

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

André Luiz Fávero

Subjetividade e má-fé
na ontologia fenomenológica de Sartre

São Paulo
2011

André Luiz Fávero

Subjetividade e má-fé
na ontologia fenomenológica de Sartre

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

São Paulo
2011

"Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e o não-ser-o-que-é. Escolhe, portanto, não o recuperar-se, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si. Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si? Trata-se da má-fé ou de outra atitude fundamental?"

(J.-P. Sartre - SN, p. 765)

*À tia Nice,
que só sabe amar gratuitamente.*

AGRADECIMENTOS

Muito especialmente à querida Scarlett, pela orientação cuidadosa, paciente, frequente, exigente e motivadora, bem como pelas inúmeras experiências acadêmicas que me proporcionou, com vistas à minha melhor formação.

Aos queridos professores Franklin Leopoldo e Silva e André Constantino Yazbek, que compõem minha banca examinadora, pela imensa contribuição desde a qualificação e por tudo quanto com suas aulas ou livros pude aprender.

A todos os meus imprescindíveis professores.

Aos amigos do GEN, que muito contribuíram para este trabalho, em especial a Márcia R. Oliveira, Eduardo Nasser, João E. T. de Melo, Vinícius Andrade, Éder Corbanezi, Braian S. Matilde, Diana Decock e Alexander Gonçalves.

Aos amigos que comigo estudaram Sartre e muito me ensinaram: Bianca Spohr, Renato S. Belo, Ana Karícia M. Dourado, Elis J. Gunella, A. Fernando L. Vidal Filho e Paola G. Jacobelis.

Aos amigos Luciano R. Alonso, Lauriston Isique, Tânia e Benedito Roman, Amábile B. Tebet, Marcos R. Juliani, Damarci M. Carvalho, Sandro S. Portela, Rafael Capelato, Márcio A. M. Gaido, José Anderson Rodrigues, André C. Massolini, Leonildo Gasqui, Aymoré S. Rocha Jr., Sérgio da Rocha, Antonio Celso de Queiroz, Adilson Tavares, Caio Favaretto, Frederico Diehl, Thiago M. Palo, Ariane P. Gonçalves, Cristina S. Agostini, Vitor H. Schvartz, Thana M. de Souza, Gustavo Pessoa, Fabricio Freitas, Fabricio Cyrineu, Lenine Soares, César Pierini, Beatriz Boucinhas, Bruna S. Lima, Ana Regina V. Calindro, Marta G. O. Rovai, Kátia Kalil, Denise G. Araújo, Isabel Camellini, Valéria C. Delbem, Ivo da Silva, Veríssimo L. Pires, Neila I. L. Fernandes, Edson Keller, Luiz A. Rosa, Ana Júlia Machado, César Mallada e Jacqueline Tsang. A convivência com todos, dentre outros, equiparam-me para esta empreitada, das mais diversas maneiras, e a todos sou devedor de algum modo.

À Maria Helena, Verônica, Marie, Geni e Luciana, da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, pela ajuda quando precisei.

À minha queridíssima família, pela presença sempre compreensiva, apoio constante e afeto.

À CAPES, que financiou a maior parte desta pesquisa.

RESUMO

FÁVERO, A. L. *Subjetividade e má-fé na ontologia fenomenológica de Sartre*. 2011. 184 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Percorrendo um pensamento em que a ontologia, assistida pela fenomenologia, fornece inteligibilidade suficiente para a elaboração de uma ética existencialista, este trabalho pretende demonstrar como a acepção sartriana acerca da subjetividade é indissociável, para ser devidamente compreendida, do fenômeno por ele intitulado como má-fé. Essa demonstração busca evidenciar ainda como a empreitada sartriana em descrever a realidade humana como “ser-Para-si”, cuja existência precede a essência – exaustivamente analisada na obra de que mais nos servimos (*O Ser o Nada*) – opera uma reconfiguração no significado das noções comumente empregadas nas tentativas filosóficas de explicar a subjetividade, a saber: “*cogito*”, “*Eu*”, “indivíduo”, “pessoa”, “identidade”, “si” e “sujeito”. Assim, investigamos em que medida a noção particularmente sartriana de *subjetividade* necessariamente comporta o fenômeno da má-fé, numa consonância tal que a compreensão de ambos é reciprocamente iluminada. E se assim é, por fim, averiguamos a possibilidade (ou não) da existência autêntica, avesso da má-fé, para concluirmos com a imperiosidade do impasse que aí se instala.

Palavras-chave: subjetividade, má-fé, ontologia fenomenológica, liberdade, autenticidade.

ABSTRACT

FÁVERO, A. L. *Subjectivity and bad-faith in Sartre's phenomenological ontology*. 2011. 184 p. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Tracing the thought in which ontology, supplied by phenomenology, offers enough intelligibility for the construction of an existentialist ethics – though not entering there – this work aims to demonstrate how Sartrean sense of subjectivity is inseparable, to be full understood, from the phenomenon he entitles as bad-faith. This demonstration aims also to make evident how Sartre's efforts to describe human reality as "being-For-itself", whose existence precedes its essence – exhaustingly analyzed in the work we based ourselves most (*Being and Nothingness*) – functions a reconfiguration in the meaning of notions commonly used in the philosophical attempts to explain subjectivity, that is, "cogito", "I", "individual", "person", "identity", "self" and "subject". This way, we investigate to what extent Sartrean particularly notion of *subjectivity* necessarily holds the phenomenon of bad-faith, in such a consonance that mutually elucidates the understanding of each other. And if that is so, we finally inquired the possibility (or not) of the authentic existence, the reverse of bad-faith, to conclude with the predominance of the impasse that settles down there.

Key Words: subjectivity, bad-faith, phenomenological ontology, freedom, authenticity.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 – Ontologia fenomenológica	22
1. Rupturas sartrianas	22
2. A superação dos dualismos e do fenomenismo	36
3. A explosão da consciência e o arremesso no Ser	50
Capítulo 2 – Subjetividade: o ser <i>Para-si</i>	76
1. Contrariando os “Egos” de Descartes, Kant e Husserl: as implicações da <i>intencionalidade da consciência</i> na reconfiguração das noções de “ <i>cogito</i> ”, “eu” e “indivíduo”	76
2. Confluindo Heidegger e Husserl: o <i>Para-si</i> como “relação sintética” entre a consciência e o mundo e como “pessoa”	95
3. Suprimindo Hegel: a nadificação do Ser e suas implicações na reconfiguração das noções de “identidade” e “si”	102
4. Sartre <i>par lui même</i> : o <i>Para-si</i> como “sujeito livre”	120
Capítulo 3 – Má-fé: o avesso da autenticidade	129
1. A angústia: um incômodo da liberdade	129
2. Má-fé: a ameaça imediata e permanente contra o <i>Para-si</i>	140
3. A (im)possibilidade da autenticidade sob as perspectivas ontológica e ética acerca da subjetivação	154
Considerações finais	168
Referências bibliográficas	177

Lista das abreviações

- CS – Consciência de Si e Conhecimento de Si (*Conscience de Soi et Connaissance de Soi*)
- DG – Diário de uma Guerra Estranha (*Carnets de la Drôle de Guerre*)
- EH – O Existencialismo é um Humanismo (*L'Existentialisme est un Humanisme*)
- IF – Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade – Situações 1 (*Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité – Situations 1*)
- NA – A Náusea (*La Nausée*)
- QM – Questão de Método (*Question de Méthode*)
- SN – O Ser e o Nada (*L'Être et le Néant*)
- TE – A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica (*La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*)

Introdução

A filosofia de Sartre sempre trouxe a marca de um pensamento debruçado sobre a concretude da vida humana em seus mais variados aspectos, desde os acontecimentos aparentemente mais irrelevantes, como os que se passam no interior e nas imediações de um café parisiense, até as questões mais sérias de ordem cultural, política, literária, filosófica e metodológica. Traço próprio do que se chamou de existencialismo, seu pensamento tem o poder de nos alcançar ainda hoje, com algo significativo para nos dizer acerca de nós mesmos e da contemporaneidade. “Que é o homem? Como ele deve agir?” são as questões antropológicas e éticas fundamentais também para Sartre, dentre tantos outros, e cuja tentativa de resposta revela nosso ilustre francês como um pensador não apenas comprometido com os imperativos teóricos e práticos da história dos homens – convertendo a atemporalidade dessas questões numa encarnação das de seu (e por que não do nosso?) próprio tempo –, mas também como capaz de uma contundente originalidade e autonomia filosófica que o lançam, num só golpe, na contramão das definições essencialistas da metafísica tradicional e na recusa de qualquer tábua de valores *a priori* dela decorrente.

Inventariadas no âmbito de uma ontologia fenomenológica, as noções sartrianas de *subjetividade* (*subjectivité*) e *má-fé* (*mauvaise-foi*) são assumidas como eixo central de nossa pesquisa, apostando que são extremamente ricas de aprendizado por comportarem ambas, a respeito daquelas duas questões centrais na história da filosofia, tanto as pegadas de desenvolvimentos de eras de reflexão, quanto uma inovação própria e ainda hoje apta a introjetar nova força para uma reflexão filosófica culturalmente engajada. Muito abrangentes, cada qual em si

mesma, as noções de subjetividade e má-fé, em Sartre, estão também profundamente relacionadas, de modo que o esclarecimento de uma lança luz sobre a outra. Além disso, ao escolhermos inspecioná-las nos limites do que Sartre chamou de sua ontologia fenomenológica, e insistindo em explorá-las em sua mútua relação, entendemos que levantam a pertinente questão da possibilidade de uma ética a partir de uma filosofia da subjetividade até aí bastante desenvolvida. Sondadas em si mesmas e na relação que mantêm, e nos limites da *ontologia fenomenológica*, as noções de *subjetividade* e de *má-fé* mobilizam não apenas uma série de outras noções caras a Sartre, como também inúmeras controvérsias suas com os filósofos com quem debate e, ainda, algumas posições díspares entre seus comentadores. Assim, privilegiando essas duas noções enquanto relacionadas e as enquadrando num âmbito que entendemos já ser bastante frutífero, elas nos parecem ainda mais dignas de investigação e promissoras de novos elementos que contribuam para o debate sobre a filosofia sartriana.

O programa sartriano revela-se desde o início como uma filosofia da subjetividade: em abordagens variadas, Sartre passa em revista inúmeras questões caras às filosofias da Modernidade e ainda de sua época, dentre elas: o *cogito* cartesiano, o *eu* sede das categorias e operador das sínteses em Kant, o *eu puro* e *transcendental* de Husserl, a imaginação, as emoções e afetos, a psique em geral, a consciência, a corporeidade, a temporalidade, a relação com o outro, enfim, o próprio homem, na pluralidade de tudo que o envolve. Assim comprometido, seu existencialismo se construiu, sobretudo em seu primeiro momento (ontológico-fenomenológico), como recusa de muitas linhas filosóficas que se firmaram ao longo do tempo, sejam as mais antigas ou ainda as que moldaram a compreensão moderna acerca do sujeito. Ora, o desenvolvimento da noção propriamente sartriana de sujeito não se deu senão, sobretudo, num empenho de desatar os nós difíceis e desajeitados amarrados pelos filósofos modernos. Toda a produção textual inicial de Sartre comprova suas preocupações como participantes de um programa filosófico que se esforça em reordenar a figura da subjetividade num quadro em que ainda ficassem definitivamente superados os desequilíbrios causados pelas antinomias legadas com os dualismos do impasse idealismo x realismo. Sem concessões às desgastadas noções de *representação* dos filósofos modernos, Sartre se empenha

em inibir tanto a dissolução realista do sujeito, sobre o qual a atividade dos objetos incidiriam criando uma representação que fosse mero reflexo deles, quanto, ainda, a dissolução idealista dos objetos no sujeito, como se fossem simples produtos da consciência.

Isso pode ser sentido já nas jovens negações sartrianas do *Eu* substancializado de Descartes e do sujeito preexistente como instância unificadora das experiências, como alegava Kant, e que tiveram sua crítica inspirada na fenomenologia de Husserl, de cujo *Eu puro*, porém, Sartre também precisou se apartar, dando rumo e impulso novos à sua própria tinta. Desde *A Transcendência do Ego*, em que Sartre elabora uma crítica fortemente corrosiva ao *cogito* cartesiano, já se começa a limpar o terreno para a elaboração da subjetividade assinalada mais tarde em *O Ser e o Nada*. O banimento do *Eu* como interno e comandante da consciência configurou-se como uma forma de caracterização inicial da subjetividade por uma via negativa, resultando apenas numa consciência impessoal, mas que, posteriormente, contribuiria para a compreensão do *Para-si* como uma subjetividade pessoal, singular, individual e ainda liberto do solipsismo, cravado numa relação com o mundo (e os outros).

Vale dizer, oportunamente, que esta nossa acolhida do entendimento de uma transformação da noção de *sujeito* em Sartre é partidária, ainda, da constatação de que não é apropriado falar – mesmo que ampliássemos nossa perspectiva para o todo de sua filosofia, para além da questão da subjetividade – de um *primeiro* e de um *segundo Sartre* (respectivamente, um da pura abstração ontológica e outro da concretude histórica), como se ele tivesse querido reformular, nalgum momento, sua filosofia dos anos 1930-1940. Entendemos que a todo tempo, mesmo no auge de suas abstrações, Sartre manteve em mente o homem concreto. Assim, concordamos, por exemplo, que a designação de “ontologia histórica”, utilizada por Franklin Leopoldo e Silva¹, seja uma escolha bastante feliz – embora não a adotemos porque nossa pesquisa quer enfatizar o caráter fenomenológico da ontologia sartriana. De qualquer modo, para nós, ocorre apenas que um Sartre mais maduro, ao invés de subverter ou abolir as noções elaboradas em juventude, tão somente desenvolveu, de modo a tematizar, os aspectos que lá já estavam

¹ Cf. LEOPOLDO E SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*.

subjacentes, extraindo do período (ontológico-)fenomenológico consequências ([ontológicas], políticas, sociais etc.) que não chegam a comprometer os pilares antes alicerçados. Julgando que não se contradiz, o próprio Sartre nos declara assim se avaliar, quando testemunha em entrevista:

Penso que haja mais continuidade no pensamento. Não acredito que haja uma quebra. Naturalmente, há mudanças no pensamento de alguém; alguém pode se desviar, pode ir de um extremo a outro, mas a ideia de uma quebra, como em Althusser, parece-me um engano².

Dessa forma, se estivermos corretos, Sartre também não falharia, acerca da subjetividade, ao querer reconfigurá-la sinteticamente, de modo que a subjetividade que procura apresentar jamais seja solidária ao idealismo dos racionalistas e dos neokantianos franceses, velhos arautos que lhe causavam repulsa. Como, então, desbancá-los? Mesmo assumindo partir do *cogito* (EH, p.15), como veremos, é mediante a estratégia da descrição dos fenômenos como ocorrem à consciência e, também, explorando sobremaneira o conceito-operatório da *intencionalidade*, que a adoção dos pressupostos da fenomenologia se torna, para Sartre, um recurso poderoso para poder superar o reducionismo subjetivista, sem recair no erro realista. Contudo, o manuseio sartriano das ferramentas fenomenológicas seguiria sua cartilha própria, razão pela qual a *epoché* de Husserl é, ao se reconhecer seu limite, abandonada a certa altura, sendo a consciência intencional reclamada como noção a ser explorada de forma ainda mais radical, para que seu subaproveitamento, tal como em Husserl, não resultasse em fracasso contra o impasse dos dualismos modernos. Deixando para trás certo “fenomenismo” de Husserl e atuando no campo ontológico e existencial em que obriga a fenomenologia a se consumir, Sartre também pôde substituir a inicial estratégia descritiva dos fenômenos como ocorrem à consciência e operar, como sustenta Bornheim³, uma mudança para o “nível especulativo” ao interpelar a subjetividade.

Pois bem, é assim procedendo, em *O Ser e o Nada*, logo após o exame da conduta humana interrogativa a partir da qual, em confronto com Hegel e Heidegger, Sartre funda o *Para-si* como negatividade no seio do ser, que a conduta da *má-fé*

² Cf. em entrevista a Leo Fretz, em *An Interview with Jean-Paul Sartre*, in: SILVERMANN; ELLISTON (orgs.), *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*, p. 225.

³ *Ibidem*, p. 42.

recebe enfoque especial. Ela lhe parece tão cara que é somente após sua abordagem que ele pode retomar o *Para-Si* a fim de verificá-lo, primeiramente, em suas estruturas imediatas, temporalidade e transcendência e, depois, como o *Para-Outro*⁴. No exame da má-fé, a ultrapassagem existencialista do fenômeno para o ser mostra-se profícua para Sartre lidar com o problema. Na verdade, sem o desembocar da fenomenologia na ontologia, ela sequer seria alcançada como problema. Fenomenológica, a ontologia sartriana inspeciona o fenômeno e o ser (a consciência) ao qual ele ocorre, para descobrir este último como transfenomenalidade que aquele exige e cujo exame é capaz de provar outro ser transfenomenal (“o ser do fenômeno”), fundamento de todo fenômeno e base ontológica da consciência, que o revela e que existe como inerência (posicional) dele antes que de si própria. Certamente, é em meio à atividade da consciência assim constituída que a conduta de má-fé irrompe como “uma desagregação íntima no seio do ser” (SN, p.118). Desta maneira, entendemos como seria impossível examinar a má-fé prescindindo do estudo da subjetividade, obrigando-nos a perseguir a caracterização mais remota desta em praticamente uma década antes de *O Ser e o Nada* surgir como um estudo exaustivo do *Para-si*. Não só a má-fé demanda a compreensão da subjetividade, como ainda, inversamente, o sujeito sartriano estaria insuficientemente abordado se ela fosse ignorada.

Assim, é no tocante à relação estreita entre as noções sartrianas de *Para-si* e da atitude da *má-fé* que julgamos estar o nó em que as questões que nos movem se cruzam e nos prendem à reflexão desse filósofo. Mais particularmente, intuímos haver certa pertinência em explorar a possibilidade dessa relação circunscrevendo-a num primeiro momento da vasta produção de Sartre, aquele de sua *ontologia fenomenológica*. Expressão máxima da trajetória do Sartre fenomenólogo ao ontologista, *O Ser e o Nada* (1943), obra de grande envergadura, se torna para nós

⁴ O ser-Para-outro (l'êtré Pour-autrui) está para além da descrição da realidade humana com que aqui nos contentamos, já que nossa abordagem privilegia e foca as estruturas mais imediatas do Para-si e as “condutas negativas do Cogito” (SN, p.289), terreno primeiro da circunscrição da subjetividade. A questão da alteridade/intersubjetividade em Sartre, ou seja, do Para-outro, como problema acerca da existência do outro e de nossa relação com o ser do outro (parte constituinte da totalidade da relação do ser do homem com o Em-si), é tão ampla que Sartre mesmo dedicou um terço de *O Ser e o Nada* a seu estudo. Assim, cientes das consequências de todo recorte, não o realizamos na cegueira acerca de seus talvez infinitos pontos de intersecção e consequências (temáticas), mas, ao contrário, buscamos explorar cada conceito aqui necessário de modo a poderem assentar os que então, por extensão, se espera surgir em empreitadas de outra ordem, diferentes ou mais abrangentes.

a principal fonte para a extração de elementos reveladores da possibilidade e da forma da hipotética (e real?) relação entre ontologia e ética nas obras filosóficas deste período, mais especificamente nas décadas de 1930 e 1940.

Para tanto, ainda nos esforçarmos para não perder de vista todo o campo de visão mais periférico formado por muitas outras obras do filósofo⁵. Dentre elas, depois de *O Ser e o Nada* (1943), interessa-nos particularmente: o ensaio *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (escrito em 1934 e publicado em 1936); *A Náusea* (1938), dentre as obras literárias; o artigo *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939); a conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (proferida em 29/10/1945); o boletim da Sociedade Francesa de Filosofia *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (02/07/1947); e o póstumo *Diários de uma Guerra Estranha* (1939/40).

É também porque é amplo o campo de debate entre os comentadores de Sartre em torno das noções e do período de sua produção aqui eleita que entendemos nosso recorte como suficiente. Ademais, parece-nos descabida a pretensão de dar conta da vastíssima obra da vida toda de Sartre, num único trabalho do gênero do nosso – ou, ao menos, ainda não estaria ao nosso alcance. Ao contrário de um impedimento de nossa tematização, diminuir a extensão

⁵ Entendemos que nossa predileção – não exclusividade – pelas obras filosóficas não negligencia nem polemiza com as alegações de comentadores como Franklin Leopoldo e Silva (cf. LEOPOLDO E SILVA, *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p. 11-32) e Robert Cumming (cf. CUMMING, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p.3-6 e em *Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology*, p.64; e ainda cf. HOWELLS, *The Cambridge Companion to Sartre*, p. 3), segundo os quais sua inseparabilidade com a expressão literária, que a reflexão de Sartre também assume, torna-se fundamental e meio privilegiado, ou até mesmo o único, para uma compreensão ampla de sua filosofia, ainda mais quando se trata de caracterizar também a questão ética inerente à existência. Em conformidade sobretudo com F. Leopoldo e Silva, reconhecemos que a dualidade de expressão (filosófica e literária) sartriana elucida em equilíbrio e reciprocamente as esferas da teoria (abstrata) e da vivência (particular), na mais plena coerência com a noção sartriana do *universal concreto*; ou seja, admitimos que cada uma em si mesma já dá conta dessa síntese em que o universal já existe como concreto e, se o filósofo recorre a ambas as formas, fá-lo sempre de modo a fundir a descrição fenomenológica com a facticidade da existência ou, noutras palavras, faz da estrutura intencional da consciência, que é universal, a própria concretude das vivências individuais. Assim, recusando que as situações vivenciadas pelos personagens fictícios da literatura funcionassem como meros exemplos concretizantes para a abstrata teoria das obras filosóficas, nossa escolha por trabalhar *enfaticamente* sobre estas últimas – com exceção da concessão que fazemos a *A Náusea* – pretende se justificar porque elas não carecem dos escritos literários (nem dos ensaios de crítica literária e dos estudos de psicanálise existencial) para que sejam suficientes em si mesmas para nos entregar a visão sartriana da subjetividade e da má-fé. E se assim é, o inverso também valeria, e a diferença formal existente entre ambos os tipos de expressão tem na coerência do autor e na tematização “única” – no sentido de ser marcadamente acerca da vida do homem – os canais transitivos que permitem que uma abordagem independente de cada qual não implique no descaso, bloqueio ou anulação da outra.

pareceu-nos convir para melhorar a compreensão, e uma nossa possível contribuição aos estudos sobre Sartre residiria, assim, senão na (re)eleição dos temas da *subjetividade* e da *má-fé*, ao menos na decisão de lhes dar um trato que privilegia a imbricação entre ambos como *locus* oportuno para pensarmos, apoiados em nosso engajado autor, os desdobramentos teóricos e práticos de sua filosofia, a ontologia e a ética, o homem, sua identidade e suas ações, enfim, a vida e a existência humanas sob o prisma de seu referencial.

Além disso, ousamos ainda dizer que também a estratégia para extração de algumas conclusões possa significar qualquer acréscimo, mínimo que seja, à fortuna crítica sartriana. Nesse sentido, perfazemos nosso trabalho costurando-o com o fio de parte da história da filosofia, cuja recorrência assumimos como principal escolha metodológica de nossa produção. Todavia, isto só se deve à dificuldade que tivemos para compreender o pensamento sartriano senão investigando como o filósofo, para se alçar verdadeiramente a esta categoria e promover uma nova *ontologia* – que, a nosso ver, acena para a necessidade de uma nova *ética* – precisou, antes e durante (senão até depois!), enfrentar tradições filosóficas de peso, abandonar antigos paradigmas, assumir apropriações inegáveis para em seguida poder cortar os laços com os progenitores intelectuais, manusear novas ferramentas conceituais e ainda tentar resistir ileso à força das críticas todas, procedentes ou não.

Assim, no que tange às dificuldades de escavação das bases teóricas sartrianas, sentimo-nos intimados a inspecionar todos os pressupostos de uma ontologia que, apoiada inicialmente em Heidegger, levantou-se de forma contundente em oposição à tradição metafísica da Modernidade. Dessa inovadora ontologia, todo um sistema – também estruturado como tentativa de servir para outras ciências, tais como a antropologia, a psicologia, a sociologia, a teoria do conhecimento etc. – traz consigo a necessidade de operarmos com noções cujas (res)significações se tornaram próprias no interior desse mesmo sistema. Isso já nos terá lançado em meio a terrenos de paisagens conceituais um tanto diferentes, tais como a metafísica de Descartes e o apriorismo de Kant – de menor importância – e ainda aquelas que merecem uma maior atenção: a dialética de Hegel, a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger – para citar apenas alguns

debatedores principais de Sartre, no âmbito de sua ontologia fenomenológica, e nos restringindo ao do panteão dos grandes nomes.

No *primeiro capítulo*, acerca da *ontologia fenomenológica* de Sartre, pretendemos esclarecer como, nas duas primeiras décadas de sua reflexão filosófica (1930-40), a ontologia se torna a necessária consumação de qualquer projeto fenomenológico. Ao passarmos em exame a possibilidade e a maneira de a consciência apreender a essência (correlata) das coisas – projeto da ciência eidética de Husserl – e na brutalidade⁶ da existência delas – passo mais largo que Sartre mesmo realiza – apresentaremos a necessidade da ultrapassagem do fenômeno ao ser como o único modo para se manter radicalmente coerente com a *intencionalidade* da consciência, premissa máxima e verdade fundadora da fenomenologia, promovendo o “retorno às coisas mesmas”, almejado por Sartre desde a juventude⁷.

Seguindo este apelo, que terá refundado o *cogito* como pura espontaneidade pré-reflexiva, avançaremos na contramão do “ser-detrás-da-aparição”, desvencilhando-nos “do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’” (SN, p. 15). Isso revelará que estaremos então no meio daquele combate sartriano à dualista metafísica do sujeito, ao idealismo subjetivista e seu impasse com o realismo, à antiga noção de representação e, assim, também à tradição filosófica francesa, profundamente marcada por Descartes e Kant; enfim, no embate contra o que Sartre mesmo designou como “o Espírito-Aranha”, a “filosofia alimentar”, a “filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo” ou, ainda, a “filosofia aconchegante da imanência” (IF, p. 55-56).

Neste seu projeto reformador, certamente estranho a qualquer fenomenólogo mais ortodoxo a Husserl, o problema da relação entre pensamento e realidade será demonstrado como não sendo senão o da relação entre a consciência e o ser, ambos então alocados, por força de uma prova ontológica, à esfera da transfenomenalidade. É quando teremos aplainado o terreno em que o exame da

⁶ Empregamos “brutalidade” no sentido de que, em Sartre, uma vez recusada a *epoché* husserliana, o mundo jamais poderá ser posto entre parênteses ou aceito como simples correlato de consciência; noutras palavras, trata-se de sua *facticidade*. No entanto, isso não compromete a visão sartriana de que o mundo factual receba um “significado” que, de alguma maneira, o transforma para/pela própria consciência.

⁷ Cf. BEAUVOIR, *A Força da Idade*, p. 138.

subjetividade em Sartre pôde ser intuído e construído, uma vez operada à sua maneira uma nova demolição da metafísica moderna.

No *segundo capítulo*, sobre a *subjetividade*, exploraremos o ensaio *A Transcendência do Ego*, sua primeira obra filosófica, em que encontramos Sartre enfrentando Descartes e cavando em estruturas ontológicas que entendia serem anteriores ao *cogito* e capazes de elucidá-lo adequadamente. Essa conquista de juventude seria reaproveitada mais tarde, quando a aperfeiçoaria em *O Ser o Nada*, mais precisamente no momento em que se propôs retornar ao “terreno do *cogito* pré-reflexivo” (SN, p.121), bem como ainda melhor esclarecida na sessão de 2 de junho de 1947, do *Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia*, intitulada *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (CS, p.86-87). É o caminho para o *cogito* pré-reflexivo, pois, que a partir de então adentraremos, por entender que aí está uma inédita semente do que virá a ser o *sujeito* em Sartre. Estrategicamente, a descrição sartriana das operações da consciência possibilitar-nos-á compreender por que ele a esvazia do *Eu* cartesiano, presidente das atividades todas da *res cogitans*. Ao abordarmos esse esforço sartriano mais diretamente sob a prioridade da questão do *Eu*, sob o crivo da transcendência e da translucidez da consciência, poderemos explicitar como resultam reconfiguradas algumas das noções que sempre giraram em torno do problema da subjetividade, no caso, as de “*cogito*”, “*eu*” e “*indivíduo*”.

Na sequência, veremos o papel de Heidegger para a demarcação da consciência como inerência ao mundo, no pensamento de Sartre, e em que consiste a ideia sartriana do concreto como “totalidade sintética da qual a consciência e o fenômeno são apenas momentos” (SN, p.43). Da relação sintética aí estabelecida, teremos demonstrado por que definitivamente qualquer resquício dualista jamais seja novamente levantado entre o sujeito e o mundo, no pensamento de Sartre; e, assegurados disso, poderemos então explicitar a noção sartriana de “pessoa”, cuja definição como “presença de si a si” – graças à valorização fenomenológico-sartriana da consciência e sua preservação do *cogito*, aqui diferentemente de Heidegger – garante o estatuto da ipseidade, até *A Transcendência do Ego* ainda inalcançado, e sem qualquer prejuízo à “integridade” do mundo.

No movimento seguinte, ainda no capítulo segundo, cuidaremos uma vez mais do diálogo de Sartre com outra figura nobre da tradição filosófica, visando sobretudo à sua utilidade para nosso mapeamento da noção sartriana de sujeito. É quando reconstituiremos a interpretação kojéviana de Hegel em paralelo com o pensamento de Sartre, acompanhando este último num exercício filosófico que, paradoxalmente, ousamos dizer, não frustraria o próprio Hegel, pois que por Sartre ele seria afirmado, negado e superado. Ocupar-nos-emos, assim, com esclarecer como Sartre entendeu ter resolvido o problema da negatividade do ser, donde emergiu sua noção do *Para-si*, desfazendo-se, nesse intuito, das dificuldades lógicas e ontológicas resultantes da herança aristotélica. Conduzidos pelo problema do abstrato e do concreto que Hegel suscita, teremos chegado às implicações da nadificação do ser nas noções sartrianas de “identidade” e “si”.

No *terceiro e último capítulo*, resgataremos, inicialmente, os compromissos sartrianos em *A Transcendência do Ego*, demonstrando que, na verdade, desde lá já se acenava para a problemática da moral, como decorrência das conquistas da análise descritiva da estrutura intencional da consciência, revelando a atitude de fuga, acusada no final da obra, como prenúncio de certa centralidade do problema da má-fé, tematizado e desenvolvido sistematicamente somente em *O Ser e o Nada*.

Tendo também já escrutinado o poder negador/nadificante da consciência (SN, p.121), mobilizaremos as noções sartrianas de *angústia, crença, reflexividade, liberdade, responsabilidade, falta ontológica, desejo (de ser)* etc. a fim de que, relacionadas, concedam-nos, no interior do complexo drama do processo de subjetivação, uma precisa elucidação acerca daquilo em que consiste a atitude da *má-fé* e, com isso, também a possibilidade (ou não) de sua superação através da atitude oposta e identificada como a autenticidade, a qual igualmente inspecionaremos em suas implicações e no quadro maior das perspectivas éticas que demonstraremos já existirem suficientemente esboçadas, desde o período da ontologia fenomenológica de Sartre, embora não própria e filosoficamente esgotada. Noutras palavras, investigando o ser da consciência como condição de possibilidade da má-fé, vamos examiná-la como a autonegação da liberdade e como ameaça imediata e permanente que ronda o sujeito, angustiado entre a ausência e o desejo

de fundamento no ser, configurando-se, dessa forma, como um modo inautêntico de (em vão, procurar) se instalar no ser.

Levando em conta os pressupostos do modo de ser do *Para-si*, angariados no capítulo anterior, recorreremos aqui, *além* de a *O Ser e o Nada*, obra de que extrairemos sobretudo as conclusões sobre a má-fé, também ao póstumo *Diário de uma Guerra Estranha*, com o qual poderemos compreender melhor a visão sartriana acerca da autenticidade e as implicações de um projeto ético seu, cujas bases entendemos já terem sido lançadas. No tocante a essa compreensão da má-fé pela sua via negativa, a autenticidade, também estenderemos nossa discussão a Heidegger, por meio de uma breve inspeção acerca de possíveis paralelos entre suas ideias e as do próprio Sartre, no sentido de verificar o que possuem de alinhadas e de distanciadas.

Desse modo, a partir de nossos objetivos, interpretações e pressupostos a serem testados, esboçados nesta Introdução, e alinhando os debates travados entre Sartre e a tradição, estruturamos cada capítulo na tentativa de mostrar a coerência de nossa aposta: que é possível, mesmo nos circunscrevendo às duas primeiras das cinco décadas do pensamento sartriano – ou seja, ao período da elaboração de sua *ontologia fenomenológica* – e transitando mormente por duas de suas obras filosóficas (*A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*), extrair sua noção de *subjetividade* – jamais alterada nos anos seguintes, mas apenas mais bem explorada sob aspectos já então postos –, cujo aprimoramento teórico e ampliação conceitual nos equipam suficientemente para compreendermos a trama aberta na noção de *má-fé*, a saber, o significado e as implicações dessa conduta enquanto fundada nas bases ontológicas da subjetividade e o quanto, sem minimizar seu poder como via negativa bastante desenvolvida filosoficamente e às expensas de revirá-la ao avesso, podemos então auferir para uma caracterização correta da autenticidade, seja esta possível ou não. Longe de afetar a radicalidade da liberdade em Sartre, uma ética daí decalcada a endossa, em conformidade com a afirmação da irreducibilidade do indivíduo singular contra qualquer sistema ou estrutura, propondo-lhe o compromisso com o processo dramático e infundável de se tornar sujeito da própria existência, criador de seus valores e protagonista de sua vida, tal como Sartre declara:

O homem nada mais é do que seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida (...) não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta como amor; não há gênio senão aquele que se expressa em obras de arte (...) para além disso, não há nada. (EH, p. 13)

Capítulo 1

Ontologia fenomenológica

“Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transfenomenal?” (SN, p. 40)

1. Rupturas sartrianas

Buscar compreender a noção sartriana de subjetividade e o quanto o sujeito aí caracterizado está imerso na atitude da má-fé, bem como as condições para dela, se possível, se desvencilhar e assim eventualmente atingir a autenticidade, exige que investiguemos o cenário conceitual em que tal concepção brota, ou seja, que inspecionemos o sistema maior da ontologia fenomenológica de Sartre – ainda que, assim procedendo, limitemo-nos à circunscrição do período do “jovem” Sartre (no máximo até 1947, com a conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*). O mapeamento desse sistema, por sua vez, demanda também que nos perguntemos acerca de quê seu projeto está a serviço e, ainda, o que poderia, por outro lado, tê-lo engendrado. Especulações infinitamente possíveis à parte, lançamo-nos agora numa tentativa de elucidação dessa problemática, apostando conseguir razoável compreensão a partir de uma análise que quer percorrer a trama das questões que se apresentaram a Sartre pela tradição filosófica, sobretudo a francesa (cartesiana e idealista) e a alemã (fenomenológica), num desenrolar

revelador de suas continuidades e descontinuidades com essa herança carregada de atrações e repulsas. Assim, pela pertinência do resultado esperado, entendemos justificar certas recorrências nossas, por vezes menos apressadas, a outros filósofos.

Para Sartre, a evidência da atividade de uma consciência que pode se autoperceber e concluir acerca de si própria como sendo existente nada tem a ver, em seu primeiríssimo momento e em sua mais pura espontaneidade, com reflexividade: trata-se, isto sim, de uma presença de si a si da consciência, de uma pré-reflexividade sua. Mesmo assim, o *cogito* de Descartes se constitui, para Sartre, no ponto de partida sem o qual nenhum projeto filosófico, nem o Existencialismo, seria legítimo. Sem abrir mão de um fundamento, também Sartre entende que sem uma verdade irrefutável, a partir da qual uma filosofia pudesse ser erigida, qualquer tentativa teórica sucumbiria em mero probabilismo. Apelando a seu contrterrâneo, Sartre apresenta, no entanto, sua própria interpretação do *cogito*:

Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: *penso, logo existo*; é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta é simples e fácil de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário. (EH, p.15)

Em *A Náusea*, Sartre também diz através de seu personagem: “Meu pensamento sou *eu*: eis porque eu não posso parar. Eu existo porque eu penso... e eu não posso me impedir de pensar” (NA, p.150-151). Comum entre os existencialistas, o assumir o homem como objeto primeiro da reflexão filosófica não é a única marca cartesiana que podemos reconhecer em Sartre. O projeto cartesiano de elaborar, a partir da atitude da dúvida, um método especial para abordar a existência do mundo, embora longe de ser adotado por Sartre, rendeu-lhe também, ao menos, um inegável cuidado, noutra plano que o da objetividade do mundo: sobretudo, o de que a *existência* é importante – e uma obviedade não merece ser esquecida, a saber, que ambos os contrterrâneos se ocuparam com ela. No entanto, isso ocorreu com cada qual à sua maneira e, nesse sentido, Descartes

está tão próximo de Sartre quanto distante. Se em *O Existencialismo é um Humanismo* (1945) Sartre se reporta ao cartesianismo, talvez seja mais como quem recusa a própria herança, pondo-se fora dele somente porque antes se reconhece nele.

Antes, porém, e para além disso, este tema da existência pede desde já uma breve exposição sobre a disparidade da estratégica adotada por Husserl frente ao método de Descartes, para em seguida trazermos um esclarecimento acerca do modo igualmente “íngrato” com que Sartre lida com essa sua outra herança importante, e certamente ainda mais significativa – a husserliana –, da qual também se distancia no tocante a este ponto. Por que razão, pois, Descartes nos remeteria a Husserl ao tratarmos do tema da *existência* em Sartre? Sem que se incorresse num realismo reducionista, o que atraiu Sartre à fenomenologia foi ter visto nela a promoção de um “retorno às coisas mesmas” e à concretude com a qual nos relacionamos com elas no cotidiano – e isso marcou definitivamente seu existencialismo. Se, como sabemos, a tradicional essência abstrata é recusada na ciência eidética de Husserl e, ainda, se esta ciência restitui mesmo o valor das coisas concretas, como acontece para que de nossa percepção não precisemos duvidar, à maneira cartesiana? Não seria mais segura e eficaz a prudência da dúvida acerca das imperfeições da nossa percepção?

Na verdade, entendendo que a dúvida metódica de Descartes ainda não era suficiente, Husserl propôs-se a superá-la de modo corretivo e ainda mais radical. Inspirando-se nos cétricos gregos, buscou realizar uma *epoché* – termo que significa “pôr entre parênteses” ou “fora de circuito”. Husserl, porém, não propunha aquela cética suspensão do juízo, que nada aceitava nem refutava, nada afirmava nem negava; diferentemente, sua tática propunha uma *redução fenomenológica*, que consistia em neutralizar o mundo percebido como um mundo realmente existente, ou melhor, pondo fora de questão se ele realmente existe (ou não), a fim de melhor poder examinar o que ocorre à consciência, sem a desnecessária preocupação metafísica de Descartes.

É importante notar que isso corresponde a recusar, conseqüentemente, a estratégia da dúvida, agora compreendida como inapropriada. Não se tratava, pois, para Husserl, de operar uma dúvida – duvidar pra quê, se não se põe em questão a

realidade do mundo? Tratava-se, antes de tudo, de examinar tudo aquilo que jamais cessa de aparecer à consciência e deter-se aí nesses fenômenos, enquanto não cessam como aparição à consciência. A fenomenologia quis frisar a importância de se investigar *de que maneira* a consciência constitui os objetos ao visá-los. Noutras palavras, para Husserl, cumpria à fenomenologia pôr o mundo “externo” “entre parênteses”, ou “fora de jogada” – o que é muito diferente de dele duvidar – e tratá-lo como *fenômeno*. Aquilo mesmo que é dado na intuição⁸ é o objeto primeiro que daria acesso à certeza que, não apenas Descartes, mas também Husserl buscava.

Entramos, dessa maneira, no campo da *intuição*, do mundo como correlato à consciência, tal como *aparece* a ela, de modo que tudo de que a consciência se ocupa – real ou irreal, concreto ou ideal – é um objeto seu, que surge em sua *evidência* específica, ainda que cada coisa sob formas intencionais diferentes⁹. Ora, o critério de verdade dado pela evidência, em Husserl, é mais abrangente do que o cartesiano: para ele, é evidente tudo aquilo que a consciência experimenta como sendo seu objeto¹⁰, numericamente idêntico a si mesmo¹¹. Poderíamos falar, portanto, até de uma objetividade do irreal, no que também estaria posta sua evidência enquanto dado de consciência¹². Dessa maneira, entendidos de forma mais ampla, os objetos dados na intuição são o que importam e constituem o *eidos* a ser examinado e descrito pelo fenomenólogo. É explorando a força dessa estratégia

⁸ As “essências” dizem respeito, assim, àquilo tudo que é dado intuitivamente à consciência, tomadas *no modo como* elas se dão à consciência, advindas ou não (diretamente) da experiência sensível, já que há também os conteúdos puramente mentais, gerados na própria consciência, visados internamente.

⁹ É possível à consciência intencionar uma mesma coisa ou cada uma de formas variadas e alternadamente, por exemplo: como partes (“momentos” ou “pedaços”) num todo ou como o próprio todo; em sua presença ou em sua ausência; numa identidade que a define ou na multiplicidade de que participa (Cf. SOKOLOWSKI, *Introdução à Fenomenologia*, p. 31-49).

¹⁰ Para Husserl, as *experiências* não mais se limitam àquilo que é proveniente do mundo sensível. Nesse sentido mais amplo, toda experiência é experiência da consciência. E há experiências múltiplas, provenientes tanto de uma realidade externa quanto da realidade subjetiva.

¹¹ Sejam objetos reais ou irreais, todos permanecem numericamente idênticos para a consciência quando deles ela está ocupada; do contrário, ela jamais seria capaz de distingui-los uns dos outros, de modo que nunca poderíamos saber, por exemplo, que o negro destas letras e o fundo branco desta página pertencem, assim como sua textura, seu peso, seu tamanho etc., à única e mesma folha que temos em mão. Para a consciência, é igualmente *objeto* (material ou não) tudo o que não se perde numa indeterminação ou confusão identitária.

¹² Ambos os lados da realidade, externo e subjetivo, possuem evidência enquanto fenômenos. As evidências externas referem-se aos objetos da natureza, tais como unicamente podem ser apreendidos. Já as ideais ou irreais, *igualmente* evidentes, referem-se a tudo aquilo a que a consciência pode se ater, sem que tenha proveniência empírica (direta ou indireta), tais como as relações numéricas, a imaginação etc.

descritiva que entendemos ocorrerem as análises de Sartre, sobretudo em suas obras iniciais. E ainda porque ecos do positivismo na psicologia chegavam aos anos 1920, também Sartre se propôs a “curar” a ciência psicológica de então. Contudo, poderia enfrentá-la, agora, à maneira inaugurada pela fenomenologia de Husserl: descrevendo os fenômenos tal como ocorrem à consciência.

Seja como for, com Husserl ainda estaríamos, de alguma maneira, na trilha de Descartes; e isso porque ele permanece tanto no terreno da subjetividade como ponto de partida quanto na busca de uma certeza inabalável¹³. Em suma, servindo-se, nessa empreitada, do procedimento da *intuição*, é verdade que a fenomenologia pode, assim, ser entendida como um estudo rigoroso acerca dos *atos de consciência*, mas de modo bastante diverso do cartesianismo¹⁴ e do kantismo¹⁵, por mais que todos estejam relacionados.

Sartre, entretanto, por sua vez, recusa a Husserl os louros do tão almejado fundamento seguro de sua filosofia – e aqui retomamos também a discussão com Descartes. É que Sartre nunca entendeu que se devesse duvidar da existência das

¹³ É o que também parece sugerir Lyotard: “*A fenomenologia pode comparar-se ao cartesianismo (...): é uma meditação lógica que visa ultrapassar as próprias incertezas da lógica, com vista e por meio de uma linguagem ou logos que exclua a incerteza. O anseio cartesiano de uma mathesis universalis renasce em Husserl. Nesse caso é verdadeiramente filosofia, e filosofia pós-kantiana, pois pretende evitar a sistematização metafísica. (...) Os dados imediatos da consciência, eis o seu ponto de partida, a raiz de que se alimenta. Já Kant procurava as condições a priori do conhecimento: mas esse a priori pressupõe já a solução. A fenomenologia nem sequer esta hipótese aceita. Daí o seu estilo interrogativo, o seu radicalismo, o seu inacabamento essencial.*” (LYOTARD, *A Fenomenologia*, p. 10).

¹⁴ Vale dizer que nos desenvolvimentos iniciais de sua filosofia, Husserl, como Descartes, mas à sua maneira, operou um tipo de fragmentação nos princípios que seriam necessários e suficientes para se realizar uma dedução capaz de conduzir a algumas verdades. Sem se importar com sua gênese, e menos buscando a unidade desses princípios do que os elencando, ele pretendeu, justapondo-os, chegar a termos ideais e fixos que fossem “independentes” de qualquer derivação da experiência sensível – independentes não no sentido de que delas não pudessem se originar, mas no sentido de que, ainda que provenientes do mundo externo, não estivessem mais a ele diretamente relacionados, uma vez que *intuídos* e assumidos, então, como *dados de consciência*, *vívidos* seu. Todo tipo de objeto visado pela consciência, tanto empírico quanto puramente mental, deve ser levado em conta para que ela seja devidamente compreendida. Essa concessão, que restitui ao exame da consciência o estatuto dos objetos lógicos (ideais ou irrealis, no sentido de não-empíricos), devolvendo-os ao mesmo patamar dos objetos advindos da experiência externa, tem como critério de sua independência o fato de que qualquer objeto dado à intuição será sempre *numericamente idêntico*, nas múltiplas *aparições* em que se manifestarem para a consciência. Aqui, do enfrentamento inicial à psicologia, em favor da lógica e da matemática, que depois não mais seriam as grandes beneficiárias diretas dos esforços filosóficos de Husserl, o procedimento da *epoché* já começava a despontar.

¹⁵ Como explica J.-F. Lyotard: “*Não é necessário sair do pedaço de cera para fazer uma filosofia da substância extensa, nem para fazer uma filosofia do espaço, forma a priori da sensibilidade: importa circunscrever-se ao próprio pedaço de cera, sem pressuposto, descrevê-lo apenas tal como se nos apresenta.*” (LYOTARD, *A Fenomenologia*, p. 10-11).

coisas, sequer apenas inicial ou estrategicamente, tampouco que se pudesse suspendê-la, tal como na *epoché* de Husserl. Significativamente avesso a colocá-la em xeque ou a ignorá-la, para Sartre a existência¹⁶ era como um axioma, pois dada imediata e brutalmente à consciência:

... de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz sovada em existência (...) Todas as coisas, suavemente, ternamente, se entregavam à existência como essas mulheres cansadas que se entregam ao riso e dizem com voz comovida: “É bom rir”; exibiam-se, umas frente às outras, faziam-se a abjeta confiança de sua existência. Compreendi que não havia meio-termo entre a inexistência e aquela abundância extática. Existindo, era necessário *existir até aquele ponto*, até o bolor, a tumidez, a obscenidade. (NA, p.188;189)

Essas palavras um tanto poéticas do romance de Sartre retratam, por outro lado, um quadro conceitual extremamente marcante do filósofo, no qual não somente a redução fenomenológica é desprezada como também, conseqüentemente, aquela intuição de essências com que Husserl trabalha, ainda que admitida por Sartre, é relegada a um segundo plano. Em Sartre, se há qualquer intuição imediata dada à consciência, isso não se trata de uma intuição de essências, mas a da existência ela mesma – a de si própria, solidária àquela imediatidade e certeza que compartilha com o *cogito* cartesiano, e a do mundo, como testemunha em *A Náusea* etc. Em *O Ser e o Nada*, Sartre é categórico: “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SN, p. 19).

Todavia, Sartre ainda lança uma questão crucial a partir da qual desenvolverá, nesta obra, sua própria ontologia:

Contudo, convém fazer a toda ontologia uma pergunta prévia: o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me *aparece* é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem? (SN, p. 19)

¹⁶ Utilizados num plano ontológico – e, portanto, “mais” de que num fenomenológico – empregamos “existência” ou “existência bruta”, seguindo a indistinção sartriana que permite tomá-los como sinônimos “ser”, no sentido de se referirem ambos ao que há de mais básico e fundamental na realidade, fazendo com que ela (1) seja (2) em si e (3) o que é (SN, p.10). A partir de certa altura – que acusaremos – “existência (bruta)” e “ser (do fenômeno)” significarão a mesma coisa e estarão ainda diferenciados de “fenômeno (de ser)”, posto que irreduzíveis a este.

Menos do que uma essência preservadora do mundo enquanto correlato na consciência, à maneira de Husserl, o que a filosofia da existência de Sartre assume é que, antes de tudo, ocorre à consciência uma apreensão daquilo mesmo que é o fundamento que faz com que as coisas sejam, ou melhor, uma apreensão da existência propriamente dita delas, existindo mesmo independentemente de as pensarmos ou não. Manter-se fiel a Husserl e utilizar-se dos existentes como meros correlatos de consciência seria, assim, assemelhar-se ao personagem Antoine Roquentin, quando ainda em sua ingenuidade e superficialidade:

Fiquei sem respiração. Nunca antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer “existir”. Era como os outros, como os que passeiam à beira-mar com suas roupas de primavera. Dizia como eles: o mar é verde; aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota, mas eu não sentia que aquilo existisse, que a gaivota fosse uma “gaivota-existente”; comumente a existência se esconde. Está presente, à nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos. Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada, tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra “ser”. Ou então pensava... como dizer? Pensava na *pertinência*, dizia a mim mesmo que o mar pertencia à classe dos objetos verdes ou que o verde fazia parte das qualidades do mar. Mesmo quando olhava para as coisas, estava muito longe de sonhar que essas existiam: apareciam-me como um cenário. Tomava-as nas mãos, elas me serviam de utensílios, eu previa suas resistências. Mas tudo isso ocorria na superfície. (NA, p. 188)

Sob a verdade expressa acerca do homem no emblema existencialista de que “a existência precede a essência” (EH, p. 5), Husserl só poderia ser tomado, em *O Ser e o Nada*, como um essencialista, já que sua fenomenologia inverte essa polaridade e visa a descrever o *que* as coisas – seja o homem ou não – são, somente uma vez estabelecida como ciência eidética. Por isso mesmo, se nos perguntarmos acerca do *quê* a existência acrescentaria à riqueza de um fenômeno na filosofia de Husserl, talvez devêssemos responder tranquilamente que seria em nada.

