

UNIVERSIDADE FEDERAL PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

A CONSCIÊNCIA SARTREANA DO SER

Sobre a Ontologia do Para-si em *O Ser e o Nada*

GERALDO EUCLIDES DA SILVA

RECIFE, 2006.

GERALDO EUCLIDES DA SILVA

A CONSCIÊNCIA SARTREANA DO SER

Sobre a Ontologia do Para-si em *O Ser e o Nada*

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito à obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, pela UNIVERSIDADE
FEDERAL DE PERNAMBUCO, sob a
orientação do professor **Dr. Washington
Martins.**

RECIFE, 2006.

A CONSCIÊNCIA SARTREANA DO SER

mais, o que é ser? Um ensaio sobre a filosofia de Sartre

discusses a question about what it means to be.
It is an analysis of the concept of being.

BR/ET/ Silveira, Geraldo Euclides da
O/BR/ A consciência sartreana do ser : sobre a
ontologia do Para-si em O Ser e o Nada / Geraldo
Euclides da Silva. – Recife : O Autor, 2006.
91 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal
de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2006.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Existencialismo. 2. Existencialismo
sartreano – Realidade humana – Modo de ser. 3.
Temporalidade – Tempo e existência – Dimensões.
4. Transcendência – Possibilidades humanas –
Concretude da vida. I. Título.

111.11	CDU (2.ed.)	UFPE
111.1	CDD (22.ed.)	BC2006 – 486

TERMO DE APROVAÇÃO

GERALDO EUCLIDES DA SILVA

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Washington Luiz Martins da Silva



ORIENTADOR

Dr. Alfredo de Oliveira Moraes



1º EXAMINADOR

Dr. Nélio Vieira de Melo



2º EXAMINADOR

RECIFE/2006

Agradecimentos

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Ao meu orientador, professor Dr. Washington Martins, pelo constante incentivo e espírito pedagógico que guiou os meus estudos.

Aos professores Dr. Alfredo Moraes, Dr. Jesus Vazquez e Dr. Vincenzo di Matteo, pelos debates interessantes sobre o assunto.

Às secretárias do Mestrado, Betânia e Juliana, pelos bons préstimos administrativos.

Aos amigos dos tempos de graduação, Elias Roberto e Edilberto Menezes, pelos primeiros debates sobre a liberdade.

Ao amigo e professor, Laércio, pelo incentivo sempre constante.

À minha esposa Lucidalva, e aos meus filhos Gustavo e Guilherme, pelo importante apoio e por terem compreendido as minhas ausências do cotidiano familiar.

Dedicatória

Aos meus pais, Euclides (*in memoriam*) e Creusa.

À liberdade, que nos faz ser humano.

Resumo

Esta dissertação procura investigar sobre o Ser da consciência no pensamento de Jean-Paul Sartre. Tem como objeto de estudo a obra *O Ser e o Nada*, sobretudo a segunda parte, onde o filósofo existencialista projeta a sua ontologia no Ser-Para-si. Parte-se de uma abordagem sobre a busca do Ser, cuja análise das estruturas imediatas do Para-si, da temporalidade e da transcendência, demonstra a liberdade como categoria fáctica do ser próprio do homem e configura tal liberdade como fundamento essencial a partir do qual se poderá compreender o ser-no-mundo.

Palavras-chave: Existencialismo. Sartre. Liberdade. Consciência. Ser.

Abstract

This dissertation aims to discuss the being of consciousness in J.-P. Sartre's work. For that purpose, the research basis is on *Being and Nothingness*, mainly the second part where the existentialist philosopher projects his ontology into being-for-itself. We begin with an approach about the searching of being, whose analysis of the immediate structures of for-itself, of temporality and of transcendence, demonstrates freedom as factual category of own being of man, when it configures that freedom as an essential foundation, from which we can understand the being-in-world.

Keywords: Existencialism. Sartre. Freedom. Consciousness. Being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 8

I. EM BUSCA DO SER, 12

- 1.1 A idéia de fenômeno, 13
- 1.2 O Ser-Em-si, 17
- 1.3 A Má-fé, 22

II. ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI, 29

- 2.1 O Ser da Consciência, 30
- 2.2 Facticidade do Para-si: um modo de ser próprio do homem, 33
- 2.3 O Para-si e o ser dos possíveis, 38
- 2.4 O Eu e o circuito da ipseidade, 42

III. A TEMPORALIDADE E A TRANSCENDÊNCIA, 46

- 3.1 As três dimensões temporais, 48
 - 3.1.1 O passado, 51
 - 3.1.2 O presente, 55
 - 3.1.3 O futuro, 58

3.2 Ontologia da temporalidade, 62

3.3 Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão, 66

3.4 A Transcendência, 71

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 82

REFERÊNCIAS, 88

INTRODUÇÃO

O principal assunto aqui não é a *liberdade*. Também não é a *moral*. Não é o engajamento de Sartre. Não seria ainda a *má-fé*, nem tampouco a *temporalidade* ou a *negatividade*. Não é o *Ser-com (mitsein)*, nem o *Ser*, apenas. O assunto aqui é o fundamento. Mas, o fundamento de que? Pode-se dizer, o fundamento de todos estes termos há pouco citados. Estariam todos sob as suas determinações, ainda que não apareça aqui como o começo, pois, como tal, talvez tenha justamente a característica particular de se tornar acessível só depois, ao se fazer certo movimento do pensamento para trás. Trata-se do *Ser-Para-si*¹, cuja estrutura designa na verdade um movimento temporal bem mais complexo. Mas em todo caso, no fim das contas, é a ele que se chega como sendo o elemento essencial a partir do qual se alcança o sentido dos principais conceitos do existencialismo ateu sartreano.

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma 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.²

Na ordem do conhecimento do pensamento de Sartre, a importância desta dissertação estaria na oportunidade de se poder apresentar uma reflexão sobre o *Ser-Para-si* como aquilo

¹ Sartre chama à consciência de Para-si. Por isso se poderá com freqüência tomar um pelo outro. Com efeito, aquilo que se diz a respeito do Ser do Para-si é o que se quer dizer sobre o Ser da consciência. Isto deve explicar de início a presença dos dois termos no título e subtítulo desta dissertação.

² SARTRE, Jean-Paul Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3^a ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, p. 5 – 6.

pelo qual se *começa* a compreender a coerência de sua filosofia. Mas, assim como na ordem da estrutura disposta em *O ser e o nada*³, o Para-si não é o começo das reflexões, aqui também não o será. Eis o primeiro paradoxo: não começar pelo começo. A questão é que estamos diante de duas necessidades: uma didática e outra na ordem do entendimento. A primeira recomenda que se comece, tanto em *O ser e o nada* quanto nesta dissertação, pela idéia de fenômeno e pelas considerações sobre o Ser-Em-si. A segunda reclama a apreensão do termo Ser-Para-si como elemento que fundamenta, por exemplo, o conceito de Liberdade, Temporalidade. A primeira necessidade faz-se de pronto atendida já pela ordem da exposição dos termos a serem aqui estudados; quanto à segunda, vai sendo suprida na medida em que formos aprofundando a discussão.

Apesar de começar em *O ser e o nada* praticamente pela reflexão sobre o Ser-Em-si, é sobre o Ser-Para-si que Sartre se aprofunda com mais vigor. “Se Sartre se mostra comedido em relação ao em-si, torna-se prolixo quando estuda o mundo do sujeito. Realmente, o grande tema de sua obra mestra, o tema ao qual dedica suas análises mais magistrais, é o homem, ou seja, o Para-si”.⁴

O fundamento é sempre aquilo que está por baixo sustentando o que vem logo acima. E é, com freqüência, muitas vezes, o que não se vê.

Afirmar, por exemplo, ao modo de Sartre, que a “existência precede à essência”, ou que, o “homem está condenado à liberdade”, só se torna possível mediante a pressuposição de um fundamento: o modo de ser do Para-si. Ora, e se fosse o caso de se reivindicar um fundamento para o fundamento? Questão legítima! Porém, pode-se antecipar aqui, mesmo que com certo tom de arbitrariedade, que para tal fundamento não existe fundamento. Caso se

³ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. 8. ed. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000. **ESCLARECIMENTO SOBRE AS CITAÇÕES:** Para as citações em português, no corpo das páginas, nos utilizaremos desta edição aqui apresentada. Para tanto, indicaremos a numeração da(s) respectiva(s) página(s) entre parênteses imediatamente após cada citação. Quanto à nota de rodapé, apresentaremos a mesma citação em francês, para que, se for o caso, o leitor possa comparar a tradução da Vozes com o original. E, neste caso, utilizaremos a edição da Gallimard: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2005.

⁴ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, p. 37.

conclua daí, dentre outras coisas, que tal preceito não tolera, logo de cara, a dicotomia “celeste” Criador/Criatura, há de se concordar que terá sido, de início, um bom entendimento.

O ser do Para-si, cuja fórmula seria o modo hegeliano de descrever o ser da consciência, consiste em “não ser o que é e ser o que não é”. Este seria, enfim, o pressuposto. Em sua estrutura está a negatividade como elemento originário a partir do qual se concebe uma realidade humana instituidora.

Esta dissertação é composta por três partes, a saber: I. Em busca do Ser, II. Estruturas imediatas do Para-si, III. A Temporalidade e a Transcendência. Na primeira parte discorrer-se-á inicialmente sobre a fenomenologia, cuja localização deve estabelecer o caráter histórico de seu surgimento e a sua importância na história do pensamento moderno ocidental. Num segundo momento, faremos um esboço sobre o ser do fenômeno, cuja imagem deve, ao mesmo tempo, já antecipar o seu oposto, ou seja, o ser do Para-si como sendo aquilo que ele não é. Por último, discutiremos a má-fé. Sua definição deve inscrevê-la como sendo aquilo que é indissociável do ser do homem. O homem há de ser sempre de má-fé. E o oposto disso seria a *sinceridade* que, como se poderá conferir, possui a mesma natureza da má-fé. Neste sentido, assim como a discussão sobre o Ser-Em-si já antecipa de alguma forma a apreensão do ser do Para-si, o estudo sobre a má-fé também o faz.

Quanto à segunda parte, trata-se do momento fundamental a partir do qual deve ser possível fazer as investigações sobre a Ontologia⁵ do Para-si. Se, de um modo ou de outro, indiretamente já se pôde antecipar o significado do Para-si, agora se poderá analisar mais a fundo as suas estruturas e suas consequências. Tem início com a discussão sobre o ser da consciência e o modo como ela se relaciona com o conhecimento. Pois toda consciência está

⁵ Ao longo da história, a *metafísica* se apresentou sob três formas diferentes: teologia, ontologia e gnosiologia. Limitaremos nossas considerações às duas primeiras formas. Como teologia, tem por objeto o ser mais elevado e perfeito, origem de todos os seres e coisas do mundo. Como ontologia, designa, de modo geral, a doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser enquanto determinações *necessárias*, e, portanto, aquilo que ele tem e não pode deixar de ter. Esta concepção designa uma determinada teoria do ser existencial no âmbito das necessidades. (cf. **Metafísica**, *Dicionário de Filosofia* Nicola Abbagnano – Martins Fontes, SP. 2000).

direcionada a objetos. Em seguida, passaremos à *facticidade* como o modo de ser próprio do homem, ao *ser dos possíveis* e finalmente ao *círculo da ipseidade*. Esta perspectiva deverá nos conduzir sem interrupções à terceira e última parte, denominada *A Temporalidade e a Transcendência*. Nesta ocasião, se poderá vincular definitivamente o Para-si à temporalidade, pois a consciência é fundamentalmente temporal, e a temporalidade mesma só pode ser pelo modo de ser do Para-si. Em seguida analisaremos as três dimensões temporais, a saber: o *passado*, o *presente* e o *futuro*, de modo que possamos alcançar cada uma delas como expressão particularmente derivada do ser do Para-si. E o estudo sobre a *ontologia da temporalidade* e sobre a *reflexão* deverá aproximar ainda mais o ser da *consciência* do ser da *temporalidade*.

Encerraremos a terceira e última parte desta dissertação abordando alguns aspectos fundamentais de *A transcendência*. Na estrutura de *O ser e o nada*, Sartre dedica ao estudo dela um capítulo inteiro, figurando, tanto lá como cá, como o último ponto relativamente às análises sobre O Ser-Para-si.

Por fim, as considerações finais apontarão para a importância e relevância do tema aqui analisado relativamente ao estudo e compreensão dos conceitos fundamentais presentes na filosofia do pensador francês. De maneira que as investigações sobre a ontologia do Para-si, a partir do modo de ser particular da consciência, estabelecem a liberdade humana como sendo o pressuposto essencial para que possamos interpretar o ser-no-mundo no âmbito da filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre.

I

EM BUSCA DO SER

Em grande medida, a filosofia de Sartre tem como pressupostos fundamentais os princípios oriundos da fenomenologia. Ela designaria um novo modo de apreensão da realidade que, outrora, vinha sendo descrita pela dualidade entre a consciência do sujeito (em latim, *res cogitans*: o ser pensante) e o mundo exterior (em latim, *res estença*: o ser material). Tais “coisas” (ser pensante e ser material) eram tomadas como sendo distintas uma da outra. De modo que, ora se privilegiava o mundo empírico: a realidade objetiva - elemento da ciência -, ora a subjetividade, tida como a dimensão interior da pessoa. Ocorre que a definição de fenômeno designaria, pelo contrário, a apreensão do ser do existente como um todo, de maneira que a significância e o sentido do mundo se dariam, doravante, na justa medida em que se manifestava à consciência. E o mundo como tal, ou melhor, a realidade da vida não poderia ser estudada com propriedade sem que se tomasse o ser humano como uma totalidade, ou seja, mente-corpo-mundo.

Não é por acaso, por exemplo, que a fenomenologia é justamente o tema inicial de *O ser e o nada*, sob os títulos *A idéia de fenômeno* e *O Fenômeno de Ser e o Ser do Fenômeno*. Começar, portanto, pelo exame da fenomenologia seria um imperativo e uma necessidade

para se avançar no estudo da filosofia sartreana, bem como na ordem e no desenvolvimento do empreendimento aqui proposto.

Num segundo momento desta primeira parte, há ainda um estudo sobre o Ser-Em-si. Esta sua localização, também no início tanto desta dissertação como em *O ser e o nada*, pretende apresentá-lo como sendo o outro do Para-si, ou melhor, aquele pelo qual se poderão alcançar todas as peculiaridades do Para-si. Seguramente se poderá apreendê-lo também no decorrer das considerações sobre o Para-si, ou seja, basicamente em toda extensão desta dissertação, pois a discussão de um traz sempre o outro como seu oposto. A ordem aqui proposta deverá iluminar e, de certa maneira, apontar previamente o ser mesmo do Para-si como sendo o que ele (o Em-si) não é.

Quanto ao terceiro e último ponto desta primeira parte, iremos tratar da má-fé enquanto modo de ser próprio do Para-si. Como tal, ela estaria na ordem de *O ser e o nada* também localizada anteriormente à discussão específica sobre o Ser-Para-si. Deverá introduzir uma perspectiva de apreensão do homem como sendo aquele que pode tomar atitudes negativas em relação a si mesmo, numa tentativa de dissimular a liberdade. Quanto ao seu êxito ou não e suas implicações, é também o que esperamos alcançar no decorrer deste trabalho.

Finalmente, esta primeira parte da dissertação não seria ainda propriamente o lugar em que começaremos a fundo a discorrer sobre o ser mesmo do Para-si, mas pretende figurar como momento indispensável e preliminar ao estudo aqui proposto, sendo ao mesmo tempo o próprio estudo já em andamento em cada ocasião.

1.1 A Idéia de Fenômeno

Historicamente, a filosofia esteve embaçada em torno de dualismos que, no existente, opunha o interior ao exterior e a verdade do objeto ao que aparentava ser. Entretanto, diz Sartre, “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (p. 15).⁶ Doravante, não há mais o interior e o exterior das coisas, nem o verdadeiro ser dos objetos escondido por trás da aparência. O que se pretendia, enfim, era alcançar o monismo do fenômeno.

Com efeito, o que as coisas são não pode advir senão da sua série de manifestações. O fenômeno aponta para o ser do existente na medida em que extingue a dualidade entre interior e exterior, eliminando também a desconfiança de que a aparência é enganosa e dissimuladora do ser das coisas. “O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu 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 porque é absolutamente indicativo de si mesmo” (p. 16).⁷

Neste sentido, se não se acreditar mais no ser que supostamente estaria por trás da aparição, esta se tornará plena positividade e não mais se oporá ao ser, mas, pelo contrário, será sua medida. Essa é a idéia de *fenômeno* que se encontra em Edmund Husserl ou Heidegger. “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa *atrás* da qual esteja outra coisa *que não se manifesta*”.⁸ Em todo caso, alerta Heidegger, não se trata de uma visão imediata e simplista do objeto: “A idéia de apreensão e explicação ‘originárias’ e ‘intuitivas’ dos fenômenos abriga o contrário da ingenuidade de uma ‘visão’ casual, ‘imediata’ e impensada”.⁹ As

⁶ J-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2005. p. 11: “La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent”.

⁷ Idem, p. 12: “Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*”.

⁸ M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 66.

⁹ Idem, p. 67. Não é o caso de se aprofundar aqui nas especificidades e complexidades do pensamento de Heidegger discorridas em *Ser e Tempo* sobre o tema, mas tal incursão tem apenas o propósito de apontar a semelhança entre a idéia de fenômeno em Sartre e Heidegger.

implicações de tal desenvolvimento são bastante largas como, por exemplo, o fim da dualidade entre potência e ato: “Tudo está em ato”.

Até aqui o que se fez foi assinalar o êxito da modernidade em reduzir o existente a sua série de manifestação. Ocorre que o existente pode manifestar-se de diversas formas, ou melhor, nunca se manifesta plenamente em todas as suas possibilidades. Isto quer dizer que sua aparência, apesar de apontar a própria essência do existente, não o revela plenamente. Com efeito, trata-se da substituição da dualidade *interior* e *exterior* por *finito* e *infinito*. E este seria, portanto, um novo aspecto do existente que, por seu turno, também não teria eliminado a dualidade, mas apenas, como dito, a teria substituído. “O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um ‘sujeito’ em perpétua mudança” (p. 17).¹⁰ A indicação aqui deste “sujeito” remeteria ao cogito pré-reflexivo já como momento que, de certa forma, desvia o foco do fenômeno para o conhecimento propriamente dito, que, em último caso, pode-se dizer, insere a imagem do ser que percebe ou que conhece.

Para Sartre, o conhecimento para ser possível requer um fundamento não-cognoscente. A estrutura da consciência cognoscente se apresenta de dois modos: *consciência irreflexiva* e *consciência reflexiva*. A *irreflexiva* seria a mais comum, na medida em que, no dia-a-dia, vive-se pensando sempre em algo. Já a *reflexiva*, menos comum, ocorre quando ela própria toma consciência de si, examinando, enquanto objeto de conhecimento, a *consciência irreflexiva*. Logo de cara, pode-se dizer que a consciência *irreflexiva* não precisa da *reflexiva* para existir, pois, na maioria das vezes, se reflete sobre as coisas sem que se pense o pensamento mesmo. Pelo contrário, a *consciência reflexiva* sempre se dirige à *irreflexiva*, exigindo-a como seu fundamento. Dito isto, cabe-nos acrescentar que esses dois modos da consciência cognoscente são do tipo *posicional* (tético), dado que todo

¹⁰ *L'être et le néant*. p. 13: “L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement”.

conhecimento é sustentado inevitavelmente pelo posicionamento da consciência em relação ao objeto: o existente seria colocado no mundo pelo ato da consciência.

Se ambas são do tipo *posicional*, então, por esse lado, estão fundidas em um Ser único, qual seja, o modo *posicional*. De maneira que, sendo a consciência Para-si, não poderá jamais se colocar como objeto de si mesma. Este entendimento revelaria a sua indivisibilidade, mantendo os dois modos de ser da consciência, portanto, como sendo uma única e mesma coisa. Mas, por outro lado, a *consciência irreflexiva* e a *reflexiva* precisam de alguma maneira estar separadas para que a *irreflexiva* possa ser pensada pela *reflexiva*. Só assim uma poderá ser conhecedora e a outra conhecida, mesmo sendo ambas, como foi dito, sempre *posicional*. Mas é preciso que haja um modo da consciência que não seja *posicional* e que elimine a dualidade entre o pensar e ser pensada. Tal modo deverá fundamentar o conhecimento, mas de uma maneira *não-posicional*.¹¹ A ele Sartre dá o nome de *cogito* pré-reflexivo. Algo que precede e possibilita qualquer ato de conhecimento *irreflexivo* ou *reflexivo*. Por isso é que não se poderia reconhecer alguma coisa sem que antes ela mesma já não habitasse a consciência, porém, de modo *não-posicional*, ou *não cognoscente*. Eis, portanto, o fundamento ontológico do conhecimento.

Tomemos agora um exemplo de reflexão. Primeiro, minha consciência é irreflexiva: leio um livro e posicionei (conheço) as palavras e o sentido das frases, mas sem posicionar (conhecer) o ato de ler propriamente dito. De súbito, alguém me pergunta o que estou fazendo. Interrompo a leitura, faço uma reflexão e respondo que estava lendo. Pois bem: para que eu possa refletir sobre o que passou (ou seja, sobre o ato de estar lendo sem ter então conhecimento disso), minha consciência anterior não poderia ser unicamente irreflexiva. Necessariamente eu já era consciente do ato de ler, de maneira *não-posicional*, porque, caso contrário, eu não teria consciência de ter lido, nem então, nem agora, nem nunca.¹²

¹¹ Tal modo *não-posicional* da consciência, chamado *cogito* pré-reflexivo, a primeira vista parece comportar algumas dificuldades como, por exemplo, o fato de apontar para uma idéia que contradiz a compreensão de que a consciência sempre *posiciona* o objeto no mundo. E ainda, parece apontar para uma espécie de instância *inconsciente* como fundamento, o que na filosofia de Sartre, por outro lado, parece não ter lugar.

