjunto tornar-se-ia Em-si. Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não transcende original do Para-si com o si esboça perpetuamente uma espécie de *falta*. O que é dado como faltante próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o faltante desse Para-si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si.<sup>258</sup>

Concretamente, para a realidade humana firmar-se como tal, há de radicar-se ser dos possíveis. Pois, sendo *o ser que não é o que é* a lançar-se em direção ao seu ser que *é o que não é*, não apenas se distingui do ser do em-si, mas também apresenta o possível como “elemento do Para-si que lhe escapa por natureza na medida em que é Para-si”<sup>259</sup>. De tal modo, Sartre conclui:

---

<sup>258</sup> Id, Ibid, p. 147.

<sup>259</sup> Id, Ibid, p. 152.

O possível é aquilo que falta ao Para-si *para* ser si mesmo. Não convém dizer, conseqüentemente, que o possível é enquanto possível. Salvo se entendermos por ser o ser de um existente que é ‘tendo sido’, enquanto não é sido, ou, se preferirmos, a aparição à distância daquilo que sou. Não existe como pura representação, ainda que negada, e sim como falta de ser, a qual, a título de falta, acha-se para além do ser. O possível tem o ser de uma falta, e, como tal, falta-lhe ser. O possível não é, o possível se possibilita; na exata medida em que o Para-si se faz ser, o Possível se determina por esboço esquemático de uma ubiquação de nada que o Para-si está para além de si.<sup>260</sup>

Após este estudo da última estrutura imediata do ser-Para-si, que foi realizado a partir da segunda parte da obra *O Ser e o Nada*. Indicamos que Sartre dedicou-se também a um estudo do Eu e do circuito da ipseidade. Contudo, optamos apenas por apresentar as estruturas imediatas do ser do para-i, pois acreditamos que elas são suficientes para estabelecer a diferença ontológica entre o ser do em-si e o ser do para-si. Nosso percurso que culmina agora com a realização do conceito do ser do para-si, também avaliará em seguida um tipo especial de conduta que implica numa tentativa de fuga desta estrutura ontológica anteriormente descrita. Assim, adiante poder-se-á perceber a noção sartreana de má-fé, que se apresentará como uma fuga a realização do ser-para-si, não obstante como uma fuga em realizar-se filosoficamente no mundo.

## **2 - A má-fé: o para-si e sua tentativa de fuga**

Nos capítulos anteriores referimos marginalmente a questão da má-fé<sup>261</sup>. Contudo, não havíamos discorrido diretamente sobre a mesma, pois estávamos concentrados em explicitar o caminho sartreano para a construção do conceito do ser do para-si. Destarte, ante alguns elementos apresentados durante nossa dissertação, destacaremos duas instâncias do ser com suas respectivas condutas. Não obstante, temos o ser-em-si caracterizado por sua conduta totalmente passiva e o ser-para-si qualificado por uma conduta ativa. Ao primeiro, dado seu modo de ser característico, não lhe compete o possível; enquanto ao segundo, também assinalado

---

<sup>260</sup> Id, Ibid, p. 154-5.

<sup>261</sup> Segundo Bento Prado Júnior, “a inautenticidade é, de algum modo, o preço da sobrevivência e, mais do que isso, a dilatação da existência. É através dela que se constitui o universo humano da técnica e da linguagem, que rompe a inércia sonolenta da vida animal e que permite, por sua vez, uma redescoberta da Presença”, PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bérqson*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 103.

por seu modo de ser, compete o possível. É preciso salientar que o ser-para-si afetado pela má-fé abdicará da sua espontaneidade originária. O ser para-si diante deste fato atua/representa seus atos numa tentativa de assumir as feições do ser Em-si, porque ele [Para-si] estará negando sua principal característica: a liberdade, o projetar-se. Desta forma, quando o ser Para-si recusa o que lhe é mais próprio forja-se objeto e/ou positividade. Adiante, daremos continuidade através da literatura e da filosofia sartreana para elucidar como Sartre abordou esta conduta passiva da realidade humana. Nesse sentido, primeiro recorreremos a obra literária *O Muro*. Em seguida, abordaremos a obra filosófica *O Ser e o nada*, para que possamos compreender a interpretação desenvolvida seja na obra literária sartreana, seja em sua obra filosófica.