Em Sartre, a prioridade da existência sobre a essência, quando se trata do homem, implica ainda na sua primazia sobre o significado ou o sentido de cada coisa, dado que estes são produtos humanos projetados sobre elas. A inexorabilidade da apreensão da existência pela consciência e, ao mesmo tempo, o caráter contingente da existência, explorado de modo tão estilístico em *A Náusea*,

apresenta-nos ainda o indizível absurdo que ela constitui; não um absurdo relativo, mas absoluto, ainda marginalizado por Husserl:

A palavra “Absurdo” surge agora sob minha caneta (...) O absurdo não era uma ideia em minha cabeça, nem um sopro de voz, mas sim aquela longa serpente morta aos meus pés, aquela serpente de lenho. Serpente ou garra, ou raiz, ou gafa de abutre, pouco importa. E sem formular claramente nada, compreendi que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental. Absurdo: ainda uma palavra; debato-me com as palavras; lá eu tocava a coisa. Mas desejaria fixar aqui o caráter absoluto desse absurdo (...) eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. Aquela raiz – não havia nada em relação a ela que não fosse absurdo. Oh! Como poderei fixar isso com palavras? Absurdo, irreduzível, nada – nem mesmo um delírio profundo e secreto da natureza – podia explicá-lo. (NA, p. 190-191)

De modo especial e melhor desenvolvido, é a precedência da existência sobre a essência no próprio homem (EH, p.5-6)¹⁷ que Sartre enfatiza em sua produção filosófica. É explorando essa verdade inaugural no terreno do humano – que a descrição fenomenológica da consciência apenas confirmaria –, que em Sartre a noção de *liberdade* alcança radicalidade e que também a doutrina husserliana da intencionalidade da consciência, uma vez reajustada à tese existencialista, desbancaria de um velho posto qualquer tipo de *Eu* que pudesse, via imanência à consciência, requisitar uma essencialidade primeira. Em *O Ser e o Nada* Sartre ainda utiliza, veremos, uma certa “prova ontológica” em sua argumentação, a qual requer ainda o abandono da primazia do conhecimento sobre a existência.

Mesmo assumindo o pressuposto da certeza e da imediatidade do *cogito*, é rapidamente notório como Sartre apresenta contundentes discordâncias com Descartes, e muitas das soluções que propõe são posicionamentos embatíveis frente aos ecos da filosofia cartesiana, que jamais cessaram de reverberar na França até seu tempo. A força da influência cartesiana na Modernidade havia resultado, para Sartre, em proporcionais prejuízos à filosofia e às ciências humanas. Dentre eles, interessa-nos inicialmente o alto preço do dualismo entre mente e matéria, pois é

¹⁷ Escreve Sartre: “Se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana” (EH, p.5-6).

fazendo um balanço da tentativa fenomenológica de desfazê-lo que Sartre inicia seu ensaio de ontologia fenomenológica.

No tocante ao ser, convém estabelecermos a diferença básica que abre um importante distanciamento entre ambos, a mesma que permite a distinção entre metafísica e ontologia: com tranquilidade e bastando nos atentarmos aos títulos ou subtítulos de suas obras¹⁸, podemos dizer que enquanto Descartes faz metafísica, Sartre faz ontologia.

Na tradição aristotélica e mesmo em Descartes, o termo “metafísica” refere-se ao estudo do ser enquanto ser ou, noutras palavras, ao estudo da *essência* e à busca da resposta à questão acerca do *quê* as coisas são – nesse sentido, também não difere do uso escolástico medieval. É sem se despir do velho uniforme de caçador das essências que Descartes, imbuído de nova tática inspirada no modelo matemático, questiona-se quanto à capacidade da *res cogitans* para conhecer o mundo tal como ele é; e o desenvolvimento de seu minucioso método está a serviço de garantir a certeza de que isso ocorra apropriadamente. Em sua filosofia, o conhecimento seguro acerca do *quê* as coisas são (essência) antecede a existência mesma delas; nesse sentido, tudo o que existe antes é. Noutras palavras, a afirmação cartesiana da existência é posterior à aquisição e caracterização (do ser) das coisas como “pensantes” (*res cogitans*) ou extensas (*res extensa*), e essa ordem de aquisição vale para ambas as substâncias.

Assim, isso ocorre desde aquele primeiríssimo momento quando, ainda enclausurado no cogito, Descartes assegura a essência da *res cogitans* antes de seu existir: “sum”, afirmará Descartes, querendo nos ensinar a conquista do ser como garantida pelo pensamento que se autoapreende como essência pensante. Tomar o “sum” como existir – como Vico nos acostumou fazer – supõe antes tomá-lo como afirmação de que algo “seja”, e isto que “é” só surge definido em sua essência que imediatamente o caracteriza como “pensante” – dessa forma, há uma essência que precede a existência. Mais do que isso, no “cogito ergo sum” está também a anterioridade do conhecimento sobre o ser. Embora o *cogito* não se apreenda de

¹⁸ Pensemos, aqui, nas *Meditações Metafísicas* e em [*O Ser e o Nada:*] *ensaio de ontologia fenomenológica*.

modo meramente silogístico¹⁹, a certeza primeira é aquela que caracteriza uma coisa (neste caso a pensante) em sua essencialidade. Ora, o mesmo ocorre com a *res extensa*: a certa altura do argumento cartesiano, temos a validação da extensão enquanto essência geométrica apenas, e, com o exemplo do pedaço de cera, que as coisas materiais, se existirem, são também essencialmente extensas. Antes da efetiva existência destas, que num primeiro momento é apenas possibilidade, Descartes já caracterizara de antemão sua essência: a extensão. Esta essência, uma vez assegurada nos entes matemáticos, conseguirá, depois de investigada como alteridade possível à substância pensante, atingir o mundo (externo e material). Novamente, o que nos importa aqui é que: primeiro se obtém o conhecimento; depois, que esse conhecimento diz respeito à *essência* (aqui, de um possível mundo material); e que somente por fim é que se pode encarar e resolver o problema da existência propriamente dita do mundo exterior (extenso), fundando a certeza acerca dele.

Temos então que na soberania cartesiana do conhecimento sobre o ser, a imediatidade e evidência no primeiro é que possibilita qualquer certeza acerca do segundo – decididamente, é a ordem das razões que marca em Descartes a tríade conhecimento-ser-existir, hierarquizada nesta sequência mesma. Por tudo isso, ainda que inovador pelo ceticismo inicial de seu novo método – dentre outras coisas – o retrato de Descartes pode ser mantido na repleta e disputada parede da câmara dos metafísicos.

Mas isso nos interessa apenas como contraste para dimensionarmos melhor a proposta da obra sartriana, intitulada primeiramente, e de modo distinto, como uma “ontologia”. Este termo, quando formulado por Christian Wolf (1679-1754), indicava uma ciência *dedutiva* do ser, como tentativa de sistematização dos seus caracteres fundamentais – e para isso, sem contar com apriorismos e abandonando qualquer teoria da substância, chega mesmo a se basear na repetição constante da

¹⁹ “Quando alguém diz: Penso, logo existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si. Ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa: tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não possa se dar que ele pense, caso não exista.” (DESCARTES. *Objecções e respostas*, p. 168).

experiência como reveladora daqueles caracteres. Perguntamo-nos então se teria sido isso que Sartre buscou realizar.

Em sua ontologia, marcada sobretudo por Husserl e Heidegger, Sartre realiza um estudo não dedutivo, mas *descritivo* do ser, sondando-o a partir de suas manifestações. Sua investigação reclama a ontologia como a área da filosofia em que a fenomenologia necessariamente deveria incidir. Marca exclusiva da ontologia sartriana, ela aponta e se debruça sobre cada uma das duas regiões (específicas) em que reconhece estar cindido o ser (num sentido geral). Fundamentalmente, tal cisão faz surgir os fenômenos, que a ontologia deve descrever tal *como* aparecem (de um ser ao outro – não reciprocamente). Essa aparição, sustenta Sartre, é fenômeno de ser e possível somente graças ao ser do fenômeno, ou seja, a um ser (transfenomenal) maciço e ontologicamente independente (não necessário), não escondido – diferentemente do que pensava Kant – nem por Sartre duvidado ou “reduzido” – como queriam, respectivamente, Descartes e Husserl –, mas imediatamente acessível num plano pré-reflexivo enquanto *existência* ao outro tipo de ser (transfenomenal), consciente e ontologicamente faltante e depende daquele, igualmente contingente.

Adjetivada como “fenomenológica”, dado à estratégia da descrição do fenômeno tal como ocorre à consciência, a ontologia sartriana é também profundamente marcada pela não admissão da tradicional separação entre essência (inteligível à mente) e aparência (apreendida pelos sentidos), entre exterior e interior, entre ato e potência, e todos os dualismos daí decorrentes. Como veremos, tendo encontrado na fenomenologia husserliana o mais poderoso de seus conceitos operatórios – a *intencionalidade da consciência* –, Sartre pôde dar admirável envergadura a seu próprio pensamento, contribuindo para o desenvolvimento ou mesmo com o surgimento de várias respostas para antigos problemas filosóficos, todas elas possíveis somente por conta do primeiro nó desfeito por Husserl: agora, com a consciência *intencional*, a filosofia poderia finalmente se ver livre do engodo das *representações* dos modernos. Além da quase contemporaneidade que Husserl e Sartre compartilham e que lhes impuseram certos objetivos comuns, também as

iniciais afinidades teóricas colocaram-nos, por vezes, no conflito com os mesmos problemas filosóficos²⁰.

É deveras conhecido que o maior impacto no existencialismo de Sartre foi o da fenomenologia de Husserl, fato que o próprio Sartre jamais negou. Há indícios ainda de que aos vinte e quatro anos, apenas, Sartre já possuía algum grau de ciência do que almejava para um projeto filosófico em sua época, bem como através de quais autores isso poderia ser desencadeado. A esse respeito, há um significativo testemunho de Fernando Gerassi, que com Heidegger havia frequentado os cursos de Husserl:

Um dia de 1929, Sartre me disse que queria descrever filosoficamente uma pedra enquanto pedra-no-mundo, em vez de carregá-la de relações com categorias espirituais ou metafísicas. Disse-lhe que era exatamente isso que Husserl estava em vias de fazer, mas que para compreendê-lo era preciso que ele lesse primeiro a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.²¹

Nem por isso, entretanto, Sartre frequentou as conferências proferidas por Husserl em Paris, em fevereiro de 1929, posteriormente constitutivas de sua obra *Meditações Cartesianas*. Embora a fenomenologia houvesse chegado à França mais remotamente num artigo pioneiro sobre as *Investigações Lógicas*, publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1911, por Victor Delbos, é provável que as primeiras leituras de referências ao jovem Sartre tenham sido *Étude sur la Phénoménologie* (1931), de E.E. Elbert (professor da Universidade de Nancy), e *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, de Emmanuel Levinas

²⁰ Como uma forma de antipsicologismo, os primeiros esforços propriamente filosóficos de Husserl já haviam sido realizados para garantir à lógica e à matemática a validade objetiva de seus conteúdos. Outrora tão aclamados pelo racionalismo, os objetos lógicos e matemáticos passaram a serem alegados pela psicologia da época de Husserl como conteúdos mentais que obedeceriam mecanicamente ao funcionamento da psique humana, a ponto mesmo de suas próprias leis, reconhecidas sempre como exatas e infalíveis, serem entendidas como mero reflexo das demandas internas da estrutura psíquica, comprometendo, dessa maneira, a aquisição de quaisquer verdades universalmente válidas nessas duas ciências. Isso se explicava ainda pela força de dois legados: o das “impressões sensíveis”, tomadas como dado imprescindível para o conhecimento válido e relegando, assim, as formas lógicas a um encadeamento causal, conforme as leis de uma psicologia embebida no empirismo positivista; mas também, paradoxalmente, o legado das “representações”, compreendidas como conteúdos internos da mente e como material *sine que non* para a compreensão do mundo “objetivo”. Em Sartre, o mais expressivo exemplo de esforço para uma psicologia fenomenológica é seu breve *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939).

²¹ Cf. testemunho narrado por seu filho em GERASSI, J. *Sartre: conscience haïe de son siècle*, Ed. du Rocher, 1992, p. 172, *apud* RENAULT, *Sartre: le dernier philosophe*, nota 2, p. 127-128 – em tradução nossa.

(professor na Universidade de Estrasburgo), além de *Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande* (1930), de Georges Gurvitch, que traz os cursos livres ministrados na Sorbonne. Mesmo assim, tudo leva a crer que Sartre não as tenha atribuído importância demasiada; e uma motivação maior para levá-lo à busca de Husserl surge somente em 1933, quando prefere se dirigir à Alemanha para estudar suas ideias, após uma “revelação”, por Raymond Aron, o encontrar num momento de maior desejo, ou necessidade, ou amadurecimento. Relata Simone de Beauvoir, numa passagem célebre:

Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. (BEAUVOIR, *A Força da Idade*, p. 138)

De certo modo, o início da produção filosófica tanto de Husserl quanto de Sartre são marcados pela obstinação em refutar, cada qual a seu modo e a partir das peculiaridades das questões de sua época, um certo psicologismo reducionista, de caráter positivista. Em linhas gerais, por força das ideias psicológicas a que se contrapunha, Husserl migrou do estudo dos conteúdos lógico-matemáticos para o da consciência humana, mais precisamente acerca de como ela opera. Ora, desde sua *Investigações Lógicas* (1901-1902), em que buscava delimitar a esfera da ciência da Lógica, compreendeu como fundamental restabelecer o estatuto dela no que diz respeito *ao que acontece* “na” consciência.

De acordo com Husserl, todas as tentativas anteriores da tradição não passariam de mera especulação metafísica, e suas conquistas seriam, a rigor, preconceitos carregados ao longo dos séculos. Propondo-se como uma ciência eidética, é verdade que a fenomenologia se ocupou com as essências. Porém, isso não significou uma continuidade com a tradição de longa data, que sempre visou a desvendar as essências encontradas nas coisas uma vez abstraídas; pelo contrário, seria uma ruptura tanto com a metafísica dos antigos e dos medievais quanto com a epistemologia da Modernidade, todas elas cúmplices de antigos dualismos.

Ao proceder assim, a fenomenologia também se difere da busca kantiana, formuladora de hipóteses acerca das condições a priori que, em Kant, permitiriam retrair tanto o elo entre o fenômeno e a coisa em si quanto desta com o *Eu* a quem apareceria, mantendo velada uma suposta essência inacessível. Enquanto Kant se preocupava em perscrutar as condições de possibilidades lógicas a priori do funcionamento da consciência, a fenomenologia tratou de descrevê-la a partir de seus *atos*, a partir daquilo tudo que lhe é dado de imediato. Toda essa inovação era profundamente atraente ao jovem Sartre.

Se no Empirismo os objetos externos eram, por suas qualidades, os doadores de todas as informações necessárias para que devidamente os conhecêssemos, a partir da fenomenologia de Husserl eles se tornam importantes apenas como um amontoado sobre os quais incidem uma série de aspectos perceptivos e funcionais – neste ponto específico, muito próxima a Kant. Mas o que interessa à fenomenologia de Husserl, antes de tudo, como vimos, é examinar e compreender a maneira pela qual a realidade, no múltiplo que a constitui, manifesta-se na consciência como aparição. Entender o mundo como fenômeno é caracterizá-lo como *correlato* e escolhê-lo enquanto epifania que ocorre à consciência; além disso, ao mesmo tempo, é separá-lo da ação da consciência.

Enquanto na atitude natural a existência do objeto se dá espontaneamente, na *redução* defendida por Husserl todos os objetos estão dispostos enquanto visados e tomados como fenômenos. Ao suspendermos, pela *redução*, o mundo natural e seus objetos todos, resta-nos – além do *eu transcendental*, que oportunamente abordaremos – aquele fluxo da consciência que a eles se direciona e a série de suas infindáveis aparições. Isso permite compreender por que quaisquer objetos de que a consciência se ocupa são, antes de qualquer coisa, objetos que lhe *aparecem*. Pretendia-se, assim, evitar um idealismo que inviabilizasse o mundo material e fundar uma filosofia que o “aproveitasse”, embora não “naturalmente”, ou seja, que garantisse sua objetividade de modo eidético. Dessa forma, a consciência, com Husserl, estaria livre dos conteúdos da representação.

Entretanto, a certa altura, Sartre entenderá que a problemática fenomenológica precisaria ser corrigida e adequada à sua própria, e de modo a conseguir empregar as ferramentas husserlianas ainda contra as dicotomias

suscitadas pelo mal resolvido impasse entre realismo e o idealismo, mas também a favor de uma melhor exploração do tema da contingência, agora já num programa filosófico próprio, mais tarde identificado como “existencialismo”. Sartre não perdoaria Husserl por haver substituído a realidade e a existência da coisa por sua objetividade e, ainda, por se contentar em identificar essa objetividade com o fenômeno, sustentado por uma série infinita de aparições, que faziam ressurgir um novo e fatal dualismo: entre finito e infinito. Aí, Sartre reconheceu também uma inaceitável primazia do conhecimento sobre o ser, já que se satisfazer apenas em abordar as coisas a partir de sua objetividade (ou da subjetividade) corresponde a manobrar os conceitos no plano epistemológico, não resultando em outra coisa senão numa “con-fusão” simplificadora entre fenômeno e ser, o que, na compreensão mais tardia de Sartre, deveria ser problematizado, extraindo do exame do fenômeno consequências ontológicas que ultrapassavam o projeto husserliano.

Portanto, resumidamente, não é mais em completa afinidade com a perspectiva husserliana que Sartre, em *O Ser e o Nada*, compreenderia as vantagens trazidas pela fenomenologia. Há basicamente dois pontos em que, já na Introdução, Sartre ataca Husserl: prioritariamente, porque pela *epoché* a fenomenologia husserliana substitui a existência das coisas por sua objetividade e, secundariamente, porque tal objetividade seria conquistada às custas do surgimento e da manutenção de novo dualismo advindo das séries infinitas de aparições daquilo que aparece. Como pano de fundo (histórico e *iterativo*) desses dois pontos, participa também da cena o velho e mal resolvido problema (moderno) da relação entre pensamento e realidade²², bem como seu coextensivo pressuposto cartesiano da primazia do conhecimento sobre a existência. Tudo isso deve ser levado em conta nas páginas que se seguem.

2. A superação dos dualismos e do fenomenismo

²² Aquele mesmo problema que Descartes, uma vez categorizando os existentes em *res cogitans* e *res extensa*, tentara resolver metodicamente, na clausura do *cogito*, apenas por meio de um elemento homogêneo (*representado*), que lhe permitisse realizar as passagens de um movimento argumentativo a outro, perfazendo matematicamente toda a ordem das razões.

Lançando mão de uma estratégia que atua em ordem inversa à prioridade dos dois pontos que acabamos de mencionar e visando, sobretudo, a se desfazer da herança de Descartes, Sartre inicia, já na primeira página da *Introdução de O Ser e o Nada*, um exame acerca dos ganhos advindos com a ideia de fenômeno, realizando então uma espécie de balanço epistemológico:

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? (SN, p.15)

Impossível sem Kant, mas promovida apenas por Husserl, como sabemos, Sartre reconhece aí um objetivo de que compartilha – não com menos avidez, diríamos: em poucas palavras, a supressão dos dualismos todos advindos do impasse entre o realismo e o idealismo da Modernidade. Desde já, é preciso ressaltar a veemência da recusa sartriana aos “dualismos que embaraçavam a filosofia”. Seu horror por eles atingia não apenas aqueles dualismos da metafísica cartesiana, a qual concebia um corte brusco e uma independência ontológica na relação entre o homem e o mundo, mas ainda o dualismo que, insistente, restara como herança kantiana, sustentando a existência de um domínio oculto e inacessível ao limitado conhecedor humano. Em reconhecimento para com a fenomenologia, já de início Sartre nos revela os parâmetros nos que situam em sua nova perspectiva, aquela em que a epistemologia kantiana, frustradora de uma ontologia passível de cognição e de comunicação, estaria definitivamente recusada. Ele afirma:

Certo é que se eliminou em primeiro lugar esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior. Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor, mas jamais alcançar, por ser “interior” ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições, e nenhuma é privilegiada. (...) o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente. (SN, p.15)

Poder referir-se à certeza de se ter eliminado o dualismo interior-exterior é, sem dúvida, um ganho aos olhos de Sartre. Isso teria ocorrido graças à redução do existente “à série de aparições que o manifestam” (SN, p.15), ou seja, à série de seus fenômenos, que nos garantiriam ainda a objetividade das coisas justamente com nossa intuição de seu sentido ou, se quisermos, de sua essência.

Entretanto, já sabemos que, a esta altura de seu pensamento, o existente (fenomênico)²³ era algo de absolutamente irreduzível à sua aparição, no sentido que a existência mesma das coisas se esvaneceria no momento exato em que, operando a epoché, elas seriam reduzidas a simples aparências, tomadas em seus aspectos objetivos e apreendidas como o “sentido” ou o “eidos”, a “essência” das coisas. Dessa maneira, aquele ganho advindo do “pensamento moderno” (entenda-se: a fenomenologia) ao se ater às séries fenomênicas representava, ainda que “considerável”, uma vantagem apenas relativa; e justamente por isso Sartre fala em “progresso”. Ademais, embora indesejados tanto por Kant quanto por Husserl, Sartre reconhece que ambos não conseguiram evitar certos dualismos, e atenta para que o modo e o preço daquela suposta supressão seriam o da substituição dos dualismos antigos pelo “monismo do fenômeno”. No entanto, sua primeira pergunta em toda a obra, disparadora de seu exame, é acerca do sucesso dessa empreitada husserliana. Ora, não é gratuito o emprego que Sartre faz do verbo “visava-se” (“*on visait*”): afinal, teria efetivamente ocorrido a substituição dos dualismos por um monismo do fenômeno? “*Y a-t-on réussi?*”

Pois bem, perseguindo seu objetivo à sua própria maneira fenomenológica, dualismos diversos são então examinados por Sartre (interior e exterior, ser e aparecer, essência e aparência, ato e potência). Equivalentes entre si, as aparições manifestadoras de um objeto remeteriam sem hierarquização umas às outras, eliminando primeiramente a oposição interior/exterior. Para exemplificarmos, poderíamos dizer que, enquanto olhamos para esta folha, o que aparece à nossa consciência nada esconde acerca desta folha. Percebemos diversos aspectos (“*Abschattung*”) dela, dados a nós conjuntamente ou não, e ainda sob facetas que se

²³ De acordo com J. Catalano (CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, p. 29), o uso numa acepção um tanto husserliana inicialmente empregado por Sartre do termo “existente” (“*l'existant*”) designa a coisa enquanto conhecida e existindo de modo relativo à consciência e para a consciência, ou seja, como fenômeno – Sartre afirma: “o existente é fenômeno” (SN, p.19).

alternam a cada nova perspectiva que assumirmos em relação ela, no que cada uma remete inexoravelmente a outras facetas suas. Assim sendo, o fenômeno remete a si mesmo e a nada mais, sequer mesmo nos levanta qualquer suspeita de algo nele escondido; remete-nos a si e nos promete sempre mais, sem parcimônia dos aspectos que, ainda não vislumbrados, permanecem sempre à disposição, no espaço e no tempo.

Dessa forma, com a perda da crença nas realidades numéricas, também o dualismo ser/aparecer perderia seu sentido: “o ser de um existente é exatamente o que um existente *aparenta*” (SN, p. 16). Sem esconder qualquer essência, a aparência a revela, ou melhor, identifica-se com ela, é ela, de modo a não haver mais o dualismo essência/aparência. Ora, uma vez recusada a noção kantiana de fenômeno – uma aparência que esconderia a verdadeira realidade de um existente – e adotada essa acepção husserliana – uma aparência que revela a realidade²⁴ à consciência – e nada havendo, pois, de escondido, também não pode haver potência por detrás de qualquer ato, no sentido em que uma capacidade latente e ainda irrealizada, à maneira da metafísica aristotélica, é incompatível com o mesmo fato de que “o ser de um existente é exatamente o que um existente *aparenta*” (SN, p. 16). Tudo é ato²⁵, de modo que a genialidade de Proust é sua obra tomada como o conjunto de manifestações de sua pessoa, nem ela isoladamente nem qualquer poder subjetivo para gerá-la, ou seja, é a série de seus fenômenos.

A contundente crítica sartriana, nesse momento, vale dizer, ainda acusa a fenomenologia como uma espécie de “nominalismo” (SN, p. 16). Sem justificar claramente tal acusação, ela nos parece ser feita no sentido de que, em Husserl, a essência serviria como um expediente em que, através de uma espécie de nome ou conceito, justificar-se-ia toda a série de aparições infinitamente possíveis do objeto dadas ao acaso²⁶ à consciência, para lhes garantir sua objetividade.

²⁴ Embora em Husserl tal “realidade” se refira à “essência” das coisas como correlato de consciência, em Sartre, ficará claro, o fenômeno assim entendido deverá apontar à realidade em si das coisas, em sua existência bruta.

²⁵ Se quiséssemos evitar os termos duais aqui empregados (*essência/aparência, ato/potência...*) a ideia deveria permanecer a mesma. Tal como Sartre parece ter preferido, optamos por utilizá-los como um meio de demonstrar como a fusão de um no outro implicaria mesmo na supressão de ambos, de modo que a linguagem é apenas expediente precário que apontaria para a eficácia da supressão dos dualismos no plano ontológico.

²⁶ Muito cara a Sartre, desde *A Transcendência do Ego*, é a explicação acerca de como ocorre efetivamente a unificação da série de aparições dos objetos à consciência, uma vez que Sartre lhes

É então que Sartre põe em evidência um novo dualismo em que aqueles todos se converteriam: o do finito e infinito, ou como preferiu dizer: do “infinito no finito” (SN, p. 17). É neste último par, que Sartre entende como par de opostos, que ele localiza a ineficácia da fenomenologia husserliana, acusando-a de, com ele, fundamentar todos os outros dualismos, apenas aparentemente desfeitos. Operada dentro da epoché, que prescindia da realidade em si da coisa, Sartre aponta a explicação de uma recorrência infinita das aparições como uma tentativa husserliana de garantir, contra o reducionismo subjetivista/idealista, a objetividade daquilo que aparece: “Sabemos bem, com efeito, que nossa teoria do fenômeno substituiu a *realidade* da coisa pela *objetividade* do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito” (SN, p. 17).

Cada aparição remete a outras aparições, de modo que esta série de aparições possa sempre se estender infinitamente e, assim, assegurar que não se trata de uma “plenitude intuitiva e subjetiva”:

A realidade desta taça consiste em que ela *está aí* e *não é* o que eu sou. Traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma *razão* que não depende de meu bel-prazer. Mas a aparição, reduzida a si mesma e sem recurso à série da qual faz parte, não seria mais que uma plenitude intuitiva e subjetiva: a maneira como o sujeito é afetado. Se o fenômeno há de se mostrar *transcendente*, é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte. (SN, p. 17)

Poderíamos falar, dessa forma, *na* taça da série de aparições da taça, constituindo-se essa série na essência mesma ou no sentido da taça. Ao invés de se constituir como resultado de um raciocínio indutivo a partir da possibilidade de sua observação em cada exemplo, tal essência é que é a condição das aparições e se manifesta no exemplo de cada uma delas. Não sendo, pois, fruto de qualquer indução, é sua essência que nos mostra a taça como taça, ou seja, que nos possibilita compreender o sentido que isto à minha frente seja uma taça. Podendo

recusa a presidência de um *eu* imanente à consciência. Nesse sentido, também o *Eu puro transcendental* de Husserl, veremos, não poderia corroborar para essa unificação. Para o sentido em que interpretamos o porquê da acusação sartriana de um nominalismo da Fenomenologia, J. Catalano nos fornece um exemplo pertinente do caráter problemático da “essência” empregada pela Fenomenologia e ainda como, em Sartre, isso seria tratado: “*For example, the term ‘apple’ is more than a mere label for a series of manifestations that have no unity among them. Although an apple has many perspectives, we somehow recognize, in the perception of any one of these perspectives, that all the aspects belong to a true totality, ‘apple’.*” (CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness*, p. 23).

ser intuída, tal essência não é a somatória das várias aparições possíveis da taça em cada qualidade sua (cor, solidez etc.) tal como alegariam os empiristas, mas aquilo que fora determinado a partir das diversas qualidades da taça captadas numa espécie de totalidade ou de unidade sintética. Estando o objeto inteiro tanto em cada aparição quanto em sua série, sua essência ou sentido “é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série (...), o liame das aparições, ou seja, é ela mesma uma aparição” (SN, p. 16).

Dessa forma, não sendo nada de oculto, a essência da coisa nos é dada na sucessão de suas aparições, isto é, é a própria *razão da série*, ainda que essa mesma seja também uma aparição – o que explicaria, aliás, reconhece Sartre, a possibilidade da intuição das essências (*Wesenchau*), tão cara a Husserl. Existe, assim, um ser fenomênico que se manifesta, em sua essência e aparência, não sendo outra coisa senão essas manifestações bem interligadas numa série (SN, p. 17). Sendo sempre necessariamente ultrapassado para as novas aparições da série, o fenômeno não mais seria uma simples aparência, e escaparia ainda de ser tomado como uma mera representação aprisionada na interioridade de um sujeito conhecedor. “Indicando somente a si mesmo (e à sua série)” (SN, p. 16), o fenômeno resguardaria sua objetividade por meio dessa remissão ao infinito. Visando substituir o dualismo kantiano do ser e do aparecer, a “teoria do fenômeno” de Husserl apresenta a aparição como sustentada pelo seu próprio ser, e não por algum outro existente (SN, p.18).

Entretanto, se assim concordarmos, problematiza Sartre, não escaparíamos de um último dualismo ainda não resolvido: o do finito (cada aparição particular) e do infinito (a série das aparições), e reincidiríamos, com este dualismo, naqueles outros todos:

Esta nova oposição, a do “finito e infinito”, ou melhor, do “infinito no finito”, substitui o dualismo do ser e do aparecer: o que aparece, de fato, é somente um *aspecto* do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele. Totalmente *dentro*, na medida em que se manifesta *neste aspecto*: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição, ao mesmo tempo *razão da série*. Totalmente *fora*, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo o fora se opõe ao dentro, e o “ser-que-não-aparece” à aparição. Da mesma maneira, certa “potência” torna a habitar o fenômeno e a lhe conferir a própria transcendência que tem: a potência de ser desenvolvido em uma série de aparições reais ou possíveis. (...) Por último, a essência está radicalmente

apartada da aparência individual que a manifesta porque, por princípio, a essência é o que deve poder ser manifestado por uma série de manifestações individuais. (SN, p. 18)

É por isso que aquele “monismo do fenômeno”, de que Sartre se perguntara no primeiro parágrafo de *O Ser e o Nada*, não teria sido alcançado; e nesse sentido, a seu ver, um dualismo fundamental da fenomenologia poderia ser assim identificado²⁷. Precisamente por esse resultado é que Sartre, ao final de sua análise, torna a perguntar, continuando seu balanço da questão e apontando para a alternativa que ele mesmo propõe:

Ganhamos ou perdemos ao substituir, assim, uma diversidade de oposições por um dualismo único que as fundamenta? (...) a primeira consequência da “teoria do fenômeno” é que a aparição não remete ao ser tal como o fenômeno kantiano ao númeno. Já que nada tem por trás e só indica a si mesma (e a série total das aparições), a aparição não pode ser *sustentada* por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto. Se a essência da aparição é um “aparecer” que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: *o do ser desse aparecer*. (SN, p. 18)

Para Sartre, longe de suficiente, o progresso realizado pela fenomenologia até então apenas apontaria para algo em que ela deveria se consumir. Tendo Husserl reincidido, daquela maneira, no idealismo, a solução proposta por Sartre é que cada aparição implica num ser que é sua condição e que, embora não apareça, seja condição de todo desvelamento (SN, p.19). Após ter tratado, na primeira seção da Introdução, da ideia de fenômeno, Sartre conta demonstrar na segunda seção (*O Fenômeno de Ser e o Ser do Fenômeno*) a necessidade apresentada por cada aparição de sua passagem ao não aparente, ao não fenomenal, ou melhor, ao transfenomenal: ao ser mesmo do fenômeno, apelado no fenômeno; noutras palavras: como o ser de um existente jamais pode ser reduzido a seu aspecto fenomenal e, conseqüentemente, tomado na versão empobrecida de uma essência correlata ou de um sentido noemático que, aos olhos de Sartre, constituem a maneira husserliana de (não) resolver o impasse entre idealismo e realismo.

Ao partir da crítica ao dualismo não resolvido por Husserl, apesar do “*progrès considérable*” que este promovera, Sartre pretende demonstrar como a

²⁷ Cf. MOUTINHO, *O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana*, p.89-95.

fenomenologia necessariamente deve desembocar numa ontologia. Na verdade, embora não desenvolva uma ontologia à moda heideggeriana, é de Heidegger que Sartre certamente adotara a concepção de que entre ambas não há apenas um elo possível, mas ainda uma passagem necessária:

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta” (p.75) (...) Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia (p. 77) (...) Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*. (p.78) (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*)

Corroborando ainda a ideia desta necessária transição, fora Heidegger também quem, antes de Sartre, ao fixar-se em sua questão sobre o sentido de ser, primeiro alocara a fenomenologia à posição secundária, mas não desimportante, de um procedimento válido, que Sartre também adotará, embora a seu modo. Explica Heidegger:

O modo de tratar esta questão [sobre o sentido do ser] é *fenomenológica*. Isso, porém, não significa que o tratado prescreva “um ponto de vista” ou uma “corrente”. Pois enquanto se compreender a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser nem uma coisa nem outra. A expressão “fenomenologia” significa, antes de tudo, um *conceito de método* (...) O termo “fenomenologia” não evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quiditativo (...) A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se demonstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência “dos” fenômenos significa: apreender os objetos *de tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p.66;74)

Não exatamente da mesma maneira, é na esteira dessa perspectiva heideggeriana face à fenomenologia, contudo, que Sartre se posiciona perante Husserl. Recordamos que, ao rever a atuação da percepção na atitude natural, ao realocá-la no campo da intuição, ao se debruçar sobre os fatos de consciência e ao

buscar compreender a essência deles, Husserl propunha procedermos de modo intuitivo. Mas Sartre nos incita a questionarmos se, ao seguirmos assim o manual da descrição fenomenológica, estaríamos, de fato, conseguindo validar as coisas em si mesmas, reais, em seu ser e existência. Ao explorar os dados de consciência, ocorreria uma investigação das *coisas* mesmas, das quais se ocupa o pensamento e que são percebidas? Eis-nos naquele ponto primeiro do ataque sartriano a Husserl a que antes nos referimos.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre duvida disso e não se satisfaz, sobretudo em razão daquele dualismo entre finito e infinito que identificou. Compreendendo o fenômeno tal como a fenomenologia estabelecera basicamente, mas visando a escapar também das insuficiências de Husserl e Heidegger, Sartre desenvolve e busca estabelecer qual a relação existente entre as noções distintas de “fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”. Tudo parte de sua seguinte problematização:

A aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu ser próprio. O ser primeiro que encontramos em nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição. Será ele mesmo uma aparição? Em princípio, assim parece. (...) Contudo, convém fazer a toda ontologia uma pergunta prévia: o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me *aparecem*? (...) Transcender o existente rumo ao fenômeno de ser será verdadeiramente ultrapassá-lo para *seu ser*, tal como se ultrapassa o vermelho particular para *sua* essência? (SN, p.18-19)

A pergunta sobre o ser do fenômeno requer distinguirmos antes dois modos possíveis de se compreender o que se quer dizer por “ser”. Numa primeira acepção, podemos entender como “ser” tudo aquilo que é, seja lá o que for e como for. Neste sentido, como acerca de tudo, podemos dizer que um fenômeno é um ser. Numa segunda acepção, podemos indicar o “ser” como aquilo que faz com que uma coisa seja da forma que é, e então nos perguntaríamos acerca de seu ser querendo descobrir *como* ela é: como é, por exemplo, o ser do fenômeno? Sartre não nos facilita tal distinção, mas já sabemos que é em planos diferentes que ele situa o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Isso significa, pois, uma compreensão bastante diversa da de Husserl, para quem o fenômeno está no mesmo plano que a realidade das coisas, ou seja, que seu ser, uma vez operada a redução eidética. É dessa maneira que, para ele, o fenômeno de qualquer coisa se identifica com seu

ser, e a realidade da coisa pode se manifestar à consciência como em sua essência, o que não seria diferente de dizer que ela pode se manifestar à consciência como um fenômeno. Husserl, portanto, passa à margem da problematização levantada agora por Sartre porque em sua filosofia não faz sentido diferenciar fenômeno de ser de ser do fenômeno: tudo se passa num mesmo plano.

Além de Husserl, para Sartre também Heidegger ainda não havia compreendido a natureza da passagem que o fenômeno demanda. Enquanto em ambos “a passagem do objeto singular para a essência é a passagem do homogêneo para o homogêneo” (SN, 19), Sartre reivindica uma ultrapassagem em que fique devidamente caracterizada uma diferenciação entre o fenômeno e o ser, não os submetendo ao domínio do sentido ou do significado, limitação em que Husserl e Heidegger fatalmente incorreram. Embora Sartre concorde com eles que seja possível conhecer o ser, isso não se circunscreve a uma pura intuição de essências, tal como na fenomenologia tradicional. Diferentemente deles, o sentido do ser, para Sartre, é apenas o fenômeno de ser (SN, p.35/36), enquanto “o ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser-desvelado” (SN, p.19-20).

Como Sartre resolve, então, este problema? Primeiramente, é preciso levarmos em conta que o fenômeno, enquanto se trata de correlato de consciência, situa-se no plano do conhecimento. Já a distinta acepção de ser assumida aqui por Sartre refere-se ao plano da existência bruta das coisas. Assim, quando ele se questiona acerca do ser do fenômeno, não está se referindo ao modo como algo se apresenta à nossa consciência nem àquele sentido advindo da série infinita das aparições, mas à coisa mesma, na irredutibilidade de sua existência, na brutalidade de seu ser – daquele ser que entretanto, como vimos, se torna cognoscível a nós na série das manifestações de seus aspectos todos (SN, p.18), não sendo jamais o número escondido de Kant.

Para Sartre, “o existente é fenômeno (...) Designa a si mesmo, e não a seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SN, p.19). Assim diferenciando o fenômeno e o ser no tocante ao se nos entregar de cada qual, Sartre entende ainda que, diferentemente do fenômeno, o desvelamento do ser, quando ocorre, não é um desvelamento do tipo conceitual,

tal qual uma intelecção filosófica, mas, ao contrário, acontece mediante um confronto imediato com a realidade, num modo pré-reflexivo de apreensão direta das coisas pela consciência tal como caracterizado na náusea. É também neste sentido que podemos entender como e por que “a existência precede a essência” (EH, p.5), já que se é assim quanto ao ser do homem, sua perspectivação do mundo não poderia prescindir dessa captação imediata da existência das demais coisas, cuja essência só advém em seguida. Além disso, é realizada aqui, por Sartre, uma inversão em que agora o ontológico se sobrepõe ao plano do conhecimento (teórico). Por isso, a brutalidade da existência não pode ser confundida com o ser desvelado, com sua objetivação pela consciência, tal como esse reducionismo aprouve a Husserl. Tampouco ocorre como na abordagem heideggeriana da “realidade humana” quando a caracteriza como ôntico-ontológica (SN, p.19). Cada coisa, sua realidade mais crua, ou seja, sua existência, não pode ser reduzida ao modo como nos aparece, ao seu fenômeno, nem enquanto simples sentido, embora – é verdade – a consciência também possa ultrapassar o existente na direção de seu sentido (SN, p.35). O problema, para Sartre, consiste em nos contentarmos com isso e aí ficarmos detidos. O sentido do ser do existente é apenas o fenômeno de ser (SN, p.35-36), que tem necessidade de ultrapassagem para “um ser que fundamenta aquilo que se manifesta” (SN, p.36).

O modo como algo se manifesta a nós é de uma ordem completamente diferente do acesso que temos à brutalidade de ser que ela carrega, ou seja, à sua existência. Noutras palavras: a manifestação da existência (ou do ser – neste sentido aqui tanto faz um termo ou outro) não é a existência (ou o ser), e, para aquém da cognição que alcança a objetividade da coisa pela série fenomênica desta, há ainda uma apreensão imediata da coisa em sua existência brutal e nauseante. Se, como Heidegger sustenta, temos um apelo natural ao ser²⁸, para Sartre, entretanto, não confundindo o ser com o sentido, é como se não fosse preciso qualquer investigação filosófica para que nos déssemos conta de que, ainda que vagamente, possuímos certa espessura de consciência da existência como tal das coisas. Mas esta vaguidão está aquém de qualquer realismo ingênuo do senso comum: reside numa pré-reflexividade característica de um ser transfenomenal que

²⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p.41.

muito em breve vamos investigar. Ora, uma vez invertida a primazia do conhecer sobre o ser, nem toda “obscuridade” é sinônimo de inconsciência.

Por ora temos que, se valendo, claro, dos ganhos oferecidos pela fenomenologia, mas tentando ainda corrigi-la, para Sartre o existente, embora seja fenômeno, não pode ser reduzido a seu caráter fenomenal, a seu *aparecer*, nem pode nos estagnar nos limites da esfera epistemológica. Um horizonte maior que o fenômeno deve então ser explorado, e um ser transfenomenal se faz então necessário – e já sabemos que não pode ser o velho *númeno* ou a coisa-Em-si de Kant:

Se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos *dizer* nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser, a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo. (...) Levando em conta *não o ser* como condição de desvelar, mas o ser como aparição que pode ser determinada em conceitos, compreendemos antes de tudo que o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico” (...) É apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um *ser* distinto (o fenômeno é *enquanto aparência*, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento do ser) (...) o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica (SN, p. 19-20). (...) Esta transfenomenalidade [do ser da consciência] requer a do ser do fenômeno. (SN, p.32)

Censurando a negligência de Husserl, impedir que o existente seja reduzido a seu aspecto fenomenal nos parece fundamental para se evitar desde um primeiríssimo momento qualquer possibilidade de recaída naquela epistemologia do século XVI e seu conseqüente postulado das *representações*, com o qual trabalhavam não só os idealistas como também os realistas. Noutras palavras, e indo mais além, o fenômeno, embora apareça sempre a alguém, não pode ser tomado como produto desse alguém, sequer como resultado sintético de um a priori deste que tudo deglutiria, à maneira do sujeito kantiano. Tampouco, como se contentava Husserl, para Sartre o ser da aparição não poderia ser seu aparecer – “apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est*

percipi de Berkeley”²⁹(SN, p.21). Além disso, o “fenomenismo” que Sartre reconhecia em Husserl, por sustentar a remissão infinita de uma aparição à outra, também não seria suficiente para livrar este último do erro idealista, já que uma remissão ao infinito implicaria sempre, ao final, para ser sustentada, num sujeito a quem possa aparecer, de modo que sobreviveria em sua filosofia o velho *esse est percipi* berkeleyano. Numa perspectiva bastante diversa de Husserl, Sartre expõe o que entende ser o núcleo problemático da falha que nele critica, reportando-o ao idealismo de Berkeley:

... tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a ideia *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* de Berkeley. Com efeito, foi o que fez Husserl, depois de efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu *esse* é um *percipi*. Não parece que a célebre fórmula de Berkeley possa nos satisfazer. (SN, p.21)

Para Sartre, a redução fenomenológica conduzira Husserl a certo idealismo, aprisionando-o na subjetividade (SN, p.33) na medida em que é o *modo* como o dado se apresenta à consciência que constitui a questão privilegiada da descrição fenomenológica e sua tarefa primeira. Estudar como a coisa percebida *aparece* à consciência é *descrever* a *essência* mesma desse surgimento, ou seja, descrever a natureza dessa atividade e qual o *eidos* da percepção através da qual o mundo poderia se apresentar a nós como real. Ao inventariar intuitivamente o que muda e o que não muda quando se percebe os objetos, dá-se, pois, via intuição, à percepção (do sujeito conhecedor), mais do que aos objetos concretos, o mérito de carregar consigo as propriedades reveladoras pertencentes a eles, embora não se quisesse negá-los para não perdê-los.

²⁹ No dizer de Berkeley: “Há verdades tão óbvias para o espírito que ao homem basta abrir os olhos para vê-las. Entre elas, muito importante é a de saber que todo o firmamento e as coisas da terra, numa palavra, todos os corpos de que se compõe a poderosa máquina do mundo não subsistem sem um espírito, e o seu ser é serem percebidas ou conhecidas; conseqüentemente, enquanto eu ou qualquer outro espírito criado não temos delas percepção atual, não tem existência ou subsistem na mente de algum Espírito eterno; sendo perfeitamente ininteligível e abrangendo todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte delas existência independente do espírito. Para ver isto bem claramente, o leitor só precisa refletir e tentar separar no pensamento o ser de um objeto sensível do seu ser percebido.” (cf. BERKELEY, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, p.20).

Contudo, permanecer aí é permanecer *na* consciência; e, para Sartre, o mundo é algo de totalmente transcendente à consciência. A dinâmica da redução de Husserl lhe parece, então, negligenciar a importância do mundo enquanto fonte dos dados para a consciência. É como se, por entusiasmo com o poder da estratégia, negligenciássemos sua inicial razão de ser: fazer uma filosofia do concreto. Se não para Husserl, ao menos para Sartre tal finalidade era muito preciosa. Por isso, no seu ponto de vista, os desenvolvimentos de Husserl teriam incorrido, dessa maneira, em manobras tipicamente idealistas, embora inéditas a seu modo.

Evidentemente, poderíamos então falar até de um contrassenso que isso denota ao considerarmos o entusiasmo inicial de Sartre no artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (IF, p.55-57), de janeiro de 1939, em que entendera que, acerca do mundo objetivo, Husserl não o fazia ser “digerido” por uma consciência sorvedoura³⁰. Em *O Ser e o Nada*, entretanto, Sartre entende que Husserl tampouco teria contribuído para efetivamente validar o mundo real. Embora creditando a Husserl, no artigo, o avanço promovido com a axiomática intencionalidade da consciência³¹, em *O Ser e o Nada* Sartre enfatiza, como vimos, um reexame da validade do alcance da redução fenomenológica, sobretudo para demonstrar como ela teria turvado as ideias husserlianas.

Uma vez reclamada a necessidade de transpor do plano fenomenológico para o ontológico a tentativa de resolução do problema do dualismo, está aberto o caminho para Sartre poder chegar, mais tarde, à dupla dimensão da transfenomenalidade do *ser Em-si* e do *ser Para-si*. A rigor, adentrando o plano ontológico, Sartre quer distinguir e caracterizar adequadamente a relação profunda entre essas duas regiões do ser absolutamente diferenciadas, e ainda se livrar dos

³⁰ Afirma Sartre: “Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (IF, p. 55). De modo um tanto empolgado, Sartre também comenta: “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor. Ele limpou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nesta verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos refinados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertados de Proust. Libertados ao mesmo tempo da ‘vida interior’...” (IF p. 57).

³¹ Diz Sartre: “Toda consciência é consciência de alguma coisa. Não é preciso mais do isso para pôr um termo à filosofia aconchegante da imanência (...) A filosofia da transcendência nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante (...) Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de ‘intencionalidade’” (IF, p. 56-57).

equívocos históricos dos dualismos. Seja como for, por ora nos vemos obrigados a reconstituir, ainda que rapidamente, uma doutrina central da fenomenologia de Husserl, a saber, a *intencionalidade da consciência*, profundamente marcante em Sartre e reaproveitada e revista a seu modo. Ademais, sem ela seria ainda impossível chegarmos a uma caracterização do sujeito que buscamos e que interrogamos quanto às suas possibilidades de superação ou não da má-fé, partindo da ontologia fenomenológica de Sartre.

3. A explosão da consciência e o arremesso no Ser

Em Descartes, a dicotomia entre consciência e mundo significou a instituição da primeira como instância única e condicional para qualquer afirmação veraz, atribuindo a ela a única legitimação possível para o mundo; era necessário partir dela como de um absoluto e fazer as coisas todas por ela passarem, mantendo, numa perfeita arquitetura matemática, um elo entre termos transitivos que pudessem, ao final, promover a saída do *cogito* e afirmar a *res extensa*. É fato que a empreitada epistemológica cartesiana, em sua tentativa de obter um conhecimento verdadeiro e seguro acerca da existência do mundo, consolidara, ao final, uma metafísica dualista que não poderia ser desfeita sem que se abandonasse a compreensão da consciência como uma entidade por natureza distinta das demais coisas (extensas) e existente de modo independente delas. Mas é justamente isso que Sartre evita a todo custo. Embora toda sua dificuldade também residisse em conseguir estabelecer um ponto de partida seguro e indubitável, a impossibilidade de abandonar a clausura do cogito não poderia acompanhar o existencialista.

A ruptura que Sartre opera em relação a Descartes coloca-nos na fronteira que nos permite compreender como a ferramenta da fenomenologia de Husserl viabilizou, em sua filosofia, um trânsito livre entre a ontologia e a epistemologia, cujas abordagens se tornam reciprocamente iluminadoras. Foi na fenomenologia que Sartre encontrou o conceito-chave operatório que lhe permitiu compreender a consciência de modo genuinamente diverso daquele herdado dos séculos XVII e XVIII. Tal conceito é o da *intenção*. Na verdade, mais do que de um conceito,

tratava-se de uma noção, e poderíamos até chamá-la de um axioma em sua filosofia: a *intencionalidade* da consciência, concebida por Franz Brentano (1838-1917) e resumida de forma bastante expressiva na formulação: “*Toda consciência é consciência de_ (alguma coisa)*” (IF, p.56; SN, p.22/33).

A oportunidade que a fenomenologia abriu ao jovem Sartre para a superação dos prejuízos do neokantismo francês logo lhe pareceu bastante promissora (IF, p.57), e a husserliana atenção ao modo de operar da consciência intencional se revelou bastante frutífera em obras filosóficas de um primeiro período sartriano, justamente mais “fenomenológico”, como em *A Transcendência do Ego* (1934), *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939), *A Imaginação* (1936), *O Imaginário* (1940) e também em *O Ser e o Nada* (1943), por exemplo.

