

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISEERTAÇÃO DE MESTRADO

ONTOLOGIA DA NEGATIVIDADE EM SARTRE

VALMIR DE COSTA

CURITIBA

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

VALMIR DE COSTA

ONTOLOGIA DA NEGATIVIDADE EM SARTRE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos  
Moutinho

CURITIBA

2009

## AGRADECIMENTOS

Ao Donato e à Ana, meus pais, que na distância sempre se fizeram presentes.

Aos meus irmãos, aos Rogacionistas e aos amigos do futebol.

À Josiane e Gilson, artistas antes de filósofos.

Aos amigos do mestrado pelos debates.

Aos Professores e Funcionários da UFPR.

Ao Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, pela dedicação e empenho na orientação.

A vida, no que há de mais contingente e gratuito.

## RESUMO

Este trabalho tem por finalidade apresentar que a negatividade, na filosofia de Sartre, é imanente a toda compreensão de ser. Nesse sentido, Ser e Nada, na constante negação e absorção de um pelo outro, exprimem a ambigüidade constituinte de toda realidade humana. Existencialmente contingente e finito, o homem não é mais que uma permanente questão para si mesmo.

## RÉSUMÉ

Cet travail a par finalité presente que la négativité, dans la philosophie de Sartre, est immanent à tout compréhension de l'être. Dans ces sens, Être et Néant, dans la constat negation et absorption de un par l'autre, ils expriment la contradiction constituint de tout réalité humanine. Existencialment contingent et finit, le homme n'est plus pas que une permanent question pour soi mem

## SUMÁRIO

### PRIMEIRO CAPÍTULO

<b>A LIBERAÇÃO DO CAMPO TRANSCENDENTAL</b>	<b>06</b>
1. PREMISSAS DO EU	08
1.1.O SURGIMENTO DE UMA CONSCIÊNCIA IMPESSOAL	13
1.2. SUBJETIVIDADE E IMPESSOALIDADE DA CONSCIÊNCIA	17
1.3.DA CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA À CONSCIÊNCIA REFLEXIVA	19
1.4. CRÍTICA À MATERIALIDADE DO EU	26
2. O EGO E SUA CONSTITUIÇÃO	28
2.1. A CONCEPÇÃO DO EGO COMO CENTRO DE UNIDADES	33
3. NAS VIAS DA FENOMENOLOGIA	38
3.1. IMAGINAÇÃO E MÉTODO FENOMENOLÓGICO	39
3.2. CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE	41
3.3. O DESVELAMENTO DA REALIDADE HUMANA	46

### SEGUNDO CAPÍTULO

<b>CONTINGÊNCIA E SITUAÇÃO</b>	<b>49</b>
1. CAMINHO PARA A NÁUSEA	51
1.1. A REFUTAÇÃO DO NATURALISMO	54
1.2. A IRREMEDIÁVEL CONTINGÊNCIA	56
1.3. A SOLIDÃO INSUPERÁVEL	60
1.4. A ESCOLHA QUE SE IMPÕE	62
1.5. CONSCIÊNCIA E EXISTÊNCIA	64
2. O ULTRAPASSAMENTO DO MUNDO: A CONSCIÊNCIA IMAGINANTE	67
2.1. O MÉTODO DESCRITIVO	69
2.2. A REALIDADE DO IRREAL	72
2.3. O SURGIMENTO DA NEGACÃO	74
2.4. A ARTE E A PASSAGEM AO OUTRO LADO MUNDO	76

2.5. EM DIREÇÃO À ONTOLOGIA	78
<b>TERCEIRO CAPÍTULO</b>	
<b>A NEGATIVIDADE IMANENTE</b>	<b>81</b>
1. FENÔMENO E CAMPO FENOMENAL	82
2. CONSCIÊNCIA DE SI E CONHECIMENTO	86
2.1. A QUESTÃO ONTOLÓGICA	88
2.2. CONSCIÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA	91
2.3. O SER EM-SI COMO PLENITUDE DO SER	93
3. A INTERROGAÇÃO COMO PONTO DE PARTIDA	94
3.1. A PRESENÇA DA NEGAÇÃO	96
3.2. MODOS DE CONCEBER O NADA	97
3.3. A RELAÇÃO SER E NADA	100
3.4. UMA NATUREZA DESCARACTERIZADA DO DETERMINISMO	103
3.5. ANGÚSTIA E LIBERDADE	105
3.6. MÁ-FÉ E NEGAÇÃO	108
4. A ESTRUTURA INTIMA DA CONSCIENCIA: O PARA-SI	112
4.1. O PARA-SI E SUA FACTICIDADE	115
4.2. A IPSEIDADE COMO CARACTERIZAÇÃO DO PARA-SI	118
4.3. A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO ENTRE EM-SI E PARA-SI	120
5. PARA ALÉM DA LIBERDADE CARTESIANA	122
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>132</b>

## INTRODUÇÃO

Em uma passagem de *La liberté cartésienne*, Sartre afirma que “a liberdade não vem do homem enquanto ele é, como plenitude de existência em meio a outras plenitudes num mundo sem lacuna, mas ao contrário, enquanto ele não é, enquanto é finito, limitado”. É sobre esta negatividade implícita à realidade humana que objetivamos investigar com o tema “Ontologia da negatividade”. Nossa meta é delinear esta negatividade que caracteriza nosso próprio modo de ser no mundo. Vamos nos voltar assim para uma ontologia.

A tematização da negatividade nas obras de Sartre não se limita ao simples contrário da positividade. Do mesmo modo, por centralizarmos a discussão sobre a negatividade, não significa que o positivo esteja totalmente ausente. O que queremos evidenciar a partir da obra sartreana é que a negação constitui presença permanente no ser da realidade humana, como negação mesma de tudo o que nela é. O ‘é’, ou o ser, é o positivo, que na perspectiva existencial se coloca como o outro da liberdade.

O que ilustra bem essa constante superação do positivo pelo negativo, como expressão desta negatividade implícita na imanência, é a síntese temporal do ser da consciência sugerida por Sartre, ao defini-la como o ser “que é o que não é, e não é o que é”. O positivo só é presença na condição de superação, de sua constante negação. Esta negação do ser, de tudo o que no homem ‘é’, acaba por evocar em sua finitude o reino da liberdade, e conseqüentemente, da criação.

Em Sartre, como veremos, a negatividade acaba por envolver uma negação de tudo o que no homem é natureza, como expressão última de tudo o que nele é positivo. Não existe, porém, em Sartre, pelo menos numa abordagem direta, uma crítica a filosofia da positividade. Existe sim, uma filosofia antinaturalista, e é a este termo que nos referiremos em nosso estudo para designar o oposto da liberdade. O que é da natureza pode-se dizer tudo o que não é da liberdade, ou mesmo, da criação.

A negatividade nega o quê? Ou, negatividade de quê? Porque só pode se negar o que existe, não se nega o nada, ou seja, a negatividade a qual nos referiremos, se assenta num ser que é expressão de algo dado e ao mesmo tempo negado, ou poderíamos dizer, que nossa abordagem envolve um ser que é negação já na imanência

do ser. Não poderia ser, porém, uma negação de juízo somente. Esta não abordaria a dimensão ontológica, ambiente e espaço de nossa discussão.

Metodologicamente, poderíamos desenhar o seguinte quadro: a negatividade envolve o transcendental, a consciência, o Para-si, como manifestação do que é espontâneo, transparente, presente, imediato, aberto, criativo, livre, em contraposição ao que é da ordem do psíquico, do ego, do em-si, como expressões do que é passado, fechado, opaco, não-livre. A negatividade garante a liberdade permanente no ser, porque ela é antes de tudo nada de ser.

Com tais prerrogativas, nosso trabalho rumo na seguinte direção: os dois primeiros capítulos sobre “A Liberação do Campo Transcendental” e “Contingência e Situação”, procuram investigar as condições em que esta negatividade torna-se propriamente temática sartreana. Ela não aparece de modo explícito em seus primeiros escritos, mas estes acabam por conceder as bases filosóficas de seu surgimento. É com essa intenção que nos dirigimos para *La Transcendance de l’Ego, A Imaginação, A Náusea e L’Imaginaire*. Outros textos sartreanos complementam estes, porém, todos tomados com a finalidade de reforçar as teses destes.

Destacam-se nestes textos o viés fenomenológico de Sartre, a negatividade, do ponto de vista temático, fará a passagem da fenomenologia à ontologia, mostrando a partir deste tema, em que medida pode-se falar de ruptura e continuidade da fenomenologia de Sartre em relação à de Husserl.

O terceiro capítulo, “A negatividade Imanente”, enfocará basicamente em que medida a negatividade envolve todo o ser. Os textos tomados serão, *L’Être Et Le Néant, Conscience de soi et connaissance de soi e La liberté cartésienne*. Instalada a negatividade no mais íntimo do ser, percebe-se que se aborda o ser a partir de uma ontologia situada. A temática da história desponta como o horizonte próximo desta ontologia, por isso que, tanto a negatividade como a liberdade, que é sua manifestação, envolve e exige a criação como exteriorização deste ser situado. Nasce o reino do humano.

Assim, para que seja possível uma ontologia é necessário que se parta de ‘algum conhecimento’, propriamente, da consciência, e não do conhecimento em si. O cogito será desta forma o ponto de partida de nossa discussão em torno de uma ontologia da negatividade, ele nos fornecerá as bases de compreensão que acabará por revelar a consciência em suas maneiras de ser, que ontologicamente se definirá como ser-no-mundo.



A elaboração de uma ontologia fenomenológica se assenta assim no fundamento de um campo fenomenal, espaço onde todo fenômeno se doa a consciência, este fundamento primeiro de todo o fenômeno será em Sartre o cogito pré-reflexivo. É por ele que começamos nosso percurso.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### A LIBERAÇÃO DO CAMPO TRANSCENDENTAL

Com o objetivo de compreender o surgimento e desenvolvimento de uma ontologia da negatividade em Sartre e sua conseqüente negação da natureza, este trabalho nos coloca em contato com sua primeira obra propriamente filosófica, *A Transcendência do Ego*. O que interessa neste trabalho é como a partir da psique, relativamente ao estudo da consciência e do Ego, Sartre procura estabelecer a constituição de um campo transcendental, onde a consciência é apresentada como nada, inabitada de qualquer conteúdo objetivo, tornando-se impessoal.<sup>1</sup> Para nós é suficiente no momento compreender a distinção entre a consciência irrefletida e reflexionante, e como se dá, por meio desta distinção, a liberação do campo transcendental.

A liberação do imanente de qualquer egoidade traz para a filosofia de Sartre uma série de conseqüências. A principal delas é conceber a consciência como algo em perpétuo esvanecimento, a partir de uma subjetividade aparentemente sem sujeito ordenador das coisas, com as quais a consciência entra em contato. A intencionalidade é assim a via pela qual a consciência se direciona ao mundo, ao mesmo tempo em que o mundo se dá à consciência. Num primeiro momento procuraremos apresentar o modo como Sartre constitui a subjetividade a partir da consciência transcendental, consciência esta que se define como pura translucidez.

A conseqüência mais imediata deste modo de compreender a consciência é que, sendo translúcida, não há mais espaço para o Eu na consciência, pois ele nada mais é do que um transcendente, um objeto no mundo. Não se trata, porém, da “morte do

---

<sup>1</sup> Compreendemos por “Liberação do Campo Transcendental” não outra coisa que a discussão que se faz partir de *A transcendência do Ego*, em torno do cogito. O cogito é na verdade, como veremos, o ponto de partida de qualquer definição que se venha a ter sobre a consciência, sendo o campo transcendental tudo o que se refere a consciência como outro distinto do mundo e de tudo o que é transcendente, como referência primeira a uma subjetividade. Se “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”, há de se especificar o campo que viabiliza esta tematização da consciência em sua presença no mundo. O transcendental é a possibilidade primeira de toda consciência, ou mesmo, de toda experiência fenomenológica, sendo indispensável referir-se a ele ao se tematizar da consciência, como nós o faremos através da negatividade.

sujeito”.<sup>2</sup> Esta tese, tida como antecipação do pensamento estruturalista, não faz sentido neste debate. Trata-se primeiramente, é o que pretendemos confirmar, de uma redefinição do campo do imanente como pura transcendência.

Qual subjetividade emerge a partir da concepção do Ego como ser do mundo? A subjetividade estará intimamente vinculada, como veremos, à própria noção que Sartre procura desenvolver sobre a consciência. O ponto de partida que Sartre estabelece num primeiro momento, para compreender o que venha a ser uma consciência sem conteúdo, é quanto à presença formal e material do Eu na consciência. Ambas as concepções têm por objetivo estabelecer uma crítica às filosofias que põem na consciência conteúdos que estão no mundo, e que ao transporem para a consciência aquilo que está fora, turvam sua presença absoluta.