A obra *O muro* reúne cinco contos que apresentam diferentes temáticas da filosofia sartreana. *O muro*, além de ser o título da obra, é o primeiro dos cinco contos presentes. A obra *O muro* segue-se de mais quatro contos que são *O quarto*, *Erostrato*, *Intimidade* e *A infância de um chefe*. Cabe lembrar que a literatura sartreana confundiu-se com sua filosofia. Este fato já pôde ser percebido durante nossa interpretação da obra literária a *Náusea*. Após esta recordação, indicaremos examinaremos três contos apresentados na obra *O Muro*, a saber, *O Muro*, *O Quarto* e *A Infância de um chefe*. Escolhemos estes três contos, pois acreditamos que eles permitirão descrever alguns aspectos da noção sartreana de má-fé.

*O Quarto*, o primeiro dos contos a ser analisado, teve como protagonistas Eve e Pierre. Eve era companheira de Pierre e representou claramente o que vem a ser uma conduta de má-fé. Neste caso, Eve simplesmente negligenciava sua liberdade, quando permitia que o outro, no caso Pierre, efetuasse suas escolhas. A situação tematizada no conto apresentou Pierre como um personagem que estava inteiramente voltado/fixado para seu próprio Ego. Todavia, Eve mesmo ao perceber que Pierre era um esquizofrênico não se assumiu enquanto alguém que pode decidir os rumos da sua própria vida e da vida de outrem. Ela simplesmente resignava-se

cedendo todos os seus desejos as vontades de Pierre, pois acreditava que estava em face do amor. Mas pudemos observar que em alguns instantes estas certezas foram questionadas. Esta situação ocorreu no momento em que Eve estava arrebatada pela angústia, quando se colocou diante das suas possibilidades de escolha. Ela sabia que entrar no quarto era uma decisão sua e que poderia muito bem escolher não dar continuidade a sua conduta de má-fé. Contudo, Eve preferia escolher altruistamente o modo de posicionar-se frente a aquela situação. Neste sentido, Eve sempre escolheu entrar no quarto. Ela tentava justificar esta escolha imaginando o quarto como um ambiente agradável. Sem dúvida, o papel assumido por Eve pode ser considerado com uma faceta do drama da existência da realidade humana. Esta faceta do drama que apresentou uma personagem preocupada em muitas vezes fingir uma conduta para não desagradar Pierre. Assim, pudemos ver que Eve sempre que entrava no quarto era como se atravessasse um portal que a conduzia a um jogo. Um jogo em que todos os seus gestos eram meticulosos, pois ela estava amedrontada com a possibilidade de seus gestos não agradarem Pierre. Contudo, o mais grave era que Eve não queria assumir que estava sendo pusilânime ao fazer-se objeto, ao tornar-se afetada pela má-fé.

Mas a má-fé, tal como podemos ver no conto *A infância de um chefe* através das palavras de Lucien, podem ser condutas que parecem mais agradáveis do que a representada pela personagem de Eve. Contudo, no nosso estudo sobre *A Transcendência do ego* vimos que a qualidade não é suporte para as condutas, porque as condutas não possuem suporte. Neste sentido, o que pode ser considerado por Lucien uma conduta agradável é apenas um valor, que não assegura a autenticidade do modo de agir, nem pode servir de suporte para as ações. No conto *A infância de um chefe* somos apresentados a faceta de Lucien. Um personagem que sabe que ajustando suas condutas poderia usufruir de vantagens. Lucien desde sua infância mostrava-se tenro para conseguir os agrados dos seus pais, quando em certa altura da trama reconheceu para si mesmo que não sentia nenhum afeto por sua mãe. Mesmo assim, Lucien escolheu



continuar re-presentando para si e para os outros seu Ego de modo cordial, porque compreendeu que esta re-presentação conferia-lhe benesses que o valorará como uma boa criança. A cada página, Sartre desvelou as facetas de Lucien, que foram apresentadas como uma máscara, como o modo da consciência revelar-se no mundo, como o Ego. Notadamente, Lucien foi um personagem que se constituiu por suas condutas de má-fé. Assim, de modo especial, Lucien a cada palavra revelava a plena consciência das suas condutas. Sartre expôs, com sua dose sutil de ironia, que Lucien acreditava poder ocultar dos outros [sua criada, seus pais, seu amigos] as verdadeiras intenções das suas condutas, contudo apenas não seria competente o suficiente para escondê-la de Deus. Decerto, Sartre usou o conceito de Deus como um elemento filosófico e literário, apresentando-o como aquele que poderia observar todos os atos e pensamentos de Lucien. Não obstante, Lucien mais parecia brincar de perde e ganha com Deus, porém esta brincadeira limitou-se a infância do personagem. Após algumas páginas, Lucien através do seu esquecimento da figura divina parece decretar a morte de Deus. Seja como for, Sartre não se utilizou do conceito de Deus para mostrar um caráter punitivo e moralista. Ele apenas queria ressaltar que Lucien poderia até enganar os outros forjando um Ego, contudo não poderia enganar-se quanto ao fato de está agindo de má-fé, está negando sua autenticidade por medo de colocar-se em uma situação limite.