Ressalvamos, porém, que, sobretudo nas três últimas obras mencionadas, Husserl recebe de Sartre duras críticas que o acusam de ter recaído no idealismo; e a doutrina na intencionalidade da consciência como *constitutiva* das coisas, tal como em Husserl, (além da *redução fenomenológica*) estará definitivamente descartada em *O Ser e o Nada*³². A decisão sartriana de retomar e avançar, nessa obra, a tese da intencionalidade, já bastante explorada uma década antes em *A Transcendência do Ego*, é sinal de sua grande importância e centralidade para o filósofo. Ela reaparece na Introdução de *O Ser e o Nada* quando Sartre, tratando do *cogito pré-reflexivo* e do *ser do “percipere”*, dará conta de esclarecer por que o ser da consciência não pode ser confundido com o fenômeno. Poderosa, ela é capital para se desvencilhar definitivamente do idealismo e de sua apropriação do mundo como

³² Conforme nos aponta também Y. Zheng, em *Ontology and Ethics in Sartre’s Early Philosophy*: “... before *Being and Nothingness*, Sartre accepted (or at least didn’t explicitly reject) Husserl’s constitutional version of intentionality. In *The Transcendence of Ego*, Sartre devoted a chapter to the discussion of the constitution of the ego in a more or less Husserlian line. In *The Psychology of Imagination*, Sartre drew a distinction between the physical or mental content of an image and the imagined object, which bears at least *prima facie* similarity to Husserl’s distinction between the appearances and the noematic objects. It is not until the time of *Being and Nothingness* that Sartre explicitly rejected his earlier Husserlian constitutional version of intentionality, where Sartre criticized Husserl’s and his own earlier constitutional version and presented an alternate ontological version of intentionality” (p. 28). O autor argumenta ainda que a raiz de tal rejeição já poderia ser entrevista desde *A Transcendência do Ego*, (cf. *ibidem*, p. 29-30). Reforçando essa interpretação, em *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre era categórico: “Se quisermos fundar uma psicologia, teremos que remontar mais acima que o psíquico, mais acima que a situação do homem no mundo, até a origem do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que atingimos pela ‘redução fenomenológica’ ou ‘colocação do mundo entre parênteses’. É essa consciência que se deve interrogar, e o que dá valor a suas respostas é que ela é precisamente minha. Assim, Husserl sabe tirar partido dessa proximidade absoluta da consciência em relação a si mesma, da qual o psicólogo não quis se servir” (ET, p. 21).

representação mediante a atividade do conhecimento, segundo aquele paradigma cartesiano que, inversamente a Sartre, toma-o como condição para fundar o ser.

Entretanto, a preciosa noção de “intencionalidade” percorreu um caminho de compreensões diferenciadas. Desde Brentano, os fenômenos psíquicos começavam a ganhar uma observação mais atenta e alternativa à psicologia nascente da época. Conseguir caracterizá-los e descrever suas operações poderia conduzir a uma melhor compreensão acerca de que é constituída a subjetividade. Embora tomada em acepções significativamente nuançadas, a noção de intencionalidade que Husserl emprestara de Brentano será a base da argumentação sartriana acerca da estrutura do *Para-si*. Para compreendermos o uso que dela Sartre faz, vejamos como, de Brentano a Sartre, e sobretudo passando por Husserl, ela foi se modificando e se desenvolvendo.

Em *A Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, Brentano criticara a diferenciação feita pela tradição entre *fenômeno físico* e *fenômeno psíquico*³³. Para ele, dizer que o fenômeno psíquico é inextenso é defini-lo apenas negativamente. Através da *intencionalidade*, ele diferenciou positivamente o fenômeno psíquico do fenômeno físico, entendendo-a como uma propriedade do primeiro, que não ocorre no segundo. O que caracteriza o fenômeno psíquico, no seu entender, é o que os escolásticos da Idade Média chamavam de *presença intencional*: o fenômeno psíquico conteria em si *intencionalmente* o objeto. A essa versão brentaniana da doutrina da intencionalidade pode-se chamar de “existencial”³⁴, no sentido de que a consciência se une a seu objeto intencional numa espécie de relação existencial, em que este lhe aparece quando ela, na vivência de cada fenômeno psíquico, perde-se em seus objetos. Ora, aqui, estamos no plano das vivências irreflexivas da consciência, as mais simples e corriqueiras. Contudo, ainda estamos atados à moderna noção de *representação*, pois todos os fenômenos psíquicos, embora diferenciados positivamente por Brentano, permanecem encerrados na consciência, como que nela residindo.

³³ Livro 2, cap. 1, *sobre a intencionalidade*.

³⁴ Aderimos aqui às distinções feitas por Y. Zheng, assim como a terminologia para as três caracterizações das noções de *intencionalidade* em Brentano, Husserl e Sartre (cf. ZHENG, *Ontology and Ethics on Sartre's Early Philosophy*, p. 24-28).

Apenas num primeiro momento esta versão brentaniana parece ter sido seguida por Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1900-1901), apresentando-se já com grande serventia para aquele exame do funcionamento da consciência, que visava a restaurar o estatuto de validade da lógica. No entanto, é preciso ter claro a significativa modificação que, com este filósofo, a intencionalidade começaria a sofrer. Isso ocorre com *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), já que Brentano teria permanecido preso ao prejuízo da imanência de alguns filósofos modernos (Descartes, por exemplo), para quem a consciência se relaciona a conteúdos internos a ela (imagens, ideias etc.). Para ele, um objeto a nós imanente serviria como *signo* da existência de algo. Husserl, porém, critica a ideia de *imagem* como aparece em Descartes (imagem do que aparece *fora*) e de *signo* (de coisa com existência física). *Imagem* e *signo*, entende Husserl, não são em si nada, não são predicados reais de nada.

Para Husserl, nenhum dos objetos *dados* à consciência lhe pertencem. É somente quando os visa e a eles se direciona que ela os tem ao seu dispor, e não porque os possui intencionalmente como conteúdos que a habitam. É a consciência que os busca “fora” e neles se detém, ainda que geralmente de modo errante. É esse buscar os objetos dos quais se ocupará a consciência que nos revela a mais adequada maneira de bem compreendê-la: para Husserl, a consciência não é outra coisa senão esse direcionamento para ____, esse *movimento* que visa determinados e múltiplos objetos, cada um a seu tempo, cada vez sob uma perspectiva diferente e nas mais diversas qualidades deles.

Seria essa, no entender de Sartre, a insuperável e mais rica descoberta de Husserl (cf. SN, p.34). Essa concepção da consciência como *movimento intencional* nem Husserl nem Sartre jamais abandonaram. Para ambos, ela seria sempre *consciência intencional*, que a todo momento visa a um objeto, ou seja, o *intencional*. Como afirmam:

...Esses estados de consciência são também chamados de estados *intencionais*. A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma. (HUSSERL. *Meditações Cartesianas*, n.13, p. 51)

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um

objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo”. (SN, p. 22)

Assim, podemos dizer que a noção de *intencionalidade*, para Husserl, teve duas fases: aquela em que o objeto intencional de Brentano é imanente à consciência e habita sua interioridade; e aquela fase posterior, inovadora e última, em que a intencionalidade é a direção da consciência a um objeto *transcendente* a ela. Em Husserl, pois, diferentemente de Descartes e Brentano, a consciência vai para fora – e assim ela permanecerá também em Heidegger e Sartre, dentre outros. O que Husserl promove é algo que Sartre reconhece como uma das grandes marcas do pensamento filosófico contemporâneo:

Por um lado, um dos rumos da filosofia contemporânea é ver na consciência humana algo como um escapar-se a si: daí o sentido da transcendência heideggeriana; e a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma. (SN, p.68)

Mas a despeito da afinidade a que chegamos até então, podemos agora abordar como a noção de *intencionalidade* adquiriu, em Sartre, significação diferente de Husserl – e sabemos que Sartre é categórico em apontar como grave a falha reconhecida em Husserl no tocante a esta questão³⁵. Neste último, resumidamente, com a complexidade que cria ao desenvolver a noção de intencionalidade a partir dos conceitos de *noesis* e *noema*, o movimento intencional da consciência se configura sobretudo como um ato (noético) que *constitui* os seus objetos (noemáticos), a partir do material *hilético*. A essa sua versão da doutrina da intencionalidade chamaríamos de *constitucional*, de modo que, operando a *epoché* na atitude fenomenológica, a intuição daquilo que é correlato ao mundo é antes de

³⁵ Só na Introdução de *O Ser o Nada*, Sartre é categórico por duas vezes ao acusar a infidelidade de Husserl; primeiramente, por não abandonar a perspectiva da primazia do conhecimento sobre o ser: “(...) Eis-nos agora no terreno da fenomenologia husserliana, ainda que o próprio Husserl nem sempre tenha sido fiel à sua intuição primeira” (p. 29) e depois, novamente, por sustentar o noema como um irreal, correlato à noese “(...) Husserl define precisamente a consciência como transcendência. De fato: é sua tese, sua descoberta essencial. Mas (...) mostra-se totalmente infiel a seu princípio” (p. 34). Em ambas as ocasiões, tudo se deveria ao abandono da tese fundamental: “Toda consciência é consciência de alguma coisa” (SN, p.22/33). Mais à frente, na mesma obra, acusa que a intencionalidade, em Husserl, “é apenas uma caricatura” (SN, p.161).

tudo um ato da consciência³⁶. Ao que tudo indica, Sartre só rejeita explicitamente este aspecto da intencionalidade de Husserl em *O Ser e o Nada*³⁷, quando pondera:

Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Esta definição pode ser entendida em dois sentidos bem diferentes: ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. Mas a primeira acepção da fórmula se autodestrói: ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta plena que *não é* a consciência. (...) para Husserl, por exemplo, a animação do núcleo hilético pelas únicas intenções que podem encontrar seu preenchimento (*Erfüllung*) nesta hylé não bastaria para fazer-nos sair da subjetividade. (SN, p.33) (...) Mas, dir-se-á, Husserl define precisamente a consciência como transcendência. De fato: é sua tese, sua descoberta essencial. Mas, a partir do momento em que faz do noema um irreal, correlato à noese, e cujo *esse* é um *percipi*, mostra-se totalmente infiel a seu princípio. (SN, p.34)

No entender de Sartre, a *hylé* husserliana seria uma espécie híbrida (SN, p.32) e estranha de ser, entre a consciência e o mundo, uma matéria sobre a qual a consciência atuaria; e isso implicava, a seu ver, numa incoerência com o princípio intencional que atinge a existência tal qual numa pura espontaneidade, pois afetaria a consciência de opacidade.

Além disso, não podemos nos esquecer de que, em Sartre, temos o entrecruzamento da fenomenologia com o existencialismo: importa a ele a existência mesma das coisas, não como na preocupação especulativa própria da metafísica, mas no sentido de que a existência precede qualquer essência. É porque a preocupação husserliana, operando a *epoché*, passava à margem da existência real da coisa que aparece, fixando-se apenas na descrição de sua aparição à consciência, que Sartre, ao final, tomou Husserl como um essencialista/idealista. Para o francês, a existência é o ato fundamental que faz uma coisa ser – e devemos reconhecer aqui certa dívida para com a noção escolástica! –, mas isso é inseparável da consciência, pois o que é para ela, ou seja, existe sobretudo na medida em que importa à consciência, no sentido de que é por ela visado. Mas isso

³⁶ Aqui reside o núcleo da crítica que, como vimos, Sartre desfere à Husserl como ainda refém do idealismo.

³⁷ Até então, Sartre parece ter se mantido muito próximo dela em *A Transcendência do Ego* – embora aí já extraíra consequências que prenunciavam seu distanciamento posterior – e em *A Imaginação*, suas distinções acerca conteúdos físicos ou mentais de uma percepção e de um objeto imaginado, assemelha-se à distinção husserliana entre as aparências e os objetos noemáticos. É o que defende também (cf. ZHENG, *Ontology and Ethics on Sartre's Early Philosophy*, p. 28).

não quer dizer que as coisas dependam ontologicamente da consciência para estarem no mundo; o que queremos é frisar que importa a Sartre descrever fenomenologicamente como o ser que está *no* mundo aparece à consciência, porque ele está *no* mundo sobretudo *para* a consciência.

De fato, em *O Ser e o Nada*, e já deixando entrever de modo literário em *A Náusea* seu argumento filosófico, Sartre recusa, ou ao menos relativiza, a eficácia do alcance da redução fenomenológica de Husserl, posto que a *existência* se apresenta à consciência como irreduzível, escapando, assim, da *epoché* e revelando o limite desse procedimento. Ora, problema maior que incorrer num idealismo, passível de questionamento acerca da validade de sua abordagem sobre a objetividade do mundo, seria manter fora de jogada aquilo mesmo que, no entender de Sartre, precede toda e qualquer essência, fundando a objetividade: a existência. Para ele, as coisas simplesmente existem. Se os fatos de consciência podem ser observados e descritos é somente porque antes a existência já está posta e apreendida num plano anterior ao conceitual. Nesse sentido, novamente, seria um grande equívoco pensarmos que o problema epistemológico tivesse a primazia sobre o ontológico na filosofia de Sartre:

Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento. Ao contrário, se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que *esse est percipi*, a totalidade “percepção-percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada. Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*. E assim o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal. (SN, p. 21)

Embora, como já asseguramos, continue sempre a valer a anterioridade da existência, lançar num segundo plano o conhecimento não significa prescindir do poder cognitivo do cognoscente, menos ainda prescindir do cognoscente. Nos termos escolhidos por Sartre, “o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência” (SN, p. 21). Noutras palavras, se “as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência” (SN, p. 29), não se deve ignorar que

toda a gama de percebidos são percebidos que remetem a algo que os perceba. Este raciocínio construído no sequenciamento conhecido-conhecer-cognoscente – ou *percipi-percipere-percipiens* – esclarece como o fenômeno jamais deve confundido com a consciência, e esta surge demonstrada em sua transfenomenalidade, ou seja, como um ser que todo fenômeno, enquanto fenômeno, necessariamente requer, tanto numa ordem das razões quanto dos fatos.

Entretanto, tampouco se à consciência o conhecido nos remete – “o *percipi* remeteria ao *percipiens*” (SN, p.21), diz Sartre – isso também não significa que devamos priorizá-la sobre as coisas conhecidas (o *percipi*). O problema é: como evitar o realismo e o idealismo ao mesmo tempo, sem incorrer em nenhum deles? Equilibrar-se por meio de uma solução não é simples. Como exemplo disso, uma dificuldade que neste ponto se levanta é se a abordagem de Sartre não estaria incorrendo, dessa forma, numa leitura idealista, na medida em que pudesse ser interpretada, respectivamente, como privilegiando o sujeito conhecedor, a atividade da consciência.

Nessa mesma perspectiva, se lançássemos um olhar que ganhasse uma distância ao mesmo tempo reveladora e atenuante dos contornos marcadores dos contrastes, seria até possível vislumbrar semelhanças entre o pensamento sartriano e o de Kant. Há quem³⁸ identifique entre ambos uma semelhança básica, que seria o “ajustamento” da realidade fenomenal como sendo derivado e dependente do homem (ou da consciência humana)³⁹. Ainda nessa perspectiva, a interpretação sartriana acerca do modo como o homem se relaciona com o mundo fenomênico poderia ser vista como uma “revolução copernicana de Sartre”, no sentido de que aquele sujeito que, em Kant, ao desbancar o objeto de seu posto central, passava a ocupar o papel fundamental no processo do conhecimento, agora, em Sartre, ele ainda possuiria o status de centralidade na relação estabelecida com os fenômenos; não, contudo, no sentido de conhecê-los, mas no sentido mesmo de os “existir”, ou

³⁸ É o caso, por exemplo, de Maurice Natanson (cf. NATANSON, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, p. 93-98).

³⁹ Para evitar possíveis confusões, não reutilizamos, neste momento, os termos sartrianos desenvolvidos em *O Ser e o Nada*. Propomos, então, uma correspondência apenas a título linguístico-pedagógico entre o *sujeito* kantiano e a *consciência* ou o *para-si* (*pour-soi*) sartrianos, tal como Sartre utilizava para se referir filosoficamente à *realidade humana*.

seja, na medida em que, se relacionando via fenômeno com cada coisa, pudesse lhes imprimir uma gama própria de significações.

Entretanto, contra essa interpretação, lembremo-nos a tempo de que, para não incorrer nos mesmos erros reducionistas dos modernos, Sartre reforça duas coisas ao mesmo tempo: que o fenômeno está sempre relacionado a alguém a quem aparece e que nele não há, porém, a dupla relatividade que o fenômeno kantiano comportava, a saber, aquela que sustentava haver, para além ou por detrás de um “quem” ao qual a aparição ocorre, também um ser (numênico), verdadeiro e absoluto, mas recôndito e incógnito. Ao contrário disso, reconhecendo o fenômeno como “absolutamente indicativo de si mesmo”, Sartre o entende como pleno⁴⁰ em revelação; e isto é o mesmo que afirmar sua inteligibilidade para alguém de um númeno que ficasse escondido por detrás das aparições sensíveis:

[O fenômeno] (...) não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás do ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, por que é *absolutamente indicativo de si mesmo*. (SN, p.16)

Igualmente, embora não remeta ao númeno kantiano e só indique a si mesma (SN, p.18), o que sustenta sua aparição (seu fenômeno) não pode ser sua série, pois já vimos como Sartre censurou Husserl por essa tentativa, que sempre remeteria a um sujeito-suporte da série, como num idealismo (SN, p.21). É certo que enquanto falamos de um cognoscente estamos a falar da consciência – não pode haver consciência que não conheça –, mas tal remissão a ela não é, ainda, um apontamento àquele ser que é apelo do fenômeno. Sartre faz questão de enfatizar que o fenômeno surge entre dois polos transfenomenais do ser: o da coisa e o da consciência. Porém, é esta última que por primeiro descobrimos quando, no papel de “bons” fenomenólogos, sentimos a necessidade de ultrapassar o fenômeno de ser para seu fundamento. Todavia, mesmo recusando o númeno kantiano, estamos impedidos de apontar nela o centro (de uma revolução copernicana de Sartre) em torno do qual o fenômeno se esgota, já que ela, veremos, aponta na direção de outro ser, sustentáculo do fenômeno. Seja como for, essa ultrapassagem do

⁴⁰ O que não significa que no fenômeno as coisas sejam dadas em todas as suas faces ao mesmo tempo.

fenômeno a um ser determinado nos conduz primeiramente a uma correta caracterização da consciência: ela “não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SN, p.22).

A sondagem do ser da consciência requer não se deixar enredar pela sua impressionante reflexividade. Sem sombra de dúvida, a consciência ter o poder de se conhecer, e tal privilégio lhe confere um nobre lugar dentre os existentes todos. Mas o perigo é justamente determo-nos tão somente nessa qualidade, e, justamente por isso, Sartre alerta que a consciência “é mais do que só conhecimento voltado para si” (SN, p. 22). Simultaneamente à *possibilidade* de se autofocar, a consciência é posicionamento daquilo tudo mesmo que a faz se descentralizar, no mais exato sentido do movimento de saída de si que caracteriza o termo “existir”. É esse seu descentramento que sustenta e permite que o autoconhecimento supere o campo do possível para se efetivar posteriormente. Reconhecer sua inerência imediata ao mundo é condição *sine qua non* para que o véu que encobre a existência das coisas se rasgue, num gesto nauseante que nos apresenta a “solidez” dos seres como existentes brutos nos quais nos descobrimos já absorvidos e apoiados para só depois conseguirmos nos curvar sobre nós mesmos em reflexividade. É isso que significa a radicalidade sartriana em sua apropriação da intencionalidade da consciência: a quase evidência de que seu modo de ser mais genuíno e basal não é o conhecer⁴¹, mas ser *relação*, sobretudo relação posicional *do* mundo e não-posicional (de) si mesma.

O primeiro passo de uma filosofia dever ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a

⁴¹ “Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto” (SN, p. 22). E é justo, ainda, reconhecermos que mesmo Descartes não vacilara quanto a isso: “*Que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? (...) Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente*” (DESCARTES, *Meditações*, p. 103).

mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. (SN, p.22)

Temos com isso que a dualidade sujeito-objeto não pode mais resistir. Típica de teorias cognitivas que reduzem a consciência ao conhecimento e ao conhecimento de si, essa dualidade deve dar lugar à inerência que a consciência mantém com as coisas num plano cuja precedência é agora reconhecida: o ontológico.

Naturalmente, estamos tratando de um ser que, enquanto é, é necessariamente consciente; afinal, com Sartre, devemos reconhecer que “a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser-consciente*” (SN, p.22). Isso, porém, precisa ser entendido corretamente: no lugar, ou melhor, antes de uma consciência que seja conhecimento de si, Sartre propõe a “consciência de consciência”, ou “consciência (de) si”⁴², significando com isso que a consciência se transcende como consciência posicional do mundo conquanto que seja consciência (não-posicional) de si como sendo este conhecimento dos objetos visados, pois que ser ignorante de si seria uma contradição absurda. Esclarece Sartre que “é uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela” (SN, p.23).

“*Único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (SN, p.25), a consciência (de) si não instaura nova dualidade nem se define como uma nova consciência. O que Sartre quer dizer é que quando a consciência posiciona as coisas – e ela só existe assim – ao mesmo tempo ela mantém uma consciência de si que é não-tética, ou seja, que não é posicional de si mesma. Quando percebemos algo, é isso que se dá na espontaneidade da consciência, e é essa espontaneidade da percepção que, por sua vez, constitui a consciência perceptiva. É o já refletido que torna possível a reflexão, e não o contrário. “Existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano”⁴³ (SN, p.24). Para nos

⁴² A escolha – que acompanhamos – em colocar o “de” entre parênteses é do próprio Sartre, que explica: “As necessidades de sintaxe nos obrigam até aqui a falar de ‘consciência não-posicional de si’. Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o de si suscita ainda uma ideia de conhecimento. (Daqui por diante colocaremos o ‘de’ entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas a uma imposição gramatical.)” (SN, p. 25).

⁴³ Além de nos esclarecer melhor acerca da anterioridade da irreflexividade (ou pré-reflexividade) que escapou à metafísica cartesiana, a tese do ego transcendental, que Sartre daí extrai (cf. TE), será

ajudar, semelhante ao exemplo da leitura, utilizado em *A Transcendência do Ego* (p.51-52), Sartre nos oferece outro em *O Ser e o Nada*:

Se conto os cigarros desta cigareira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: *são doze*. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. Não me “conheço enquanto contador”. (...) E, todavia, no momento em que estes cigarros revelam-se a mim como sendo doze, tenho consciência não-tética de minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo: “contando”; e esta resposta não remete somente à consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre *irrefletidas (irréfléchies)* no meu passado imediato. (SN, p. 24)

Isso tudo nos parece curioso e paradoxal, porque na ordem da demonstração discursiva precisamos admitir que não saímos do plano epistemológico enquanto assumimos o papel de investigadores, e ainda neste plano devemos concluir que a apreensão do ser *Ihe* é anterior, e que, assim sendo, o primeiro ser que então encontramos (a consciência) nos cobra igualmente a admissão de que este ser, *sendo* o cognoscente, não se caracteriza antes de tudo como *conhecimento*, mas como ultrapassagem do (fenômeno) que ocorre na esfera cognitiva: é transfenomenal.

Em terreno ontológico, e não epistemológico, a contingência reclamada por Sartre consistia na dimensão pré-reflexiva subjacente a qualquer conceptualização. Solidário a essa dimensão, como veremos no próximo capítulo, o *cogito pré-reflexivo* sartriano não admitiria jamais o *eu transcendental* que Husserl indevidamente duplicara na consciência, para além do *je* (polo dos atos) e do *moi* (polos dos estados) que Sartre demonstrara também dever serem lançados na transcendência pela atitude da *epoché*, pulverizados da consciência. Tomada como uma tensão com as coisas, a consciência em Sartre é paradoxalmente reivindicada como núcleo primário e instantâneo (SN, p.118) de um sujeito que não disputa com seus objetos o papel primaz no conhecimento, já que também o conhecimento cedera lugar à compreensão (pré-ontológica) que fazia caducar qualquer disputa pela sua

de fundamental importância para compreendermos a subjetividade que mais tarde é assegurada em *O Ser e o Nada*.

presidência. Temos aqui uma solução um tanto original de Sartre. No dizer de Simone de Beauvoir:

A originalidade de Sartre está em que, dando à consciência uma independência gloriosa, outorgava à realidade todo o seu peso; entregava-se ao conhecimento numa translucidez perfeita, mas também na irredutível espessura de seu ser; não admitia distância entre a visão e a coisa vista, o que o jogava em problemas espinhosos; mas nunca a dificuldade arranhava sequer suas convicções. (...) Ele era demasiado apegado à terra para reduzi-la a uma ilusão; sua vitalidade inspirava-lhe esse otimismo em que se afirmavam com o mesmo brilho o sujeito e o objeto (BEAUVOIR, *A Força da Idade*, p. 34).

Sartre desenvolveu, nesse intuito, o que se chamou de uma doutrina *ontológica* da intencionalidade, concebendo a relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno como adequadamente compreendida somente no bojo da complexa relação entre o ser da consciência e o ser de tudo mais enquanto existência bruta. Em suma – e inevitavelmente antecipando o que poderemos esclarecer melhor no próximo capítulo – o núcleo da intencionalidade, em Sartre, está na relação de *negação interna* que a consciência (o ser-Para-si) estabelece com o mundo (o ser-Em-si), na “descompressão” (SN, p. 38/122/127) e no distanciamento que fazem, do ser, surgir o nada. Como oportunamente começaremos a aprofundar, ser consciência *de* é estar *no* mundo, é ser com ele no modo de não sê-lo, à distância aberta pelo movimento intencional.

Em suma, o que queremos frisar é que, necessariamente, não podemos pôr entre parênteses a existência de tudo aquilo que não é a consciência, já que a existência é o irredutível de que a atividade dela dá testemunho. Contudo, não se pode também prescindir da consciência e de seu modo próprio de ser, caso contrário, como se poderia falar, então, “*das coisas tais como as tocava*”⁴⁴ e ao mesmo tempo afirmar a “*soberania da consciência e a presença do mundo*”⁴⁵ sem incidir em detrimento mútuo? Mais: coerente com as consequências da intencionalidade, que designa a consciência como posicionamento primeiro do mundo e não-posicional de si, onde Sartre quer chegar? Para além do cogito pré-reflexivo e da superação da “*ilusão do primado teórico do conhecimento*” (SN, p.25)

⁴⁴ Cf. BEAUVOIR, *A Força da Idade*, p. 138.

⁴⁵ Cf. BEAUVOIR, *A Força da Idade*, p. 138.

– o que já não é pouco! –, que mais, afinal, Sartre pôde extrair da intencionalidade da consciência?

Se realizamos aqui uma longa digressão, foi para que agora pudéssemos redirecionar a vista ao que antes estávamos a buscar: o ser do fenômeno. Nosso movimento mais recente nos serviu para nos mostrar que a consciência não pode ser o ser do fenômeno e nem de nada, já que qualquer positividade lhe é alheia. Assim, o fenômeno não é um produto dela e também não se trata de uma representação. Embora apareça a ela, o fenômeno se dá na relação entre ela e o mundo, ou, se quisermos, entre a polaridade do ser cindido em duas regiões. Seja como for, fenômeno nenhum pode ser posto nem sustentado pela consciência, tampouco ter nela seu ser. No dizer de Sartre, “o ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno” (SN, p.32).

Além de garantir a transfenomenalidade da consciência, ou intransitividade ontológica entre ela e o fenômeno, e assim arrancá-la para a região do ser, Sartre, para chegar como bom existencialista ao outro polo da transfenomenalidade, precisa antes assegurar que a realidade do mundo conhecido (*percipi*) não pode ser reduzida à sua objetividade. Na verdade, para garantir ao mundo uma objetividade que consiga finalmente arrancá-lo de um interior da consciência e elevá-lo à existência de fato, ainda é preciso corrigir a fenomenologia de Husserl, e para isso Sartre iniciará uma outra frente argumentativa, recorrendo a “um exame das exigências ontológicas do ‘*percipi*’ ” (SN, p.29).

Estabelecido em sua objetividade, o ser de qualquer coisa percebida não é a percepção que se tenha dela (*percipere*) ou quem a perceba (*percipiens*), mas algo independente disso, por mais que todos estejam envolvidos no fenômeno. Seu exemplo deixa claro:

Mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, *enquanto mesa*, através da síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo. A mesa está frente ao conhecimento e não poderia ser assimilada ao conhecimento que dela se tem, caso contrário seria consciência, ou seja, pura imanência, e desapareceria *como mesa*. (SN, p. 29)

Sartre, não permite o “fenomenismo” que apazigua o problema em Husserl, quando este se satisfaz com o infinito da série fenomênica. Lembramos que isso,

para Sartre, acabaria exigindo um sujeito-suporte para a série e enredara Husserl no idealismo. Admitindo a relatividade do fenômeno e de todo percebido à consciência, o ser do fenômeno ainda está indemonstrado, apenas apontado:

Na medida que o conhecido não pode ser reduzido ao conhecimento, é preciso que lhe seja reconhecido um *ser*. Este ser, dizem-nos, é o *percipi*. Em primeiro lugar, reconheçamos que o ser do *percipi* não pode ser reduzir ao do *percipiens* – quer dizer, à consciência – assim como a mesa não se reduz à conexão das representações. Quando muito, poder-se-ia dizer que é *relativo* a este ser. (SN, p.30)

Com maestria ao descrever analiticamente o fenômeno, Sartre nos aponta duas determinações como modos de ser do *percipi*: além daquela relatividade ao *percipiens*, de que já tratamos, ele carrega ainda uma passividade. Se uma coisa percebida é relativa à nossa percepção, um modo seu característico de ser é também a *passividade*, como sua própria desinência verbo-nominal expressa. No entanto, disso se seguiria que o *percipi* assim caracterizado (como passividade) só poderia ser resultado de alguma *atividade*: o *percipere* do *percipiens*. Mas dessa forma, estaríamos ainda longe de superar aquela afirmação da soberania do sujeito conhecedor, típica dos idealismos. Contudo, Sartre não desiste e, atento ao fenômeno, reconhece uma *dupla* passividade em regime isométrico revelada nele, pois qualquer agente é também afetado ao mesmo tempo em que afeta: qualquer coisa conhecida só o é na medida em que o conhecimento é afetado pelo que se conhece – e uma vez mais o impasse entre o sujeito e o objeto permanece... Continuemos mais um pouco com eles.

Quando percebemos algo, nossa percepção é sempre incompleta e limitada, pois resta sempre uma infinidade de manifestações da coisa percebida, como suas manifestações futuras, por exemplo, de modo que cada coisa, por essa totalidade, ultrapassaria nossa consciência e sua objetividade estaria assim assegurada – consistiria numa unidade sintética, que Sartre chama de “totalidade conexa de suas aparências” (SN, p.29), não sendo outra coisa senão aquela razão da série que nos dá a intuição das essências, distinguindo-se de nossa consciência, tal como Husserl demonstrou.

Mas o problema surge, para Sartre, justamente porque a unidade sintética e a objetividade, que a intencionalidade da consciência capta como a totalidade da

coisa, comportam aspectos de ausência, e não somente aqueles particulares (*Abschattung*) presentes à consciência como aparições finitas. Isso significa que a objetividade da coisa intencionada vem à consciência excedendo qualquer possibilidade dela como sendo sua produtora. Se Husserl tenta contornar isso recorrendo ao *eu transcendental* – cuja recusa sartriana é explorada no nosso próximo capítulo – e ao material hilético, este, para Sartre, não passa de “um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (SN, p.32) e que “não bastaria para fazer-nos sair da subjetividade” (SN, p.33), mantendo-nos acorrentados ao idealismo.

Se, como Husserl quer, houvesse um núcleo hilético capaz propiciar preenchimento (*Erfüllung*) às intenções que o animassem (SN, p.33), resultaria, ao fim, que é nossa percepção que *constitui* a essência daquilo que percebemos, e este ser percebido só seria possível porque recebido de nós. Ora, como pode algo cujo ser de nós procede nos ultrapassar quando o conhecemos? Evitando esse contrassenso, temos assim que se a totalidade sintética e a objetividade das coisas ultrapassam o perceptível imediato para a consciência, então esta não poderia produzir tal objetividade, tampouco ser o ser que a sustentasse. Isso reforça que a consciência, sendo sempre consciência *de* (alguma coisa), é antes de tudo apenas *relação* com os objetos intencionados, e não *constituente* deles, caso em que, a rigor, não seria consciência de alguma coisa que não apenas de si mesma. Se assim fosse, ela perderia sua espontaneidade própria e deixaria de existir como o movimento centrífugo que é; seria menos aquela explosão que nos lança na poeira seca do mundo (IF, p. 56) do que uma autofagia, ainda uma “filosofia alimentar” e “digestiva” (IF, p.55).

Na verdade, é certamente proposital todo esforço resultante em fracasso que Sartre realiza ao rerepresentar os malabarismos conceituais de Husserl circunscrevendo-se na perspectiva da pura fenomenologia. Na verdade, Sartre conta com isso evidenciar que o plano fenomenológico deve ser superado para o ontológico. Assim é que entende, pela relatividade e passividade do *percipi*, que este não pode ser confundido com o *esse* do fenômeno. É preciso a todo custo ultrapassar o plano fenomenal do percebido, a que Husserl se limitou ao reduzir o existente enquanto correlato da consciência. A objetividade que ele queria garantir aí

interdita a solução das contradições que faz surgir. Afinal, tendo Husserl negligenciado desde o princípio a problema da existência factual das coisas (independentemente de nossa percepção delas), ele não teria por que dar conta disso – o que Sartre, por sua vez, julga imprescindível.

A solução sartriana para o impasse realismo/idealismo só pode mesmo ser atingida, respectivamente, por aquela espontaneidade descoberta na consciência e pelos elementos de ausência que a objetividade do fenômeno comporta. Se o realismo afirma as ideias como representações causadas por coisas exteriores *na* consciência, a descoberta desta enquanto pura espontaneidade torna incompatível tal afirmação, posto que a força de sua espontaneidade centrífuga impede qualquer opacidade que quisesse *nela* habitar. Com o exame sartriano da consciência posicional dos objetos transcendentais e não posicional (de) si, vimos como seu ser *relação com* o mundo não ocorre como se este pudesse *agir* sobre ela (SN, p.36), de modo a lhe carregar com a solidez maciça e opaca de seus objetos, tal como eram as representações para os empiristas modernos. Ficam assim descartadas as pretensões realistas. Já o idealismo, se se sustenta ainda mais às custas da precedência do conhecimento sobre o ser e se, nessa matriz, Husserl fundamenta a objetividade do conhecimento através da aquisição daquelas essências ou do sentido provenientes da série infinita das aparições, em Sartre a solução contra esse idealismo ou “fenomenismo” se dá tanto pela demonstração dos elementos ausentes que constituem também a objetividade do fenômeno – e que portanto extrapolam o campo do *percipi* cognoscível – quanto pelo fato de que o ser do fenômeno não pode ser reduzido àquele sentido ou ao *eidos* das coisas, resultado de uma *epoché* cúmplice da primazia do conhecimento sobre o ser. Assim, Sartre exclui também a hipótese idealista.

Superados os impasses dualistas da Modernidade com seus modelos epistemológicos geradores, tendo demonstrado a transfenomenalidade (rumo ao ser) apontada pelo fenômeno e ainda excluída a consciência como fundamento deste, resta-nos finalmente averiguar o outro lado da horizontalidade do ser. Agora, finalmente, podemos partir para o que Sartre apresentou como sua “prova ontológica”. Preliminarmente esclarecendo, se Sartre fala de uma tal prova, não a entende à maneira nem a põe a serviço, como é de se esperar, das causas próprias

dos filósofos que tornaram célebres suas provas ontológicas anteriormente desenvolvidas, a saber, Santo Anselmo e Descartes. Embora admita – sem queixas – que a inexistência de Deus represente a um existencialista certo incômodo (EH, p.9), Sartre, diferentemente deles⁴⁶, sequer se preocupa com isso; tampouco sua prova se trata de extrair uma existência factual a partir de um conceito amplo que pressupunha em si o alvo da prova. Ao invés de uma análise sobre conceitos e que visasse a justificar, pela pretensão que fosse, a existência de um ser superior, o argumento ontológico de Sartre é decalcado da relação de um ser a outro ser e de como a natureza de um implica na existência (do ser) do outro à maneira de uma prova. Ei-la, extraída do axioma da intencionalidade da consciência:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica. (...) Não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, de um transcendente (SN, p.34)

A consciência que venhamos a ter de qualquer coisa não nos autoriza a afirmarmos nem que o ser da consciência e o fenômeno de ser sejam redutíveis um ao outro, nem que o único ser transfenomenal aí apontado seja a consciência. Recusada a redução da realidade das coisas à sua objetividade, o fato de que “as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência” (SN, p. 29) também não implica, no plano ontológico, que este ser possa ser identificado até o fim como sendo o *percipiens*. Quando tentamos penetrar na esfera do ser do fenômeno, é preciso fixar o olhar numa transfenomenalidade que está além do *percipi* e é outra

⁴⁶ Entretanto, ao menos duas concessões julgamos poderem se fazer a Descartes, pois Sartre, embora sem jamais colocar em dúvida que a existência das coisas todas seja dada sem intermédios nem erros à consciência num plano pré-cognitivo, para demonstrar isso – e, portanto, no plano do discurso – opera, tal como Descartes, um movimento argumentativo que, a certa altura, lança mão de uma prova perspicaz, encaixando-a numa linha de raciocínio que não permite abandonar certa homogeneidade entre os conceitos para garantir a transitividade entre eles e a coesão do movimento das ideias. Além disso, nessa ordem discursiva, Sartre, muito cartesianamente, também vai do plano subjetivo para o objetivo, na medida em que, partindo do exame daquilo que aparece (fenômeno) à consciência, demonstra em seguida como o ser desta está para além do fenômeno e assegurado pela relatividade dele. É a partir de então que, recorrendo à tese da intencionalidade como a uma prova, alcança no plano ontológico outro ser transfenomenal, o verdadeiro ser do fenômeno e seu suporte. Uma análise nem muito atenta dos intertítulos da Introdução de *O Ser o Nada* já é capaz de nos sugerir entre ambos os filósofos essa semelhança argumentativa, muito embora Sartre a realize com menor meticulosidade e frieza matemáticas que Descartes.

que o *percipiens*, num outro ser transfenomenal que antecede ontologicamente⁴⁷ o *percipiens*. Sendo o fenômeno relativo à consciência, mas não nela fundado, esta, em Sartre, não assume qualquer papel idealista de centralidade, tampouco aquele realista como de uma coadjuvante, mas co-protagonista, no sentido de que é revelação-revelada: ao mesmo tempo em que exprime a si mesma, agora, como ser distinto do ser do fenômeno, ela também é reveladora de que, para ser consciência, a existência de um outro ser transfenomenal é obrigatória. Passamos a palavra a Sartre:

Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela. Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige o ser. O ser está em toda parte (...) *A consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.* (...) A consciência exige que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*. (SN, p.35)

Chamamos a atenção para o fato de que, uma vez mais, comprova-se como pertinente a exigência inicial de Sartre acerca da primazia do ser sobre o conhecimento, da ontologia sobre a epistemologia. Mas agora, finalmente, se temos que o ser da consciência está diferenciado do ser que sustenta as coisas percebidas, ou seja, se o ser dos fenômenos que procurávamos não pode ser a consciência, mas outro ser transfenomenal, então de uma vez por todas conseguimos migrar completamente para o outro plano por ela implicado:

Estamos no plano do ser, não do conhecimento; não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno presumem a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal (SN, p.34)

Foi o estabelecimento da relação entre o “ser dos fenômenos” e o “fenômeno de ser”, antes reclamado por Sartre como tarefa necessária, que nos demonstrou por que o segundo é porta de acesso para o primeiro. O filósofo afirmava que “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos

⁴⁷ No plano epistemológico, todavia, esse outro ser transfenomenal, enquanto objeto de conhecimento, é que pressupõe o cognoscente.

dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser” (SN, p.20). Porém, quando recusa o ser da coisa como redutível ao seu fenômeno, além de nos transportar para o plano ontológico, exige também que nos recusemos a identificar o sentido (ou essência) com o qual a coisa teria sua objetividade fundada com o ser propriamente dito da coisa e seu real fundamento. Novamente, contra Husserl e Heidegger, “o sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência, é fenômeno de ser” (SN, p.36), apenas.

A esta altura dos nossos avanços, é importante esclarecermos algumas terminologias, pois é grande o risco de nos confundirmos, sobretudo porque Sartre não aponta explicitamente quando passa a empregar alguns termos numa acepção diferenciada ou mais restrita. Neste intuito, notemos que, num primeiro momento, com “ser transfenomenal” ou “ser do fenômeno” Sartre significava a esfera mais ampla daquilo que estava para além do e apontado pelo fenômeno. Mas a partir da verificação da consciência como o primeiro ser transfenomenal acedido pelo exame do fenômeno e que exigia outro ser como fundamento dele, a expressão “ser do fenômeno” restringe-se então a esta região alternativa e oposta à consciência. Nomeado por Sartre posteriormente de ser-*Em-si* (*l’être-en-soi*), é o que por razões internas ao discurso chamamos até agora de “existência bruta” ou simplesmente de “existência”. Igualmente, para evitarmos incompreensões, embora Sartre afirme que “se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana” (EH, p.5-6), quando empregamos a expressão “existência (bruta)” é porque tomamos sempre o cuidado para não gerar uma ambiguidade que nos confundisse com o que podemos chamar indistintamente de “ser-Para-si” (*l’être-pour-soi*), “homem”, “realidade (ou condição) humana” e ainda “consciência”. Embora no sentido de “existir” como “sair de si” apenas o “Para-si” exista, podemos falar em “existência (bruta)” para nos referirmos ao “(ser-)Em-si”, em cujos domínios estamos prestes a adentrar. Seja como for, nunca estaremos nos referindo ao “sentido” do ser de um existente, mas a seu “ser” mesmo.

Aqui, o leitor pode estar se recordando e se perguntando acerca do que outrora sustentamos sobre uma revelação nauseante da existência bruta (em sua

contingência e absurdo) para a consciência ou, ainda, quando nos referimos à admissão sartriana da expressão heideggeriana de uma “compreensão pré-ontológica” do ser/existência (das coisas). Sem delas fugirmos nem adiarmos certas dificuldades, isso tudo poderia nos soar problemático ao compararmos-lo com as afirmações sartrianas do início da sexta seção da Introdução de *O Ser e o Nada*, em que Sartre nos caracterizará o que compreende por ser-Em-si. Lá, ele afirma:

“a característica do ser de um existente é não se revelar a *si*, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente de seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo. Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser. Por isso podemos denominá-lo ôntico-ontológico, já que uma característica de sua transcendência é transcender o ôntico rumo ao ontológico (...) Temos a todo instante aquilo que Heidegger denomina uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidação. Agora, trata-se de consultar esse fenômeno e tentar determinar o sentido do ser. (SN, p.35-36)

Afinal, o que, na verdade, Sartre sustenta? No trecho acima, Sartre não cai em contradição ao defender que a existência esconda sua verdadeira natureza⁴⁸, mas sustenta apenas que a consciência carrega, pelo seu próprio modo de ser, uma revelação do ser-Em-si como fundamento do sentido. E é nisso que consiste a apreensão pré-reflexiva do mundo, ou a passagem do ôntico ao ontológico, ou ainda a compreensão pré-ontológica – todas elas coerentemente tributárias do *cogito* pré-reflexivo e da (“explosiva”) inerência da consciência (intencional) ao mundo. Muito simplesmente, recordamos que para Sartre o ser não é o sentido. E embora todo sentido possa ter seu próprio ser, este, seja lá o que for, não se trata do ser dos existentes, os quais são ainda passíveis de apreensão à consciência também em seu sentido. Tendo relação com o ser dos existentes, o ser do sentido não corresponde a ele, mas antes o aponta como sustentação do sentido do existente; o sentido do ser do existente não é outra coisa que o fenômeno de ser (SN, p.35-36). Ora, nada se passou que contradissesse a virada promovida por Sartre da

⁴⁸ Lembremo-nos de que “a primeira consequência da ‘teoria do fenômeno’ é que a aparição não remete ao ser tal como o fenômeno kantiano ao númeno. Já que nada tem por trás e só indica a si mesma (e a série total das aparições), a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto” (SN, p. 18).

fenomenologia para a ontologia, como fidelidade à premissa existencialista – “a existência precede a essência” (EH, p.5) – e à tese da intencionalidade da consciência.

A consciência, como vimos, necessita⁴⁹ de um ser do fenômeno para que o ser que aparece não seja mera aparência, mas se constitua como o *Em-si*, ou seja, como aquele Ser somente a partir do qual ela passa a existir⁵⁰, no sentido de sair de si e posicioná-lo, abrindo a distancia de um *nada* entre ela e as coisas. Na espontaneidade da consciência, intencional é negar, não no sentido de anular o objeto transcendente, mas de se afastar dele afirmando-o como não-sendo-si-mesma. Tendo seu fluxo intencional sustentado por ele, negá-lo é ao mesmo tempo afirmar-se a si como nada, pois implica em se apartar da positividade dele e descobrir-se como plena falta ontológica e pura negatividade. Ora, como ocorreria a apreensão do sentido carregado pelos fenômenos senão por meio da espontaneidade da atividade intencional em que, indo ao encontro dos objetos, possibilita os fenômenos? Assim, de certa maneira, a consciência participa ativamente do fenômeno, não como constituindo o ser dele, mas como apreensão de um sentido do ser que também não seria tal sem o ato intencional. Embora nela não esteja fundado, é apenas para a consciência que qualquer sentido pode ser um sentido.

Com a prova ontológica, Sartre não desfaz a ambiguidade do fenômeno, uma vez que o compreende primeiramente como tendo como seu fundamento o ser do *ser-Em-si* e, ao mesmo tempo, como atrelado à consciência, em seu ato de *significar* o ser, na medida em que o nega. Com essa descrição do fenômeno, chegamos, uma vez mais, à conclusão de que Sartre não assume nem a perspectiva subjetivista nem a realista, e, em consequência disso, não rompe o vínculo estreito entre a consciência e o mundo. Ele sustenta o caráter genuinamente dialético da realidade humana: nela encontramos a atividade da doação/apreensão de sentido como sua forma própria de relação como ser-no-mundo; e o mundo, por seu turno, existindo de modo independente do homem e na brutalidade de sua facticidade, a qual, por outro lado, àquele ser (humano) é nuançada pelo sentido que a atinge.

⁴⁹ Sartre afirma: “esta transfenomenalidade [do ser da consciência] requer a do ser do fenômeno” (SN, p. 32).

⁵⁰ “A consciência nasce tendo como objeto um ser que ela não é” (SN, p. 34).

Assim, como pura intencionalidade, a consciência, sem poder transcender o ser da aparição, pode atingi-lo em seu *sentido*, noutras palavras, ela atinge o fenômeno (de ser).

O sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta (...) o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio. Como notamos, o fenômeno do ser não é o ser. Mas indica o ser e o exige (...) Como todo fenômeno primeiro, o fenômeno de ser revela-se imediatamente à consciência. (SN, p.35-36)

Na verdade, sejam quais forem os sentidos ou significações atribuídos pelo homem ao ser dos fenômenos que o envolvem, elas todas o acompanham na mutabilidade que o constitui, apresentando-se elas também como passíveis daquela perpétua remodelagem própria da consciência humana. O fluxo da consciência é a moldura somente na qual os sentidos todos surgem e graças à qual também eles trazem como característica a instabilidade. Uma vez que o homem não *é*, mas *existe*, o conjunto de significados ou sentidos com os quais ele *existe* o mundo é igualmente um constante (re)fazer-se, uma desimpedida e incongelável fluidez. Se para Kant a consciência humana interessa enquanto instância sintetizadora dos fenômenos e, assim, a subjetividade se funda enquanto polo cognoscitivo, o que interessa para Sartre é a consciência como o aporte vazio e ativo, que revela, respectivamente, a existência do ser antecedendo qualquer essencialidade e a essência dele enquanto portador do sentido/significado de certa forma “atribuído” pela consciência. Como aporte vazio e também transcendental, a consciência revela, ainda, ao homem o (não-)ser do homem.

Mas se quisermos aceitar alguma “revolução copernicana” de Sartre, como antes aludimos⁵¹, esta não poderia ser fundada na centralidade da consciência pela justificativa de ela *constituir* o sentido das coisas, mas na centralidade do ser em detrimento da fenomenal, porquanto seja na transfenomenalidade (da consciência e do mundo) que se assentam as bases da *ontologia* sartriana, que não é fundamentalmente fenomenologia, tampouco exatamente husserliana. Mesmo que Sartre reconheça à consciência o exercício da doação de significado – cuja exclusividade faz Natanson não enxergar além – há outra polaridade do ser que

⁵¹ Cf. NATANSON, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, p. 93-98.

“concorre” com a consciência, no sentido de juntas promoverem uma comunhão tal, em que os fenômenos encontram sua completa explicação (seu sentido e seu fundamento). Sendo o Ser, para Sartre, as polaridades do que chamará de *Em-si* (*En-soi*) e *Para-si* (*Pour-soi*), é na existência humana, ou no *Para-si*, aquele ser graças ao qual o Nada passa à existência efetiva, que estão equacionadas essas duas facetas dialeticamente relacionadas do Ser. Assim, ao invés de justificada como central por ser a expressão sintética do Ser, é justamente por isso que a consciência ou, se quisermos, o *Para-si* não pode ser pensado senão abstratamente sem o *Em-si*; e assim, com ambos, Sartre sustenta antes a dignidade ontológica que a do fenômeno.

Isso posto, resta-nos ainda esclarecer a precisa natureza deste ser distinto da consciência a que chegamos por meio da prova ontológica e a que fomos arremessados pela tese da intencionalidade. Se aquele ser dos fenômenos ainda não estava caracterizado devidamente enquanto já se pôde distingui-lo do fenômeno de ser, agora já sabemos que não se trata do ser da consciência. Até agora, caracterizamo-lo apenas negativamente e estabelecemos sua alteridade ao ser da consciência num nível também apenas introdutório, limitando-nos a esclarecer que são diferenciados. Nosso último ganho foi que do fenômeno surgiram duas regiões de ser a ele irredutíveis e “absolutamente distintas e separadas” (SN, p.36): o *cogito* pré-reflexivo ou consciência – negatividade ontologicamente dependente – e o ser do fenômeno ou ser-*Em-si* – existência bruta e positividade ontologicamente independente (embora contingente). Faz-se mister, então, caracterizarmos sem mais demoras e com maior precisão a positividade do ser que emergiu como alternativo à consciência e como condição de todo fenômeno. Basicamente, o ser do fenômeno possui três características principais, esclarece-nos Sartre: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SN, p.40). Vejamos.

Dizer que o ser é *Em-si* consiste em afirmar que ele não é nem atividade nem passividade, impondo-se evitar o antropomorfismo que das condutas humanas quer transpor a ele uma definição como passivo ou ativo mediante a relação que estabelecesse frente a uma finalidade a que se destinaria. O ser *Em-si* não possui um *telos*. Afirmá-lo assim requer também a superação da tendência impressa histórica e culturalmente de pensá-lo como ser criado (*ex-nihilo*). Incriado, tampouco

é criador de si mesmo ou *causa sui* à maneira da consciência. Ele também não se põe a si próprio, num movimento de autotranscendência, mas é pura imanência consigo mesmo, sem necessidade de percorrer qualquer espessura de ser para se preencher ou completar. O ser *Em-si* é “imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo” (SN, p.38).