Na consciência translúcida, ou irrefletida, não há referência identitária, algo com o qual pudesse se identificar. Tudo é fluxo constante. É o que Sartre definirá mais tarde em *L'Être et Le Néant*, para definir a própria negatividade da consciência, ela “*é o que não é, e não é o que é*”, como movimento constante em busca de uma identificação que jamais se complementa.<sup>3</sup> Uma transparência que acaba por caracterizar a própria consciência como nada. É, podemos dizer, a primeira sinalização de uma presença nadificadora da consciência.

Sartre, já no título de *A Transcendência do Ego*, deixa claros os propósitos de seu trabalho ao afirmar que não existe Ego na consciência, mas que ele é em última instância transcendência, ou seja, que sua presença não se dá na instantaneidade da consciência, mas no mundo, como um objeto. Primeiramente apresentaremos sua crítica a certas correntes da filosofia contemporânea, que insistem em realizar as condições de possibilidade da crítica kantiana, ao contestar a presença formal e material do Eu na consciência, e como a fenomenologia vem desvelar a consciência como existência de fato, ao mesmo tempo em que é espontaneidade pura. Posteriormente, apresentaremos

---

<sup>2</sup> COOREBYTER, V. In. Introduction à *La Transcendance de l'Ego*, p. 07

<sup>3</sup> Ora, não é esse princípio de negatividade que o próprio Sartre irá afirmar sobre a pessoa de Jean Genet? “*Quem é Genet? Nada, senão a própria contradição, o instante puro em que no Não há o Sim e no Sim o não. Positivo e negativo deveriam anular-se, sim e não deveriam fazer tábua rasa. É assim que ele atingiria o nada puro. Assim, Genet seria nulidade. Mas é justamente a consciência que realiza a oposição dos contraditórios e essa consciência é tanto mais aguda quanto mais forte é a oposição. (...) Em suma, essa consciência que quer aniquilar-se, essa consciência que se dilacera em contradição, torna-se ao mesmo tempo a unidade das contradições. Esse paradoxo que remete do nada à existência, do conflito à unidade e que faz com que tanto mais se exista quanto mais se queira aniquilar-se, Genet o chama de impossível nulidade*”, SARTRE, *Saint Genet: Ator e Mártir*, pp. 233-234. É a passagem do plano fenomenológico-ontológico ao existencial que objetivamos com a descrição da negatividade. Veremos que esta negatividade habita todo ato humano, como o próprio Sartre descreve em Genet.

como Sartre concebe o Ego como pólo de unidades. Objetivamos, desta forma, deixar o mais claro possível como se dá a ‘liberação do campo transcendental’, que acaba por constituir a consciência como absoluta, e, ao mesmo tempo, lança as bases da negatividade como fundamento da realidade humana.

## 1. PREMISSAS DO EU

Não é sem justificativa que Sartre toma Kant como ponto de partida de sua tese sobre a purificação da consciência, “*É necessário concordar com Kant que, ‘o Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações’*”.<sup>4</sup> Tal medida ilustra na verdade uma postura radical a que Sartre deseja chegar, quanto a sua formulação sobre a consciência, que será mais bem compreendida no decorrer do texto: a de que o cogito é resultado de uma operação da consciência reflexiva. O *Eu penso* kantiano é formal, é resultado de uma lógica transcendental, não da análise de um fato. Ele designa tão somente a necessidade formal de tomar toda representação como minha.<sup>5</sup> Embora seja possível o Eu acompanhar as representações, no plano formal, como Kant acredita, pois é evidente que numa representação, num ato ou gesto realizado por mim num tempo decorrido, era eu que o praticava e não outrem.<sup>6</sup> Na análise de fato ou de essência, o Eu não aparece da mesma forma, como se atestará por meio da fenomenologia.

Não podemos, assim, fundamentar um Eu na consciência como sintetizador de nossas experiências. Entre afirmar que a ação era praticada por mim, e que em decorrência disso um Eu operava a síntese, há uma grande diferença.

Sartre, por intermédio de Kant, pretende fazer sua crítica a certa tendência na filosofia contemporânea, que procura, a despeito da teoria kantiana, realizar as condições de possibilidade proposta pela crítica e que tem por meta principal a

---

<sup>4</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, p. 93 - (“*Il faut accorder à Kant que ‘le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations’*”.)

<sup>5</sup> Com relação à teoria kantiana Mouillie nos afirma, “*Exigência crítica e não descrição empírica suscetível de intuição, a afirmação kantiana do Eu penso, conduzida pela necessidade de pôr uma instância originariamente sintética e organizadora diante das representações de um sujeito, autoriza-se a exigência crítica uma justificação que não prejulga o eu que se apresenta no mundo*”. MOUILLIE. *Sartre: Conscience, Ego Et Psychè*, p. 15 - (“*Exigence critique et non description empirique susceptible d’intuition, l’affirmation kantienne du ‘Je pense’, conduite par la necessite de poser une instance originaiement synthétique et organisatrice vis-à-vis des représentations d’un sujet, s’autorise d’une justification qui ne préjuge pas du moi qui se présente dans le monde*” .)

<sup>6</sup> É necessário deixar claro, porém, que este Eu que aparece faz referência apenas a uma subjetividade, estamos no plano transcendental, não no empírico, do direito e não do fato. Confirmar-se-á mais adiante que este Eu surge em decorrência da auto-unificação da consciência e não o contrário.

imposição de um Eu na consciência.<sup>7</sup> Não teremos condições, aqui, de averiguar a fundamentação crítica que Sartre estabelece para cada movimento ou autor na filosofia contemporânea, mas tão somente procuraremos chegar às consequências de tal postura crítica, que tem como mote principal confirmar a translucidez da consciência.

Assim, o que implica em pretender realizar as condições de possibilidade? Implica primeiramente em ir além das pretensões de Kant, que estabelece um problema de direito e não de fato. Ao estabelecer o problema da crítica no campo do direito, argumento kantiano, Sartre objetiva esclarecer duas questões. A primeira consistiria em apresentar a consciência transcendental como realizadora de toda e qualquer síntese, para justificar sua presença unificante. Soma-se a isso um segundo esclarecimento, o de que ao se pretender chegar à realização da consciência empírica, pretensão dos neo-kantianos, se estabeleceria a consciência transcendental como um inconsciente, que tem como tarefa principal, simplesmente, ser um pano de fundo para esta mesma consciência empírica, o que não faria sentido algum, por turvar sua pretensa translucidez.

Para Sartre, caso isso ocorresse, se inverteria as prioridades quanto à apresentação do problema da consciência transcendental e sua relação com as vivências da consciência, componentes da consciência empírica. Tomando esta última como necessidade decorrente da primeira, a presença do Eu se tornaria inevitável na consciência, se estaria assim julgando a questão do fato, não do direito. “*A consciência transcendental é somente para ele o conjunto de condições necessárias à existência de uma consciência empírica. Em consequência, realizar o Eu Transcendental, fazendo dele o companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências, é julgar sobre o fato e não sob o direito, é se colocar num ponto de vista totalmente diferente daquele de Kant*”.<sup>8</sup> Ao percorrer a via do fato, pondo a consciência empírica como consequência natural da consciência transcendental, indo além das condições de possibilidade, o surgimento do Eu torna-se algo inevitável, porém, totalmente distinto dos objetivos do pensamento kantiano. Fica descartada, desta forma, a via neo-empírica para a imposição

---

<sup>7</sup> Como Franklin L. e Silva descreve a este respeito: “*Ou seja, o neo-kantismo tende a pensar como real aquilo que Kant pensou como possibilidade lógica. Por isso, a consciência transcendental aparece definida como ser. Mas deve-se manter a diferença, estabelecida claramente por Kant, entre a consciência transcendental como sendo de direito (o Eu penso deve poder acompanhar...) e a consciência empírica como sendo de fato*”, SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, p. 35

<sup>8</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 94 - (“*La conscience transcendente est seulement pour lui l'ensemble des conditions nécessaires à l'existence d'une conscience empirique. En conséquence, réaliser le Je transcendental, en faire le compagnon inséparable de chacune de nos 'consciences', c'est juger sur le fait et non sur le droit, c'est se placer à un point de vue radicalement différent de celui de Kant*”).

de um eu na consciência. Porém, Sartre deseja fazer mais do que uma defesa do pensamento kantiano.

Mesmo dando preferência a Kant quanto à questão do direito, como seu primeiro articulador em sua oposição aos que procuram realizar as condições de possibilidade da consciência transcendental, Sartre considera insuficiente a evocação da questão de direito para dar conta da problemática relacionada à transparência da consciência. É em decorrência dessa insuficiência que recorre a Husserl. Para Sartre será necessário esclarecer sobre a questão ‘de fato’ da existência da consciência, procurá-la compreender como algo real, não simplesmente como resultado lógico. Desta forma, percebe que a operação fenomenológica de *redução* poderá mostrar como a consciência transcendental, constituinte da consciência empírica, apresenta-se em última instância como consciência absoluta.

O resultado desta operação redutiva oferecida pela fenomenologia, como nos afirma Silva, é a percepção da consciência como absoluta. “A *consciência transcendental, precisamente por ser constituinte da consciência empírica, pode isolar-se depois de operar a redução de todo o mundo natural. Mas, ao cabo dessa operação, o que encontramos não é o transcendental como conjunto de possibilidades lógicas, como em Kant, mas a consciência como ‘fato absoluto’, quer dizer, aquilo que permanece depois que tudo que temos habitualmente por ‘realidade’ foi colocado entre parênteses ou fora de circuito. Este é o sentido de ‘fato absoluto’: um ‘campo transcendental’ anterior a consciência no seu sentido físico e psicofísico, que é anulado na sua realidade empírica pela redução*”.<sup>9</sup>

Assim, será por intermédio da fenomenologia que Sartre procurará dar as razões de uma explicação existencial do Eu, quando se referir ao cogito reflexivo. A fenomenologia será o instrumento do qual Sartre se utilizará para chegar à consciência, como busca do vivido da consciência em sua realidade primeira, não a partir de uma constituição lógica: “A *fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, nos põe em presença da coisa*”.<sup>10</sup> Ao se referir à fenomenologia como estudo científico e não crítico da consciência, Sartre procura na verdade com o termo científico, elaborar com todo rigor o discurso fenomenológico acerca da essência dos fatos, possibilitada

---

<sup>9</sup> SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, p. 37

<sup>10</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, p. 95 - (“*La phénoménologie est une étude scientifique et non critique de la conscience. Son précédé essentiel est l’intuition. L’intuition, d’après Husserl, nous met en présence de la chose*”).

pela intuição. Pois uma crítica se prenderia somente aos aspectos da viabilidade lógica de tal questão, deixando a problemática existencial de lado, o que em tese é uma das preocupações centrais de Sartre.

Além disso, com a intuição concebida a partir da fenomenologia, a consciência é posta na presença do objeto. O objeto que aparece é intuitivamente a um só tempo (expressão redundante) apreendido e vivido. Isso significa que a relação estabelecida intencionalmente entre consciência e objeto funda-se primeiramente numa modalidade transcendental, princípio da fenomenologia, *“Na verdade, Sartre visa nela (na atitude fenomenológica) uma relação vivida, que não é de ordem lógica. O existencial não nos leva ao empírico (linguagem kantiana) ou ao mundo (linguagem husserliana). Ele define uma ordem singular de experiência relativa à consciência compreendida como fato absoluto, irreduzível ao objeto de conhecimento que pode ser apanhado por uma reflexão transcendental”*.<sup>11</sup> A recorrência de Sartre a fenomenologia é em virtude do próprio método desta, a de ser uma ciência descritiva das essências e não de fatos empíricos. Descrever é fazer ver o que se mostra, ou mesmo como se propõe a atitude fenomenológica: descrever é mostrar as coisas por elas mesmas.

É importante frisar que com Husserl a consciência passa a ser uma presença absoluta e constituinte das coisas do mundo, ou como afirma Levinas, a consciência não faz mais do que *“(...) deixar inteligível a significação do ser do mundo, que é certo modo de reencontrar a consciência, de aparecer”*.<sup>12</sup> Este absoluto que passa a designar a consciência, não é uma simples característica, mas é fundamento de existência da própria consciência.<sup>13</sup> Desta forma, a liberação do campo transcendental se define a partir da concepção de uma consciência constituinte, ao mesmo tempo em que o Eu, ao modo dos objetos, é um transcendente. *“Nós seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições onde ele mostra a consciência transcendental constituindo o*

---

<sup>11</sup> MOUILLIE, *Sartre, Conscience, ego et psyché*, p. 17 – (*“En vérité, Sartre vise en elle une relation vécue, qui n’est pas d’ordre logique. L’existentiel ne nous ramène pas à l’empirique (en vocabulaire kantien) ou au mondain (en vocabulaire husserlien). Il définit un ordre singulier d’expérience relatif à la conscience comprise comme ‘fait absolu’ irréductible à l’objet de connaissance que peut saisir une réflexion transcendantale”*.)

<sup>12</sup> LEVINAS, *Théorie de L’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 62 – (*“(…) nous rendre intelligible la signification de l’être du monde, qui est un certain mode de rencontre la conscience d’y apparaître”*.)