¹² PERDIGÃO, Paulo. *Existência & liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, p. 57-58.

Isto quer dizer que toda consciência cognoscente é ao mesmo tempo não-cognoscente do tipo não-posicional, chamada propriamente de *cogito* pré-reflexivo. “Mas supomos ter mostrado que a condição primordial de toda reflexibilidade é um cogito pré-reflexivo. Decerto, esse cogito não posiciona objeto algum, permanece intraconsciente” (p. 123).¹³ Este pensamento de Sartre parece apontar para a ausência de um “*eu*” na consciência, dado o seu caráter essencial de *não-ser*. Contudo, é necessário que haja algum elemento unificador que, apesar de tender ao *Em-si*, se distingue radicalmente dele.¹⁴

Finalmente, começamos pela análise da idéia de fenômeno, e, ao mesmo tempo, foi feito um esboço preliminar sobre um tipo de ser que não é *Em-si*. Tal perspectiva deve nos conduzir, com efeito, às estruturas fundamentais do *Para-si*. Mas, o Ser-*Em-si* propriamente ainda permanece até aqui carente de ser esclarecido. Assim, passemos a tratá-lo mais diretamente na parte que foi aqui reservada ao seu exame.

1.2 O Ser-*Em-si*

Apesar da importância do tema, a definição do Ser-*Em-si* não se torna tão clara como se poderia esperar. Em grande parte, seu significado será, no fim das contas, dito pelo que comporta de oposição ao ser do *Para-si*, ou melhor, pelo ser que lhe será “emprestado” do *Para-si*. Entendamos melhor esta questão com a próxima citação: “A análise de Sartre, não obstante a relevância do tema, é decepcionantemente sucinta: restringe-se a revelar o *em-si* numa perspectiva puramente formal que exclui qualquer abertura para um possível conteúdo

¹³ *L'être et le néant*, p. 110: “Mais nous croyons avoir montré que la condition première de tout réflexivité est un *cogito* préréflexif. Ce *cogito*, certes, ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel”.

¹⁴ Nesta ocasião, parece inevitável postular a subjacência de um essencialismo, entretanto não é a isto que conduz a compreensão do cogito pré-reflexivo.

de sua realidade”.¹⁵ Segundo Bornheim, ainda, trata-se de uma doutrina que resume a questão em três fórmulas: o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é. Portanto, o Em-si é o ser. Dito isto, parece não ser próprio do Em-si categorias como, por exemplo, negatividade, positividade, passado, presente, futuro, ou, resumidamente, o movimento em geral que designaria antes atitudes inerentes ao ser do homem. Passemos agora às palavras do próprio Sartre: “Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio” (p. 39).¹⁶ No âmbito do Em-si, portanto, não há interior ou exterior, nem é o possível ou impossível, mas se poderá apenas dizer que ele é. E este é precisamente o que não é o Para-si.

É certo que os existentes comparecem à consciência pelo ser que lhes é próprio. Não existe ser que não seja ser de alguma coisa. Ocorre que, se o ser do existente se manifesta à consciência precisamente por aquilo que ele é (pelo fenômeno), por outro lado, paradoxalmente, seu aparecer o encobre ao mesmo tempo. É que a consciência sempre pode ultrapassar o existente em direção ao seu *sentido* numa transcendência do aspecto ôntico rumo ao ontológico. Por isso, Sartre denomina o existente de “ônntico-ontológico”. O *sentido* do ser, obtido mediante a operação da consciência via transcendência do ôntico, fundamenta aquilo que se manifesta. Dito de outra forma, a consciência imprime no existente um movimento que descreve uma trajetória rumo ao ontológico, ou ao seu sentido. Como disse, o *sentido* do ser é aquilo que fundamenta o existente. Quanto ao argumento escolástico de que qualquer proposição sobre o ser recairia num círculo vicioso, diz Sartre: “Mas, de fato, não existe tal círculo vicioso por não ser necessário ultrapassar de novo o ser desse sentido na

¹⁵ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existentialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, p. 33.

¹⁶ *L'être et le néant*. p. 32: “Les passages, les devenirs, tout ce que permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par principe”.

direção de seu sentido: o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (p. 36).¹⁷

Levando-se em conta que a consciência pode sempre ultrapassar o existente em seu aspecto ôntico em direção ao ontológico, e, ainda, considerando que o ser é uma totalidade, então, o fenômeno, no sentido puramente ôntico, ainda não seria o ser, “mas indica o ser e o exige”, pois a completude de seu ser (ôntrico-ontológico) ainda não teria sido dado, já que sua transcendência, que de certo modo irá reunir seus dois aspectos ôntico e ontológico, ainda não teria se operado. Assim, o fenômeno de ser não seria o ser, pois haveria sempre, por assim dizer, a necessidade de uma prova ontológica a validar todo e qualquer domínio da consciência. Por isso, se poderia dizer que o fenômeno revela o ser e o encobre ao mesmo tempo. Tal encobrimento seria a ausência de seu sentido (do ser). Seria o que Heidegger chama de *compreensão pré-ontológica*.

A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorsão de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.¹⁸

Esta citação parece nos remeter para a velha problemática da *entificação do ser*. De modo que qualquer sistema ficará comprometido se não houver, por assim dizer, uma fundamentação última das ciências ônticas.¹⁹ Do lado de Heidegger, este pensamento deverá conduzir a questão do ser para o âmbito do ser-no-mundo como totalidade. Do lado de Sartre, parece também apontar para as considerações fundamentais do *dasein*, mas, pode-se dizer,

¹⁷ Idem, p. 29: “Mais en effet il n'y a pas de cercle vicieux car il n'est pas nécessaire dépasser à nouveau l'être de ce sens vers son sens: le sens de l' être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre”.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 8^a ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p.37.

¹⁹ Essa aproximação de Heidegger e Sartre, antes que possa comprometer a unidade deste trabalho, tendo em vista, num segundo momento, os seus dissensos, pretende apenas apontar a unidade da análise fenomenológica do ser em sua manifestação imediata à consciência. Nas palavras de Heidegger: “Deve-se manter, portanto, como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo”: *Ser e tempo*, p. 58 (cf. bibliografia).

focando mais radicalmente o *sentido do ser* nos limites da ontologia do Para-si que, em última instância, pretende privilegiar a consciência na constituição dos significados.

Todo esforço em elucidar o sentido do ser, lembra Sartre, só vale enquanto tarefa de esclarecimento do ser do fenômeno, pois o ser da consciência é radicalmente outro. Assim, o que está em questão agora são as determinações do ser Em-si do fenômeno e não do ser da consciência.

O *Ser-Em-si* apenas designa uma região do ser, bem como o ser *Para-si* designa outra imediatamente oposta à primeira. E se a negatividade advém, como veremos, da relação entre as duas regiões do ser, por outro lado, o ser como tal se mantém íntegro e indiferente ao que se passa entre elas. Não conhece a alteridade, não se coloca jamais como o outro. “É plena positividade”. Escapa inclusive à temporalidade. De modo que ele é, mesmo quando se desmorona, pois o seu desmoronar não é uma circunstância dele, mas da consciência, precisamente porque essa consciência, sim, é que é temporal. “Estava morta. A consciência dela se aniquilara. Mas não a vida. Abandonada pelo animal mole e sentimental que a habitava durante tanto tempo; aquela vida deserta parara simplesmente”.²⁰

Isto quer dizer que o ser não sucumbe com a morte do existente, nem tão pouco passa a existir como algo que não mais é. “A plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são – eis tudo” (p. 39).²¹

Parece que se poderá fazer aqui uma distinção entre o *Ser* propriamente dito e o *Ser-Em-si* que, como tal, figura como uma região do *Ser*; a outra região seria o *Para-si*. O *Ser* propriamente não se deixa penetrar; e o que se tem dele, como aproximação, é o *Ser-Em-si*: o fenômeno de ser. O fenômeno se manifesta imediatamente à consciência por ele que não é o *Ser*, mas, como dissemos antes, o indica e exige, num jogo simultâneo de ocultamento e desvelamento. O *Ser* como tal parece indizível. Paradoxalmente, uma dimensão que só se

²⁰ J-P. SARTRE, *A idade da razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 252.

²¹ *L'être et le néant*, p. 33: “La pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont: voilà tout”.

alcança possivelmente pelo que tem de intocável. Mas, por outro lado, o Ser está por toda parte, ou seja, nas coisas em geral enquanto Em-si e também no Para-si cujo ser igualmente deve poder ser descrito. Assim, a consciência e o objeto designariam o Ser. Mas tal estrutura precisa aparecer para algum tipo de ser que estivesse ao mesmo tempo absorvido por este Ser em geral e se conservasse simultaneamente como aquilo pelo qual o Ser se desvela; e que, por isso mesmo, de alguma forma, precisa estar *lá fora* como consciência instituidora. De modo que, sem ela, nem mesmo o desmoronar de alguma coisa seria possível, pois para haver desmoronamento se faz necessário que algo seja concebido antes, por alguma espécie de ser, como aquilo que pode sucumbir. O caso é que, sem tal consciência instituidora haveríamos de simplesmente calar. Por outro lado, se a consciência só pode ser enquanto consciência de alguma coisa, ela também não poderia se dar como tal sem o objeto que, por sua vez, aparece na significância e no sentido efetivo do existente como co-fundador da realidade. A *relação* seria então o núcleo fundamental da significância.

Entretanto, a *relação* não seria propriamente o objeto a ser discutido neste momento da dissertação, mas sim tentar descrever de modo isolado o Ser-Em-si. Em todo caso, se poderá objetar que, dadas as últimas considerações, não seria legítimo tratar de cada uma das partes do Ser isoladamente, ou seja, do Ser-Em-si nem do Ser-Para-si, já que, pelo que se viu, ambos só poderiam ser referidos simultaneamente na medida em que se determinam somente na relação. Entretanto, o pensamento não poderá deixar de conceber cada um separadamente como aquilo que de alguma forma pode ser estudado em sua individualidade. Pois, pela relação mesma já se pode desde o inicio legitimamente tomá-los como coisas distintas uma da outra e que, somente por isso mesmo, é que se pode falar em relação. O que devemos procurar aqui evitar, contudo, é não desviar o foco da questão que se coloca no momento, ou seja, a compreensão do Ser-Em-si.

Neste sentido, buscamos esclarecer que como tal ele designa, como sua possibilidade mesma de aparecimento, o fenômeno. Ou seja, só se pode conceber seu aparecimento mediante a compreensão da idéia de fenômeno, cujo conteúdo revela a possibilidade de seu surgimento enquanto algo a aparecer. Por isso é que o estudo da fenomenologia antecede aqui ao do Ser-Em-si.

De um modo ou de outro já pudemos nos ocupar aqui, ainda que indiretamente, do ser da consciência, mesmo que seu estudo mais aprofundado deva se dar na segunda parte da dissertação. Mas antes disso, falemos um pouco sobre a *má-fé* enquanto elemento fundamental que nos remete antecipadamente para a compreensão da estrutura do Para-si. Mas, de qualquer forma, deve-se poder descrevê-la, em primeiro lugar, em seu significado mesmo, ou seja, estando, num certo sentido, desvinculada do ser do Para-si. O que, em último caso, será impossível de se conceber. Contudo, por necessidade didática, concebamos a *má-fé* como autônoma.

1.3 A Má-fé

O homem não é somente o ser pelo qual o nada vem ao mundo, mas “é também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si”. A má-fé guarda estreita relação com a mentira, mas não são uma única e mesma coisa. Ocorre que uma pessoa pode mentir a si mesma ou simplesmente mentir. A mentira presume o “ser-com” (Heidegger chama de *mitsein*): o eu, o outro, o outro para mim e o eu para o outro. A má-fé, pelo contrário, apesar de ser condicionada pelo “ser-com”, no que tem de realidade humana, é uma atitude do sujeito para com ele mesmo.

A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo esconde 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 (p. 94).²²

Não se trata de algo que vem de fora da realidade humana, mas é uma atitude da própria consciência para consigo mesma: “Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado”. Há sim um sujeito que mente para si mesmo tentando camuflar uma situação desagradável ou apontar um erro agradável como verdade. Depois disso, parece legítimo afirmar que aquele que incorre em má-fé acha-se tomado pela mentira, mas nem sempre que se mente comete-se má-fé, dado “que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa”. Não se poderá mentir para si mesmo nem para os outros sem que antes se saiba a verdade. As implicações de tal dizer são assaz extensas.

Dadas as condições ontológicas do ser da consciência, qual seja, “não ser o que é e ser o que não é”, a má-fé, enquanto auto-enganação do sujeito, figura como a atitude humana que dissimula a verdade conscientemente como tentativa inútil de abdicar da própria liberdade. Como fé, diz respeito a uma postura de crença negadora que em si é má. “Trata-se de uma atividade de alheamento”. Pessoas costumam justificar condutas conformistas e se lastimar do seu estado, pelo que são ou não são, devido a forças ocultas, inconscientes, ou coisa parecida. Mas, para Sartre, trata-se de condutas objetivamente verificáveis que as pessoas não podem deixar de constatar, senão pela consciência. A postura que tenta dissimular o caráter de liberdade da consciência tentando fazê-la parecer coisa seria propriamente a conduta de má-fé. Sobre esse tema, vale a pena conferir a citação seguinte:

Ao experimentar essa liberdade, ao sentir-se como um vazio, o para-si experimenta uma angústia característica: é a angústia da escolha, de ser obrigado a optar por uma entre todas as possibilidades que se abrem diante de si. O homem, entretanto, procurou uma maneira de escapar a essa angústia.

²² Idem, p. 83: “La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité d'une conscience”.

Criou-se consequentemente uma estrutura fundamental de comportamento que Sartre chama de má-fé.²³

Mas há de se perguntar ainda pelas condições de possibilidade da má-fé: “Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?”. Diferentemente do que possa parecer, a conduta de má-fé não deve ser precipitadamente encarada pela perspectiva moral no sentido de enganar aos outros, pois não se trata de conduta em relação aos outros, mas em relação a si mesmo ao se tentar dissimular a liberdade fundamental. Pelo senso comum, estar de má-fé é agir deliberadamente para prejudicar outras pessoas, e, aí sim, se tomada a má-fé por esse lado, de fato seria uma questão moral; atitude que se enquadraria no que sugere o *ser-com*. Entretanto, como já foi dito, trata-se de uma relação de si para si, cujo conteúdo dissimula o ser da consciência. Com efeito, definitivamente, a compreensão da má-fé, no âmbito da filosofia aqui tratada, não remete à questão moral. Dito isso, devemos ainda aprofundar a natureza mesma da má-fé, pois, como tal, não se trata simplesmente de algo que se possa ou não estar com ela, mas designa propriamente o modo de ser da existência humana. Assim, o homem seria inevitavelmente de má-fé.

O homem não pode se desvencilhar da conduta de má-fé, pois se trata da sua própria vivência em face de dois aspectos fundamentais da realidade humana: a *facticidade* e a *transcendência*.

A *facticidade* designaria a realidade da liberdade humana, dado o seu modo peculiar de ser. Neste sentido, a liberdade não pode não existir. É determinada propriamente pela facticidade do Para-si. Já a *transcendência*, cujo sentido é bem mais complexo, indicaria, por assim dizer, a não aceitação das condições determinadas pela facticidade. Seu entendimento estaria atrelado efetivamente ao ser da consciência no que diz respeito ao projetar-se para fora, para além da situação dada. Este aspecto da má-fé é para Sartre como que uma “arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada idéia e a negação

²³ MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra., p. 75.

dessa idéia". Trata-se da contradição engendrada pela dupla propriedade do humano de ser *facticidade e transcendência ou transcendência e facticidade*.

Após a compreensão da má-fé, há de se conjecturar uma conduta que se contrapõe imediatamente a ela: a *sinceridade*. O "campeão da sinceridade" seria aquele que assume para si mesmo aquilo que é, numa coincidência plena consigo mesmo (Em-si). Assim, apesar de, num primeiro plano, figurar como o oposto da má-fé se equivale a ela, na medida em que pretende, do mesmo modo, camuflar a incompletude humana, a impossibilidade de se definir como um Em-si.

Mas como pode ser possível que o homem engane a si mesmo fazendo-se passar pelo que não é? Nas palavras do próprio Sartre: "como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?" (p. 115).²⁴ Nessa mesma linha interrogativa, transposta para o âmbito da realidade do nosso tempo, no que diz respeito ao significado de conceitos como, por exemplo, felicidade, progresso, salvação, etc., como pode o homem regular seu pensamento pelo não-ser, na medida em que faz-se conduzir por conceitos cujo conteúdo foi forjado? Ora, a resposta, pelo que já foi produzido até aqui, parece obvia, dada a definição do modo de ser próprio da realidade humana. Com efeito, tal trama não seria possível não fosse o homem essencialmente de má-fé. E aqui a má-fé está estreitamente ligada à liberdade. De modo que, não fosse o homem livre, não poderia ser de má-fé. Paradoxalmente, é a liberdade que nos condena. A condensação desta idéia, pode-se dizer, nos conduz ao sentimento de angústia. Neste sentido, a tríade liberdade, má-fé e angústia apontam para um ser específico, ao mesmo tempo em que dele decorrem. Isto nos leva de modo mais profundo a identificar o homem como não sendo mais que isso, ou seja, liberdade, má-fé e angústia.

²⁴ *L'être et le néant*, p. 103: "Comment peut-on croire de mauvaise foi aux concepts qu'on forge tout exprès pour se persuader"?

O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolhe ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.²⁵

A angústia, neste sentido aqui colocado, estaria mais precisamente ligada ao Para-si em sua relação com os outros (ser-com), o que nos remete a uma perspectiva moral. Mas a má-fé, nos termos aqui propostos, deve nos conduzir a uma análise introspectiva, ou seja, deve apontar para a possibilidade de se alcançar o modo de ser próprio do Para-si. Como tal, em sua origem, a angústia designaria a impossibilidade mesma de, pela má-fé, a consciência tornar-se coisa (Em-si). Ao se deparar com o absurdo das coisas Em-si, a consciência é tomada por um sentimento angustiante que chega a lhe provocar náusea. Neste sentido, a má-fé estaria entre a liberdade e a angústia, pois o que se coloca prioritariamente é a liberdade que, pela má-fé, a consciência julga poder dissimulá-la, e, como consequência desse insucesso, a angústia. A análise que fazemos aqui neste momento representa, por fim, uma tentativa de se visualizar num mesmo plano estes três aspectos do Para-si que, em último caso, fundamentaria cada um deles. Mas este modo de apreensão simultâneo não deve ofuscar o estudo particular de nenhum deles isoladamente, e, por isso mesmo, voltemos, então, ao ser da má-fé.

Como tal, a má-fé designaria um processo de autonegação que aponta para a negatividade fundamental que é o próprio homem que, dado o seu modo de ser, não pode ser definido desta ou daquela maneira. Resumidamente, podemos citar o próprio Sartre: “O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é” (p. 118).²⁶ Entretanto, não se pode tomar aqui este “*é*” como sendo um modo pronto e acabado (uma

²⁵ J-P. SARTRE, Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3 ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, p. 7

²⁶ *L'être et le néant* p. 105: “Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est”.

essência) daquilo que se é, mas, seria precisamente, daquilo que não é. Pois o que se reivindica aqui não é o ser daquilo que é enquanto é o que é, mas do que é enquanto não é. Conseqüentemente, o ato de fuga do que se é, representa a tentativa de dissimular a si próprio como um ser livre, fazendo-se mentir a si mesmo ao se conceber como sendo algo que é o que é, e este seria propriamente o ser do Em-si e não do Para-si. De qualquer forma, nos mantemos no âmbito do Ser em geral que está por todos os lados a nos rodear. Um ser que não é o que é e um ser que é o que é, é sempre ser. Por isso mesmo é que se pode falar do ser do Em-si e do ser do Para-si. Cada um possui o seu modo de ser particular, mas ambos estão sob a definição do Ser em geral.

Com efeito, o ser do Para-si comporta ontologicamente a negatividade como seu núcleo, e é justamente do interior desta negatividade que brota a má-fé como aquilo pelo qual, em vão, o homem tenta ser algo (Em-si), embora se possa dizer que tentar não ser algo também seria de má-fé. Há sempre um ser ao qual se possa referir, mesmo que seja ao modo da negatividade. Seria, portanto, uma propriedade que se confunde com o próprio ser do Para-si, daí a importância de conceber a má-fé, entendido o seu significado, talvez como a melhor forma de apreensão do ser da consciência, pois seria pelo ser mesmo da má-fé que a consciência se determina a não ser o que é e a ser o que não é. Tentemos clarear, por assim dizer, esta certa ambigüidade, nas palavras do próprio Sartre: “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*” (p. 118)²⁷. Mesmo incorrendo em certos riscos, talvez se possa fazer melhor compreender tal construção: Sendo o ser da consciência aquele que *não é o que é*, faz-se de má-fé ao tentar ser o que não é. Sendo o ser da consciência aquele que *é o que não é*, faz-se também de má-fé ao tentar negar o que é. Assim, por definição, a consciência será sempre de má-fé, seja no ato de não ser o que é,

²⁷ Idem, p. 106: “Fuyant par le *non-être-ce-qu'on-est* l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du *n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas*”.

seja no ato de ser o que não é. Talvez esta idéia fique melhor esclarecida quando estivermos no estudo da temporalidade, o que ocorrerá no último capítulo desta dissertação. Mas, por enquanto, nos esforçemos para inserir a má-fé na seqüência que nos levará ao estudo da ontologia do Para-si, de modo que se possa viabilizar, como já buscamos fazer com *a idéia de fenômeno* e o estudo do *Ser-Em-si*, a sua localização na estrutura geral deste projeto. Pois: “A experiência fundamental que condiciona todas as análises que Sartre faz da realidade humana revela-se no fato de que o homem toma atitudes negativas em relação a si mesmo”.²⁸ Ao anteciparmos, de certa forma, o ser da consciência como o define Sartre, qual seja, *não é o que é e é o que não é*, podemos de antemão finalizar este capítulo com a citação que nos insere definitivamente no âmago do Ser-Para-si: “À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (p. 118).²⁹

²⁸ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existentialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, p. 48.

