

CAPÍTULO 01

1.1 – A intencionalidade ou a transcendência para dentro do mundo.

No começo de 1933, um encontro entre Raymond Aron e Jean-Paul Sartre, aparentemente despretensioso, provocaria uma guinada na filosofia do pensador existencialista. Aron estava retornando da Alemanha depois de ter ficado um ano estudando a filosofia alemã, mais especialmente Husserl e Heidegger. Sartre, na França, desenvolvia um trabalho sobre a questão da contingência. Ao saber disso, Aron apresenta Sartre à fenomenologia, que acreditava interessar ao amigo, graças à sua capacidade de falar filosoficamente de objetos concretos como, por exemplo, de um copo de bebida.

A fenomenologia permitia, acreditava Sartre, a refutação consistente do idealismo, corrente filosófica predominante na França na figura do neokantismo (como Brochard, Lachelier, Renouvier, etc), e, ao mesmo tempo, uma recuperação do mundo concreto¹, algo almejado pelo jovem pensador francês. Seu desejo de aprofundar os estudos sobre Husserl era tão grande que se candidatou e conseguiu uma bolsa de estudo de um ano em Berlim.

Durante os próximos seis anos, Sartre manterá com Husserl um diálogo intelectual ininterrupto, culminando na produção de várias obras como “A Transcendência do Ego” (1936), “A Imaginação” (1936), “Esboço para uma teoria das emoções” (1939) e “O Imaginário” (1940). Mesmo neste período, Sartre sempre manteve divergências como pensador alemão como, por exemplo, a recusa do

¹ A idéia de uma recuperação do mundo concreto já perseguia Jean-Paul Sartre desde jovem. Ele conta, numa entrevista (*Sartre pour lui-même*), que seu interesse pela filosofia surgiu justamente a partir da leitura de uma obra de Henri Bergson (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*) em que acreditava ter encontrado uma tentativa de se pensar concretamente o mundo.

conceito husserliano de um ego transcendental, questão esta que será retomada à frente. Porém, mesmo se afastando da fenomenologia, nunca abandonou um conceito fundamental de Husserl: a intencionalidade. É a partir da intencionalidade que Sartre constrói sua compreensão de consciência e sua forma de entender a relação do homem com o mundo.

No texto sobre a intencionalidade de Husserl, Sartre expõe a sua interpretação e mostra como a transcendência deve ser pensada. Este caráter de transcendência é concebido como inerente ao do pensamento filosófico desde os gregos. Platão simboliza bem esta compreensão ao colocar como exigência o deslocamento do olhar do filósofo para as idéias no intuito de contemplar a verdade e, aí sim, poder enxergar o mundo real, longe do engano das sombras e dos simulacros. Mas não é este tipo de transcendência que Sartre reivindica para o homem. Diferentemente da tradição, que sempre buscou fugir do mundo, do fluxo do devir e encontrar um lugar seguro e estável para o pensamento, o filósofo francês, fiel ao lema da fenomenologia, “voltar às coisas mesmas”, busca o oposto.

Para ele, a filosofia tradicional confundiu conhecer com comer². Tanto o realismo quanto o idealismo mantiveram uma relação *alimentar* com o mundo. Por vezes acreditavam ser possível aprisionar o objeto nas suas percepções, abdicando em seguida da realidade e direcionando seus esforços para um exercício puro do pensamento. Outras vezes, transformavam o objeto em absoluto, um em-si que poderia ser apreendido pelo sujeito. Sartre ilustra sua tese com a imagem de uma aranha (no caso, o pensador) que joga sua teia sobre o objeto desejado (o mundo) para aprisioná-lo e digeri-lo até que pudesse ser incorporado ao próprio *ser* da aranha.

Para Sartre, Husserl recoloca o problema de outra forma, já que, pensado em bases equivocadas, a manutenção deste dilema seria infrutífero. O meio encontrado por Husserl para transpor este impasse herdado do pensamento moderno foi recorrer ao conceito de intencionalidade: "toda consciência é consciência de alguma coisa".

² "Ele a comia com os olhos". É com esta frase emblemática que Sartre inicia o ensaio sobre a intencionalidade onde pretende mostrar o equívoco da tradição metafísica e a solução salvadora de Husserl para o chamado problema crítico fundamental (Sartre 2005-C, p.55).

Desta afirmação aparentemente singela, surge a compreensão de que um sujeito só o é em relação a um objeto e um objeto só é enquanto tal em relação a um sujeito. Graças à intencionalidade, percebe-se que o objeto não pode deixar a sua realidade para penetrar na consciência humana, tampouco sua figura possui um absoluto puro que possa ser comunicado como uma essência. Só há sujeito no mundo e o mundo, por sua vez, é sempre relativo ao sujeito. Um não precede o outro, mas são postos concomitantemente por um *campo intencional*: “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo, é, por essência, relativo a ela”³. O entendimento deste *campo intencional* rompe com os equívocos da tradição filosófica e finda de uma vez por todas a discussão da primazia do sujeito ou do objeto.

A relação da consciência com o mundo se assemelharia mais a metáfora de uma explosão do que a de uma assimilação ou de um sujeito conhecedor. A consciência está sempre em direção ao mundo. A natureza desta ligação entre sujeito e mundo é de transcendência, mas distinta da tradição contemplativa platônica. Esta transcendência em nada se aproxima da pureza e da abstração requerida pelos filósofos racionalistas, por exemplo. Ao invés de se deslocar para longe do mundo, o movimento é o de comprometimento, de engajamento, enfim, em direção ao mundo, de transcendência para o mundo, e não de fuga. Mas que fique claro: não há uma simbiose entre sujeito e objeto, como poderia desejar um realista. O estranhamento é permanente nesta ligação do sujeito com o mundo. O homem nunca se perde no objeto, assim como este jamais é *engolido* pela consciência. Não há, em nenhum momento, a captação do mundo para dentro da consciência⁴.