Sartre, portanto, permite-nos opor esta conduta não abonável a uma conduta que poderá levar a uma situação limite. A situação limite deve ser compreendida não apenas através da possibilidade iminente da morte, pois até o ser que se conduz de modo inautêntico, ainda que ele tente mascarar a angústia, estará ante esta possibilidade. Temos, assim, a inclinação a acreditar que a realidade humana quando assume sua condenação a liberdade, assume-se como o desvelador desta contingência implicada no seu pro-jetar-se. Podemos dizer que o humano por ser jogado no mundo poderá vir a desvelar esta contingência, quando colocar-se diante da Verdade, ou seja, do Nada. Ibieta, personagem do conto *O Muro*, representou este humano,

quando mesmo encarcerado e condenado à morte não hesitou em romper o muro da cotidianidade. Ibieta tinha a possibilidade de livrar-se da condenação à morte se falasse onde estava escondido Ramón Gris. Mas Ibieta escolheu por não se submeter as ordens do general. A preocupação dele era não se deixar fazer objeto de outrem. Na verdade, Ibieta ao mentir para o general não estava preocupado diretamente com a revolução, nem sequer com a importância de Ramón Gris [seu amigo e líder da revolução espanhola]. A preocupação de Ibieta era não se deixar fazer objeto para alguém e nem se petrificar por uma causa ou uma revolução por mais nobre que ela fosse. Neste sentido, através da descrição do conto *O muro* pudemos ver que a liberdade deu-se na situação em que Ibieta emite sua voz. Na situação em que Ibieta mentiu para o general, podemos dizer que a voz dele deixou de ser um mero som, uma mera manifestação verbal e uma mera palavra. Decerto, a voz de Ibieta deve ser compreendida como um filosófico desvelamento do mundo. Por isso, podemos dizer que Ibieta estava assumindo uma multiplicidade de vozes, quando assumiu criticamente sua voz para emitir uma mentira para o general. Esta passagem de Ibieta reafirma a realidade humana como liberdade e angústia, contudo descrevemos esta passagem para estabelecer uma abertura para que possamos elucidar a diferença entre má-fé e mentira. Enquanto para o senso comum a noção de má-fé refere-se a alguém que consegue ou quer ludibriar o outro; segundo Sartre, a má-fé faz referência a algo distinto desta concepção trivial, porque implica sobretudo a relação de uma consciência consigo mesma. Destarte, enquanto a noção do senso comum poderia considerar que Ibieta agiu de má-fé, quando tentou enganar o general. A concepção filosófica sartreana mostra-nos que esta concepção do senso comum é obtusa, visto que não contempla o jogo da consciência consigo mesma implicado na conduta de má-fé, que foi caracterizado como fuga à angústia e a liberdade. Assim, vejamos como Sartre explicitou esta questão.

Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia. Assim, esta não pode ser, propriamente falando, nem mascarada nem evitada. Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se sou minha angústia para dela

fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*. Não se trata, pois, de expulsar a angústia da consciência ou constituí-la em fenômeno psíquico inconsciente; simplesmente, posso ficar de *má-fé* na apreensão da angústia que sou, e esta *má-fé*, destinada a preencher o nada que *sou* na minha relação comigo mesmo, implica precisamente esse nada que ela suprime.<sup>262</sup>