<sup>13</sup> Como descreverá Levinas acerca da especificação da consciência como absoluta, *“De fato, o absoluto da consciência em Husserl significa outra coisa que a indubitabilidade da percepção interna. Este caráter absoluto não é somente um caráter de verdade que concerne à consciência, ou seja, sua certeza, mas o caráter de sua existência mesmo”, - (“En effet, l’absoluité de la conscience chez Husserl signifie autre chose que l’indubitabilité de la perception interne. Cette absoluité n’est pas seulement un caractère de la vérité qui concerne la conscience, sa certitude, mais un caractère de son existence même”)*, Idem, p. 54

*mundo e se aprisionando na consciência empírica; nós estamos persuadidos, como ele, que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve permanecer ao alcance da epoché*".<sup>14</sup> Assim, há como que uma consciência primeira, pura espontaneidade, que seria responsável por fazer aparecer os objetos no mundo, constituindo nosso ser psíquico e psicofísico.

Há, porém, frequente confusão quanto ao surgimento e compreensão do que vem a ser a consciência transcendental. Não sendo habitada por nenhum Eu, o campo transcendental, espaço referente da consciência primeira, torna-se impessoal, ou seja, sem sujeito, ou ainda sem pólo identitário, o que nem sempre ficou claro segundo Sartre na fenomenologia de Husserl, como se percebe a partir das *Idéias*. Cabe investigar em *A Transcendência do Ego*, como a própria filosofia de Sartre concebe e estabelece o que é a consciência impessoal, e como ela seria o fundamento primeiro da subjetividade.

Para Sartre, Husserl é aquele que "*abre o caminho*".<sup>15</sup> Desta forma, a perspectiva fenomenológica da busca da essência das coisas acompanhará Sartre em grande parte de seus escritos, perspectiva iniciada, como acabamos ver, em *A Transcendência do Ego*. Seu ponto de partida então será uma filosofia da transcendência, centrada na concepção de uma consciência constituinte. Tal escolha possibilitará a ele a percepção e concepção de uma imanência pura, sem a presença de qualquer estrutura egológica, o que resultará na liberação do campo transcendental.

Se a consciência é absoluta, que mundo nos oferece a fenomenologia? Poderá ser acusada de idealista, como fora pelos marxistas, por "*(...) afogar a realidade na torrente das ideais*"?<sup>16</sup> Sartre se opõe a tal acusação, "*Há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista*".<sup>17</sup> Sartre parte do pressuposto de que por meio da fenomenologia é possível chegar à concretude do mundo, fazendo ver as coisas como elas realmente são. Isso só se concebe a partir da idéia de uma consciência absoluta que tem seu momento primeiro no cogito pré-reflexivo. Assim, as verdades acerca do ser e do mundo têm impreterivelmente na discussão sobre a consciência seu ponto de partida. E é no impessoal que a consciência aparece primeiramente.

---

<sup>14</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, pp. 95-96 – ("*Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendental constituant le monde em s'empresonnant dans la conscience empirique; nous sommes persuadé comme lui que notre moi psychique et psysique-physique est un objet transcendental qui doit tomber sous le coup de l'epoché*".)

<sup>15</sup> SARTRE, *A Imaginação*, p. 105

<sup>16</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 131 – ("*(...) noyer la réalité dans le flot des idées*".)

<sup>17</sup> Idem, p. 132 – ("*Il y a des siècles, au contraire, qu'on n'avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste*".)



### 1.1. O SURGIMENTO DE UMA CONSCIÊNCIA IMPESSOAL<sup>18</sup>

Embora reconheça a importância da fenomenologia, a relação de Sartre e a filosofia de Husserl nem sempre ocorreu de forma harmônica. O ponto de crítica se dá principalmente com relação ao modo como este último concebe a consciência, se ela é pessoal ou impessoal. A mudança em Husserl se daria, segundo Sartre, na passagem das *Investigações Lógicas*, às *Idéias*, o que lhe permite fazer severas críticas à fenomenologia husserliana. Na verdade, Sartre exige de Husserl uma fidelidade a sua filosofia das *Investigações*, como forma de manter a conquista da pureza da consciência, identificando o Eu como um produto sintético e transcendente.

O problema está que nas *Idéias* surge a concepção do Eu transcendental, que para Sartre personifica a consciência. Este Eu puro, sujeito do cogito, estaria como que por detrás da própria consciência, como uma sombra. Ele se funda num princípio estruturante da consciência, de modo tal que ao lançar-se na direção dos objetos do mundo haveria um princípio organizador e unificador destes fenômenos denominado Eu. Para Sartre, isso é um equívoco de Husserl, com um agravante quanto à definição mesma da consciência, senão uma transformação, passando do impessoal a uma consciência pessoal, o que não é possível de ser admitido por afetar o próprio estatuto da consciência.

Qual a necessidade deste Eu para a consciência? Ele seria um existencial ou é simplesmente uma função operada pela consciência? Husserl deixa a entender que ele assume um papel funcional, ou seja, possui como princípio a tarefa de realizar as operações de síntese, ao mesmo tempo em que estabelece o princípio de individualidade e de unidade da consciência. É o que permitiria afirmar de modo claro e objetivo, minha consciência como minha, não como consciência de outro qualquer. Este Eu estabeleceria como que um critério de compreensão da consciência a personificação. Acima de tudo, a consciência se tornaria pessoal.

A consciência deixaria de ser translúcida, tendo o Eu a característica principal de unificação, “*Acredita-se ordinariamente que a existência de um Eu transcendental se justifica pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. É porque*

---

<sup>18</sup> A consciência é impessoal em *La Transcendance de l'Ego*, já em *L'Être et le Néant*, por conseqüente desenvolvimento de seu pensamento, Sartre apresenta a consciência como pessoal, por compreender que ela é em sua espontaneidade reenvio a si. Para nosso objetivo cabe esclarecer no presente momento o que Sartre pretende afirmar ao instalar a consciência no modo impessoal e qual o resultado para a compreensão da consciência.

*todas as minhas percepções e todos os meus pensamentos se dirigem a este ponto de convergência permanente que minha consciência é unificada; é porque posso dizer minha consciência e que Pedro e Paulo podem também, dizer sua consciência, que estas consciências se distinguem entre elas. O Eu é produtor de interioridade. Ora, é certo que a fenomenologia não necessita recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade”.*<sup>19</sup>

Eis, segundo Sartre, uma das grandes descobertas sobre a consciência, que Husserl parece esquecer nas *Idéias*: a intencionalidade. A presença do Eu fere o princípio de intencionalidade da consciência. “*Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, ela se unifica, escapando-se*”.<sup>20</sup> Ora, parece que este Eu é mais fruto de uma criação do que propriamente um existente por detrás da consciência, operador de unidades. O que ocorre, é que Husserl acaba transferindo ao Eu a propriedade que pertence exclusivamente à consciência, qual seja, a de unificação das vivências intencionais.

No fundo, Sartre chama a atenção para dois equívocos que podem ser tomados, caso se confirme a presença do Eu na consciência. O primeiro, como já mencionamos, seria o de desfigurar o papel da consciência em sua característica primeira, a intencionalidade. Retirar-lhe este atributo, é deformar a própria compreensão do que é a consciência, em seu princípio fundante, o de ser intencional, ou seja, seu ponto de unidade está fora, não na consciência. Em decorrência do primeiro, o segundo equívoco é de atribuir ao Eu uma característica que pertence à relação espontânea da consciência ao objeto, que tem como prejuízo maior a perda da transparência da consciência.

O que nos permite realizar uma operação de unificação dos vividos de consciência não pertence a um imanente denominado Eu, mas ao objeto, que é transcendente. “*O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade*”.<sup>21</sup> Rompido esse princípio intencional da consciência, sua

---

<sup>19</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 96 – (“*On croit ordinairement que l'existence d'un Je transcendant se justifie par le besoin d'unité et d'individualité de la conscience. C'est parce que toutes mes perceptions et toutes mes pensées se rapportent à ce foyer permanent que ma conscience est unifiée; c'est parce que je peux dire ma conscience et que Pierre et Paul peuvent aussi parler de leur conscience, que ces consciences se distinguent entre elles. Le Je est producteur d'intériorité. Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité*”.)

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 96-97 – (“*Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant*”.)

<sup>21</sup> Ibidem, p. 97 – (“*L'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité*”.)

pureza transformou-se em obscurecida por um inconsciente que age como que por detrás da consciência.

Há aqui uma diferença radical em atribuir ao imanente, neste caso a um EU, ou ao transcendente, o papel de unificação das consciências. O primeiro faz com que a consciência se aniquile de seu poder absoluto de ser constituinte das coisas do mundo, a partir de sua intencionalidade.<sup>22</sup> Embora tenha poder de constituição, a consciência não transforma os objetos do mundo em meros conteúdos representacionais. Sartre procura, de todas as formas, fugir deste tipo de idealismo. A intencionalidade, ao contrário, permite estabelecer ao mesmo tempo a autonomia da consciência e a presença concreta do mundo.<sup>23</sup> É o que permite a Sartre, da mesma forma, não se associar ao realismo.

Em um pequeno texto de suficiente clareza e concisão, Sartre deixa claro como a intencionalidade husserliana estabelece os vínculos da consciência com o mundo, “*É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. Salva, pode ser, a imagem rápida e obscura de uma explosão. Conhecer é ‘explodir em direção a’, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e, no entanto, fora dela, pois ela me escapa e me rechaça, eu não posso me perder nela e ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim (...). De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ da consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘interior’; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência*”.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Usaremos a palavra “constituinte” não no sentido idealista, mas, fenomenológico, ou seja, de fazer aparecer à coisa a qual a consciência entra em contato pela intencionalidade.

<sup>23</sup> A permanência deste princípio, o da autonomia da consciência e a presença real do mundo, é o que dirige o próprio horizonte desta pesquisa. Muito bem expresso por Sartre em “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*” : “*A consciência e o mundo são dados de uma vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela*” – (“*La conscience et le monde sont donées d’une même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle*”.) p. 10

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 10 - (“*C’est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu’aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l’image rapide et obscure de l’éclatement. Connaître, c’est ‘s’écarter vers’, s’arracher à l’amoite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n’est pas soi, là-bas près de l’arbre et cependant hors de lui, car il m’échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu’il ne se peut diluer en moi: hors de lui, hors de moi. (...) Du même coup, la conscience s’est purifiée elle est claire comme un grand vent, il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez ‘dans’ une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l’arbre, en pleine poussière, car la*

Fica claro deste modo que a intencionalidade tem papel significativo na constituição do impessoal. Além do poder de ‘explosão’, a consciência possui a característica de trazer consigo, como uma memória, as vivências intencionais. Ela tem o poder de realizar como que uma síntese temporal, que define sua unidade. Sartre chama de “*intencionalidades transversais*”<sup>25</sup>, este poder que a consciência tem de reter conteúdos vividos no passado e torná-los presentes, na medida em que o seu direcionamento ao mundo assim o exigir. Na unificação, a consciência remete perpetuamente a si mesma, não é um Eu que realiza tal unidade. A consciência possui a propriedade particular de ser singular e plural ao mesmo tempo, ou seja, quem se direciona a uma, está se direcionando a todas as consciências. Por este gesto o passado, presentifica-se num fluxo permanente de consciências.<sup>26</sup>

O que se contrapõe ao pensamento de Sartre, a princípio, não seria que a consciência concebida desta forma, aparentemente, não possuiria individualidade, pois seria apenas fluxo? Posta a questão desta forma, corre-se o risco de confundir o individual com um Eu. Apoiando-se na própria fenomenologia husserliana, Sartre demonstra que a consciência, por sua própria natureza, possui a capacidade não somente de realizar a síntese, mas também de ser individual.

O Eu assim não seria um ser que regeria a consciência, dando-lhe características particulares, mas simplesmente uma expressão desta consciência, que tem em sua essência poder de síntese e caráter individualizante. Não é o Eu transcendental que opera a síntese do mundo, é a própria consciência que possui uma mobilidade de estar em constante exteriorização e unificação. “*Podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência deixa o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É a consciência ao contrário que permite a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, pois, razão de ser*”.<sup>27</sup>

---

*conscience n’a pas de ‘dedans’; elle n’est rien que le dehors d’elle-même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance qui la constituent comme une conscience”.*)

<sup>25</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, p. 97- (“*intentionnalités transversales*”).