É desta forma que Sartre deseja recuperar o mundo. O homem está intimamente ligado ao mundo, graças à sua própria realidade. Assim sendo, qualquer tentativa de evasão, por mais nobre que pareça (em busca de valores eternos como a justiça, a

³ Sartre 2005-B, p.56.

⁴ “Vocês sabiam muito bem que a árvore não era vocês, que vocês não poderiam fazê-la entrar em seus estômagos sombrios e que o conhecimento não poderia, sem ser desonesto, comparar-se à posse” (Ibid., p.56).

verdade ou a razão como almejava Julien Benda⁵, por exemplo), será fracassada. É a *ilusão dos três-mundos*⁶, já alertada por Nietzsche. Ou, nas palavras do próprio Sartre, o mundo devolvido por Husserl e sua intencionalidade, é “o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor”⁷.

A inversão desta experiência de transcendência, gera uma conseqüência importante no tipo de conhecimento a ser produzido. Enquanto uma transcendência, concebida como saída do mundo em busca de uma melhor colocação para o pensamento, inspira a crença de ser possível alcançar um conhecimento puro e descontaminado, a transcendência sartriana rejeita qualquer possibilidade de pureza e clama por uma contaminação mundana do pensamento. Só aqui e agora é possível se pensar. Não há um local privilegiado em que o mundo, iluminado pela verdade, possa ser compreendido, nem sequer uma forma certa ou errada de se pensá-lo. O que há, sem alternativas ou saídas, é o lançar-se constante do homem no mundo.

É dentro desta realidade que o pensamento se constitui. Como Sartre diz, não há a *árvore*, completa e perfeita, mas só há esta árvore “à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea”⁸. Ou seja, apesar de ser inviável uma comunhão plena e integral com o objeto, o sujeito e o mundo estão sempre em situação, ligados um ao outro. Sendo assim, o deslocamento requerido pela tradição é ilusório, bem como a pureza que a mesma almeja.

Em “A transcendência do ego”, é possível perceber também a importância do conceito da intencionalidade para o pensamento sartriano. Ao discutir a natureza do

⁵ Uma das motivações de Sartre para escrever “O que é literatura?” (1946) é a necessidade de responder a proposta defendida por Julien Benda em seu livro “A traição dos intelectuais” (1927), para quem os intelectuais deveriam ter uma postura de não-comprometimento com as questões do seu tempo em prol de valores eternos.

⁶ Nietzsche *apud* Sartre 2005-A, p.16.

⁷ Sartre 2005-C, p.57.

⁸ *Ibid.*, p.55.

ego⁹, Sartre mostra como a sua constituição foi pensada equivocadamente pela tradição e tenta, através da fenomenologia, recolocar a questão.

O primeiro filósofo a ser analisado é Descartes e a noção fundadora do *cogito* (Eu penso, logo existo). Na busca de um conhecimento seguro, livre de incertezas, Descartes recorre ao método da dúvida (duvidar de tudo que não possa ser assegurado como verdade absoluta). A disposição para tal feito é tão grande que sua desconfiança atinge até a existência de Deus. Neste processo, Descartes percebe que, mesmo enganado por alguém (a hipótese do *gênio maligno*), ninguém poderia tirar a sua convicção de que enquanto é enganado, ele é. Ou seja, enquanto pensa, ele existe. A partir do *cogito*, Descartes se pergunta sobre a natureza desta certeza e a define como sendo uma substância¹⁰. Ao fazer isso, ele substancializa o Ego e o toma como fonte primeira do conhecimento, além de responsável pelo caráter unificador das experiências vividas.¹¹

Kant, por sua vez, rejeita tratar o ego como uma substância. Dentro de um pensamento crítico, o filósofo não encontra qualquer intuição que permitisse uma experiência empírica do ego. Porém reconhece a necessidade de uma figura que unifique todas as categorias do entendimento. Para tanto, recorre a figura de um sujeito transcendental¹². O sujeito transcendental garante a unidade das experiências, porém não é real, não é empírico. Sua natureza é formal, ou seja, lógica.

Sartre destaca a frase “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”¹³ para afirmar o caráter formal da proposta kantiana. Desta assertiva

⁹ Não é objetivo deste texto detalhar a constituição do *ego* e suas consequências, mas extrair da discussão o caráter fundador do conceito da intencionalidade para a filosofia existencialista.

¹⁰ “Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que nega, ...” (Descartes 2000, p.47).

¹¹ A relação da filosofia cartesiana com o pensamento sartriano é complexa, com muitas aproximações e vários recuos. Do mesmo modo, por exemplo, como Sartre refuta radicalmente a limitação da filosofia ao campo da teoria do conhecimento como Descartes fez, ele se inspira no método cartesiano para exigir ao pensamento filosófico a necessidade de um ponto de partida irrefutável, de um princípio primeiro absoluto para se fazer filosofia. O encontro destes dois pensamentos permite a análise de várias outras questões interessantes.

¹² “As unificações distributivas realizadas pelas categorias dependem formalmente do que Kant denomina apercepção sintética a priori, que é o sujeito transcendental” (Silva 2003, p.34).