²⁹ *L'être et le néant* p. 106: “A la lumière de ces remarques, nous pouvons aborder à présent l'étude ontologique de la conscience, en tant qu'elle est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être”.

II

ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI

No âmbito desta dissertação, este segundo capítulo será o momento fundamental a partir do qual deve ser possível alcançar, de forma direta, as investigações sobre a ontologia do Para-si. Dizemos de forma direta por considerarmos que indiretamente este esforço já vem sendo feito desde o início. Contudo, há de se distinguir a necessidade prévia de se indicar simplesmente o caminho, do momento mesmo da chegada. Neste sentido, percorrido o caminho, resta-nos agora aprofundar as investigações sobre as *Estruturas imediatas do Para-si*. Em *O ser e o nada*, as estruturas seriam as seguintes: I. Presença a si, II. Facticidade do Para-si, III. O Para-si e o ser do valor, IV. O Para-si e o ser dos possíveis, V. O Eu e o circuito da ipseidade. Entretanto, nesta dissertação, suprimimos o primeiro e o terceiro itens, ou seja, *presença a si e o Para-si e o ser do valor*, mas acrescentamos, como primeiro ponto, *O ser da consciência*, seguindo-se a ele os outros três, quais sejam, Facticidade do Para-si, O Para-si e o ser dos possíveis, e O Eu e o circuito da ipseidade. Consideramos, portanto, que tal estrutura deve servir bem ao que se propõe aqui, ou seja, inaugurar de fato no âmbito deste segundo capítulo o estudo sobre a ontologia do Para-si, tendo como início fundamental as investigações sobre o ser da consciência. Em seguida, este segundo capítulo como um todo

deve poder nos conduzir ao terceiro capítulo, iniciado pela *Temporalidade* e finalizado pela *Transcendência*.

2.1 O Ser da Consciência

Na teoria do conhecimento, a consciência surge como aquela pela qual o objeto é apreendido. Mas, na ocasião mesma da apreensão, pode-se constatar a presença de três elementos: “ser é ser percebido” (Em latim: *est percipi*), o próprio ato de “perceber” (Em latim: *percipere*) e “aquele que percebe” (Em latim: *percipiens*). Conforme a compreensão de Husserl, diz Sartre, o ser do conhecimento não pode ser tido como algo dado, mas, pelo contrário, precisa ser fundamentado. Isto significa que não se deve tomar a resultante da interação dos três elementos constitutivos do ato de conhecer como sendo aquilo que verdadeiramente esclarece o ser do conhecimento: O Ser não pode ser reduzido ao conhecimento que se tem dele. “Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao percipi” (p.21).³⁰ Pode-se concluir, portanto, que o conhecimento deve ser fundamentado em algo que ultrapassa o “ser é ser percebido” e o próprio “perceber” rumo a “aquele que percebe”. “Pode-se concordar conosco, todavia, que o percipi remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que esse ser transfenomenal seja o ser do sujeito” (p.21).³¹ Parece que aqui surge, então, a *consciência* enquanto elemento cognoscente, por onde deve passar o ser do conhecimento.

Segundo Sartre, foi o que percebeu Husserl ao considerar o aspecto objetivo da vivência (noema) como “um correlato irreal” do aspecto subjetivo da vivência (noese), que visa apreender o objeto. Mas o que está em questão é a superação destes dois aspectos do

³⁰ Idem, p. 17: “Ainsi l’être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance; il échappe au *percipi*”.

³¹ Ibidem, p. 17: “Toutefois on peut nous accorder que le *percipi* renvoie à un être qui échappe aux lois de l’apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l’être du sujet”.

objeto rumo à “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”. Isto implica ter que abandonar a primazia do conhecimento para justamente poder fundamentá-lo.

Mas, e a consciência? “Dizíamos que a consciência é o ser cognoscente enquanto é e não enquanto é conhecido”. A consciência enquanto ser cognoscente que é enquanto é, deve ser assim concebida ao manter-se protegida do ato de conhecer, pois aquilo que é na medida em que é conhecido faz-se coisa categorizada (com conteúdo), violando assim o seu ser fundamental, qual seja, *nada*. Isto mesmo, a consciência não é uma *coisa entre coisas* ao modo dos objetos em geral, nem muito menos algo que não é. Pelo contrário, a consciência é; porém, é *nada*. Nas palavras do próprio Sartre: “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” (p.22).³² Dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa, significa simplesmente dizer algo a respeito dela, mas não o que ela é. Dizer o que ela é, é dizer o seu ser.

Contudo, deve-se ainda fixar um pouco mais o entendimento sobre o papel da consciência no ato mesmo de *desvelamento* dos existentes, pois compreender o seu “ofício”, se não revela o seu ser, o indica.

Toda nossa consciência está direcionada a objetos. Se nós vemos, vemos algum objeto visual, tal como uma árvore ou um lago. Se nós imaginamos, nossa imaginação apresenta-nos um objeto imaginário, tal como um carro que visualizamos descendo a estrada. Se nós estamos envolvidos num julgamento, projetamos uma situação ou um fato. Cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto. Cada intenção tem seu objeto intencionado.³³

A consciência coloca o existente no mundo, podendo ela mesma fazer-se objeto. Esse surgimento das coisas pela consciência deriva de um movimento que denuncia uma espécie de

³² Ibidem, p. 17: “Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de *contenu*”.

³³ R. SOKOLOWSKI, *Introdução à fenomenologia*. Trad.: Alfredo de O. Moraes. São Paulo: Loyola, 2004, p. 17.

carência em seu próprio núcleo, pois aquilo que é pleno, sem qualquer necessidade, absoluto como o Ser, não pode ser a origem de qualquer existente. Só um ser falso pode criar. Neste sentido, a consciência se apresenta então como negatividade: algo que tende a suprir o seu vazio. Foge da incompletude buscando ser aquilo que ainda não é. Doravante, começa-se a ultrapassar o momento de descrição do que ela faz e passa-se efetivamente a dizer o que ela é: a dizer o seu ser.

Nas palavras do próprio Sartre, numa descrição, por assim dizer, da trajetória do pensamento rumo à apreensão do ser da consciência, citemo-lo: “A negação nos remeteu à liberdade, esta à má-fé, e a má-fé ao ser da consciência como sua condição de possibilidade” (p.121).³⁴

Na origem de tal pensamento, de modo subjacente, estaria o Ser-Em-si como algo a ser negado, cujo ser é o que é: uma “coincidência plena consigo mesmo”. E o Ser-Em-si seria justamente a referência inequívoca para se alcançar a estrutura interna da consciência, visto que é justamente pelo fato mesmo de sua oposição a ele que se poderá aqui falar no ser da consciência. Por isso mesmo é que se diz que “O ser da consciência não coincide consigo mesmo”. Neste sentido, dito assim de uma só vez tanto o ser do Em-si como o ser da consciência, considera-se um bom modo de se alcançar o ser dos dois ao mesmo tempo, bem como o ser de cada um isoladamente. Na verdade, relativamente ao Ser-Em-si, não seria propriamente um alcançar do seu ser, o que de certa forma já buscamos anteriormente por ocasião do estudo do Ser-Em-si, mas simplesmente um retomar do seu sentido como facilitador no esforço mesmo de apreensão do ser da consciência. Nestes termos, recorramos às palavras de Sartre para reforçar tal idéia de oposição, pois esta seria a necessidade do próprio Sartre ao adentrar nas circunstâncias de esclarecimento do ser da consciência. “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim

³⁴ *L'être et le néant* p. 109: “La négation nous a renvoyé à la liberté, celle-ci à la mauvaise foi et la mauvaise foi à l'être de la conscience comme sa condition de possibilité”.

concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno” (p.122).³⁵

Já numa referência ao ser da consciência, diz que sua característica, ao contrário, é ser “descompressão de ser”. Esta construção, pode-se dizer, nos remete imediatamente a ontologia fundamental do negativo como sendo, enquanto elemento presente no mundo, absolutamente oriundo do ser do Para-si. Entretanto, quanto à *origem da negação*, não seria o caso de se fazer aqui maior reflexão.

Contudo, considera-se que, ainda que de forma subsidiária, a negação, em última instância, seria propriamente o núcleo fundamental da idéia em geral aqui tratada, pois, em sua essência, a negatividade se confunde inevitavelmente com o ser do Para-si, ou melhor, com o ser da consciência. Dito isto, consideramos que estas últimas palavras imprimem um avanço significativo na compreensão da idéia que ora buscamos aqui esclarecer, qual seja, o ser da consciência. Assim, sigamos um pouco mais rumo a tal feito. Doravante, haveremos inclusive de poder descrever a realidade humana pelo ser do Para-si, ou, de outro modo, descrever o ser do Para-si pela realidade humana. De maneira que seria justamente este o resultado que se poderá almejar, ou seja, dar ao estudo do ser da consciência o status que lhe é próprio no âmbito significativo da concretude da existência humana. Por fim, a partir de tais considerações sobre o ser da consciência, ficamos remetidos a outro momento fundamental da estrutura do Para-si, denominado a *Facticidade*.

2.2 Facticidade do Para-si: Um Modo de Ser Próprio do Homem

³⁵ Idem, p. 110: “Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein”.

Tudo aquilo que o homem possa ser, no fim das contas será nada. Esta é sua única possibilidade independentemente de seu esforço e conquista. Jamais poderá ser estático e fixo como as coisas em geral. Por isso é que se pode dizer que a realidade humana é que institui o nada no mundo, sendo ele próprio um nada. Observe-se que não se está dizendo que o homem não é. Pelo contrário, estar-se a afirmar que ele é. “Todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é” (p.128).³⁶

Já foi visto que Sartre chama a consciência de Para-si. Ela revela a capacidade de se dirigir às coisas e as reconhecer como sendo diferente dela. Por esse lado, também se dirige a si mesma como se objeto fosse. Nesse momento ela se auto-reconhece e mantém distância de si como exterioridade.³⁷ Assim, as coisas em geral e o próprio homem são objetos da consciência. Ela os reflete nas condições constitutivas da própria vida humana. Mas não se trata de uma realidade tranqüila em que cada integrante do “jogo” tem uma posição definitivamente fixada. Pelo contrário, trata-se de uma relação ambígua que não se pode, com efeito, ir adiante sem se examinar cuidadosamente essa dualidade que parece problematizar ainda mais a clássica relação sujeito/objeto. Observa-se, deste modo, que a consciência ocupa ora a posição de sujeito, ora a de objeto. Quando o homem analisa a si próprio, o faz enquanto sujeito que ao mesmo tempo é objeto. Então, originariamente, o homem apreende a si como um Em-si que desvanece pelo ato nadificador. Sartre denomina essa situação de “ato ontológico”: “O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si”. (p.127 - 128).³⁸

Ao analisar a si própria, há na consciência um reconhecimento de incompletude, de falta, pois essa atitude consiste em buscar preencher um vazio colocado no ser pelo Para-si.

³⁶ Ibidem, p. 115: “Pourtant, le pour-soi est. Il est, dirá-t-on, fût-ce à titre d’être qui n’est pas ce qu’il est et qui est ce qui il n’est pas”.

³⁷ Aqui parece ser legítimo reivindicar para a consciência uma espécie de divisão dela própria; entretanto, mais adiante, nas palavras de Sartre, talvez consigamos desfazer essa idéia e tomá-la como totalidade.

³⁸ *L’être et le néant* p. 115: “Le néant est la mise en question de l’être par l’être. C’est-à-dire justement la conscience ou pour-soi”.

O ser seria transfixado pelo Para-si na medida em que este introduz o “fundamento único do nada no coração do ser”.

É o que resta de Em-si no Para-si como facticidade e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; ou seja, é o fundamento de seu ser-consciência ou existência, mas de modo algum pode fundamentar sua presença. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser (p. 134).³⁹

O pano de fundo aqui é o paradoxo de a realidade humana ser ao mesmo tempo *transcendência e facticidade*. *Transcendência* porque o homem não consegue se separar do ser que é: impossibilidade de ser plena coincidência consigo mesmo. Está, pois, separado da concretude das coisas. Por isso, seu ser está além de si mesmo, fora de si, cuja possibilidade transcende o que está dado. Entretanto, paradoxalmente, o homem é; e é pelo Em-si que o habita. Há de ser exatamente o que é, assim como os objetos em geral. Mas há de se esclarecer que a realidade humana não está simplesmente dada como a existência dos objetos em geral, pois a *factualidade* seria o modo próprio dos objetos, e a *facticidade*, o modo próprio do homem. Em todo caso, como disse, o homem é pelo Em-si que o habita. É neste sentido que se pode dizer que o homem é ao modo das coisas em geral, ou seja, no mesmo sentido em que se pode também falar do ser em geral. Ficando assim compreendido que, embora o Em-si e o Para-si só possam ser ditos pelo ser, cada qual possui o seu modo próprio de ser. De maneira que o que importa neste momento é dizer a facticidade do Para-si enquanto referência ao modo de ser particular da consciência, ainda que tal investigação nos leve, no fim das contas, a tê-lo como um Em-si. Pois, apesar de o Para-si *não ser o que é e ser o que não é*, ele é. Entretanto, não é um Em-si ao modo do ser, mas ao modo do não-ser. E seria por isso mesmo “o fundamento”.

³⁹ Idem, p. 120: “C'est qui *rest* de l'en-soi dans le pour-soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son *être-conscience* ou *existence*, mais qu'il ne peut en aucun cas fonder sa *présence*. Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être”.

O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida que já não é Em-si; e deparamos aqui com a origem de todo fundamento. Se o Ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificador, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento (p. 131).⁴⁰

Neste sentido, “O Em-si permanece no âmago do Para-si como sua contingência original”. E, enquanto agente, no âmbito da ontologia, o Para-si reivindica, portanto, para si o fundamento. Mas o Para-si não surge como algo fundado, e sim como algo que está aí lançado no mundo desde sempre, abandonado numa “situação”.⁴¹ Seria esta a sua contingência: um ser que não é o seu próprio fundamento. O ser do Para-si seria, portanto, sem fundamento, ou melhor, se faz na medida em que persegue seu próprio fundamento. Mas, tal perseguição no fim das contas vai dar em nada, pois esta seria sua condição de possibilidade, ou seja, a falta de fundamento.

Caso se deva imaginar o contrário, ou melhor, o homem como sendo fundado, recairíamos numa série de dificuldades. A primeira delas seria conceber o homem como sendo tal qual uma coisa em geral, ao modo de um objeto que se cria. Teríamos em seguida que conjecturar necessariamente uma instância criadora, o que, logo de início, traria sérias consequências quanto à liberdade humana, ou seja, quanto ao modo mesmo de ser do Para-si. O ser da consciência não seria descrito então como aquele que “não é o que é e é o que não é”. Estaríamos próximos a ter que defini-lo como aquele que é o que é. Isto nos levaria,

⁴⁰ Ibidem, p. 118: “L’en-soi ne peut rien fonder; s’il se fonde lui-même c’est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu’il n’est déjà plus en-soi; et nous rencontrons ici l’origine de tout fondement. Si l’être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au mond par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois”.

⁴¹ Na *Crítica da Razão Dialética* tal conceito adquire importância sob a forma de *liberdade situada*. Isso nos remeteria ao que Sartre chama de “paradoxo da liberdade”: uma ambigüidade da *situação* que a coloca como podendo ser produzida tanto pelo Em-si quanto pela liberdade. Também por esse aspecto, talvez se possa reivindicar a unidade do pensamento sartreano relativamente as suas duas maiores obras. O que se poderá contudo destacar é que o que está em questão na primeira é um exame aprofundado sobre a consciência individual, e, na segunda, o foco muda para uma reflexão sobre o homem situado na história. Uma dinâmica que certamente nos conduziria a outras considerações diferentes das que se propõe aqui nesta dissertação.

inclusive, a ter que imaginar algum tipo de natureza humana, o que não seria o caso. Sobre isso:

En nuestro tiempo, el saber sobre la naturaleza del ser humano se ha desplazado hacia la comprensión de la existencia histórica. La concepción de un naturaleza invariable del hombre es considerada por el pensamiento moderno, histórico y formado (sic) en la historia una recaída intempestiva en un naturalismo hace mucho tiempo superado.⁴²

Depois de tais considerações, voltemos, um pouco mais, a fortalecer a idéia de facticidade do ser humano, cujo núcleo da discussão seria, no fim das contas, o *fundamento*. Como tentativa de esclarecer melhor a questão, façamos outra citação:

Desembaraçado de toda ilusão substancialista, o homem só poderia encontrar seu fundamento no nada. E, de certo modo, o fundamento do Para-si é o nada – um fundamento que é nada de fundamento. Vale dizer que se o homem não consegue reposar em nada, ele se autofundamenta nessa impossibilidade, e encontra a sua razão de ser no próprio ato de perseguir um fundamento.⁴³

Assim, não sendo o caso de se postular uma natureza humana, a facticidade remete para uma ausência total de fundamento. Mas essa ausência de fundamento ainda comporta uma dualidade insuperável que consiste em não ter fundamento e ao mesmo tempo o Para-si ter que fundar a si mesmo, não como algo que se funda, mas como uma busca eterna por um fundamento, o que, de certa forma, já representaria em si alguma espécie de fundamento. Todavia, seria um fundamento sem fundamento. Ou um fundamento que comporta a ambigüidade de *ser*, porém, *nada*.

Diante desta questão talvez insolúvel, parece não restar outra alternativa senão superar esta ambigüidade mediante a gratuidade da existência como ponto inicial para a construção de um pensamento. A facticidade, portanto, enquanto consequência de seu sentido

⁴² LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: HERDER, 1998. p. 179: “Em nossa época, o saber sobre a natureza do ser humano se tem deslocado para a compreensão da existência histórica. A concepção de uma natureza invariável do homem é considerada pelo pensamento moderno, histórico e formado na história uma recaída intempestiva em um naturalismo há muito tempo superado”.

⁴³ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existentialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, p. 57.

parece apontar enfim para um existencialismo ateu. Neste sentido, convém fazer aqui outra citação sobre o existencialismo.

O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos - entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se preferir, que é necessário partir da subjetividade.⁴⁴

Mas o homem seria o único ser cuja existência precede a essência, pois em tudo o mais, como por exemplo, *um livro ou um corta-papel*, há de se conceber que antes de sua confecção (fabricação) é preciso se dominar um conceito, uma técnica e que, além do mais, sua utilidade esteja previamente definida. Neste caso, portanto, pode-se dizer que sua essência precede a existência. No caso do homem seria o contrário, visto que não há uma essência humana e o seu ser está sempre por ser definido. Assim, ele primeiro existe ao modo da facticidade e só depois é que se define como isto ou aquilo. O homem é aquilo que fizer de si. Ocorre que não se trata tão-somente de uma definição que cedo ou tarde se alcançará como realização, mas, pelo contrário, é algo que permanecerá sempre *em suspenso*. A facticidade é o modo de ser próprio do homem e nos remete ao reino das possibilidades, sendo precisamente disto que nos ocuparemos a seguir.

2.3 O Para-si e o Ser dos Possíveis

⁴⁴ JEAN-PAUL, Sartre. Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3 ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, p. 4 – 5. Quanto à referência que Sartre faz nesta citação a Heidegger, parece haver controvérsias, pois este teria anunciado em certa ocasião que Sartre não o teria compreendido quanto à *existência precede à essência*. Um trecho da dura crítica de Heidegger a Sartre é lembrada, por exemplo, na obra de Bernard-Henri Lévy, intitulada *O século de Sartre*, p. 140 (ver bibliografia), em que o autor repete as palavras de Heidegger constantes da *Carta sobre o humanismo*: “Nada, nenhum ponto em comum entre o que eu entendia em *Ser e tempo* como ‘Eksistenz’ e o que entende esse Sartre por *existência*”.

A realidade humana é antes de tudo falta. E o que lhe falta como Para-si é justamente a coincidência consigo mesma. A consciência se debruça sobre todas as coisas, examinando-as de uma certa distância. Distancia-se inclusive de si mesma e se detém com o seu próprio ser, identificando uma fissura por onde desliza o nada. Eis propriamente o *nada-de-ser*. O ser da consciência consiste em buscar permanentemente preencher esse vazio, na medida em que é carente da identidade consigo mesma. “Desde que a consciência tem capacidade para fazer perguntas e rejeitar coisas, tem uma capacidade de *negação*. Se pergunto pelo que uma coisa é, suponho implicitamente que ela *não* é muitas outras coisas”.⁴⁵ Disso decorre que a realidade humana se caracteriza pela inquietude de se estar buscando uma totalidade, uma completude que se apresenta sempre à frente.

Sendo aquilo que está sempre à frente, a completude se apresenta como o que é possível. Esta perspectiva coloca o homem frente ao reino das possibilidades. Assim, parece legítimo dizer que o homem poderá ou não ser uma coisa ou outra. Mas a sua “natureza” impõe que ele será aquilo que tiver projetado ser. Entretanto, tudo o que ele tiver que ser, considerando o reino das possibilidades, aparecerá, por isso mesmo, como algo que, de alguma forma, já estava dado. Isto significa que todas as possibilidades humanas não poderão ocorrer senão no âmbito da realidade humana. Se algo afeta o homem, não se poderá apontar o suposto evento como sendo um equívoco cometido sabe-se lá por quem, cujo erro teria desviado o destino do acontecimento que deveria ter afetado outro ser e não o homem. Ocorre que a adequação do evento ao homem só poderá se concretizar após a sua ocorrência e não antes. Não antes porque não se poderá prever a totalidade das possibilidades que são infinitas. Com efeito, parece razoável conceber que aquilo que é só se mostra *a posteriori*, embora de algum modo já existisse *a priori*. À primeira vista, poder-se-ia apontar aqui, ante tais considerações, um certo determinismo quanto à realidade humana, já que o reino das

⁴⁵ MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. 5^a ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, p. 73.

possibilidades “forneceria” de antemão os elementos que passariam a constituí-la naquilo que a definiria. Mas o reino das possibilidades não é algo que exista previamente para assim poder determinar o modo de ser do homem. O homem com sua existência é que possibilitaria o aparecimento daquilo que ele mesmo poderá ser no futuro. Como tal, o ser das possibilidades seria apenas ser possibilidades, e só pelo Para-si se manifestariam na justa medida que ele assim o fizer. Neste sentido, sendo possível apontar algum tipo de determinismo, seria de modo oposto, ou seja, como sendo o homem a origem das significâncias.