Diferentemente da consciência, ele não remete a si, mas “é este *si* mesmo” (SN, p.38), fundido numa identidade que, pleno de si próprio, o torna opaco e impenetrável. Isso corresponde a dizer que o ser *é o que é*. *Ser o que é* não é uma fórmula meramente analítica tal como o princípio de identidade exige, mas há nela uma síntese que caracteriza este ser como *não-tendo-de-ser*, pois já é plena positividade. Ele ainda não possui nenhum *dentro* e nenhum *fora* de cujas perspectivas sua opacidade nos surgiria apenas enquanto relativo a nós, pois é maciço. Ele ainda escapa à temporalidade: é o “ser do devir e, por isso, acha-se para além do devir” (SN, p.39).

Outra característica é que o ser-Em-si *é*. Com isso Sartre quer caracterizar sua contingência, enquanto não pode ser reduzido ao necessário e nem deduzido do possível, ou de qualquer outro existente. Para Sartre, o ser-Em-si, enquanto *é*, simplesmente *é*, e é “incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser” (SN, p.39).

Todavia, essas três características principais do ser dos fenômenos e todas as afirmações delas decorrentes não são suficientes, no entender de Sartre, para já o compreendermos o bastante, e não é à toa que ele próprio se vê obrigado a recorrer precocemente a paralelos opostos com o Para-si para pouco conseguir caracterizar o Em-si no final da Introdução de *O Ser e o Nada*. Embora seja pleno de ser, o ser-Em-si é ainda paupérrimo de caracterizações. Sequer seu exame é capaz de nos revelar algo a mais sobre o sentido do ser em geral, que une *de fato* suas duas regiões comunicáveis *de direito*. Contudo, Sartre considera que o exame do fenômeno de ser que nos conduziu às escassas caracterizações do Em-si é apenas provisório, e reconhece que ainda é necessário estabelecer como o ser-Em-si está relacionado ao ser-Para-si. Seja como for e pelo pouco que do ser-Em-si se pôde extrair, é correto dizermos que o ser-Para-si pode ser caracterizado de

modo perfeitamente inverso às características todas que encontramos no ser-Em-si, pois Sartre os reconhece como oposições. E se assim é, felizmente a escassez de definições que as fórmulas descritivas do Em-si condensam e esgotam são também inversamente proporcionais a tudo quanto podemos auferir sobre o Para-si, na paradoxal riqueza (descritiva) que sua falta ontológica comporta.

Chegados a este ponto, é apenas uma investigação acerca do *ser-Para-si* que poderá nos possibilitar a superação desse novo impasse, na medida em que ficar estabelecida a *relação sintética* entre as regiões de ser cindidas: *ser-Para-si* e *ser-Em-si*, homem e mundo. Apesar disso, contamos ter suficientemente apontado, como sustenta Luiz Damon Moutinho⁵² e assumimos, que se resta ao final da ontologia sartriana qualquer par de oposições, este será menos aquele entre *ser Em-si* e *ser Para-si* do que este entre fenomenologia e ontologia, entre fenômeno que remete ao ser. Somente encarando-o assim poder-se-ia eficazmente auferir os ganhos que Sartre julga ele mesmo ter alcançado ao nos explicitar a dinâmica da relação entre o *Em-si* e o *Para-si*, entre o *ser* e o *nada*. Daí, pois, não só o título de sua ensaística e principal obra, mas também seu subtítulo: (*ensaio de*) *ontologia fenomenológica* – no qual, pelo substantivo, revela seu intento a realizar e, no adjetivo, sua estratégia investigativa – por menos husserliano que ao final se mostre. Ademais, percorremos todo este caminho com a finalidade de nos aproximarmos especificamente da *subjetividade* tal qual em *O Ser e o Nada*, obra ápice do período que elegemos investigar, conforme nosso recorte.

⁵² Neste exato, afirma o comentador: “... A ontologia sartriana se consoma assim: na medida em que ela busca não descrever o fenômeno, mas as condições transfenomenais do fenômeno. A oposição entre o fenômeno e o ser se repete também aqui; daí porque não é de vivido que se trata em ‘O Ser e o Nada’. É essa a oposição mais originária da ontologia de Sartre” (MOUTINHO, *O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana*, p. 94-95).

Capítulo 2

Subjetividade: o ser Para-si

“Não é possível entender a si mesmo como consciência sem pensar que a vida é um jogo.

O que é um jogo, na verdade, senão uma atividade da qual o homem é a origem primeira, cujos princípios são colocados pelo homem e cujas consequências só podem ser de acordo com os princípios determinados? Mas, desde que o homem se entende como livre e queira usar sua liberdade, toda a sua atividade é um jogo: ele é o princípio desta atividade, ele escapa ao mundo por natureza, ele próprio determina o valor e as regras dos seus atos, e só consente em pagar segundo as regras que ele mesmo determinou e definiu. Daí o pouco de realidade do mundo e o desaparecimento da seriedade. Jamais desejei ser sério, sentia-me livre demais.” (DG, p.593)

1. Contrariando os “Egos” de Descartes, Kant e Husserl: as implicações da *intencionalidade da consciência* na reconfiguração das noções de “*cogito*”, “*eu*” e “*indivíduo*”

Tendo acompanhado como Sartre despiu sua filosofia das velhas essências da metafísica, e como a atirou à concretude do mundo, podemos agora concentrar nossos esforços em delinear a complexa questão da subjetividade, contudo, precavendo-nos, por ora, de um prematuro salto sem fôlego para o terreno onde investigaremos a possibilidade de uma ética, em Sartre. Passamos agora, então, à tarefa de desemaranhar a trama conceitual que se nos apresenta quando investigamos o que é um *sujeito*. Assim, apostamos que algumas questões que

naturalmente emergem – a saber: ser sujeito é poder designar-se através de um *Eu*? É possuir um *Si* autorreferente? É definir-se através de uma *identidade*? É o mesmo que se dizer um *indivíduo*? É ser *pessoa*? – balizarão nossa reflexão para apontarmos com certa precisão o que seja a subjetividade, na fase da ontologia-fenomenológica do pensamento de Sartre.

No momento crucial da consolidação moderna da subjetividade, senão de sua invenção mesma, pela revolução copernicana operada por Kant, a filosofia havia assistido a *razão* resistir como uma instância do processo do conhecimento e como o principal elemento desse processo. Quando os objetos conhecidos não são mais entendidos como os privilegiados doadores do ser das coisas à consciência – a qual comandaria a atividade de “representação” –, eis que se instaurou, então, não com Descartes, mas com Kant, a *subjetividade* como nunca antes assegurada: prescindindo de quaisquer objetos e da experiência deles, ela nasce como aquela instância dotada de qualidades a priori, que regulam o único acesso possível ao mundo, aquele do fenômeno. Ainda que sem a experiência ela nada possa conhecer, seu posto de subjetividade, como polo pré-instalado ao qual afluirão as sensações todas, já estaria, assim, aprioristicamente fundado⁵³.

Mais do que um sujeito pessoal ou particular que executa esta ou aquela operação mental, dentro de seu quarto e diante de um pedaço de cera, a subjetividade kantiana é uma razão universal, contra a qual qualquer objeto não pode mais concorrer como portador da objetividade plena, pois é nesse novo sujeito, a partir de então, que estão dadas as condições para a inteligibilidade do real. Dessa forma, enquanto ao final da estratégia cética de Descartes um suposto “sujeito” pareceu despontar como o substrato executor das atividades do pensamento (pensar, imaginar, querer, duvidar etc.), a razão kantiana, por sua vez, ao ser convocada ao tribunal, fez com que suas próprias leis, que preexistiriam a qualquer

⁵³ Embora Descartes já assegurasse o apriorismo das ideias (inatas) na razão, compreendemos que, ao resolver ignorar a experiência como fonte segura para o conhecimento e, assim, possibilitar somente à razão a capacidade de se autojustificar (com o direito de ser a única instância com validade assegurada), tal procedimento fragilizou a filosofia cartesiana como já fundadora da subjetividade, se a compararmos com os esforços filosóficos de Kant em conciliar os elementos todos do processo do conhecimento, ainda, que, a nosso ver, desses esforços resulte a razão como “sujeito conhecedor”, em status superior ao da experiência (dos objetos conhecidos). O que reconhecemos em Descartes é a instituição do “cogito” como crucial marca da Modernidade, enquanto a filosofia nunca mais pôde ignorar tudo o que se dá no plano da autotransparência da consciência. Mas isso ainda não fora suficiente para uma invenção do *sujeito*, tal como reconhecemos em Kant.

atividade de organização dos dados percebidos, assegurassem o primeiro estatuto efetivo da subjetividade. Assim, o sujeito kantiano parece ter se instaurado no processo em que a razão, de ré, tornou-se legisladora do conhecimento possível.

Ora, é contra os ecos da invenção do sujeito kantiano, ressonantes na academia francesa do início do século XX e ensurdecedores aos ouvidos (e entendimento) de Sartre, que este trava uma de suas primeiras grandes brigas filosóficas, na qual nosso tema da subjetividade ganha seu primeiro arranjo dentro de suas ideias fenomenológicas e psicológicas de juventude. Afinal, enfrentar Kant era inevitável no contexto daquela recusa ao idealismo de cunho neokantiano da academia francesa de então.

Assim, nos perguntamos: como o *Para-si* sartriano se apresenta em face disso tudo? Estamos certos, porém, de que a resposta começa somente com uma nova retomada do debate entre Sartre e o pai da Modernidade. Ora, Sartre bem sabia que para vencer o neokantismo de seus velhos professores seria preciso remexer no vasto solo sobre cujos escombros a filosofia kantiana pretendeu se impor. Dessa forma, é inicialmente encarando seu conterrâneo, Descartes, que Sartre, em *A Transcendência do Ego* (1934), esclarecerá sua própria noção de *Eu* e traçará as linhas mestras de sua visão acerca da consciência. Por isso, acompanhando-o, também nós nos sentimos obrigados a voltarmos a essa raiz mais remota do problema. Antes, ainda, como Sartre não foi o primeiro a tentar arrancá-la, vale sondar uma tentativa anterior (não a única nem primeira), somente porque ao fim ela ainda nos permitirá perceber melhor a peculiaridade e habilidade não “arqueológica”, mas fenomenológica, nem “genealógica”, mas igualmente genial do jovem francês.

Fora por meio de uma profícua crítica à função comunicativa da linguagem e pressupondo o pensar como resultado de impulsos⁵⁴, que nos atravessam e que não dominamos, que Nietzsche, muito antes de Sartre, havia apontado o equívoco cartesiano de transpor de modo viciado às esferas ontológica e psicológica um ser

⁵⁴ Para Nietzsche, não há separação entre o fisiológico e o psicológico⁵⁴, pois o pensamento não seria senão produto da multiplicidade de impulsos que é o próprio corpo, como um arranjo nunca estável nem definitivo entre forças ininterruptamente conflitantes. Seu modelo é o da biologia, e não o da lógica; solidária a isso, sua concepção do mundo era orgânica, e não racionalista.

(um sujeito agente e pessoal entendido como o “Eu”) que teria existência legítima apenas no domínio da gramática:

... um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramática: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. (NIETZSCHE, *Para além de Bem e Mal*, parágrafo 17)

Embora o próprio Descartes desautorizasse⁵⁵ qualquer interpretação silogística do *cogito*, compreendemos que a crítica de Nietzsche, nem por isso, deixa de ser pertinente⁵⁶. Não apenas no que se refere ao abandono da “superstição” de um “eu”, mas também ao nos desiludir quanto à pretensa clareza e distinção, àquela evidência com a qual Descartes alegara ter alcançado certezas imediatas⁵⁷ e às quais também Sartre se opõe, recusando qualquer primazia da atividade da

⁵⁵ Como reconheceu Heidegger, Nietzsche poderia não ter compreendido o sentido metafísico do *cogito* numa crítica feita às suas certezas imediatas num póstumo de 1887, em que erroneamente e, portanto, de maneira diversa de Descartes, tomara-o como um silogismo: “*Não há certezas imediatas: cogito, ergo pressupõe que se saiba o que seja ‘pensar’ e, em segundo lugar, o que seja ‘ser’ – se o est (sum) fosse verdadeiro, ele seria uma certeza fundada em dois juízos legítimos, acrescida da certeza de que se possui um direito à conclusão, ao ergo.*” (KSA, 12, 10 (158). Mas Descartes já desautorizara tal aceção: “*Quando alguém diz: Penso, logo existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si. Ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa: tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não possa se dar que ele pense, caso não exista*” (cf. DESCARTES, *Objecções e respostas*, p.168).

⁵⁶ Em análise célebre do 16 de *Para Além de Bem e Mal*, dentre outras, é detendo-se na pequenina proposição “eu penso” (“*cogito*”), que Nietzsche não se furta a retornar “o feito contra a feiticeiro”, ridicularizando Descartes no instante mesmo em que, contando nos desiludir da pretensa verdade do *cogito*, aplica contra ele a própria estratégia (cartesiana) de “*dividir cada uma das dificuldades (...) em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las*” (cf. DESCARTES, *Discurso do Método*. In: *Obra Escolhida*, p. 54). Argumenta Nietzsche: “*... se decompouso este processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que penso, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar*” (NIETZSCHE, *Para além de Bem e Mal*, parágrafo 16).

⁵⁷ “*... aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza imediata’ – no lugar dessa ‘certeza imediata’ (...) o filósofo depara com uma série de questões da metafísica (...): ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’ ”* NIETZSCHE, *Para além de Bem e Mal*, parágrafo 16).

consciência reflexiva. No tocante a isso – e deixando de lado, aqui, muitas outras questões⁵⁸ –, podemos estabelecer entre Nietzsche e Sartre há uma parceria no gosto ao ataque à metafísica duplicadora de mundos, ao dualismo cartesiano entre corpo e mente e ao paradigma cartesiano do conhecimento.

Contudo, enquanto Nietzsche, com ou sem razão, “martelara” Descartes por deduzir o *cogito* de uma atividade puramente lógica, no sentido de seguir o padrão gramatical sujeito-objeto-predicado e num juízo cuja forma (lógica) constituiria certo paradigma do conhecimento, Sartre – a nosso ver, um melhor entendedor de Descartes – procede de outra feita⁵⁹, de modo completamente ímpar, instrumentalizando com certa originalidade uma ferramenta ainda indisponível a Nietzsche e menos vulnerável: a fenomenológica, e, como logo demonstraremos, é descrevendo o que se passa no plano da consciência que Sartre detecta o equívoco

⁵⁸ Certamente seria mais fácil sustentar uma proximidade entre ambos se nosso assunto fosse outro, como por exemplo, o ateísmo. No dizer de Jean-François Louette, “*Nietzsche (...) recebe um dos mais belos elogios que Sartre poderia oferecer: aquele da perseverança ateia*” (LOUETTE, *Sartre contra Nietzsche*, p.9). Igualmente, não seria tão difícil demonstrarmos a distância crescente que os afastariam, na medida em que o engajamento político de Sartre deixa no rastro de sua literatura pegadas indicadoras de um avanço em direção diversa à nietzschiana. Seja como for, ao menos no tocante à questão do *cogito*, cremos não poder concluir tão seguramente como Louette, que, para caracterizar a posição sartriana em relação a Nietzsche, empresta de Gide a expressão: “*influence par protestation*” (LOUETTE, *Sartre contra Nietzsche*, p.11). Mas fica clara uma ambiguidade se nos atentarmos a dois aspectos: ao *modo* como a demolição do *cogito* é operada – o que afastam Nietzsche e Sartre – e o *propósito* a serviço do qual essa empreitada é assumida – o que os aproxima –, por mais que haja várias décadas entre ambas as críticas a Descartes e fontes muito diferentes de que bebem cada pensador. Cremos poder reconhecer certas “confluências” entre os propósitos que movem ambos os filósofos, inscritos num mesmo programa: o da contundente crítica à metafísica e a seus mais diversos dualismos; numa palavra, àquilo tudo que Descartes, se não inaugurou, ao menos recriou em novas versões quando, digamos, fez o Ocidente “pensante” substituir a velha “fé racional” teológica de Agostinho e Tomás pela sua nova “superstição filosófica”. Que as danças dos programas filosóficos antimetafísicos ateus de Nietzsche e Sartre (dentre outros) se desdobrem ou se confundam (numa sadia “promiscuidade”) em âmbitos diversos – ética, moral, política, artes etc. – parece líquido e certo; bem como que ponham à baila suas decorrentes noções de parentesco mais ou menos próximo: vontade de potência e desejo de ser (o *em-si-para-si*), o ideal do nobre e a autenticidade, o ressentido e o de má-fé, a vida e a liberdade... mas não há por que nos enveredarmos mais por aqui.

⁵⁹ As estratégias que empregam são diversas porque contam com recursos diferentes: Nietzsche, a noção-chave de vontade de potência, articulada numa cosmologia que remonta a alguns pré-socráticos, sob o modelo de certa biologia de sua época, com uma concepção de mundo reconhecidamente orgânica. É na parafernália dessa oficina que Nietzsche transpira ao realizar seu desmanche do *cogito* através de um ataque direto à função exercida pela linguagem, a qual nos vicia e nos entorpece com as manias da gramática e que, assim, nos impede de nos livrarmos da “*contradictio in adjecto*” e da “*sedução das palavras*” (cf. NIETZSCHE, *Para Além de Bem e Mal*, parágrafo 16). Sartre, por sua vez, dispõe de outra ferramenta, comprada na loja de Husserl e que aperfeiçoara a seu gosto: a intencionalidade da consciência, aplicada em *A Transcendência do Ego* para desmontar o *cogito* sob a orientação do manual da *epoché* fenomenológica, que recomenda abordagem e compreensão descritivas do que ocorre à consciência. Sartre atua, pois, sob o modelo da fenomenologia, que fará anos mais tarde desembocar numa ontologia existencialista, a qual, com e sem Heidegger, daria admirável envergadura.

do *cogito*, cuja gramática/linguagem empregada ao expressá-lo se revela muito mais como consequência daquele equívoco anterior e não, como argumenta Nietzsche, engendrando-o. Por fim, se uma certa superficialidade que Nietzsche identifica em Descartes⁶⁰, a seu ver, não o desqualifica, já que reconhece o pensador moderno como alguém que houvera aprendido do instinto de conservação a ser volúvel, ligeiro e falso – sinais de sua sabedoria justamente porque também aprendera a observar o mundo em profundidade⁶¹ – nem por isso, como acabamos de ver, o “pai do racionalismo” fora por ele poupado. Essa ambiguidade “maldosa” de trato para com Descartes também é adotada por Sartre. E se assim é, como procede, afinal, o fenomenólogo existencialista do século XX, no tocante à questão da subjetividade?

Já vimos Sartre admitir que se deve partir do *cogito* (cf. EH, p.15), mas este é o mesmo que anos antes fizera um alerta que nunca caiu em seu esquecimento: “o Cogito afirma demais”. E prosseguiu: “o conteúdo certo do pseudo-Cogito não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’ ” (TE, p.55). Bem, mas então poderíamos nos perguntar por que percebemos um *Eu* que parece necessariamente acompanhar cada ato de nossa consciência, tal como afirmara Descartes. Ora, quando me lembro de algo, é-me claro e distinto que tal lembrança é “*minha*”, que aconteceu “*comigo*”, sendo a consciência, assim, *pessoal* e presidida por um *Eu*, realizador da atividade de que agora posso me recordar. Donde essa evidência imediata?

No entender de Sartre, a hiperbolização do poder da atividade da *res cogitans* há muito já onerava boa parte da posteridade com a noção de *representação* – própria daquela filosofia que ele chamou de “alimentar” (IF, p.55) – e que acabara infectando também a psicologia, ciência a que inicialmente se propôs reformar⁶². Não bastasse isso – embora o plano reflexivo das operações da consciência constituir-se como uma riqueza para sua filosofia – ele se viu obrigado a realizar grandes esforços, de altíssimo nível abstrato e manuseio acurado da linguagem,

⁶⁰ Cf.: “(...) Descartes, o pai do racionalismo (...), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial” (NIETZSCHE, *Para Além de Bem e Mal*, parágrafo 191).

⁶¹ Cf.: “*Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos*” (NIETZSCHE, *Para Além de Bem e Mal*, parágrafo 59).

⁶² Conforme atesta o pequeno fragmento deste grande esforço inicial, publicado e intitulado *Esboço para uma Teoria das Emoções*.

para demonstrar em que medida a ação reflexiva da consciência, preciosa pedra de toque da filosofia de Descartes, instaurava sutilezas capazes de fazer alguns filósofos incidirem por tanto tempo no erro de conceber um *Eu* imanente à consciência – sobretudo por força de Descartes, ao menos indiretamente. Assim, no que tange à questão do *Eu*, ressaltamos já de início que há entre Descartes e Sartre mais uma descontinuidade fundamental: enquanto para Descartes há um “*Eu*” que é evidente, para Sartre o “*Eu*” não passa de uma certa ilusão.

Para Descartes, o sujeito é antes de tudo um *eu*, um *eu* que *pensa*, e, em qualquer que seja a modalidade do pensamento, esse *eu* é ativo e é em torno dele que todas as suas representações estão reunidas, por força de sua ação espontânea e como que magneticamente. O *Ego* cartesiano é a *substância* e a *unidade fundamental* que comporta e sustenta qualquer variação da atividade de pensar. Na Segunda Meditação, o filósofo argumenta:

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? (...) Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. (DESCARTES, *Meditações*, p. 103)

Num sentido um tanto próximo ao da visão escolástica, O *eu* cartesiano se constitui, dessa forma, numa “sub-estância” e num *sub-jectum*, ou seja, numa substância e num sujeito, num núcleo duro, essência mantenedora da unidade de todas e quaisquer representações que realiza, instância sem a qual as modalidades do pensamento estariam todas dispersas – o que, nessa perspectiva, incorreria na impossibilidade de haver um sujeito sobre o qual elas todas estariam sustentadas⁶³. Esse *Eu* assim concebido, predecessor já do *Eu* kantiano como unidade das representações do sujeito, é, em Descartes, *coisa*, coisa pensante (*res cogitans*), e acaba até por endossar a antiga ideia (religiosa) de alma, una e substancializada.

⁶³ Sabemos também que, além disso, e já numa acepção em que Descartes inova em relação à metafísica medieval, a “substância” (no caso, a *res cogitans* - seu “sujeito”) é o que permanece sobretudo como aquilo que independe de quaisquer acidentes.

Ora, se Sartre afirmara dever partir do *cogito* (EH, p.15), já não o faz do mesmo modo que Descartes; e procurando evitar, desde o primeiríssimo momento, qualquer dualismo, tenta para isso ultrapassar a funcionalidade do cogito a que Descartes se restringiu, razão porque seu dualismo resultou no que Sartre chamou de “erro substancialista”:

Mas o cogito só nos entrega aquilo que pedimos. Descartes o havia questionado em seu aspecto funcional: “*Eu duvido, eu penso*”. E, por querer passar sem fio condutor desse aspecto funcional à dialética existencial, caiu no erro substancialista. (SN, p.121)

Se Sartre acusa Descartes de ficar restrito a essa estratégia, como se explicaria, então, a aquisição do *Eu* cartesiano? Iniciamos aqui o trato de uma noção bastante cara a Sartre: a de “reflexão”.

Tudo começara em Descartes com a desconfiança própria de que as impressões sensoriais podem nos conduzir ao erro quanto à realidade do mundo. Em poucas palavras, a ameaça da ilusão dos sentidos é contornada por Descartes com o método da dúvida, ao fim do qual resiste a *certeza* – não a *verdade*, alertamos – de que o processo de duvidar da existência das coisas todas seria presidido por um *Eu* (que pensa, que existe, que é). De tal processo pode-se dizer, assim, ser também um processo *reflexivo*, pois encontra ao seu termo aquilo mesmo que se pôs a sustentar o ato mental de duvidar. *Aquilo* pode ser tomado aqui, então, por *aquela*: há uma coisa que é um *Eu*, ou seja, um sujeito, pessoal e pensante, captado como o pressuposto mesmo do processo reflexivo e que toma consciência de si mesmo como sendo uma realidade anterior e mais profunda que subjaz à ação estratégica de duvidar e a sustenta, independentemente de a aparência dada sensorialmente ser qualquer coisa como uma referência segura e verdadeira acerca de uma realidade exterior e concreta.

Sartre admite residir no *cogito* cartesiano um grande equívoco: assumir o *Eu* como uma estrutura antecedente que explicaria causalmente qualquer ato da consciência, sobretudo quando ela se encontra fechada sobre si mesma no ato reflexivo. O que Sartre propõe, em *A Transcendência do Ego*, é justamente que não há na consciência um *Eu* que lhe seja imanente nem que a habite ou a presida em suas ações. Sartre refuta o *Eu* cartesiano e o realoca como *resultado* do processo

da reflexão, mais um – talvez o mais familiar – dentre todos os objetos visados pela consciência, todos eles transcendentais a ela.

Aqui, Sartre se vê diante da necessidade de livrar-se do *Eu* como um princípio explicativo do qual nos tornaríamos conscientes mediante o movimento em que a consciência converte para si mesma o movimento através do qual visa aos objetos, tomando a si própria como objeto. É então que a autoconsciência se torna o autoengano de que Sartre pretende nos livrar. Desse modo, uma vez mais, vemo-lo despontando como um filósofo de contundente crítica às bases de uma já consolidada tradição filosófica e ganhando a envergadura necessária para disparos de longo e profícuo alcance, capazes de abalar os pilares da Filosofia Moderna. Verifiquemos, primeiramente, o vigor de seus argumentos contra o pai do racionalismo na Modernidade.

Sartre esclarece o erro cartesiano de tomar por evidente um *Eu* que nem pode ser visto na espontaneidade da consciência, tampouco é condição de suas atividades, tais como seu escolher, seu duvidar, seu sentir etc. Para isso, ele enfrenta a primeira dificuldade que é lidar com a nuance de níveis ou graus de consciência – sem jamais admitir a hipótese freudiana de um inconsciente. O confronto com essa dificuldade frutificará na elucidação sartriana: nossa reflexão tão habitual provoca a miragem de um *Eu* presente na consciência, a qual se autoengana quando reflete inadvertidamente. Para evitar o prejuízo desse descuido, a reflexão precisa ser corretamente examinada nas etapas sucessivas dos movimentos em que se volta sobre si própria e pelos quais passa de um grau a outro. A compreensão dessas passagens de graus é capaz de denunciar, como aprofundaremos no último capítulo, a sutileza pela qual a consciência tende a se esquivar da espontaneidade com que, em seu ato reflexivo, visa a si mesma como objeto, tendência essa que cria e personifica o *Eu*, que, na verdade, não passa de um fantasma a quem se habituou enxergar e com quem, assim, já se encontra há muito familiarizada.

Para exorcizar esse fantasma camarada, Sartre expõe a única consciência verdadeira somente como aquela do primeiríssimo grau, em que é espontaneamente

puro movimento perseguidor dos objetos – trata-se do “cogito pré-reflexivo”⁶⁴. Essa consciência ainda não é reflexão, mas irreflexão, ou, se quisermos, somente “flexão” ou, noutra palavra, “intenção”, no sentido de que é primeira e inexoravelmente voltada aos objetos que a transcendem. Sem admitir qualquer forma de inconsciente, Sartre fala de um “campo transcendental” “impessoal” ou “pré-pessoal”, que “não tem *Eu*” (TE, p.46), delimitando, com ele, uma separação entre a consciência e o *Eu*. Nesse campo transcendental não existe um *Eu*, como Descartes concebera, mas apenas um primeiro grau da consciência em que esta é pura espontaneidade e direcionamento para os objetos transcendentais. Sem tomar uma posição em relação a si mesma e à sua atividade, essa consciência é chamada por Sartre de *não-posicional (de si)* e *não-tética*. Esse é o grau primeiro e fundamental da consciência, desprovida de qualquer habitante, sequer de um *Eu*. Sendo “consciência de__”, não é em si mesma nada, ou melhor, é por nada constituída, sem conteúdo, translúcida.

Para Sartre, o *Eu* do *Eu penso* cartesiano surge somente quando a consciência primeira, não posicional e ainda irrefletida, passa para um segundo grau em que toma a si mesma por objeto. Esse é o momento da consciência reflexiva, aquela que apreende como lembrança o extravasar de consciências anteriores e irrefletidas, direcionadas aos objetos de que agora é capaz de se recordar. A consciência reflexiva não toma a si própria nesse movimento que faz surgir o *Eu*, mas aquela consciência irrefletida que a antecede e que lhe serve de base. Síntese de duas consciências (a irrefletida, não-posicional e a agora refletida, posicional), essa consciência não é, como queria Descartes, aquela do *Eu penso*. O *Eu* do *cogito* cartesiano é um *Eu* também transcendente, porque juntamente transcendido como objeto através do ato tético da consciência posicional e segunda. Ele não é original, mas produto da consciência, surgido da sua tentativa de capturar o fluxo pelo qual se dirigia irreflexivamente aos objetos transcendentais. Sendo constituinte do *Eu* por ela constituído, a consciência é que cria o *Eu* quando se dobra sobre si mesma no ato da reflexão.

⁶⁴ É somente a partir do cogito pré-reflexivo e, portanto, dessa identificação da consciência intencional como tal, que, como vimos, Sartre entende poder ser demonstrado o ser do fenômeno, à maneira de uma “prova ontológica”: “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica” (SN, p. 34).

Essa consciência irrefletida, enquanto irrefletida, também não requeria (e por isso mesmo não possuía) qualquer forma de *Eu* para ser *consciência de* qualquer objeto. Tudo se passa na sua espontaneidade não-reflexiva e não-posicional (de si). Por que precisaria ela ser presidida por um *Eu*? A respeito dessa consciência original irrefletida e inabitada, Sartre explica através do seguinte exemplo:

Por exemplo, eu estava, mesmo agora, absorvido na minha leitura. Procurarei recordar-me das circunstâncias da minha leitura, a minha atitude, as linhas que lia. Vou assim ressuscitar não só estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura de consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão *por* esta consciência e lhe permanecem relativos. Quanto a esta consciência, não se deve pô-la como objeto da minha reflexão; ao contrário, é preciso que eu dirija a minha atenção para os objetos ressurgidos, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não-posicional dela mesma. Uma vez apreendidos ateticamente estes resultados, posso agora fazê-los objetos de uma tese e declarar: não havia *Eu* na consciência irrefletida. (TE, p.51-52)

Dessa forma, tudo o que Descartes havia reunido sob a presidência de um *Eu* não passa de empreendimentos ou *ações psíquicas* transcendentais, sem qualquer caracterização de um habitante anterior ao ato reflexivo da consciência. Também a dúvida, pois, é *ação* de duvidar; e a ambiguidade de compreendê-la assim ou como uma espontaneidade apreendida na instantaneidade do ato reflexivo é que pode nos confundir e causar sérios erros. No entanto, pela abordagem descritiva da consciência que Sartre realiza, pelo recurso à fenomenologia, esses erros seriam, agora, finalmente impedidos:

... as ações puramente psíquicas, como duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese, devem, elas também, ser concebidas como transcendências (...) a dúvida metódica de Descartes é uma ação, quer dizer, um objeto transcendente da consciência reflexiva. Vê-se aqui o perigo: quando Descartes diz 'duvido, logo sou', trata-se da dúvida espontânea que a consciência reflexiva apreende na sua instantaneidade – ou trata-se antes justamente do empreendimento de duvidar? Esta ambiguidade, vimo-lo, pode ser a fonte de graves erros. (TE, p.63)

Como expediente para ilustrar a preeminência de sua explicação, Sartre recorre, então, ao exame dos *vividos* da consciência, fazendo-nos neles mergulhar. O que seriam esses *vividos*? São consciências espontâneas e caracterizadas pelo

modo como surgem ao intencionarmos os objetos transcendentais. O exemplo que utiliza é o do *vivido de repulsa*, o qual, percebido repetidamente acerca de um mesmo objeto, será posteriormente interpretado pela consciência reflexiva, num “olhar” que o *significará* como *ódio*. O ódio, posterior aos vividos de repulsa – inversamente ao modo como concebiam os psicólogos – é o *sentido* a eles atribuído e que os constitui como um *estado psíquico*. Assim, o ódio que se reconhece sentir por alguém seria o estado psíquico que unificaria em si a pluralidade de vividos de repulsa, mas que nada seria sem esses.

Contudo, não havendo um *Eu* no plano do irrefletido, teríamos até agora apenas adiado o problema, que retornaria com a pergunta acerca da explicação para um possível executor das *ações psíquicas* e um possível palco dos *estados psíquicos*. Não se trataria, uma vez mais, de um *Eu*, respectivamente agente e suporte, em ambos os casos um *Eu* imanente à consciência e unificador de suas ações e estados psíquicos? Se isso já foi refutado por Sartre, o que constituiria, então, a unidade das consciências todas a que a reflexão pode visitar? Ora, Sartre está convencido de que há tanto uma unidade imanente dessas consciências, que seria constituída pelo seu próprio fluxo intencional, quanto uma unidade transcendente delas, constituída pelos *estados* (pluralidade de vividos transcendentemente unificados) e *ações* que seriam unificados num *Eu* posto “fora” da consciência, jamais a ela imanente, sequer seu operador:

...o Ego não é, diretamente, a unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imanente* destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo [em nota: *Zeitbewusstsein*] – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O *Ego* é unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente. (TE, p.59)

Os remotos *vividos* de repulsa brotam, pois, da espontaneidade da consciência, de modo que, também aqui, ainda não nos deparamos com nenhum *Eu* que os sentiria ou do qual emanariam. Mais precisamente, o *Eu* surgirá apenas num segundo ato sintetizador, por exemplo, quando a consciência mais uma vez intenciona reflexivamente o conjunto daqueles estados psíquicos de ódio, unificando-os finalmente num *Eu* que dirá, neste caso: “*eu odeio*”. O que Sartre

acusa é a inversão que aqui se opera na gênese temporal do *Eu*: o que vem primeiro é a pluralidade dos vividos que brotam da espontaneidade da consciência, e são esses que, intermediados pelos estados psíquicos que produzem, darão origem ao *Ego*.

Enquanto os estados psíquicos são constituídos pela consciência reflexiva, ao unificar a pluralidade dos vividos da espontaneidade pura da consciência irrefletida, o *Ego* surge como síntese da pluralidade desses estados, por sua vez apreendidos e interpretados como estados de um *Eu*. É precisamente aqui que se opera uma inversão, que resultará na impressão equivocada de que há um *Eu* que antecederia os vividos, do qual eles emanariam e pelo qual seriam presididos. Para continuarmos com o mesmo exemplo de Sartre, ao formularmos a experiência do ódio como “Eu odeio Pedro”, o *Eu* é reificado e personificado como sujeito e, assim, como substrato ou suporte que sustenta a possibilidade do estado ou da ação expressos no predicado. Por isso também o engano de tomar o *Eu* como produtor e sede dos vividos, os quais, aqui, não passariam de resultados passivos. É o *Ego*, no entanto, que se constitui como resultante e como objeto transcendente à consciência. Apesar de nos parecer evidente como sujeito ativo, o *Ego* é, na verdade, objeto passivo.

Por tudo isso, quando colocamos em dúvida o próprio pensamento, não há um “eu duvido”, mas um “duvidar”. Da mesma forma, quando se pensa, apenas um “pensar”. Nenhuma negligência acontece aqui pela qual se perde o *Eu*; este simplesmente não está “lá”, pois não é pressuposto da pura intencionalidade que é a consciência.

O que podemos concluir desde já, nesses desenvolvidos de *A Transcendência do Ego*, é que Sartre, enquanto ainda admite a *epoché* husserliana – já explicamos porque ele a abandona em *O Ser e o Nada* – dispõe de ferramentas suficientes para que também uma afirmação do sujeito enquanto *individualidade* seja assegurada. Ainda longe de afirmar uma consciência *pessoal*, nossa alegação de uma *individualidade* da consciência se deve à explicação sartriana de que sua *unidade* intencional se faz tanto pelo seu próprio fluxo quanto pela *unidade* transcendente das consciências constituídas pelos e estado e ações – mesmo mantendo o *Eu* fora de sua imanência. É verdade que tal compreensão acerca do

que torna aí o sujeito um *indivíduo* remete à acepção clássica de “*indivisum in se et divisum a quolibet alio*” (indiviso em si e diviso de qualquer outro), e não vê problema em admitir “unidade” como indicadora de “individualidade”.

A pluralidade (dos vividos) das consciências, unificadas como Sartre sustenta, não requer qualquer instância imanente, qualquer polo interno que chame a si a fundação de um *indivíduo*. Sua acepção, na verdade, autoriza a consciência *individual* em perfeita conformidade com aquele vazio e translucidez que lhe impedem opacidade. Também sendo a consciência posicional (dos objetos transcendentais) e simultaneamente consciência não tética e não-posicional (de si), sua individualidade está uma vez mais garantida. Ou seja, a consciência, para ser consciência, é sempre autoconsciência (não-tética), ao mesmo tempo em que seu fluxo intencional se dirige ao mundo transcendente. Sartre não admite haver uma consciência que não fosse a todo momento autoconsciência, conquanto que entendamos isso no plano da pré-reflexividade, isto é, que a consciência é sempre uma presença de si a si, e que é nessa autopresença não-reflexiva que ela também se torna indivisa, mesmo que esse seu *si* não seja outra coisa que seu vazio translúcido e que esteja, por isso, sempre à distância de si – e não autoausente. Aqui, o paradoxo levantado pelo uso radical da intencionalidade da consciência aponta para um problema que seria resolvido apenas em *O Ser e o Nada*, quando, a nosso ver, a dialética Hegel, heterodoxamente apropriada por Sartre, fornece-lhe a última peça para fechar o quebra-cabeça de seu sistema. Trataremos disso oportunamente.

Mas – avançando – poderíamos nos questionar, ainda, se a concepção kantiana, muito antes de Sartre, já não havia resolvido, através da *crítica*, o problema do *cogito* e também assegurado certa individualidade (ou indivisibilidade em si) da consciência, por, respectivamente, não admitir a substância (pensante) de Descartes e ao estabelecer as bases categoriais do conhecimento. Esse questionamento nos revelará por que é Kant o principal alvo tomado por Sartre em seu ensaio de juventude. A tempo, é justo reconhecer, como Sartre mesmo fez questão de enfatizar desde o início do ensaio *A Transcendência do Ego*, os méritos de Kant no que se refere a uma primeira e ainda que parcial superação da egologia cartesiana. Nas soluções kantianas, Sartre já reconheceria avanços, embora também

lhe desfira sua crítica, apontando insuficiências e equívocos. Partindo da necessidade de que o conhecimento supõe uma base empírica, o filósofo alemão já havia rejeitado o *eu penso* do racionalismo cartesiano, dessubstancializando-o. O estatuto de substância do *eu* cartesiano é tido por Kant como invalidado por faltarlhe qualquer proveniência da intuição empírica. Assim, diante da crítica kantiana, seu caráter de núcleo essencial era expressão de uma construção metafísica, e, assim, devia ser rejeitado, pois seria impossível sua comprovação.

Contudo, reconhece Kant, deve-se preservar aquela *função* capaz de unificar em torno de um *Eu* as representações do sujeito, na medida mesmo em é capaz de unificar as representações sintetizadas pelo que chamou de categorias transcendentais do entendimento e da sensibilidade. Como polo unificador das categorias, o *Eu transcendental* kantiano é sobretudo *funcional*, garantindo a unidade do pensamento e tornando possível o conhecimento ao organizar todas as sínteses já realizadas pelas categorias.

Para Kant, diferentemente de Descartes, não se pode afirmar objetivamente nada acerca de uma *substancialidade* desse *Eu*, mas apenas sua *funcionalidade*. Assim é que o filósofo alemão o concebe num caráter formal:

O *Eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. (...) todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. (...) Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações minhas (se bem que não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam sem exceção. (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 121-122)

Em Kant, o *Eu* é a *condição de possibilidade* das representações todas do sujeito. Mas um sujeito formal e de direito, que é também e sobretudo um sujeito-função, já deixou para trás toda uma tradição e sua metafísica: ele não mais é, ele *opera*. É uma função-unificante-sintetizadora⁶⁵.

⁶⁵ Esclarece-nos Franklin Leopoldo e Silva, seguindo Sartre em *A Transcendência do Ego*: "... este operador supremo de sínteses cognitivas é um *ser* ou uma *função*? Para Kant, manifestamente é

Mas é justamente por isso que, para Sartre, tanto as soluções cartesianas quanto a kantiana constituem-se numa “filosofia digestiva” (IF, p.55): nelas haveria sempre um sujeito que, de uma maneira ou outra, recebe os dados da exterioridade que é o mundo e os digere a seu modo, absorvendo-os com um poder ativo que os converte num resíduo que agora passa a habitar a consciência, seja como representação, seja como matéria de experiência a ser sintetizada e organizada pelas categorias da sensibilidade e do entendimento. Nesse ponto, melhor desenvolvido em *O Ser e o Nada*, como vimos, os dados advindos do mundo exterior já não correspondem mais às coisas em si, tais quais encontramos concretamente, mas tampouco se identificam com a pura consciência. Ocorre que, para Sartre, o mundo real e concreto não é algo de *inacessível*, pois não esconde atrás de si um *númeno* não revelado. Tampouco a consciência seria um *receptáculo* de quaisquer representações, nem mesmo *organizadora* de qualquer síntese delas; na verdade, para Sartre, a consciência sequer é.

Concedendo a Kant a questão de direito, Sartre julga, em *A Transcendência do Ego*, que ainda não está decidida a questão de fato, cuja verificação foram marcas do *cogito* de Descartes e de Husserl. Enquanto, como já dissemos, o *Eu Penso* é, para Kant, apenas uma condição de possibilidade, é assim, portanto, que Sartre inspecionará a ideia kantiana. Se o “Eu penso” kantiano “deve poder acompanhar” nossas representações todas, Sartre faz duas perguntas fundamentais: se ele *de fato* as acompanha; e se a unidade delas seria *realizada* pelo “Eu penso”. Assumindo que a questão é uma questão *de fato*, e não simplesmente de direito, Sartre questiona, já apontando para sua própria tese, com a qual se afasta de Kant: “o *Eu* que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações (tese sua) ou é antes ele que unifica de fato as representações entre si? (tese kantiana)” (TE, p.45).

Nessa altura, é com Husserl, num primeiro momento, que Sartre transpõe essas dificuldades teóricas. Desde o início de *A Transcendência do Ego*, Sartre

uma função, pois atribuir-lhe *ser* equivaleria a concebê-lo metafisicamente, à maneira de Descartes, o que contraria os pressupostos da filosofia crítica. Neste sentido, a afirmação kantiana de que o *Eu* é condição de possibilidade das sínteses equivale à renúncia de defini-lo como *ser*. Ele é o polo unificador enquanto engloba e unifica as possibilidades categoriais de síntese, que sem ele ficariam reduzidas a uma *unidade distributiva*, com a conseqüente dispersão do sujeito”. (LEOPOLDO e SILVA . *Ética e Literatura em Sartre*, p. 35).

afirmara dever concordar com Kant que “o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações” (TE, p.43). O grifo no “deve poder” é de Sartre mesmo e é muito significativo: trata-se de tomar o Eu Penso como uma *possibilidade*. Ele passa, então a examinar a proposição kantiana e conclui que qualquer afirmação que dela pretenda extrair um *Eu* habitante da consciência, não de direito mas de fato, seria forçar a tese kantiana, como, aliás, julgou ser o que fizeram o neokantismo, o empiriocriticismo e o intelectualismo de Brochard⁶⁶. Sartre acusa a tentativa de *realizar* o *Eu transcendental* como desautorizada pelo próprio Kant⁶⁷. Entende, ainda, que Kant poderia ter visto momentos da consciência sem *Eu*, uma vez que o filósofo alemão preferir dizer “*deve poder acompanhar*”. É a partir desta inspeção de Kant que Sartre assumirá a fenomenologia como chave-mestra para qualquer investigação sobre a consciência, na expectativa de vingar-se do idealismo neokantiano francês, então seu arqui-inimigo.

Mas por que não poderia Sartre concordar com o *Eu* kantiano, já dessubstancializado, e concebido como um ativo sintetizador da experiência, “podendo acompanhar” todas as representações do sujeito? Ora, como já dissemos noutro momento, Sartre entende que é na própria noção de *consciência intencional*, tão cara a Husserl, que estaria a chave também para a adequada compreensão acerca da (im)possibilidade de qualquer *Eu* – mesmo do “*Eu-função*” de Kant –, contanto que fosse utilizada em sua radicalidade e levada às suas últimas consequências – o que, para Sartre, nem Husserl havia feito. Finalmente, pois, como Sartre, a partir da própria noção husserliana da intencionalidade da consciência poderia negar também o *Eu-puro* que o próprio Husserl, nas *Ideias*, julgou sobreviver ao rigor da *epoché*, tendo chegado mesmo a rever sua posição das *Meditações Cartesianas*, obra na qual, anteriormente, não admitia o *Eu*?

⁶⁶ Por isso, a maneira como Sartre está relacionado a Kant é menos hostil do que a aquela como se relaciona com o kantismo, mais especificamente com o neokantismo francês.

⁶⁷ O neokantismo queria mesmo “*realizar* aquilo que a filosofia crítica instituiu somente como *possibilidade*” (cf. ARTIGO DO FRANKLIN, PG. 167 e em Sartre, T.E.), na medida em que, extrapolando o próprio Kant, tentava explicar a consciência transcendental como um *Eu* real, ou seja, uma realidade ontológica que seria a razão de seu poder sintetizador e unificador dos dados da experiência, para além, portanto, de como Kant entendera: uma *possibilidade* lógica, formal, de *direito* apenas, e não de *fato*. A fenomenologia surgirá, então, como contraponto ao intelectualismo e ao substancialismo outrora erigido por Descartes e então retomado pelo neokantismo, como era o caso, por exemplo, de Brochard, Lachelier, Renouvier, Boutroux e outros.

É como que cobrando coerência com a radicalidade inicial de Husserl⁶⁸ que Sartre afirma que “o Eu transcendental deve ficar ao alcance da redução fenomenológica” (TE, p.46/55). Assim, perguntamos: na *epoché* promovida por Husserl, também o *Eu* concreto, uma vez imbricado no mundo natural, é conseqüentemente reduzido junto com ele? Se assim for, ao final sobraria apenas a consciência como “fato absoluto”. Caso contrário, não se trataria de uma duplicação desnecessária do *Eu transcendental*? Não se deveria, conseqüentemente, abster-se de toda e qualquer afirmação de um *Eu* como existente? É na resposta a esta pergunta, como já pudemos antever, que Sartre novamente toma posição e rumo diferentes de Husserl. Se o Husserl mais jovem criticara o *Eu* cartesiano que resistiu à dúvida, emergindo mesmo dela, para o Husserl mais velho, entretanto, também permanece um *Eu*, que se preserva mesmo ao operar a *epoché*. Este é denominado *Eu-puro*, o *Eu* da redução e o polo residual unificador das vivências todas – o qual nos faz lembrar daquele *Eu*-função que Kant manteve como unificador e sintetizador último no processo do conhecimento, o que já era, por sua vez, parcial concessão ao *Eu* do *cogito* cartesiano.

Esse *Eu-puro* da fenomenologia de Husserl é rejeitado por Sartre e tido como um recuo que a radicalidade da redução não autorizaria. Indo além do próprio Husserl, agora é este quem será passado em revista. Embora Husserl já houvesse adentrado o terreno virgem da até então mais adequada compreensão descritiva da realidade da consciência, a tentativa sartriana é de contornar o que considerou um retrocesso quando Husserl acabou recuando no exato momento em que permitiu ao *Eu* escapar imune à *epoché*⁶⁹.

⁶⁸ Convém recordar que o que Husserl pretendia com a *epoché* era que tomássemos o mundo, tido *naturalmente* como existente, como *fenômenos de existência*, no que Descartes não teria incorrido – e daí a insuficiência do método cartesiano. Para Husserl, Descartes teria conservado a atitude mundana e natural, pré-crítica, por não contemplar a exigência de radicalidade da dúvida: mesmo duvidando do pedaço de cera, conservava a atitude natural de, desnecessariamente, continuar a admiti-lo como existente. Seria o caso, então, conforme Husserl, de operar um grau maior de dúvida. Mesmo que a dúvida de Descartes visasse a livrá-lo de tomar a ilusão por realidade, nenhuma mudança suficiente ainda poderia ser notada em sua *atitude*.

⁶⁹ Cf. HUSSERL, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, parágrafo 57 (“Questão: o eu puro pode ser posto fora de circuito?”), p. 132-133. Aí, na nota n.37, Husserl confessa ter revisto sua posição inicial, a das *Investigações lógicas*: “[nelas] defendi uma posição cética na questão do eu puro, que não pude manter no progresso de meus estudos. A crítica que enderecei a Natorp não é, portanto, consistente quanto ao ponto principal” (p. 133).

Para Sartre, não há um *Eu-puro*, pois também este *Eu* é um *vivido* da consciência. Seus argumentos extraem sua força da própria noção de *consciência intencional*. Conforme já aprofundamos anteriormente, para Sartre, a descrição fenomenológica assumida com afinco é que viabiliza a compreensão da inversão causadora do erro que faz pensar o *Eu* como um *a priori* – o que seria incoerente com a tese da intencionalidade da consciência. Aquele caráter de sintetizador unificante não passa de uma *ideia* com a qual aprendemos a conviver e que tomamos como se fosse uma presença real nossa a nós mesmos, como se sem ela nenhum *vivido* pudesse ocorrer à consciência. Na verdade, a unificação verdadeira e *real* de todos os *vividos* da consciência já foi (e é sempre) efetivada pelos *objetos transcendent*es. Explica Sartre que são os próprios objetos visados pela consciência que unificam a pluralidade das consciências. O fluxo da consciência não se desfaz na dispersão porque os objetos mesmos que promovem à consciência escapar de si e a eles se direcionar são que mantêm, na duração do tempo, a unidade das pluralidades de consciências. Dessa maneira, ao intencionarmos qualquer objeto transcendente, não há nenhum *Eu* unificador, nem qualquer outro *Eu*, a não ser aquele transcendente.

Assim, é da própria estrutura da consciência intencional que decorrem as compreensões tanto da inexistência de um *Eu* que lhe seria interno⁷⁰, quanto do surgimento daquele *Eu* que, na verdade, a transcende, mediante o ato reflexivo com o qual ela intenciona as consciências passadas ou presentes⁷¹. A própria atividade reflexiva, bem como seu produto – o *Eu* – apareceriam, então, como tentando fazer do fluxo da consciência também um objeto transcendente, quiçá de si mesma um transcendido que pudesse ser tomado em alguma positividade⁷². O que é, portanto, o *Eu* tal qual Sartre o concebe? Ele afirma, afastando-se, assim, de Husserl:

O *Ego* é um objeto apreendido, mas também *constituído* pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido inverso* ao que a produção real segue: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. (TE, p.69)

⁷⁰ Faceta de um dualismo interior-exterior que nem mesmo caracterizaria a consciência.