¹³ Kant 2001, p.131 - B132.

não se pode afirmar que um acompanhamento ocorra de fato. O “deve poder” demonstra a natureza apenas condicional da frase, uma vez que o sujeito transcendental é exclusivamente condição de possibilidade para o sujeito empírico. Daí decorre a crítica de Sartre aos neokantianos franceses que desrespeitam a natureza do pensamento kantiano (investigação de condições de possibilidade) para investir num pensamento que busca a realização das condições, confundindo assim o que é questão de direito com o que é de fato.

A fenomenologia husserliana permite abordar esta questão de outra maneira. Não se trata mais de uma investigação das condições de possibilidade tal como fez Kant, mas sim de realizar uma descrição dos fenômenos. Desta forma, é ultrapassado o conflito quanto à natureza do ego ser real (substancialismo) ou ser formal (intelectualismo), para garantir um estatuto de fato, compreendendo este termo como um dado na intuição. Assim, Husserl incorporaria uma natureza existencial à discussão.

No entanto, apesar do filósofo classificar o seu pensamento como uma ciência eidética, ou seja, uma ciência das essências, Sartre diz não se aproximar de Husserl nestes termos. O que interessa a Sartre no método fenomenológico não é a suposta finalidade de desenvolver uma ciência que dê conta das essências, como desejava seu próprio fundador, mas a possibilidade de um modo de operação que se ocupe de fatos, do que é dado, do existente, independente de ser real ou ideal. Assim, Sartre acreditava conseguir romper definitivamente com a disputa entre idealismo e realismo.

Partindo desta concepção, Husserl, ao aplicar a redução fenomenológica (método que põe o mundo “entre parênteses”, recusando a espontaneidade natural de se relacionar empiricamente com o mundo), teria ainda encontrado um “eu puro”, que restaria do método da redução e, por tanto, seria um fato absoluto. Acreditava Husserl que este “eu puro”, ou ego transcendental, seria, como em Kant, responsável pela unidade das experiências.

É neste ponto que Sartre rompe com Husserl. Para o pensador francês, Husserl trai a sua própria filosofia¹⁴ e ainda recupera um equívoco do idealismo ao duplicar figuras na tentativa de garantir a unidade das experiências. Além de ser incompatível com a fenomenologia, pois seria um retorno ao idealismo, Husserl ainda teria recorrido a um artifício desnecessário. É compreensível, para Sartre, que Kant tenha tido a necessidade de apelar a uma figura formal para garantir o conhecimento empírico do sujeito. Mas, para Husserl, que possuía um instrumento teórico tão poderoso como o conceito da intencionalidade, esta duplicação era incompreensível.

A intencionalidade garante a colocação do sujeito e do objeto ao mesmo tempo no mundo. Ao fazer a redução, é possível identificar duas consciências: a consciência refletida (empírica) e a consciência irrefletida (que floresce com a redução). Esta consciência irrefletida, que Husserl confundiu com o ego transcendental, é impessoal. A consciência irrefletida é puro desejo do mundo, dos objetos. Já a consciência refletida é a empírica, a que, numa atitude natural, tomamos como a nossa consciência.

Por ser puro apelo, a consciência irrefletida não comporta sujeito nem "eu" algum. Como nos ensina Franklin Leopoldo e Silva, “não se trata de uma desatenção momentânea do "eu" consigo mesmo, trata-se da estrutura da consciência”¹⁵ esta ausência de *ego* na consciência transcendental. Por isso, jamais poderia ser confundida com um sujeito ou um ego pessoal. Sua natureza não é do âmbito da reflexão, muito menos do campo do conhecimento. Isto explica também porque Sartre trata como sinônimos os termos *consciência transcendental* e *campo transcendental*, graças à sua impessoalidade.

Quanto à questão da unidade das experiências, Sartre esclarece que a própria intencionalidade permite esta unidade, já que ela é dada pela consciência ao visar um objeto, e não pelo *ego transcendental*. Ao afirmar que “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”, está se afirmando também que este “*de alguma coisa*”

¹⁴ Sartre entende que a fenomenologia representa um pensamento que mergulha na existência, razão pela qual seu recurso ao idealismo é inaceitável.

¹⁵ Silva 2003, p.41.

pressupõe algo que não ela mesma¹⁶. Assim, a unidade já é dada graças à consciência. Ou seja, mesmo sem tematizar, a consciência refletida, ao visar um objeto, indiretamente afirma o "eu" da consciência¹⁷. O *ego* então se instaura no mundo e sua realidade é tão transcendente em relação à consciência como a existência de um copo ou de um livro¹⁸.

Para exemplificar como a própria consciência unifica as experiências e como o *ego* só aparece na consciência empírica, vamos utilizar o exemplo de uma pessoa que passou a tarde lendo um livro e que, à noite, no sofá, relembra parte de sua leitura. Ao fazer isso, nos ensina Sartre, esta pessoa lembra do texto lido, mas, ao mesmo tempo, sem que isto seja objetivado, a pessoa, implicitamente, lembra ser “ela” quem lia o texto. Nos termos fenomenológicos, quando uma consciência visa um objeto, esta mesma consciência pode ser compreendida de duas formas: há a consciência posicional (lembrar do texto lido) e, implicitamente, há a consciência não-posicional (Eu que lia o livro). Ou seja, o *ego* está fora da consciência empírica e sua existência é posta quando há esta relação entre consciência e objeto num ato de reflexão. E a tentativa de colocar o *ego* dentro da consciência é desnecessária e nociva.