Depois disso, parece evidente que o que o homem projeta ser está como possibilidade sempre no futuro. O que está no passado é o Em-si, ou o próprio passado é um Em-si, na medida em que é estático, rígido, inalterável, petrificado. E é justamente dele que foge o Para-si numa busca infinda por uma realização.⁴⁶ Pode-se dizer ainda que o presente não passa de uma ilusão, pois a ocorrência das coisas logo se petrifica em passado e tem-se a necessidade de ser um novo presente. Ele é uma perpétua fuga e só aparece quando já se desvaneceu em passado. Ao contrário dele, o futuro é uma indeterminação, um possível; é o que se pode ser, mas não obrigatoriamente aquilo que será. Assim, o futuro é uma rede infinita de possibilidades, cuja realização não pode ocorrer, senão no universo próprio do Para-si. Sendo aquilo que ainda não é, o futuro representa bem aquilo que falta. Sendo um ser cujo complemento se acha sempre mais além, o Para-si, totalização em curso, tem no futuro o seu ser faltante, a sua totalidade. Neste sentido, “o possível nos surge como uma propriedade dos seres”. “Decerto, o estado possível ainda não é; mas é o estado possível de certo existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não-ser de seu estado futuro” (p.150).⁴⁷

⁴⁶ Numa perspectiva dialética, o passado é negado e, por isso, adquire movimento na construção do conhecimento, sendo retirado da suposta condição de petrificação. Entretanto, essa dinâmica seria mais precisamente objeto da *Crítica da razão dialética*, e não de *O Ser e o nada*.

⁴⁷ *L'être et le néant*, p. 134 - 135: “Certes, l'état possible n'est pas encore; mais c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur”.

Quanto a tal estado futuro, Sartre alerta para não se cair na *potência* aristotélica. Por isso, “O ser Em-si não pode *ser em potência* nem *ter potências*. Em-si, é o que é, na plenitude absoluta de sua identidade. A nuvem não é *chuva em potência*; é, em si, certa quantidade de vapor d’água que, em dada temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é” (p. 150).⁴⁸

Pode-se antecipar, todavia, que o ser do possível é justamente o que falta ao ser do Para-si para que assim este se possa definir como totalidade. Contudo, não se poderá estabelecer o possível a partir de uma subjetividade que fosse o que é. Dizer que “o possível vem ao mundo pela realidade humana” não significa atribuir-lhe um caráter de subjetividade, pois, de acordo com Sartre, “Se, com efeito, a possibilidade não for dada primeiro como estrutura objetiva dos seres ou de um ser particular, o pensamento, não importa como o encaremos, não poderia conter em si o possível enquanto conteúdo de pensamento” (p.150).⁴⁹ Com efeito, o possível parece aqui comportar um caráter de posteridade. Em todo caso, parece estar aqui estabelecido de uma vez por todas que o possível nos surge como possibilidade de um ser particular que seja ele mesmo falto. E esta seria propriamente uma característica do ser da consciência.

Se de um lado o homem é descrito por sua *facticidade*, por outro, é justamente pela *transcendência* que o possível surge como possibilidade dos seres. “Essas nuvens só podem se transformar em chuva caso eu as transcendam rumo à chuva, assim como o disco mutilado da lua crescente só carece de uma porção caso eu a transcendam até a lua cheia”, sendo, entretanto, em cada estágio, “rigorosamente o que é”: um Em-si.

⁴⁸ Idem, p. 135: “L’être-en-soi ne peut *être en puissance* ni *avoir des puissances*. En soi il est ce qu’il est dans la plénitude absolue de son identité. Le nuage n’est pas *pluie en puissance*. Il est, en-soi, une certaine puissance de vapeur d’eau qui, par une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu’elle est”.

⁴⁹ Ibidem, p. 135: “Si en effet la possibilité n’est pas donnée d’abord comme structure objective des êtres ou d’un être particulier, la pensée, de quelque façon qu’on l’envisage, ne saurait enfermer en elle le possible comme son contenu de pensée”.

Quanto à *transcendência*, este seria propriamente o último ponto a ser tratado nesta dissertação. Por enquanto, cabe-nos agora sair do estudo sobre a relação entre *o Para-si e o ser dos possíveis* e passar diretamente para as investigações sobre a *ipseidade*. Como tal, ela comporta em si o movimento do Para-si no tempo, cuja dimensão viabiliza aquilo que é *possível*. Com efeito, a temporalidade está o tempo todo pressuposta.

2.4 O Eu e o Circuito da Ipseidade

A ipseidade é o termo que designa a singularidade da coisa individual; e o Para-si é integralmente ipseidade. É integralmente ipseidade naquilo que o determina como não sendo mais do que o ser que “não é o que é e é o que não é”. O Para-si fica inscrito então como aquilo que, diferentemente do Em-si que simplesmente é, tem seu ser fora de si, e que se mantém apenas como possibilidade de ser. Esta foi precisamente a idéia tratada no ponto anterior, ou seja, *O Para-si e o ser dos possíveis*. Mas deve-se poder passar deste estágio para a relação entre o Eu e a consciência.

Diz Sartre que “o Eu não pertence ao domínio do Para-si”. Neste sentido, a consciência e o Eu (ego) possuem cada qual a sua maneira singular de ser individual. “Como pôlo unificador das “*Erlebnisse*” (vivências), o Ego é Em-si, não Para-si” (p. 155).⁵⁰ Doravante, parece que a questão agora colocada é o tipo de relação que há entre o Eu e a consciência. Sendo coisas distintas, a consciência não esgota o Eu e tampouco seria por ela que ele existe. Dito de outra forma, não é a consciência que dá existência ao Eu. Como tal, ele se apresenta à consciência como sendo anterior a ela e que mantém uma profundidade a ser gradativamente revelada. Configura-se, portanto, como um Em-si transcendente, um existente

⁵⁰ Ibidem, p. 139: “Comme pôle unificateur des *Erlebnisse*, l’Ego est en-soi, non pour-soi”.

do mundo humano. Entretanto, não se deve concluir que a consciência seja meramente uma contemplação “impessoal”. Da mesma forma, o Eu não é aquilo que “personaliza” a consciência. Pelo contrário, a consciência, embora não seja ela mesma que dá existência ao Ego, é ela que, em sua ipseidade fundamental, “permite” a aparição do ego como fenômeno transcidente. Note-se que permitir a aparição do Eu não é a mesma coisa que lhe dá a existência. Com efeito, no âmbito da fenomenologia, alguma coisa só é na medida em que se revela imediatamente à consciência. Por outro lado, não existe uma consciência que não seja consciência de alguma coisa. Ela não é algo que está por aí afora vagando desatrelado do mundo, mas, pelo contrário, se dá no mundo, em relação com o mundo; e, neste caso, é com o Eu, enquanto Em-si, que a consciência se relaciona. Nestes termos, parece que Ego e Para-si estariam numa relação de sujeito e objeto na medida em que o Eu figura como um Em-si e que, como foi dito, não pertence ao domínio do Para-si, na medida em que este é pura abertura. Parece que o que Sartre pretende com isso é evitar uma certa confusão no sentido de que não se tome simplesmente o Eu como habitat da consciência, mas que o Eu é o Eu da consciência. Uma inversão que privilegia a consciência enquanto iluminadora do ser.

Assim, 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 do *signo* da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si (p. 156).⁵¹

É pela ipseidade que a consciência se torna, no âmbito do ser em geral e de acordo com suas possibilidades, aquilo que é o que é. Por esse lado, a consciência é tida também como um Em-si, ainda que ao seu modo particular de ser. É por isso que se pode falar em um ser da consciência mesmo que seja para dizer que é um nada de ser. É pela ipseidade que se pode alcançar o ser do Para-si como um Em-si. Pois o circuito da ipseidade designa

⁵¹ Ibidem, p. 140: “Ainsi, dès qu’elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle*: car ce qui confère à un être l’existence personnelle, ce n’est pas la possession d’un Ego – qui n’est que le *signe* de la personnalité – mais c’est le fait d’exister pour soi comme présence à soi”.

justamente um movimento da consciência de ida (para o futuro) e volta (para o presente), e vice-versa. De modo que, ao transcender o objeto em direção ao seu ser totalizado retorna-se para o presente para completá-lo naquilo que lhe falta. Assim, o *sentido das coisas*, as *potencialidades, as tarefas, os utensílios*, só seriam possíveis pelo circuito da ipseidade. De modo que um automóvel ou um copo d'água, por si mesmos, não têm qualquer sentido antes que a consciência, de forma não tética, transcendá-los como sendo um meio de transporte e um modo de matar a sede, respectivamente. E este ser-total-presente de ambos os objetos só se efetiva após a consciência retornar do futuro com a outra “parte” que lhes faltara. Do mesmo modo, as potencialidades, as tarefas e os utensílios só adquirem significados através desse mesmo movimento da consciência em transcender tais “objetos” (não necessariamente objetos empíricos) rumo ao seu significado efetivo. “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 reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*” (p. 156).⁵²

O cogito pré-reflexivo é para Sartre um modo de conhecer da consciência do tipo que não posiciona o objeto diretamente. Como tal, seria o fundamento do conhecimento. “Mas supomos ter mostrado que a condição primordial de toda reflexibilidade é um *cogito* pré-reflexivo. Decerto, esse *cogito* não posiciona objeto algum, permanece intraconsciente” (p. 123).⁵³ Neste sentido, imagina-se que a qualquer momento o objeto poderá ser posicionado pela consciência reflexiva e tornar-se conhecido objetivamente. Em todo caso, o objeto estaria lá, presente na consciência, mas de maneira não posicional.

Quanto à ipseidade, ela “determina” o modo de ser do Para si, não como pura presença ao modo do cogito pré-reflexivo, mas, dada a possibilidade que o Para-si é, como *presença-*

⁵² Ibidem, p. 140: “L’ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du *cogito* pré-réflexif, en ce sens que le possible que je suis n’est pas une présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu’il est *présence-absente*”.

⁵³ Ibidem, p. 110: “Mais nous croyons avoir montré que la condition première de toute réflexivité est un *cogito* pré-réflexif. Ce *cogito*, certes, ne pose pas d’objet, il rest intraconscientiel”.

ausente. Por isso é que foi dito anteriormente, na citação de Sartre, que a ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a presença a si do cogito pré-reflexivo. “O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (p. 156).⁵⁴ A ipseidade seria o “segundo aspecto essencial da pessoa” na ordem aqui colocada, mas o mais profundo em grau de nadificação. Segue-se daí, segundo Sartre, que “o Para-si que sou é a consciência do mundo”. Mas diz ainda que “sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (p.157).⁵⁵ Esta perspectiva parece considerar a *relação* como sendo o aspecto essencial da existência, sem privilégio, portanto, nem do mundo nem do Para-si. Entretanto, os possíveis que o mundo é são os possíveis do Para-si, e a consciência de cada possível é que confere a unidade e o sentido do mundo enquanto significância e concretude. Com efeito, parece perfeitamente razoável pensar com Sartre e tomar o Para-si, enquanto elemento instituidor do negativo no mundo, como sendo o princípio fundamental e primeiro da existência.

O estudo ontológico do Para-si decorre da compreensão e do caráter negativo da má-fé, e o Para-si, por sua vez, revelou a estrutura fundamental do cogito pré-reflexivo e da ipseidade. Mas deve-se ir além disso, pois a temporalidade surge agora como estrutura e condição mesma do Para-si. “Mas, precisamente por isso, não podemos nos contentar com os resultados que acabamos de obter: se o cogito recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal” (p.157).⁵⁶ Com efeito, os possíveis do Para-si, na forma de não-ser, só podem ser captados pela temporalidade. Assim, a elucidação do Para-si não poderá acontecer antes que se tenha apreendido o significado da temporalidade e a maneira pela qual se relacionam. E é precisamente disto que nos ocuparemos a seguir.

⁵⁴ Ibidem, p. 140: “Le pour-soi est soi *lá-bas*, hors d’atteinte, aux lointains de ses possibilités”.

⁵⁵ Ibidem, p. 141: “Sans monde pas d’ipseité, pas de personne; sans l’ipseité, sans la personne, pas de monde”.

⁵⁶ Ibidem, p. 141: “Mais, précisément pour cela, nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d’obtenir: si le *cogito* refuse l’instantanéité et s’il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel”.

III

A TEMPORALIDADE E A TRANSCENDÊNCIA

A temporalidade representa, por assim dizer, a instância máxima pela qual se poderá apreender em toda sua amplitude o significado e abrangência da ontologia do *Para-si* na filosofia de Sartre. Isto quer dizer que a consciência é fundamentalmente temporal, e a temporalidade mesma só pode ser pelo modo de ser do *Para-si*.

A *temporalidade* é uma estrutura do *Para-si*. Se o tempo condicionasse a realidade humana, então o *Para-si* se transformaria num *Em-si*, e a *liberdade* se tornaria algo bastante duvidoso. Não se poderá tomar ainda o tempo como um recipiente em que tudo cabe, nem como algo que a tudo arrasta. Também não seria uma determinação do processo das próprias coisas ao se realizarem na efetividade de seu próprio ser (das coisas). Apreendê-lo como estrutura da consciência não deve conduzir o entendimento à assimilação do ser do tempo como mero acontecer do sujeito. Em último caso, consciência e tempo estão de tal modo atrelados um ao outro que um não poderá se dar sem o outro. A temporalidade, neste sentido, seria examinada em sua relação fundamental com o ser do *Para-si*.

Outra forma de abordar o estudo sobre o tempo seria em sua relação original com o espaço; de maneira que deste seria o negativo. Não se pode conceber espaço e tempo cada um isoladamente, pois seriam ambos faces do mesmo ser, ou seja, enquanto carência de

sentido, seriam abstrações da concretude. E como tal, espaço e tempo figuram como momentos que antecedem à “realidade efetiva”. “Espaço e tempo seriam, portanto, modos diferentes de apreensão do mesmo ser, dado que são abstrações gerais do sensível e, simultaneamente, determinações da idéia já na forma da alteridade, momentos de passagem à realidade efetiva”.⁵⁷

Em todo caso, com freqüência define-se o tempo como aquilo cujo ser consiste em “não ser o que é e ser o que não é”, e este seria analogamente o modo particular de ser do Para-si enquanto ipseidade. Se numa perspectiva metafísica o tempo é o ser que “enquanto é, não é, e, enquanto não é, é”, sendo, portanto, o tempo apresentado não como *algo* que tem um ser, mas sendo ele mesmo propriamente o ser: “Ele é o ser”, numa perspectiva da ontologia o tempo não seria propriamente o ser, mas uma derivação que se pode alcançar somente pelo ser do Para-si, cuja negatividade lhe é inerente. Dito isto, talvez se tenha assinalado aqui uma mudança de perspectiva no modo de abordar a questão do tempo, ou seja, da metafísica para a ontologia. Esta orientação não deve alterar o conteúdo mesmo e a significação do *tempo* enquanto constituição do vir-a-ser na natureza, mas certamente privilegia a realidade do Para-si em detrimento da “determinação do conceito”.⁵⁸

Não se deve simplesmente tomar o *tempo* como coisa ou ente da subjetividade. Mas este estudo deve certamente poder inscrevê-lo como dimensão essencial do ser do Para-si, o que não significa tomá-lo como elemento meramente subsidiário da subjetividade, pois, para tal, esta (a subjetividade) precisaria hipostasiar um Ego no interior da consciência, o que não é o caso em Sartre. Isto parece nos remeter a um paradoxo insuperável: como conceber o *tempo* vinculado ao modo de ser do Para-si, sem tomá-lo ao mesmo tempo como coisa ou

⁵⁷ MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, P. 176.

⁵⁸ Certamente muitas outras considerações poderiam ser feitas relativamente a esses dois modos de se tratar a temporalidade, mas, julga-se, não se fazer oportuno neste momento, o que iria, inclusive, de nossa parte, requerer uma maior investigação.

ente da subjetividade? Nas próximas considerações, talvez tenhamos esta questão melhor esclarecida.

A temporalidade é o primeiro tema a ser tratado neste último capítulo. O segundo momento deste último capítulo trata da *transcendência*. Vale lembrar ainda que, na estrutura de *O ser e o nada*, a *transcendência* figura como o último capítulo dos três que formam a *segunda parte* da obra, cujo conteúdo (O Ser-Para-si) forma o objeto essencial desta dissertação. Lá, a *transcendência* está dividida da seguinte maneira: I. O conhecimento como tipo de relação entre o Para-si e o Em-si; II. Da determinação como negação; III. Qualidade e quantidade, Potencialidade, Utensilidade; IV. O tempo do mundo; V. O conhecimento.

Aqui nesta dissertação, a *transcendência* será tratada em um só bloco, mas o seu conteúdo deverá contemplar os principais aspectos.

Depois deste esclarecimento, voltemos, pois, à temporalidade, agora relativamente às suas três dimensões.

3.1 As Três Dimensões Temporais

Numa espécie de ponto de partida para a discussão, diz Sartre que “O único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação” (p. 158).⁵⁹ Tais estruturas seriam o passado, o presente e o futuro.

Veja-se que o que está em questão agora é a consistência do que se tomou como certo no tópico anterior: a ipseidade. Caso se negligencie a compreensão da temporalidade enquanto estrutura do Para-si, incorrer-se-á num comprometimento da validade anunciada

⁵⁹ *L'être et le néant* p. 142: “La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification”.

sobre a trajetória da consciência rumo à totalização em curso, dado que tal perspectiva pressupõe, indica uma dimensão temporal do existente.

Logo de início, vale dizer que a divisão do tempo em passado, presente e futuro é para Sartre um modo paradoxal de concebê-lo. Deve-se livrar, portanto, da estrutura de pensamento que o descreve “como uma coleção de ‘dados’ (“data”) cuja soma deve ser efetuada – como, por exemplo, uma série infinita de ‘agoras’ na qual uns ainda não são, outros não são mais -, e sim como momentos estruturados de uma síntese original” (p. 158).⁶⁰ Como frisado anteriormente, a análise de Sartre sobre o tempo se desloca da metafísica para uma ontologia da temporalidade. Pela metafísica, ele (o tempo) seria inacessível. Pela ontologia, torna-se cognoscente no seio do Para-si. No âmbito da metafísica: “o passado não é mais, o futuro não é ainda; quanto ao presente instantâneo, todos sabem que não existe: é o limite de uma divisão infinita, como o ponto sem dimensão” (p. 158).⁶¹ Há ainda o ponto de vista do senso comum, para o qual o estudo da temporalidade forneceria apenas uma intuição da temporalidade global. Tradicionalmente, se tomou o tempo pelo conceito vulgar enquanto “tempo mundano”: fenômeno do mundo exterior. Heidegger, por exemplo, teria se livrado do que chamou “antiga ilusão filosófica”.

O tempo em si é uma abstração que só passa a ter sentido quando absorvido pela realidade do Para-si. “A temporalidade designa o modo de ser *da consciência*, que é um ser-fora-de-si”.⁶² Uma *mudança*, por exemplo, só se opera numa *relação* entre coisas cujo movimento é próprio da realidade humana. Do mesmo modo seria também a *permanência*. Trata-se de uma dualidade (mundança-permanência) que apenas o Para-si tem condições de assumir conforme as condições do seu modo de ser, o qual enseja a *relação*, a *falta* e a

⁶⁰ Idem, p. 142: “comme une collection de ‘data’ dont il faut faire la somme – par exemple, comme une série infinie de ‘maintenant’ dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d’une synthèse originelle”.

⁶¹ Ibidem, p. 142: “le passé n’est plus, l’avenir n’est pas encore, quant au présent instantané, chacun sait bien qu’il n’est pas du tout, il est la limite d’une division infinie, comme le point sans dimension”.

⁶² MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existentialismo e liberdade* (coleção logos) – SP: Moderna, p. 69.

negatividade. Logo, consciência e tempo se igualam intimamente, na medida em que possuem o seu ser estreitamente dependentes um do outro. Aos olhos de Sartre, a temporalidade estaria presa ao Para-si. “Realmente, é pela subjetividade que Sartre tenta a fundamentação da temporalidade: toda compreensão ‘exterior’ da temporalidade falsifica o seu objetivo”.⁶³

Estar presa ao Para-si, contudo, não faz da temporalidade uma totalidade subjetiva, pois, como já se pode avaliar, o Para-si não designa a existência de um ego no interior da consciência. E seria a filosofia de Sartre, em grande parte, avessa ao conceito de um “Eu” substancial; afinal, o não-ser seria propriamente o ser da liberdade. Assim, o exame ontológico da temporalidade, pode-se dizer, institui uma certa ambigüidade engendrada pela não aceitação do tempo como exterioridade e ao mesmo tempo como não sendo simplesmente um elemento da subjetividade. A temporalidade seria antes uma estrutura objetiva do Para-si que se faz temporal. O paradigma da dicotomia exterior/interior é aqui retomado como tendo sido superado na modernidade com o advento da fenomenologia, conforme analisado no primeiro tópico dessa dissertação, denominado *A idéia de fenômeno*. O Eu, fundamento último da subjetividade, se esvaira. Esta idéia de um não-sujeito é destacada, por exemplo, por Bernard-Henri Lévy:

A subjetividade. Uma subjetividade estranha, sem dúvida. Uma subjetividade que, como se verá, e nem que fosse apenas para se estar completamente certo de ‘salvar’ esse ‘direito às coisas mesmas’ (...), ele não se cansará de esvaziar de sua interioridade, de sua unidade, de sua identidade.⁶⁴

Depois dessa citação que pretende asseverar a inexistência no pensamento de Sartre de um Eu substancial na consciência, como tentativa de evitar que o tempo caia simplesmente na esfera da subjetividade como seu fundamento, voltemos à análise da temporalidade enquanto estrutura fundamental da consciência.