Após termos discorrido sobre o conceito de nada e negatividade, poderemos compreender facilmente em que a concepção sartreana de *má-fé* implica na conduta do Para-si. No capítulo anterior vimos que o ser Para-si foi a única região de ser que é capaz de perceber o nada, bem como as negações. Sem pejo, havíamos declarado que o ser do para-si é negatividade e seu fundante é o Nada. Agora, podemos ver que o ser Para-si graças a sua negatividade também é capaz de realizar um processo de autonegação, que foi denominado como *má-fé*. Asseguramos, para não nos estabelecer prolixo e divergente, que a *má-fé* é a disposição da realidade humana em querer abandonar o nada como seu fundante. Note-se que o ser Para-si afetado pela *má-fé* rejeita-se enquanto des-construção, porque tenta petrificar os jogos da consciência, quando forja-se ser um ser Em-si. Porém, esta caracterização não parece suficiente para delinear a diferença entre a *má-fé* e a mentira. Notadamente, esta diferença foi estabelecida porque a mentira enquanto uma conduta negativa, não se resume a uma relação da consciência com seu próprio Ego captado/postulado. Ela [consciência (de) mentira] sempre se relacionará com o Para-outro. A mentira é um fenômeno que é condicionado ser-com, o ser que tem uma verdade e a esconde de alguém. A realidade humana ao mentir pressupõe um objeto transcendente verdadeiro que será extraído do seu contexto tido como verdadeiro para ser novamente adequado a uma situação. O para-si enunciador da mentira também será portador da verdade enquanto adequação, contudo ele omitirá a verdade e enunciará para o Para-outro a mentira como sendo uma verdade adequada. Neste caso, a mentira pressupõe um jogo entre duas consciências. Por sua vez, questionamos: já que sabemos que o para-si não é uma unidade

---

<sup>262</sup> SARTRE, J.-P. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 89.

fechada e sempre estará *re-presentando* seu Ego para um Para-outro, por que Sartre não considerou a má-fé uma mentira? Na verdade, Sartre considerou a má-fé uma mentira em si e por si, que tem como sua principal característica o Para-si possuir consciência crítica de estar forjando/representando seu próprio Ego. Assim, a má-fé diferencia-se da mentira por ser uma relação de uma única consciência; por ser um fenômeno que não é condicionado pelo ser-com; por ser consciência (da) mentira que se forja/se representa através de seu Ego como uma unidade hipostasiada. A seguir poderemos ver como Sartre explanou sua posição sobre a mentira.

A essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. Não se mente sobre o que se ignora; não se mente quando se difunde em erro do qual é vítima; não se mente quando se está equivocado. O idela do mentiroso seria, portanto, uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação (...) Presume minha existência, a existência do *outro*, minha existência *para* o outro e a existência do outro *para* mim. Assim, não há dificuldade em conceber o mentiroso fazendo com toda lucidez o projeto da mentira, dono da inteira compreensão da mentira e da verdade que altera.<sup>263</sup>

Após termos referido a posição sartreana em relação a mentira vejamos seu posicionamento em relação a má-fé. Sartre expõe:

Não pode dar-se o mesmo no caso da má-fé. Se esta, como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a undiade de *uma* consciência.<sup>264</sup>

Está claro que a filosofia sartreana está fundamentada na translucidez da consciência. Então, deve-se compreender que será a realidade humana que intencionalmente escolhe ser de má-fé. Trata-se de um projeto de inautenticidade em que a realidade humana escolhe negar-se enquanto experiência reveladora ou abertura para o fenômeno de ser; ou, como Sartre por vezes destacou na obra *O Ser e o nada*, será a recusa da consciência enquanto um ser, que, em seu ser, é a consciência do nada de seu ser. Por isso, Sartre não se permite admitir uma psicanálise ao molde freudiano, porque na consciência não há elementos seja articulador, seja

---

<sup>263</sup> Id, Ibid, pp. 93, 94.

<sup>264</sup> Id, Ibid, p. 94.