Mesmo que se continuasse aplicando o método da redução a fim de objetivar a consciência irrefletida, ela sempre escaparia, pois passaria a ocupar o lugar do objeto, e não seria mais irrefletida, mas sim a consciência refletida, ou seja, a consciência empírica¹⁹. É neste sentido que Sartre acusa Descartes de ter garantido mais do que o próprio *cogito* permite. Quando ele afirma o “eu” do *cogito* como fundamento primeiro, não se apercebe de já estar numa consciência reflexiva e, portanto, de

¹⁶ Assim, para Sartre, a afirmação "toda consciência é consciência de alguma coisa" deveria ser complementada por "que não seja ela própria".

¹⁷ “A concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do "eu". É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu "eu". O "eu transcendental" não tem, portanto, razão de ser”. (Sartre 1994, p.48).

¹⁸ Katherine J. Morris entende que há um "eu" sim, mas que ele não é posicional (Morris 2009, p.93). Porém, o que importa para Sartre, é a inexistência de um processo reflexivo.

¹⁹ Sartre designa este processo de ato tético.

segundo grau. É equivocado dizer que “Eu tenho consciência desta cadeira”, pois o que pode ser dito seguramente é que “há consciência desta cadeira”²⁰.

Tentar buscar uma pessoalidade ou um sujeito na consciência irrefletida é como se tentássemos ver a “visão”. Mesmo nos deslocando para trás, não é possível ver a visão, pois o que veríamos seria algo como os nossos óculos ou os próprios olhos, mas jamais a visão. Assim sendo, o *ego* não seria transcendental, mas transcendente, posto no mundo, e a consciência encontrada após a redução é irrefletida, sem qualquer conteúdo, seja pessoal ou subjetivo.

O *ego* acaba sendo uma síntese de todos estados concretos, mas por ser transcendente (e não transcendental), e não por ser anterior à consciência empírica. Ou seja, o *ego* é objeto e passivo e não, como julga o senso comum, ativo e, como sujeito, fundamento do nosso psíquico. Esta compreensão equivocada do senso comum ocorre graças à capacidade da consciência reflexiva poder visar o *ego* como objeto, que toma indevidamente este “eu” como fundamento, atribuindo uma natureza ontológica impossível de se realizar. Como será demonstrado mais à frente, a atribuição de um caráter produtor do *ego* é um estratagema natural do homem para fugir do peso da liberdade. Ao perceber que a consciência é pura espontaneidade, um lançar no mundo sem fundamentos anteriores a serem seguidos, o homem se ressentido deste vazio existencial e busca, no *ego* como produtor, um escudo, uma máscara a ser usada, um apoio para sua existência.

Esta forma especial de compreender a fenomenologia husserliana que descrevemos aqui é resultado da maneira como ela foi recebida na França, principalmente por Sartre e Merleau-Ponty, já como um método alquebrado. A redução fenomenológica, como procedimento que abdica da "atitude natural" em favor de uma "atitude filosófica" através da *epoché*, já era entendida como inviável²¹. Não há como se retirar do mundo, nem na tentativa de se recuperar um mundo mais

²⁰ Sartre 1994, p.55.

²¹ "O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa" (Merleau-Ponty 1999, p.10).

verdadeiro, um mundo das essências²², muito menos suspender o juízo, como Husserl desejava²³. É através de um processo impedido de conclusão que Sartre vislumbra na fenomenologia um instrumento vigoroso. Ao não terminar o ciclo desejado (a essência), a redução faz com que o mundo seja deslocado de um sentimento de familiaridade (o mundo imediato)²⁴ para uma explosão de percepções novas, de um maravilhamento, abrindo a possibilidade de uma recuperação de mundo concreta²⁵.

1.2 – As faces do ser (*em-si e para-si*).

Para Sartre, a grande contribuição do pensamento moderno foi reduzir o existente a fenômenos, findando com a dicotomia “aparência e essência”. Não é por acaso que o “O Ser e o Nada” inicia-se com esta afirmação. A compreensão do que seja o fenômeno é vital para o entendimento da realidade humana e dos objetos em geral, como pretendo demonstrar. É a partir desta concepção, deste ponto de partida fenomenológico, que Sartre terá condições de desenvolver o seu estudo ontológico.

É preciso também entender esta afirmação mais como um processo (uma herança) do que como algo desenvolvido e consolidado pelas filosofias modernas.

²² A própria história da filosofia nos ensina o quanto é problemático tentar se retirar do mundo mesmo que metodologicamente. Vide Descartes e sua necessidade de recorrer a Deus para restaurar o mundo perdido com a dúvida.

²³ "É esse fato que dá relevância para a chamada 'redução fenomenológica' *à la française*: nas mãos dos fenomenólogos franceses ela se torna suspensão não do juízo, mas do que poderia ser chamado de *não-espanto*" (Morris 2009, p.49).

²⁴ "É porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade, ou ainda colocá-lo fora de jogo" (Merleau-Ponty 1999, p.10).

²⁵ É neste sentido que Sartre, ao mesmo tempo, recorre à fenomenologia e rejeita qualquer colocação do mundo entre parênteses.

Sartre se refere ao movimento de uma forma de pensar que ganhou força na filosofia moderna, culminando mais tarde na fenomenologia²⁶.

O ser de um existente está exatamente naquilo que ele mostra. Não há uma realidade oculta que suporte e dê sentido ao fenômeno. Enquanto se acreditou num modelo equivocado, a aparência foi relegada a uma realidade precária do ser e o mundo rebaixado a uma condição de segunda classe²⁷. Basta assumir uma nova postura, recorrendo neste caso à fenomenologia, para perceber que o ser não se esconde na aparência, mas é a “sua medida”²⁸.