⁶³ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existentialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, p. 64.

⁶⁴ LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Tradução: Jorge Bastos - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 133.

Assim, se a temporalidade é uma estrutura do Para-si, deve-se poder dizer de que modo as três dimensões temporais, a saber, *passado*, *presente* e *futuro* a ele se fixam. Partindo do dizer de que o Ser da consciência consiste em *não ser o que é e ser o que não é*, então, essa frase deverá poder ser decomposta para que se enxergue nela os elementos essenciais da temporalidade. Ao que se segue: Há em sua estrutura “um ser que não é o que é” (é passado) e “um ser que é o que não é” (é futuro), tendo ainda entre uma e outra dimensão e ao mesmo tempo decorrente delas, o nada enquanto *presente*. Não sendo, portanto, nem uma coisa nem outra, na medida em que foge de uma (do passado) e persegue a outra (o futuro), então, habita em seu núcleo, como “o ser que é”, o *não-ser*. O Para-si teria assim a sua estrutura decomposta nas três dimensões temporais; de maneira que a temporalidade se mostra de fato como tendo o seu ser atrelado ao Para-si. Dito isto, passemos enfim a examinar isoladamente cada uma das três dimensões da temporalidade.

3.1.1 O Passado

Numa tentativa de evidenciar o *passado*, diz Sartre que “toda teoria sobre a memória encerra uma pressuposição sobre o ser do passado” (p. 159).⁶⁵ Mas, diz ainda, tais pressuposições precisam ser elucidadas, pois teriam obscurecido tanto o problema da memória quanto da temporalidade. Então, qual seria *o ser de um ser passado*? Do ponto de vista do senso comum diz-se que o passado não é mais e, por isso, só há *ser* no presente: *tudo é presente*. “Tudo está em ato: porque a impressão não tem existência virtual enquanto recordação; é integralmente impressão atual” (p. 159).⁶⁶ Sartre considera que não se pode reduzir o homem ao presente como “uma ilha instantânea de seu presente”, nem tampouco se

⁶⁵ *L'être et le néant* p. 143: “Tout théorie sur la mémoire implique une présupposition sur l'être du passé”.

⁶⁶ Idem, p. 143: tout est *en acte*: car la trace n'a pas une existence virtuelle *en tant que souvenir*; elle est tout entière trace *actuelle*.

poderá constituir o *passado* apenas com os elementos “exclusivamente do presente”. Esta perspectiva devolve o *ser* ao *passado*, na medida em que se considera que ele *se organiza continuamente com o presente*. Entretanto, o que está em questão agora é saber qual a razão mesma para que aconteça esta interpenetração. “Como o passado pode ‘renascer’ e infestar-nos, em suma, como pode existir para nós. Se é inconsciente, como quer Bergson, e se o inconsciente é o não-atuante, como pode inserir-se na trama de nossa consciência presente”? (p.160 – 161)⁶⁷

Verifica-se que até aqui não se ganhou nada ultrapassando o senso comum ao se restituir o *ser* ao *passado*. Parece impossível encontrar a ligação do passado com o presente, ou até qualquer tipo de conexão entre eles. É imprópria a tentativa de nadificar o *passado*, bem como a de conservar sua existência sem que sejam tomados (passado e presente) como fenômeno temporal em sua totalidade. E esta totalidade inclui o “meu eu”. “Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘preteridade’; seria até absurdo considerar que pudesse existir como tal: é originariamente passado deste presente. É assim que deve ser elucidado previamente” (p. 162).⁶⁸ Nesta mesma linha argumentativa está a objeção de Sartre a Descartes e Bergson:

Se a concepção de Descartes e a de Bergson podem ser rechaçadas ombro a ombro, é porque ambas incidem na mesma objeção. Que se trate de nadificar ou conservar sua existência de um deus doméstico, esses autores consideraram seu destino à parte, isolando-o do presente; e, qualquer que fosse sua concepção da consciência, conferiram a esta a existência de Em-si, tomaram-na como sendo aquilo que é. Não há por que se admirar depois que tenham fracassado na tentativa de religar o passado ao presente, pois o presente assim concebido irá negar com todas as forças o passado. Se houvessem considerado o fenômeno temporal em sua totalidade, teriam visto

⁶⁷ Ibidem, p. 144: “nous n'avons pas expliqué que le passé puisse ‘renaître’, nous hanter, bref, exister *pour nous*. S'il est inconscient comme le veut Bergson, et si l'inconscient c'est l'inagissant, comment peut-il s'insérer dans la trame de notre conscience présente?”.

⁶⁸ Ibidem, p. 146: “Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa ‘passéité’, il seraî même absurde d'envisager qu'il puisse exister comme tel: il est originellement passé *de ce présent*. Et c'est là ce qu'il faut élucider d'abord”.

que ‘meu’ passado é antes de tudo ‘meu’, ou seja, existe em função de certo ser que eu sou (p. 162).⁶⁹

O passado enquanto dimensão da temporalidade carece de importância, caso não seja integrado a estrutura do *meu eu*. Essa perspectiva, alerta Sartre, não é uma *nuança subjetiva*, pois o modo de ser temporal do Para-si não comporta, como visto, um sujeito substancial (Em-si), como se poderia supor. Logo, a importância do passado decorre da relação ontológica que o une ao presente na perspectiva do devir.

É preciso que haja alguém ou alguma coisa para que seja possível um passado. E o passado como tal é *uma transcendência para trás do presente atual*. Se não for possível tomar o passado nessa relação íntima com o presente, constituindo assim a realidade existencial no âmbito da temporalidade considerada como uma totalidade, então, “perderemos toda esperança de religar o passado ao presente”. “O passado caracteriza-se como passado de algo ou de alguém; tem-se um passado” (p. 164).⁷⁰ Isto indica que o que há primeiro não é um passado universal, mas passados particulares que se unem para formar *o passado*. “Do ser de Pedro morto, hoje, sou o único responsável, na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são passados; eles e seus passados estão aniquilados” (p. 164).⁷¹ Isto parece mostrar que *os passados* são unidos pela consciência sobrevivente, cujo *presente* a eles se refere como *testemunha*. Mas não se pode conceber nem *o passado* nem *o presente* isoladamente, pois essa possibilidade os tornaria incomunicáveis. “Somente para a Realidade

⁶⁹ Ibidem, p. 145: “Si la conception de Descartes et celle de Bergson peuvent être renvoyées dos à dos, c'est qu'elles tombent l'une et l'autre sous le même reproche. Qu'il s'agit d'anéantir le passé ou de lui conserver l'existence d'un dieu lare, ces auteurs ont envisagé son sort à part, en l'isolant du présent; et quelle que fût leur conception de la conscience, ils ont conféré à celle-ci l'existence de l'en-soi, ils l'ont considérée comme étant ce qu'elle était. Il n'y a pas lieu d'admirer ensuite qu'ils échouent à relier le passé au présent, puisque le présent ainsi conçu va refuser le passé de toutes ses forces. S'ils avaient considéré le phénomène temporel dans sa totalité, ils auraient vu que ‘mon’ passé est d'abord *mien*, c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je *suis*”.

⁷⁰ Ibidem, p. 147: “Le passé se caractérise comme passé *de* quelque chose ou de quelqu'un, on a un passé”.

⁷¹ Ibidem, p. 147: “De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis”.

Humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem-de-ser o que é. É pelo Para-si que o passado chega ao mundo, porque seu ‘Eu sou’ existe sob a forma de um *Eu me sou*” (p. 166).⁷²

Só relativamente ao homem é que se pode conceber um passado que ainda é, e um presente que já se tornou passado. O que se pode notar, portanto, é que o homem está impregnado “até a medula” pelo passado, mas “sob a forma de um *Eu me sou*”. Esta perspectiva registra uma interação mútua e dependente entre *o passado* e *o presente*, mas sob uma *consciência* que os separa e unifica ao mesmo tempo. Assim, o passado (Em-si) é retirado da sua densidade e é atualizado como Para-si que, paradoxalmente, a si quer retornar (para ser Em-si) como realização. Então, em última instância, o Em-si encerra com toda significação a realidade humana. Observe-se que é dele que originalmente se foge, enquanto forma de não se fazer coisa, mas também é a ele que se quer chegar como tentativa de totalização. Assim, o passado se diz por ele, tendo sido abandonado lá atrás, mas também o futuro se diz por ele, já que o que se quer ser está sempre adiante. A realidade humana, observada por esse ângulo, tem a aparência de um recipiente que, reduzido a um parádoxo insolúvel, estando cheio esvazia-se e considerando-se vazio quer se transbordar de completude: um retrato ontológico do ser. Há de se considerar que o Em-si assim pensado parece ser a primeira ferramenta que se concebe como o ponto de partida para todas as considerações sobre o movimento, o devir. Algo que irremediavelmente surge no mundo e o infesta com sua densidade. Assim, o homem é essencialmente o seu *passado* e se faz *presente* por ele. Mas fazer-se *presente* significa ser também *passado*; e o *presente* assim não seria se não fosse pelo que tem de *presente* no *passado*. Logo, ao modo do senso comum, o *passado* não pode figurar simplesmente como algo que não é mais, nem o *presente* como o contrário do que já passou.

⁷² Ibidem, p. 149: “Pour la réalité-humaine seule l’existence d’un passé est manifeste, parce qu’il a été établi qu’elle a à être ce qu’elle est. C’est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son ‘je suis’ est sous la forme d’un ‘je me suis’”.

O passado que sou, tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. Assumo sua total responsabilidade, como se pudesse modificá-lo, e, todavia, não posso ser outra coisa senão ele. Veremos mais tarde que conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, na medida em que este é um ex-presente *que teve um futuro*. Mas, do conteúdo do passado enquanto tal, nada posso subtrair, e a ele nada posso adicionar. Em outros termos, o passado que *eu era* é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é uma ralação do tipo do Em-si. Ou seja, de identificação consigo mesmo. Mas, por outro lado, não sou meu passado. Não *o sou*, já que eu *o era* (p. 168 – 169).⁷³

Considera-se que, neste momento do pensamento de Sartre, há uma ampla possibilidade de se apreender de uma vez por todas o *passado* enquanto uma das três dimensões temporais. Senão vejamos: o *passado* aqui está como tendo um *conteúdo* e uma *significação*. Enquanto *conteúdo*, ele seria inalterado. Enquanto *significação*, haveria continuamente a possibilidade de ser modificado. Na seqüência, passemos agora ao exame do *Presente*.

3.1.2 O Presente

O *presente* figura na estrutura da temporalidade como aquilo que contrasta com o *passado*, porque já não o é mais, e com o *futuro* exatamente porque ainda não chegou. Há de se concordar que a análise que aqui se faz da temporalidade, localiza o *presente* entre o *passado* e o *futuro*, dando-lhe um lugar demasiado estreito que ora o faz cair no passado, ora no futuro. Uma divisão *infinitesimal* que representa “o ideal de uma divisão levada ao infinito”. Essa análise parece revelar um *nada*: o presente como um *nada*. Essa dimensão

⁷³ Ibidem, p. 151: “Le passé que je suis, j’ai à l’être sans aucune possibilité de ne l’être pas. J’en assume la totale responsabilité comme si je pouvais le changer et pourtant je ne puis être autre chose que lui. Nous verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé, en tant que celui-ci est un ex-présent *ayant eu un avenir*. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. Autrement dit le passé que j’étais est ce qu’il est; c’est un en-soi comme les choses du monde. Et le rapport d’être que j’ai à soutenir avec le passé est un rapport du type de l’en-soi. C’est-à-dire de l’identification à soi. Mais d’autre part je ne suis pas mon passé. Je ne le *suis* pas puisque je l’étais”.

infinitesimal da temporalidade comporta toda extensão significativa da existência humana. E é neste instante fugaz que o homem tem que dizer o seu ser: um ser que é nada. Se por um lado o presente contrasta com o *passado* e com o *futuro* pelo que tem de inextenso, é justamente nele que a realidade se agiganta. O caráter do presente é ser *presença* a alguma coisa. E, neste sentido, o presente se opõe ao ausente como passado. Não se trata simplesmente de uma relação entre coisas que estão próximas, mas pressupõe a consciência presente a (a alguma coisa).

O presente, pois, só pode ser presença do Para-si ao Ser-Em-si. E esta presença não poderia ser efeito de um acidente, uma concomitância; ao contrário, pressupõe toda concomitância e deve ser uma estrutura ontológica do Para-si. Esta mesa deve estar presente a esta cadeira em um mundo que a realidade humana infesta como uma presença (p. 175).⁷⁴

Há no mundo uma co-presença do Para-si com todos os objetos e com ele próprio, sem privilégio de qualquer um deles. A presença significa, portanto, uma espécie de estou-aqui-dиante-de... “O Para-si é presença a todo Ser-Em-si. Ou melhor, a presença do Para-si é que faz com que haja uma totalidade de Ser-Em-si” (p. 175).⁷⁵ Definitivamente, é a consciência que institui a presença, sendo ela mesma co-presença, sem, contudo, haver nenhum privilégio entre os demais seres. A presença vem ao mundo pelo Para-si. O Ser-aí, como sendo um estar dado desde sempre, não se autoprivilegia, mas apenas se determina como possibilidade de se realizar a presença. “Ser aí não é ser *presente*”. Como ponto fundamental, há que se dizer que não pode haver testemunha entre o Para-si e o Em-si, “sequer Deus”. “Significa que originariamente o Para-si é presença ao ser na medida em que

⁷⁴ Ibidem, p. 156 - 157: Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi. Et cette présence ne saurait être l'effet d'un accident, d'une concomitance; elle est supposée au contraire par toute concomitance et doit être une structure ontologique du pour-soi. Cette table doit être présente à cette chaise dans un monde que la réalité-humaine hante comme une présence”.

⁷⁵ Ibidem, p. 157: “c'est à tout l'être-en-soi que le pour-soi que le pour-soi est présence. Ou plutôt la présence du pour-soi est ce qui fait qu'il y a une totalité de l'être-en-soi”.

é para si mesmo sua própria testemunha de coexistência” (p. 176).⁷⁶ Mas não é uma testemunha privilegiada, pois, apesar de o Para-si, no fundo, ser a testemunha de si perante o ser, não é ele mesmo o ser. “É o que se exprime sucintamente dizendo que o Presente *não é*” (p. 176).⁷⁷

O presente não é na forma da consciência. Ele é algo falso que se torna verdade como presença: somente se pode concebê-lo na relação do Para-si diante de algo ou de alguma coisa. “É impossível captar o presente em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas o presente não é; faz-se presente em forma de fuga” (p. 177).⁷⁸ Por isso, pode-se dizer que as três dimensões temporais se equivalem quanto ao que não são: o passado não é mais, o presente é na forma do não-ser, e o futuro ainda não é. Mas o Presente enquanto Para-si, observa Sartre, tem seu ser fora de si: “atrás, era o seu passado; adiante, será seu futuro”. Assim, parece razoável concluir que, dada a existência do *Presente* na forma do ser da consciência, ele parece ser privilegiado na questão da temporalidade, pois é nele que a fugacidade na emergência da existência se opera, apesar de o Para-si, pelo seu modo mesmo de ser, reivindicar perpetuamente o futuro. Pelo ato de má-fé o Para-si se transporta para um “pleno futuro”.

Parece não haver saída. A *angústia* é o que resta. A liberdade enquanto resultante deste ser do Para-si, sendo ele próprio já a liberdade; antes de ser motivo de alegria, contentamento..., a angústia. Uma queda livre sem ter absolutamente nada em que se possa segurar. Um eterno querer ser, um eterno devir. É justamente na realidade presente da existência, no momento mesmo em que se parecia finalmente poder totalizar-se um projeto, que inevitavelmente se percebe um ser irremediavelmente separado do que se foi no passado

⁷⁶ Ibidem, p. 157: “Cela signifie qu’originellement le pour-soi est présence à l’être en tant qu’il est à soi-même son propre témoin de coexistence”.

⁷⁷ Ibidem, p. 158: “C’est ce qu’on exprime brièvement en disant que le présent *n’est pas*”.

⁷⁸ Ibidem, p. 159: “Il est impossible de saisir le présent sous forme d’istant car l’instant serait le moment où le présent *est*. Or le présent n’est pas, il se présente sous forme de fuite”.

e do que se quer ser no futuro. Condenado eternamente a fazer de si o que sempre foi, o que já é: o nada. Esta situação seria o que se pode chamar de *angústia temporal*.

Deve-se falar ainda na *angústia ética*, ou seja, na situação de se perceber que, ante a liberdade fundamental, não há valor moral universal que possa assim orientar a conduta humana, pois a escolha que se tem sempre que fazer imprime o caráter determinante e intencional da consciência que livremente escolhe. A escolha não poderá se dar com base em valores objetivos: não estão “inscritos no céu”.

Antes que se possa tirar conclusões precipitadas a respeito da insuperabilidade da angústia e, por conseguinte, de suas consequências, não seria o caso de se apontar aqui para um quietismo, pois, trata-se de analisar a angustia como consequência do ser do Para-si e não propriamente do que se deve fazer com ela, ou de como se deve agir a partir dela. Trata-se, com efeito, de uma ordem designada e requerida pela ontologia, cuja função seria enumerar a prioridade e a ordem das coisas. E a análise aqui feita deve encerrar-se na angústia enquanto consequência da liberdade.⁷⁹ Fator que se opera fundamentalmente na dimensão *presente* da temporalidade. Dito isto, passemos, pois, a tratar, na ordem aqui posta, da terceira e última dimensão temporal.

3.1.3 O Futuro

O futuro só é futuro pela realidade humana. E não há no futuro qualquer parcela de potência do passado. Não é o passado em potência. Quanto a isso, mantém-se, portanto, a coerência em se conceber previamente a eliminação da concepção aristotélica de ato e

⁷⁹ Não se trata aqui simplesmente de negligiar as consequências da liberdade quanto aos seus problemas éticos e sociais, mas tão-somente no reconhecimento de que este é outro momento da filosofia de Sartre que, apesar de ser aqui invocado, encontra-se mais precisamente, como desdobramento, no âmbito da *Crítica da razão dialética*.

potência. O futuro não é algo que se possa representar, pois ao se referir a ele, já é ele mesmo presente enquanto conteúdo animado. Mas, se o Para-si for reduzido ao seu presente, como se poderá pressentir e conhecer o futuro? “Se começamos confinando o Presente no Presente, é óbvio que dele não sairemos jamais. De nada serviria considerá-lo *pleno de futuro*” (p. 178 – 179).⁸⁰ Esta posição resguarda a perspectiva do Para-si de ser um eterno estar sendo. Um projeto em curso.

Sendo o Para-si o ser que tem seu ser fora de si, ou além de si, então o futuro decorreria desta sua descrição ontológica de ser o que não é. Uma espécie de dependência do futuro em relação ao Para-si. A realidade humana é que insere o futuro no mundo. Mas, alerta Sartre, “Não se deve entender por futuro um ‘agora’ que ainda não é. Recairíamos no Em-si e, sobretudo, iríamos encarar o tempo como um continente dado e estático. O futuro é o que *tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo” (p. 179).⁸¹ Eis o homem imerso no *reino das possibilidades*. Tais colocações implicam a dicotomia do ser e não-ser, pois o futuro se apresenta como aquilo que não é, mas ao mesmo tempo não pode deixar de ser, devido ao seu caráter de já estar dado desde sempre enquanto possibilidade do Para-si. Mas entende-se que a possibilidade será meramente formal ou algo com pouca ou nenhuma realidade caso a consciência enquanto liberdade não reconheça sua condição de não poder não ser livre. A filosofia da ação e da responsabilidade, nestes termos, surge então como ponto fundamental do pensamento sartreano. A liberdade é uma condição da maturidade do homem. Se por um lado o homem não pode não ser livre, por outro lado, se pressupõe um grau de maturidade nele. Isto não quer dizer que se esteja relativizando a liberdade. De fato, deve-se ratificar que “o homem está condenado à liberdade”, mas não basta ser homem para ser livre. Ele deve ter discernimento, estar, portanto, em gozo de suas faculdades mentais e,

⁸⁰ *L'être et le néant* p. 160: “Si d'abord on a confiné le présent dans le présent, il va de soi qu'il n'en sortira jamais. Il ne servirait à rien de le donner comme 'gros de l'avenir'”.

⁸¹ Idem, p. 160 - 161: “Il ne faut pas entendre par futur un ‘maintenant’ qui ne serait pas encore. Nous retomberions dans l'en-soi et surtout nous devrions envisager le temps comme un contenat donné et statique. Le futur est *ce que j'ai à être* en tant que je peux ne pas l'être”.

por isso, poder ser responsabilizado pelo que faz ou deixa de fazer. O futuro só pode surgir na perspectiva de um ser cuja característica é ser para si e distância a si ao mesmo tempo.