⁷¹ No dizer de Sartre: “...cada vez que nós apreendemos o nosso pensamento, seja por uma intuição imediata seja por uma intuição apoiada na memória”.

⁷² A isso voltaremos mais a frente, ao tratarmos da má-fé.

Se transcendente, então não há um *Eu* imanente à consciência, como queria Descartes. Como o próprio Husserl já havia apontado – de um posto que, segundo Sartre, jamais deveria ter abandonado –, o *Eu penso* cartesiano é também ele um vivido da consciência, e seu tradicional estatuto de substância e de unificador das representações sucumbe à força da *epoché* – a qual, neste caso, seria de grande utilidade. Desaparece o *Eu* e permanece a tese de que toda consciência é “consciência de__”. Aqui, como Sartre pretendia, a chave fenomenológica teria mostrado uma maior eficácia, uma vez que somente agora estava sendo devidamente manuseada e melhor explorada.

Em resumo, chegamos com Sartre, pelo ensaio *A Transcendência do Ego*, às seguintes conquistas, todas extraídas do axioma da intencionalidade da consciência: que o verdadeiro *cogito* é pré-reflexivo; que, assumindo-o como a espontaneidade da consciência mais original, só podemos falar do *Eu* situando-o fora do campo transcendental; e que o fluxo intencional da consciência, seus objetos transcendentais e sua presença a si lhe conferem uma unidade tal que lhe assegura o caráter de uma individualidade (ou de sua indivisibilidade em si e distinção com seus objetos), em correlação intacta com o mundo.

Contudo, é necessário reconhecer, nesse momento estamos ainda diante uma filosofia que não elucidara qualquer *personalidade* da consciência. É que quando fechamos nosso foco na questão do *Eu*, detivemo-nos estrategicamente no ensaio de juventude *A Transcendência do Ego*. Pretendemos, agora, demonstrar a mudança ou, no dizer de Leo Fretz⁷³, a “*coupure épistémologique*” que Sartre parece ter operado em *O Ser e o Nada*, obra de que emergiria um sujeito *personal*, mas que não nos autorizaria a abandonar essas conquistas do primeiro ensaio.

2. Confluindo Heidegger e Husserl: o *Para-si* como “relação sintética” entre a consciência e o mundo e como “pessoa”

Vimos, no primeiro capítulo, que foi desenvolvendo e explorando a fenomenologia a seu modo, para além de Husserl, que Sartre costura a relação consciência-mundo, de modo a explicitar melhor, através de sua compreensão da

⁷³ FRETZ, Leo. *Individuality in Sartre's philosophy*, p. 71.

correlação, a vigorosa inseparabilidade que existe entre ambos. Dessa forma, Sartre não se propôs simplesmente a elaborar uma nova fenomenologia, mas uma *ontologia* fenomenológica, cujas marcas, que já apresentamos, guardam traços de outra forte inspiração alemã no existencialismo de Sartre: Heidegger, com quem temos dívidas, aqui, a serem pagas.

Embora Sartre tenha tido contato com os textos heideggerianos em 1933, quando de sua estada em Berlim, o reflexo dessas leituras só surtiram efeitos significativos no final da década de 1930. Ficou perceptível que Sartre, no ensaio *A Transcendência do Ego*, publicado em 1936, estava ainda avançando por um caminho aberto com o *cogito* cartesiano, por mais que, como demonstramos, quis traçar novos rumos para o destino do *cogito*. Ou seja, até o final dos anos 1930, a marca heideggeriana – ávido refutador do *cogito* cartesiano – não tinha expressão significativa no jovem Sartre.

Mas se já havia qualquer proximidade entre ambos além da fonte husserliana, certamente não foi sem que Sartre já trouxesse, por si próprio, sua própria gana e ideia de que a concretude do mundo fosse mesmo o solo inescapável em que a consciência estava fincada. Enquanto a apropriação heideggeriana da fenomenologia ainda estava em vias de consolidação, o trabalho em gestação de Sartre, conhecedor de Heidegger, já projetava o alcance a que se propunha: integrar a um só golpe uma filosofia do sujeito em que a afirmação da soberania da consciência não relegasse o mundo (e o outro) a um segundo plano. Sua releitura da fenomenologia a aproveitaria como método eficiente para recusar as soluções, ou melhor, as complicações dualistas da velha metafísica e para adequar à sua própria tematização da contingência a ideia-chave da intencionalidade. No tocante a este ponto, Heidegger fora uma referência fundamental para Sartre: “(...) é este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – ‘para as coisas mesmas!’”⁷⁴.

Da força exercida por Heidegger sobre o pensamento sartriano, interessamos, aqui, particularmente, algo que promoveu aquele “corte epistemológico” a que nos referimos há pouco, e que situamos não entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da*

⁷⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p.74.

Razão Dialética, como alguns comentadores procuram caracterizar o pensamento sartriano, mas entre *A Transcendência do Ego* (1936) e *O Ser e o Nada* (1943). Ora, algo de significativo se passou desde o “esboço de uma descrição fenomenológica” (TE), quando a consciência resultara como uma estrutura vazia e impessoal ou pré-pessoal, e o “ensaio de ontologia fenomenológica” (SN), quando o Para-si seria descrito como um “buraco no ser”. O grifo é nosso, e quer apontar o propósito sartriano de *situar* aquele vazio anterior no mundo. Em *Diários de uma Guerra Estranha*, nos registros de 11 de março de 1940, Sartre nos presenteia com uma declaração esclarecedora desse programa de transição, ou no mínimo, de ampliação na noção de subjetividade – não sem contribuição dos dramas da guerra:

... eu frequentemente me arrancava a essas angústias por *meu* destino, refugiando-me no seio de uma consciência suprema, absoluta e contemplativa, para a qual meu destino e a própria destruição da minha pessoa não passavam de avatares de um objeto privilegiado; minha pessoa não passava da encarnação transitória dessa consciência, ou melhor, um certo elo que a liga mundo, como um balão cativo (...) esse modo de me refugiar no alto da torre (...), foi a atitude que escolhi em 38-39 ante as ameaças da guerra. Foi ela também que me inspirou, um pouco antes, o artigo sobre a transcendência do Ego, onde coloco tranquilamente o Eu na porta da consciência, como um visitante indiscreto. (DG, p.590)

Essa imagem do balão cativo, exímia metáfora para a situação descrita, é explorada por Leo Fretz como uma linha vertical que, depois do resgate das leituras de Heidegger e durante a guerra – quando *O Ser e o Nada* estava sendo redigido – pendeu para a horizontalidade do mundo. Isso nos parece bastante rico para algumas extrações, dentre elas, que até então, a noção da *correlação* entre a consciência e o mundo, em Sartre, embora eficientemente vinculadora de ambos e ilustrada como aquela linha vertical, ainda carrega certa ideia de uma consciência que intencionava o mundo como que “pairando” sobre ele⁷⁵. Frise-se que a noção autocriticada de *pessoa*, revelada acima, nada tem a ver com a de um habitante da consciência, situada *na* consciência, mas como uma “encarnação transitória” (DG, p.590) da consciência.

⁷⁵ Daí, talvez também por isso, toda a marca de uma problemática moral que finaliza o ensaio de 1934/36 apontando para a atitude da fuga pela consciência intencional – como resgataremos e aprofundaremos no último capítulo.

Entretanto, *O Ser e o Nada*, vimos já que desde a Introdução ocorre uma recolocação da consciência, alinhando-a sobremaneira com o mundo através daquela prova ontológica, que os entrelaçara na horizontalidade do transfenomenal. Perguntamo-nos, ainda, se aquela publicação de um “quase realismo” entusiasmado, no artigo de *Situações 1, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, não teria sido publicado em 1939, apesar de sua redação ter ocorrido em 1933, como sintomático de um início dessa passagem ao intramundo.

O que queremos com isso tudo é dizer que Heidegger teve um papel fundamental nessa inflexão da subjetividade em Sartre, mesmo que seu *Dasein* prescindisse da dimensão fundamental que é a consciência, na filosofia de Sartre. Ele não deixa qualquer sombra de dúvidas, quando confessa, inclusive absorvendo as expressões do fenomenólogo alemão:

Somente este ano, quando começou a guerra, compreendi a verdade: certamente o caráter não deve ser confundido com todas essas máximas-receitas dos moralistas, “ele é violento, ele é preguiçoso etc.”, mas é o projeto primeiro e livre do nosso ser no mundo. (...) A passagem da liberdade absoluta para a liberdade desarmada e humana, a rejeição do veneno aconteceu neste ano e, ao mesmo tempo, vejo meu destino como *finito*. E meu novo aprendizado deve consistir exatamente em me sentir “apanhado”, sem defesa. A guerra e Heidegger me colocaram nesse caminho; Heidegger, mostrando-me que não há nada para além do projeto pelo qual a realidade-humana realiza a si mesma. Isso quer dizer que vou deixar reentrar o Eu? Não, certamente que não. Mas a ipseidade ou totalidade do Para-si não é o Eu, contudo é a *pessoa*. Estou aprendendo, no íntimo, a ser uma pessoa. (DG, p.591)

Temos, assim, a partir de então, que a posição epistemológica de Sartre remodelou-se por essa apropriação heideggeriana, em que a concretude do mundo, no qual se exerce a liberdade, e o projeto de construção de si como *pessoa*, no percurso (temporal) da vida, alargam a totalidade do Para-si, reduzindo ainda mais o papel do *Eu*, ainda exilado daquele primeiríssimo grau da consciência. Em decorrência dessa visão alargada da subjetividade em *O Ser e o Nada*, ocorre um afastamento da impessoalidade da consciência de *A Transcendência do Ego*, resultando num exame da temporalidade, que sucede ao de suas “estruturas imediatas” (presença a si, facticidade, como o ser do valor, dos possíveis e), sobretudo à do *circuito da ipseidade*.

Enquanto o *Ego* continua sendo visto como um objeto transcendente e produto da reflexividade humana, com a função de unir artificialmente o conjunto das vivências, ele jamais pode ser identificado com a consciência. Longe disso, ele mancharia com opacidade sua translucidez. Nem por isso, todavia, a consciência seria desprovida de pessoalidade, e se assim é, o *Ego* permanece como produto e sinal dessa *pessoalidade* ou *ipseidade*, e não seu causador. Sartre reafirma a tese de 1934/36, ajustando-a à novidade que lhe acrescenta:

...o Eu não pertence ao domínio do Para-si. (...) O *Ego* aparece à consciência como Em-si transcendente, um existente do mundo humano, e não como *da* consciência. Mas não deve concluir que o Para-si seja pura e simples contemplação “impessoal”. Simplesmente, longe de ser o polo personalizante de uma consciência que, sem ele, permaneceria no estágio impessoal, o *Ego* é, ao contrário, a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do ego, em certas condições, como fenômeno transcendente desta ipseidade (SN, p. 155-156).

Resulta daí que afirmar o cogito pré-reflexivo como impessoal não proceda mais. Antes, ele é desde sempre uma presença a si, que é nadificação e ultrapassagem, e é isso que determina sua ipseidade. É ainda uma nadificação maior que a presença a si, pois ultrapassa-se também para o horizonte de suas possibilidades, que se lhe fazem presentes à maneira de uma ausência, muito mais do que como o objeto que “*foi tendo sido*”, tal como *Eu* que se capta na reflexão:

...desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se *pessoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um *Ego* – que não passa de um signo da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si. Mas, além disso, esse primeiro movimento reflexivo carrega um segundo movimento, ou ipseidade. Na ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como refletidor-refletido, e sim *presença-ausência*. Mas, por isso mesmo, a existência da *remissão* como estrutura de ser do Para-si fica mais nitidamente marcada ainda. O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade, ou segundo aspecto essencial da pessoa. E como definir a pessoa, com efeito, senão como livre relação com si mesmo? (SN, p. 156)

Na construção da explicação sartriana, Heidegger aparece, ainda, quando vem em questão o mundo e a correlação da consciência com ele, e Sartre o aponta

como o transcendido pela consciência no circuito da ipseidade que ruma ao si; ou, admite Sartre, “para adotar a definição de Heidegger: ‘Aquilo a partir do que a realidade humana se faz anunciar o que é.’” (SN, p.156). Frente ao mundo, busca-se alguma coincidência com o Para-si que se é, ou seja, que é própria consciência *do* mundo, frente ao qual se projeta – assim como a sede saciada é, em relação à sede atual, consciência tética do *copo-que-é-bebido*, coetaneamente ao não posicionamento (de) si enquanto consciência (de) si, no ato mesmo de bebê-lo. Aqui, o mundo, ou seja, o copo-bebido, se faz correlato daquela possível consciência não-tética, infestando o copo-cheio como sua possibilidade e tornando-o um projeto seu, ou seja, um copo-para-beber. Por isso Sartre afirma ser o mundo “*meu* por natureza”, pois ele é correlato Em-si do nada, um obstáculo sem o qual não nos projetaríamos, ultrapassando o que somos sob a forma de “ter-de-sermos”. Ocorrendo de maneira não-posicional no domínio pré-reflexivo, tal pertencimento do mundo a nós se dá porque vem infectado pelos possíveis, que lhe constituem sua unidade e seu sentido. A estreita correlação mundo-consciência irrefletida é aquela linha horizontal sem o qual o próprio mundo e própria pessoa não passariam de mera abstração, não existiriam. Por isso ele afirma: “Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (SN, p.157). Atingimos, assim, a noção de “pessoa” na obra e período da ontologia fenomenológica sartriana: “livre relação com si mesmo”, uma consciência feita tal “pelo puro movimento nadificador da reflexão”, um “existir para si como presença a si”, uma “livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta” (SN, p.156). Noutras palavras, uma presença a si à distância de si, no e através do mundo.

É ainda dessa forma que a filosofia da transcendência de Sartre seria a filosofia do futuro: sem mais precisar recorrer à mediação das representações, e prescindindo de quaisquer malabarismos argumentativos tipicamente cartesianos que precisassem libertar a consciência de sua clausura, a contingência poderia ser afirmada como a imediatidade do homem em sua relação com o mundo, numa comunhão tal que testemunhá-lo não fosse mais um problema filosófico insuperável, evitando ainda que os obstáculos do solipsismo continuassem a se impor como espinhosos ou que, por outro lado, a afirmação do mundo custasse o sacrificio da autonomia da consciência. Novamente, passando agora por Heidegger, foi pela

intencionalidade da consciência que Sartre apresentou sua solução para o velho problema do dualismo de Descartes. De fato, é o princípio da intencionalidade que permite o arrancamento do *Eu* e de qualquer conteúdo que os filósofos haviam estabelecido na consciência. Ele garantia, ao mesmo tempo, a ligação intrínseca entre ela e o mundo, entre ela e tudo o que dela fora expulso, mas sem que jamais se autorizasse novamente qualquer cisão entre ambos – o que seria mera possibilidade da abstração, e não ontológica. Damos-lhe a palavra:

[A consciência], em si mesma, é mais do que só conhecimento voltado para si (...), é consciência *de* alguma coisa. (...) Uma mesa não está *na* consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto à janela etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência *posicional* do mundo. (SN, p.22)

Outrossim, não podemos nos esquecer que a filosofia de Sartre é existencialista porque a afirmação da *existência* do mundo como real, não reduzido às essências de Husserl, é o fato irreduzível que sustenta tanto a atividade intencional quanto o (não-)ser da consciência. Se pretendermos “neutralizar” a existência, a própria consciência se torna impossível, pois não poderia mais ser examinada como consciência *de* alguma coisa. Esta “alguma coisa” é, é “Em-si”; e nela a consciência está cravada. Ela precede ontologicamente a consciência, fundando-a e sustentando-a, embora seja dela completamente distinta. A consciência, assim ontologicamente relacionada, não *constitui* os objetos intencionais tal como o noema husserliano, pois, na ontologia de Sartre, ela, carente de ser, apenas o empresta da plenitude de ser que somente o Em-si possui⁷⁶, não exercendo primazia ontológica sobre ele. E se é correto que ela lhe imprime certa essencialidade ou sentido, isso é posterior à (pré)existência do mundo que lhe fornece os objetos a que doará significado.

⁷⁶ Lembramos Sartre: “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” e “ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta plena”. (SN, p.34;33, respectivamente).

Entretanto, se Sartre entende que não há pessoa sem mundo e vice-versa, faz-se esclarecer de que maneira tal correlação não implica qualquer indistinção daqueles seres transfenomenais que Sartre diferenciou na Introdução de *O Ser e o Nada*; a rigor, trata-se de assegurar que não se incorreu numa confusão conceitual ou que não se feriu princípios lógicos ao utilizar mutuamente Heidegger contra Husserl, na ambição de apropriar-se de ambos a serviço de seu próprio sistema. Habilidade em buscar soluções inovadoras, defendemos que, para tanto, Sartre uma vez mais atua com estratégia semelhante, convocando a seu jogo mais um germanófono.

3. Suprimindo Hegel: a nadificação do ser e suas implicações na reconfiguração das noções de “identidade” e “si”

A fenomenológica intencionalidade da consciência demandava uma justificativa para a ideia de uma negatividade dessa instância translúcida e fluida. Apesar do que Sartre autobiograficamente nos presenteia, no prefácio à edição francesa da *Crítica da Razão Dialética* (QM, p.114), com o esclarecimento de que Hegel se lhe tornou intelectualmente interessante para compreender o marxismo, a primeira demonstração da utilidade da filosofia hegeliana na produção filosófica de Sartre acontece em *O Ser e o Nada* e é posta a serviço da construção de uma ontologia fenomenológica e existencialista, na medida em que é tornada uma ferramenta para a elucidação de algumas noções enfatizadas por Sartre, sobretudo para as de *negação*. Além disso, se há muito transpusemos definitivamente a fronteira do fenômeno rumo ao ser e passamos a tratar o *percipiens* como “(ser)Para-si”, é obrigatório, agora, fazermos jus à terminologia emprestada⁷⁷ de Hegel, por Sartre, e que consagrou como sua expressão para se referir à realidade

⁷⁷ Reconhecimento deveras justo acontece da parte do próprio Sartre, que opta por utilizar exaustivamente uma ampla gama da terminologia hegeliana, tais como “Em-si” (*an sich*), “Para-si” (*für sich*), “Em-si-Para-si” (*an-und Fürsichsein*), “para-outro” (*für Anderes*) etc.. Mas se os próprios termos “ser-em-si” (“l’être-em-soi”) e “ser-para-si” (“l’être-pour-soi”) foram tomados por Sartre da dialética de Hegel, não o foi sem resignificá-los profundamente: nos estágios da dialética hegeliana, o primeiro se trata das determinações do ser enquanto identificado com seu aspecto positivo; e o segundo se trata da síntese entre o em-si e a alteridade, tal qual o infinito verdadeiro. Embora para Hegel o primeiro não se refira ao existente concreto, e ambos se refiram apenas a estágios da dialética, em Sartre eles se tratam de seres irreduzíveis, ainda que relacionados.

humana, e persegui-lo, para isso, em seu enfrentamento do problema do *nada*, avançando, conseqüentemente, no seu acerto de contas com mais um filósofo alemão.

Parece-nos correta a interpretação crítica que afirma ter ocorrido uma “*invenção francesa de Hegel, lido a queima-roupa, fora de foco, porém redivivo, tornado um filósofo contemporâneo*”⁷⁸. Tal invenção é imputada, sobretudo, à figura de Alexandre Kojève (1902-1968), cujo seminário⁷⁹ sobre a *Fenomenologia do Espírito*, apresentado na École des Hautes Études e ministrado de 1933 a 1939, embora não frequentado por Sartre, alcançara-o com certa anterioridade⁸⁰, através da publicação de um trecho seu em *Mesures* (1939). Embora ao Hegel de Kojève se possa fazer sérias objeções⁸¹, tudo indica, pelo que tentaremos expor, que aquela fora uma das importantes matérias-primas da qual Sartre se servira para o desenvolvimento de sua ontologia, marcadamente dialética.

⁷⁸ Assim o faz Paulo Arantes, em ARANTES, Paulo. *Um Hegel Errado mas Vivo*: notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève. Revista *IDE*, Vol. 21, 1991, p. 73.

⁷⁹ De acordo com Klaus Hartmann (cf. HARTMANN, *Sartre's Ontology: a study of Being and Nothingness in the light of Hegel's logic*, p. xvi da Introdução) e Paulo Arantes (cf. ARANTES, *Um Hegel Errado mas Vivo*: notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève, p. 73), sucedendo aos livros pioneiros de Jean Wahl (*Vers le Concrete* e *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, em 1929), aos “*estudos igualmente precursores de Koyré*”, à uma edição especial sobre Hegel na *Revue de métaphysique et de morale* em 1931 e aos artigos de Jean Hyppolite, foram os seminários de Kojève sobre Hegel entre 1933 e 1939 que, segundo Merleau-Ponty (*Sens et Non-sens*), se constituíram como “*o episódio filosófico mais significativo da cultura francesa dos anos 30*”, atraindo figuras ilustres como Raymond Queneau, o próprio Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Jean Hyppolite, Eric Weil e André Breton. A reorientação de Sartre a Hegel teria sido provavelmente motivada pelo tardio interesse francês no alemão durante os anos trinta.

⁸⁰ Dado que somente em 1947, com o trabalho de Raymond Queneau, publicou-se na França um apanhado mais amplo das lições ministradas por Kojève, intitulado *Introduction à la Lecture de Hegel* (Cf. ARANTES, Paulo. *Um Hegel Errado mas Vivo*: notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève. Revista *IDE*, Vol. 21, 1991, nota 2, p. 73). Não somente o fenomenólogo da Morávia e o alemão da analítica da existência lhe chegaram antes, mas, segundo o próprio Sartre (Cf. CR, apud HARTMANN, *Sartre's Ontology: a study of Being and Nothingness in the light of Hegel's logic*, p. xiv da Introdução, nota 3), sua leitura de Marx também precedera a de Hegel, de modo que, certamente, seu real interesse pelo último só se deu depois de 1939, talvez motivado pela leitura prévia do primeiro.

⁸¹ Tais como, à guisa de exemplo, as elencadas por Paulo Arantes: ao ensinar a “*traduzir a atualidade na linguagem 'figurada' da Fenomenologia do Espírito*”, Kojève exercera certa “*fantasia hermenêutica que parecia não ter limites*” ou certo “*devaneio intelectual*”, na medida em que fazia “*transposições livres*”, no embalo das “*obsessões de época estilizadas através da nomenclatura hegeliana*”. (Cf. ARANTES, Paulo. *Um Hegel Errado mas Vivo*: notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève. Revista *IDE*, Vol. 21, 1991, nota 2, p. 73-74).

No que pesam os limites desse Hegel kojéviano que Sartre recebera⁸², são a interpretação e as decorrentes reelaborações conceituais próprias de Sartre que entendemos dever tomar, aqui, como nosso objeto de compreensão, para demonstrarmos em que medida Sartre, em *O Ser e o Nada*, apropria-se da filosofia hegeliana, sobretudo ao tentar superá-la numa nova ontologia⁸³, extraíndo daí, também, importantes elementos para sua compreensão acerca da subjetividade. Nessa tentativa, propomo-nos, ainda, a possibilitar entrever como o projeto da ontologia sartriana se constituiu como o árduo labor assumido e realizado no cumprimento de uma tarefa que o professor Kojève já havia intuído e apontado como dever para sua época, na medida em que a força de suas interpretações sobre a *Fenomenologia do Espírito* (1806) urgiu com a necessidade de superação do que se entendera como algumas falhas detectadas na obra de Hegel. Para tanto, após uma abordagem das implicações da lógica e da ontologia hegelianas⁸⁴, buscaremos, às custas de sacrificar uma exegese demorada, traçar paralelos rápidos, mas pontuais, entre Hegel e Sartre, que nos facilitem a compreensão do contraste ou da descontinuidade entre as filosofias de ambos, elucidando, ao fim, as respostas para

⁸² Para dimensionarmos melhor, a respeito da força de Hegel não apenas na França, Merleau-Ponty (1908-1961) escreve que ele exercera indubitável e decisiva influência, identificando-o nas origens das filosofias de Marx e Nietzsche, na fenomenologia, no existencialismo alemão e na psicanálise. Teria sido Hegel quem iniciara, a seu ver, todo um esforço em explorar o irracional e em integrá-lo numa “*raison élargie*”, o que permaneceria, então, como a tarefa filosófica do século XX (MERLEAU-PONTY. Hegel’s existentialism (1948). In: G. W. F. Hegel – Critical Assessments, p. 426). Também Alexandre Kojève, antes mesmo de Merleau-Ponty, já apontara aos franceses a imensurável contribuição de Hegel à posteridade, sobretudo por ter demonstrado como “*o pensamento pode ultrapassar o estágio do entendimento ou do discurso tautológico*” (KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 443). Ora, o treinamento realizado por Sartre em suas obras da década de 1930, na esfera da fenomenologia, já denotava sua predileção por uma filosofia da realidade e do concreto, à qual ela, senão plenamente, ao menos satisfatoriamente equivalia. Como ferramenta adicional para operar os conceitos segundo essa predileção, a dialética hegeliana lhe vinha então a calhar.

⁸³ A ontologia de Sartre, apesar de posterior, não pode ser identificada com a empreitada de Heidegger em *Ser e Tempo*.

⁸⁴ Segundo a explicação de Kojève, na filosofia de Hegel não há, a rigor, uma separação entre o discurso e a realidade, ou entre a lógica e a ontologia. É o próprio Ser que possui aqueles três aspectos formais que determinam o *lógico* (o *abstrato* ou *acessível-ao-entendimento* (*verständlich*); o *dialético* ou *negativamente racional* (*vernünftig*); e o *especulativo* ou *positivamente racional*), sendo assim mais do que um simples recurso de investigação ou de exposição. Em nota, Hegel atenta: “*Esses três aspectos não constituem três partes da Lógica, mas são elementos-constitutivos (Momento) de qualquer entidade-lógico-real (Logisch-Reelles), isto é, de todo conceito ou de tudo-o-que-é-verdadeiro (jedes Wahren) em geral*” (Cf. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 422). Assim, em Hegel, o *verdadeiro lógico* é uma entidade real ou o próprio Ser revelado por aquele discurso dotado de (amplo) sentido. Trata-se mesmo do que chamou de *conceito*, que não pode ser entendido como uma noção abstrata à parte da entidade real, pois significa a *totalidade* que abarca as facetas concretas e abstratas/pensadas do (Ser) existente – o *onto-lógico*.

nossa questão central aqui: como ficam as noções de “identidade” e “si” na elaboração da subjetividade em Sartre.

Primeiramente, perguntamo-nos se Sartre teria realizado, como e em que medida um projeto apontado numa nota da *Introdução à Leitura de Hegel*, em que Kojève comenta:

Desde Kant, parece ter sido Heidegger quem primeiro formulou o problema de uma ontologia dupla (...) Mas isso basta para torná-lo reconhecido como grande filósofo. Quanto à própria ontologia dualista, parece ser a principal tarefa filosófica do futuro. Quase nada ainda foi feito. (KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, nota 16, p. 457).

Seja como for, avaliamos não ser errado afirmar que Sartre se propôs a cumprir a tarefa de uma nova ontologia, ao menos nos termos da afirmação de Kojève, numa outra nota em *Introdução à Leitura de Hegel*, segundo a qual “o homem que é ação poderia ser um nada que nadaifica no ser, graças ao ser que ele nega. E nada afirma que os princípios últimos da descrição da nadaificação do nada (ou aniquilamento do Ser) devam ser os mesmos que os da descrição do ser do Ser.”⁸⁵ Esta visão nos parece plenamente conciliável àquilo que Sartre desenvolveria anos mais tarde em *O Ser e o Nada*, desempenhando frente à tradição metafísica um papel combatente e promotor de significativos avanços⁸⁶.

Este esboço dos envolvimento e das expectativas próprias do local e época em que, pela inspiração do Hegel kojéviano, a ontologia fenomenológica de Sartre se construiu em originalidade, torna-se nossa referência histórica subjacente aos desenvolvimentos conceituais que contamos realizar num primeiro momento deste capítulo, e nos serve como solo em que buscaremos encontrar pistas para avançar no mapeamento do estatuto de nossas questões, e ainda para, ao final e mais

⁸⁵ KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 457.

⁸⁶ Contudo, à parte com os méritos justamente creditados a Hegel, Sartre, como o próprio Kojève e também Merleau-Ponty, dentre outros, não deu descanso à pena em suas tentativas de “corrigir” o filósofo alemão. Isso nos obriga a apenas mencionarmos a figura de Kierkegaard (1813-1855), o existencialista dinamarquês com quem Sartre reage à negligência hegeliana para com a “individualidade” e a “contingência”, por esta última trabalhar com uma ideia de realidade por demais abstrata, porque a serviço do universal e da redução do real ao saber (QM, p.116-117). Esse corte profundo que o caráter existencialista da filosofia de Sartre abre com o pensamento hegeliano representa para nós outro aspecto útil para entendermos a reelaboração sartriana de Hegel.

pontualmente, extrairmos suas consequências para a compreensão do problema da “identidade” e do “si” no sujeito sartriano.

Pois bem, para isso é preciso retrocedermos um pouco e notar que, até Hegel, duas parecem ter sido as concepções de *nada* que marcaram a história da filosofia: aquela inaugurada por Parmênides, do *nada* como absoluto não-ser, impensável e inexprimível; e a que Platão traz no *Sofista* (256d), ao admitir o nada como alteridade ou negação do ser, ou a negação de um ser determinado e a referência indefinida a outro gênero do ser. Ele afirma no trecho citado:

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que eles são seres. (PLATÃO, *Sofista*, p.181)

Salvaguardados os ganhos dos desenvolvimentos (históricos) das ideias que separam os filósofos recentes dos mais antigos, enquanto na esteira da segunda concepção (a de Platão) enxergamos Hegel, podemos ver na primeira (a de Parmênides) uma proximidade com um aspecto da ontologia sartriana. Contudo, nem uma nem outra correspondem exatamente às concepções de Hegel e Sartre – sequer entre eles há concordância.

Para Hegel, temos, além da identidade, também a negatividade como constitutiva do próprio Ser. Ambas, para ele, diferentemente do que pensa Sartre, são categorias ontológicas primordiais e universais. Rompendo com a fixidez que o distingue dos outros seres idênticos, há também, então, um ser negador, que consiste em “*não ser o que é e em ser o que não é*” (*das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist*). Esse ser negador é também *ação*, e por isso mesmo está para além da existência-empírica (*Dasein*) e da necessidade (*notwendigkeit*). Isso equivale a uma tomada de posicionamento em relação a si próprio, ou seja, a um existir (tal como se foi) *para si* (tal como se é atualmente). Aqui reside uma *liberdade* no ser idêntico e negador, porque negador – já que a ação lhe abre a possibilidade de romper com que o está dado (negando-o). Geralmente se vê o intuito de explicar a liberdade e a ação (livre), que é a própria História, como a mola propulsora de toda a filosofia hegeliana. Entretanto, enquanto

Hegel sustenta, na *Ciência da Lógica* (1812-1816), que o puro ser e o puro não-ser são a mesma coisa, Sartre sustentará, nesse aspecto bastante próximo à tradição lógica e metafísica anterior a Hegel, que o ser é e o não-ser não é. Ele afirma: “é preciso recordar, aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada não é” (SN, p. 57).

Se, para Hegel, o ser puro é indeterminado e imediato, isso significa que o ser não está relacionado com outra coisa senão com o *si*, sendo igual ao *si* e somente ao *si*. Como sabemos, a ideia de um puro ser e de um puro não-ser originou-se antes mesmo de Hegel, com Heráclito. No dizer do próprio Hegel, “*ser como é, como nada é, ou, tudo flui, o que quer dizer que tudo é o devir*”⁸⁷. Na ontologia hegeliana, a ideia heraclitiana do devir como unidade original e síntese do ser e do não-ser é seu mote central. Para ele não existe o ser e o não-ser, mas somente o devir. Em sua filosofia, ambos são primeiramente puras abstrações do pensamento⁸⁸, distintas somente enquanto tal, na medida em que na abstração o pensamento consegue capturar o fluxo do devir e fixar o ser e o não-ser como opostos. Nesse primeiro momento, considerados separadamente, são indeterminados e, assim, cada um pode ser o outro e imediata e perpetuamente “desaparecer” no outro⁸⁹. É no terceiro

⁸⁷ HEGEL, *Science of Logic*, 83.

⁸⁸ Na *Lógica* (introdução à primeira parte da *Enciclopédia*), Hegel explica as relações entre o *ser* e o *não-ser* e a denomina como “o sistema das determinações puras do pensamento”. Além disso, apresenta o *lógico* com três aspectos quanto à sua forma: o *abstrato* ou *acessível-ao-entendimento* (*verständig*), o *dialético* ou *negativamente racional* (*vernünftig*) e o *especulativo* ou *positivamente racional*. Tomado nesses três aspectos, o caráter dialético *lógico* deve ser entendido em sentido amplo, na inseparabilidade dos três. Com isso, a lógica hegeliana se distingue do sentido comum do termo, devendo ser entendida como “uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser” (Cf. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 421). Mais do que o pensamento em si mesmo, o *lógico* hegeliano diz respeito ao Ser (*Sein*) que o pensamento ou o discurso (*Logos*) revelam. Lembra-nos o próprio Sartre, ao transcrever como Hegel define a lógica: “Os pensamentos, tais como geralmente os representamos, não são pensamentos puros, porque se entende por ser pensado um ser cujo conteúdo é empírico. Na lógica, os pensamentos são captados de tal modo que não têm outro conteúdo senão o do pensamento puro, por este engendrado” e continua, tomando posição própria: “Por certo, essas determinações são ‘o que há de mais íntimo nas coisas’, mas ao mesmo tempo, quando as consideramos ‘em si e por si’, deduzimo-las do próprio pensamento e descobrimos nelas mesmas sua verdade” (SN, p. 53).

⁸⁹ Primeiramente, há uma categoria ontológica primordial que é a *identidade*. É ela que domina o pensamento do entendimento, para o qual qualquer entidade real sempre permanecerá idêntica a si mesma e determinada em suas especificidades, distinta de forma precisa, fixa e estável de todas as outras entidades reais. Trata-se, aqui, da entidade dada, não modificável e independente do entendimento que a pensa e de todo o resto do Ser existente. Ela existe *Para-si* (*für sich*) (Cf. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 442-443). Escreve Hegel no parágrafo 80 da *Enciclopédia*: “O pensamento [considerado] como entendimento detém-se na determinação-específica fixa e no fato-da-distinção-ou-diferenciação dessa determinação em relação às outras [determinações fixas]; tal entidade-abstrata limitada vale para o entendimento como se mantendo e existindo para si [isto é, independentemente da existência das outras determinações e do pensamento que as pensa ou as revela]” (HEGEL, *Enciclopédia*, parágrafo 80, apud. KOJÈVE,

momento, o da *totalidade*, que o *real concreto*⁹⁰ encontra seu fundamento pela supressão-dialética⁹¹ operada pela razão especulativa. Seja como for, o importante para nós, aqui, é notar que para Hegel o não-ser depende e é determinado pelo ser, e o ser, por sua vez, igualmente depende e é determinado pelo não-ser, sendo tudo um puro e perene devir (totalizado).

Ora, Sartre, apesar de concordar com Hegel que o não-ser é dependente do ser – chegando mesmo a afirmar que “o nada carrega o ser em seu coração” (SN, p.60) –, por outro lado, discorda terminantemente de que o ser dependa do não-ser. Para ele, o não-ser revela o ser, mas não é necessário ao ser do ser; pelo contrário, é o não-ser que pressupõe o ser:

Introdução à Leitura de Hegel, p. 442). É neste primeiro aspecto, contudo, aponta Hegel, que ficaram estagnados os filósofos que o antecederam e o pensamento científico e ingênuo, que teriam permanecido presos a um modo insuficiente de compreender a totalidade do Ser, aquele que ele mesmo teria então ultrapassado quando concebeu que o Ser e o real estão para além da identidade consigo mesmos. Já posta no *Parmênides* por Platão, tal insuficiência fica demonstrada quando o discurso pretensamente verdadeiro introduz o diverso que, por sua vez, acaba contradizendo a identidade. Assim, o Ser seria algo mais que o do discurso tautológico. Já entramos, então, no segundo aspecto: “O elemento-constitutivo [propriamente] dialético é o próprio ato-de-se-suprimir-dialeticamente (*Sichaufheben*) dessas determinações-especificantes (*Bestimmungen*) finitas e sua transformação (*Uebergehen*) em seus opostos (*Entgegensetzte*)” (HEGEL, *Enciclopédia*, parágrafo 81, apud. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 444). Ultrapassando o estágio do entendimento, e na direção da totalidade do Ser real (para chegar, pois, à verdade), o pensamento deve tornar-se *razão* (*Vernunft*) ou pensamento *racional-ou-razoável* (*vernünftig*). Isso revelará outro aspecto fundamental do Ser, o aspecto negativamente racional que Hegel chama de *dialética*, por se tratar de um elemento negativo ou negador. É importante dizer que são as próprias entidades reais determinadas e fixas que se negam dialeticamente, tornando-se diferentes do que são ou foram – já o pensamento dialético, por sua vez, tem apenas um caráter descritivo dessa negação que ocorre no plano das entidades reais.

⁹⁰ Sartre atentara para isso ao explicar Hegel: “O ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas. Decerto, é o ponto de vista de Hegel...” (SN, p. 53).

⁹¹ Trata-se da *razão positiva* ou *especulativa*, para que o discurso se torne de fato verdadeiro. Se o Ser é ao mesmo tempo *identidade* e *negatividade*, então ele não é nem uma coisa nem outra tomadas separadamente. Tratá-los isoladamente – um após o outro, em três tempos (*tese*, *antítese* e *síntese*) – é uma contingência tão somente do discurso descritivo do ser real concreto. O Ser é ambas as coisas (identidade e negatividade) contemporaneamente se e enquanto não as separamos em sua constituição lógico-ontológica; noutras palavras, se devidamente o considerarmos na *totalidade* que é e conforme nos aponta este seu terceiro e também fundamental e universal aspecto. É somente na totalidade que o Ser pode ser real ou concreto. Os elementos constitutivos da identidade e da negação estão integrados nessa totalidade que é a entidade real concreta, revelada, segundo Hegel, pelo pensamento *positivamente racional*, também qualificado por ele de *especulativo*. Fora dessa totalidade o Ser não seria verdadeiramente dialético. É importante dizer que a totalidade dialética deixou para traz qualquer identidade tautológica, uma vez que também é negatividade. Na explicação de A. Kojève: “A totalidade é unidade-unificante da identidade e da negatividade: é afirmação pela negação (...) A totalidade é o Ser-revelado ou o Ser consciente de si (que Hegel chama de conceito absoluto, Ideia ou Espírito (...)) A totalidade do Ser é corretamente revelada pelo discurso total ou circular do sábio (...) A despeito da negatividade que ela encerra e pressupõe, a totalidade é tão única, homogênea e autônoma quanto a identidade primeira e primordial” (KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 447-448).

(...) 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 nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser.* (SN, p.58)

Apesar de Sartre saber ter sido Hegel “o primeiro a introduzir na filosofia a negação como operação lógica do espírito e como etapa do percurso ontológico, e não apenas como aparência”⁹², de acordo com o filósofo francês Hegel teria incorrido em erro ao afirmar que o ser seria determinado também pela negação⁹³, posto que todas as determinações podem envolver sua negação, como quando dizemos, por exemplo, que uma coisa não é outra, que isso não é aquilo ou que aqui não é alhures etc. Para Sartre, não pode haver nem contemporaneidade lógica nem interdependência ontológica entre o ser e o nada, devendo haver, em ambas as instâncias, um prévio posicionamento do ser em relação ao não-ser:

(...) Mesmo quando o ser não fosse suporte de alguma qualidade diferenciada, o nada ser-lhe-ia logicamente posterior, já que pressupõe o ser para negá-lo (...) Temos que recusar colocar *ser* e *não-ser* no mesmo plano, como também que devemos evitar colocar o nada como abismo original de onde surgiria o ser (...) O ser é anterior ao nada e o fundamenta. Entenda 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. (SN, p.57-58)

Kojève nos ajuda a compreender como Hegel fundamenta o ser da negação – e depois nos ajudará a entender também o argumento (re-)utilizado por Sartre contra Hegel:

A negação de *A* tem um conteúdo positivo ou especificamente determinado porque é uma negação de *A*, e não de *M* ou de *N*, por exemplo, ou de um *X* indeterminado qualquer. Assim, o *A* se conserva no não-*A*; ou ainda, nele está suprimido-dialeticamente (*aufgehoben*). Por isso é que o não-*A* não é puro nada, mas uma entidade tão positiva, isto é, determinada ou específica, e até idêntica a si mesma, quanto o *A* que nele é negado.⁹⁴

⁹² Cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. Unesp. 2004, p. 65.

⁹³ Sartre, embora discordando, também tratará da compreensão de Hegel de que “*toda determinação é negação*” (SN, p. 55).

⁹⁴ KOJÉVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, p. 448.

Para Sartre, entretanto, a determinação não pode ser uma negação (SN, p.55) porque, no ato de negar, o entendimento apenas se limita a negar a seu objeto ser outro que não si mesmo. A noção hegeliana de *transcender* parece-lhe ambígua porque às vezes se refere a um transcender-se em outra coisa – escapando às determinações do entendimento – e noutras vezes parece um transcender-se a si mesmo – no que resulta a fixação em suas determinações pelo entendimento. Ao tratar da conduta interrogante do homem, que lhe abrirá caminho para abordar o fenômeno da negação, Sartre argumentará como o juízo de negação só é possível graças ao não-ser que o precede – com o que Hegel não estaria em desacordo – mas, antes ainda de se questionar acerca da primeira conduta negadora (“*de onde vem o nada?*”), afirma, recordando Bergson, que “jamais do ser será derivada a negação” e que “a condição necessária para eu seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser” (SN, p.52). Sartre toma, assim, uma posição:

Afirmar que o ser não é senão o que é seria ao menos deixar o ser inato, na medida em que ele é o seu transcender. Acha-se nisso a ambiguidade da noção hegeliana do ‘transcender’, que ora parece consistir em um surgimento do mais profundo do ser considerado, ora em um movimento externo pelo qual este ser é arrastado. Não basta afirmar que o entendimento só encontra no ser aquilo que o ser é; é preciso ainda explicar como o ser, que é o que é, não pode ser senão isso (...) O que convém examinar aqui é a afirmação de Hegel de que ser e nada constituem dois contrários cuja diferença, ao nível da abstração considerada, não passa de simples “modo de ser”. (SN, p.55-56)

Nessa altura, temos, então, em *O Ser e o Nada*, todo um esforço para demonstrar como o não-ser não é o *contrário* do ser – o que lhe conferiria a contemporaneidade lógica recusada por Sartre – mas precisamente o seu *contraditório* – que requer uma posterioridade lógica do nada, dado que o ser é primeiro posto para depois ser negado. Justifica Sartre: “qualquer que seja a primitiva indiferenciação do ser, o não-ser é essa mesma indiferenciação negada” (SN, p.56). É somente por ter introduzido implicitamente a negação em sua definição de ser que Hegel conseguiria “fazer passar” o ser ao nada⁹⁵. Sendo o ser hegeliano

⁹⁵ Na explicação de F. Leopoldo e Silva, “... a indeterminação não faz coincidir o ser e o nada: é a negação que produz a passagem, ainda que ela opere sobre o momento mais abstrato do ser. (...)”

pura indeterminação e vazio, Sartre compreende a passagem hegeliana do ser ao nada como um mero “jogo de palavras” acerca da noção de negação. E argumenta: “porque, se nego ao ser toda determinação e conteúdo, só posso fazê-lo afirmando que o ser, pelo menos, é” (SN, p.56). Qualquer coisa que se negasse ao ser não se poderia fazer com que ele não fosse, simplesmente por não ser isso ou aquilo. A negação manteria intacto o núcleo do ser, que Sartre compreende como “*absoluta plenitude e total positividade*” (SN, p.56). De forma contrária, o não-ser seria uma negação “*que visa esse núcleo de densidade plenária*”. Sartre, finalmente, aponta para a resposta à questão que formulara anteriormente acerca da origem do nada. Trazemo-la, pois, juntamente ao que encerra a base do que está interpretado neste nosso parágrafo:

É em seu próprio miolo que o não-ser se nega. Quando Hegel escreve “(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio *de* alguma coisa.⁹⁶ Ora, o ser é vazio *de* toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio *de ser*. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não* é. (SN, p.56-57)

É curioso notar que a definição para a noção sartriana acerca do Ser é a mesma com que Hegel, na *Ciência da Lógica*, caracteriza a tese inicial do processo dialético: o *Em-si* ou o *Ser* é. Enquanto Hegel afirma que o ser é, sua afirmação sobre o ser também se resolve no seu contrário e a *dicção* inicial acaba por se revelar também como uma *contradicção*: o ser é nada – a própria tese abriga a antítese⁹⁷. No entendimento de Sartre, contrariamente, uma vez que se afirma a tese, esta permanece tautologicamente bloqueada e o nada não encontraria aí nenhuma compatibilidade ou contemporaneidade ao ser, nem lógica nem ontologicamente⁹⁸. O que Hegel afirma acerca do *Em-si*, Sartre particulariza

E essa abstração vazia, que é própria desse primeiro momento do ser, é o que faz que ele seja, ainda que somente a identidade consigo mesmo, e essa identidade é uma espécie de condensação absolutamente abstrata de todas as determinações. É um vazio denso. O nada é o vazio de ser, abstração que resulta da negação daquela primeira abstração” (LEOPOLDO e SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, p. 65-66).

⁹⁶ Aqui Sartre acresce em nota o seguinte comentário: “*Mais estranho ainda porque Hegel foi o primeiro a advertir que ‘toda negação é negação determinada’, quer dizer, recai sobre o conteúdo*”. (SN, p. 57, nota 10)

⁹⁷ Cf. BORNHEIM, *Sartre*, p. 158.

⁹⁸ Por isso, na leitura de G. Bornheim, a ontologia sartriana se configuraria, no entanto, como uma ontologia erigida sobre uma grave crise do fundamento, que invalida toda a metafísica anterior e,

somente no *Para-si*, no que temos aquela cisão ontológica que não acontece em Hegel. Em Sartre, é apenas para uma parcela do ser – o *ser-Para-si* – que vale a reversão hegeliana do ser no seu contraditório. Em Sartre, ainda, esse *Para-si* permanecerá inócuo, no sentido de jamais se tornar *Em-si*. A vontade do *Para-si* de subir ao fundamento maciço do *Em-si* resulta no absurdo de uma “paixão inútil” (SN, p.750), e não numa síntese totalizadora em que um se fundiria no outro, à moda hegeliana.

Não é fortuito que enfatizamos que a visão de Sartre acerca do Nada não corresponde estritamente à hegeliana: diferentemente de Hegel, Sartre entende que o Nada é concreto, é abrigo e expressão da síntese que resulta no *Para-si*. Ora, anteciparmos isso – para em seguida explorarmos melhor – é valioso para nos precavermos de uma confusão e para compreendermos uma outra divergência significativa entre eles. Se Hegel entende o nada como coetâneo ao ser, este nada se torna, ao mesmo tempo, o nada de *tudo* o que é. Ou seja, na filosofia hegeliana, se a totalidade real implica o homem e se o homem é dialético, a totalidade também o é, e tanto o homem (elemento negador) quanto a natureza (elemento dado) acabam recaindo nessa mesma explicação. Assim, Hegel, ao integrar na supressão-dialética as categorias da identidade e da negatividade, fê-lo de modo a abarcar toda a esfera do existente, indistintamente. Visando a resolver o (antigo problema do) ser no devir, Hegel afirmara na *Ciência da Lógica*:

Do ser e do nada cumpre dizer que em nenhum lugar, nem no céu nem na terra, existe alguma coisa que não contenha em si tanto o ser quanto o nada. Sem dúvida, quando se fala de certo algo e de algo de real, essas determinações não se encontram mais em sua completa verdade, em que estão como ser e como nada, mas encontram-se numa outra determinação e são entendidas, por exemplo, como positivo e negativo... Mas o positivo contém o ser, e o negativo contém o nada, como base abstrata. Assim, mesmo em Deus a qualidade (atividade, criação, potência etc.) contém essencialmente a determinação do negativo; essas qualidades consistem na produção de um outro. (Seção I, cap. 1, C, nota 1, parágr. 87)

Alexandre Kojève já via aí um monismo ontológico⁹⁹ que, surpreendentemente, faz de Hegel um filósofo que, de certa forma, remonta à

dessa maneira, também, toda dicção absoluta acerca do ser. Para ele, a subida ao fundamento implicaria na dicção acerca do *Em-si*, mas tal discurso se “aborrece na tautologia”.

⁹⁹ Cf. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, nota 16, p. 455-457.

tradição metafísica grega, que concebia que tudo o que é é de uma única e mesma maneira. Se os gregos estenderam ao homem sua ontologia naturalista, dominada apenas pela categoria de identidade, Hegel, a seu turno, tendo descoberto as categorias ontológicas dialéticas de negatividade e de totalidade, acabara inversamente estendendo sua antropologia a toda a natureza, no que incidiu também num monismo ontológico ao avesso¹⁰⁰.

Sartre, por sua vez, está imbricado naquela ontologia inaugurada por Heidegger e na qual percebemos o intuito de tornar viável, dentre outras coisas, uma adequada explicação do fenômeno da história sobre o qual Hegel tanto se debruçara¹⁰¹. Se Sartre afirmou o homem como “o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, p.65) é somente porque reconheceu o nada como logicamente posterior ao ser; e uma vez posto o ser (*Em-si*) é que estão dadas as condições para a invasão súbita e impetuosa do Nada como negação, pela ação livre e consciente, de um ser lançado ao mundo. Ele afirma:

Seria inconcebível que um Ser que fosse plena positividade mantivesse e criasse fora de si um Nada de ser transcendente, porque não haveria nada no Ser por meio do qual este pudesse transcender-se para o Não-Ser. 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 como transcendente no bojo da imanência, caso não nadifique o Nada em seu ser *a propósito de seu ser*. O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual,

¹⁰⁰ Se Hegel tenta vencer um obstáculo que sempre esteve presente na metafísica, ele o faz sem abandonar, contudo, o antigo ideal metafísico da identidade e da dicção absoluta. Gerd Bornheim afirma que negar isso seria “*ignorar a intenção inabalável de seu sistema*”, que procurou “*resolver a multiplicidade na unidade*” (Cf. *ibid.* p. 150). Daí, o monismo creditado a Hegel por não se desesperar dessa conquista: “*O que Hegel persegue se resume justamente nessa dicção absoluta; ele difere, porém, da tradição na medida em que se detém no contraditório e procura ‘olhar o negativo nos olhos’ (...)* A intenção de Hegel ao atravessar o reino da contradição não consiste em fincar-se nele, e sim em superá-lo definitivamente; atende a negação a fim de negá-la, e busca a síntese, a negação da negação. O permanecer no reino da contra-dicção tenta o escopo de eliminá-la, pretendendo possibilitar desse modo a segurança definitiva da dicção absoluta” (BORNHEIM, Sartre, p. 149).