A relação aparência-essência passa a ser descartada. O fenômeno, ao se manifestar, se manifesta com o ser. Toda realidade está na aparência. Não há nada além da aparência. O que se costuma chamar de essência, nada mais é do que a associação entre as várias aparições sucessivas do fenômeno que, em última análise, é a própria aparência.

Ao entender que o fenômeno encerra toda a sua realidade na sua existência, e não mais interpretar o fenômeno como uma camada superficial e aparente de uma essência inacessível, surge a possibilidade de se fazer uma descrição filosófica. E esta descrição adquire uma dimensão ontológica por se referir ao ser (*ser é aparecer*). Sartre, ao fazer uma ontologia fenomenológica, rompe com mais um dualismo pensado pela tradição (ato e potência), num desdobramento desta nova postura diante do fenômeno, afirmando que “tudo está em ato”²⁹.

²⁶ É possível compreender esta afirmação do Sartre de uma outra maneira. Quando ele se refere ao pensamento moderno, pode estar se referindo ao pensamento contemporâneo, atual, cujas figuras de proa seriam Husserl e Heidegger. De qualquer modo, o importante é compreender a relevância desta afirmação para a filosofia sartriana.

²⁷ É interessante notar como outros autores também identificam este desprezo do pensamento para com o mundo. Hannah Arendt traça um diagnóstico enriquecedor deste cenário moderno em “A Condição Humana”. Ela chega a se referir a um *duplo vôo* do homem, da Terra para o universo e do mundo para dentro do próprio homem, como movimentos em que o mundo se torna dispensável.

²⁸ Sartre 2005-A, p.16.

²⁹ Ibid.,ibidem.

Apesar do elogio inicial à filosofia moderna, a opção pelo subjetivismo - o mundo só existir sob a perspectiva de um sujeito - é inaceitável para Sartre³⁰. O ser do fenômeno não é constituído, nem total nem parcialmente, pelo sujeito. Ele é “aparição”. Por outro lado, como já dito anteriormente no item sobre a intencionalidade, não se trata de um absoluto que se comunica com um sujeito. Não obstante, o fenômeno é absoluto no tocante à sua aparição, por apresentar toda a sua realidade, porém é relativo em relação ao sujeito que o contempla.

Esta crítica ao subjetivismo pode parecer contraditória vindo de um pensamento que se constrói a partir da figura do homem. Mas é preciso compreender as imensas diferenças entre o que é criticado e o que é defendido por Sartre. O que Sartre condena é o movimento de retirada do mundo; é transformar a realidade numa dimensão secundária da vida. O subjetivismo moderno privilegia um sujeito conhecedor, pólo superior da relação com as coisas, ponto de partida e de chegada da existência do mundo. Enfim, o sujeito que conforma o mundo ao seu bel-prazer.

Bem distinto desta lógica forte, está o sujeito sartriano. Graças à intencionalidade, o sujeito é aquele que se lança no mundo (*ser-no-mundo*), que está sempre referido a um objeto e que se constitui e constitui o mundo numa relação (porque não dizer numa dança) sempre atualizada, num processo constante de *vir-a-ser*. Como será visto a frente, este sujeito é impregnado de *nada*, portanto, muito diferente do sujeito moderno. Deste modo, para distinguir do sujeito moderno, o sujeito sartriano será tratado neste trabalho como uma subjetividade, opondo-se assim a um subjetivismo³¹.

A partir desta compreensão de fenômeno, há a busca por uma ontologia. E como toda ontologia pressupõe uma teoria do conhecimento, toda teoria do

³⁰ Sartre recusa a tese idealista sobre o fenômeno, não aceitando a cisão kantiana ser-fenômeno. Sartre não quer meramente descrever os fenômenos como reflexos de uma dimensão anterior (*noumeno*), ele quer recuperar o caráter ontológico do fenômeno, perdido com esta cisão.

³¹ Sartre é criticado por se manter ainda preso ao modelo moderno; sua filosofia seria exageradamente fundada num sujeito, em uma subjetividade. É verdade, pois, o próprio Sartre afirma e reafirma várias vezes que o cogito é ponto inicial de qualquer filosofia que queira ser levada a sério. Mas, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que a subjetividade sartriana em nada se assemelha a figura potente do sujeito moderno. Em Sartre, ela é ambígua, precária, sem identidade e absurda. Muito distante do sonho cartesiano, por exemplo.

conhecimento também exige uma ontologia, pois o conhecimento não é capaz de ser o seu próprio fundamento³². Como já visto, *a consciência é sempre consciência de alguma coisa*, ela própria não pode ser constitutiva do ser do objeto. Em outras palavras, é preciso algo que seja fundamento deste conhecimento.

Para tanto, a consciência necessitaria de um ser autônomo, independente, para ser causa constitutiva. Ela é, então, relação com outro ser transcendente, já que sua estrutura constitutiva é a transcendência. E este ser do objeto, fora da consciência, deve existir independente de quem o percebe. Se não fosse assim, o ser do objeto seria constituído por algo exterior a ele, que, por sua vez, dependeria de outro ser para a sua própria constituição, num processo *ad infinitum*, o que seria absurdo.

Para haver conhecimento, é necessário um caráter transfenomenal, tanto na consciência como no fenômeno. Esta discussão é apresentada no questionamento sobre o *fenômeno de ser* se confundir ou não com o *ser do fenômeno*. Aparentemente termos sinônimos, o *fenômeno de ser* (aparição efetiva) e o *ser do fenômeno* (condição do desvelamento) representam a distinção entre fenomenologia e ontologia. Para Sartre o caráter transfenomenal existente nesta relação, consciência e fenômeno, nos levaria a reconhecer um transbordamento do ser em direção ao fenômeno. Esta compreensão de *fenômeno de ser* é fundamental para as pretensões do nosso autor. Só na ligação dos dois conceitos, será possível afirmar a possibilidade de uma fenomenologia ontológica³³. É desta forma que o estudo sobre o fenômeno permite uma nova abordagem de uma ontologia fenomenológica.