Assim, somente um ser que é para si mesmo seu revelado, ou seja, cujo ser está em questão para si, pode ter um Futuro. Mas, reciprocamente, tal ser só pode ser para si na perspectiva de um Ainda-não, pois capta-se a si mesmo como um nada, quer dizer, como um ser cujo complemento de ser está à distância de si. À distância, ou seja, para além do ser. Assim, tudo que o Para-si é para além do ser é o futuro (p. 180).⁸²

Esse “para além” é propriamente presença futura ao ser enquanto característica do Para-si. “Assim, o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o Ser-Em-si rumo ao futuro” (p. 181).⁸³ Só se pode alcançar algo que se mostra no futuro, mas o que quer que se alcance não poderá garantir mais do que, de certa forma, já se tinha, ou seja, a incompletude. Nada do que se conquiste preencherá o vazio do ser. Tal qual um saco sem fundo, o Para-si apesar de estar de todas as formas o tempo todo tentando encher-se, permanecerá com o sentimento de incompletude, pois é justamente essa a sua propriedade e é também o que o distingue do Em-si. Por isso, a promessa de se encontrar a felicidade ou a salvação por esse ou aquele caminho, por esse ou aquele produto, torna-se um blefe, uma mentira grosseira; e será tanto mais malogrado aquele que mais a espere encontrar em algum lugar. Uma frustração inevitável. Nada poderá livrar o homem de ser homem. “Mas, precisamente, esse ‘alcançar’ é puramente ideal, não se opera realmente: o futuro não se deixa alcançar, desliza ao Passado como ex-futuro. Daí esta decepção ontológica que aguarda o Para-si toda vez que desemboca no futuro” (p. 182).⁸⁴ Se, por um lado, isso pode dar à vida

⁸² Ibidem, p. 161 - 162: “Ainsi seul un être qui est à soi-même son révélé, c'est-à-dire dont l'être est en question pour soi, peut avoir un futur. Mais, réciproquement, un tel être ne peut être pour soi que dans la perspective d'un pas-encore car il se saisit lui-même comme un néant, c'est-à-dire comme un être dont le complément d'être est à distance de soi. A distance, c'est-à-dire par delà l'être. Ainsi tout ce que le pour-soi est par delà l'être est le futur”.

⁸³ Ibidem, p. 162: “Ainsi le futur, comme présence future d'un pour-soi à un être, entraîne l'être-en-soi avec lui dans le futur”.

⁸⁴ Ibidem, p. 163: “Mais précisément ce ‘rejoignement’ est purement idéal, il ne s’opère pas réellement: le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le pour-soi présent se dévoile dans tout sa facticité, comme fondement de son propre vécant et derechef comme manque d’un nouveau futur. De là cette déception ontologique qui attend le pour-soi à chaque débouché dans le futur”.

um caráter pessimista, por outro lado, assegura ao homem a liberdade e o não poder ser coisificado, o que seria de fato o seu fim. Um fim realmente, e não simplesmente a morte. Pois a morte não é um fim. O fim se diz propriamente daquele que se deixa fazer coisa. É neste momento que se deixa de ser Para-si e se transforma num ser finito, definível e inerte.

A possibilidade para além do ser é propriamente o que define o futuro. Se o passado é o que não se pode deixar de ser, o futuro é o que já se era.

O passado é, com efeito, o ser que sou fora de mim, mas o ser que sou sem possibilidade de não sê-lo. É o que denominamos: ser seu passado *detrás* de si. O futuro que tenho-de-ser, ao contrário, é de tal ordem em seu ser que *somente* posso sê-lo: porque minha liberdade o corrói em seu ser por debaixo (p. 183).⁸⁵

Assim, o futuro seria o que constitui o sentido do Para-si em seu presente como projeto possível, sem, contudo, determiná-lo. Conservando com isso a idéia de que o Para-si é o próprio fundamento de seu nada. O futuro é o que não se poderá ser enquanto realização, pois o Para-si é livre. O Para-si não poderá ser “consumido” pelo futuro, pois isso aniquilaria sua liberdade na medida em que seria seu limite. Entretanto, não se poderá esquecer que não é o futuro que fundamenta o Para-si, mas este àquele. Pois já foi dito que aquele vem ao mundo por este. “De modo que o futuro não é apenas um *não ainda* para além do presente, ele é alguma coisa que espera o ser que *eu sou*, ele é o *meu* futuro. Não é neutro para mim, mas tem de ser pensado a partir de mim. Eu me projeto para o futuro, isto é, ele é meu possível”.⁸⁶ O futuro surge assim, como o que não poderia deixar de ser enquanto meu possível, dada a incompletude originária do Para-si. Ao se mostrar vazio de ser e ao mesmo tempo desejoso dele, gera-se com isso um movimento que engendra o que se chama de futuro. Pelo lado oposto, pode-se perceber que o passado seria aquilo que surge como a

⁸⁵ Ibidem, p. 163 - 164: “Le passé est bien en effet l’être que je suis hors de moi, mais c’est l’être que je suis sans possibilité de ne l’être pas. C’est ce que nous avons appelé: être son passé *derrière* soi. Le futur que j’ai à être, au contraire, est tel dans son être que je *peux* seulement l’être car ma liberté le ronge dans son être par en dessous”.

⁸⁶ MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade* (coleção logos) – São Paulo: Moderna, p. 70.

necessidade que o Para-si tem de negar a si próprio enquanto ser-faltante. Nesse sentido, não se poderia imaginar algo que tivesse seu ser projetado para fora de si, para além de si, se não o imaginasse simultaneamente como não sendo mais si mesmo. O passado e o futuro são oriundos da realidade do Para-si, da consciência, ou, se preferir, da realidade humana. Mas não se poderá simplesmente atribuir uma prevalência do Para-si relativamente à temporalidade, nem tampouco da temporalidade em relação ao Para-si, mas, antes, se poderia falar numa espécie de co-existência e dependência mútua. “O Para-si só pode ser sob a forma temporal, ele se faz congenitamente temporal”.⁸⁷ Sobre isso, poderemos aprofundar mais detalhadamente no próximo ponto que se segue.

3.2 Ontologia da Temporalidade

A temporalidade está sob a lógica da sucessão, cujo princípio é a relação antes-depois. O antes e o depois podem ser analisados tanto separadamente, ao modo da *estática* temporal, como pela *dinâmica* temporal. Esta última expectativa engendraria a sucessão das coisas no mundo. Comecemos pela última, ou seja, pela *dinâmica* temporal.

Mas o tempo não é somente uma ordem fixa para uma multiplicidade determinada: observando melhor a temporalidade, constatamos o fato da sucessão, ou seja, o fato de que tal depois se torna um antes, o Presente se torna passado e o futuro se converte em futuro-anterior (p. 185).⁸⁸

É a isto que Sartre chama propriamente de *dinâmica* temporal. Quanto à *estática* temporal, pode-se dizer que existe “como certa estrutura formal da temporalidade”. Lembra

⁸⁷ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 69.

⁸⁸ *L'être et le néant*, p. 165: “Mais le temps n'est pas seulement un ordre fixe pour une multiplicité déterminée: en observant mieux la temporalité nous constatons le *fait* de la succession, c'est-à-dire le fait que tel après *devient* un avant, que le présent *devient* passé et le futur futur-antérieur”.

Sartre que seria o que Kant chama de *ordem* do tempo. Já a *dinâmica* temporal, como um fluir temporal, seria o que Kant denomina *curso* do tempo.

Relativamente à *dinâmica* do tempo, dada a inteligibilidade do fluir das coisas, pode-se tomá-la como certa sem a necessidade de grandes considerações. Mas, quanto à *estática* temporal, há de se esforçar um pouco mais para apreendê-la em seu conteúdo, precisamente no que se diferencia da *dinâmica* temporal, tomando-as, enfim, separadamente.

Levando em conta que algumas coisas parecem ser irremediavelmente indefiníveis como, por exemplo, o próprio tempo em geral, a *estática* temporal se aproxima de poder ser definida não por sua própria clarividência, mas pela oposição que comporta à *dinâmica* temporal. O antes e o depois é que inscrevem no mundo uma *dinâmica* temporal, podendo ela mesma ser vivenciada pelo existente. O devir, portanto, decorreria da relação do *antes* com o *depois*. Por isso, poder-se-á dizer que, “Sem a sucessão dos ‘depois’, eu seria *imediatamente* o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre a ação e o sonho”. Assim, “O tempo corrói e escava, separa, foge. E também, a título de separador – separando o homem de sua dor ou do objeto de sua dor -, ele cura” (p. 185).⁸⁹

Quanto ao antes e depois, ainda numa tentativa de melhor apreendê-los, há de se dizer que isoladamente eles não são. E, portanto, só podem ser inteligíveis como relação associativa externa. Nas palavras do próprio Sartre:

Portanto, se concedemos a *priori* o ser Em-si a A e a B, é impossível estabelecer entre eles o menor nexo de sucessão. Tal nexo seria, com efeito, uma relação puramente externa e, como tal, seria preciso admitir que ficaria no ar, desprovido de substrato, sem poder capturar A ou B, em uma espécie de nada intemporal (p. 187).⁹⁰

⁸⁹ Idem, p. 166: “Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit. Et c'est encore à titre de séparateur – en séparant l'homme de sa peine ou de l'objet de sa peine – qu'il guérit”.

⁹⁰ Ibidem, p. 168: “Si donc nous concédonsons *a priori* l'être en soi à A et à B , il est impossible d'établir entre eux la moindre liaison de succession. Cette liaison en effet serait une relation purement externe et comme telle, il faudrait admettre qu'elle reste en l'air, privée de substrat, sans pouvoir mordre ni sur A ni sur B, dans une sorte de néant intemporel”.

Neste sentido, para ser do tipo relação externa, é preciso que seja para uma testemunha que a estabeleça. E ainda, que seja ela mesma, temporal, pois, há de estar ao mesmo tempo em A e em B. Seria o que está pressuposto, por exemplo, na seguinte citação: “O antes se faz determinar como antes lá adiante, no depois, e reciprocamente” (p. 192).⁹¹ Mas, há de se poder captar esta espécie de “estar-presente a”, na condição de estrutura reveladora de A e de B - naquilo que os mantém em comunicação recíproca, como sendo a figura que incorpora o paradoxo de ser e não ser. Ser, pois, como instância instituidora e, simultaneamente, nada. Não se trata, portanto, simplesmente de um espectador descompromissado que a tudo assiste de longe, mas designa uma consciência ela mesma instituidora. A consciência como tal seria propriamente a liberdade: uma espécie de *brisa*, vento que apenas capta os objetos sem imprimir-lhes qualquer marca que pudesse agredir ou alterar seu ser fenomênico, ou seja, sem violar a sua pura manifestação à consciência. Com efeito, parece que não há como escapar à ambigüidade de ter que se conjecturar a existência de algo que traz em si o sentido de *tudo*, mas que ao mesmo tempo é sem conteúdo, é *nada*.

Na ilustração de Franklin Leopoldo e Silva:

A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo*, na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente.⁹²

Olhando de um lado o Para-si e do outro a temporalidade, há de se concordar com a permanência de uma ambigüidade na relação entre eles. Pois se poderá pensar numa possível prevalência de um sobre o outro. Nesse sentido, poderíamos supor que há uma prioridade do Para-si sobre a temporalidade. Entretanto, não é assim que ocorre. “Não que o Para-si tenha

⁹¹ Ibidem, p. 171 - 172: “C'est là-bas dans l'après que l'avant se fait déterminer comme avant et réciproquement”.

⁹² SILVA, Franklin Leopoldo. REVISTA SÍNTESE – Volume 27 nº 88 Maio-Agosto 2000. *A transcendência do ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre*. Belo Horizonte. MG: p. 170.

prioridade ontológica sobre a temporalidade. Mas a temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (p. 192).⁹³ A temporalidade, então, teria sua fundamentação ontológica no próprio ser do Para-si que tem sua existência marcada fora de si, ou seja, *ek-staticamente*⁹⁴. Ela fica instituída pelo Para-si sim, mas ele mesmo só poderá ser de modo temporal. Pois sem a temporalidade o Para-si não poderia ser apreendido como passado, presente ou futuro. Existiria certamente ao modo do Em-si. “Reciprocamente, nosso estudo fenomenológico do Passado, do Presente e do Futuro nos permite mostrar que o Para-si só pode ser sob a forma temporal” (p. 192).⁹⁵ O modo de ser do Para-si é dito por Sartre como diaspórico (*diasporique*).⁹⁶ Não se poderá conceber uma consciência que não seja sob as três dimensões da temporalidade. E, ao mesmo tempo, elas não poderão ser apreendidas senão pelo modo de ser do Para-si. Uma “frustração de ser que o Para-si tem-que-ser”. Cada dimensão temporal seria um enfraquecimento (*fléchissement*) de ser, cuja negatividade é subsidiária do ser da consciência. A temporalidade, neste sentido, não é uma caixa que comporta em seu interior as vicissitudes e o movimento da vida humana. Não é algo universal ao qual o homem se fixa. A temporalidade é o próprio homem. Nas palavras de Sartre:

Assim, 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*

⁹³ *L'être et le néant*, p. 172: “Non que le pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant”.

⁹⁴ “Heidegger e Sartre chamaram de Ek-stase (no sentido literal do termo êxtase, “estar fora” ou “sair”) as três determinações do tempo, passado, presente, futuro, porquanto cada uma delas se move ou caminha para a outra, o presente para o passado, o presente para o futuro, o futuro para o presente”. (ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 3 ed. SP: Martins Fontes, 1999).

⁹⁵ *L'être et le néant* p. 172: “Réciproquement, notre étude phénoménogique du Passé, du Présent et de l'Avenir nous permet de montrer que le pour-soi ne peut être, sinon sous la forme temporelle”.

⁹⁶ Isto seria uma referência à profunda coesão e dispersão do povo judeu.

ser próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade (p. 199).⁹⁷

Dito isto, julga-se ter havido aqui a apresentação do sentido da *ontologia da temporalidade*, que, nesta última citação de Sartre, aproxima, ou melhor, vincula definitivamente o ser da temporalidade ao ser do Para-si. Nas circunstâncias deste trabalho, tal exposição deve poder estabelecer-se como um momento significativo no âmbito da proposta geral. Depois da vinculação da temporalidade ao Para-si, podemos agora estudá-la como temporalidade *original* e como temporalidade *psíquica*, o que nos remeterá à reflexão.

3.3 Temporalidade Original e Temporalidade Psíquica: A Reflexão

Após termos investigado a relação da consciência com a temporalidade, surge-nos agora, num primeiro plano, o “Eu” como elemento que, por assim dizer, forçosamente “insiste” em não ser esvaziado. De que maneira se poderá introduzir a figura do “Eu” entre a particularidade de uma consciência de durar e o conhecimento? Uma espécie de “Eu fantasmagórico” que, dada a sua fluidez, tem dificuldades de manter-se aqui substancialmente. Em todo caso, seria algo que se define como um nada, mas ao mesmo tempo está aí a sugerir uma subjetividade.

O ser da consciência enquanto liberdade, se bem compreendido, em última instância deve poder iluminar o sentido e a dimensão do “Eu” na filosofia sartreana. Num segundo momento, tentaremos alcançar o ser da reflexão.

⁹⁷ *L'être et le néant*, p. 178: “Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intrastucture de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire le mode d'être propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité”.

“O Para-si dura em forma de consciência não-tética de durar”. Já o “Eu”, pressupõe uma relação de conhecimento e, por isso, o “sentir o tempo passar” corresponde a um sujeito que reconhece a si mesmo como unidade de sucessão. Por isso, tendo o “Eu” a consciência de durar, essa consciência é tética. Tética porque apreende a si mesma como algo que dura. Uma relação mútua entre uma consciência que dura e o próprio durar. Este seria o modo que designa a temporalidade *psíquica*, pois designa uma relação de conhecimento, que é ao mesmo tempo consciência tética de durar. Por isso é que o sujeito se auto-reconhece como sendo o mesmo na mudança. Neste sentido é que se pode dizer que a multiplicidade (sucessão) é simultaneamente unidade.

Até aqui, o que foi mais concretamente esclarecido foi a temporalidade psíquica, pois parece ser mais acessível. Dito isto, cabe-nos agora retomar a temporalidade *original* numa tentativa de também melhor esclarecê-la. Como tal, parece apontar para um evento primário que vincula o Para-si à temporalidade, de tal modo que cada um (tanto o Para-si como a temporalidade) só pode ser apreendido pelo outro, sem, contudo, haver qualquer prioridade entre eles. Assim, o Para-si imprimiria a temporalidade no mundo e ao mesmo tempo só poderia ser, ele mesmo, através dela. Esta seria a forma de uma consciência que ainda não afirma nem posiciona o “Eu”: Uma “Consciência não-tética”, que institui, de forma primária e original, uma temporalidade que exclui radicalmente a “consciência de durar”.

Quanto à temporalidade psíquica, deve-se ainda aumentar a compreensão sobre ela nas palavras do próprio Sartre: “Neste caso, tenho consciência de durar. Esta consciência é tética e se parece muito com um conhecimento, tal como a duração que se temporaliza aos meus olhos está muito próxima a um objeto de conhecimento” (p. 208).⁹⁸ É por ela que o sujeito se apreende durando.

⁹⁸ Idem, p. 185: “En ce cas, j’ai conscience *de durer*. Cette conscience est théâtre et ressemble fort à une connaissance, tout de même que la durée qui se temporalise sous mon regard est assez proche d’un objet de connaissance”.

Feita a apresentação da temporalidade original e da psíquica naquilo que as faz distintas uma da outra, há de se perguntar que relação há entre elas. Em outras palavras: “Que relação pode existir entre a temporalidade original e esta temporalidade psíquica que encontro assim que me apreendo *durando*?” . Esta questão, segundo Sartre, conduz à outra, pois “a consciência de duração é consciência de uma consciência que dura”. E questionar a consciência tética de durar é equivalente a interrogar “a natureza e os direitos da reflexão”. Assim, a temporalidade aparece à reflexão em forma de duração psíquica, que, por sua vez, pertence à consciência refletida. Nesse sentido, a duração psíquica se coloca em forma de objeto de reflexão. Com efeito, é o complexo fenômeno da reflexão que agora se mostra como tendo que ter sua estrutura esclarecida.

Inicialmente, “A reflexão é o Para-si consciente de si mesmo”. Isto, em poucas palavras, é, segundo Sartre, “a velha *Idea ideae*⁹⁹ de Spinoza” (p. 208).¹⁰⁰ Mas isso introduz uma dificuldade, qual seja, imaginar a consciência reflexiva e a refletida como sendo simultaneamente distintas uma da outra e ao mesmo tempo estando unidas sob o mesmo ser. Entretanto, o modo de apreender as duas consciências numa perspectiva simplesmente de distinção e união não daria conta dessa espécie de simbiose entre as duas, pois em algum momento deve-se tomá-las como sendo absolutamente uma única e mesma coisa. “Portanto, convém que a reflexão se una ao refletido por um nexo de ser, que a consciência reflexiva seja a consciência refletida” (p. 209).¹⁰¹ Este pensamento pretende ganhar consistência apenas pelo “nexo de ser” que almeja superar a dualidade união/distinção.

Tal nexo de ser encerra justamente o nada que define o Para-si. Se, por um lado, se pode referir a uma consciência reflexiva e a uma consciência refletida como sendo coisas distintas, por outro lado, há de se poder unificá-las num mesmo ser e, portanto, inviabilizar a

⁹⁹ Em latim: “idéia da idéia”.

¹⁰⁰ *L'être et le néant*, p. 186: “On reconnaît là la vieille *Idea ideae* de Spinoza”.

¹⁰¹ Idem, p. 186: “Il convient donc que la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive soit la conscience réfléchie”.

concepção dualista da consciência. Ocorre que aqui se retoma o modo de ser essencial do Para-si, qual seja, a *ipseidade*, como elemento do qual brota propriamente a negatividade que, por sua vez, fundamenta, pelo nexo de ser, a *Idea ideae*. E que, por isso, é que se poderia referir aos dois modos da consciência. Com efeito, a reflexão enquanto conhecimento exige o refletido como objeto. Isso parece tornar insuperável a separação do ser de cada um. Mas, em último caso, o que deve ficar aqui destacado é que ambos fazem parte do mesmo ser, o que tende a dissolver a dualidade. “Assim, é preciso, ao mesmo tempo, que o reflexivo seja e não seja o refletido. Já havíamos descoberto esta estrutura ontológica no próprio âmago do Para-si” (p. 209).¹⁰² Neste sentido, a consciência reflexiva e a refletida, naquilo que têm de distanciamento uma da outra e da unidade que as encerram, estão ontologicamente atreladas ao *nada* originário da estrutura do Para-si. Este *nada* pode ser chamado de “nexo de ser”, ou seja, aquilo que fundamenta tanto a separação como a unidade. Disto decorre que, ao fundamentar a separação, se enfraquecem as razões da unidade; e ao fundamentar a unidade, se enfraquecem as razões da separação. Isto parece nos conduzir irremediavelmente ao “nexo de ser” enquanto um *nada* que se posiciona entre o reflexivo e o refletido. Por isso se segue que “Como vimos, o reflexivo está separado do refletido por um nada. Assim, o fenômeno de reflexão é uma nadificação do Para-si que não lhe vem de fora, mas que ele tem-de-ser” (p. 211).¹⁰³ Isso nos levará inevitavelmente a tomar o fenômeno da reflexão como projeto de totalização cujo fim, tal qual o do Para-si, no fim das contas, fracassa. Na verdade, não seria propriamente um fracasso da reflexão, fato que lhe daria alguma autonomia, mas do Para-si que se faz reflexão.

Dito isto, há de se fazer ainda algumas considerações sobre o que Sartre chama de reflexão *pura* e reflexão *impura*. A reflexão *pura* estaria ligada à temporalidade original; e a

¹⁰² Ibidem, p. 187: “Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi. Cette structure ontologique, nous l'avons découverte déjà au cœur du pour-soi”.

¹⁰³ Ibidem, p. 188: “Nous l'avons vu, le réflexif est séparé du réfléchi par un néant. Ainsi, le phénomène de réflexion est une néantisation du pour-soi qui ne lui vient pas du dehors, mais qu'il a à être”.

reflexão *impura* estaria ligada à temporalidade psíquica. Como tal, esta última nos remeterá às análises da *transcendência*. Mas, por enquanto, nos atenhamos um pouco mais nestes dois modos de reflexão. A reflexão pura remonta ao modo de ser original do Para-si, cuja temporalidade original o define. De modo que ela viria a sintetizar, de uma só vez, toda a significação e o sentido da consciência enquanto temporalidade. Haveria nela também a conservação dos preceitos da fenomenologia que encerra o fim de todas as dualidades possíveis, inaugurando, deste modo, na modernidade, uma nova era na história da construção do conhecimento. Assim, faz-se de suma importância a compreensão da reflexão pura.