<sup>26</sup> Por meio da intencionalidade, como muito bem atesta Beauvoir, em “*Na Força da Idade*”, Sartre confirma sua repulsa à vida interior, o que é totalmente distinto do fluxo de consciências, “*Ele expôs-me em suas grandes linhas o sistema de Husserl e a idéia de intencionalidade; essa noção trazia-lhe exatamente o que havia esperado dela: a possibilidade de superar as contradições que o dividiam então e que indiquei; sempre tivera horror à ‘vida interior’: ela achava-se radicalmente suprimida a partir do momento em que a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para um objeto; tudo se situava fora, as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator subjetivo alterava, portanto, a verdade do mundo tal qual se dava a nós*”. p. 166

<sup>27</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, p. 97 – (“*Nous pouvons donc répondre sans hésiter: la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement*

Expressando de modo breve e radical a inutilidade do Eu transcendental e os riscos que implica esta presença inútil, Sartre afirma que “*o Eu transcendental é a morte da consciência*”.<sup>28</sup> Ela expressa a morte porque este Eu eliminaria o poder absoluto que a consciência possui na fenomenologia husserliana de ser consciência de si ao ser consciência do mundo, passando ao Eu a tarefa de unificar as consciências, o que acarretaria o turvamento do que era transparência. Retiraria da própria consciência a capacidade de ser consciência de si ao ser consciência das coisas. Ela é consciência de si, eis uma de suas características mais peculiares. Consciência de si não significa que ela subsiste independente dos objetos do mundo. Ao contrário, ela só se torna consciência de si na medida em que é consciência de um objeto transcendente.

Não vemos ainda em *La Transcendance de l'Ego* uma equivalência entre consciência e mundo, onde na dependência da relação, ambos mantenham sua autonomia. A questão é que o mundo aqui não é tematizado da mesma forma como em *L'Être et le Néant*, por isso tem-se a impressão de que o mundo é apenas algo relativo à consciência. A preocupação maior para nós neste momento gira em torno do papel constituinte da consciência, sempre numa perspectiva fenomenológica, fixando sua intencionalidade. Uma das particularidades que define sua constituição, como veremos adiante, é ser concomitantemente subjetiva e impessoal, pressuposto incondicional para sua negatividade.

## 1.2. SUBJETIVIDADE E IMPESSOALIDADE DA CONSCIÊNCIA

Com o Eu habitando no mundo, parece não haver dúvidas que num primeiro momento a consciência é impessoal. Esta impessoalidade é caracterizada pela própria definição que Sartre dá tanto da consciência, assim como do objeto, com o qual entra em contato. “*Tudo é, pois, claro e translúcido na consciência: o objeto está em face dela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, é a lei de sua existência*”.<sup>29</sup> A consciência é translúcida, pura transparência de si. Sartre ao deixar o objeto no mundo, encerrando a consciência em sua total transparência, instaura o princípio de distinção entre consciência e objeto,

---

*inutile. C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendental n'a donc pas raison d'être*”.)

<sup>28</sup> Idem, p.98 - (“*Le Je transcendental, c'est la mort de la conscience*”.)

<sup>29</sup> Ibidem p. 98 – (“*Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence*”.)

mas que através do vivido intencional da consciência, mantém uma relativa dependência entre ambos.

Assim, o que temos como resultado não é a “morte do sujeito”, mas a apreensão de uma subjetividade que se articula através da transcendentalidade da consciência. O que não significa dizer que não há individualidade. O sujeito, se existisse, nesse primeiro momento, ao modo do Eu, seria tão somente uma expressão exteriorizada dessa subjetividade constituinte, não uma condição do irrefletido. É a partir desta subjetividade que se compreende a consciência como nada, um vazio absoluto. Ela é um nada de existência, *“Deve-se lembrar que a consciência liberada (epoché) tornou-se um nada: ‘todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores, estão fora dela, pois meu próprio Eu deixou de fazer parte dela’.* Entretanto, *pode-se dizer que esse nada é tudo, na medida em que é ‘consciência de todos os objetos’(TE).* Não é senão porque é ‘nada’, porque é absolutamente translúcida a si mesma, que a consciência é espontaneidade. De fato, ligada sinteticamente a algo, pelo princípio de ação e reação, ela envolveria uma passividade; não seria assim espontânea. A consciência não se liga pois senão si mesma, na realização de síntese das consciências escoadas; ela nada produz que não ela mesma. Diante disso, como afirmar que a consciência constitui Ego?”.<sup>30</sup>

Com a retirada do Eu para o mundo, temos o aparecimento da consciência impessoal, que no plano reflexivo aparece como irrefletida. Sartre denomina de irrefletida ou de primeiro grau, a consciência que tem como característica principal a espontaneidade. Sendo um nada de si, é possibilidade de ser consciência de todas as coisas. É irrefletida porque neste primeiro momento, a consciência não é objeto para si mesma, como acontece no modo tético, ao ser retomada pela reflexão. Ela não é posicional de si mesma, pois seu ser não está em questão.

Que é, pois, este Eu? Como surge na consciência ou para a consciência? Este Eu não é um objeto, pois a princípio habitaria na consciência, mas também não pertence à consciência como se fosse algum desdobramento dela. Na verdade, esta inadequação classificatória é uma de suas particularidades à qual teríamos que nos ajustar para nos aproximar dele. O Eu é simplesmente algo para a consciência. Segundo Sartre, caso o Eu agisse por detrás da consciência traria opacidade a própria consciência, ferindo assim, o princípio de translucidez e espontaneidade. É necessário, portanto, afastá-lo da

---

<sup>30</sup> MOUTINHO, *Psicologia e Fenomenologia em Sartre*, pp. 29-30

consciência, constituindo-o como um transcendente, como se fosse algo para a consciência, sem, contudo, reduzi-lo a um objeto qualquer.

Descrevendo estas características da consciência passa-se a concebê-la como um absoluto não substancial. Sua característica principal é ser consciência de si, “*Uma consciência pura é um absoluto simplesmente porque ela é consciência dela mesma*”.<sup>31</sup> É como se a consciência por sua espontaneidade, por sua pureza, fosse um inexistente. O cogito husserliano das *Investigações Lógicas* e mesmo nas *Idéias*, defende o princípio da pureza da consciência ao constituir-se como auto percepção, “*Existir não significa, com efeito para a consciência, ser percebida em uma série de fenômenos subjetivos, mas ser continuamente presente a si mesma – isso que traduz o termo consciência*”.<sup>32</sup>

Cabe agora destacar o cogito não como irrefletido, mas como consciência reflexiva, como momento decorrente daquele, onde a consciência se volta sobre si, para apreender-se como objeto.

### 1.3. DA CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA À CONSCIÊNCIA REFLEXIVA

Se até então com a consciência irrefletida nos encontrávamos no campo do impessoal, agora, avançamos para o pessoal. É dele que trata particularmente a consciência reflexiva. A liberação do campo transcendental passa pela compreensão da passagem da consciência irrefletida à consciência reflexiva. A compreensão da subjetividade em Sartre e sua decorrente ontologia da negatividade exige uma atenção especial nos primeiros escritos, para descobrir como o cógito se interpõe na liberação do campo transcendental e qual o vínculo que estabelece com a consciência. O pressuposto continua sendo fenomenológico, ou seja, a consciência transcendental é tomada como absoluta, não como fundamento de princípios lógicos, mas, como uma presença de fato, um existente inquestionável.

A recorrência ao cogito tem por objetivo esclarecer qual o fundamento da definição do Eu como ser transcendente. Ao que parece, não ficou suficientemente resolvido na crítica feita por Sartre, quando se desejou tomar o Eu simplesmente como uma unidade da consciência transcendental, como algo que agiria por detrás da

---

<sup>31</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 98 – (“*Une conscience pure est absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même*”).)

<sup>32</sup> LEVINAS, *Théorie de L'Intuition dans la Phénoménologie de Husser*, p. 60 – (“*Existir ne signifie pas, en effet, pour la conscience, être perçu dans une série de phénomènes subjectifs, mais être continuellement présente à elle-même – ce que traduit le terme de conscience*”).)

consciência. A passagem à consciência reflexiva visa assim, deixar claro, o estabelecimento desses dois modos de conceber a consciência. Duas instâncias interligadas, porém, autônomas em sua definição: ora como irrefletida, ora como reflexiva. O esclarecimento da segunda conseqüentemente ajudará a clarear e aprofundar a compreensão da primeira.<sup>33</sup>

Uma das questões que temos que deixar claro é quanto ao papel do cogito em Sartre. Embora no plano irrefletido tem-se o que Sartre denomina de cogito pré-reflexivo, a questão que se levanta vai na direção de como e quem faz a passagem do irrefletido ao reflexionante. Pretendemos esclarecer esta questão ao tratar da consciência reflexiva. É importante frisar também que, se estamos saindo do plano irrefletido para o reflexivo, buscando encontrar um fundamento mais sólido para o aparecimento do Eu, estamos então, partindo de uma discussão egológica, ou seja, não estamos mais no plano do impessoal ou pré-pessoal, mas do pessoal, onde a consciência é tomada em seu poder reflexionante, ou seja, se põe como objeto de reflexão.

Sartre parte de um pressuposto ao analisar o cogito em Descartes e Husserl: a de estar diante da consciência como diante de um fato.<sup>34</sup> Quando se fala da consciência reflexiva, significa dizer que na compreensão do Eu, em um sentido mais extenso, há o surgimento de uma personalidade. Ou seja, quando estamos tratando do cogito, estamos falando de uma consciência que foi personalizada em seu surgimento como consciência refletida. O cógito é pessoal, assim, toda egologia deve ter nele seu marco inicial.

---

<sup>33</sup> Em sua introdução à edição portuguesa de “*A Transcendência do Ego*”, Pedro Alves faz uma crítica à tese sartreana da presença do Eu na consciência, afirmando que o Eu não pode ser tomado na forma de um objeto, mas tão somente, como unidade entre vivido e refletido, o Eu estruturaria assim, a unidade da consciência em seus vários momentos, que equivocadamente Sartre critica no Husserl das *Idéias*, mas que em ‘*Lições para uma Fenomenologia da Consciência Intema do Tempo*’, o próprio Husserl reconhecera tal fluxo da consciência, “*A consciência unifica-se sobre a forma de um fluxo contínuo e o resultado dessa unificação é precisamente a constituição do objeto na sua identidade, coisa que Husserl, aliás, reconheceu quando falou, nas ‘Lições’, de uma intencionalidade longitudinal e de uma intencionalidade transversal como dimensões constitutivas do fluxo da consciência*”. p. 14

<sup>34</sup> Com relação à diferença entre o cogito de Husserl e Descartes, Levinas salienta, “*Em resumo, a consciência se apresenta como esfera de existência absoluta. E esta existência absoluta não exprime somente o caráter indubitável do cogito, mas, enquanto determinação positiva o ser mesmo da consciência, funda a possibilidade do cogito indubitável. É aqui a nosso ver, que o cogito de Husserl difere daquele de Descartes. Para Descartes, com efeito, a distinção entre o pensamento e o espaço é, antes de tudo, uma distinção entre dois conhecimentos, um absoluto e certo e outro duvidoso*”. Op. cit., p. 57 – (“*En résumé, la conscience se présente comme sphère d’existence d’absolu. Et cette existence absolue n’exprime pas seulement le caractère indubitable du cogito, mais, en tant que détermination positive de l’être même de la conscience, fonde la possibilité du cogito indubitable*”. *C’est par là, d’après nous, que le cogito de Husserl diffère de celui de Descartes. Pour Descartes, en effet, la distinction entre la pensée et l’espace est, avant tout, une distinction entre deux connaissances, l’une absolument certaine et l’autre douteuse*”.)



A consciência reflexiva, por ser pessoal, tem a consciência por seu objeto, e é nesse voltar-se sobre si, que o Eu aparece, “(...) *cada vez que nós apreendemos nosso pensamento, seja por uma intuição imediata, seja por uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um Eu que é o Eu da consciência apreendida e que se dá, além disso, como transcendendo esse pensamento e de todos os outros pensamentos possíveis*”.<sup>35</sup> Ao se apoiar na memória como fonte de recordações das lembranças vividas por mim, não há dúvidas que o Eu aparece instantaneamente, isso garante o princípio kantiano, de que o “eu penso deve acompanhar todas as nossas representações”. Mas, mais do que isso, essa recordação do Eu na memória sustenta acima de tudo, que o *cógit*o é o desdobramento da consciência reflexiva e não algo instantâneo do pensamento, como consequência do irrefletido.

No que se atém aos interesses desta pesquisa, a delimitação da subjetividade requer a análise dos papéis que tanto o irrefletido como o reflexionante possuem na compreensão da negatividade, e de que forma o *cógit*o com sua função reflexiva, se torna determinante para a constituição e liberação do campo transcendental. Há de se fazer entender conseqüentemente, como o *cógit*o delimita a própria noção de subjetividade.

O “*cogito ergo sum*” é na terminologia sartreana uma operação da consciência reflexiva, “*Este Cógit*o é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto”.<sup>36</sup> Ao tomar a consciência como objeto, opera-se uma transformação na própria compreensão do que seja a consciência, estabelecendo como que níveis distintos, camadas de consciência, com funções específicas em seus diversos modos de se relacionar com as coisas. É especificamente no nível reflexivo que a consciência é personificada, pois, no nível do irrefletido a consciência sendo puro fluxo, translucidez inviolável, sua personificação não seria possível. Embora no nível irrefletido não tenhamos o *cógit*o propriamente estabelecido, temos outra estrutura semelhante que permite à consciência ser espontânea, o que se denomina *cógit*o pré-reflexivo, que daria o suporte para a consciência apreender o mundo em suas visadas intencionais.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 99 – (“(...) *chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un Je qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendait cette pensée et toutes les autres pensées possibles*”.)