não articulador. Por isso, Sartre considera que a psicanálise freudiana quando afirmou a presença do inconsciente como elemento articulador, encaminhou-se para o que se denomina como um projeto de má-fé. Segundo Sartre, a psicanálise freudiana conduziu-se à própria ruína, quando interpretou o inconsciente como sinônimo dos instintos ou dos impulsos não controlados pela consciência. Esta atitude adotada concebeu uma estrutura psíquica que não pode ser aceita, porque corrobora com as condutas inautênticas da realidade humana. É nesse sentido que se considera que psicanálise freudiana fez do inconsciente uma escusa ou justificativa para as condutas de má-fé. Sartre desde sua primeira obra filosófica recusou esta estrutura psíquica freudiana, pois, como ele agora ressalta, o fenômeno psicanalítico denominado de *resistência* apresenta-se como a demonstração que a consciência é translúcida. Note-se que a estrutura referida pela psicanálise freudiana, ao expor o fenômeno da *resistência*, pressupõe a existência de uma instância intermediária entre a consciência e o inconsciente. Esta instância denominada de *censura* impede a consciência de ter acesso ao inconsciente. Não obstante, a realidade humana teria o “id” ou inconsciente como sendo um recalque originário, que sempre estaria censurado ou oculto. Deste modo, a realidade humana nunca teria acesso a realidade, pois o “Id” ou inconsciente enquanto “as tendências primordiais e complexos de tendências constituídos por nossa história individual – representa aqui a *realidade*”<sup>265</sup>. Sartre, no entanto, foi além disso. A concepção ontológica da consciência como ser-para-si revelou-se mais apropriada, porque nos mostrou que a estrutura psíquica da realidade humana é plena consciência. Ao mesmo tempo, apontamos a importância do homem ser plena consciência para responsabilizar-se por suas condutas. Decerto, a proposta sartreana opõe-se as condutas inautênticas, entretanto possuiu todo o cuidado para que uma conduta dita autêntica não seja apenas uma forjada conduta de sinceridade, cordialidade e boa-fé. Nesse sentido, havíamos descrito o personagem Lucien que se

---

<sup>265</sup> Id, Ibid, p. 95.

dissimulava como um ser sincero e cordial. Ainda nesse sentido, podemos ver as palavras de Sartre.

o aluno atento que quer *ser* atento, o olhar preso no professor, todo ouvidos, a tal ponto se esgota a brincar de ser atento que acaba por não ouvir mais nada (...) Não posso dizer que *sou* quem está aqui nem que não o *sou*, no sentido em que se diz “o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos”: seria confundir meu “ser-no-mundo” com o “ser-no-meio-do-mundo”. Nem dizer que *sou* quem está de pé ou sentado: seria confundir meu corpo com a totalidade idiossincrática da qual é apenas uma das estruturas. Por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou.<sup>266</sup>

Como se observou, a análise do conceito de má-fé não exigiu que a realidade humana assumisse um tipo de conduta apenas para forjar-se autêntica. Sartre por meio dessa observação mostrou-se atento que as condutas são determinadas por valores. Decerto, a filosofia sartreana admitiu a realidade humana com todas as suas diferenças de qualidades e valores; contudo, isto não significa condenar a realidade humana a um valor ou uma qualidade. Por isso, o para-si que acredita ter seu ser determinado pela coragem poderá estar sendo tão inautêntico quanto aquele que acredita ser determinado pela covardia. Na verdade, a realidade humana em ambos os exemplos citados estaria por dissimular o seu ser como positividade. É nesse sentido que Sartre expõe:

a má-fé não se limita a negar qualidades que eu possuo, a não ver o ser que sou: tenta também me constituir como sendo o que não sou. Capta-me positivamente, como corajoso, não o sendo. E isso só é possível, repetimos, se eu for o que não sou, ou seja, se o não-ser, em mim, não tiver ser sequer a título de não-ser. Sem dúvida, é necessário que eu *não seja* corajoso, senão a má-fé já não seria uma fé má.<sup>267</sup>

Então, compreende-se que o pensamento filosófico sartreano guia-se pela singularidade e liberdade. Em contrapartida, a realidade humana afetada pela má-fé é a fuga desta singularidade e liberdade. Assim, Sartre explica o conceito de má-fé para desvelar a realidade humana para a própria realidade humana. Nesse sentido, a teoria sartreana mostrou sua importância ao expressar em sua investigação do para-si que sua preocupação não era simplesmente antropológica, psicológica e sociológica. Sartre durante seu exame do ser do para-si coloca-se questões ontológicas. E foi justamente através de uma questão ontológica que Sartre

---

<sup>266</sup> Id, Ibid, p. 107.

<sup>267</sup> Id, Ibid, p. 114.

perguntou-se: “o que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?”<sup>268</sup>. Sartre não tardou a responder. Então, vejamos.