A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente *dada*, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse (p. 213).¹⁰⁴

Neste sentido, há de se retomar aqui a temporalidade original e a psíquica como fundamentos da reflexão pura e da impura, respectivamente. A temporalidade original (reflexão pura), com efeito, seria a que representa fundamentalmente o modo de ser original do Para-si, e a psíquica (reflexão impura) como “fantasmagórica”, ou como diz Sartre, é “minha sombra”.

Neste momento da dissertação, pode-se dizer, já estaríamos propriamente, ainda que de forma introdutória, no âmbito das considerações sobre o nosso último tema a ser debatido, a saber: a *transcendência*. Como tal, as análises sobre a *transcendência* decorrem dessa forma de “reflexão impura” que funda uma temporalidade que engendra um mundo psíquico. Tais considerações não devem, entretanto, simplesmente nos levar a tomar tal mundo psíquico como mero irreal. Por isso, ilustremos tal idéia nas palavras de Sartre: “Em certo sentido, sua existência é puramente ideal; em outro, esse mundo é, uma vez que é *tendo sido*,

¹⁰⁴ Ibidem, p. 190: “La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais donnée d'abord, celle qu'il faut gagner par une sorte de *catharsis*”.

uma vez que se revela à consciência: é *minha sombra*, é aquilo que se revela quando quero *me ver*; (...)" (p. 231).¹⁰⁵ Dito isto, passemos finalmente à *Transcendência*.

3.4 A Transcendência

Um dos primeiros problemas fundamentais colocados por Sartre, desde o início, seria "qual a relação original entre a realidade humana e o ser dos fenômenos, ou Ser-Em-si?". Tal questão, segundo Sartre, só poderia ser tratada adequadamente se inserida no seio mesmo do Para-si. E é para este sentido que a citação seguinte aponta.

Portanto, se a relação entre o Para-si e o Em-si há de ser originariamente constitutiva do próprio ser colocado em relação, não devemos entender com isso que tal relação possa ser constitutiva do Em-si, mas sim do Para-si. É somente no Para-si que devemos buscar a chave dessa relação com o ser que denominamos, por exemplo, conhecimento (p. 232 – 233).¹⁰⁶

Depois de tais conclusões, julga Sartre agora poder tomar finalmente o Para-si como sendo o fundamento essencial do conhecimento, pois em seu ser mesmo residiria, enquanto estar-fora, a própria negatividade como elemento privilegiado na construção do conhecimento. De modo que não se poderia fundar o movimento no Em-si, pois ele é o que é, e a consciência é Para-si. "É impossível construir a noção de objeto se não temos originariamente uma relação negativa que designe o objeto como aquilo que *não* é a

¹⁰⁵ Ibidem, p. 205: "En un sens, son existence est purement idéale; en un autre, il est, puisqu'il *est-être*, puisqu'il se découvre à la conscience: il est 'mon ombre', il est ce qui se découvre à moi quand je veux *me voir*".

¹⁰⁶ Ibidem, p. 207 – 208: "D'autre part, notre description du pour-soi nous l'a montré au contraire comme aussi éloigné qu'il est possible d'une substance et de l'en-soi; nous avons vu qu'il était sa propre néantisation et qu'il ne pouvait être que dans l'unité ontologique de ses ek-stases. Si donc la relation du pour-soi soi à l'en-soi doit être originellement constitutive de l'être même qui se met en relation, il ne faut pas entendre qu'elle puisse être constitutive de l'en-soi, mais bien du pour-soi. C'est dans le pour-soi seul qu'il faut chercher la clé de ce rapport à l'être que l'on nomme, par exemple, connaissance".

consciência” (p. 235).¹⁰⁷ O objeto seria o que está presente à consciência como *não sendo* a consciência. Nesta ocasião, torna-se pertinente relembrar, nas palavras de Sartre, a definição do ser da consciência. Esta citação deverá reforçar e ao mesmo tempo fixar a apreensão ontológica do Para-si como o fio condutor que vem nos guiando nesta reflexão e que sem dúvida alguma tornará as nossas conclusões melhor esclarecidas. “O Para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser é essencialmente um certo modo de *não ser* um ser que, ao mesmo tempo, ele posiciona como outro que não si mesmo” (p. 235).¹⁰⁸

Antes de se compreender totalmente a negação original, cabe citar ainda que existe a negação externa e a interna. Quanto à primeira, decorre da comparação que uma testemunha faz entre dois objetos que são Em-si. É o caso, por exemplo, da negação “a xícara não é o tinteiro”. Considerados separadamente, eles apenas são. Trata-se de uma negação que vem de fora dos objetos. Quanto à negação interna, decorreria da negação do sujeito para consigo mesmo. Quando a pessoa diz que não é isto ou aquilo, “não sou bonito” ou “não sou rico”, por exemplo, revela uma especificidade apenas do Para-si que nesta ocasião não se nega simplesmente como um objeto em geral ou como um todo concreto que de súbito desmorona. Em tal negação há uma espécie de divisão do Para-si em duas partes, as quais paradoxalmente não fazem desvanecer sua integridade: uma parte que nega e a outra que é negada. Nesta ocasião, recorramos ao próprio Sartre para esclarecer essa questão: “Entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência” (p. 237).¹⁰⁹ Este tipo de negação pertence por natureza ao Para-si, que, por isso mesmo, coloca-se até aqui como o

¹⁰⁷ Ibidem, p. 210: “Il est impossible de constituer la notion d’objet si nous n’avons pas originellement un rapport négatif désignant l’objet comme ce qui *n’est pas* la conscience”.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 210: “Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de *ne pas être* un être qu’il pose du même coup comme autre que lui”.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 211: “Par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l’autre qualifie l’autre, par son absence même, au cœur de son essence”.

fundamento essencial do conhecimento. Contrariamente a esta afirmação, poder-se-ia argumentar que não seria possível referir a alguma coisa sem que ela mesma já não fosse de alguma maneira conhecida. Tal consideração almejaria atribuir ao objeto empírico uma certa prevalência sobre o Para-si. Mas a problemática não estaria ainda no âmbito da percepção empírica, mas anterior a ela, ou seja, no plano da ontologia, que, por sua vez, possibilitaria a experiência ou a apreensão do próprio mundo. Esta idéia pode ser confirmada na seguinte citação de Sartre: “Mas essas distinções empíricas não poderiam nos servir de base aqui, pois abordamos o estudo de uma relação ontológica que vem a tornar possível toda experiência e almeja elucidar de que modo um objeto em geral pode existir para a consciência” (p. 237).¹¹⁰ Neste sentido, não se poderia experienciar qualquer objeto sem que antes seja tomado como tal pela consciência. Esta idéia anuncia o conhecimento como sendo derivado da relação do Para-si com o Em-si, conservando evidentemente uma prevalência ontológica da consciência. Por esta ótica é que se pode analisar o conhecimento como tipo de relação entre o Para-si e o Em-si. Dito isto, passemos a fazer breves considerações a respeito da espacialidade do ser e, ainda, de como se relaciona com o Para-si.

A espacialidade do ser seria o modo pelo qual o Para-si se apreende de maneira não-posicional como sendo inextenso. E o caráter inextenso do Para-si “é uma relação ek-stática por natureza, porque é pela extensão e na extensão do Em-si transcendente que o Para-si se faz anunciar e realiza sua própria inextensão” (p. 241).¹¹¹ Com efeito, parece que, como tal, a extensão seria o modo próprio de ser do Em-si. E ao negar a si mesmo a extensão do Em-si, o Para-si se faz inextenso. O Em-si é apreendido como extensão, e a negatividade própria do Para-si o concebe como um vazio de extensão. Neste sentido, diz Sartre que:

¹¹⁰ Ibidem, p. 212: “Mais ces distinctions empiriques ne sauraient nous servir de base ici, car nous abordons l’étude d’une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible et qui vise à établir comment un objet en général peut exister pour la conscience”.

¹¹¹ Ibidem, p. 215: “C’est une relation ek-statique par nature, car c’est par et dans l’extension de l’en-soi transcendant que le pour-soi se fait annoncer et réalise sa propre inextension”.

Se, por impossível que seja, pudéssemos suprimir a extensão das determinações reveladas do Em-si, o Para-si não se tornaria *espacial*, não seria extenso nem inextenso, e se tornaria impossível caracterizá-lo de qualquer maneira com relação à extensão. Neste caso, a extensão é uma determinação transcendente que o Para-si tem de apreender, na exata medida em que se nega a si mesmo como extenso (p. 241).¹¹²

Grosso modo, por um momento pareceu-nos que a extensão do Em-si é que determinaria a inextensão do Para-si, na medida em que este, ao negar-se como Em-si, imediatamente estaria fazendo-se inextenso. Porém, entende-se que, nesta última citação, ocorre o contrário, ou seja, “a extensão é uma determinação transcendente que o Para-si tem de apreender, na exata medida em que se nega a si mesmo como extenso”. De modo que parece haver uma precedência do negar a *si mesmo* como extensão. Esta seria uma espécie de derivação do próprio ato de o Para-si negar a *si mesmo*. Logo, o estudo ontológico da consciência posiciona o Para-si como sendo também o elemento primordial da espacialidade. E a transcendência seria esta espécie de “realizar” da consciência ao determinar o Para-si como sendo o ser pelo qual o Em-si se desvela. “O negar a si mesmo como extenso” imprime necessariamente a idéia de “realizar” enquanto projeto. Por isso, “Realizo um projeto na medida que lhe dou ser, mas *realizo* também minha *situação* na medida que a vivencio, que a faço ser com meu ser; “realizo” a grandiosidade de uma catástrofe, a dificuldade de um empreendimento” (p. 241 – 242).¹¹³

Neste sentido, torna-se razoável dizer, com Sartre, que “conhecer é *realizar*” e “o real é realização”. E é realização de quem? Do Para-si que ao conhecer dá ao existente toda sua significação ao realizá-lo.

¹¹² Ibidem, p. 215: “Si l'on pouvait supprimer, par impossible, l'étendue dès déterminations dévoilées de l'ensoi, le pour-soi ne demeurerait pas *aspacial*, il ne serait ni étendu ni inétendu et il deviendrait impossible de le caractériser d'une façon quelconque par rapport à l'étendue. En ce cas, l'étendue est une détermination transcendante que le pour-soi a à appréhender dans la mesure exacte où il se nie lui-même comme étendu”.

¹¹³ Ibidem, p. 216: “Je réalise un projet en tant que je lui donne l'être, mais je *réalise* aussi ma situation en tant que je la vis, que je la fais être avec mon être, je ‘réalise’ la grandeur d'une carasfrofhe, la difficulté d'une entreprise”.

Sem dúvida, essas considerações nos levam também a atrelar a *qualidade*, a *quantidade*, a *potencialidade* e a *utensilidade* ao ser do Para-si. Inevitavelmente, parece que o existente em geral terá que estar sempre determinado por, digamos, estas propriedades das coisas. Mas, como tais elas não seriam propriamente dos objetos como elementos que se acrescenta ou suprime deles, mas elas mesmas (coisas) só podem ser apreendidas enquanto totalidade. Nesse sentido, diz Sartre, “A qualidade não é um aspecto exterior do ser, pois o ser, não tendo um *dentro*, não poderia ter um *fora*. Simplesmente, para haver qualidade, é preciso que *haja* ser para um nada que, por natureza, *não seja o ser*” (p. 250).¹¹⁴ Diz ainda que “A relação do Para-si com a qualidade é ontológica”. A brancura de alguma coisa é precisamente aquilo que o Para-si não é, na medida em que sendo ek-stático, ou seja, tendo o seu ser fora, capta o objeto como um Em-si e como sendo radicalmente diferente dele.

E, ainda, toda e qualquer relação entre os *istos* são do tipo negação externa, ou seja, uma atitude da consciência que, enquanto terceiro, observador, capta o *isto* como não sendo o *aquilo* e o *aquilo* como não sendo o *isto*; e os compara. “Assim, a relação originária entre *isto* e *aquilo* é uma relação externa. *Aquilo* aparece como não sendo *isto*, e vice-versa. E esta negação externa desvela-se ao Para-si como um transcidente, estar fora, é *Em-si*” (p. 253).¹¹⁵

Quanto ao que surge como *potencialidade*, seria o que faz aparecer a dimensão do futuro. A consciência ao captar o objeto o faz no âmbito da permanência. Ou seja, como algo que é no presente e que é também no futuro, mas apenas como potencialidade ao modo da ipseidade. O Em-si é a todo momento todo o ser, é pleno. E sua relação com o possível só pode acontecer pelo Para-si, cuja negatividade transcende o momento rumo ao futuro e retorna para o presente com as impressões do objeto situado no porvir. As coisas Em-si

¹¹⁴ Ibidem, p. 223: “La qualité n'est point un aspecto extérieur de l'être: car l'être, n'ayant point de ‘dedans’, ne saurait avoir de ‘dehors’. Simplement, pour qu'il y ait qualité, il faut qu'il y ait de l'être pour un néant qui par nature *ne soit pas* l'être”.

¹¹⁵ Ibidem, p. 226: “Ainsi la relation originelle de *ceci* à *cela* est une négation externe. *Cela* apparaît comme n'étant pas *ceci*. Et cette négation externe se dévoile au pour-soi comme un transcendant, elle est dehors, elle est *en-soi*.

mesmas não têm qualquer elemento de potencialidade. Pelo “círculo da ipseidade” superam-se os objetos apreendidos no presente e remetem-se ao futuro como aquilo que não são, mas se tornam pelo Para-si no presente.

A primeira potencialidade do objeto, como correlato do comprometimento, estrutura ontológica da negação, é a *permanência*, que perpetuamente lhe advém do fundo do porvir. A revelação da mesa como mesa exige uma permanência de mesa que lhe advém do futuro e não é um dado puramente constatado, mas uma potencialidade (p. 257).¹¹⁶

Entretanto, a potencialidade não deve subscrever um tempo infinito, pois “o tempo infinito ainda não existe”. A mesa não aparece como sendo a possibilidade indefinida de mesa, mas apenas que a potencialidade faz surgir a dimensão do futuro. Parece que não se trata, portanto, de uma espécie de “perder-se” no futuro, mas de localizar a potencialidade, enquanto personificação do negativo, como fundamento da dimensão do futuro.

Neste sentido, um porvir eterno ou infinito não seria propriamente o núcleo da discussão. Mas que a transcendência, ante o círculo da ipseidade, engloba a potencialidade enquanto extensão do significado existencial do objeto localizado no âmbito do Para-si. Assim, se a potencialidade faz surgir a dimensão do futuro, isto não imprime necessariamente a idéia de um futuro infinito. Por isso, nas palavras de Sartre: “O existente não possui sua *essência* como uma qualidade presente. É inclusive negação da essência: o verde *jamais* é verde. Mas a essência vem do fundo do porvir ao existente como um sentido que nunca é dado e o infesta sempre” (p. 257).¹¹⁷ Por isso que se pode dizer que, ao captarmos o mundo, o fazemos pela nossa falta através do mundo objetivo. Justamente porque transcendemos o presente rumo ao futuro é que, ao retornarmos ao presente, nos damos conta da falta. Por isso

¹¹⁶ Ibidem, p. 229: “La première potentialité de l’objet, comme corrélatif de l’engagement, structure ontologique de la négation, c’est la *permanence*, qui vient perpétuellement à lui du fond de l’avenir. Le dévoilement de la table comme table exige une permanence *de table* qui lui vient du futur et qui n’est point un *donné* purement constaté, mais une potentialité”.

¹¹⁷ Ibidem, p. 230: “L’existant ne possède pas son essence comme une qualité présent. Il est même négation de l’essence: le vert *n’est jamais* vert. Mais l’essence vient du fond de l’avenir à l’existant, comme un sens qui n’est jamais donné et qui le hante toujours”.

é que as coisas nos servem como utensílios para realizarmos isso ou aquilo como atitude de eliminação da falta. E o ser, enquanto realização possível, será sempre intermediado pela utensilidade dos instrumentos para a supressão da falta. Seria o caso, por exemplo, do belo enquanto irrealizável. Não seria uma possibilidade propriamente das coisas, mas do homem enquanto não sendo ele mesmo depositário da beleza.

O belo infesta o mundo como um irrealizável. E, na medida em que o homem *realiza* o belo no mundo, ele o faz ao modo imaginário. Significa que, na intuição estética, apreendo um objeto imaginário através de uma realização imaginária de mim mesmo como totalidade Em-si e Para-si (p. 259).¹¹⁸

Aí estaria implicado tanto o porvir quanto o passado. Na medida em que o Para-si tendo que ser para além de seu presente, o faz numa descoberta gradativa de uma relação originária do passado. “E o passado do Para-si é para o Para-si como um saber. Mas esse saber não permanece como um dado inerte” (p. 259).¹¹⁹ Mas, no âmbito de *O ser e o nada*, tal passado permanece, por assim dizer, em segundo plano, pois a liberdade escapa a ele na medida em que todos os aspectos da vida do ser no mundo estariam, em seu fundamento, sob o modo de ser próprio do Para-si.¹²⁰

Mas voltemos, então, à transcendência. Como tal ela comporta a medida do ser do Para-si como aquele que é exterior a si mesmo e que, por isso mesmo, imprime no mundo a significância de sua ipseidade. O Para-si é constitutivamente transcendência, pois “não é o que é e é o que não é”. Daí decorreria toda uma análise da relação originária do Para-si, ou da realidade humana com o ser dos fenômenos. E é justamente isto que se vem fazendo até aqui

¹¹⁸ Ibidem, p. 231: “Il hante le monde comme un irréalisable. Et dans la mesure où l’homme *réalise* le beau dans le monde, il le réalise sur le mode imaginaire. Cela veut dire que dans l’intuition esthétique, j’appréhende un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi.

¹¹⁹ Ibidem, p. 231: “Et le passé du pour-soi est pour le pour-soi comme savoir. Mais ce savoir ne demeure pas comme un donné inerte”. É possível considerar nessa passagem a semelhança ou antecipação de um conceito importante no âmbito da segunda grande obra filosófica de Sartre, qual seja, *Crítica da razão dialética*. Tal conceito seria o “Prático-Inerte”: a consideração dos acontecimentos passados como algo que continua agindo no presente.

¹²⁰ Como frisado antes, não se deve aqui também concluir que na *Crítica* haja simplesmente uma supressão da liberdade da consciência individual, e que por isso se justificaria apontar esta “nova fase” de Sartre como negadora dos princípios essenciais contidos em *O ser e o nada*.

neste final do último capítulo. Com efeito, passemos então a analisar “O conhecimento” como tal.

O conhecimento é uma prerrogativa humana que guarda de um lado o objeto como aquilo que é conhecido e do outro o próprio homem como convededor. E o mundo seria a revelação do conteúdo mesmo da relação de ambos ao Para-si. Neste sentido, o ser do Para-si é conhecimento. Haveria então uma identidade entre o conhecimento e o ser do Para-si. Mas não se poderá dizer daí que a medida do ser seja dada pelo conhecimento, mas apenas que o Para-si faz-se anunciar o que é pelo Em-si. O que está aqui subentendido é que haveria uma precedência do Para-si. “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o nada que realiza esta presença” (p. 284).¹²¹ Este ato do Para-si efetiva o conhecimento enquanto objeto, sendo a consciência, e, por isso mesmo, ser ek-stático. Talvez estejamos aí diante de um dualismo insuperável, pois, pelos pressupostos da fenomenologia, e é este o pano de fundo da discussão aqui, a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Não há, portanto, nem mundo (objetos) nem consciência considerados isoladamente. Parece então que ambos se fundam reciprocamente; e, nestes termos, não haveria precedência de nenhum em relação ao outro. E nos parece que uma relação originária os faria surgir simultaneamente como conteúdo mesmo da relação.

Em todo caso, não é esta a conclusão que se pode tirar do pensamento de Sartre relativamente à ontologia do Para-si. De modo que, sendo a consciência sempre intencional, o movimento de lançar-se para fora rumo ao ser que ela não é imprimiria, na relação do Para-si com o Em-si, um sentimento de responsabilidade originária própria apenas da consciência. Por esse ângulo, pretende Sartre fixar a prioridade do Para-si, que, por si mesmo, designa um movimento, não inicialmente para o seu interior, mas para fora. E quando do retorno, num movimento de introspecção, não se substancializa absolutamente nada. Como tal, a

¹²¹ *L'être et le néant* p. 253: “La connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'être au pour-soi et le pour-soi n'est que le rien qui réalise cette présence”.

consciência permanece como antes, vazia como é. Mas não seria um acontecimento verdadeiramente estéril, pois o conhecimento é o que se constrói nessa “viagem” do Para-si. E é precisamente nesta circunstância que o ser do Para-si é conhecimento enquanto ser também ek-stático.

A única possibilidade do Em-si é ser afirmado. Mas tal afirmação não poderia advir dele mesmo já que ele é o que é.

Sem “mim”, o que seria deste cepo que escora a porta?

Sem este cepo que escora a porta, o que seria de “mim”?

De súbito: “penso” no “meu” cão – vejo suas cores e o seu jeito.

De fato, pode-se concluir que, para “mim”, há realmente infinitas possibilidades fora da “minha” relação com o cepo e a porta; e parece razoável pensar que quaisquer que sejam as possibilidades, não virão por outro ser, senão por “mim”. Quanto ao cepo, é apenas um pedaço de pau absolutamente carente de destinação.¹²² Esta apresentação pretende tão somente ilustrar a relação da consciência com os objetos em geral, de modo que se possa conceber alguma distinção e prevalência ontológica da consciência quanto ao conhecimento. Mas deve-se ter a cautela de não se cometer o erro da desmedida, ou seja, dar ao Para-si uma autonomia puramente criadora e mantenedora do mundo. Esta conclusão não parece poder ser tão tranqüilamente assim abstraída do pensamento de Sartre sem que se incorra nos riscos de adulteração de sua filosofia.