Para o nosso filósofo, o fenômeno é um apelo ao ser, ou seja, não é um simples percebido. Sartre refuta a concepção de Berkeley – *esse est percipi* (ser é ser percebido) – por entender que esta concepção leva a filosofia a um idealismo

³² “o conhecido não pode ser absorvido pelo conhecimento, é preciso que lhe seja reconhecido um ser” (Ibid., p.30)

³³ As duas noções (fenômeno de ser e ser do fenômeno) se aproximam uma da outra, mas não há uma justaposição. Se uma fosse idêntica a outra, Sartre teria que concordar com Berkeley e abriria a possibilidade de uma apreensão do absoluto. Esta totalidade é inviável, pois "aquilo que aparece é percebido por uma série de perfis, porém os perfis possíveis são infinitos" (Alves 2006, p.18), o que inviabilizaria uma realização plena.

equivocado, reduzindo o ser ao conhecimento³⁴. Também conclui que o fenômeno não é um vulto enfraquecido do ser; ele é em sua totalidade e assim se constitui ontologicamente. Sartre assim define o assunto:

Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de ontológica a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser ; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser³⁵.

O *ser-em-si*, ou seja, o ser dos objetos, é entendido como pleno, não carecendo de “nada”. Sua inspiração para falar do em-si é claramente parmenídica. Por isso, não há como aceitar as dicotomias clássicas da metafísica (substância-acidente, matéria-forma, ato-potência, etc.), justamente por ser impossível de se conhecer o *em-si*.

Não há sequer como investigar a estrutura do *ser-em-si*, pois o *em-si* não é nem possível (referente a estrutura humana) nem necessário (algo exterior ao existente). O *ser-em-si* é denominado assim (*em-si*) justamente por ser fechado, incomunicável, opaco e sem estrutura interior. Não deve ser entendido o “si” como uma atividade reflexiva, voltado para si mesmo (o *em-si* é pleno). Ele também não projeta nada fora dele nem interage consigo próprio ou com outrem. Nem é possível à consciência apreender o *em-si*, pois o *em-si* não se presta a relacionar com o outro.

Seguindo esta linha de raciocínio, conceitos como atividade, passividade, negação e afirmação não encontram eco na estrutura do *ser-em-si*, já que essas são características da conduta humana. O *em-si* não é algo voltado para sim mesmo, pois “o ser não é relação a si, ele é ele mesmo. É uma imanência que não se pode realizar,

³⁴ Cabe lembrar o repúdio de Jean-Paul Sartre à redução da filosofia ao âmbito da teoria do conhecimento. Seu esforço é no sentido de ultrapassar estas amarras impostas pela filosofia moderna e recuperar uma forma de filosofia mais abrangente, um pensamento que dê conta do ser das coisas no mundo.

³⁵ *Ibid.*, p.20.

uma afirmação que não se pode afirmar, uma atividade que não se pode agir, porque é empastado de si mesmo”³⁶.

O *em-si* é plenamente indeterminado, só sendo determinado pela relação com um sujeito que põe em relevo algo que chamamos de fenômeno. Não há no sujeito categorias *a priori* ou intuições que possam dar conta desta indeterminação, como queria a filosofia kantiana. O *em-si* sequer está sujeito à temporalidade.

A frase-síntese de Jean-Paul Sartre sobre o ser dos objetos é a seguinte: O ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é. Cada parte desta frase contém uma característica do ser. “O ser é” significa que o ser é plena positividade, completo e perfeito. Já “o ser é em si” diz respeito à sua não criação, ou seja, que ele não teve um princípio, não é uma criação *ex-nihilo*. Porém isso não nos permite dizer que ele foi criado por si mesmo. Ele não é nem ativo nem passivo, uma vez que estas são noções da psique humana. Por último, “o ser é o que ele é” se refere à identidade do ser-em-si consigo mesmo. Não há dentro ou fora. O *ser-em-si* está cheio de si mesmo, maciço, “incriado, sem razão de ser, o ser-em-si é supérfluo para toda a eternidade”³⁷.

O *ser-em-si* é indeterminado por natureza. Sua determinação só ocorre quando é visado pela consciência, pelo conhecedor. Porém esta determinação em nada acrescenta ao ser do objeto. A consciência não é doadora de ser. É neste sentido que Sartre classifica o conhecimento como pura negatividade. Se assim não fosse, seria a admissão da capacidade do sujeito de doar “ser” ao objeto, de ser fundamento do *em-si*. E isto seria uma contradição com a noção de intencionalidade, pois afirmaria a existência de conteúdo na consciência.

Não há, portanto, qualquer tipo de criação. O ato da consciência põe em relevo o ser *em-si* na forma de fenômeno. Porém o fenômeno não é o *ser-em-si* na sua indeterminação natural, mas numa determinação negativa. Só há acesso ao *ser-em-si* na sua natureza fenomenológica, ou seja, na sua determinação negativa.

³⁶ Bornheim 2000, p.34.

³⁷ Sartre 2005-A, p.40.