Estou em um plano onde nenhuma crítica pode me abalar, pois o que verdadeiramente *sou* é minha transcendência: fujo, me liberto, deixo meus andrajos nas mãos de meu censor. Só que a ambigüidade necessária à má-fé advém da afirmação de que *sou* minha transcendência à maneira de ser da coisa.<sup>269</sup>

Assim, a realidade humana é a única região de ser capaz de assumir a má-fé como algo indispensável a compor uma tríade. Ora, o humano só é afetado pela má-fé porque seu ser é facticidade e transcendência. No caso, o humano afetado pela má-fé confunde mutuamente facticidade por transcendência. Esta atitude impede a consciência transcender-se ou projetar-se rumo ao mundo, porque ela [consciência] dissimula-se como um ser opaco e maciço, um ser que hipocritamente afirma *sou*. Acontece que a realidade humana afetada pela má-fé conduz-se numa tentativa de desconsiderar que seus atos atualizam a construção e a (des)construção do seu Ego. É por isso que a realidade humana algumas vezes quer aniquilar o passado sempre projetando-se rumo as novas possibilidades, noutras vezes não quer se desvencilhar do passado tornando-o sempre presente. Assim, a má-fé é a tentativa de congelar o fluxo originário da *Ek-stase temporal* do ser do para-si, e, como pudemos ver, este conceito revelou-se como uma *fórmula moral* para empresa filosófica sartreana. Noutras palavras podemos dizer que o pensamento sartreano quando vinculou a noção de má-fé como esta espécie de conceito moral, também apresentou um conjunto de características que obstruíram a relação originária do ser do para-si. Note-se que a reflexão impura foi a responsável pelo esforço de tentar fazer do ser do para-si outro ser ao mesmo tempo que permanece o mesmo. Neste caso, a má-fé foi exposta como a tentativa de banir a contradição originária da região do ser que *é o que não é e não é o que é*. Apesar deste ato partir de uma consciência reflexiva e impura, a consciência (da) má-fé está no

---

<sup>268</sup> Id, Ibid, p. 93.

<sup>269</sup> Id, Ibid, p. 114.

nível pré-reflexivo. Todavia, o ser do para-si deve assumir sua responsabilidade, pois, como já sabemos, toda consciência é translúcida e todo saber é saber que se sabe. É nesse sentido que a abordagem desta temática estabeleceu as diretrizes para compreendermos que o ser do para-si é o responsável pelo momento de relação originária e não se deve fazer afetar pela má-fé, visto que também afetaria a atualização de uma ordem social.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora, nos encaminhamos para nossas considerações finais e podemos indicar que a empresa filosófica sartreana sempre iluminou a possibilidade da construção de uma moral. Este posicionamento pode ser encontrado seja na obra *A transcendência do Ego*, seja na obra *A Náusea* e até mesmo em *O Ser e o Nada*. E, ainda que esta não tenha sido nossa proposta de trabalho, indicamos que o conceito de consciência como consciência de alguma coisa sempre esteve presente nestas três obras, e forneceu a luz que possibilita a construção desta moral.

Por isso, nosso estudo esteve dedicado aos aspectos da consciência. Nele priorizamos discorrer sobre o modo como Sartre expôs a autonomia da consciência. A autonomia que apresentou a consciência como doadora de sentido. E, ao mesmo tempo, a consciência que também é liberdade foi apresentada como a responsável por fundamentar as qualidades, as ações, os sentimentos, os valores, e, até mesmo, uma moral não normativa. “O para-si de Sartre é livre à medida que não tem caráter, que é a suspensão do caráter, já que a liberdade consiste em manter todo ‘caráter’ em permanente sursis”<sup>270</sup>. Aqui observamos que Sartre foi além da temporalidade psíquica e atingiu uma temporalidade originária. Deste modo, a noção sartreana de consciência deve ser pensada em paralelo com as noções de liberdade e temporalidade originária para que ela seja delineada como constituinte, significante e translúcida. Esta translucidez da consciência é o que permite a ela fazer-se responsável por seus atos, pela construção dos valores e das verdades. Convém expressar pelas palavras de Pedro Bertolino que “no contexto do pensamento sartreano, pelo menos, uma filosofia dos valores tem de ser primeiro Filosofia para, depois, ser dos valores”<sup>271</sup>. Note-se que tanto durante o nosso estudo da obra *A Náusea* quanto no momento da

---

<sup>270</sup> PRADO JÚNIOR, BENTO. Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bérson. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 108.

<sup>271</sup> BERTOLINO, Pedro. *Sartre: ontologia e valores*. Dissertação, Porto Alegre: PUC-RS, 1979, p. 147.

abordagem da obra *O Ser e o Nada* tivemos a iniciativa de reportar este campo originário da filosofia.