<sup>36</sup> Idem, p. 99 – (“*Ce cogite est opéré par une conscience dirigée sur la conscience, qui prend la conscience comme objet*”.)

<sup>37</sup> Como muito bem expressa Mouillie, “*A consciência se relaciona com ela mesma, por uma espécie de saber secreto. Que é necessário cuidar para não entender literalmente: As palavras ‘conhecer’ e ‘saber’*”

A personificação surge com o aparecimento do Eu, e este Eu, para Sartre, é resultado da relação de dois níveis de consciência, o reflexionante e o refletido, sendo o *cógit*o o responsável pela síntese operativa de um sobre o outro. Pelo fato de a consciência reflexionante ser a responsável pela realização do movimento, onde a consciência se volta sobre si, ela necessita da consciência refletida para existir. Ela é ativa, porém, dependente. Da mesma forma, nesta operação da consciência, continua assegurado o princípio da fenomenologia, onde “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Se o cogito surge como responsável da relação destas duas consciências, pode-se afirmar “*que a certeza do cógit*o é pois absoluta”.<sup>38</sup> É desta forma um pressuposto do qual sempre podemos partir para a compreensão do que é a subjetividade. Ele se torna uma presença absoluta, até mesmo, porque não se poderia conceber uma vida onde a característica constante da consciência seria a fluidez. Não podemos viver constantemente como consciência irrefletida, há necessariamente momentos em que devemos operar a consciência reflexionante, onde o cogito surge como operação da consciência reflexiva.<sup>39</sup>

É neste nível que a consciência se torna posicional de si mesma. Ela é posicional na medida em que a consciência irrefletida se torna refletida pela consciência reflexionante, e ao mesmo tempo se torna irrefletida por sua não objetivação. Aqui se realiza uma descoberta de Sartre sobre o cogito de grande significância, a de que a consciência que diz “Eu penso”, não é necessariamente a que pensa. O “Eu penso” na verdade é a consciência refletida, é consciência posicional de consciência. Para ser operadora do pensamento ela deveria ser consciência reflexionante, o que ela não é por habitar nela certa passividade.

---

*são imprecisas para descrevê-la. Enquanto o conhecimento supõe a dualidade objeto-sujeito, a intencionalidade, ou seja, a visada constitutiva de um desvelamento, se efetua aquém de qualquer retomada reflexiva de si. Em O Ser e o Nada denomina como ‘cogito pré-reflexivo’ a consciência espontânea”, Op. cit. pp. 28-29 – (“La conscience se rapporte à elle-même ‘par une sorte de savoir secret’ qu’il faut se garder d’entendre littéralement: Les mots ‘connître’ et ‘savoir’ sont impropres pour la décrire. Tandis que la connaissance suppose la dualité objet-sujet, l’intention, c’est-à-dire la visée constitutive d’un dévoilement, s’effectue en deçà de toute reprise réflexive de soi. L’Être et le Néant appelle aïnsé ‘cogito préreflexif’ la conscience spontanée” .)*

<sup>38</sup> SARTRE, Op. cit. p.99 – (“(...) que la certitude du Cogito est absolue car (...)”).

<sup>39</sup> Creio que seja isso o que leva Sartre em *Consciência de si e conhecimento de si* (p. 131) a se interrogar porque que a consciência irrefletida ao se recuperar a si mesma pela consciência reflexiva faz surgir um esboço de natureza, ou, o que dá mesmo, porque há momentos em que se faz a passagem do irrefletido à reflexão impura. Seria isso um princípio de obscurecimento da consciência onde sua liberdade estaria condenada? Não cremos, e a consciência como Para-si irá testemunhar isso.

Embora aparentemente tenhamos caído num círculo vicioso, aonde não se chegaria a uma conclusão definitiva nas operações realizadas pela consciência, Sartre deixa claro que não temos aqui uma regressão ao infinito. Sendo a consciência ao mesmo tempo reflexionante e irrefletida, exige-se sempre uma operação de terceiro grau para se completar o círculo, mas isso, somente para a consciência reflexiva. O que permanece é a distinção de ambos os níveis de consciência, a irrefletida e a reflexionante. A consciência reflexionante não precisa intervir para que toda consciência tenha consciência de si. A consciência irrefletida se torna consciência de si ao se tornar consciência do objeto, como já foi mencionado no item anterior.

Deste modo, as coisas parecem caminhar para um esclarecimento no que tange ao Eu. De fato, o Eu nasce na consciência reflexiva. Em todo pensamento apreendido pela intuição, não resta dúvidas que ali encontramos um Eu. Porém, ao se recorrer à experiência, segundo Sartre, temos um hiato do qual não conseguimos ultrapassar, pelo fato de que na experiência, só podemos ter acesso pela consciência reflexiva, e nela, já sabemos de antemão que o Eu se faz presente. Sartre tenta resolver a questão do acesso ao irrefletido, recorrendo à lembrança de uma consciência não tética, para comprovar tal espontaneidade da consciência, *“Mas toda consciência irrefletida sendo consciência não tética dela mesma, deixa uma lembrança não tética que se pode consultar”*.<sup>40</sup> A fórmula parece um tanto evasiva, porém, é o mais próximo que se pode chegar à comprovação da ausência do Eu no irrefletido. O que Sartre reforça com o seguinte exemplo, *“O resultado não deixa dúvida: enquanto eu lia, tinha a consciência do livro, dos heróis do romance, mas o eu não habitava na consciência, ela era somente a consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma. Tendo alcançado este resultado ateticamente, posso agora fazê-lo objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irrefletida”*.<sup>41</sup>

Como acabamos de ver, o irrefletido só é possível de ser comprovado pelo ato reflexivo de uma consulta à memória, o que já garante, segundo Sartre, ao se referir a Husserl, uma transformação da consciência espontânea pela reflexão. O fato é que no irrefletido a consciência está mergulhada no mundo dos objetos, são os objetos que garantem à consciência sua unidade e ao mesmo tempo sua espontaneidade, onde o Eu

---

<sup>40</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 100 – (“*Mais toute conscience irréfléchie, étant conscience non thétiq ue d'elle-même, laisse un souvenir non thétiq ue que l'on peut consulter*”).

<sup>41</sup> Idem, p. 101 – (“*Le résultat n'est pas douteux: tandis que je lisais, il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le Je n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non positionnelle d'elle-même. Ces résultats saisis athétiquement je je puis maintenant em faire l'objet d'une thèse et déclarer: il n'y avait pas de Je dans la conscience irréfléchie*”).

não teria espaço para aparecer. *“Já que todas as lembranças não reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência sem eu, já que de outra parte as considerações teóricas baseadas sobre a intuição da essência da consciência nos fez reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna das ‘Erlebnissen’, nos faz, pois, concluir que: não há Eu no plano irrefletido. Quando eu corro atrás do bonde, quando olho as horas, quando me absorvo na contemplação de um quadro, não há Eu. Há consciência do bonde-que-deve-ser-apanhado, etc., e consciência não posicional de consciência. De fato, eu estou mergulhado no mundo dos objetos, e são eles que constituem as unidades de minhas consciências, que se apresentam com seus valores, com suas qualidades atrativas e repulsivas, mas eu, eu desapareci, eu anulei-me”*.<sup>42</sup> A intuição da essência da consciência vem da mesma forma corroborar para a compreensão da espontaneidade do irrefletido. A intuição desta essência nos remete à intencionalidade da consciência transcendental, que por sua transparência e fluidez se torna impessoal, sem Eu.

Esta posição de Sartre quanto ao irrefletido é questionada por Pedro Alves. Segundo este, ao afirmar que o Eu está presente no irrefletido, em hipótese alguma esta presença obscureceria a transparência da consciência. Este Eu seria tão somente um tendência da consciência, que teria por objetivo dar ao irrefletido e à reflexão um caráter de unidade. *“Afirmar a presença do Eu no seio da consciência irrefletida não é mais do que o resultado da averiguação do fato de haver no irrefletido uma tendência inexorável à reflexão, de a presença da consciência irrefletida a si mesma não constituir um ponto estável de equilíbrio, um domínio absoluto e autônomo, por haver nela um constante movimento de auto-desdobramento que não é outra coisa senão o próprio processo genético de reflexão”*.<sup>43</sup> Seria realmente necessária esta presença do Eu? Cremos que não. Pelo que parece, Alves atribui ao Eu o que é função exclusiva da fluidez da consciência. Além do mais, descrever o Eu como uma tendência não elimina seu caráter funcional, por isso torna-se, necessariamente, objetivante na consciência. O

---

<sup>42</sup> Ibidem, pp. 101-102 – (*“Puisque donc rous les souvenirs non réflexifs de conscience irréléchié me montrent une conscience sans moi, puisque d’outre part des considérations théoriques basées sur l’intuition d’essence de la conscience nous ont contraint de reconnaître que de Je ne pouvait faire partie de la structure interne des ‘Erlebnissen’, il nous faut donc conclure: il n’y a pas de Je sur le plan irréléchi. Quand je cours après un tramway, quand je regarde l’heure, quand je m’absorbe dans la contemplation d’un portrait, il n’y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l’unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j’ai disparu, je me suis anéanti”*.)

<sup>43</sup> ALVES, A Transcendência do Ego. In. Introdução, p. 19

Eu assim, não resolveria a passagem ao reflexivo e lançaria ainda mais sombras sobre a consciência não tética, o que nos leva a confirmar a tese de Sartre, quanto à viabilidade da consulta à memória, para assegurar a existência do irrefletido e sua inexorável transparência.

Há, assim, dois níveis de consciência bem distintos. A consciência reflexiva tem por objetivo descrever o *cógito*, ou a consciência pensante. Mas, segundo Sartre, esta descrição ocorre de modo diferente à descrição dos objetos. Há um detalhe aqui, que deve chamar a nossa atenção, para termos a justa compreensão do que é ou quem é este habitante da consciência refletida chamado Eu. Sartre, fundamentado em Husserl afirma que “... *a certeza do ato reflexivo vem de que nós ali alcançamos a consciência sem facetas, sem perfiz, mas por inteira*”.<sup>44</sup> A consciência reflexiva toma a consciência em sua totalidade, em bloco, diferentemente dos objetos, que a cada perfil descrito torna-se um modo diferente de apreendê-los e de se fazerem presentes à consciência. Assim, embora o Eu seja um existente, ele é diferente da consciência pensante. Ou seja, o Eu e o *cógito* são duas coisas totalmente distintas, caso fossem a mesma coisa, o *cogito* se transformaria em substância, ao modo de Descartes, o que Sartre não deseja.

Quem é este Eu então pelo qual nos perguntávamos? Pois, dizer que ele surge como um momento da consciência refletida não diz tudo. Distinguir o ‘Eu’ do ‘penso’, já foi uma das grandes descobertas de Sartre. Porém, igualá-lo à natureza dos objetos, não seria a melhor definição. Podemos dizer que ele está entre uma e outra. Ele é transcendente, mas não como as coisas do mundo. Ele é da consciência, mas não é translúcido. Sartre define sua particularidade, definindo-o como uma “transcendência pelo alto”.<sup>45</sup> O que vai garantir seu estatuto de identificação, é que ele vai estar ao alcance da *epoché*. O fato de aparecer somente pela consciência reflexiva, faz notar que a natureza do Eu não é a mesma da consciência transcendental. Por ter a aparência de imanente, mesmo de constituição específica, não o liberaria de ser um transcendente.

O que vimos até aqui, foi somente para explicar a presença formal do Eu na consciência. Ele é formal, porque sua relação com a consciência não visa apreendê-lo de modo objetivo, mas, tão somente, como um momento da reflexão, como fim de um processo, onde a personificação o torna evidente, mas de forma alguma o faz um

---

<sup>44</sup> SARTRE, Op. cit. p. 102 – (“(...) *la certitude de l’acte réflexif vient de ce qu’on y saisit la conscience sans facettes, sans profils, toute entière*”.)

<sup>45</sup> Idem, p. 103 – (“*par en dessus*”.)

habitante da consciência. É necessário ainda, averiguar a presença material do Eu, e quais suas implicações na liberação do campo transcendental.

#### 1.4. CRÍTICA À MATERIALIDADE DO EU

A crítica à presença material do Eu na consciência tem por objetivo refutar certas teorias psicológicas, que afirmam que todas as nossas consciências são personificadas, ou seja, habitadas por um Eu. Em si, esta postura não se difere muito em relação à presença formal, o que a particulariza é a situação em que o Eu aparece. É um estudo psicológico da consciência intramundana, tendo em vista sua carga emotiva envolvida junto à consciência desejante. Se antes nós vimos a diferença entre irrefletido e reflexionante, agora prevemos estabelecer a autonomia e o primado do primeiro em relação ao segundo.