É curiosa a mudança feita por Sartre neste momento de suas investigações. Após impetrar uma análise fenomenológica cuidadosa quanto à questão do ser do fenômeno, nosso autor parece abandonar a exclusividade do método investigativo da fenomenologia para iniciar uma construção de um processo existencialista voltado exclusivamente ao *ser-para-si*, ou seja, o homem. A estrutura do *ser-em-si* é descrita e analisada para não mais retornar ao centro de suas preocupações, diferentemente de outros conceitos como o de intelectual e o de história, modificados com o tempo. Porém, é de grande relevância o posicionamento em relação ao *em-si*, pois, com isto, é possível refutar o idealismo, evitando assim qualquer tipo de equívoco conceitual, e redirecionando o estudo à questão que realmente interessava a Sartre: a relação do homem com o mundo, consigo mesmo e com o outro.

O *ser-para-si* em questão é o homem. Na construção deste conceito há novamente uma influência de Descartes. Mas, diferentemente dele, o acesso não se dá através da ação intelectual. Sartre busca, não no *cogito* cartesiano, mas num momento anterior, que ele chama de *cogito* pré-reflexivo. Como bem define Gerd Bornheim, “admitindo a idéia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial que não se encontra em Descartes. Desta forma, desintelectualiza-se o *cogito* e se fundamenta a reflexão na consciência”³⁸. É desta forma que Sartre se utiliza de uma análise fenomenológica regressiva para atingir o fundamento do *para-si*. Esta virada se dá por não pensar a consciência humana dentro dos seus limites internos, mas, pelo contrário, na compreensão do homem como *ser-no-mundo*³⁹. Como o *ser-em-si* é uma oposição radical ao *para-si*, este só pode se caracterizar pela falta, por ser *nada*.

O *ser-para-si* sempre será uma relação com o *em-si*. Não é aceitável a tese que entende a consciência como a existência primeira. Como poderia se pensar numa consciência solitária, se toda consciência é consciência de alguma coisa?⁴⁰ Também

³⁸ Bornheim 2000, p.19.

³⁹ Diferentemente da sofisticação elaborada por Heidegger em "Ser e Tempo", Sartre se refere a noção de *ser-no-mundo* como a necessidade do homem de se lançar ao mundo, fruto da intencionalidade.

⁴⁰ É interessante pensar porque Sartre utiliza o termo "consciência" ao invés de "mente". Um dos motivos seria que o termo "mente" remeteria a um estudo da filosofia da mente, projeto que não é o de

não é pertinente pensar numa consciência que se nutre desta relação com o *em-si*, no sentido de se tornar cada vez mais “ser”. Se assim fosse, a consciência seria transformada, por um movimento progressivo, em *ser-em-si*. Por outro lado, a compreensão de que o *ser-para-si* é a própria relação com o mundo, culmina no entendimento de que a consciência (*para-si*), neste ato de sempre se lançar em direção ao *ser-em-si*, jamais efetiva este projeto. A consciência, deste modo, se confunde com o próprio nada, que a constitui, impedindo qualquer tipo de apropriação⁴¹.

É na figura da interrogação que é identificada o *modus operandi* do homem frente ao mundo. Em outras palavras “o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa”⁴². O homem é aquele que pergunta, que questiona, e esta interrogação é a relação primeira do *para-si* com o *em-si*. Esta pergunta é respondida com negação. Mas esta negação não está fora do *para-si*. Temos a impressão do nada surgir toda vez que pensamos sobre o ser, já que só obtemos juízos negativos acerca dele. Porém a negação nunca poderia vir do próprio *ser-em-si* que, como já visto, é pleno e fechado em si, mas da natureza do próprio sujeito, constituído justamente pelo nada, sua origem e seu fundamento. Com nos ensina Bornheim, “a pergunta manifesta o nada, já que ao enunciá-la permanecemos cercados pelo nada”⁴³.

O nada, pelas razões já explicitadas, não pode advir do *ser-em-si*, graças à sua plenitude, nem, da mesma forma, se originar de si mesmo. Ao mesmo tempo, sua presença é constante. O nada não é, e este “é” se refere ao ser, e só pode surgir de algo que seja. Sendo assim, o nada surge de um ser diferente do *em-si*, mas que deve trazer na sua própria condição o nada constituinte. Este ser é o homem.

Sartre. Mas não me parece que este seja o motivo mais contundente. A razão maior seria que o termo "consciência" remete a um movimento que exige uma segunda pergunta relevante ao seu projeto filosófico: "Mas consciência de que?". Assim, "podemos remover a tentação de pensar a consciência como uma coisa" (Morris 2009, p.83).

⁴¹ É o já referido “espírito-aranha” que tanto o Sartre critica.

⁴² Sartre 2005-A, p.44.

⁴³ Bornheim 2000, p.40.

Não se pode cair na armadilha de uma leitura superficial do nada, entendendo-o como um conceito vazio. O nada explica a "natureza" da realidade humana. O homem, deste modo, se coloca como um paradoxo, unidade cindida entre *ser* e *nada*. É nesta lacuna no ser do homem que se constitui o *para-si*. Neste sentido, Sartre diz que o *para-si* é sempre presença a si⁴⁴. É nesta distância constitutiva do homem com ele mesmo que o nada emerge e faz com que o mesmo seja sempre lançar-se ao mundo. Portanto, o abismo aberto no ser define o homem como presença a si⁴⁵.

E este constante movimento em direção ao mundo que é o homem, determina, no seio da contingência do *para-si* e da absurdidade do mundo, um caráter de facticidade. Como o homem nunca é uma abstração, algo desenraizado da vida - ele é ser-no-mundo - sua existência possui um ponto de partida, uma referência inicial (como sua família, sua cultura, etc.) de onde a sua contingência é afirmada. Sartre denomina este entendimento de *situação*⁴⁶.