¹⁰¹ Na filosofia de Hegel, notamos a existência de um real “tético” e de um real “sintético”. Enquanto o primeiro exprime a identidade, o segundo exprime a totalidade. O primeiro se dá de modo imediato (*unmittelbar*) e o segundo de modo mediato (*vermittelt*), ou melhor, pela mediação da ação “antitética”, que nega o primeiro como mediato. Mais até do que falarmos em *tese*, *antítese* e *síntese*, as categorias fundamentais mais habituais a Hegel são *imediatidade* (*Unmittelbarkeit*), *mediação* (*Vermittlung*) e *supressão(-dialética)* (*Aufheben*). Elas resumiriam toda a dialética real, ao passo que a dialética ideal da ciência assumiria apenas um papel descritivo desse processo de mediação ininterrupta da ação. Aqui, temos a ação como o campo da liberdade humana, ou seja, da ação consciente e voluntária sem a qual a história não seria história. É a dimensão privilegiada a partir da qual o homem marca sua passagem no espaço e no tempo. Diferentemente de tudo o mais na natureza, o homem constrói, a partir de sua ação livre, seu próprio ser-no-mundo/ser-aí (*Dasein*), sua própria existência.

em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.* (SN, p.65)

É então que Sartre reconhece que “falta verificar em que delicada e estranha região do Ser encontraremos o Ser que é seu próprio Nada” (SN, p.65), pondo-se a examinar novamente a conduta interrogante. A estrutura do argumento de Sartre em *O Ser e o Nada* segue uma ordem das razões, que reconstitui “de trás pra frente” o que se passa no plano ontológico. Para Sartre, a própria questão a respeito do ser já sinaliza um tipo peculiar de conduta humana, que é a interrogação. Argumenta o filósofo que ao interrogador é necessário que seja sempre possível um desprendimento das séries causais que constituem o ser. Ele afirma: “... na medida em que o interrogador deve poder operar, com relação ao interrogado, uma espécie de recuo nadificador, escapa à ordem causal do mundo e desgarrar-se do Ser” (SN, p.66). Ocorreria, assim, um duplo movimento de nadificação, introduzindo pela interrogação a negatividade na positividade do mundo: “o interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado neutro, entre ser e não-ser, e ele próprio nadifica-se com relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser” (SN, p.66). Consequentemente, é no homem que tal possibilidade se concretiza:

Vemos o nada irisar no mundo, cintilar sobre as coisas (...) A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser. (SN, p.66)

A conduta interrogante, assim, só é possível porque existe alguma negação, a qual só pode remeter ao nada como sua origem e fundamento. A compreensão deste não pode ser buscada nem fora do ser (pois interrogar e ser interrogado *algo*, assumindo um recuo nadificador diante do objeto atingido pela interrogação), nem pode ser procurada como uma noção complementar e abstrata. O nada sustentado por Sartre é intramundano, “se dá no miolo do ser”; e embora não possa ser produzido pelo Em-si, não é excludente do ser, pois carece de relação com ele. É justamente isso que nos permite captar as negatividades todas (distância, ausência, espera, projeto, angústia etc.) e compreender como elas assinalam nossa relação

essencial com o mundo. Mas longe desta relação se dar de modo *a posteriori* e como uma relação de utensilidade, ela é uma relação de comprometimento com o mundo, como “rubrica categorial” e condição da negação que lhe é inerente.

Aqui, além de uma explicação que fundamenta o surgimento do Nada de modo diferente de Hegel, fica também evidente a confinamento, realizado por Sartre, do nada à região do homem (entendido como o *Para-si*), posto que, não insignificadamente, a conduta interrogante-nadificadora lhe é própria. Mais do que isso, e coerente em seu sistema, Sartre esclarece esse acontecimento como sendo exclusivo da realidade humana:

Sem dúvida, [o Nada] vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser. (SN, p.128)

Dessa forma, a relação que o Para-si (aquela “*delicada e estranha região do ser*”) mantém com o ser (Em-si), irisando daí como um nada, é que traduz a maneira pela qual Sartre instala o nada no ser (e o homem no mundo), muito diferentemente de Hegel, que funda o nada em contemporaneidade com o ser. Mas “instalar” o nada no ser não requer tornar todo o ser “contaminado” pelo nada, como quer Hegel. E isso marca a razão de nossa insistência neste ponto. Se para Sartre o “o ser se *infesta de nada*”, não é como em Hegel, em que tudo está de ponta a ponta constituído também pelo nada, juntamente com o ser. Sartre não recorre ao monismo nadificador da realidade toda para escapar ao dualismo. Basta-lhe reconhecer tão-somente à realidade humana como atravessada de ponta a ponta pelo nada. Esta parcela da totalidade que é o homem não determina o ser enquanto partindo-o, mas se constitui como um escape ao ser, como evasão dele, embora pressupondo-o e sendo sempre por ele sustentado, diferente dele, e nele.

O que podemos extrair, portanto, para as implicações da nadificação do ser na noções de “identidade” e “si” requer que reestabeleçamos aquelas inferências todas, de Sartre, acerca da intencionalidade da consciência, agora com os arranjos finais com que conseguiu fechar as questões abertas pela sua radicalização do princípio da intencionalidade como uma espécie de axioma. Hegel parece-nos ter

sido a peça que faltava ao sistema de Sartre e, portanto, foi fundamental para a elaboração de *O Ser o Nada*.

Se ao investigarmos os desenvolvimentos das principais noções da ontologia fenomenológica de Sartre, concomitantemente à elucidação de seu diálogo com a tradição, optamos por começar, na verdade, pelo que, para Sartre, o sujeito *não* é: ele não é o ser dos fenômenos. Com isso, pretendíamos mostrar como, o que quer que ele fosse ao se forjar, já representava, em sua primeiríssima etapa de construção como *cogito* pré-reflexivo, uma noção original, desde cedo destacada dos cenários filosófico e psicológico, em oposição aos quais o pensamento de Sartre buscou se fundar. Por essa razão é que, esboçando em linhas gerais o que nos interessou, revisitamos Descartes e Kant para, em seguida, vermos como Sartre foi deles se distanciando, através de Husserl. Ainda assim, entretanto, vimos que deste último Sartre também tomou distância, na medida em que se propôs a “corrigir” o que considerou um recuo da fenomenologia husserliana, pondo-se, então, a aperfeiçoar seus conceitos e a radicalizar seus pressupostos. Pretensões tão grandes certamente lançaram Sartre na necessidade de argumentar nos confins não apenas da fenomenologia, mas também da ontologia e da lógica. E isso quer dizer que ele não poderia ignorar as mais expressivas ideias nessas áreas em sua época: Heidegger e Hegel, respectivamente. Por isso, demonstramos também como a leitura de Hegel suscitou soluções novas no pensamento de Sartre, possibilitando-lhe finalmente se desembaraçar da soberania da lógica e da metafísica aristotélicas e amparando-o em sua nova compreensão da subjetividade, sobretudo ao lhe fornecer conceitos fundamentais para resolver problemas abertos com sua releitura da fenomenologia de Husserl, feita a serviço de sua existencialista afirmação da contingência e da liberdade humanas.

A apropriação sartriana de Hegel (1770-1831) foi outra peça fundamental para o funcionamento do sistema de Sartre. Seu encontro com Hegel lhe fora oportuno¹⁰² para resolver os problemas suscitados pelos seus próprios avanços,

¹⁰² Não obstante a conveniência desse feliz encontro para Sartre, ele só aconteceu relativamente tarde, pois, nos anos em que cursava a universidade, ele, como praticamente todo o resto da França, não chegara a conhecer Hegel como uma figura de peso no panteão filosófico. Quando em 1933, através de Kojève, Paris se tornara receptiva a Hegel, Sartre estava no estudo atento da fenomenologia de Husserl em Berlin (1933-34), movido pela sedução que o concreto prometido pelo fenomenólogo exercera sobre ele, na sede de livrar-se do idealismo da universidade francesa.

sobretudo na primeira fase de sua produção filosófica, em que a consciência ficara estranhamente caracterizada como desprovida de qualquer positividade, como um vazio translúcido e pura negatividade nadificante, em consequência da radicalidade de sua decisão de levar às últimas consequências a tese da intencionalidade.

Para Sartre, e como a fenomenologia já comprovara, intencional indica, antes de mais nada, o puro movimento que é a consciência. Sendo sempre a “consciência de__”, intenciona seus objetos num movimento constante e de puro direcionamento espontâneo para a “exterioridade” de si mesma; ela é fluxo que ruma em direção a um objeto visado qualquer; é vetor aberto à infinidade dos pontos constituintes do mundo; ela “explode no mundo” (IF>...), como um puro extravasar em direção a objetos múltiplos, infinitamente possíveis. Em sua primeiríssima instância, a consciência é um constante fluir para “fora” de si, como um escape de si mesma, num movimento direcionado ao mundo, numa abertura irrevogável aos fenômenos. Diz Sartre que se algo lhe caísse “dentro” seria imediatamente expulso de lá e lançado a um objeto qualquer que ela intencione. De modo primoroso, ele nos sugere uma imagem para compreendermos a realidade da consciência, tal como aceitara de Husserl:

Imaginem agora uma sequência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um “nós mesmos” sequer o ócio de se formar atrás delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil e recalcitrante. Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: “Toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. (IF, p.56)

Aproveitando à máxima potência a tese da intencionalidade, Sartre entende que é pela inexistência de qualquer interior a si mesma que a consciência *explode* no mundo (IF, p.56). Sendo puro movimento, ela não pode ser habitada, como veremos, sequer por um *eu*. Sendo translúcida, nela não se enxerga aquele “centro de opacidade” (TE, p.??) em que o *eu* consistiria. Sendo vazia, nada de imanente nela se encontra, de modo que tudo lhe transcenda e, assim, também o *Eu*, a despeito do modo como o apreende, está lançado em meio aos objetos

Fora nesse período que escrevera *A Transcendência do Ego* (1934), publicada apenas em 1936, e que também se iniciara nos estudos de Heidegger.

transcendentes. Isso já seria o bastante para entendermos que, quando Sartre concebe a condição humana, ele jamais a fixa numa essência acabada e definitiva, e que qualquer verdade última acerca do ser do homem está em oposição ao reconhecimento de qualquer a priori nele.

Instância fundamental para nossa compreensão da subjetividade em Sartre, a consciência assim entendida não carrega consigo nenhuma positividade a partir da qual se relaciona com os componentes da realidade. Sem uma substancialidade que lhe sirva de lastro, ela não é uma entidade, nem uma faculdade humana abrigando representações acerca das coisas, como queria Descartes, ou organizando-as e sintetizando-as em si mesma, como supunha Kant. Se fosse receptáculo de representações, estas se constituiriam em opacidade anuladoras de sua translucidez. Também por isso podemos dizer que a consciência, nada sendo, é ao mesmo tempo “*tudo*”, já que a pluralidade infinita dos objetos visados é que lhe empresta o ser. A constância de incompletude e o vazio ontológico que são a consciência humana, para Sartre, são a razão de ela se relacionar com o mundo fenomenalizando-o, ou seja, tomando-o na “série das aparições que o manifestam” (SN, p.15), pois que somente por meio do ocupar-se com essas aparições é que ela se exerce enquanto consciência, ou seja, somente assim é que ela *existe*, sem essência, sendo o que não é (aquelas manifestações todas do mundo por ela visado e às quais tem acesso direto, embora sempre parcial) e não sendo o que é (um fluxo de movimentos intencionais que, a rigor, jamais poderia ser cristalizado numa essência).

Paradoxalmente, escapar-se de si, visando os objetos, é cumprir sua única determinação: ser o que não é e não ser o que é (SN, p.110). Em si mesma não é; é um nada; uma ausência total de essência, que se encontra lançada ao mundo; uma *existência* que tem de se autoconstituir, negando-se a todo custo e sempre; uma indefinição perene que se define somente na medida em que *se torna* e *se faz*, para logo em seguida continuar se tornando o mesmo, ou o seu contrário, ou o seu diferente, indefinidamente. Diz Sartre:

Ela [a consciência] é porque se faz, pois seu ser é consciência de ser. Mas isso significa que o fazer sustenta o ser; a consciência deve ser seu próprio ser, nunca é sustentada pelo ser, mas sim quem sustenta o ser no seio da

subjetividade – o que significa, uma vez mais, que está habitada pelo ser, mas não é o ser: *ela é o que não é*. (SN, p.109)

Dessa forma, melhor finalizado “graças a” Hegel o vazio translúcido da consciência intencional encontrada em Husserl, o Para-si sartriano carece de qualquer elemento que lhe marcasse com uma *identidade* ou um *si* que lhe servissem como autorreferência. A consciência, inabitada, deve permanecer na unidade vazia que a constitui. No dizer de Sartre:

Introduzir na unidade do cogito pré-reflexivo um elemento qualificativo exterior a esse cogito seria romper sua unidade, destruir sua translucidez; haveria então na consciência algo do qual ela não seria consciência e que não existiria em si como consciência. (SN, p.126)

Nada tendo em si com que se identificar, e desprovida de qualquer núcleo positivo, o “para” do Para-si surge como o próprio movimento que visa (sem sucesso) a uma completude com que se identificar. Obstruída a ele qualquer identidade ou si presentes, “o nada que surge no âmago da consciência *não é: é tendo sido*” (SN, p.127). Presente a si à essa distância, é vedada ao Para-si qualquer autoco incidência. Afinal, coincidir-se como, identificar-se como, se seu fundamento é o próprio Nada, sem poder escorregar livremente e a qualquer momento, como quer Hegel, para a positividade do Ser indeterminado? Seu único *si*, se quiséssemos lhe fazer alguma concessão, seria o que jamais oferecesse a oportunidade de uma identidade, e continuaria (in)sustentado na falta ontológica. Confirma-nos Sartre, arrematando sua ontologia fenomenológica, sem explicitar a mobilização de Husserl e Hegel, que faz à sua maneira:

... o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir *à distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na consciência é o *seu* nada (...). O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. (SN, p.127)

Por fim, convém atentarmos que as inovações filosóficas de Hegel, redefinidas no modo errático, mas fértil, da argumentação de Sartre, havia encontrado nas expectativas deste, recordamos, um ambiente já apto para acolhê-

la. Em auxílio a Sartre, Hegel trouxe consigo não apenas o avanço herdado de Kant com a compreensão de que a experiência era uma síntese entre a consciência e o que a ela era apresentado, mas também que esse avanço – o qual, por sua vez, como vimos, já havia promovido certa superação da epistemologia cartesiana da representação – era, agora com Hegel, algo superior: a experiência da consciência nunca mais poderia ser tomada senão sob o entendimento de sua relação com o desenvolvimento da história e, portanto, na dinâmica necessariamente dialética de um progressivo desenvolvimento da racionalidade, em que o fenômeno, agora, ao invés de esconder uma verdadeira essência das coisas, torna-se o revelar progressivo de seu sentido, no tempo. Ora, o anelo existencialista de Sartre pela “realidade” convocada sob a multiplicidade de suas facetas (sócio-políticas, históricas, interpessoais, sensoriais etc.), vistas como intrinsecamente relacionadas e desprovida de ocultações, estava parcialmente contemplado por Hegel. Pelo que também acabamos de analisar, Sartre, diferentemente de Hegel, afirma a relação homem-mundo sem incorrer na inapropriada categorização ontológica com a qual Hegel transporta entre um e outro predicados que, ao ver de Sartre, são incomunicáveis.

Certamente por isso tudo, defendemos poder entender Sartre como um filósofo engenhoso, que, paradoxalmente, deslizou o homem para fora do Ser a fim de não apartá-lo do próprio Ser, restituindo-lhe, assim, sua imanência ao mundo, sem suprimir sua transcendência em relação a si próprio e ao mundo, nem os confundindo indistintamente. É claro que ele não se trata de um nada absoluto, sequer de uma abstração que pudesse nos remeter às inviabilizações do nada sustentadas por Parmênides. O homem, naturalmente, é um ser, mas é *ser Para-si*, na abrangência de sentidos que exploramos ao acusar a ontologia sartriana como heterodoxamente caudatária da concepção dialética do Nada em Hegel.

4. Sartre *par lui même*: o *Para-si* como “sujeito livre”

Se as confrontações sartrianas com a tradição filosófica que até aqui perfizemos estava em função de explicar o desenvolvimento daqueles conceitos

principais e mais pertinentes ao estudo que aqui realizamos, sobretudo os de “consciência”, “cogito”, “eu”, “indivíduo”, “identidade”, “si”, “pessoa”, “nada” e “Para-si”. Certamente, a maior inovação e inflexão do pensamento de Sartre apresentaram-se a nós como uma filosofia que, da solidez densa e passiva do ser, justifica a fluidez translúcida e ativa da consciência e a existência do Nada, fazendo delas chaves-mestras para a compreensão da existência humana.

Como “núcleo instantâneo” (SN, p.118) do ser humano e, ao mesmo, nó que o prende “na poeira seca do mundo” (IF, p.56) como inerência a ele, a consciência foi o ponto de partida do estudo acerca da subjetividade e trampolim para um salto com maior profundidade na totalidade mais ampla do ser humano, distinguida por Sartre como o *Para-si*. Afirmando ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença concreta do mundo, a subjetividade em Sartre se firmou, simultânea e dialeticamente, como um puro absoluto, na forma de uma paradoxal relação sintética com o mundo. Dessa feita, se Sartre defendeu a inexorabilidade da atividade intencional da consciência, é essa mesma determinação do ser da consciência que, em novo paradoxo, a constitui como jamais previamente determinada para ser o que quer que seja, nunca coincidente consigo própria, sem alcançar a exclusiva estabilidade de seus objetos transcendentos – o que vale, respectivamente, acerca do homem para com o mundo, do nada para com o ser – ou ainda, se quisermos, constitui o *Para-si* como inconstituído, na forma de um “buraco no ser” (SN, p.128) ou de um “nada no coração do ser” (SN, p.127). Em se tratando da consciência, a *transcendência*, seja em suas intenções “externas” ou “internas”¹⁰³, espaciais ou temporais, é a única constância que nela encontramos e seu modo de ser mais peculiar: “a transcendência”, repetimos Sartre, “é estrutura constitutiva da consciência” (SN, p.34). Sua constituição como transcendente é a razão de existir como movimento, como adesão ao mundo, como translúcida e por fim, como desprovida de qualquer positividade.

¹⁰³ Não é somente no mundo exterior que a consciência busca os objetos. Pode fazê-lo também a partir de si mesma. Se ao intencionar os objetos exteriores ela realiza um ato perceptivo, pelo qual sempre se está diante de uma infinidade de novos conhecimentos possíveis, a consciência por vezes é capaz de intencionar também objetos que não se lhe apresentam diretamente do mundo exterior. Isso se dá no ato imaginativo, quando a consciência por si mesma é capaz de criar os próprios objetos a que se direciona. Nesse caso, ao contrário do que ocorre na percepção, à consciência nada é apresentado de novo, nenhum conhecimento é agregado.

Não visando, seu movimento, apenas aquilo que se lhe abre na horizontalidade do espaço, a consciência é ainda movimento que percorre um circuito temporal, o circuito da ipseidade. Ao tratar da ontologia da temporalidade estática, Sartre vincula a temporalidade ao Para-si:

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

Intencionando o *futuro*, infinitas possibilidades de ser lhe estão abertas. Entretanto, jamais uma essência estática, fixa ou completa lhe resta ao alcance, pois, fugidio, o futuro, como promessa de ser, sempre faz avançar o horizonte junto ao movimento intencional que o persegue. Tocar o presente é, para a consciência, desvanecê-lo em passado, por isso apresenta um nunca permanente estado ou uma sempre fluida essência, e só poderia ser apenas como “*tendo sido*”. Por isso, define-se melhor como um *tornar-se*, sempre diante das possibilidades que seu caráter temporal lhe abre no modo de futuro. Assim, ela não pode ser definida em qualquer fixidez, menos ainda previamente. Sua permanência é a errância e sua errância advém da escolha¹⁰⁴ dos objetos a todo tempo visados. No dizer de Sartre, “não há temporalidade salvo como *intra-estrutura* de um ser que tem-de-ser o seu ser, ou seja, como intra-estrutura do Para-si” (SN, p.192)

Acompanha-a, contudo, a liberdade de se tornar o que *escolher ser*¹⁰⁵, mas será somente enquanto o escolhe, ou melhor, no fluxo da ação de escolher. Assim, igualmente fugidio, o presente também se esvai, e é somente seu passado que lhe cristaliza uma essência, mas apenas enquanto já largada para trás e como resultado de uma escolha sempre revogável. “Emprestando” do mundo aquilo que veio a ser

¹⁰⁴ Quando afirmamos que ela “escolhe” seus objetos, estamos diante do que Sartre considerou “*um dos mais difíceis problemas da fenomenologia*” (TE, p. 63): estabelecer uma distinção entre a consciência *ativa* e a consciência simplesmente espontânea. Em *A Transcendência do Ego* Sartre não o encara, mas o fará em *O Ser e o Nada*.

¹⁰⁵ Movimento de transcendência rumo ao mundo, é nessa sua interação com ele que tudo intenciona (escolhe, conhece, sente...), pois é nele que *existe* e que *cria* seus próprios valores. É nele que se faz como adesão ou como reação, como identificação ou como negação, como determinação ou como superação, na má-fé ou na autenticidade, sempre a partir da *liberdade* que é, da liberdade que, na verdade, é a única a defini-la (SN, p. 68).

(apenas na forma de passado), ela se constitui somente provisoriamente como aquilo que toma emprestado do mundo ao visá-lo, no instante em que o intenciona e pelo tempo mesmo em que o intenciona. Esse emprestar, no entanto, não a confunde com o mundo nem a essencializa, pois representa o caráter da provisoriedade de quaisquer essências que adota. Caracterizada sobretudo por seu “projetar-se para”, a consciência define-se “como sendo o que não é e não sendo o que é” (SN, p.38); ela nunca é coincidente consigo (cf. SN, p.122/127/153) e é nesse sentido que sua presença (de si) a si a explica como existindo à distância de si (SN, p.127), invadida por uma fissura de nada que nela desliza e, separando-a de si própria, a constitui como um *nada* de ser (SN, p. 127).

É preciso considerarmos o fato de que não é gratuitamente que Sartre diz ser o homem “um ser que faz surgir o nada *no*¹⁰⁶ mundo”. Disso, queremos fazer, agora, o ponto para uma mudança de ênfase noutra aspecto sem o qual uma compreensão acerca do sujeito sartriano terminaria completamente insuficiente: sua relação propriamente dita com o mundo, destacando, assim, a capital importância, no pensamento de Sartre, da intrinsecidade entre o homem e o mundo, marcada pela ação como o elemento crucial da negação do dado, ou noutras palavras, da liberdade sobre o conjunto de fatos postos.

Para Sartre, a relação homem-mundo nada tem a ver com os posteriores que se desprendem da atividade empírica humana e menos ainda com as relações de utilidade; mas, pelo contrário, é a negatividade que funciona como condição para essas relações. Se o nada vem ao mundo pelo homem, perguntará, conseqüentemente, Sartre, o que é o homem para que isso seja possível? Se o homem está no processo em que ser só pode gerar ser, seria necessário ao homem colocar-se fora do ser. E é aqui que entrevemos a dimensão humana da liberdade. Não é a própria gama infinita de seres que o homem pode nadificar quando posta à sua frente, mas tão somente sua *relação* com ela. Um escape de modo a ficar fora do alcance do ser e imune à sua ação determinante equivale, para Sartre, a uma “*recolhida para além de um nada*” (SN, p.67). E ele aponta: “*Seguindo os estoicos, Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: liberdade*” (SN, p. 67).

¹⁰⁶ Grifo nosso.

No artigo *A Liberdade Cartesiana*, em *Situações 1*, ele admite ter sido Descartes quem, “melhor do que ninguém”, beneficiou a filosofia ao mobilizar todo o pensamento com autonomia, “em sua independência plena e absoluta”. Entretanto, censura-o por seu vício metafísico racionalista, bem como o da filosofia francesa, de explorar limitadamente a experiência ativa e criadora da liberdade, reduzindo-a a ganhos de cunho meramente intelectualista:

Descartes, que é antes de tudo um metafísico, toma as coisas pela outra ponta: sua experiência primeira não é a da liberdade criadora “*ex nihilo*”, mas antes a do pensamento autônomo, que descobre por suas próprias forças relações inteligíveis entre essências já existentes. É por isso que nós, franceses, que vivemos há três séculos conforme a liberdade cartesiana, entendemos implicitamente por livre arbítrio antes o exercício de um *pensamento* independente do que a produção de um ato criador, de modo que nossos filósofos, como o faz Alain, acabam por assimilar a liberdade ao ato de julgar (...) ele [Descartes] compreendeu, melhor do que ninguém, que a menor manobra do pensamento mobiliza todo o pensamento, um pensamento autônomo que se põe, em cada um dos seus atos, em sua independência plena e absoluta. Mas essa experiência da *autonomia* não coincide, como vimos, com a da produtividade. (SARTRE, *A Liberdade Cartesiana*, *Situações 1*, p.286-7)

Ora, importa a Sartre que duvidar, como Descartes sob certo aspecto priorizou, é exercer a liberdade exclusivamente humana que nos permite tomar distância frente ao que está posto. Interessa-nos, aqui, que a liberdade vale enquanto um *agir* assumido, e que sua exclusividade humana não é uma obviedade a ser negligenciada e infértil para exprimir qualquer verdade acerca do Para-si.

Recusando-se, diferentemente do Hegel maduro da *Enciclopédia* (1817-1830), a estender ao mundo natural a totalidade dialética¹⁰⁷, Sartre restringe o caráter negador da ação ao ser *Para-si*, condenado que está a fazer escolhas e a atuar em função delas. O poder nadificador da liberdade (humana) é apresentado, então, como o elemento chave da ontologia e, mais especificamente, da subjetividade sartrianas. Contudo, a liberdade, para Sartre, e ela não é disponibilidade, tal como o livre arbítrio de Santo Agostinho¹⁰⁸, mas *ação*, como um

¹⁰⁷ Kojève nos acusa pontualmente a diferença entre a compreensão madura e a do jovem Hegel: “na *Enciclopédia* [1817-1830] Hegel afirma que toda a entidade pode suprimir a si mesma e é, por isso, dialética. Mas na *Fenomenologia* [1806] afirma que somente a realidade humana é dialética, e que a natureza é determinada pela identidade”; cf. KOJÈVE, *Introdução à Leitura de Hegel*, nota 11, p. 445.

¹⁰⁸ Circunscrevendo a liberdade na esfera da vontade humana, escreve Agostinho: “... *E nada está tanto em nosso poder, quanto termos à nossa disposição o que queremos. Consequentemente,*

fazer que acontece na mais coerente conformidade àquela relação nadificadora entre o Para-si (Nada) e o Em-si (Ser):

Com efeito, a liberdade não é um simples poder indeterminado. Se assim fosse, seria nada ou Em-si; e é somente por uma síntese aberrante do Em-si e do nada que podemos concebê-la como um poder desnudo e preexistente às escolhas. A liberdade, por seu próprio surgimento, determina-se em um “fazer”. Mas como vimos, *fazer* pressupõe a nadificação de algo dado. Fazemos alguma coisa *de* alguma coisa. Assim, a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno. E, se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, como acabamos de dizer, ela pressupõe *todo o ser* para surgir no âmago do ser como um buraco. (SN, p.597-598)

É por determinar-se em um fazer que a subjetividade sartriana, o Para-si, pode ser definido, a nosso ver, como *sujeito livre*. Nesse sentido, apenas – e não naquele de “*sub-jectum*”, como substância subjacente à consciência e suporte de sua ação, conforme já foi refutado no estudo que deslocou o *Eu* para fora da consciência –, o Para-si, pela liberdade que o constitui, é sujeito entendido como “agente”, tanto quanto sua espontânea e irrefletida consciência encontra na intencionalidade sua única determinação – ainda que seja uma determinação que paradoxalmente não a determine. Não tendo outra saída a não ser exercer perpetuamente sua liberdade, o sujeito sartriano é sempre um “agente”, quer queira quer não; mesmo que sua escolha angustiada seja de recusar exercer a própria liberdade, ainda assim estará perfazendo o caminho trágico de um agir em escolha livre.

Muito equívoco se faz com essa afirmação da condenação à liberdade (SN, p.597), por Sartre. Comumente, intérpretes rasos ou desavisados – na melhor das hipóteses – alegam que Sartre defenda a liberdade humana como absoluta, no sentido de ser exercida de modo estranho às situações e à facticidade do *ser-nomundo* que é o homem. “Limitadores”, os pontos de inserção do sujeito no mundo assim o são coetaneamente ao fim que herdamos do sujeito que os estabelece livremente. Não cabe em nosso escopo rerepresentar todo o primeiro capítulo da quarta parte de *O Ser e o Nada*, mas apenas sinalizá-lo como ponto final derradeiro para essas distorções acerca da subjetividade em Sartre, o qual é categórico:

nossa vontade sequer seria mais vontade, se não estivesse em nosso poder. Ora, por isso mesmo, por ela estar em nosso poder, é que ela é livre para nós” (AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*, p. 158).

Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser no mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido. Assim, o *datum* jamais aparece ao Para-si como existente em bruto e Em-si; ele se descobre sempre *como motivo*, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam. (...) Com efeito, assim como a liberdade é um escapar a uma contingência que ela tem-de-ser para dela escapar, também a situação é livre coordenação e livre qualificação de um dado em bruto que não se deixa qualificar de modo algum. (SN, p.600)

Noutras palavras, o Para-si sartriano só é livre porque sua liberdade é situada; ou: a situação que o limita é a mesma que lhe possibilita ser livre. Ele afirma ser este “o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade” (SN, p.602); e ainda:

Poderíamos até dizer que esta situação condiciona minha liberdade, no sentido de que *está aí para não me constranger*. Elimine-se a proibição de circular pelas ruas após o toque de recolher – e que significação poderá ter para mim a liberdade (conferida, por exemplo, por um salvo-conduto) de um passeio à noite? (SN, p.598).

Assim, liberdade não é nem a velha faculdade da alma, nem precisa ser alocada na razão ou na vontade – como pretendiam, respectivamente, os filósofos gregos clássicos ou Santo Agostinho –, sequer pode ser descrita isoladamente. Como condição exigida para a nadificação do Nada, Sartre afirma que “a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano” (SN, p.68); na verdade:

...a liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da “realidade humana”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser livre*”. (SN, p.68)

A liberdade, para Sartre, então, seria o nada que a própria consciência é; seria uma “instância tão radical e originária que se confunde com a própria subjetividade”¹⁰⁹. Nesse sentido, ela seria o maior irreduzível. Por causa dela, também, o ser humano é o ser “pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, p.65). Esse nada que é a própria liberdade é o nada que é definido por Sartre como o “buraco no

¹⁰⁹ Cf., SILVA. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p. 90.

ser” (SN, p.127). Em nada fundada, senão em seu próprio nada, a liberdade é a negatividade a partir da qual a consciência se faz e se escolhe, no absoluto de sua solidão e desamparo, e na inevitável e intransferível *responsabilidade* que lhe sobra. Essa consciência livre e responsável, na visão de Sartre, é cada pessoa, cada ser humano, cada sujeito irreduzível, cada indivíduo. Esse indivíduo assim (in)constituído é o *Para-si*, diferentemente de cada elemento do mundo objetivado, o *Em-si*.

Se ao Para-si é impossível “ser aquilo que é”, com o “si” do *Para-si* Sartre quis significar a identidade ou o ser do sujeito (jamais realizáveis); com o “para” do *Para-si*, ele quis significar “direção”, ou seja, um movimento de busca do “si”. Não se trata de um movimento reflexivo, mas projetivo, já que, como vimos, não há um interno para a consciência. O percurso do “para” ao “si” é um projeto de subjetivação, e o Para-si, sem jamais coincidir consigo (cf. SN, p.153), tem que se escolher constantemente a cada instante, sem nunca poder deixar de ter de escolher o que pretende ser; mas tem de escolher seu ser, o qual não será, ou o será somente na medida em que já não poderá mais sê-lo. De todo modo, tem que escolher, e essa é a única determinação de sua liberdade – “estamos condenados a ser livres” –, fonte de sua angústia. Em que se fundam suas escolhas? Em nada, ou seja, em sua liberdade. Sem fundamento algum, suas escolhas se operam na liberdade e, justamente por isso, carregam a marca – ou o peso – da *responsabilidade*. O Para-si é responsável porque as escolhas são intransferivelmente *suas* e sempre são *livres*.

Talvez por isso tudo não haja nada melhor para traduzir o Para-si sartriano senão declarando-o como sendo a própria “liberdade”. Ele é ricamente livre: livre de um “eu”, que o definisse com alguma essencialidade; livre de um “si”, que o circunscrevesse internamente, prendendo-o a si mesmo; livre como “*indivíduo*”, existindo de modo indiviso e singular no mundo; livre como “*pessoa*”, construindo-se indeterminada e incessantemente no circuito (temporal) da ipseidade; livre como “*sujeito*”, desafiado a ser “sujeito de” e não “sujeito a”; por fim, livre, sobretudo, com todo o peso (responsabilidades, angústias etc.) que isso lhe custa, até ao ponto de pretender não sê-lo.

Após termos explorado as principais noções sartrianas que nos permitiram vislumbrar como o filósofo compreende a complexidade do Para-si num *processo de*

subjetivação mediante suas *ações livres*, entendemos poder assumir, então, a *liberdade* e a *singularidade*, respectivamente, como fundamento e consequência da constituição ontológica do homem, sendo a *liberdade* o terreno intransponível a partir do qual o sujeito realiza suas escolhas, imprimindo, assim, sua marca singular à própria existência. Situando-nos nesta perspectiva, trataremos, agora, de esboçar a problematização deste processo, que não é outro senão a tentativa de realizar o desejo de ser. Por conta do pensamento de Sartre apresentar uma imbricação de ideias fora da qual poderiam fracassar nossos esforços, faz-se necessário extrairmos de sua concepção da constituição ontológica da *consciência* todas as consequências que a noção de *liberdade* carrega e, assim, acedermos à problemática da *má-fé* para, depois, tomá-la como a plataforma que nos lançará diretamente ao cerne do problema da *autenticidade*.

Capítulo 3

Má-fé: o avesso da autenticidade

1. A angústia: um incômodo da liberdade

Desde o ensaio *A Transcendência do Ego*, Sartre assinala um incômodo advindo da pura “espontaneidade *individuada e impessoal*” (TE, p.78) do campo transcendental liberto do Eu, desde já “um nada” (TE, p.76), criador “*ex nihilo*” e “incansável de existência” (TE, p.79): uma espécie de fuga de “qualquer coisa angustiante” (Te, p.79) que é ter de fazer-se ininterruptamente, algo indicativo de que “a função essencial do *Ego* não seja tanto teórica como prática” (TE, p.80), para talvez tentar evitar o inevitável da monstruosa e assustadora realidade da consciência, geradora até de afetações psíquicas caracterizadas por um estado de dúvida permanente. Sartre ilustra essa espécie de mal-estar, recorrendo ao exemplo de uma jovem casada, temerosa de acabar traindo o marido quando este se ausentava de casa:

Parece-nos que esta espontaneidade monstruosa está na origem de numerosas psicastenias. A consciência assusta-se com a sua própria espontaneidade, porque ela sente-a como *para lá* da liberdade. É o que se pode ver claramente num exemplo de Janet (...) O que nos parece é que, muito simplesmente, uma circunstância sem importância (leitura, conversação etc.) tinha determinado nela o que se poderia chamar de uma vertigem da possibilidade. Ela descobria-se como monstruosamente livre e esta liberdade vertiginosa aparecia-lhe *por ocasião* desse gesto que tinha medo de fazer. (TE, p.79-80)

Chama-nos a atenção o caráter tanto corriqueiro quanto incômodo da experiência vivida pela personagem na situação exemplificada. Nela, tudo advém da menos interdita liberdade – que nem por isso é fonte de alívio – e da consciência de que isso abre no horizonte a possibilidade de usufruí-la até do modo mais perturbador para os padrões morais daquela mulher. Se ao menos ela fosse, à maneira essencialista, de uma personalidade e caráter (moral) tais que lhe conferissem certeza de que não lhe seria jamais possível desfrutar da própria liberdade de modo tão perturbador, estaria definitivamente protegida daquela dúvida ameaçadora e de suas consequências angustiantes. Pudessem ela se valer de sua até então mantida probidade conjugal como garantia de que suas qualidades morais a forjassem como blindada contra qualquer chance de pôr tudo a perder, estaria assim livre de seus tormentos. No entanto, por que assim não lhe ocorre na prática?

Embora compreendamos que o ensaio *A Transcendência do Ego* tenha uma preocupação mais fenomenológica que moral, é-nos também muito relevante e nada gratuito que nele Sartre aponte para a questão “prática” como a possível função essencial daquele polo objetivo de unidade para as vivências espontâneas da consciência, o *Eu*. Operando certo hipnotismo e encobrimento da necessidade eidética de indistinção entre espontaneidade voluntária e involuntária da consciência, o *Eu*, que Sartre quis banir do campo transcendental, aparece ao fim dessa obra como um dispositivo ineficaz, uma espécie de vacina frustrada contra o fatal produto existencial da consciência que, absoluta, se produz de si mesma, de seu mesmo vazio, a saber, a angústia. Resumimos:

Talvez, (...) a função essencial do *Ego* não seja tanto teórica como prática. (...) seja encobrir à consciência a sua própria espontaneidade. (...) Tudo se passa como se a consciência constituísse o *Ego* como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este *Ego* que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei: é graças ao *Ego*, com efeito, que se poderá efetuar uma distinção entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido. (TE, p.80)

É a esse encobrimento da espontaneidade da consciência mediante o papel de um *Eu* essencializador que quisemos aludir, no exemplo logo anterior, com as noções de *personalidade* e *caráter*, frequentes no uso (do senso) comum, geralmente justificando ações, sob pretenso desligamento destas com quaisquer

escolhas livres e seus incômodos (responsabilidade, angústia etc.). No entanto, bastaria alguma lucidez de reflexividade para que toda essa farsa fosse acusada e a sombra da angústia comparecesse inevitavelmente, assegurando à consciência o desconforto de sua trágica espontaneidade e o conseqüente caráter de produto que na verdade seu *Ego* desempenha, ao contrário de qualquer carga adjetivante que ele pudesse exercer, à maneira da pretensão daquela sua “função prática”. Desde jovem, já reconhecerá Sartre:

Mas pode acontecer que a consciência, subitamente, se apresente no plano reflexivo puro. Não talvez sem *Ego*, mas como escapando por todos os lados ao *Ego*, como o dominando e o sustentando fora dela por uma criação continuada. Neste plano (...) já não há barreiras, nada mais que dissimule a consciência de si mesma. Então a consciência, apercebendo-se do que poderíamos designar como a fatalidade da sua espontaneidade, angustia-se repentinamente: é esta angústia absoluta e irremediável, este medo de si, que nos parece constitutivo da consciência pura e é ele que dá a chave da perturbação psicastênica. (...) é uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar, é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível da nossa vida cotidiana. (TE, p.81)

Não obstante a importância desses apontamentos, é em *O Ser e o Nada* que a angústia receberia um trato filosófico mais bem aprofundado, e então em conformidade com novas posições assumidas e outras noções devidamente articuladas, sobretudo a de liberdade, que adquirira crescente *status*. No ensaio de ontologia fenomenológica, o estudo das intenções vazias, das condutas negativas ou interrogativas que revelam a consciência como consciência de nadaificação (de seu passado, que não mais é, e do porvir, que ainda não é), Sartre apresenta a angústia como resposta imediata à forma da consciência que deve existir como consciência de sua liberdade: “*É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão*”. (SN, p.72). Aí, continuando a relacionar angústia com reflexividade, também Kierkegaard e Heidegger são convocados, o primeiro por apontar a angústia como posicionada frente à liberdade e o segundo por elucidá-la “como captação do nada” (SN, p. 72). Distinta do medo, que é sempre medo do mundo e, portanto, apreensão irrefletida do transcendente, a angústia é sempre apreensão reflexiva de si, tal como experimentada na vertigem; noutras palavras, na

angústia a consciência é consciência de ser seu próprio devir (“ante o futuro”) à maneira de não sê-lo, assim como consciência “ante o passado”, a exemplo do jogador angustiado que decide não mais jogar.

Distanciando-se de Espinosa e Freud, para Sartre não há *motivo* psicológico (“instinto de conservação, medo anterior etc.” – SN, p.75) que consiga legitimar um modo determinista das condutas, razão por que a experiência da angústia é solidária à condenação à liberdade. Não podendo jamais suprimir a nadificação direcionada aos outros possíveis quando se faz surgir “o meu possível”, não há como evitar a angústia, pois não se pode ultrapassar o nada que separa a consciência de seus possíveis, justamente por se tratar de um nada, já que apenas algo com positividade é que pode ser superado:

... me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos *para* repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes. No mesmo instante que me apreendo como tendo *horror* ao precipício, sou consciente deste horror como *não determinante* de minha conduta futura. (...) Em resumo, para evitar o medo, que me entrega um devir transcendente rigorosamente determinado, refugio-me na reflexão, que só tem a me dar um devir indeterminado. (SN, p.75).

Isso tudo revela que, pela situação que ambienta a angústia, não há transcendência que seja pura, como transcendência de transcendência, mas, ao contrário, “o nada que separa motivo e consciência caracteriza-se como transcendência na imanência”, posto ainda que “não existe motivo *na* consciência, mas *para* a consciência” (SN, p.79). Entre os motivos e nossas ações concretas há um “*nada que se insinua*” e que garante a paradoxal soberania condicionada da liberdade, cuja captação reflexiva não é outra coisa senão a angústia. Sartre esclarece, uma vez mais revelando-nos a inflexão filosófica que promoveu com sua explicação sobre a liberdade: “*Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade*” (SN, p.78). Coerente, na verdade Sartre expressa outra consequência daquela liberação do campo transcendental operada no primeiro ensaio, a partir da compreensão fenomenológica de toda consciência como “consciência de__”; assim, sequer motivos pode haver *nela*, mas apenas *para* ela.

Vazia de quaisquer conteúdos, a estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo não permite à consciência ser seu próprio motivo. Além desta nadificação primordial, Sartre destaca outra, aquela da estrutura nadificadora da temporalidade: “a consciência está frente seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo que ela é à maneira de não sê-lo” (SN, p.78).

É neste ponto que se torna ainda mais clara e provável, novamente abordada em relação com a angústia, aquela hipótese sartriana de *A Transcendência do Ego* de que “talvez a função essencial do Ego não seja tanto teórica como prática. (...) seja encobrir à consciência a sua própria espontaneidade” (TE, p.80). Agora, em *O Ser e o Nada*, a precedência da existência face à essência também já está definitivamente estabelecida na filosofia sartriana e é como tentativa ineficaz e contrária à experiência angustiante que o vínculo entre *Eu* e *essência* é desnudado e aprofundado por Sartre:

...a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre. (...) Esse eu, como seu conteúdo *a priori* e histórico, é a *essência* do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada. (SN, p.79)

O problema do Para-si é que sua essência é sempre o que não lhe pertence mais, no sentido de “escapar-lhe por entre os dedos”, já que, ao se perceber em posse de alguma, esta mesma já está ultrapassada, pois que, como vimos, a temporalidade é “a intra-estrutura de ser que é a sua própria nadificação, ou seja, o *modo de ser* próprio do ser-Para-si” (SN, p.199). Requisitada, porém sempre à distância (atrás, em seu passado abandonado, ou à frente, num futuro que apenas inutilmente a promete), sua essência fugidia lhe proporciona a experiência da angústia:

O homem leva consigo, continuamente, uma compreensão pré-judicativa de sua essência, mas, por isso, acha-se separado dela por um nada. A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como *tendo sido*. E aqui aparece a angústia como captação do si-mesmo na medida em que este existe como modo perpétuo de arrancamento àquilo que é; ou melhor, na medida em que o si-mesmo se faz existir como tal. (...) Esta natureza, na medida em que é exigência sem ser recurso, é captada como angustiante. (SN, p.79)

Se assim se dá, podemos também dizer que a angústia é, no Para-si, o incômodo que tem como coeficientes sua falta e seu desejo de ser: multiplicada por ambos, ela é tanto maior quanto mais a intensa a apreensão reflexiva da jamais-coincidência de sua condição ontológica. Contudo, à altura da argumentação em que Sartre acabara de “*sublinhar*” que a “*angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu*” e, ainda, que “*na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais*” (SN, p.79), seu discurso nos surpreende qual um dramaturgo que já sabia aonde queria conduzir seu espectador: ele afirma e questiona: “*se a angústia manifesta tal estrutura [a da liberdade como estrutura permanente do ser humano] deveria então ser um estado permanente de minha afetividade. Ora, ao contrário, é totalmente excepcional. Como explicar a raridade do fenômeno?*” (SN, p.79-80) “Totalmente excepcional” e “raridade do fenômeno”, palavras então inesperadas para se referir à angústia, tornam-se aí contundentes e preparam o caminho para uma noção mais ampla e importante. Até lá, essa apenas aparente banalização da angústia ganha reforço no texto com o recurso à questão dos valores e ao funcionamento da consciência irrefletida.

Ora, Sartre explicitara a angústia como apreensão reflexiva da liberdade, porém, mergulhamo-nos frequentemente de modo irreflexivo nas situações da vida cotidiana. Em cada ação, estamos comprometidos de maneira irrefletida com nossas possibilidades, o que é ainda a condição para sobre elas nos voltarmos teticamente, o que nem sempre fazemos. As complexas relações de utilidade que temos com o mundo, já que nossa consciência irrefletida é coetaneamente consciência *de* alguma coisa, surgem “como exigência passiva no bojo da transcendência por mim descoberta” (SN, p.81) e é ao estabelecê-las que nos damos conta dos possíveis que vamos realizando. Nisso tudo, até não nos situarmos no plano da reflexão, a angústia parece ser driblada:

Note-se que as situações mais correntes de nossa vida, em que captamos nossos possíveis como tais na e pela realização ativa desses possíveis, não se manifestam através da angústia porque sua estrutura exclui a apreensão angustiada (...) eis-me comprometido nesta possibilidade, que descubro no mesmo momento em que a ela me lanço (...) A consciência do homem *em* ação é consciência irrefletida. (SN, p.80)

Sendo a angústia um fenômeno ainda mais complexo, Sartre também traz à baila a questão dos valores, apontando haver uma atitude “eminentemente tranquilizadora” frente a eles. Recorremos novamente a seu exemplo e citação:

(...) na medida em que apreender o sentido da campainha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar. Da mesma forma, o que se poderia chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética. Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. (SN, p.82)

Ora, nossa liberdade é ativa, também no sentido de instituir quaisquer de nossos valores como valores para nós. Todavia, ainda que fundante deles, ela carece em si mesma de qualquer fundamento, e por isso nos angustiamos: “minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores” (SN, p.83). Ocorre, porém, que o engajamento de nossos atos se realiza no imediato que é “o mundo em seu caráter de urgência” (SN, p.83), dado à nossa consciência irrefletida, que está *em situação*, já *surgida* em meio às atividades, conhecendo-se “primeiramente na medida em que nelas se reflete” e sobre elas projetando sentido e significação. O que Sartre chama de “angústia ética” pressupõe a transposição dessa irreflexividade, quando não se pode mais fugir inadvertidamente de nossa responsabilidade pelos valores que elegemos enquanto tais e que poderão nortear nossas ações; e por antever reflexivamente o peso que isso traz consigo é que a angústia aí se reinstala. Essa apreensão é a que põe os valores em questão, possibilitando-nos alterar e até inverter sua escala, já que se tratam de idealizações nossas; e justamente por nos reabrir (reflexivamente, pois) a mais uma faceta de nossas *possibilidades* é que ela comporta a angústia – diz Sartre: “A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade” (SN, p.83).

Na irreflexividade da moralidade cotidiana, por sua vez, não nos defrontamos (com isso), pois não atingimos (ao menos não nessa profundidade) nossa relação original com os valores e a nós como seus constituintes. Nela, trata-se apenas de cuidar em corresponder aos valores estabelecidos – como se estes não fossem tais graças a nós mesmos –, e embora isso também possa carregar desafios e incômodos diversos, é a algo distinto disso que Sartre se refere como “angústia ética”. Na moralidade cotidiana, reina certo “espírito de seriedade”, que opera uma

reificação dos valores, tomados como pertencentes à esfera do Em-si; e justamente por isso caberia resignarmo-nos a eles como a uma facticidade que pudesse nos aliviar da angústia de sermos o “fundamento sem fundamento dos valores”, abandonados a nós mesmos, absolutamente desamparados e desprotegidos, inescusavelmente. Seja como for, todos os “parapeitos contra a angústia” desabam quando irrompe qualquer consciência de liberdade, que os nadifica. Agravada pelo desamparo que aí se revela, a angústia, como captação reflexiva da liberdade, tem no “espírito de seriedade” seu exato oposto, já que a tentativa deste é a de uma confortante reificação dos valores:

...não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou em quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. A angústia (...) opõe-se ao “espírito de seriedade”, que capta os valores a partir do mundo e reside na substancialização tranquilizadora e coisista dos valores. Na seriedade, defino-me como objeto (...) e captando como proveniente do mundo e constitutivo de minhas obrigações e meu ser o sentido que minha liberdade deu ao mundo. Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim. (SN, p.84)

Pois bem, ao que tudo parece indicar, bastaria uma passagem ao plano reflexivo para a angústia retornar, fazendo-nos recobrar a lucidez acerca de nossa condição existencial. Mas havíamos recebido como uma surpresa Sartre referir-se à angústia como “totalmente excepcional” e uma “raridade”. Na verdade, para ele, não se trata apenas de que a angústia é evitada quando estamos imersos irreflexivamente no cotidiano de nossas ações, banais ou não; há ainda, em relação à angústia, uma fuga contemporânea à manutenção da reflexividade. Noutras palavras, Sartre surpreende, demonstrando ainda maior agudeza de espírito, pois acusa como válida a possibilidade de ainda se adotar conduta alternativa, senão mais sofisticada, de fuga da angústia, mesmo que não desapareça a reflexão que opera sobre a própria consciência irrefletida. Mais precisamente, isso não se dá senão como *crença* de fuga, cujo exemplo que elege é o do determinismo psicológico, que atua como uma defesa contra a angústia, servindo-se para isso da reflexão. Aqui, a recusa sartriana do inconsciente freudiano eleva sua voz, já que tal instância psíquica arrisca notavelmente os esforços com os quais, partindo da

fenomenologia para a ontologia, Sartre, como vimos nos capítulos anteriores, embasaria sua ímpar compreensão acerca da subjetividade, do ser-Para-si:

[O determinismo psicológico] afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inercia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser. (SN, p.85)

Por ora, acerca disso, cumpre-nos assinalar apenas que em tal concepção, ainda hoje tão cara a muitos psicanalistas, trabalha-se, como elemento fundamental para a compreensão da subjetividade, com aquela “hipótese” rechaçada por Sartre através de incansáveis esforços em *A Transcendência do Ego*. Ignorando os resultados da ontologia fenomenológica sartriana, a doutrina bipartite (ou tripartite, que seja) do psíquico, de cunho freudiana, em suma, choca-se com a explicação de Sartre para o fenômeno da angústia, tanto acerca de seu surgimento quanto dos dispositivos adotados para tentar dissimulá-la. No que tange à questão da angústia é-nos relevante evidenciar por que a perspectiva do determinismo psicológico contrasta com a sartriana: proveniente de forças antagônicas situadas no campo psíquico, a angústia receberia uma vacina aliviadora (geralmente mal) administrada pela instância consciente oprimida (*Ego*), que tentaria contemplar as demandas conflitivas daquelas inconscientes, a saber, ora as do *id*, ora as do *superego*. Como sua causa se passaria toda num campo interdito a qualquer competência da consciência, a angústia só poderia ser explicada e eficazmente tratada por via do saber (psicanalítico) do arguto terapeuta, capaz de reconstruir os elos causais, numa prática que, ao ver de Sartre, nos dissuade daquele nosso vazio constitutivo, preenchendo-nos com essencialidades cristalizadas e condicionantes, determinando-nos qual um Em-si¹¹⁰.