A tese destes psicólogos moralistas, Sartre a denomina de ‘teoria do amor-próprio’. “*Segundo eles o amor de si – e por conseguinte o Eu – estaria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diversas. De modo geral, o Eu, em função deste amor que ele se tem, desejaria para si mesmo todos os objetos que deseja. A estrutura essencial de cada um de meus atos seria uma chamada à mim. O retorno a mim seria constituinte de toda consciência*”.<sup>46</sup> Da mesma forma que a anterior, esta teoria contamina a consciência, atribuindo-lhe características que não condizem com sua natural transparência, ofuscando sua pureza.

O que dificulta ainda mais a plausibilidade de tal teoria é que ela faz do Eu um inconsciente agindo por detrás da consciência, fazendo dele um ponto de atração de todos os nossos desejos e representações, afetando a intencionalidade da consciência. Esta força de atração do Eu seria decorrente dos desejos que precisam ser saciados. Ora, este Eu parece que opera uma mágica ao ser revestido de um poder de atração das coisas que deseja. Além do que, esta tese fere o princípio de distinção dos níveis de existência da consciência, confundindo atos reflexivos com os atos irrefletidos. “*Tenho piedade de Pedro e socorro-o. Para minha consciência uma só coisa existe neste momento: Pedro que deve ser socorrido. Esta qualidade de ‘dever-ser-socorrido’ se encontra em Pedro.*”

---

<sup>46</sup> Ibidem, 104 – (“*D’après eux l’amour de soi – et par conséquent de Moi – serait dissimulé dans tous les sentiments sous mille formes diverses. D’une façon très générale, le Moi, en fonction de cet amour qu’il se porte, désirerait pour lui-même tous les objets qu’il désire. La structure essentielle de chacun de mes actes serait un rappel à moi. Le ‘retour à moi’ serait constitutif de toute conscience*”).

*Ela age sobre mim com uma força*".<sup>47</sup> Estamos aqui no nível do irrefletido, onde minha consciência por sua intencionalidade explode em direção ao objeto, sua existência consiste em ser consciência deste objeto. Seu foco está voltado para fora, não para dentro. A consciência espontânea desliza para o mundo como uma força de atração, demarcando assim seu caráter transfenomenal.

Para estes teóricos, na verdade, o que ocorre é que ao nos depararmos com as dores de Pedro, há como um movimento natural, inconsciente, em que meu fim é fazer cessar o mal-estar que as dores de Pedro causaram em mim. Mas de que forma este pensamento é apreendido, se não pelo ato de reflexão? Ou seja, o Eu que atrai não está na consciência, mas é posto junto a ela pela reflexão, pelo fato de a consciência de desgosto voltar-se sobre si mesma. Segundo Sartre, "*O eu aparece apenas com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva*".<sup>48</sup> Aqui se evidencia ainda outro elemento, tanto a sensação de desgosto como de piedade estão no plano do irrefletido. A intuição é responsável por nos colocar diante do objeto, que por desgosto ou piedade nos remete intencionalmente ao mundo. É o irrefletido que tem prioridade ontológica, não o refletido, como querem os teóricos do amor-próprio.

A isso se conclui, seguindo Sartre, que o irrefletido é autônomo. É uma autonomia constituída a partir do poder absoluto da consciência transcendental. Encontramo-nos desta forma diante de duas consciências: a irrefletida e a reflexiva. A última supõe a primeira. Não é possível, porém, uma consciência permanecer constantemente no impessoal. Há que se afirmar que a passagem do impessoal ao pessoal é uma necessidade existencial de um ser historicamente situado, que tem na memória, no passado, o modo de viver e constituir livremente seu presente, num preenchimento e busca de ser que nunca se completa, por uma consciência que se define antes de tudo como nada.

Acabamos de ver os dois modos particulares em que o Eu surge para consciência, ora no modo formal, ora no modo material. Agora se faz necessário o estudo sobre a constituição do Ego, que tem na soma Eu (Je) e Eu (Moi) seu aspecto constituinte, que constatará efetivamente a translucidez da consciência e a liberação do campo transcendental.

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 105 – ("*J'ai pitié de Pierre et je lui porte secours. Pour ma conscience une seule chose existe à ce moment: Pierre-devant-être-secouru. Cette qualité de 'devant-être-secouru' se trouve en Pierre. Elle agit sur moi comme une force*".)

<sup>48</sup> Ibidem, 107 – ("*Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif noématique d'une intention réflexive*".)

## 2. O EGO E SUA CONSTITUIÇÃO

Poderíamos nos perguntar se o estudo realizado até aqui, relativamente aos dois aspectos da consciência, irrefletida e reflexiva, não seriam suficientes para a liberação do campo transcendental, tendo em vista que os dois níveis da consciência foram distintos em seus modos de constituição, acabando por circunscrever a consciência como nada. Qual a pertinência e a necessidade de se esclarecer a constituição do Ego para o estudo da consciência? Não seria ele um esboço de natureza? Qual a contribuição que tal estudo traz à definição da subjetividade compreendida como negatividade?

Com o estudo sobre o Ego, permanecemos vinculados à temática do psíquico, que é o objeto transcendente apreendido pela consciência reflexiva. Com a apreensão do objeto psíquico pela consciência reflexiva, temos por questão de identidade constitutiva, sua distinção da consciência.<sup>49</sup> Quando Sartre se propõe a reconstituir o Ego, definindo-o como o Eu em sua face composta (Je e Moi), Eu e Mim, relativamente vinculados aos estudos dos estados e das ações, estamos especificamente tratando do psíquico.

Se a consciência reflexiva supõe a espontânea, nada mais justo e urgente do que termos claro como se constitui a consciência reflexiva e qual sua relação com o imanente e o transcendente, de modo tal que, tendo compreendido seus vínculos, acabamos por esclarecer da mesma forma aquele de quem recebe a base de sustentação, o irrefletido.<sup>50</sup> Estudando o que não pertence à consciência espontânea, estamos de forma indireta, definindo a própria espontaneidade da consciência. Ao pôr o Ego como transcendente, afasta-se qualquer princípio de natureza da consciência, abrindo caminho para sua espontaneidade absoluta, pois, em última instância, o Ego representa o oposto do instantâneo.

Tendo já as prerrogativas dadas pela tematização do Eu, parte-se do pressuposto de que o Ego é um habitante do mundo. O que Sartre faz com o Ego é, de certa forma,

---

<sup>49</sup> O Eu, como podemos também falar do Ego, é o modo reflexivo de apreender a liberdade, ou mesmo, como a consciência se escolhe no mundo, embora, cremos, não seja tematizada ainda desta forma por Sartre, o que só tomará contornos mais claros em *L'Être et le Néant*. Porém, para ilustrar em que direção queremos tomar com o Ego, citamos uma passagem onde Sartre faz comentário sobre Jean Genet, que ilustra bem nosso objetivo na apreensão do Ego: “Na verdade, se o Eu não é mais qualidade íntima que uma liberdade dá a si mesma através das mudanças que ela opera no mundo, ele se torna de um modo ou de outro, uma realidade que é sem se fazer, isto é, uma substância”. SARTRE, *Saint Genet: Ator e Mártir*, p. 186

<sup>50</sup> Como afirma Breeur em *Autour de Sartre*, “A essência mesma da consciência inclui o fato inevitável de se constituir em Ego enquanto unidade última de seus atos espontâneos”, p. 183 – (“L’essence même de la conscience inclut le fait inévitable de se constituer en Ego en tant qu’unité ultime de ses actes spontanés”.)



ilustrá-lo em regime de oposições: consciência e psíquico, imanência e transcendência, absoluto relativo, puro e impuro. Porém, não se chega a constituir um regime dualista, pois o Ego mantém vínculos de identidade com a consciência. O estudo dos estados, das ações e das qualidades vem reafirmar esta tese.

Neste estudo, é estabelecido da mesma forma a autonomia da consciência no nível pré-reflexivo. Em seu fluxo constante ela constitui unidade dela mesma, como unidade no objeto transcendente à qual se direciona. Temos assim, a unidade da consciência em seu fluxo constante e a unidade dos estados e das ações polarizadas no Ego. Fundamentalmente, a primeira é criativa, o segundo é passivo.<sup>51</sup>

Sartre começa a descrição do Ego a partir de uma de suas faces, os estados, “*O estado aparece à consciência reflexiva. Ele se dá e é constituído objeto de uma intuição concreta. Se odeio Pedro, o meu ódio por ele é um estado que eu posso apreender pela reflexão. Este estado está presente diante do olhar da consciência reflexiva, ele é real. É necessário concluir daí que ele é imanente e certo? Decerto que não*”.<sup>52</sup> O estado é transcendente, é uma consciência tética de si, ele só pode ser apreendido pela consciência reflexiva. Ele está para a consciência, não é da consciência. O estudo do sentimento de ódio vem comprovar que o Ego não pertence à consciência, mas é tão somente um habitante do mundo.

Ao definir o estado como uma intuição concreta e real, Sartre o faz sob o peso da fenomenologia. Isso não equivale a dizer que a reflexão que apreende este estado seja algo inquestionável. Ao contrário, Sartre afirma que a reflexão possui limites de direito e de fato. “*Nós não devemos fazer da reflexão um poder infalível e misterioso, nem tudo o que a reflexão atinge é indubitável porque é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de fato. É uma consciência que põe uma consciência*”.<sup>53</sup> No que tange à consciência, o ato reflexivo a concebe de modo adequado. Ele o faz sob o fundo do irrefletido, é, pois, absoluto e inquestionável, pois apreendemos a consciência por inteiro, e não por facetas. Contudo, a reflexão apreende outros objetos do mundo, dos

---

<sup>51</sup> Como afirma Franklin L. Silva em ‘*Ética e Literatura*’, “*Assim, a totalidade do psíquico aparece como produção espontânea do Ego, falsidade que fica patente quando nos damos conta de que o Ego é objeto e passivo e não sujeito ativo*”. p. 44

<sup>52</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, p. 108 – (“*L’état apparaît à la conscience réflexive. Il se donne à elle et fait l’objet d’une intuition concrète. Si je hais Pierre, ma haine Pierre est un état que se peut saisir par la réflexion. Cet état présent devant le regard de la conscience réflexive, il est réel. Faut-il conclure de là qu’il soit immanent et certain? Certes non*”.)

<sup>53</sup> Idem, p. 108 – (“*Nous ne devons pas faire de la réflexion un pouvoir mystérieux et infallible, ni croire que tout ce que la réflexion atteint est indubitable parce qu’il est atteint par la réflexion. La réflexion a des limites de droit et de fait*”.)

quais ela não possui domínio total, pois os toma por perfis, que podem ser visados de modos diversos.

Sartre demonstra este limite da reflexão através dos exemplos de perturbação e de ódio. Coloca a perturbação como uma consciência instantânea, ao contrário do ódio, que tende a se estabelecer para além desta instantaneidade. O ódio, por sua própria natureza, compromete o futuro, não somente pela duração, mas mesmo, na forma como pode ser apreendido pela reflexão em suas diversas manifestações, de modo que não podemos reduzi-lo a um vivido. Há uma espécie de durabilidade no estado de ódio, do qual não podemos retê-lo ou apreendê-lo em sua totalidade, *“Da mesma forma, dizer ‘eu amo’ ‘eu odeio’, por uma ocasião de uma consciência singular de atração ou repulsão é operar uma verdadeira passagem ao infinito, muito semelhante àquela que nós operamos quando nós percebemos um tinteiro ou o azul do mata-borrão”*.<sup>54</sup> Sartre põe o estado, seja qual for sua manifestação, no meio dos objetos do mundo, ou seja, como transcendente, é lá que deve ser apreendido pela consciência reflexiva. Embora aparentemente muito próximo da consciência, por vezes tendemos a confundir a ambos, como faziam os psicólogos. Não muito distantes, são literalmente distintos.

Como vimos acima, ao pretender qualificar o estado como um transcendente, Sartre acaba estabelecendo os limites de toda a reflexão. Para tanto, a classifica de dois modos: ora como adequada, ora como inadequada.<sup>55</sup> Qualitativamente, referem-se ao domínio do certo e do duvidoso. A reflexão pura refere-se ao primeiro. Suas pretensões não vão além de afirmarem a vivência da consciência em sua instantaneidade, ao presente vivido; é, desta forma, descritiva. A segunda, denominada impura, afirma mais do que pode, numa passagem ao infinito, colocando o objeto de vivência da consciência, como uma transcendente. Possui limites de fato ao pretender realizar uma síntese no presente, que somente seria possível de ser completada, se o futuro viesse ao seu encontro.

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 109 – (*“Aussi dire ‘je hais’ ou ‘j’aime’ à l’occasion d’une conscience singulière d’attraction ou de répulsion, c’est opérer un véritable passage à l’infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons un encrier ou le bleu du buvard”*.)