O fio condutor de nossa dissertação quando reconstituído explicita o caminho da radicalização efetuada por Sartre que desde a obra *A Transcendência do Ego* concebeu a consciência como Nada; por sua vez, na exposição da obra *A Náusea* explicitou o absurdo do mundo e a existencialização do Ser para caracterizar o processo de (des)construção da subjetividade; por último, na obra *O Ser e o Nada* desenvolveu o conceito de nadificação que se apresentou como a radicalização da consciência, quando expôs o campo originário através do conceito de ser do para-si como transcendência e negatividade. Nesse sentido, discorreremos a respeito da obra *A Náusea* como a abertura para este campo originário que veio a ser realizado com a escritura da obra *O Ser e o Nada*.

A realização da nossa pesquisa permitiu ainda constatar que seja na obra *A Transcendência do Ego*, seja na obra *A Náusea* temos um Sartre fortemente realista. Um realismo expresso nos conceitos de intencionalidade e de consciência perceptiva. Ao ponto que Sartre chegou a fazer da percepção quase um *ato sagrado*, ao ponto que na *Náusea* ainda pudemos notar durante a realização dos atos perceptivos de Roquentin momentos que expressaram esta alegria sagrada. Quando Roquentin afirmava “é uma mesa” notamos a realização da travessia do muro, que Sartre muito bem batizou com o nome de alegria. As coisas percebidas eram compreendidas como absolutos que nasciam da impessoalidade da consciência, ao mesmo tempo em que faziam nascê-la. A busca deste absoluto relativo das coisas sempre conduziram a uma hermenêutica existencial, que, segundo Sartre, tratava-se simplesmente de “uma cerimônia moral e sagrada a apropriação daquele absoluto, a coisa, por esse absoluto que era Eu”<sup>272</sup>. Por isso, no curso de nossa proposta, mesmo sem desconsiderar que Sartre explicitou seu anseio em estabelecer uma ética, pareceu-nos mais pertinente falar de uma hermenêutica

---

<sup>272</sup> SARTRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. São Paulo: círculo do livro, s.d, p. 86.

existencial. Este fato deu-se porque não faz mais sentido nos questionarmos pelo caráter normativo das ações, nem pelo caráter universal. Ainda assim, pudemos observar durante nossa dissertação que a empresa filosófica sartreana teve o cuidado de manter-se afastada de qualquer definição da subjetividade como autodeterminação individual, mas isto não impede de dizermos que “o humano deve agir afim de *si* mesmo”<sup>273</sup>. Dizer que o fim da realidade humana é ela mesma, é a indicação da sua circularidade hermenêutica. Uma circularidade que pressupõe a realização do ser-no-mundo para não reduzir o pensamento filosófico sartreano a um materialismo e/ou um surrealismo. Por isso, o fim do homem não deve ser nem inteiramente transcendente, nem inteiramente ligado ao campo transcendental. Este anseio sartreano exige que o humano assuma sua autenticidade, que assuma a responsabilidade da construção de uma moral que sirva de parâmetro para seu agir. Decerto, a moral é a lei que rege através do mundo a relação da consciência e seu Eu; por sua vez, o mundo apresenta-se como a condição para a existência do valor – sem mundo não há valor. O mundo transforma-se em um complexo de significados “donde a realidade humana se faz anunciar como é”<sup>274</sup>. E, note-se bem, a consciência originária que é a criadora do ser-valor não deve contas a ninguém, porque ela é uma região do ser que constitui sua liberdade sob a forma de valor. Não obstante, o ser-valor criado não é uma essência, pois ele é *sursis*<sup>275</sup>.

Assim, o humano em sua busca pelo valor [substancialidade] é sempre busca pelo ser, é busca de fundamento. O humano foi criado ao desvelar as coisas. Ele é criador e criatura que se faz neste jogo dialético. Sartre inclusive citou Schiller para afirmar que “o homem só é plenamente homem quando joga”. Um jogo repleto de ek-sistenciais. Daí o fundamento do ser do para-si não é outro senão a sua transcendência, a sua angústia. A angústia “é o fundamento da transcendência porque pode, além do que é, projetar *o que ainda não é*. Enfim, ela nega a si

---

<sup>273</sup> Id, Ibid, p. 107.