¹¹⁰ Tal determinismo psicológico feriria ainda uma constatação fundamental não somente de Sartre, mas também de toda fenomenologia: o fato de toda consciência ser sempre consciência de alguma coisa. Nessa perspectiva, como qualquer emersão (de conteúdos inconscientes) para um

O filósofo acusa um “esforço de fuga mais concreto” (SN, p.86), que tenta escapar da própria transcendência, num “alheamento quanto aos possíveis contrários ao *meu* possível”, ou seja, numa dissimulação para mim mesmo de que sou esses possíveis mais todas as outras condições *imanentes* da possibilidade deste meu possível. Todavia, essa nova estratégia, além de poder se armar ante o futuro, pode também pretender “desarmar a ameaça do passado”, restabelecendo na consciência aquela opacidade do *Eu*, substancializado como nossa essência mais íntima e até mascarando como seu atributo a liberdade, como se assim esta estivesse sendo devidamente assumida:

...essa liberdade – que me inquietaria se fosse liberdade *frente* ao Eu –, tento reconduzi-la ao seio da minha essência, quer dizer, de meu Eu. Trata-se de encarar o Eu como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica. Já não seria meu ser que seria livre enquanto ser, mas meu Eu que seria livre no seio de minha consciência. Ficção eminentemente tranquilizadora, pois a liberdade estaria enterrada no seio de um ser opaco: na medida em que minha essência não é translucidez e é transcendente na imanência, a liberdade se torna uma de suas propriedades. (SN, p. 87)

Entronizando o Eu, essa espécie de autoalheamento quer nos apresentar para nós mesmos como se fôssemos um outro, torcendo-nos o entendimento para polarizarmos nosso Eu como executor estabelecido de todas nossas ações, tal como nosso olhar objetificador capta a atuação dos outros:

Em resumo, trata-se de captar minha liberdade em meu Eu como se fosse a liberdade *de outro*. Veem-se os temas principais desta ficção: meu Eu se converte na origem de seus atos tal como o outro na origem dos seus, a título de pessoa já constituída. (SN, p. 87)

Assim, não bastando o determinismo para, por si só, explicar aquele alheamento, há que se reconhecer também a tentativa de se refugiar na imanência através de um escape da transcendência. Mas para além disso, no entender de Sartre, uma explicação muito menos simples ainda se lhe impõe ser enfrentada, se se quiser dar conta da real artimanha de que a consciência é capaz para tentar se liberar da angústia. Nesse sentido, ele aborda o surgimento de “um fenômeno novo”, cujo problema seria o do grau de crença na mediatização reflexiva com a qual

plano consciente seria possível, senão sem jamais ter sido por este já abarcado, ainda que num plano pré-reflexivo?

pretendemos nos manter acima da angústia. Trata-se, na verdade, de um “processo de alheamento” com relação a ela e no qual se conta novamente com o poder nadificador da própria consciência angustiada.

Sartre sustenta que todo o conjunto dos processos pelos quais buscamos mascarar ou driblar a angústia revela três faces, em que tentamos “captar-nos *de fora*, como *um outro* ou como *uma coisa*” (SN, p.88), a despeito de que o verdadeiro “dado imediato” mesmo de nossa liberdade seja tão somente a angústia. Na verdade, afirma o filósofo, “*somos angústia*”, e não poderíamos jamais suprimi-la, embora se pergunte se logramos ou não sufocá-la ou dissimulá-la. A resposta que encontra é que, no plano de uma mesma consciência, “devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir”, mas também “devo encarar o objeto de minha fuga para evitá-lo” (SN, p.89). Justamente por isso a angústia não pode ser nem mascarada nem evitada, pois isso tudo implica num modo de tomar consciência da angústia que *somos*. Entretanto, permanecem como coisas distintas fugir da angústia e ser angústia, o que é explicado por Sartre reivindicando a estrutura da consciência intencional, vazia e jamais coincidente consigo:

... se eu 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” (SN, p.89).

A pressuposição aí recordada é a subjetividade tal qual abordamos até agora; e isso parece justificar nossa decisão de encarar a noção sartriana de subjetividade de modo intrínseco à que então anuncia pela primeira vez na obra: sua complexa noção de *má-fé*. Antes de se questionar acerca do que é o homem para ser de má-fé, ele nos concede os primeiros parâmetros para considerá-la, situando-nos respectivamente no processo que a dispara e realiza, bem como em sua finalidade e em seus pressupostos:

Este poder [nadificador] 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. (SN, p.89)

Revisando seus avanços, é na “subjetividade pura do *cogito* instantâneo” que Sartre localiza seu próximo desafio. Mesmo que no ser temporal da realidade humana tenham aparecido as transcendências do passado e do futuro, é a respeito da instantaneidade do *cogito* pré-reflexivo que Sartre se põe a decisão de desvendar. Ora, acontece que ele compreende também a má-fé como fenômeno instantâneo. É quando parte então para sua exaustiva descrição fenomenológica dela, somente depois da qual julgará convir debruçar-se sobre o ser-Para-si – e como gozamos de uma perspectiva que é posterior a todo este seu esforço, podemos então adotar uma abordagem de ordem diferenciada. De todo modo, uma vez mais, é com seu questionamento que, acompanhando-o, tentamos agora firmar nosso próximo passo: “como deve ser, pois, a consciência na instantaneidade do *cogito* pré-reflexivo, se o homem há de poder ser de má-fé?” (SN, p.91). Certamente, sem a má-fé ainda não se disse tudo acerca da totalidade do ser humano, tampouco da subjetividade, sequer de seu núcleo mais instantâneo, a consciência.

2. Má-fé: a ameaça imediata e permanente contra o Para-si

Sartre dedicou todo um capítulo de *O Ser e o Nada* à análise do fenômeno da má-fé, e o começa tratando da distinção entre má-fé e mentira, para depois explicar seu funcionamento através de exemplos concretos de condutas de má-fé. Não seria a má-fé sinônimo de *mentir para si mesmo*? Sartre explica que não, “desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir” (SN, p.93), pois a mentira requer ao menos três condições: primeiramente que se acredite em algo como verdade; depois, que se comunique a outrem o oposto ou diferente do que se crê como verdadeiro; e, por fim, para que a mentira não se frustrate, que o outro passe a acreditar como verdadeira a versão alterada daquela crença do mentiroso que lhe foi expressa. Na verdade, o que nos importa é que “a essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde” (SN, p.93). Mas seria isso possível no interior de uma mesma consciência? Isso não acarretaria a erosão da consciência *como consciência de si* (enquanto também consciência do mundo)? A possibilidade de escondermos de nós

mesmos a verdade, ou seja, de mentir para si próprio, não ratificaria a cisão psíquica que, conforme antecipamos, é rejeitada por Sartre? Apontando que isso não se sustenta, Sartre entende ser preciso bem distinguir:

A mentira não põe em jogo a intra-estrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência. 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 unidade de *uma* consciência. (SN, p.93-94)

Nessa perspectiva, somente “uma consciência cínica” – o “ideal do mentiroso” (SN, p.93) – seria capaz de mentir para si própria no sentido empregado pelo senso comum; mas isso se torna impossível, posto que, para tal, seria necessária uma dualidade na própria consciência. Todavia, para Sartre, identificar má-fé com mentir a si mesmo não é incorreto, contanto que não se restabeleça na consciência a dualidade (enganador-enganado), e que se leve em conta que é pela própria estrutura da consciência que a má-fé oculta ao próprio sujeito a verdade, imanentemente, já que “a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre de má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado” (SN, p.94). Se mentir é algo que só pode ser feito ao outro, a má-fé, por sua vez, volta-se para a própria consciência, sem, contudo, dividi-la, e por isso mesmo ela é possível.

Deparamo-nos, assim, com a recusa sartriana à teoria do inconsciente e sua fragmentação do psíquico, bem como à conseqüente opacidade com que isso recobriria a consciência. Para não ver arruinada sua compreensão da conduta da má-fé, Sartre encara uma série de dificuldades levantadas pela psicologia que o precedeu, mais exatamente o freudianismo. Como, pois, ele se desfaz da matriz freudiana – empreitada que até hoje soa absurdamente estranha à maioria dos psicanalistas?

Embora as objeções sartrianas possam recair também sobre a admissão do irreduzível psicológico que é a *libido*, ou mesmo a um *conatus* ou uma *vontade de potência*, que seja, elas se endereçam, sobretudo, à *censura* alegadamente exercida, num plano inconsciente, pelo *Superego*, sobre o *Id*. Para Sartre, a

psicanálise se contradiz ao afirmar que essa censura, inconscientemente, permite que alguns fatos emergam ao *Ego* (consciente), enquanto outros lhe permaneçam tácitos, submersos no inconsciente:

... a censura, para agir com discernimento, deve saber o que reprime. (...) como a censura poderia discernir impulsos reprimíveis sem ter consciência de discerni-los? Saber é saber que se sabe, dizia Alain. Melhor dito: todo saber é consciência de saber. (SN, p. 98)

Todavia, desde sempre os psicanalistas estão advertidos de que a censura não é uma coisa – como substâncias passivamente observáveis e manipuláveis num tubo de ensaio de um laboratório –, mas uma instância subjetiva que se coloca face ao analista e com ele joga, causando, ao longo da análise, variadas resistências que o paciente manifesta, mas que o analista, qual outro (mais?) hábil jogador, captará como sinais promissores de seu ainda incompleto sucesso e de que deve continuar a cavar exatamente onde essa resistência foi provocada. Ora, se assim é, acusa Sartre, então essa censura deve ser consciente, pois quem mais decidiria ocultar algumas verdades desagradáveis ou dolorosas a uma suposta outra instância consciente? E, ainda, se fosse o *Ego* (consciente) do paciente a se decidir esconder certas verdades do terapeuta, isso seria então um contrassenso ainda maior, já que estaria lá (conscientemente) decidido a se encontrar com aquelas revelações, justamente carecendo, para tanto, da técnica e da habilidade tática daquele jogador aliado, ou seja, do conhecimento de seu analista. Em qualquer hipótese, tudo se passaria, então, no plano de uma única e mesma consciência.

Assim, enquanto aos analistas tradicionais não se trataria de ocorrer a má-fé (tal como Sartre entende), por tudo se passar como mentiras do inconsciente ao consciente, para ele, por outro lado, toda a dinâmica de autoenganação realizada em má-fé brota da espontaneidade de uma consciência jamais cindida ou ferida em sua estrutura interna¹¹¹. Desse modo, para Sartre, tudo ocorre no nível da consciência, ainda que sobremaneira irreflexivamente e demandando algum

¹¹¹ Como nos explica D. Detmer: “... Sartre’s version, in radical contrast to Freud’s, rejects determinism. Thus, while Freud attempts to explain a life by identifying causes (drives, complexes, instincts, and the like), Sartre tries to do so by identifying the internal coherence and logic unifying of the series of seemingly disparate choices of action that comprise life. (...) Sartre not only denies the unconscious, but goes to the opposite extreme in positing a perpetually lucid and self-aware consciousness.”, in: DETMER, *Sartre explained: from bad-faith to authenticity*, p. 124.

estudo¹¹². Coerente com sua própria explicação, como vimos, da existência mais espontânea da consciência como *cogito* pré-reflexivo, ele acaba não admitindo aquela dualidade da consciência. A seu ver – talvez um tanto simplificador demais da psicanálise freudiana, por entender que o pai da psicanálise houvesse *substancializado* o campo psíquico em três dimensões (*Id*, *Ego* e *Superego*) –, esta estaria, na verdade, dificultando a correta compreensão do comportamento de má-fé por dimensionar o jogo enganador-enganado como dinâmica entre duas instâncias suficientemente autônomas no que diz respeito não à determinação de uma sobre a outra, mas ao conhecimento de certas verdades sobre o sujeito¹¹³. Se assim fosse, entende Sartre, estaríamos admitindo contradições que resultariam certamente na justificativa e sustentação das condutas de má-fé, via um determinismo do inconsciente sobre o consciente e “suas” decisões e ações.

Mas como será essa consciência (de) si da censura? É preciso que seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas *para não ser consciência disso*. E que significa isso, senão que a censura dever ser de má-fé? Nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé. (...) Por rejeitar a unidade consciente do psíquico, Freud viu-se obrigado a subentender por toda parte uma unidade mágica religando os fenômenos à distância e sobre os obstáculos (...) Hipostasiou-se e “coisificou-se” a má-fé, sem evitá-la. (...) Assim, de um lado, a explicação pelo inconsciente, por romper com a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista parecem dela depender. E, de outro, existe uma infinidade de condutas de má-fé que negam explicitamente tal explicação, porque sua essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência. (SN, p.98-100)

¹¹² Novamente recordamos, agora com o exemplo empregado por Detmer: *“It is important to recall here that, for Sartre, consciousness of something is not the same thing as knowledge of it. To look at something, let alone be merely non-thetically aware or conscious of it, is obviously not always sufficient for understanding and knowing it. Accordingly, even on Sartre’s view that I am always self-aware, it does not follow that I have a deep understanding of my choices, my projects, or, in general, my life. For such an understanding would typically require, at the very least, a sustained focusing on (as opposed to mere awareness of) those choices and projects, together with a critical probing of various hypotheses concerning their possible interrelations.”*, in: DETMER, *Sartre explained: from bad-faith to authenticity*, p. 124.

¹¹³ No tocante a isso, J. Catalano nos explica o essencial que se perderia no determinismo freudiano: a escolha livre o sujeito. Ele assim escreve: *“But more important, all other analyses overlook the fact that the ultimate of the human being is a choice, a living choice that can be revoked (...) Sartre also notes that many times, in Freudian analysis, the subject is brought to face his choice, but the analyst fails to recognize this intention for what it is and continues to search for unconscious motivations. The subject under analysis should not have to believe that he is of such a character; rather, he should be led to see and acknowledge his own choice of being.”*, in: CATALANO, *A commentary on Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness*, p. 218.

Esse ulterior esclarecimento em que se defronta¹¹⁴ com o paradigma psicanalítico freudiano é muitíssimo caro a Sartre, pois cuida evidenciar-se como conformidade à intencionalidade e translucidez da consciência, extraídas fenomenologicamente e demonstradas desde o ensaio sobre o *Eu* transcendente. Do contrário, uma convivência com a má-fé reinaria assim pseudo-cientificamente, fazendo fracassar qualquer compreensão da subjetividade preocupada, como vimos, desde o final daquela obra, em conseguir explicitar o alcance moral consequente das conquistas fenomenológicas. Entendemos que em *O Ser e o Nada*, o horizonte ético das ações do sujeito é o terreno que está sendo a toda hora e a todo custo aplainado pelo trabalho que, fenomenologicamente, esgota-se para descrever o ser-Para-si, para fazer (sua) ontologia – ainda que neste terreno as edificações éticas levantadas com consistente argamassa filosófica apenas prometam surgir. Passo a passo, cumpre-nos demonstrar o labor do filósofo...

Para Sartre, se a má-fé não pode ser confundida com a simples mentira e se ela “respeita” a unidade da consciência, há, porém, em toda atitude de má-fé, sempre uma tentativa de fixação e determinação da consciência, querendo retirá-la de sua dinâmica processual e de sua constante abertura à exterioridade, como numa espécie de fuga para a estabilidade do Em-si. Agindo em má-fé, o Para-si busca se fixar como um ser que não tem que fazer escolhas, que não tem que se fazer, e que seria isento de responsabilidade. Nessa tentativa de evasão de sua responsabilidade, o Para-si visa a se cristalizar como ser-Em-si e a ele se reduzir. É dessa maneira que a *reificação* também se revela como uma outra face da má-fé. A má-fé consiste, sobretudo, num projeto de *fuga da angústia de livremente escolher e*

¹¹⁴ Não obstante assim o seja, parece-nos conveniente admitir as semelhanças que permanecem entre a psicanálise freudiana e aquela que Sartre esboçará em *O Ser e o Nada* (a existencial). Como nos aponta J. Catalano, após traçar as linhas gerais desta psicanálise: “Both recognize that there is no definite given in the human reality, for even the libido is nothing but its concrete fixations. Both treat man as an adventurous being, growing in meaning and history. Both try to reconstruct, from all objective information available, man as situational being. Both look for a fundamental attitude that characterizes the individual and that is often not known by the individual; for the Freudian, it is the unconscious psyche; for the existential psychoanalyst, it is the pre-reflective choice of our being that is not reflectively known by the subject. While the subject lives his project in full consciousness, he is without that delineation that enables him to fix and “know” it as a “this”. He understands (comprendre), Sartre says, but does not know (connaître) his choice. Thus, for both psychoanalysts, the subject is not in a privileged position in respect to the meaning of his being. For the existential psychoanalysts, the subject’s reflections will usually manifest the same characteristics as his fundamental choice and the same attempt to hide, perhaps, from his choice, for reflection is often another spontaneous attempt by the subject to found his being .”, in: CATALANO, *A commentary on Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness*, p. 217.

da *responsabilidade*; neste último caso, noutras palavras, ela consiste numa tentativa, por parte do Para-si, de evasão da responsabilidade advinda das consequências de suas escolhas e de seus atos. Não assumir a própria responsabilidade implica em querer transferi-la para outro, seja esse outro um outro Para-si, ou a força dos fatos externos, ou o destino etc. De qualquer modo, essa transferência da responsabilidade encontrará sempre como álibi alguma forma de determinação – o que não quer dizer que esta determinação de fato exista¹¹⁵.

Eximir-se da responsabilidade que a estrutura fundante do Para-si – a liberdade – lhe imprime é eximir-se da própria liberdade que o define. Se, como vimos, a liberdade faz do Para-si um constante tornar-se aquilo que se escolhe ser, um “ser como abertura de possibilidades”¹¹⁶, a má-fé opera mediante a negação ou ocultação dessas possibilidades como horizonte diante do qual o Para-si, livremente, tem sempre de se escolher, se autoconstituindo. A má-fé, como não-autenticidade, implica em não admitir o caráter *processual* da existência; é negar-se enquanto *projeto* e enquanto *transcendência*. *Negar as possibilidades* diante das quais o Para-si tem constantemente de escolher e re-escolher seu próprio ser significa negar-se como um Para-si, para tornar-se um Em-si. Se, como vimos, ao Para-si é impossível ser aquilo que é, pois ele tem sempre de escolher-se a cada momento a partir de sua própria liberdade, isso lhe causa angústia e lhe imputa responsabilidade.

O *Em-si*, por sua vez, é o que já é feito e não o que faz de si; ele é passividade, ao contrário do Para-si, que é movimento e atividade pura, tal qual a consciência. O Em-si é aquilo que, para o Para-si, apresenta-se como estabilidade, como ente fixo e definido em uma essência imóvel, atraente e perturbador, pois nele não há o peso da responsabilidade nem a condenação de ter de se escolher a partir do nada, no desamparo. O Em-si não é um escolher-se a partir de possibilidades, mas uma determinação; e é essa determinação que o Para-si, quando em má-fé, quer afirmar como sua realidade também, buscando legitimar-se como um ser Em-si, já dado, que não precisasse angustiadamente se escolher e, por isso, também não precisasse assumir a responsabilidade sobre seu ser. A má-fé é, antes de qualquer coisa, a tentativa de fuga da responsabilidade e a recusa em admitir a liberdade fundamental e originária do Para-si; é, ainda, recusar admitir a incapacidade que o

¹¹⁵ Cf. LEOPOLDO e SILVA. *Ética e literatura em Sartre*: ensaios introdutórios, p. 157.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.158.

para si tem de coincidir com o em si. A má-fé surge, assim, no Para-si, como uma negação da própria verdade fundamental acerca de si mesmo: aquela que pede que nos aceitemos como sujeitos livres, responsáveis e nunca autocoincidentes, mas como projeto assumido¹¹⁷. Em *O Ser e o Nada*, lemos: “convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parecer ser a ‘má-fé’” (SN, p.93).

Ora, talvez não haja meio melhor, para este exame, do que os famosos exemplos com os quais Sartre ilustra, com agudez de percepção, as nuances sutis da má-fé. São quatro os exemplos com os quais o filósofo nos convida à reflexão sobre o que é e o que não é a má-fé, a partir das condutas adotadas: o da *mulher* que vai ao seu primeiro encontro com um homem que tenta seduzi-la (SN, p.101-104), o do *homossexual* (SN, p.110-111), o do *campeão da sinceridade* (SN, p.111-112) e o do *garçom* que “brinca de ser garçom” (SN, p.105-107). Esses quatro exemplos são expedientes concretos e cotidianos que nos permitem alcançar, sem puras abstrações, a verdade fundamental que o existencialismo propõe: somos todos livres e responsáveis, sem jamais coincidirmos conosco mesmos, e é na constatação disso e nas atitudes coerentes com essa verdade que alguém é desafiado a se tornar pessoa e a se construir como sujeito *de* sua própria existência. Examinemo-los, pois.

Ao ter sua mão pega pelo galanteador que expressa claramente seu desejo por ela, uma mulher não quer comprometer-se através de sua reação: não retira a mão para não romper com o charme do momento, que ela finge não a ter encantado, porém abandona sua mão nas mãos dele como se não houvesse percebido a significação de tal momento, prosseguindo sua fala e conduzindo o homem às suas especulações sentimentais. Ela evita comprometer-se e, qual Medusa, coisifica sua mão, que repousa inerte nas mãos do rapaz, numa atitude de quem nem aceita nem resiste. Narra Sartre:

¹¹⁷ Leopoldo e Silva sintetiza bem esse escapismo da consciência: “É nesse sentido que se poderia dizer que ela [a consciência] foge de seu nada para ser algo, mas como o nada é o seu ser, isso que ela vem a ser ao fugir para diferentes determinações não é o seu ser. O determinismo é o fundamento de todas as condutas de fuga porque a consciência foge de si sempre ‘para’ determinar-se como isso ou aquilo. Mas esse si do qual ela foge é o seu próprio nada, ou a sua liberdade originária. Esse poder que tem a consciência de negar-se a si mesma Sartre chama de má-fé”. In: LEOPOLDO e SILVA, *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*, p.159.

... abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento. Trata-se de retardar o mais possível a hora da decisão. O que acontece então é conhecido: a jovem abandona a mão, mas *não percebe* que a abandona. (...) Diremos que essa mulher está de má-fé (...) – ela se vê como não sendo o próprio corpo, e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem ‘ocorrer’ certos fatos, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão de fora. (SN, p.102)

Esse gesto banal e corriqueiro é detectado, por Sartre, como expressão de má-fé por negligenciar a responsabilidade inescapável de todo Para-si e por não reiterar a verdade existencial de que sua liberdade jamais pode ser suspensa. Neste exemplo temos duas estratégias possíveis para a má-fé atuar: o jogo ambíguo realizado pela mulher revela a má-fé como tentativa do Para-si de ora pretender-se como uma transcendência capaz de se absorver no Em-si, ora como uma transcendência pura, como se não fosse *situado* nem estivesse necessariamente sempre engendrado em sua facticidade. Sem dúvida, porém, a liberdade que em má-fé aqui se quer negar é transcendência rumo ao *si*, mas não à sua realização como Em-si; e é, ainda, transcendência de sua própria facticidade, e não transcendência pura e simplesmente, como pretende afirmar a leveza conferida àquela mão feminina.

Já o exemplo do garçom parece ser o que requer maior sensibilidade para compreensão, dado a sutileza de ambiguidade que os gestos dele representam. Sartre narra um garçom impecável enquanto lida com os clientes: sempre pronto e solícito, de gestos vivos e marcados, seguro e elegante, diligente em sua mímica e em sua voz. Interpreta Sartre:

Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser garçom*. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*. (SN, p.106)

Naturalmente, a realização a que Sartre se refere é do tornar-se um Em-si. Embora a visão tradicional sobre este exemplo interprete a atitude do garçom como

uma atitude de má-fé, nem todos os comentadores assim o fazem¹¹⁸. Nessa perspectiva, argumenta-se que Sartre estaria apontando, através da “brincadeira” do garçom com sua condição de garçom, que ele permaneceria ciente de que transcende o Em-si (de garçom) que todos veem nele, tal qual o ator ao, reflexivamente, interpretar seu personagem. Nesse sentido, por isso, por agir de modo refletido, é que, nesta perspectiva, entende-se, ele brinca. Ele se esforça para se aproximar do Em-si que todos esperam que ele seja enquanto ele é um garçom; esforça-se para permanecer na crença de que é um garçom e daí seu serviço exemplar. Contudo, argumenta-se, ele não crê em sua crença, e isso o permite ver-se como um garçom em meio a tantas outras possibilidades de ser. Se sua crença, para ele mesmo, é tomada e sentida como crença, então ele já não crê. Sua transcendência lhe ficaria clara porque a descrença em sua crença o mantém em sua lucidez acerca de que “é o que não é” e de que “não é o que é”.

Embora se mobilizem aí as explicações sartrianas acerca da dinâmica operatória da crença, tal interpretação, assumimos, é equivocada. Sobretudo porque qualquer *atitude* se explica justamente pela *ação*. Ora, como vimos, não se pode negligenciar que a liberdade, em Sartre, não é disponibilidade, mas ação e, assim, fica comprometida com o agir e por ele se realiza. O garçom, mesmo que seu “brincar” possa ser interpretado como uma reflexividade (consciente) de sua parte – o que nos parece bastante controverso no exemplo –, não se imuniza da má-fé, e nela incorre porque também foge, enquanto brinca, da verdade que brincar é agir pondo o uso de sua liberdade em questão. Não se trata de que não se deve brincar, mas de que Sartre, no exemplo, está implicando a brincadeira do garçom como quem “brinca com sua condição para *realizá-la*” (SN, p.106). Ademais, como já demonstramos, a má-fé, enquanto tentativa de fuga da angústia e da responsabilidade, burla a própria reflexividade da consciência, uma vez que se apoia no próprio modo de ser da consciência, nunca-autocoincidente. Dessa feita, recordamos, conta-se com o poder nadificador da própria consciência e, em “processo de alheamento”, mobiliza-se certo grau de crença na mediatização reflexiva, pretendendo se manter acima da própria liberdade e da indefinição de ser que esta nos confere.

¹¹⁸ Cf. COX. *Compreender Sartre*, p. 133.

Se a má-fé incorre na suspensão da descrença na crença, então desemboca no acreditar que se “é o que se é”. Ser, na má-fé, um garçom, é sê-lo no modo de “ser o que é”. Mas a condição de garçom é atravessada pelas possibilidades diferentes de ser, que o projetam para um futuro indefinido. Não que ele deixe de ser um garçom aqui e agora, mas que, como garçom ou o que quer que seja, “por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou” (SN, p.107). O garçom brinca como se pudesse ser sua pura transcendência, quando, na verdade, é apenas transcendência de sua facticidade. Embora, em certo sentido, seja de fato um garçom, isso não pode definir seu ser sequer numa fração de segundos. Convir-lhe-ia, pois, contemplar-se como alguém que nunca pode coincidir consigo, percebendo sua atuação presente como escolha e assumindo com responsabilidade.

O exemplo do homossexual, por sua vez, é utilizado por Sartre para ilustrar a atitude de má-fé daquele que não se assume, não tanto como homossexual, mas sobretudo enquanto projeto. Sartre explica que sua má-fé vem do fato de ele “joga com a palavra ser” (SN, p.111). Visando a se eximir de suas responsabilidades é que ele luta para que seus erros cometidos não possam determinar sua essência e seu destino como se fosse um Em-si – o que até estaria de acordo com a estrutura dialética da consciência – e, por conseguinte, para que o julgamento coletivo não o desqualifique como portador de um caráter considerado reprovável. Esse homossexual, contudo, querendo colocar-se fora do alcance de qualquer forma de julgamento errôneo que o reduza a um Em-si, acaba por se apresentar como não tendo realizado determinadas ações consoantes aos seus desejos e, por fim, até como não sendo homossexual; não no sentido de “não ser o que é”, já que de toda definição por conduta a realidade humana pode escapar, mas no sentido de um “não ser em si”, representação em que acaba incidindo ao tentar evitar. Sartre exemplifica:

...com frequência, esse homem, sem deixar de admitir sua inclinação homossexual ou confessar uma a uma as faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar pederasta¹¹⁹. Seu caso é

¹¹⁹ Embora hoje nos pareça uma adoção bastante imprópria ou até mesmo infeliz, por Sartre, dos termos “pédéraste” e “homossexual” como sinônimos, tal emprego, na verdade, é semanticamente plausível, “por extensão”. Ainda que todo ato de pederastia se refira a um ato homossexual e o inverso não, dicionários tanto da língua francesa quanto da língua portuguesa atestam o uso intercambiável. Por exemplo, segundo *Le Petit Larousse* [2009] temos: “pédérastie (nom féminin):

sempre *à parte*, singular; intervêm elementos de jogo, acaso, má sorte (...). Eis, decerto, um homem cuja má-fé acerca-se do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a consequência que se impõe. (SN, p.110-111)

Não se trata, pois, simplesmente, de estar em má-fé por não se admitir como homossexual, mas porque essa não admissão provém de uma tentativa de fixação do seu ser naquilo que se afirmou ser (um não homossexual). Explica Sartre: “declara ‘não sou pederasta’ no sentido de que esta mesa não é um tinteiro. Está em má-fé” (SN, p.111). Igualmente, por outro lado, afirmar-se como homossexual, numa tentativa de apreensão definitiva de seu ser, também seria expressão de má-fé; é o que o exemplo seguinte nos ajuda a entender melhor.

O definir-se como um Em-si não-responsável pode, por vezes, revestir-se até mesmo de uma pura *sinceridade*, a qual também não escapa da crítica sartriana. O exemplo do “campeão da sinceridade” está ligado a este último. Trata-se do companheiro do homossexual, que atua como seu “mais severo censor”, cobrando-lhe que se reconheça como culpado e que confesse: “sou um pederasta”. Ignorando a realidade humana no que tange à sua transcendência e à impermanência do seu ser, o campeão da sinceridade quer tornar o Para-si em um si, reificando-o: “exige do culpado que se constitua como coisa, exatamente para não mais tratá-lo como coisa. Contradição constitutiva da exigência da sinceridade” (SN, p.112). É por ocasião deste exemplo, então, que o filósofo passa a abordar o problema da sinceridade.

Sartre vê na sinceridade uma expressão da má-fé, na medida em que o sujeito, ao declarar-se como sincero, define-se como um ser cuja essência ou natureza agora lhe poderia ser vislumbrada em plena imobilidade. Na medida em que o Para-si busca fixar sua mais verdadeira essência através de atos de sinceridade, tal qual uma confissão ou um exame de consciência, por exemplo, temos aí uma tentativa de coisificação para se apreender como um Em-si. Na verdade, é por jamais poder ser o que é que, ao Para-si, é possível entrar nessa dinâmica da sinceridade, posto que, se fosse um Em-si, ser sincero não seria

1. Attirance sexuelle d'un homme adulte pour les jeunes garçons; relation physique fondée sur cette attirance. 2. *Par extension*. Homosexualité masculine.” E no *Novo Aurélio* [1999]: “pederastia (s.f.): 1. Contato sexual entre um homem e rapaz bem jovem. 2. *P. ext.* Homossexualismo masculino. [Cf., nesta acepç., *uranismo*].”

necessário e se arrepender ou mudar não seria possível, pois o Em-si é o que é, plenamente. Na sinceridade, a pessoa visa a fixar sua essência no modo de passado, na forma daquilo que foi – visto que então se tornaria um Em-si – para constituir-se como um Em-si diferente e melhor, mas no aqui e no agora do instante presente, como se esse não fosse fugaz. Por isso mesmo, a sinceridade, que chega a ser definida por Sartre como antítese da má-fé (SN, p.105) – o que nos permite identificá-la, como veremos, com a autenticidade –, é, paradoxalmente, captada como coparticipante da mesma estrutura da má-fé: “a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é ‘para não sê-lo’. Isso explica a Verdade, reconhecida por todos, de que podemos chegar à má-fé por sermos sinceros” (SN, p.112). Fixar o que se chama de “caráter” de alguém, ou o próprio, é querer congelar o Para-si numa atitude que nega o movimento definidor da consciência, à qual é impossível coincidir consigo própria. A relação entre o ser e o não-ser da consciência seria, na sinceridade, suspensa, e a inautenticidade surgiria:

A sinceridade total e constante como esforço constante para aderir-se a si mesmo é, por natureza, um esforço constante para des-solidarizar-se consigo mesmo, a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si. Inventariar perpetuamente o que se é equivale a renegar-se a si e refugiar-se em uma esfera onde nada mais se é que um olhar puro e livre. A má-fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga. (SN, p.112-113)

Sartre se perguntara: “que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?” (SN, p.101). É curioso notar que é justamente porque o Para-si, como exploramos, jamais pode se autocoincidir que estão dadas as condições de possibilidade da má-fé e, assim, também, da sinceridade, que acaba engendrada na má-fé: “então, que é a sinceridade senão precisamente um fenômeno de má-fé? Não mostramos, com efeito, que a má-fé almeja constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é?” (SN, p.110).

Mas até então apenas as estruturas de ser que abrigam e permitem a instalação da má-fé é que teriam sido desvendadas. Para compreender a má-fé enquanto tal, devidamente distinguida da mentira, faz-se necessário encarar – e lembrar – que a má-fé é, antes de mais nada, fé; é crença, e aí reside seu problema

fundamental. Sartre aponta, com termos que até parecem resvalar em certa essencialidade, um projeto inicial de má-fé que representa uma “determinação espontânea de nosso ser”, tal como nosso adormecer e sonhar. Trata-se de um “projeto primitivo” que, antes que qualquer escolha se realize reflexiva e voluntariamente, já se funda numa espécie de predisposição à crença, a crenças mal persuadidas porque assim de largadas aceitas e conformadas a exigências primeiras, já flexibilizadas para um tal projeto de autoenganação e de mascaramento da liberdade, e por um já querer estar-se mal convencido, por aceitação de uma “evidência *não persuasiva*”:

A má-fé apreende evidências, mas está de antemão persuadida e transformada em boa-fé: faz-se humilde e modesta, não ignora – diz – que fé é decisão, e que, após cada intuição, é preciso decidir e *querer aquilo que é*. Assim, a má-fé, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências, se delinea inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas. (...) não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser. (...) Resulta, portanto, que se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida. (SN, p.116)

Relembrando o pensamento hegeliano, uma passagem ao estado de não-crença ocorre toda vez que a crença se faz *crença-Para-si*; e assim sendo, então é dessa forma que *sempre* acontece, já que é da natureza da consciência ser consciência (de) si. Noutras palavras, “crer é saber que se crê” (SN, p.117). Contudo, se assim o é, a crença perde já sua eficácia, pois se reconhece como pura determinação subjetiva. Ao colocar-se diante de si mesma como crença, toda crença se autoanula enquanto tal, e, se se mantém, não é senão como crença incrédula ou insuficiente: má-fé.

Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer. Assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não-tética de si. (...) Mas ao mesmo tempo, a própria lei do *cogito* pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer. Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se. (SN, p.117)

Todavia, é nessa dinâmica que toda fé se realiza, inclusive a boa-fé. É por isso que se pode então falar de um “projeto” de má-fé, pois, desde sempre assim, realizará todas suas crenças futuras na permanente espontaneidade da consciência não-tética (de) crer, pulverizando a eficácia da crença como recurso para sempre autorizá-la, já que toda crença é consciência (auto demolidora) de crença.

Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. (...) Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé. (...) Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é que ela é de má-fé. (...) A má-fé desarmou de antemão toda crença, as que pretende adquirir e, ao mesmo tempo, as demais, de que quer fugir. Ao *querer* tal autodestruição da crença, da qual a ciência se evade rumo à evidência, a má-fé arruína as crenças que se lhe opõem e se revelam também como não sendo senão crença. (SN, p.117-118)

Não sendo ainda nem “mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores” (SN, p.118), é recorrendo ao abrigo da desagregação íntima de uma única e mesma consciência que a má-fé garante sua vez. É por isso que ela ronda sem tréguas nem mediações o Para-si, já que se faz surgir instalada no e perfeitamente conforme o ser da consciência intencional: jamais coincidir consigo própria; por isso mesmo, na má-fé quer-se fundar como um Em-si às avessas, como se se pudesse auferir positividade à negatividade, plenificando-a:

Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser. (...) A má-fé procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé. Ao fugir pelo “não-ser-o-que-se-é” do Em-si que não sou, à maneira de ser o que não se é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o Em-si que não sou, à maneira do “Não-ser-o-que-não-se-é”. Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é. (SN, p.118)

Mas Sartre nos desconcerta, não tanto por, num sentido, igualar a boa-fé à má-fé – já que a primeira “também busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é” (SN, p.118) –, tal como no projeto da sinceridade, mas, sobretudo, porque no mesmo parágrafo final desta primeira parte de *O Ser e o Nada*, arrola numa célebre nota de rodapé que, mesmo que não faça

diferença alguma ser de boa ou de má-fé, “não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé”; e muito rapidamente apenas menciona o pressuposto de uma atitude para a qual prefere nomear, diferentemente de “boa-fé” ou “sinceridade” – noções que equiparou –, com um outro termo: “autenticidade”; para logo em seguida abandonar essa ressalva inquietante, sob a alegação de lá não caber. Sequer (re)considerada em todo o resto da obra, fomos buscá-la nos confins do período a que nos propusemos como recorte, com a curiosidade de quem a assume como fértil provocação, mas com a frustrada prudência de quem não pode se desiludir por tê-la encontrado em empreitada que Sartre preferiu manter inédita ou a qual não deu trato estritamente filosófico, a saber, respectivamente, em seu *Diário de Uma Guerra Estranha* (escrito entre 1939 e 1943, e publicado apenas postumamente em 1983) e a conferência *O Existencialismo é Um Humanismo* (1945). Ainda assim, *O Ser e o Nada* permanece como nosso melhor terreno, ao menos para não desautorizar inferências que julgamos possíveis.

3. A (im)possibilidade da autenticidade sob as perspectivas ontológica e ética acerca da subjetivação

Embora os temas da *subjetividade e da má-fé* receberam de Sartre um trato bastante aprofundado filosoficamente, sabemos que suas considerações acerca do tema da *autenticidade* nunca ganharam um livro ou mesmo um capítulo no conjunto de sua extensa obra estritamente filosófica, a despeito da expectativa dos conhecedores de suas ideias – em 1939, sua amiga Wanda Ihe escrevera numa carta, que ele considerou encantadora e irônica, que ainda o veria escrever, qual amador que não quer fracassar, “em breve, vários volumes maravilhosos (...) sobre a autenticidade” (DG, p.268). Contudo, parágrafos diversos que escreveu sobre este tema podem ser encontrados aqui e acolá, seja em seus diários, em sua prosa literária ou ainda em suas peças teatrais, cujos personagens retratam, por meio de suas escolhas e ações, a dramaticidade de vidas requisitadas pelo ideal da autenticidade e atravessadas pela ameaça permanente da má-fé. No *Diário de uma Guerra Estranha*, Sartre afirma que a “conversão assuntiva” [à autenticidade] “consiste em tomar a si a responsabilidade da realidade-humana” (DG, p.334). Na

célebre nota de *O Ser e o Nada* a que há pouco aludimos, temos, em toda essa obra gigantesca, uma rara referência a este tema:

Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade... (SN, p. 118)

Ao analisarmos o mecanismo de funcionamento da má-fé, vimos como ela pode operar a partir do desejo que o Para-si tem de ser um Em-si. Em *O Ser e o Nada*, o próprio Para-si também pode ser definido, dentre outras maneiras, como *desejo*. A psicanálise, como instrumento de inteligibilidade histórica, historiciza o sujeito, revelando-o como desejo de ser, e isso vem ao encontro da ontologia existencialista de Sartre, que chega a esboçar em estilo filosófico uma “psicanálise existencial” em *O Ser e o Nada*, e em estilo literário em *Saint Genet, Ator e Mártir* (1952). Para Sartre, o desejo fundamental, que norteia todos os outros, é o desejo de ser. Noutras palavras, poderíamos dizer que se trata da interiorização da exterioridade como busca ou formação de uma identidade. Mas há um componente de irrealização que faz parte da estrutura ontológica do sujeito que deseja. A estrutura ontológica é uma estrutura incompleta, de modo que o desejo está no sujeito como uma falta constitutiva dele. É então que este se põe em direção a suprir esta falta, ou seja, a transcender-se. E transcender quer dizer, na filosofia de Sartre, que o indivíduo se faz fora de si, para escapar de si e dos fatos para superar a ambos. Imerso na temporalidade, a busca do indivíduo é para ir além de si mesmo, projetando, no futuro, ser algo que ainda não é. A subjetivação é, assim, um sempre transcender-se, mas nunca uma transcendência pura, ou seja, é sempre transcendência da facticidade do sujeito. É nessa facticidade (temporal), nesse processo de vir-a-ser (o que *ainda* não é) que se dá a transcendência, sempre no abandono e no desamparo – já que, para Sartre, não havendo qualquer instância transcendente (tal como Deus), o homem fica lançado ao mundo, valendo-se tão somente de sua *liberdade*, abandonado a si.

Sartre reconhece na estrutura do Para-si o desejo que este possui de ser sua própria fundação e possuir sua própria substancialidade. Noutras palavras: o desejo de ser um Para-si-Em-si, ou o desejo de ser como deus. Nessa estrutura

transcendental da realidade humana manifestada no desejo do Para-si, a questão da moral e da autenticidade também está posta. Sartre afirma em seus diários de guerra:

...o valor primeiro e o primeiro objeto da vontade é: ser seu próprio fundamento. Não se deve entender isso como um vão desejo psicológico, mas como a estrutura transcendental da realidade-humana. Existe a queda original e o esforço para a redenção, e essa queda, com esse esforço, constitui a realidade-humana. A realidade-humana é moral porque quer ser seu próprio fundamento. E o homem é o ser das distâncias, porque somente enquanto possível é que pode ser o seu fundamento (DG, p.331)

Por isso mesmo, o desejo de ser um Para-si-Em-si não deve ser entendido como uma determinação externa à liberdade do Para-si, como se por ela não passasse, mas como expressão mesmo daquela liberdade radical, tão originária e fundante da consciência, que sempre se auto-requer como instância primeira e irrevogável em que qualquer desejo se manifesta. Na verdade, desejar ser o Para-si-Em-si, reconhece Sartre, não é um desejo que aponta necessariamente uma não-autenticidade no Para-si, embora seja correto tomá-lo como uma “paixão inútil”¹²⁰. Sartre chega mesmo a afirmar em *Diário de uma Guerra Estranha*:

“Com efeito, a consciência oscilante pode, livremente, desejar realizar em sua plena autenticidade seu esforço para se fundar. (...) Assim, a autenticidade é um valor, mas não primordial, e dada como um meio de alcançar a substancialidade. Ela suprime aquilo que, na busca, é *fuga*” (DG, p.334).

Como isso deve ser entendido? Ao contrário da má-fé¹²¹, a autenticidade é mais bem sucedida na obtenção de alguma substancialidade, visto que seu projeto quer reconciliar a pessoa com sua liberdade originária – diferentemente do que ocorre na má-fé, quando se projeta fugir da indeterminação identitária advinda de nossa liberdade insuperável, buscando aquela inatingível identidade do Em-si. Ao

¹²⁰ Essa forma de completude que é o ser Para-si Em-si sempre se afasta no horizonte, na medida em que se dão os avanços do Para-si. Esse é, também, o caráter dramático da existência: ela se dá no exercício da liberdade de um ser finito e relativo. Por isso Sartre ter nomeado esse drama de “*paixão inútil*”, já que tal processo é uma ‘paixão’ no sentido de sofrimento, sacrifício ou dor, e ‘inútil’ porque sem nenhuma redenção final. Assim, também, temos a liberdade como um exercício ontologicamente incompleto, porque a realidade humana é ontologicamente faltante: “o nada é esse buraco no ser”. (SN, p.127). É uma falta no sentido mesmo de ser constitutiva, e não de algo que se teve e fora tirado.

¹²¹ Como também sustenta Gary Cox, em: COX, *Compreender Sartre*, p. 178.

(querer) escaparmos de nossa liberdade, não conquistamos fundação alguma, já que nos é impossível nos tornarmos um Em-si, e distanciamos-nos ainda mais de nossa verdadeira realidade e fundamento: a liberdade, nosso fundamento sem fundamento¹²². Já na autenticidade, esse fundamento é assumido, de modo que nosso nunca-podermos-não-ser-livre é a condição existencial à qual nosso desejo se lançaria, conformando-nos, assim, àquilo que realmente somos: livres. Se desejamos alguma constância, não é a do Em-si que devemos inutilmente mirar, mas à da liberdade, única coisa em nós realmente permanente. Naturalmente, para assim concluirmos, essa tal “substancialidade” já é revista à luz da ontologia sartriana.

Contrariamente a esse desejo assim justificado, a negação do desejo de ser um para-si-em-si implicaria, por sua vez, em niilismo, pois seria um desejo de ser o “não-ser-Em-si”, o que seria igualmente inútil e, ainda, expressão de má-fé. Sartre não quer propor um niilismo, mas um existencialismo que conduza à autenticidade e à ação. Em *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), ele se defende da crítica que apontara uma incoerência e um pessimismo em sua postura. Ele afirma, sim, seu existencialismo como um humanismo, mas o distingue de um humanismo clássico que tendia a valorizar o homem – enquanto gênero, ou humanidade – a partir dos feitos exemplares de apenas algumas pessoas, individualmente realizados. O existencialismo, para Sartre, sem jamais colocar o homem como meta, entende-o como algo ainda por se fazer. Ora, como a transcendência deste é entendida no plano horizontal, diferentemente do projeto fundamental do cristão – o de salvação –, o existencialista, segundo Sartre, deve ele mesmo correr para a completude de seu ser por si mesmo, no abandono e no desamparo, enquanto se supera, ou seja, enquanto realiza sua transcendência, mesmo que, como vimos, jamais conseguirá ser um para-si-em-si.

Dessa forma, o humanismo do existencialismo sartriano entraria pelo lado negativo, não devendo ser compreendido a partir dos critérios ou conceitos tradicionais, como os do cristianismo, que o acusa de uma visão negativista e

¹²² Aqui, A. Münster esclarece: “L’authenticité n’est donc pas fondée sur un idéal de liberté ou sur la liberté ontologique par laquelle la conscience se découvre dans sa réflexion pure, mais exclusivement sur les données du principe de liberté par lesquelles la conscience se réalise et s’auto-détermine avec ses choix. In: MÜNSTER, Sartre e la Morale, p. 29.

desesperadora, que nada acresceria ao homem. Desamparado, a grandeza do homem estaria justamente na *responsabilidade* a ser assumida nessa sofrível *condição*. Nesse sentido é que Sartre conclui, em *O Existencialismo é um Humanismo*: “o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e só por má-fé é que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados” (EH, p.22). Assim, o existencialismo seria um humanismo sobretudo no sentido de estimular o homem a uma responsabilidade operante e transformadora. Essa autenticidade, assim, não seria outra coisa que o mais legítimo exercício da liberdade ativa e situada:

...autenticidade porque é necessário envolver-se completamente na ação e, por conseguinte, compreender a situação e a si mesmo em situação; aliás, esta compreensão não passa de um modo – em si mesmo mais autêntico – de estar em situação. (DG, p.70)

A autenticidade é, então, antes de tudo, uma atitude consigo mesmo.¹²³ Afirma Sartre: “é preciso entender que a autenticidade não pode ser partilhada” (DG, p.463) – o que não quer dizer que seja uma atitude tomada no vácuo, alheia à objetividade do mundo – para, depois, ser também uma atitude que de certa forma nos dispõe em relação aos outros. Assim como a responsabilidade proveniente da liberdade fundante do Para-si não pode jamais ser transferida, também a autenticidade deve ser assumida como projeto de um sujeito singular. Abdicar-se dele é abdicar-se da própria liberdade.

Contudo, nem o desejo da autenticidade, afirma o filósofo, é suficiente para que, conduzidos apenas por ele, consigamos alcançá-la: “é preciso que [o desejo da autenticidade] seja retomado e transformado no seio de uma consciência já autêntica” (DG, p.462). Manifestada de início sob a forma de desejo de autenticidade, ela ainda está longe de ter sido adquirida. Ainda quando atingida em circunstâncias particulares, será necessário estendê-la às demais circunstâncias que compõem nossa existência: “essa autenticidade exige que sejam conquistadas novas terras, se for ‘verdadeira’ ” (DG, p.462). Nasce como inquietude e desejo de

¹²³ Perspectiva diversa assume T.S. Heter, apoiando mais em Simone de Beauvoir (*Por uma Moral da Ambiguidade*). Considerando-a sobretudo a partir de uma ética do engajamento, a autenticidade não é “solipsista”, mas uma “virtude ética profundamente social”. Cf. HETER, *Sartre's Ethics of Engagements: authenticity and civic virtue*, p. 76.

crítica, o que ainda não deve ser confundido como uma autenticidade já alcançada: “a autenticidade ‘já está lá’. Cumpre, contudo, consolidá-la e estendê-la” (DG, p.462). Em que consiste, então, mais propriamente, essa consolidação da autenticidade? Como preservá-la num ser que é fluido, que é puro devir e que se escapa do próprio ser a todo o momento?