<sup>55</sup> Segundo Alves, a reflexão pura e impura é estabelecida por Sartre, para dirimir as dificuldades quanto ao poder constitutivo da reflexão, diferenciando irrefletido e refletido. Alves, porém, lança alguns questionamentos quanto à real distinção entre irrefletido e reflexão, *“Esta apreciação sobre o poder constitutivo da reflexão é, porém, algo estranho, porque parece apoiar-se num contra-senso manifesto. Como, senão pela reflexão, sabemos nós que a vivência irrefletida difere da vivência refletida? E se podemos perceber essa diferença, então é porque a reflexão pode explicar o conteúdo da vivência irrefletida sem a alterar. Mas, se não a altera, onde está então a diferença entre irrefletido e refletido e a conseqüente falsidade da reflexão?”*. Op. cit., p. 30

Assim, afirma mais do que pode. Sinteticamente, podemos dizer que a primeira dirige-se ao irrefletido, a segunda, ao refletido, que toma um objeto em sua transcendência.

É de significativa importância a distinção entre puro e impuro, pois ambos acabam por definir os limites da própria reflexão, como muito bem define Alves, “*A reflexão pura, na exata medida em que não altera o teor da vivência irrefletida mas apenas a explícita (e a certeza desta não alteração pode ser dada consultando os dados da recordação não-tética que toda e qualquer consciência irrefletida deixa atrás de si), é uma percepção apodítica e adequada. A reflexão impura, porque é apreensão de um objeto transcendente, não é nem apodítica, porque a consciência do transcendente nunca o é por essência, nem adequada, porque um objeto individual como o Ego só pode dar-se por um número infinito de ‘perfis’, de adumbramentos sucessivos*”.<sup>56</sup> É importante deixar claro, que embora a reflexão possua limites de fato, a consciência, ao contrário, mantém seu poder absoluto de criação, que se define por sua própria espontaneidade, o que lhe permitirá caracterizar-se como liberdade, como nada que é.

Se a consciência é absoluta, isso decorre de sua própria estrutura, que tem na atividade de criação seu modo de estabelecer sua presença ativa no mundo. Ao definir o estado como transcendente, Sartre dá a ele a projeção de uma existência passiva. Em decorrência desta passividade, vincula-se todo o peso de sua presença relativa. “*A passividade de uma coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial. Uma existência relativa pode ser apenas passiva já que a menor atividade a libertaria do relativo e a constituiria em absoluto*”.<sup>57</sup> Assim, o ódio como estado é passivo em decorrência de sua existência relativa, ao mesmo tempo em que não é instantâneo, por ser um conjunto de consciências coléricas se manifestando ao infinito.

É preciso deixar mais claro o vínculo entre ódio e repulsão, e o que ambos dizem a respeito da reflexão. Sartre define o estado como uma intermediação entre corpo e as vivências da consciência (Erlebnis), sendo o primeiro a parte visível das reações emocionais. O corpo reproduz gestos e atitudes que procuram transmitir o estado emocional. Ele, porém, é acima de tudo causa, e por assim ser, há sempre a presença do duvidoso, ao contrário da espontaneidade da consciência. Em nenhuma circunstância pode a reflexão ser burlada acerca da consciência espontânea, ali o que se afirma é

---

<sup>56</sup> ALVES, *Idem*, p. 31

<sup>57</sup> SARTRE, *La Transcendance de l’Ego*, pp. 110-111 – (“*La passivité d’une chose spatio-temporelle se constitue à partir de sa relativité existentielle . Une existence relative ne peut être que passive puisque la moindre activité la libérerait du relatif et la constituerait en ansolu*”.)

certo. É por esse motivo que Sartre o denomina de campo do absoluto. Se o estado se relaciona de modo diferente com o corpo e a consciência, é justamente para dizer que a reflexão, num caso pode ser enganada, enquanto que noutro não. Assim, a repulsão seria a vivência espontânea do ódio, ou seja, uma consciência irrefletida. “*A repulsão se dá, de qualquer modo, como se produzindo ela mesma por ocasião do ódio e a custa dele. O ódio aparece através dela como de onde ela emana*”.<sup>58</sup> É como se a repulsão fosse uma vivência espontânea do ódio, onde este só poderia ser apreendido por uma reflexão voltada para esta mesma espontaneidade.

Além dos estados, temos a ação, como uma das faces do Ego. Ele é semelhante aos estados, no que tange à transcendência. Porém, diferentemente daquele, a ação ocorre no meio mundo dos objetos, não é simplesmente uma unidade noemática (ideal) de uma consciência, mas é uma realização concreta. Ou seja, exige tempo na execução. Os exemplos dizem por si: tocar piano, dirigir um carro, ler um livro. Há uma vivência de consciência, onde a reflexão se dá a partir de uma percepção objetiva, onde meu corpo interage com os objetos a minha volta. Teríamos, ainda, as qualidades como unidade possível do Ego, cremos, contudo, não ser necessário tratar aqui, pois elas só viriam completar o ponto de vista acerca dos estados, e teriam por função principal sua atualização. Importante sim é compreender como Sartre estabelece o Ego como pólo de unidade das ações, dos estados e das qualidades, constituindo-o como um transcendente.<sup>59</sup> Falta-nos esclarecer como se dá a constituição da subjetividade e como o Ego se apresenta como sua parte integrante.

## 2.1. A CONCEPÇÃO DO EGO COMO CENTRO DE UNIDADES

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 111 – (“*La répulsion se donne, en quelque sorte, comme se produisant elle-même à l’occasion de la haine e aux dépens de la haine. La haine apparaît à travers elle comme ce dont elle émane*”).

<sup>59</sup> Como Breeur afirma, o Ego se apresenta por meio de uma reflexão, “*A reflexão responsável pela constituição do Ego se opera ela mesma na retomada de um grande numero de reflexões anteriores, ou como reflexão edificadas uma sobre as outras. Assim, em uma primeira reflexão o ato se petrificou em estado ou em ação, eles mesmo objetos de uma reflexão que conduz à constituição das qualidades, que elas mesmos se dão à reflexão como o anúncio de uma última e profunda síntese, aquela do Ego*” - “*La réflexion responsable de la constitution de l’Ego s’opère elle-même dans la reprise d’un nombre de réflexion antérieures, ou comme réflexion édifíée sur les autres. Ainsé, dans une première réflexion l’acte spontané s’est figé en ‘état’ ou en ‘action’, eux-mêmes objets d’une réflexion qui conduit à la constitution des qualités, qui elles-mêmes se donnent à la réflexion comme l’annonce d’une ultime et profonde synthèse, celle de l’Ego*”. BREEUR, *Op. cit.*, p. 179

A compreensão do Ego exige de nossa parte uma atenção especial. Foram tão somente demarcadas as fronteiras entre o Eu e a consciência, e como o cogito tomado como consciência reflexiva contribui para estabelecer suas distinções. Veremos agora como Sartre fundamenta o Ego como centro de unidade entre as ações, os estados e as qualidades, distinguindo assim consciência e psíquico. O Ego tem por horizonte de constituição a fuga da consciência diante de sua absoluta espontaneidade. É diante desta eminente fuga que o Ego surge. Visto isso, ficará mais clara a compreensão do que venha a ser de fato o Ego e qual seu papel na constituição da subjetividade.<sup>60</sup>

O Ego como pólo de unidade dos estados, das ações e das qualidades está do lado do psíquico, ele realiza propriamente a síntese do psíquico. Não podemos esquecer, porém, que ele é transcendente, sendo assim, sua ação não é igual à ação da consciência pura, caso fosse, possuiria da mesma forma que aquela uma presença absoluta, o que não se pode admitir, por se cair em contradição ao que afirmamos até agora. Por sua transcendência, o Ego é acima de tudo passivo, pois sua existência em relação à consciência é relativa.

Podemos afirmar que por ser o Ego um transcendente, ele é da mesma natureza que um objeto qualquer tomado no mundo? Deve ser ele compreendido como um objeto? Qual sua particularidade? Sartre tem toda a preocupação em fazer esta distinção. Ao tomarmos uma percepção qualquer, uma árvore, uma mesa, um livro, a partir da fenomenologia podemos dizer que deles se pode pelo menos fazer uma síntese idealmente analisável.

Há, no conjunto de constituição destas coisas, um complexo sintético, onde os vários elementos dispostos juntos compõem o referido objeto, como cor, densidade, volume. Há assim, neste objeto, como que uma base onde se assentam todos estes elementos. A compreensão do objeto está na unidade destes elementos, tomados como um todo.

Diferentemente dos objetos, o Ego não pode ser compreendido simplesmente como a base onde se assentam os fenômenos psíquicos, ao modo dos objetos no mundo. Segundo Sartre, caso isso acontecesse, o Ego deveria ser tomado como indiferente às qualidades psíquicas, o que não ocorre. *“O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele sustenta. Sem dúvida que ele é transcendente a todos*

---

<sup>60</sup> Alves aproxima assim, Ego e personalidade, *“Essa unidade de indistinção, esse princípio totalizador da vida da consciência é o Ego. A totalidade efectiva (mas sempre em aberto) da vida da consciência é a personalidade – aquilo que eu mesmo sou”*. ALVES, Op. cit., p. 39

*estes estados e qualidades que unifica, mas não como um X abstrato onde sua missão é somente unificar: é antes a totalidade infinita dos estados e das ações, que não se deixa jamais reduzir a uma ação ou a um estado*".<sup>61</sup> Há uma interação-identificação do Ego, para os estados e as ações, que impedem de se ver nele, um simples pólo-objeto.<sup>62</sup> Ao falar dos estados e das ações, inequivocamente, estamos nos referindo ao Ego, como horizonte do surgimento destes.

Sartre menciona ainda, que há na própria natureza do Ego o caráter de ser duvidoso. Há dubitabilidade, porque acima de tudo, como vimos anteriormente, a reflexão não tem poder absoluto, ela não possui uma apreensão totalizante do objeto, por consequência pode naturalmente equivocar-se. Porém, este equívoco se dá quanto à interpretação, mas não quanto à existência de fato de tal estado. O Ego pode ter caráter duvidoso, mas não é hipotético, ou seja, posso, por exemplo, dizer que odeio, quando na verdade amo. O erro no nível pré-judicativo não anula, porém, a existência de tal estado.

O que Sartre quer dizer quando afirma que o Ego, em relação aos estados, às ações e às qualidades, possui uma relação de produção poética, ou mesmo, de criação? Não estaria ele dando ao Ego, o que até agora se negou, ou seja, o caráter de absoluto? Parece-nos que não. E a razão se dá justamente no papel que o Ego possui como pólo de unidade.

Se as qualidades possibilitam a atualização e mesmo a ligação entre os estados, isso acontece em decorrência do Ego. Não que ele seja um princípio de criação, mas o percebemos assim através dos resultados da intuição. É a reflexão que nos possibilita ver o Ego com certo caráter criador, não sendo assim totalmente passivo, "*Mas ao contrário, o Ego mantém suas qualidades por uma verdadeira criação continuada. No entanto, nós não apreendemos o Ego como sendo, finalmente, uma fonte criadora pura aquém de sua qualidades*".<sup>63</sup> Aqui o Ego possui uma qualificação dúbia, eis uma das

---

<sup>61</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 115 – ("*L'Ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états qu'il unifie, mais non pas comme un X abstrait dont la mission est seulement d'unifier: plutôt c'est la totalité synthétique infinie des états et des actions qui se laisse jamais réduire à une action ou à un état*".)

<sup>62</sup> Como nos afirma Moutinho, ao dizer que primeiramente o Ego é consciência espontânea para em seguida ser consciência projetada: "*Porque o Ego é consciência projetada, a sua constituição não implicará em ligação sintética entre constituinte e constituído. Iguamente por isso se produz a inversão: porque, enquanto consciência projetada, hipostasiada, o Ego deve aparecer primeiro, como espontâneo*". MOUTINHO, *Op. cit.*, pp. 30-31

<sup>63</sup> SARTRE, *Op. cit.*, p. 117 – ("*Mais, au contraire, l'Ego maintient ses qualités par une véritable création continuée. Cependant, nous ne saisissons pas l'Ego comme étant finalement une source créatrice pure en deçà des qualités.*")

dificuldades de sua compreensão, o de ser princípio de criação e espontaneidade, ao mesmo tempo em que mantém sua qualidade de objeto.

É importante destacar que não concebemos o Ego isoladamente e acrescentamos a ele as qualidades, ambos se mesclam como princípio de identidade. É fácil de perceber esta espontaneidade criadora do Ego, pela própria variação e intensidade de nossas emoções. Caso não variassem, estaríamos estagnados emotivamente. Elas se unificam no Ego e mantém suas qualidades, sua unidade e coerência. Caso dissolvêssemos todas, dissolveríamos juntamente o Ego.