A partir destas considerações, pode-se concluir que não há uma "natureza" humana. O homem não possui estruturas pré-existentes que o condicione ou que o oriente para um tipo específico de experiência. A sua interioridade é inundada de *nada*, de modo que o "para-si se determina em seu ser por um ser que ele não é"⁴⁷. Assim o homem é privação de ser, como tal, deseja o em-si. Esta privação só surge em meio a um desejo de totalidade. Mas esta totalidade que faz o homem ir em direção ao mundo, este desejo de coincidir com o em-si, já é fracassado pela incapacidade humana de ser algo além do nada que é.

Portanto, falar de uma natureza humana seria se chocar com a própria compreensão de homem. Termos como "realidade" e "condição" humana transmitem mais fielmente o sentido de construção do sujeito, mantendo intacto a noção de

⁴⁴ Como no *ser-em-si*, não se deve tomar o "si" do *para-si* como um movimento de reflexão consigo mesmo, o que seria admitir uma interioridade na consciência. A consciência é pura translucidez e só se relaciona com o que está fora dela, com o mundo.

⁴⁵ "A presença a si é um equilíbrio perpetuamente instável de uma unidade cindida" (Bornheim 2000, p.56).

⁴⁶ "Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a 'nascido operário' ou 'nascido burguês'" (Sartre 2005-A, p.133).

⁴⁷ Bornheim 2000, p.58.

“projeto”, de *vir-a-ser* que Sartre tanto insiste em relação ao homem. No ensaio “O novo místico” sobre Georges Bataille, Sartre é categórico ao dizer que “o homem não é uma natureza, é um drama; seus caracteres são *atos*: ‘projeto’, ‘suplício’, ‘agonia’, ‘riso’, palavras que igualmente designam processos temporais de realização, não qualidades dadas passivamente e passivamente recebidas”⁴⁸.

Aqui, no estudo do nada, aparece pela primeira vez a questão da liberdade propriamente dita, tema central do trabalho. Se o homem é constituído de nada, logo a sua estrutura interna é vazia, indeterminada, não havendo qualquer possibilidade de gerar nenhum conteúdo determinado no seu fundamento. Diante da impossibilidade do *para-si* coincidir consigo mesmo, da identidade ser vedada à consciência (como privação), tudo é possível. Na incapacidade de ser pleno, o homem se relaciona com o mundo através de possíveis, como abertura ao mundo⁴⁹.

Por outro lado, esta precariedade fundadora faz com que o homem seja ontologicamente um projeto a se realizar. Esta dimensão constitutiva do *para-si* que o faz ser constantemente um *vir-a-ser*, é a liberdade⁵⁰. Esta abertura à realização sempre renovada é que caracteriza o homem e faz com que o passado não possa condicionar o presente *a priori*. Um exemplo utilizado é o do jogador inveterado que, no dia anterior, decide sinceramente⁵¹ não mais jogar. Mas, no dia seguinte, ao passar em frente a um cassino, percebe, desesperado, que nada do passado o impede de entrar e jogar.

A realidade humana está diretamente ligada ao mundo, sendo impossível concebê-la fora da vida. Porém, não se pode confundir este mundo vivido com o mundo das coisas, pois isto seria confundi-lo com o *ser-em-si* e sua estrutura ontológica. A separação do passado vivido e a existência presente é sempre renovada por este deslocamento da consciência em direção ao ser das coisas. Se a consciência

⁴⁸ Sartre 2005-B, p.158.

⁴⁹ Em conjunto com a noção de presença a si, de facticidade e privação, Sartre denomina estas estruturas de imediatas do *para-si*.

⁵⁰ "O possível indica que a realidade humana é opção em relação a seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual opta" (Bornheim 2000, p.61).

⁵¹ Veremos adiante como Sartre trabalha a noção de sinceridade frente a compreensão de consciência.

estivesse presa ao passado, a mesma cairia numa relação de causa e efeito de progressão infinita, aproximando-se de um estado de plenitude (típico do *ser-em-si*), e não de um estado de negação fundador do *ser-para-si*.

A possibilidade sempre atualizada de constituir sua vida novamente, sem os grilhões de um passado que a limite, não é a única “face da moeda” da realidade humana. Como numa dialética sem a possibilidade de uma síntese pacificadora, este fundamento ontológico gera uma angústia pela percepção desta indeterminação visceral que é o homem. O homem está imerso na contingência.

A angústia surge exatamente quando o homem reconhece a liberdade como seu fundamento irrevogável, que coincide e reafirma sua realidade mais radical, o *nada*. Não obstante, a liberdade não deve ser tratada como a essência do homem. Além da recusa já explicitada por este tipo de dualidade, haveria a possibilidade de separar a liberdade do ser do homem. O ser do homem e o ser livre é exatamente a mesma coisa. Assim, liberdade e consciência são uma coisa só, pois, se assim não fosse, a consciência se aproximaria do *em-si* e se perderia na plenitude do mesmo, não havendo então nada além do *ser-em-si* e seu universo maciço, opaco e silencioso.

A angústia é necessariamente a forma de se dar conta da liberdade e de sua indeterminação. O homem se angustia ao perceber que sua constituição é o nada e que, por isto mesmo, sua condição é uma radical indeterminação. É o viver sem referências, num estado em que o homem sente o peso da ausência de qualquer estrutura que o determine. A angústia é perceber que a liberdade não está nesta ou naquela ação, e nem está fora de si, mas na sua própria condição humana, como veremos melhor no capítulo seguinte.