Apesar de entender que a autenticidade só pode ser conquistada em bloco, no sentido de que “somos ou não somos autênticos” (DG, p.460), Sartre, contudo, não quer dizer que, uma vez que a tenhamos adquirido, ela nunca nos possa abandonar. Ser autêntico não é sê-lo à maneira de um Em-si. A autenticidade nunca é conquistada de uma vez por todas:

A autenticidade do entusiasmo anterior não nos protege de modo nenhum contra uma queda, no momento seguinte, no inautêntico. No máximo podemos dizer que é menos difícil conservar a autenticidade do que adquiri-la. Mas, na verdade, podemos falar de conservar? O instante que vem é novo, a situação é nova; é preciso inventar uma nova autenticidade. Só falta, dirão, que a lembrança do autêntico nos proteja da inautenticidade. Mas a lembrança do autêntico, na inautenticidade, é ela mesma inautenticidade. (DG, p. 460-461)

Ao Para-si, não há como ser autêntico na fixidez do Em-si. É por isso que o projeto de uma existência autêntica deve ser um compromisso reassumido constantemente. O Para-si, não sendo uma fundação permanente, está condenado a ter sempre que se escolher. Da mesma forma, é-lhe exigida a todo instante uma resposta autêntica em cada situação. Em cada escolha que toma, ele tem de reconhecer que não há desculpas para suas ações e mais do que isso: tem que continuar desejando que assim seja. O Para-si se encontra sempre diante da tarefa de permanecer escolhendo respostas que não o eximam de sua liberdade e de sua responsabilidade. Não pode apenas *ser* autêntico, mas *tem* que ser autêntico, pois nunca poderá ser autêntico para além de sua escolha e de seu ato (atual). Por isso Sartre afirma: “não basta ser autêntico, é preciso adaptar a vida à autenticidade. Daí esse desejo profundo e esse temor e essa angústia no fundo de toda autenticidade, que são apreensões ‘perante’ a vida” (DG, p.463). Coerentemente ao modo de existir do Para-si, e contrariamente ao que se realiza na má-fé, em autenticidade assume-se a angústia.

A autenticidade, então, requer resistência perpétua às ciladas da má-fé¹²⁴, que fica sempre à espreita do Para-si (cf. SN, p.118). Em seus cadernos de guerra (DG, p.463), Sartre oferece o exemplo de um pai de família que vai relutante à guerra, mas que lá, somente, encontrara as condições que lhe favoreceram escolher-se como nunca esteve acostumado e conquistar uma existência mais autêntica. Por esse motivo, ele decide permanecer na guerra, mas tem que lidar com o pedido de sua esposa, que se lhe apresenta rogando por seu retorno ao lar, já que agora isso se tornara uma possibilidade. A ameaça de reincidir na má-fé e na inautenticidade – representada pela figura da esposa a quem realmente ama – gera a *angústia* desse drama, que terá, agora, de ser resolvido mediante as condições do novo presente que está reconfigurado. “É uma inautenticidade sofrida, contra a qual é fácil, mas doloroso de se defender”, conclui Sartre.

Mas ao contrário do que possa parecer, a autenticidade como ideal não se autoanula, e a liberdade permanece como horizonte desafiador. Numa condição de desamparo e, na verdade, por causa mesmo dela, o ser humano é solicitado a atuar com liberdade corajosa e responsável, transcendendo-se na medida em que tenta superar essa condição; e é lutar para assumir isso perpetuamente, evitando vacilar, que o tornaria mais humano e quiçá mais autêntico:

A autenticidade exige que aceitemos o sofrimento, por fidelidade a nós mesmos, por fidelidade ao mundo. Pois somos livres-para-sofrer e livres-para-não-sofrer. Somos responsáveis pela forma e pela intensidade do nosso sofrimento. É muito fácil ficar desvairado – muito fácil também ser estoico. Mas, durante todo este tempo, aprendi que é quase impossível *manter* a autenticidade. Compreendo bem hoje os discursos do personagem de Stevenson que se diz ávido por sentir medo, porque o medo é a emoção mais intensa – mais intensa do que o amor. Seria melhor dizer, a mais autêntica. (DG, p.256)

Como pudemos ver neste exemplo, sendo sobretudo um modo pessoal de viver a liberdade, a autenticidade, assim como a própria liberdade, tem nas *situações* e nos *fatos* as condições paradoxais de sua aparição no sujeito. Há uma facticidade na qual o sujeito exerce sua liberdade. Na visão sartriana, a autenticidade consistiria então em assumirmos nossa própria liberdade, nossas

¹²⁴ A má-fé também não poderia ser entendida, de modo essencialista, como um em-si, alçada à categoria de adjetivadora final do Para-si. Assim como ninguém é autêntico à maneira de um em-si, também ninguém “é” de má-fé de modo definitivo e irrevogavelmente.

próprias escolhas e nossa própria responsabilidade nas *situações*, fora das quais elas seriam impossíveis. A facticidade, como o conjunto de fatos brutos, não escolhidos por nós, e que também compõem nossa existência, é o pano de fundo no qual realizamos nossas escolhas livres e responsáveis e é a própria condição de possibilidade delas e de qualquer ato de autenticidade. A facticidade é limitadora da existência, mas, ao mesmo tempo, propiciadora das escolhas que faremos e que nos tornam o que somos, superando a contingência dos fatos. A transcendência (ou superação) que envolve as livres escolhas do *Para-si*, se forem assumidas com responsabilidade, constituem-no, pelos atos decorrentes delas, como autêntico – tarefa a ser sempre novamente aberta como possibilidade de (re)escolha, em cada projeto de sua existência, mas também, como vimos, sempre sob a ameaça constante da má-fé.

Igualmente decalcada, como a má-fé, da constituição ontológica do *Para-si*, a autenticidade, como avesso daquela, carrega possibilidades inversamente proporcionais: é tão mais difícil de ser conquistada quanto a má-fé é fácil e quase natural; tão menos espontânea e sustentável quanto a má-fé se faz mais imediata e permanente; tão mais rara –se possível – quanto a má-fé é (quase) sempre provável; tão menos atraente e confortável quanto a má-fé é sedutora e reconfortante; tão mais verdadeira quanto a má-fé é mentirosa; tão mais aceitação angustiante, desamparada, responsável e comprometida da dramática liberdade fundante do homem quanto mais a má-fé se manifesta como fuga ou evasão, em certo sentido “aliviadora”, daquela liberdade constituinte rumo às determinações próprias do *Em-si*, a que inutilmente visa, com fins a preencher sua falta ontológica jamais superável.

Essas adversidades todas, talvez insuperáveis, para a atitude autêntica, somadas ao fato do silêncio “filosófico” de Sartre acerca dela, fazem-nos poder tomar nossas especulações sobre as passagens de seus cadernos de guerra tão somente como uma simples circunscrição da problemática da autenticidade, mas não sem consonância com nossa investigação da subjetividade, realizada nos capítulos anteriores, nem sem termos nos fundamentado nas bases lançadas em *A Transcendência do Ego* e em *O Ser e o Nada*. Nossa insistência deixou-nos em face de um tipo de heroísmo talvez inatingível a qualquer ser humano, um ideal

existencialista cuja vivência, pelo Para-si, poderia lhe custar tanto que a própria má-fé pudesse recobrar vigor e imperar absoluta sobre ele¹²⁵. Muito diferentemente do que categoricamente afirmar a possibilidade de realização/manutenção do ideal da autenticidade, parece-nos mais coerente não a forçarmos e, também fazendo justiça a Sartre, inferirmos tão somente o sentido revelador de seu silêncio “filosófico” – que fora apenas outra forma expressar o que alguns seus personagens literários nos legaram: a constatação de um impasse. Contudo, este talvez mais conceda do que nos desautorize uma conclusão bastante razoável: entre a impossibilidade de reafirmação daquela enigmática nota n.21 de *O Ser e o Nada* (p.118) e a promessa não cumprida da teorização de uma moral, temos salvaguardada a liberdade como fundamento sem fundamento e parâmetro não prescritivo dos valores e das ações¹²⁶ que, respectivamente, ininterruptamente criamos e a partir das quais *existimos* em busca do que quer que nos tornemos, até nossa morte.

Ora, para melhor circunscrevermos o problema da autenticidade, vale ainda destacar que ela é muito cara ao existencialismo em geral, elevada até, no dizer de alguns comentadores, a uma “virtude primária”¹²⁷ ou como o “santo graal do existencialismo”¹²⁸. Sobretudo Heidegger – de quem Sartre admitiu retomar a temática da autenticidade – tratara deste tema. Por isso, uma vez mais, como

¹²⁵ Por isso, discordamos do modo seguro e, a nosso ver, problemático com que T.S. Heter admite o que classifica como a “virtude” da autenticidade existencial. Ele afirma: “*Authenticity is, i admit, a demanding virtue, for it requires lucid awareness, a disposition of basic respect, and a disposition to accept casual liabilities and role obligations. But authenticity is not such a demanding virtue that it is fit only for gods. Authenticity is a moral virtue that is both possible and important to embrace in contemporary contexts*”. In: HETER, *Sartre’s Ethics of Engagements: authenticity and civic virtue*, p. 97-98.

¹²⁶ Concluindo acerca da aventura do personagem Mattieu, na trilogia sartriana *Caminhos da Liberdade*, T.M. Souza sintetiza: “*a narração de um homem exercendo plenamente a liberdade construtiva e concreta não é concluída. Concluir uma moral, descrever uma atitude que seja totalmente autêntica, narrar o exercício pleno da liberdade é incluir um conteúdo normativo em algo que se define justamente por ser construído a cada momento, a cada ato, a cada palavra e silêncio. A teorização de uma moral e a narração de uma autenticidade e liberdade plenas poderiam determinar um momento no qual elas seriam ‘congeladas’, determinadas... e isso seria a negação mesma da moral e da liberdade (...)* Por isso talvez só seja possível teorizar a má-fé e não a autenticidade, por isso talvez só seja possível narra o caminho de libertação e nunca a liberdade conquistada (...) viver a autenticidade talvez seja compreender que os caminhos da liberdade são feitos de descaminhos, que a má-fé não está no meio do caminho, tal como uma pedra de que podemos desviar, mas que o caminho é feito de pedras com as quais temos que conviver.” In: SOUZA, *Os descaminhos da liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade*, p. 241-242.

¹²⁷ A exemplo de FLYNN, *Existentialism – a very short introduction*, p. 79.

¹²⁸ Cf. COX, 2007, p. 180.

oportunidade para melhor tanto explicar quanto distinguir da heideggeriana a especificidade da abordagem sartriana, refaremos brevemente um novo paralelo.

O filósofo da floresta negra, embora próximo de Sartre no tempo e mesmo no tocante a muitas ideias, identifica não a responsabilidade inerente à liberdade estrutural da consciência como a fonte da angústia, como Sartre o faz, mas a *morte*, por ser o limite intransponível e finalizador de todas as possibilidades da existência humana. Para Heidegger, o *dasein* tem a morte como sua mais própria possibilidade, e a inevitabilidade dela é que conduz a pessoa, como um “ser-para-a-morte”, à admissão da finitude de sua condição e, conseqüentemente, à real autenticidade. Essa autenticidade, segundo Heidegger, corresponderia a se assumir como ser único, porque é o único a participar de sua própria morte. A percepção disso deve lançar o indivíduo num modo de existir e de viver mais autêntico, na medida em que é isso que o leva a escolher *como* quer viver e a assumir a responsabilidade implicada nisso. Assim, temos que, enquanto Heidegger reforça a percepção da nadificação pela *morte* no cerne da sua concepção de autenticidade, Sartre, diferentemente, pesa a tinta na afirmação da *liberdade* (cf. SN, p.651-677):

...devemos concluir, contra Heidegger, que a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é *um fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade. (...) Significará então que a morte traça os limites de nossa liberdade? Ao renunciar o ser-para-a-morte de Heidegger, teremos renunciado para sempre à possibilidade de dar livremente a nosso ser uma significação pela qual sejamos responsáveis? Muito pelo contrário: parece-nos que a morte, ao revelar-se a nós como é, nos libera de sua pretensa coerção. (SN, p.668-669)

Essa significativa diferença, mais que uma simples nuance, contudo, ainda revela uma coincidência entre os pensamentos dos dois filósofos. Sartre, podemos afirmar, não vê problema na ideia heideggeriana de que a percepção da finitude da própria vida possa requisitar o sujeito para o caminho da autenticidade. Mas a diferença entre os dois, todavia, reside em que Sartre não colocaria no centro da autenticidade o conceito de “ser-para-a-morte”. Para ele, recordando-nos o argumento de Epicuro (SN, p.654/671), não sendo a própria morte um evento que o Para-si pode experimentar – pois quando morto já não será – Sartre não vê no senso de “ser-para-a-morte” um fantasma a perseguir a existência do Para-si. O que

lhe está a todo o momento posto é a condenação de jamais poder não ter de escolher. É aí que residiriam as angústias do Para-si e é este o verdadeiro limite capaz de tocá-lo enquanto ainda existir¹²⁹. Sartre desloca a questão, valorizando não que somos livres-para-morrer, mas que somos mortais livres. O nada que todo tempo está colocado pela condição humana ao Para-si não é o nada da morte, mas o nada da liberdade que o constitui. Sartre confessara pouco tempo antes: “por minha parte, tive sempre a impressão de que a gente morre por negligência, por distração ou por senilidade, que se é livre contra a morte (e não, como afirma Heidegger, livre para morrer)” (DG, p.58). Consoante a isso, e mais importante, ao considerar o acesso à existência autêntica, Sartre aponta na explicação heideggeriana uma “evidente má-fé no raciocínio” (SN, p.654), realocando a possibilidade da autenticidade àquele plano anterior que Heidegger refutou, a saber, ao de uma subjetividade, definida, por Sartre, a partir da estrutura da consciência, do *cogito* pré-reflexivo – ainda que esta esteja, num certo sentido, para-aquém da morte:

Em resumo, não há qualquer virtude personalizadora (*personnalisante*) que seja peculiar à minha morte. Muito pelo contrário, a morte só se torna *minha* morte caso me coloque já na perspectiva da subjetividade, definida pelo *Cogito* pré-reflexivo, que faz da minha morte algo subjetivo insubstituível. Não é a morte que confere a meu Para-si a insubstituível ipseidade (...) Sendo a morte aquilo que está sempre para-além de minha subjetividade, em minha subjetividade não há lugar nenhum para ela. E esta subjetividade não se afirma *contra* a morte, mas independentemente dela... (SN, p.655; 671)

Se existência autêntica, em Heidegger, se dá mediante certa resignação ativa de nosso ser-para-a-morte, em Sartre, certamente, qualquer atitude moralmente válida deve ser buscada e crivada pela concorrência à liberdade. Claro que não se defende aqui a possibilidade de se trabalhar com uma tábua de valores sartriana, como se isso não fosse gravemente descabido¹³⁰. Sem jamais poder negligenciar a

¹²⁹ Cf. FERREIRA, *Da Fenomenologia a Sartre*, p. 92.

¹³⁰ Importante ressaltar, recorremos agora à elucidação de F. Leopoldo e Silva: “A *facticidade original de uma existência que precede a essência já nos impediria de conceber qualquer instância prescritiva que pudesse interferir a priori na contingência radical que define a realidade humana. Ainda assim, no entanto, é precisamente essa descrição de uma liberdade originária e radical que nos faz encontrara responsabilidade como algo dado ou imediata consequência. Assim podemos dizer que a questão da ética no existencialismo sartriano se manifesta na passagem necessária da*

liberdade inescapável que constitui o Para-si, a moral é equiparada, por Sartre, à obra de arte, pois é “criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer” (EH, p.18). O que não podemos perder de vista é que, como já mencionamos, o existencialismo não é um niilismo, tampouco o humanismo do antropocentrismo essencialista. Não optando pela saída fácil da indiferença ou do relativismo, Sartre rebate as provocações e objeções que a popularidade do existencialismo começara a despertar, esclarecendo sua noção de engajamento nas linhas mestras de seus estudos ontológico-fenomenológicos, e como defendemos, grávidos desde sempre de elementos que não só tornam possível um posicionamento moral frente à demanda das situações, mas que sobretudo o exige:

Alguém pode perguntar-me: e se eu quiser ser um homem de má-fé? Eu responderei: não há motivo algum para que você não possa sê-lo, mas declaro que você tem má-fé e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa-fé. Além disso, posso fazer um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro objetivo senão o de querer-se a si própria, quero dizer que, se alguma vez o homem reconhecer que está estabelecendo valores, em seu desamparo, ele não poderá mais desejar outra coisa a não ser a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa que ele a deseja abstratamente. Mas, simplesmente, que os atos dos homens de boa-fé possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal. (EH, p.19)

Aqui, precisamos desfazer uma possível confusão que o uso do termo “boa-fé” pode causar, já que em *O Ser e o Nada* ele foi empregado indistintamente do termo “sinceridade”, cujo engendramento na dinâmica da má-fé já foi demonstrado. Aquela nota (n.21, p.118) ao fim do capítulo sobre a má-fé, em *O Ser e o Nada*, apresentava o zelo da utilização do termo “autenticidade” como diferenciado e mesmo oposto àqueles que naquele contexto estavam sendo equiparados, ou seja, “boa-fé” e “má-fé”. O que aqui sustentamos é que nesta passagem da conferência do imediato pós-guerra, Sartre, se não por negligência, ao menos por alguma razão muito estranha a nós, está empregando “boa-fé” na acepção que demos à “autenticidade”, apoiados nos registros dos cadernos escritos durante a guerra¹³¹.

ontologia à moral, que é também a passagem impossível da descrição à prescrição. In: LEOPOLDO E SILVA, O imperativo ético em Sartre, p.152.

¹³¹ Esta nossa interpretação coincide com a de Gary Cox, conforme verbete “good-faith, em *The Sartre Dictionary*, p. 92, onde, mesmo sem aludir a *O Existencialismo é um Humanismo*, o comentador aponta a predominância da identificação de “boa-fé” com “sinceridade”, embora

Isso nos parece bastante plausível, sobremaneira porque logo à frente ele tornará à expressão “total autenticidade” (EH, p.19).

Sendo nossa liberdade intrinsecamente comprometida com a liberdade dos outros, a formulação de juízos, inclusive morais, acerca das escolhas e ações alheias, não visam a acomodar na vida prática qualquer determinismo sugestivo de prescrições, nem a estimar como suficientes, como fizera Kant, o formal e o universal para fundamentarem a moral, tampouco a encobrir ou a redimir o absurdo ou gratuidade de nossa contingente existência¹³². Em vez disso, a liberdade, como experiência concreta, indeterminada e situada, é afirmada como valor maior, uma espécie de critério acima de quaisquer critérios, mesmo sendo, como já demonstramos, o fundamento sem fundamento das escolhas humanas:

...quando, ao nível de uma total autenticidade, reconheço que o homem é um ser em que a essência é precedida pela existência, que ele é um ser livre que só pode querer a sua liberdade, quaisquer que sejam as circunstâncias, estou concomitantemente admitindo que só posso querer a liberdade dos outros. Posso, portanto, formar juízos sobre aqueles que pretendem ocultar a si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade, em nome dessa vontade de liberdade implicada pela própria liberdade. Aqueles que dissimulem perante si mesmos a sua total liberdade, com exigências de seriedade ou com desculpas deterministas, eu os chamarei de covardes; (...) Porém, covardes ou canalhas, só podem ser julgados ao nível de uma total autenticidade. (...) Não existem meios para julgar. O conteúdo é sempre concreto e, por conseguinte, imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que importa é saber se a invenção que se faz se faz em nome da liberdade. (EH, p.19-20)

Seja como for, ambas, má-fé e autenticidade, se realizam partindo da mesma condenação à liberdade e da falta constitutiva de ser, mas se realizam e resultam como completamente contrárias entre si. E isso por dois motivos: pelo tipo de *relação* que estabelecem com estes dramas originários – respectivamente, ao negá-los ou ao assumi-los – e pelos *fins* que cada qual decide atingir, ainda que em cada caso, e em coerência com a visão sartriana, a contingência e o absurdo da condição

também possa ser tomada como sinônimo de “autenticidade”, caso em que se opõe consequentemente a “má-fé”, dependendo de um fator muito importante: o contexto.

¹³² Como nos ajuda a entender A. Münster: “*l'autonomie authentique de la liberté du Pour-soi – le but de la conversion morale selon Sartre – n'est pas un but en soi. Il ne s'agit pas de chercher l'authenticité pour l'authenticité (...) elle ne désigne pas une qualité du propre Être qu'on pourrait s'approprier, mais plutôt une attitude réflexive face aux propres action et um attitude compréhensive face aux actions des Autres. Elle est donc une forme d'action qui sera existée dans et par l'action; elle désigne le mode de réflexion sur notre propre existence et en même temps une forme nouvelle de l'existence*”. In: MÜNSTER, Sartre e la Morale, p. 31.

humana permaneçam intransponíveis e a vida se revele, ao fim, como “paixão inútil” (SN, p.750). É também por isso que escolhemos o termo “avesso” para relacionar essas duas noções, porque para além de denotá-las como contrárias, opostas ou antitéticas, significa-as ainda como o reversos possíveis *de uma mesma* facticidade humana (sua condenação à liberdade), de acordo com diferentes respostas a ela.

Isso dito, entendemos que nenhuma daquelas ressignificações nas noções acerca da subjetividade, tornadas tais pelas inflexões sartrianas, – e abordadas no capítulo anterior – estariam equivocadas, nem apresentariam incoerências com a explicação acerca da má-fé. Ao contrário, iluminam-na todas: o “*cogito* pré-reflexivo” inviabiliza o inconsciente e, conseqüentemente, o determinismo psicológico que ocultaria o fenômeno da má-fé; o “*Eu* transcendente” evita qualquer opacidade na qual a má-fé pudesse encontrar um álibi determinista ou um alheamento para se justificar; a “individualidade” ou indivisibilidade da consciência, firmada pelo seu fluxo temporal e pelos objetos transcendentais, assegura a unidade da consciência, e, assim, igualmente evita um mascaramento da má-fé, já que o mundo não ganha força para determinar a consciência ou absorvê-la de modo a anular sua qualidade de absoluta; a “relação sintética” entre consciência e mundo também sustentam o quadro conceitual que se presta ao mesmo impedimento anterior de negar a má-fé; a noção de “pessoa”, como a relação de si a si que toda consciência é, tão somente testemunha a abertura nadificada e nadificadora que a consciência, respectivamente, é e opera, e sem a qual a má-fé jamais seria possível; as noções de “identidade” e “si”, por Sartre despidas de quaisquer densidades ou positivities das velhas filosofias essencialistas, afirmam tanto a nunca-autocoincidência do homem consigo mesmo e a dinâmica do desejo incessante e frustrado de plenitude ontológica, cuja angústia resultante preconiza a estratégia da má-fé; por fim, a compreensão sartriana de que somos “sujeitos”, no sentido de nosso protagonismo (ativo), e “livres”, apontam uma vez mais a má-fé como fenômeno humano, já que fôssemos estritamente passivos e não-livres sequer a responsabilidade e a angústia que disparam a má-fé existiriam e a engendrariam.

Considerações finais

Filosoficamente embasadas por Sartre com grande diligência, as noções de *subjetividade* e *má-fé*, imbricadas uma na outra, se configuraram, para o interesse específico desta pesquisa, como as articulações-chaves a partir das quais estruturamos nosso texto e costuramos nosso próprio viés investigativo do pensamento sartriano, dentro do recorte temático e histórico que optamos delimitar. Assim, as ideias sartrianas acerca da *consciência*, do *nada*, da *liberdade*, do *Eu*, da angústia etc. interessaram-nos, antes de tudo, enquanto aglutinadoras dessas duas noções a que visamos demonstrar como intimamente relacionadas e, ainda, daquela imbricação entre a ontologia e uma possível ética sartrianas. Arelados a esse eixo, como necessariamente estivemos, também não negligenciamos a oportunidade de demonstrar como as noções de *subjetividade* e *má-fé*, ao articularem o corpo de todo um sistema, puderam nos oferecer, ainda, uma perspectiva da qual seria possível observar se e *como* a noção de *autenticidade* encontra alguma expressão no *Para-si*.

Analisamos a estrutura do que Sartre chamou de *ser-Para-si* (*l'être-pour-soi*) e como, pela força da *intencionalidade da consciência*, ele o esvaziou de qualquer tipo de densidade metafísica com a qual, desde a Modernidade, alguns filósofos haviam “inflado” o sujeito. Nesse sentido, demonstramos como são operadas as recusas sartrianas tanto ao *cogito* cartesiano quanto ao *Eu transcendental* de Kant e ao *Eu-puro* de Husserl, tendo ainda que, com Sartre, nos desembaraçarmos de Hegel e nos havermos com Heidegger. Em que medida Sartre fora deles devedor ou pertinente reformador, no que diz respeito à sua própria noção de *sujeito*? A atenção a esta pergunta nos balizou nas caracterizações da *subjetividade* e da *má-fé*, em Sartre, e ainda na verificação da possibilidade (ou não) de sua superação, pela

autenticidade. Assim, antes de qualquer coisa, foi no que diz respeito ao estatuto de um *sujeito livre* que tentamos explicar como o filósofo, ao desenvolver sua própria noção de *Para-si*, promoveu, em relação à tradição, uma ruptura epistemológica sustentada até o fim de sua vida, ainda que, mais tarde, tenha precisado sublinhar melhor alguns aspectos que entendemos já estarem nessas conquistas iniciais.

Inicialmente, admitimos e desenvolvemos em nossa reflexão a constatação da presença da metafísica moderna no pensamento de Sartre, no sentido de que este, nos moldes daquela, pretendeu que a validade de sua filosofia decorresse “da validade de seu ponto de partida”, de que, como afirma G. Bornheim, “deve haver um primeiro princípio – um *inconcussum*, como reclamava Descartes –, que seja infenso à dúvida e que possa estabelecer-se como absolutamente certo”¹³³ – o *cogito* (EH, p.15), e cuja apreensão intuitiva e sem intermediários se impunha como uma força evidente para Sartre, fazendo com que jamais houvesse em sua obra uma tentativa de contestar essa exigência indubitavelmente cartesiana. Entretanto, entendendo como razoáveis as soluções sartrianas no tocante à dissolução dos dualismos, no trato que demos a essa questão, ao longo deste trabalho, subjaz uma refutação ocasionada da compreensão de que são um tanto descabidas algumas críticas de Bornheim, não por afirmar que uma “dualidade de sujeito e objeto prende Sartre, de um modo essencial, à Metafísica moderna”, mas porque julga que “todo o seu pensamento obedece a essa dicotomia”¹³⁴. Se o filósofo gastou aí a sua pena, foi na verdade para disso se desenredar. No dizer de Scarlett Marton, ao comparar

¹³³ Cf. BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 13-14.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, p.15. Parece-nos que o exagero cometido neste particular por Bornheim se deve ao fato de que implicar Sartre nas ocorrências dualistas e nas consequências da metafísica moderna serve-lhe para corroborar, ao final, sua tese de que o pensamento sartriano, ao pretender (a ultrapassagem do fenômeno para) o ser, “continua integralmente motivado por uma postura metafísica” (p.162) e como um “momento de radicalização do platonismo” (p.146), entendendo, ainda, que “o existencialismo não passa de um voluntarismo que se desmente” (p.162), no sentido de que se atravanca no impasse da impossibilidade da dicção do fundamento (do ser), e cuja “impossibilidade da Metafísica justifica o absurdo apregoadado em *O Ser e o Nada*” (p.145). Justamente por isso, Bornheim também entende que “o salto ao ontológico já não encontra justificativa” (p.143). Todavia, é sua insistência retórica em caracterizar o existencialismo no quadro da metafísica tradicional – cuja possibilidade de alguns paralelos não negamos – que supomos fazê-lo carregar por demais a tinta aí, fazendo-a faltar, porém, para reconhecer certos méritos de Sartre na superação dos dualismos metafísicos modernos e que fragilizam a tese que quer colocá-lo no rol dos metafísicos. Nesse sentido, contra o compromisso assumido por Bornheim, entendemos que não cabe qualquer decisão de julgar o filósofo com critérios que lhe sejam exteriores – justamente o que, cremos, faz o referido comentador incorrer em certas distorções particulares do pensamento sartriano, apesar da imperiosidade de sua lucidez no tocante ao esclarecimento de tudo o mais.

nosso filósofo com Nietzsche em relação à libertação da “ilusão dos ultramundos” (SN, p.16), concordamos que ele opera uma “reviravolta do platonismo (...) Não só no que diz respeito à instituição dos valores (...), mas sobretudo no que concerne ao próprio dualismo entre mundo das essências e mundo das aparências”¹³⁵.

Esperamos ter esclarecido, também, por que o absurdo da existência, em Sartre, não é uma descoberta decepcionante de uma linha de chegada, haja visto *A Náusea*; ao contrário, seu percurso – não um “salto” – do fenômeno ao ser já enxerga o absurdo no horizonte, e a manutenção dessa trajetória se dá em honesto e consciente entendimento disso, de modo que a metafísica que ao final ele evoca não é senão para legitimar aquela absurdidade, num extremo oposto aos metafísicos que apontavam um *telos* e/ou visavam a uma explicação total. Ora, o exame ontológico-fenomenológico de Sartre não procede como se contasse com a dicção absoluta do ser, e se só ao final admite explicitamente tal “mutismo”, é tão somente por pedagogia filosófica. Por razões semelhantes, sustentamos ainda a suficiência das soluções sartrianas para que certo monismo do ser também pudesse ser admitido, paradoxal e dialeticamente, em sua ontologia dos pares opostos do *Em-si* e do *Para-si*, conquanto que seu projeto ontológico seja investigado enquanto tal.

Certo é, ainda, que o receio de incidir num insuperável dualismo entre as duas regiões incomunicáveis de ser é objeto de uma primeira pergunta do passo conclusivo de *O Ser e Nada*, quando Sartre realiza alguns esboços metafísicos e vislumbra algumas perspectivas morais. Lá, mesmo reconhecendo uma superação do dualismo pela “reunião em uma comunhão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si” (SN, p.753), a questão da metafísica é admitida por Sartre como pertinente, uma vez que, resolvendo o problema ontológico do conhecimento “pela afirmação da primazia do Em-si sobre o Para-si” (SN, p.755), faz surgir de imediato uma “interrogação *metafísica*” (SN, p.755). A esta, a ontologia forneceria algumas informações e indicações que lhe pudessem servir de base, sobretudo que “o Para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto” (SN, p.756). Ainda assim, é justo acolher o campo que Sartre abre à metafísica, conferindo-lhe algumas competências, embora ele

¹³⁵ MARTON, *Sartre: Ontologia e Historicidade*, p. 7.

próprio, mesmo entrevedo-o, não pretenda adentrá-lo. Delimitando-se no terreno ontológico, Sartre não almeja a *explicação* (metafísica) do ser, mas apenas *descrevê-lo*, tal como possibilitado pela ferramenta fenomenológica. Não pertencendo à esfera da ontologia a questão da totalidade, a “dualidade seccionada” ou o “ser desintegrado” (SN, p.761) pela articulação entre Para-si e Em-si recaem sobre a metafísica, cujos desenvolvimentos escapam aos anéis sartrianos. Seja como for, tanto a questão dos dualismos quanto a de sua pertinência para a metafísica, que recebem de Sartre tratos diferenciados, trazem em seu bojo a nossa particular questão da *subjetividade*, porquanto disparam uma descrição do Para-si em seu estatuto ontológico. Daí porque demos, a todas essas questões, considerável atenção em nosso trabalho, posto que as soluções que engendram são construídas de modo entrelaçado à caracterização da subjetividade na filosofia sartriana.

Apontando certa “função prática” do *Eu* para o encobrimento à consciência de sua própria espontaneidade, fonte de angústia, *A Transcendência do Ego* já havia começado apontar não apenas a imperiosidade que as questões morais ganhariam no pensamento de Sartre, mas também a esboçar sua marca existencialista, permitindo-nos ainda notar a força que a temática heideggeriana então começara a exercer sobre ele. Nessa obra, Sartre trouxe à cena final a angústia do dia-a-dia, e aprofundando-a em *O Ser e o Nada*, julgamos, contribuiu para manter aberto – depois de Heidegger – o campo conceitual que possibilitou à fenomenologia auxiliar com mais precisa abordagem tanto a psicologia quanto a ontologia, e já lançar aí as bases para se repensar os domínios da moral. No último parágrafo de *A transcendência do Ego*, Sartre sustentara, a despeito de tudo quanto pretendeu aí corrigir em Husserl, uma posição bastante favorável à fenomenologia como uma filosofia em nada idealista¹³⁶ – muito diferentemente do que a acabaria acusando em *O Ser e o Nada*. Ele ressaltava que, contanto que o *Eu* seja posto em seu devido lugar – o mundo transcendente –, nada sobra da velha dicotomia sujeito-objeto, sequer “uma coleção de representações”; ao invés disso, restaria apenas aquela consciência absoluta e (aí, não em *O Ser e o Nada*, como vimos) impessoal, a qual

¹³⁶ Ecoando IF, ele chega mesmo a afirmar: “Pelo contrário, há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista. Eles voltaram a mergulhar o homem no mundo, deram todo o seu peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, às suas revoltas também” (TE, p.82).

“é muito simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência” (TE, p.83), estabelecadora de uma relação de interdependência entre o *Eu* e o mundo, donde este pode retirar todo seu conteúdo, e de modo que, para Sartre, isso já basta para que “a moral reencontre suas bases na realidade” e “para fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (TE, p.83). Aqui, há mais que uma alusão à possibilidade de fundamentação filosófica para a moral, mas uma afirmação mesmo. Em *O Ser e o Nada*¹³⁷, Sartre uma vez mais terminaria uma obra fazendo erigir no horizonte essa problemática, prometendo encará-la e desenvolvê-la:

A ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação (...)* Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da mora. A elas dedicaremos uma próxima obra. (SN, p.763/65).

Seja como for, recordamos que nosso propósito não foi desenvolver, mas, coetaneamente às obras do recorte eleito, afirmar a suficiência que o pensamento de Sartre aí já garante para tal elaboração da moral, mesmo assim já bastante rico de consequências práticas e cotidianas. Isso tanto nos pareceu verdadeiro que, em *O Ser e o Nada*, o estabelecimento dos parâmetros fenomenológicos realizado na Introdução, seguido do enfrentamento ontológico do problema do nada, fazem a reflexão desembocar numa abordagem sobre os sentimentos do medo e da angústia, que povoam as situações diárias, sinalizando o peso da liberdade constitutiva do Para-si. É somente e logo após dar conta da problemática da angústia, nessa obra, que o filósofo penetra no que então designou como *má-fé*, a qual entendemos como o conceito privilegiado para a compreensão da subjetividade, por parecer-nos um entroncamento ainda mais rico que o conceito de angústia entre fenomenologia, psicologia, ontologia e moral.

É no bojo de uma coerente teia conceitual de Sartre, em que suas descrições são conquistadas uma após e sobre a outra, que esperamos ter logrado evidenciar a

¹³⁷ Como nos restringimos ao seu período ontológico-fenomenológico, não avançaremos rumo ao póstumo *Cadernos para uma Moral* (1947-48) ou a *Moral e Sociedade* (1966) etc. – e apenas *O Existencialismo é um Humanismo* (1945) nos será em breve útil.

má-fé como atitude a partir da qual a consciência redireciona a si própria a atividade negadora que estabelece com o ser(-Em-si) e dele a distancia, como que numa tentativa de se fundar na positividade daquele, resultando num modo inautêntico de instalação no ser. Para muito além de um problema de ordem moral – o que já não seria pouco –, a má-fé não pode ser confundida como o senso comum o faz ao tomá-la como “má intenção” (num sentido volitivo), tampouco como uma mentira “aberta” do sujeito a si próprio, fato explicado por Sartre como impossível (SN, p.93-94). Antes, porém, de se configurar como qualquer problema de repercussão moral, certamente possível a toda conduta, ela se constitui como um problema para a ontologia, pois remete “ao ser da consciência como sua condição de possibilidade” (SN, p.121); trata-se, sobretudo, de uma tal atitude que parece ser “essencial à realidade humana” (SN, p.93), assombrando a consciência como uma “ameaça imediata e permanente” (SN, p.118), embora isso *talvez* não signifique que “não se possa escapar radicalmente” (SN, p. 118, nota 21) dela, através de uma conduta inversa que, seguramente, podemos designar como autenticidade. Seja como for, a má-fé tem na própria estrutura da consciência – ser o que não é e não ser o que é – a ocasião para, com tamanho poder, irromper no Para-si, dado que ambos partilham de uma mesma estrutura: uma permanente não-autoco incidência. Daí Sartre ressaltar que “seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto” (SN, p.118).

Por tudo quanto abordamos desde nosso primeiro capítulo, vê-se quão fértil fora a Sartre a chave fenomenológica utilizada para descrever o ser-Para-si, em toda a opulência ontológica deste; de ponta a ponta, ainda que apenas o tenhamos sondado “a partir das condutas negativas e do Cogito” (SN, p.289), assumidamente postergando para um nosso possível estudo futuro as relações intersubjetivas deste ser que é também um ser-Para-outro, conquistamos afirmações que vão da estrutura da consciência intencional ao exercício da liberdade que se engaja no mundo, sofrendo toda sorte de aflições (angústia, desamparo etc.), com elas lidando – adequada ou inadequadamente – e, enfim, alcançamos também a exterioridade dos comportamentos do sujeito, tão bem e frequentemente empregados nos exemplos que Sartre buscou na vida cotidiana.

Tendo também consolidado, na introdução de *O Ser e o Nada*, a passagem transfenomenal ao ser, superando o fenomenismo que vira em Husserl, Sartre pôde debruçar-se sobre as distintas regiões do ser que identificara e, então, realizar a vasta gama de inferências acerca do Para-si, que exploramos, e que é inversamente proporcional ao que se pôde concluir sobre o Em-si – ser (ontologicamente) pleno, mas muito mais pobre para extrações fenomenológicas. Fora graças à riqueza do Para-si que nossas investigações todas não puderam poupar esforços para bem compreendermos como ficaram semanticamente atingidas as tradicionais noções com que muito frequentemente os filósofos se puseram a explicar a subjetividade – a saber, *cogito, Eu, indivíduo, pessoa, identidade, si e, sujeito*. No que diz respeito à ontologia fenomenológica sartriana, a ressignificação dessas antigas noções explicativas da subjetividade, que exploramos no segundo capítulo, tornaram-se, assim, o suporte conceitual mesmo sobre o qual o fenômeno da má-fé pôde ser elucidado. E o aspecto moral, além daquele eminentemente ontológico, que daí emergiu, ratifica, por sua vez também, que o sistema explicativo de Sartre é coerente e incansável quando atinge o fenômeno da má-fé, explorando tudo quanto se conseguiu compreender acerca da subjetividade. Nesse sentido, desafiados por um ideal de autenticidade, a ameaça que constantemente sofremos de má-fé espelha a nós mesmos nossa falta ontológica constitutiva e insuperável, bem como o inevitável drama ético de nossas escolhas, ao pretendermos evitar ou assumir nossa liberdade e sua pesada carga.

Nos eixos relacionados desta pesquisa, tivemos: primeiramente, que a *subjetividade*, em Sartre, expressa uma concepção do homem como sempre inacabado, de modo que, na verdade, ele não seja outra coisa senão um *processo* de constituição de si como *sujeito*, no qual a liberdade que o define – e à qual, paradoxalmente, também está “condenado” – abre-lhe a existência como o campo em que funda e revela seus valores somente ao criá-los, por meio das ações que a cada momento escolhe desempenhar. Decorrente disso, a *má-fé*, apostamos, mereceu ser investigada sobretudo como uma via capaz de nos revelar, ao fim, se e até que ponto pode haver, no pensamento de Sartre, a possibilidade da vivência de alguma forma de *autenticidade* por aquele homem que existe somente enquanto um *processo de subjetivação*. Noutras palavras, tentamos auferir também – para além

de uma explicitação do que consiste a concepção sartriana de má-fé e de como ela está implicada em sua noção de subjetividade – em que consistiria sua nunca diretamente explicitada noção de *autenticidade*, verificando a possibilidade (ou não) de esta exprimir um modo de ser daquele sujeito que, a rigor, nunca é em definitivo, uma vez que está sempre em construção e que “é o que não é e não é o que é” (SN, p.110). Ao cabo disso, confessamos parecer-nos evidente que, embora seja possível inferir inúmeras caracterizações das exigências da autenticidade – o que fizemos valendo-nos sobretudo dos diários de guerra de Sartre –, não podemos, nós mesmos, resolver o problema e afirmar categoricamente a viabilidade da existência autêntica, ao menos não sem pôr em xeque os alicerces da subjetividade sartriana, ou seja, não sem talvez comprometermos toda sua empreitada em demonstrar o ser humano como *sujeito livre* e perpétua abertura de possibilidades, sendo sua liberdade o fundamento sem fundamento de seu ser. Na pior das hipóteses, isso poderia ser um golpe mortal que poria abaixo a verdade existencialista de que, em se tratando do homem, a existência precede a essência. Todavia, nosso impasse talvez explique o que se poderia entender como certo “silêncio filosófico” de Sartre em responder cabalmente a esta questão, tendo se “contentado” em nos inquietar com aquela desconcertante nota (n.21, p.118) de *O Ser e o Nada*, que é posterior àquelas reflexões todas sobre a autenticidade no *Diário de uma Guerra Estranha*.

Ainda, como evidenciado em *O Existencialismo é um Humanismo*, a validade de um projeto ético pensado a partir de uma subjetividade “carente” e desamparada, concebida de acordo com aqueles parâmetros ontológicos, chegou também a pôr em questão a viabilidade (ou não) do existencialismo sartriano como uma forma de humanismo. Nos desdobramentos com que se construímos a resposta afirmativa contra tal desconfiança, fica clara a necessidade de se operar uma subversão na instituição dos valores metafisicamente concebidos, pois qualquer tábua a priori deles implicaria na negação da liberdade como criadora também dos valores que passam a nos nortear. O plano da moral, embora não possa ter prescrições formuladas pela ontologia, recebe desta certa inteligibilidade quando ela nos mostra que “o valor é a *falta* em relação à qual o Para-si determina a si mesmo como *falta*” (SN, p.763), lançando-se em seu desejo de ser, ao mesmo tempo em que se consome nos valores que eleger e instaura. Ele é o “agente moral pelo qual os

valores existem” (SN, p.764). Neste horizonte de sua processualidade de ser, ou de sua existência, concomitante à angústia que o assola, “o homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca” (SN, p.764). Aí, “sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá, na angústia, como única fonte do valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe” (SN, p.764).

Temos, assim, mediadas por determinada acepção da *subjetividade*, a abertura pela qual se comunicam a exaustivamente desenvolvida *ontologia* sartriana e uma *moral* daí derivável, da qual sempre podemos inspecionar a má-fé e, por que não, também a possibilidade (ou não) de sua superação. Ora, parece-nos que todas as noções relevantes do vocabulário sartriano são evocadas sempre que adentramos a problemática da *liberdade situada*. Foram elas que nos aportaram na subjetividade, revelando seu risco constante de má-fé, e delas e de sua anterioridade na explanação dos problemas procuramos não nos esquivar. Entendemos, ainda, que aquelas problemáticas mais remotas, nas quais nos contorcemos para compreender o próprio filósofo, quase que em constante desavença com sua tradição, corroboraram com as elucidações tanto particularmente de cada uma das duas noções que escolhemos tratar privilegiadamente, dedicando um capítulo a cada, quanto da inseparabilidade entre elas, jamais permitindo seu desenquadramento dos planos ontológicos e éticos, tampouco o desligamento destes.

Referências bibliográficas

1. Obras de Sartre

SARTRE, Jean-Paul. A liberdade cartesiana. In: *Situações 1*. Trad. Cristina Prado]. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 285-300.

_____. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. 11ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Trad. Pedro M.S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, G. *et alii.*, *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. *Diário de uma Guerra Estranha: setembro de 1939 – março de 1940*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 1-32.

_____. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdiggão. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Questão de Método*. Trad. Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 109-191.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: *Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 55-57.

2. Obras biográficas

BEAUVOIR, Simone. *A Força da Idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BERNE, Mauricette (org.), *Sartre*. Paris: Bibliothèque Nationale de France/Gallimard, 2005.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: uma biografia*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: LP&M, 2008.

JEANSON, F. *Sartre par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

3. Obras de Comentadores

ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e Reflexão: reflexões sobre uma tese de Sartre. In: *A Transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994, p. 7-41.

BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre: Désir et Liberté*. Paris: PUF, 2005.

BARNES, Hazel E. Sartre's Ontology: the revealing and making of being. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 13-38.

BERNSTEIN, Richard J. *Praxis & Action: contemporaries philosophies on human activities*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BREEUR, Roland. *Autour de Sartre: la conscience mise à nu*. Grenoble: Millon, 2005.

BUSCH, Thomas W. *Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

CATALANO, Joseph S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago-London: The University of Chicago Press (Published 1974, 1980. Midway Reprint Edition 1985).

- CAWS, Peter. *Sartrean Structuralism?* In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: University Press, 1992, p. 293-317.
- COOREBYTER, Vincente de. *La jeune femme et le séducteur: genèse, structure et enjeux*. [versão digitalizada]
- _____. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. [versão digitalizada]
- _____. *Sartre face à la phénoménologie: autour de "l'intentionnalité et de la transcendance de l'ego"*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- COX, Gary. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *The Sartre Dictionary*. London: Continuum, 2008.
- CUMMING, Robert D. Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: University Press, 1992, p. 39-66.
- _____. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York: Vintage, 1972.
- DANTO, Arthur. *As Ideias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DETMER, David. *Sartre Explained: from Bad Faith to Authenticity*. Vol. 6, Ideas Explained Series. Chicago: Open Court Publishing Company, 2008.
- FERREIRA, Vergílio. *Da Fenomenologia a Sartre*. In: SARTRE, J.-P., FERREIRA, Vergílio. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 2. ed., s/d, p. 7-227.
- FOX, Nik Farrell. *The New Sartre: explorations in postmodernism*. New York/London: Continuum, 2003.
- FRETZ, Leo. Individuality in Sartre's philosophy. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 67-99.
- HARTMANN, Klaus. *Sartre's Ontology: a study of Being and Nothingness in the light of Hegel's logic*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- HETER, T. Storm. *Sartre's Ethics of Engagement: authenticity and civic virtue*. New York: Continuum, 2006.
- HOWELLS, Christina. Sartre and the Deconstruction of the Subject. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 318-352.

- JEANSON, F. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- JOPLING, David A. Sartre's moral psychology. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 103-139.
- LEOPOLDO e SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. Unesp. 2004.
- _____. O imperativo ético de Sartre. In: NOVAES, Adauto. *O Silêncio dos Intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 151-160.
- MENDONÇA, Cristina. Quando o tempo cura as feridas do próprio tempo. In: VVAA, *Temporalidade na Filosofia Contemporânea*. Vol.1, n.1. Curitiba: Dois Pontos, 2004, p. 151-192.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Negação e finitude na fenomenologia de Sartre*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 105-152.
- _____. O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana. In: VVAA, *Questões de Filosofia Contemporânea*, São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2006, p. 89-95.
- _____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- _____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MÜNSTER, Arno. *Sartre et la Morale*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- NATANSON, Maurice. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Lincoln: University of Nebraska Studies, 1951.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PRADO JR., Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em "O Ser e o Nada". In: *Sartre – Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos: UFPA/UFSCar, vol.3, n.2, Out/2006, p. 29-36.
- _____. Sartre e o destino histórico do ensaio. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações 1*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 7-26.
- RENAUT, Alain. *Sartre: le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.
- RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e Má-fé no Jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

- SANTONI, Ronald. E. *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- SCHILPP, Paul Arthur (org.). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Vol. 16. Series Library of Living Philosophers. Chicago: Open Court Publishing Company, 1997.
- SILVERMANN, Hug J.; ELLISTON, Frederick A. (orgs.). *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press, 1980.
- SIMONT, Juliette. Sartrean ethics. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 178-210.
- SOUZA, Thana Mara de. *Em Busca da Autenticidade Prometida: uma leitura de Cadernos Para Uma Moral*. In: IV Encontro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, São Paulo, 2009.
- _____. Os descaminhos da liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade. In: VVAA, *Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 229-243.
- VERSTRAETEN, Pierre. Hegel and Sartre. In: HOWELLS, Christina (org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: University Press, 1992, p. 353-372.
- YAZBEK, André Constantino. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “realidade humana” em *O ser e o Nada*. In: *Sartre – Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos: UFPA/UFSCar, vol.3, n.2, Out/2006, p. 37-52.
- _____. *Itinerários Cruzados: os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC/FAPEESP, 2008.
- ZHENG, Yiwei. *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.

4. Bibliografia complementar

- AGOSTINHO, Santo. *O Livre-Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARANTES, Paulo. *Um Hegel Errado mas Vivo: notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève*. Revista *IDE*, Vol. 21, 1991, p. 72-79.

- BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Trad. Antônio Sérgio. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia*. Trad. Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2008.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Jacó Guinsburg/Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Meditações*. Trad. Jacó Guinsburg/Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Objeções e respostas*. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FLYNN, Thomas R. *Existentialism – a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos. In: *A Religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p. 139-147.
- HEGEL, Georg W. F. *Science of Logic*. Disponível em: <http://www.blackmask.com>. Acesso em: 08/08/2008.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005, p. 13-127.
- _____. *Que é Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.223-261.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

- _____. *Investigações Lógicas*: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Seleção e Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Meditações Cartesianas*: introdução à fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Masdras, 2001.
- HYPPOLITE, Jean. On the Logic of Hegel (1952). In: *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*. London-New York: Routledge, 2001, p. 413-425.
- KANT, *Crítica da Razão Pura*, Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora UERJ-Contraponto, 2002.
- LEOPOLDO e SILVA, Franklin. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2001.
- LEVY, Benny (entrevistador). *A esperança agora*: entrevista de 1980. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____. (entrevistador). *O Testamento de Sartre*. Trad. Agência O Estado. Série Oitenta Especial, Vol. 1. Porto Alegre: LP&M, 1980.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MARTON, Scarlett Z. Sartre: Ontologia e Historicidade. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 21. Rio de Janeiro, 2007, p. 5-19.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Hegel's existentialism (1948). In: *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*. London-New York: Routledge, 2001, p. 426-433.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica*: as relações entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PLATÃO. *Sofista*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 127-195.
- SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: *History and Theory*. Middletown: Wesleyan University Press, 1969, p.3-53.

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

WORMS, Frédéric. *La Philosophie em France au XXe. Siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.