Tudo se passa como se houvesse uma Paixão do Para-si, que perder-se-ia a si mesmo para que a afirmação ‘mundo’ pudesse chegar ao Em-si. E, por certo, tal afirmação não existe senão *para* o Para-si; ela é o próprio Para-si e desaparece com ele. Mas não está *no* Para-si, pois é o ek-stase mesmo, e, se o Para-si é um de seus termos (o afirmante), o outro termo, o Em-si, é *realmente* presente a ele; é fora, sobre o ser, que há um mundo que se revela a mim (p. 284 – 285).¹²³

¹²² Exemplo do próprio autor da dissertação.

¹²³ *L'être et le néant*, p. 254: “Tout se passe comme s'il y avait une passion du pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation ‘monde’ arrive à l'en-soi. Et, certes, cette affirmation n'existe que pour le pour-soi, elle est le pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas dans le pour-soi, car elle est l'ek-stase même

O mundo é uma realidade que, no entanto, só se faz presente pela consciência. Por isso, não se poderá inverter a ordem das coisas dando ao homem um caráter secundário ante o mundo, ou meramente de passividade. E, nestes termos, a má-fé retornaria aqui como sendo a tentativa, em vão, de o homem fazer-se coisa (Em-si). E o estudo da ontologia do Para-si não pretende revelar outra coisa, senão exatamente o contrário disso.

‘Há’ ser porque sou negação do ser, e a mundanidade (mondanité), a espacialidade, a quantidade, a utensilidade, a temporalidade, só vêm ao ser porque sou negação do ser; nada acrescentam ao ser, são puras condições nadificadas do ‘há’, nada fazem senão realizar o ‘há’. Mas essas condições que *nada* são me separam mais radicalmente do ser do que o fariam as deformações prismáticas através das quais eu ainda poderia esperar descobri-lo. Dizer que há ser é nada, e, contudo, é operar total metamorfose, posto que *não há* ser exceto para um Para-si (p. 285).¹²⁴

Deve-se considerar, contudo, que o Para-si é presença imediata ao ser, mas, ao mesmo tempo, desliza infinitamente distanciando-se de si mesmo e do ser. “Pois o conhecer tem por ideal o ser-o-que-se-conhece, e, por estrutura originária, o não-ser-o-conhecido” (p. 285).¹²⁵ Há a manifestação desse não-ser por todos os lados como não sendo o ser. Mas o ser se apresenta a todo instante absoluto e incólume “contra mim”. Está por toda parte, “pesa sobre mim, assedia-me, e sou perpetuamente remetido de ser em ser; esta mesa que aí está é ser e *nada* mais; este rochedo, esta árvore, essa paisagem: o ser e, fora disso, nada” (p. 285 – 286).¹²⁶ Mas, diz Sartre ainda, que ao tentar captá-lo não se encontra outra coisa senão a si mesmo: “Quero captar este ser e não encontro senão eu mesmo”.

et si le pour-soi est l'un de ses termes (l'affirmant), l'autre terme, l'en-soi, lui est *réellement* présent; e'est dehors, sur l'être, qu'il y a un monde qui se découvre à moi".

¹²⁴ Idem, p. 254: “Il y a de l'être parce que je suis négation de l'être et la mondanité, la spatialité, la quantité, l'ustensilité, la temporalité ne viennent à l'être que parce que je suis négation de l'être, elles n'ajoutent rien à l'être, elles sont de pures conditions néantissées du ‘il y a’, elles ne font que réaliser le *il y a*. Mais ces conditions qui ne *sont rien* me séparent plus radicalement de l'être que ne le feraient des déformations prismatiques à travers lesquelles je pourrais encore espérer le découvrir. Dire qu'il y a de l'être n'est rien et pourtant c'est opérer une totale métamorphose, puisqu'il n'y a d'être que pour un pour-soi”.

¹²⁵ Ibidem, p. 254: “C'est que le connaître a pour idéal l'être-ce-qu'on-connaît et pour structure originelle le ne-pas-être-ce-qui-est-connu”.

¹²⁶ Ibidem, p. 255: “Il pèse sur moi, il m'assiège et je suis perpétuellement renvoyé d'être en être, cette table qui est là c'est de l'être et *rien de plus*”.

Entretanto, o conhecimento coloca-nos de fato frente ao absoluto na medida em que há uma verdade do conhecimento. Há realmente a verdade daquilo que se manifesta, mas seria uma verdade que permanece estritamente humana. A radicalização deste pensamento tanto pode livrar os homens dos posicionamentos individualistas, na medida em que a pressuposição de que há efetivamente um ego no interior da consciência é definitivamente descartada, bem como fazer o homem assumir a dureza e a efetividade de sua existência sem desculpas. Não se pode escamotear a liberdade sobretudo na alienação. “Acho que, por hora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livre como poderiam transformar-te em escravo?”.¹²⁷ Não se trata, contudo, de desconhecer outros elementos fundamentais da realidade como, por exemplo, as questões sobre o corpo ou dos sentidos, mas, em se tratando de ontologia, apenas de estabelecer a ordem das coisas. “Mas importa antes de tudo, em ontologia como em qualquer outra área, observar no discurso uma ordem rigorosa” (p. 286).¹²⁸ Eis o sentido fundamental da ontologia do Para-si na filosofia de Sartre.

¹²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*: A conferência de Araraquara – Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 41: Dada a natureza de tal conferência, pode-se aqui atestar a continuidade do pensamento de Sartre quanto a centralidade do conceito *liberdade*. Tanto não se pode ser escravo sem ser antes livre como só pela liberdade é que se pode esquivar da alienação.

¹²⁸ *L'être et le néant* p. 255: “Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fim

‘Jean-Paul Sartre está morto’, anuncia o jornal *Libération* como quem dá um grito. A primeira página era inteiramente consagrada a ele, com uma grande foto do filósofo – do início dos anos 70 -, engraçado, as mãos sobre os joelhos, na espera de testemunhar em um milésimo processo, sentado no Palácio de Justiça. ‘O imenso Sartre – comenta Serge July – ocupa o século como Voltaire e Hugo ocuparam os seus... ele que esteve em toda parte, nos últimos quarenta anos, de todos os escritos, de todos os combates...’. ‘Sartre está morto’, anuncia o *Le Matin* em toda uma página, com a estranha foto de um homem com óculos, lendo ou escrevendo sob uma grande luz branca. ‘Com ele desaparece um dos raros homens verdadeiramente livres de nossa época’, dizia o comentário, ‘um dos únicos homens honestos em meio a uma época terrível e turbulenta’. ‘Morte de Jean-Paul Sartre’, escreve o *Le Figaro*, na manchete, enquanto em suas páginas internas, Jean D’Ormesson destaca ‘um dos últimos mestres do pensamento francês’ (...) Relatos de todas as testemunhas possíveis, extratos de suas obras, de todas as datas-chave ou presumidas assim, de todas as viagens, de todas as publicações, em uma espécie de álbum de família no qual cada um encontrava reunidos os grandes momentos do século. Um tipo de subleilão delirante que não tinha, ao fundo, uma única e verdadeira significação: dar conta, de uma vez só, de uma dívida considerável em relação a Sartre; dar conta, sobretudo, da impossibilidade de exprimir toda essa dívida.¹²⁹

(Sartre, de annie Cohen-Solal).

Um começo novo é sempre anunciado por um fim. Não se poderá conceber um fim absoluto a partir do qual nada mais acontecerá. Com efeito, a morte também não é o fim. E por vezes, pelo contrário, é pela morte que se mantém vivo.

Nesse sentido, Bernard Henri Lévy fez a seguinte consideração relativamente ao “fim” de Sartre:

¹²⁹ Texto retirado da revista Cult nº. 91 – Abril/2005 – Ano VII, p. 60. (Vinte e cinco anos da morte de Sartre).

É comum que a morte traga a paz. Ela estabiliza os sentimentos. Sem paralisar, é claro, os textos, sem trancafiá-los em um sentido qualquer que a morte do autor permitisse enfim investir, ela contribui, pelo menos, para regular o jogo das palavras, para arbitrar as principais disputas. No caso de Sartre, parecia que se dava o inverso e que, no próprio momento em que se iniciaria sua estada no purgatório, ele tornou-se objeto de um conflito de interesses políticos e metafísicos mais que nunca contraditórios.¹³⁰

Sem pretender nessas considerações finais traçar meramente uma espécie de homenagem ao filósofo existencialista, procuremos conduzir nosso trabalho centrado na importância do nosso tema para o estudo da obra do pensador aqui tratado.

A relevância e o significado da compreensão da ontologia do *Para-si* e o seu enquadramento como o fundamento comum dos conceitos aqui analisados foi de fato o que se buscou fazer. Na verdade, a importância de se estudar a amplitude e as consequências do modo de ser da consciência vai além da própria filosofia sartreana. O mesmo se pode dizer a respeito das considerações que se fez sobre a fenomenologia, o Ser-Em-si, a temporalidade, ou o conhecimento. São conceitos que não estão restritos a nenhuma filosofia específica. Além do mais, foi da realidade humana que se buscou falar o tempo todo. De maneira que, em última instância, não se trata de uma investigação que se possa simplesmente deixar de lado, pelo contrário, coloca em relevo as discussões indispensáveis para se pensar os diversos aspectos da vida humana, mais especificamente no âmbito da subjetividade. Nas palavras de Sartre: “Nosso ponto de partida é, de fato, a subjetividade do indivíduo e isso por razões estritamente filosóficas”.¹³¹

Aquilo que se propõe a abranger uma grande extensão pode acabar deixando de ocupar o lugar que lhe é devido. Portanto, o que se destaca aqui não é o estudo da realidade humana em geral. Antes disso, pensamos que o estudo da ontologia do *Para-si* deve se estabelecer como o ponto crucial a partir do qual se possam elucidar os conceitos basilares da filosofia de

¹³⁰ LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Tradução: Jorge Bastos - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 13.

¹³¹ J-P. SARTRE. Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3^a ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 15.

Sartre. Consideramos que não se trata de um tema tão fácil de se realizar caso se queira, com seriedade e compromisso, efetuar de fato uma pesquisa filosófica, pois ele não está, como tal, em nenhum lugar específico como algo a ser simplesmente pinçado, mas, pelo contrário, estaria, de um modo ou de outro, em toda obra sartreana.¹³²

Não se ousou aqui abordar a complexidade da existência humana nem tampouco da amplitude da filosofia de Sartre. Mas, deve-se admitir, o cerne da questão aqui proposta é de suma importância, pois procura tratar do fundamento de conceitos inscritos na filosofia moderna como sendo decisivos para orientar o pensamento filosófico e os seus desdobramentos, que, no fim das contas, sempre tem como objeto precípuo, o homem. Nesta perspectiva, o fundamento da liberdade, da temporalidade, da negatividade, do conhecimento, da ipseidade, da transcendência, tem primazia sobre cada um deles, na medida em que, como tal, deve vir antes como condição mesma de possibilidade de seu sentido. E o que fica aqui defendido como fundamento último é o modo de ser da consciência.

Caso não se pudesse tomar o ser da consciência como sendo diferente do Ser-Em-si, teríamos de estar certamente pensando algum outro tipo de mundo, ou melhor, o pensamento mesmo não seria algo que se pudesse referir, pois o pensamento é uma necessidade. E não pode haver qualquer tipo de necessidade senão no seio do Para-si. É por ele que se fala em ausência, em projeto, em completude, em realização, em possibilidade, em relação. É o vazio humano que está por trás disso tudo. E parece que anunciar isto é o propósito de Sartre: “De qualquer modo, o que podemos desde já afirmar é que concebemos o existencialismo como

¹³² “É de fato espantoso, diz Paulo Perdigão, que um único homem, como Sartre, tenha deixado obra tão ampla, no espaço de 74 anos, dos quais os últimos sete passou praticamente cego. Em toda a história da filosofia, nunca houve um pensador que escrevesse tanto, nem Kant, Hegel ou Max: obras filosóficas, ensaios, conferências, crítica literária e teatral, peças de teatro, romances, contos, roteiros de cinema, correspondência, jornalismo etc. E tudo isso – o mais notável – não provindo de um pensador enclausurado em um gabinete de trabalho, mas de alguém com intensa atividade prática, engajado politicamente, participando de debates e entrevistas, reuniões políticas e editoriais (como a revista mensal ‘Les Temps Modernes’, lançada em 1945 e por ele dirigida), viajante do mundo, boêmio, agitada vida amorosa”. (Ver bibliografia: Paulo Perdigão, *Existência e liberdade*, p. 17.). O que se poderia dizer, contudo, é que se considera que, do ponto de vista estritamente filosófico, o seu pensamento está sintetizado na obra que o celebrizou: *O ser e o nada*, muito embora o itinerário de seu pensamento filosófico tenha começado com *A Transcendência do ego*, *A Imaginação, Esboço de uma teoria das emoções* e *O imaginário*, publicados entre 1936 e 1940.

uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”.¹³³ Os acontecimentos do mundo têm um fundamento. É pelo homem que eles existem e terão o destino que a liberdade humana lhes der. Nestes termos, ser livre nem é bom nem ruim. Esta é uma condição inegociável. Ser livre, eis tudo. Com efeito, o Estado, a lei, a injustiça, a glória, o fracasso, o tempo, a cor, o belo, a tristeza, a condenação, todos só adquirem significado na medida em que são inseridos pelo Para-si numa rede de relações que estabelece a validade ou não de cada conceito.

Não se trata de uma realidade que possa ser relacionada à vontade humana. Ou seja, os acontecimentos do mundo em sua origem não dependeriam do querer humano; eles simplesmente se dão inevitavelmente nas condições constitutivas do modo de ser da consciência. Sabendo-se disso, aí sim é que se poderá reivindicar e avaliar a postura do homem ante a tal realidade. Assim, a medida do mundo seria dada pelo modo de ser da consciência. Nada se integra à realidade humana senão pela negatividade que define o modo de ser do Para-si.

A liberdade não nos é dada pela vontade. Não se pode querer ou não ser livre. Por isso, “só não se é livre para deixar de ser livre”. O homem nunca pode ser definido como sendo isso ou aquilo ao modo das coisas em geral, ou melhor, ao modo do Em-si. Esta perspectiva nos remete ao momento em que abordamos *a má-fé* ainda no primeiro capítulo. Trata-se da dicotomia liberdade/não-liberdade, que, em última instância, deriva dos dois conceitos fundamentais e abrangentes, quais sejam, *ser* e *nada*.

É preciso observar que, após a compreensão da importância do ser da consciência na constituição do mundo, se deve simultaneamente intuir suas consequências quanto à regulação da relação sujeito/objeto e sujeito/sujeito, pois uma subjetividade se mantém como

¹³³ J-P. SARTRE. Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3^a ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 3.

tal para outra igualmente subjetividade. E aí, convenhamos, é outra problemática. Pois, seria, se fosse o caso, uma outra pesquisa a ser feita, afinal se trata já de um outro momento, chamado *O Para-outro*: A relação e os limites entre consciências. A difícil convivência com o outro: a ameaça que cada um representa para o outro e a dependência mútua entre as consciências. Por isso diz Sartre: “Pois a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro” (p. 286).¹³⁴ Mas não se deve passar para a fase seguinte quando ainda não se cumpriu a anterior. E a fase seguinte não é o caso aqui.

Ocorre que esta breve referência ao ser Para-outro nos ajuda a fixar a importância da reflexão sobre a ontologia do Para-si, pois, na ordem rigorosa das coisas, o Para-si seria o começo. Assim, não se poderá ir muito longe, ou sequer largar, senão inicialmente pelo ser mesmo da consciência individual. E, neste sentido, Sartre é inteiramente cartesiano, pois há de partir necessariamente do cogito.

Mesmo que se fizesse aqui o esforço de tratar da relação do cogito cartesiano no pensamento de Sartre, ainda assim, certamente ficariam lacunas. Em todo caso, apenas para ilustrar um pouco e não ficar assim tão em suspenso, segue a próxima citação.

Numa filosofia como a de Descartes, parece óbvio que a náusea não possa ter sentido: o *cogito* é qualquer coisa de fechado em si, pensamento puro que vive de sua suficiência, *ego sum res cogitans*. No existentialismo, esse autobloqueio intelectual resulta insatisfatório, em primeiro lugar pelo exclusivismo do plano do pensamento, e, depois, pela maneira ilhada de compreender o homem. Explica-se, assim, que o cartesianismo sofra em Sartre uma considerável transformação. E nesse ponto o seu principal inspirador é Heidegger, ao definir o homem como um ser-no-mundo.¹³⁵

Entendemos que, após uma boa investigação sobre este aspecto da filosofia de Sartre, não se poderá mais perguntar, do ponto de vista filosófico, se o homem afinal é livre ou não. Não se poderá ainda apontar para um solipsismo ou individualismo inconsequente, pois não é

¹³⁴ *L'être et le néant* p. 255: “Car la réalité-humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui”.

¹³⁵ BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e existentialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 18.

a isso que nos leva o exame do modo de ser da consciência. Talvez seja neste momento até inoportuno fazer tal conjectura. Sobre isso, façamos ainda uma última referência a Sartre:

Porém, a subjetividade que alcançamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, visto que, como já demonstramos, no *cogito* eu não descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Através do *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós nos apreendemos a nós mesmos perante o outro, e o outro é tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se alcança diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência.¹³⁶

Finalmente, não seria o caso aqui de se discutir as, nada poucas, consequências a que se poderia chegar após o estudo da ontologia do Para-si em *O ser e o nada*. Nossa propósito seria antes destacar esse tema da filosofia de Sartre e em seguida inseri-lo novamente, ressaltando-o como elemento essencial para a elucidação dos principais conceitos presentes na obra do filósofo da liberdade, o que esperamos ter aqui conseguido.

¹³⁶ J-P. SARTRE. Coleção Os pensadores: *O existentialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3^a ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 15.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BEAUD, Michel. *Arte da tese*. 5. ed. Trad. Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BEAUVOIR, Simone. *A cerimônia do adeus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BENNY, Lévy. & SARTRE, Jean-Paul. *A esperança agora*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- BORNHEIM, Gerd. *Racionalidade e acaso*. In: NOVAIS, Adauto. (Org.) *Rede imaginária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Metafísica e existencialismo*. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*. Ijuí-RS: Unijuí, 1999.
- CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*. 2. ed. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. São Paulo: Guanabara Kargan S/A.
- COTRONEO, Girolamo. *Sartre: rareté e storia*. Napoli: Guide, 1976.
- DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* Rio de Janeiro: Livraria Tijuca. s/d.
- DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- EVANGELISTA, João. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez, 1992.
- FROMM, Erich. *Ter ou ser*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A, 1987.
- _____. *Do ter ao ser*. Trad. Lúcia Helena S. Barbosa. São Paulo: Manole, 1992.
- GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

- GILLES, Thomas R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8. ed. Parte I, Petrópolis: Vozes, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas – Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- JEANSON, Francis. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- KANT, Immanuel – *Critica da razão pura*. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural 1996.
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.
- LAPÓRTE, Ana Maria Alexandre. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá, 2000.
- LÉVY, Bernard Henri. *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- LIMA, Alexandre. J. *O Cogito existencial em ‘O Ser e o Nada’*. Recife: UFPE, 1986. (Dissertação de Mestrado).
- LIMA, Walter Matias. *Liberdade e dialética em Jean-Paul Sartre*. Maceió: Edufal, 1998.
- LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998.
- LUIJPEN, Willems. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: Edusp, 1974.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- MESZÁRIOS, István. *Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MICHEL, Contat. *Sartre – L'invention de la liberté*. Paris: Textuel, 2005.
- MORAES, Alfredo de Oliveira. *A Metafísica do conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade*. (Coleção Logos). São Paulo: Moderna, 1996.

PENHA, João da. *A náusea do mundo: Atualidade e permanência*. Revista Cult nº 91 – Abril/2005 – Ano VII (Vinte e cinco anos da morte de Sartre).

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica*: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. *O pensador que engajou a filosofia na política*. Revista Cult nº 97 – Novembro/2005 – Ano VIII (Pensadores: Sartre, Foucault, Rorty, Rawls e Habermas).

ROMANO, Luiz Antônio Contatori. *Os caminhos da liberdade*. Revista Cult nº 84 – Setembro/2004 – Ano VII (A dialética da paixão).

SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Lisboa: Europa-América, 1966.

_____. *Colonialismo e neocolonialismo*. Trad. Diva Vasconcelos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *L' sursis. (Les chemins de la liberté II)* Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Les mouches* – Paris: Gallimard. 1972.

_____. *A idade da razão*. (Os caminhos da liberdade I). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *As palavras*. 6. ed. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Marxismo e Existencialismo-Controvérsia sobre a dialética*. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara* – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Escritos políticos 1: Política Francesa*. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *A náusea*. 6. ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. Coleção Os pensadores: *O existencialismo é um humanismo, A imaginação, Questão de método*. 3. ed. Trad. Rita Correa Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Verdade e existência*. 2. ed. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *A esperança agora: Entrevista de 1980*. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Moral e sociedade* – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

- _____. *L'Existencialisme est un humanisme*. Paris: Folio France, 1996.
- _____. *Le mur* – Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *O ser e o nada*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Com a morte na alma* (Os caminhos da liberdade III) – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. *O imaginário* – Psicologia fenomenológica da imaginação. São Paulo: Ática, S/d
- SCHWARZ, Theodor. *Jean-Paul Sartre et le marxisme*. Lausanne: L' Age d'homme, 1976.
- SILVA, Franklin Leopoldo: *A Transcendência do ego. Subjetividade e Narrabilidade em Sartre*. Revista Síntese – Volume 27 nº. 88 Maio-Agosto 2000. Centro de Estudos Superiores – SJ (BH).
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de O. Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.
- SOLAL, Anne Cohlen. *Sartre: vida e obra*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- _____. *Jean-Paul Sartre*. Paris: Puf, 2005
- STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 6. ed. Trad. Eglê Malheiros. São Paulo: Paz e Terra, 2001.