<sup>274</sup> Id, Ibid, p. 143.

<sup>275</sup> Id, Ibid, p. 108.

mesma porque a liberdade futura é negação da liberdade presente”<sup>276</sup>. Daí que afirmamos que a liberdade cria o futuro do mundo. A liberdade que determina a moral, o ser-valor. Destarte, a subjetividade, como foi apresentada em nossa dissertação, constitui-se num processo dialético. Não obstante, o que a realidade humana é só se pode saber levando em consideração o seu modo de relacionar-se e manifestar-se no mundo. Mesmo porque, o homem só atinge seu ser no mundo. E, com efeito, o valor é a determinação do sujeito e o fundamento ontológico das relações do para-si. Portanto, podemos afirmar que a temática do valor ganhou seu sentido por estar diretamente relacionada com os aspectos da consciência que descrevemos em nossa dissertação. Estes aspectos do conceito de consciência que caracterizaram a temática de nossa dissertação foram apresentados como a abertura para nossa investigação. Uma investigação que estava essencialmente preocupada em salientar o itinerário sartreano do conceito de consciência, bem como as mudanças deste conceito no decorrer das obras *A Transcendência do Ego*, *A Náusea* e *O Ser e o Nada*. E, como deve ter ficado explícito inclusive nas nossas considerações finais, tivemos a preocupação de levantar alguns problemas filosóficos diretamente relacionados ao conceito sartreano da consciência, bem como as mudanças deste conceito durante o desenvolvimento das obras anteriormente citadas. É nesse sentido que em nossas considerações finais tentamos salientar o campo originário da consciência como o verdadeiro responsável pela a construção do ser-valor. É por esta responsabilidade que Sartre afirmou que o homem está condenado a liberdade; ou, poderemos dizer, o homem está condenado a linguagem.

---

<sup>276</sup> Id, Ibid, p. 130.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

- BARATA, ANDRÉ. *Metáforas da consciência – Da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das letras, 2000.
- BERTOLINO, Pedro. *Sartre: ontologia e valores*. Dissertação, Porto Alegre: PUC-RS, 1979.
- BORNHEIM, GERD. A. *Metafísica e finitude*, 1.<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Sartre. Metafísica e existencialismo*. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CAPALBO, CREUSA. Husserl: da gênese passiva e ativa à redução. In: Souza, Ricardo Tim de; OLIVEIRA, Nyttamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 13-24.
- CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Trad. De l'américain par Laurent Bury. Paris : Perspective Critique, 1993.
- CASTRO, FÁBIO CAPRIO LEITE DE. *Conseqüências morais do conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação, Porto Alegre: PUC-RS, 2005.
- DELEUZE, GILLES & GUATARRI, FELIX. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- MACIEL, LUIZ CARLOS, *Sartre – vida e obra*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.
- MAHEIRIE, KÁTIA. *Processo de criação no fazer musical: uma objetivação da subjetividade, a partir dos trabalhos de Sartre e Vygotsky*, Psicologia em Estudo, Maringá, v. 8, n. 2, p. 147-153, 2003.
- MARIETTI, ANGELE KREMER. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être – Une lecture de L'Être et le néant*, Paris : L'Harmattan, 2005.
- MOUILLIE, JEAN-MARC. *Sartre. Conscience, ego e psyche*. Paris: PUF, 2000.
- MOUNIER, EMMANUEL. *A esperança dos desesperados*. Tradução de Naumi Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1972.
- MOURA, CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, LUIZ DAMON SANTOS. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- POULETTE, CLAUDE. *Sartre ou les aventures du sujet - Essai sur les paradoxes de l'indétermination dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*, Paris: L'Harmattan, 2001.
- PRADO JÚNIOR, BENTO. *Presença e campo transcendental : consciência e negatividade na filosofia de Bérson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- RENAUT, A. *Sartre: le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1983.
- SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La Transcendencia del Ego*. [S.l.]: Ediciones Calden, s.d.
- \_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 8<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. São Paulo: círculo do livro, s.d.

SCHNEIDER, DANIELA R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*. Tese, São Paulo: PUC-SP, 2002.

SILVA, FRANKLIN LEOPOLDO E. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios / Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: UNESP, 2004.

SIMONT, JULIETTE. *Jean-Paul Sartre: um demi-siècle de liberté*. Bruxelle: De Boeck Université, 1998.

STEIN, ERNILDO. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.