Mas em que se diferencia esta espontaneidade do Ego da consciência? Não há dúvidas de que não são da mesma ordem. Sendo o Ego objeto, é passivo, trata-se assim, de uma espontaneidade aparente. Para ser espontaneidade pura ao modo da consciência, ela deveria ser o que produz e não coisa produzida. O que impede o Ego de ser espontâneo, é que ele é apreendido pela reflexão, “(...) o Ego é um objeto apreendido, mas, também constituído pela consciência reflexiva. É um foco virtual de unidade, e a consciência o constitui no sentido inverso ao que segue a produção real: o que é primeiro realmente são as consciências, através destas se constituem os estados, depois, através deste, o Ego”.<sup>64</sup> A ordem de aparecimento não deixa dúvidas quanto à passividade do Ego e de sua aparente espontaneidade, ele é o final ou a síntese de um processo, não o início. É que a consciência para fugir de si se aprisiona no mundo e centra no Ego sua espontaneidade. O Ego seria como que uma projeção da consciência, como um jogo de espelhos, e o que acaba mostrando realmente não lhe pertence.

Embora sempre se tenha afirmado que em decorrência de sua passividade o Ego se comporta como se fosse um objeto, uma transcendência, uma de suas características particulares é sua interioridade. Sendo passivo, o Ego não é causa de si ao modo da consciência, o que em decorrência acarreta que o Ego pode ser afetado. Vimos que ele é criador, mas é uma criação sintética e o que cria afeta a si mesmo. Aqui temos uma diferença fundamental entre Ego e consciência, ao contrário desta, o Ego é comprometido pelo que produz, como nos diz Breeur, “*Eis porque o Ego me aparece sempre comprometido pelos estados, e não podendo jamais ficar indiferente a eles. Em outras palavras, porque todo Ego encarna os traços do ‘eu profundo’. Mas o fato de toda consciência se constitua em consciência egológica não limita seu caráter de*

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 118 – (“(...) l’Ego est un objet appréhendé mais aussi constitué par la conscience réflexive. C’est un foyer virtuel d’unité, et la conscience le constitue en sens inverse de celui que suit la production réelle: ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l’Ego”.)

*absoluta. A imediticidade mesma que caracteriza a presença a si da consciência não se deixa 'egologizar', ela permanece absoluta e incondicionada: ela transgride todo ponto de vista ou toda perspectiva do Ego, ela se afirma apesar do eu, e quebra toda unidade profunda. Por seu caráter absoluto ela remete continuamente ao eu e a suas aquisições em questão. Pode-se pois dizer que a consciência possui um modo de individualidade que não coincide com a unidade do Ego".*<sup>65</sup>

Esse comprometimento ou identificação com o 'eu profundo' gera um isolamento do Ego em relação ao mundo. O Ego não está no mundo, ao modo dos objetos. Isso porque o Ego aparece somente pela reflexão, eis a causa de sua interioridade, *"É visível a razão deste isolamento: é muito simplesmente porque o Ego é um objeto que aparece apenas à reflexão e que, de fato, é radicalmente separado do mundo. Ele não vive no mesmo plano"*.<sup>66</sup> O Ego pode ser apreendido do mesmo modo que os objetos, mas não participa do mundo como estes participam. Em relação aos estados e ações, representa uma síntese de interioridade e transcendência, não é à toa que Sartre o qualifica como irracional, devido ao princípio de contradição que faz parte de sua definição.

Nas descrições que Sartre procura dar do Ego, há momentos em que sua compreensão é explícita, mas há momentos que pela própria natureza do Ego, ele aparece com certa obscuridade. É característico do Ego ser fugidio, ser uma miragem falaz, que nunca pode ser apreendida por completo, há sempre algo que fica não dito. *"Enfim, o que impede radicalmente de adquirir reais conhecimentos sobre o Ego, é seu modo todo especial em que se dá a consciência reflexiva. De fato, o Ego aparece apenas quando não o olhamos. É necessário que o olhar reflexivo se fixe sobre a 'Erlebnis', como que emanando do estado. Então por detrás do estado, no horizonte, aparece o Ego. O Ego não é visto senão pelo canto do olho"*.<sup>67</sup> O Ego enquanto

---

<sup>65</sup> Op. cit., pp. 184-185 – (*"Voilà donc pourquoi L'Ego m'apparaît toujours comme compromis par les états, et ne pouvant jamais rester indifférent à eux. En d'autres mots, pourquoi tout Ego incarne les traits du 'moi profond'. Mais le fait que toute conscience se constitue en conscience égologique ne limite pas son caractère d'absolu. L'immédiateté même qui caractérise la présence à soi de la conscience ne se laisse pas 'égologiser' et elle demeure en cela absolue et inconditionnée: elle transgresse tout 'point de vue' ou toute perspective de l'Ego, elle s'affirme malgré le moi, et brise toute unité profonde. Par son caractère absolu elle remet continuellement le moi et ses acquis en question. On peut donc dire que la conscience possède une sorte d'individualité qui ne coincide pas avec l'unité de l'Ego"*.)

<sup>66</sup> SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 119 – (*"On voit la raison de cet isolement: c'est tout simplement que l'Ego est un objet qui ne paraît qu'à la réflexion et qui, de ce fait, est radicalement tranché du Monde. Il ne vit pas sur le même plan"*.)

<sup>67</sup> Idem, pp. 122 – (*"Enfin, ce qui empêche radicalement d'acquérir de réelles connaissances sur l'Ego, c'est la façon toute spéciale dont il se donne à la conscience réflexive. En effet, l'Ego n'apparaît jamais que lorsqu'on ne le regarde pas. Il n'est donc jamais vu que 'du coin de l'oeil'"*.)



unidade ideal dos estados não pode ser dado todo de uma vez, mas enquanto intuição é uma totalidade concreta. Em sua apreensão fenomenológica, o Ego é uma unidade noemática e não noética, ele é um visado e não um vivido.

Creemos que para uma compreensão do Ego já temos elementos suficientes. Os passos dados até aqui visam compreender o significado da liberação do campo transcendental e suas implicações para a compreensão da subjetividade, que objetivamos identificar em seu significado mais profundo como negatividade. Não há dúvidas que a consciência é um conceito central na filosofia de Sartre, há de reconhecer porém, que ela vai recebendo como que camadas e se complexificando no desenvolver de sua obra. *A Transcendência do Ego* tem assim uma primeira elaboração conceitual. Ela se torna fundamental para se entender o que é a liberdade e como o homem experimenta esta liberdade de modo concreto, na história.

Para se chegar a uma compreensão mais precisa do modo como Sartre compreende a realidade humana em seu ser-no-mundo, evitando qualquer fragmentação desta mesma realidade, tomando-a de modo totalizante, é fundamental irmos aos seus primeiros escritos. Vimos que *A Transcendência do Ego* nos forneceu os primeiros elementos para compreender o que é o homem em seu ser, através do papel e função que desempenha a consciência na vida psíquica. Tivemos ali, na passagem do irrefletido à reflexão, os primeiros passos indicativos de uma ontologia ao se evocar a liberação do campo transcendental. Porém, precisamos ir mais longe para termos uma definição mais precisa do ser deste ente que se pretende fundamentar na negatividade. É o que desejamos ao refletir o modo como Sartre concebe a fenomenologia nestes seus primeiros escritos.

A fenomenologia oferece a Sartre os instrumentais de abordagem que permitem não somente uma transformação no método, mas também no conteúdo de sua filosofia. É neste sentido que vai radicalizar as próprias idéias de Husserl, exigindo que se ultrapasse certo idealismo presente em sua filosofia, ao negar o contato concreto com o mundo. Esta postura num determinado momento exigirá de forma criativa sua aproximação de Heidegger e da própria ontologia.

### 3. NAS VIAS DA FENOMENOLOGIA

As preocupações filosóficas de Sartre, desde sua juventude até por volta de 1940, em grande medida estavam voltadas para questões relacionadas à vida psicológica. É o que já atesta seu trabalho para obtenção de seu diploma de estudos superiores, em 1926, “*A imagem na vida psicológica: papel e natureza*”, sob a orientação de Henri Delacroix, posteriormente publicada para a coleção *Noevelle Encyclopédie Philosophique*, com o título de “*A imagem*”. Este mesmo texto será, em 1936, retomado e ampliado, o que dará a sua primeira parte na origem da obra “*A Imaginação*”,<sup>68</sup> e a segunda parte “*O Imaginário*”, este, publicado somente em 1940. Como vimos, é somente depois de 1933, quando decide ir a Berlim, que seus estudos estarão marcados pela influência da fenomenologia, filosofia esta que Sartre considera o grande acontecimento no início de século.<sup>69</sup>

Em, *A Transcendência do Ego*, como vimos anteriormente, a fenomenologia marca presença nos escritos filosóficos de Sartre. Podemos dizer que ela direciona num certo sentido seu objeto de pesquisa, não somente enquanto método, mas, como conceitos aplicados. O que buscamos nesta segunda parte do primeiro capítulo, é a compreensão da abordagem fenomenológica de Sartre, tendo como pano de fundo a espontaneidade da consciência, porém, agora, problematizada a partir de sua obra *A Imaginação (1936)*, o que nada mais é do que um desdobramento e aprofundamento de questões levantadas em *A Transcendência do Ego*.

O que veremos neste trabalho, confirma a tese da presença absoluta da consciência, fundamentando seu poder constituinte, especificando mais a compreensão da subjetividade. Desta forma, estaremos dando os primeiros passos na definição da consciência como “*Ser Para-si*”, fundamental para a idéia de negatividade que desenvolveremos mais tarde.<sup>70</sup> Assim, para se chegar a uma ontologia da negatividade, como fundamento do Ser Para-si, é importante termos claro como Sartre elabora o discurso fenomenológico a partir de *A Imaginação* que acaba por problematizar uma

---

<sup>68</sup> CONTAT, M. & RYBALKKA, M. *Les écrits de Sartr*, p. 24

<sup>69</sup> O surgimento da fenomenologia é para Sartre de significativa importância, como afirma em *A Imaginação*, “*O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é certamente o aparecimento do primeiro tomo da ‘Revista Anual de Filosofia e de Pesquisas Fenomenológicas’, que continha a principal obra de Husserl: ‘Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica’*”. p. 97

<sup>70</sup> Sartre vai de certo modo desenvolvendo as teses de *La transcendance de l’Ego*, principalmente sobre o alargamento de sua compreensão sobre a consciência, que em “*O Ser e o Nada*”, terá seu sentido mais aprofundado, mas já em “*A Imaginação*”, a consciência tem seu primeiro esboço de “*ser para-si*”: “*Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um ser para-si. Existir para ela, é ter consciência de sua existência*”. p. 35

nova psicologia, fixando através do estudo da imagem e da emoção a estrutura intencional da consciência.<sup>71</sup>

Em, *A Imaginação*, nos três primeiros capítulos, Sartre faz um detalhado estudo crítico sobre a imagem, começando por Descartes, chegando até Bergson, e percebe que todos os que haviam estudado a imagem até então, faziam confusão entre sua identidade de essência e existência, o que implicava numa série de dificuldades na relação da imagem com a consciência e o próprio pensamento. Sartre procura aclarar esta relação no quarto capítulo, onde faz uma breve apresentação das contribuições da fenomenologia husserliana ao estudo da imagem. Para nosso objetivo, o que nos basta no momento é apresentar a abordagem fenomenológica de Sartre sobre a imagem, e o que este estudo diz sobre a vida psíquica e de que forma vai aos poucos pontuando uma compreensão da subjetividade como negatividade.<sup>72</sup>

### 3.1. IMAGINAÇÃO E MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Em, *A Imaginação*, Sartre desenvolve um trabalho de crítica a certas teorias psicológicas pré-fenomenológicas, que têm como ponto comum, fora outras particularidades, a concepção da imagem como um objeto na consciência. Sartre faz todo um levantamento histórico a partir das concepções de Descartes, Leibniz e Hume, detectando nestes grandes metafísicos as fragilidades que compõem seus estudos sobre a imagem. Como dissemos acima, basta-nos no momento indicar sua opção pelo método fenomenológico husserliano, que constituirá no estudo sobre a imaginação uma nova teoria sobre a imagem, distinta das existentes até então, o que, entende Sartre, revolucionará o estudo sobre as ciências psicológicas.

Embora Sartre concorde que a ciência psicológica é uma disciplina radicalmente distinta da ciência da consciência pura transcendental, as aquisições desta última podem sem dúvida ser válidas para a primeira. Isso se daria, principalmente, em relação ao método. O método adotado pela fenomenologia é o da redução, a *epokhé*, isto é, colocação do mundo entre parêntesis para se chegar à essência, o que contrapõe a

---

<sup>71</sup> Como bem interpreta Moutinho na passagem de *A Transcendência do Ego à A Imaginação*: “Dessa vez, contudo, a crítica se desdobra em outro plano: não se trata apenas de purificar o campo transcendental da presença de conteúdos, mas ainda de se discutir a natureza mesma do psíquico propondo assim uma nova psicologia”. Op. cit., p. 72

<sup>72</sup> Não nos deteremos aqui no modo como Sartre evolui em suas obras, na compreensão da psicologia e da consciência, isso já foi feito de forma bem elaborada por Moutinho, em ‘*Psicologia e Fenomenologia em Sartre*’, nossa preocupação é apresentar as implicações que a fenomenologia traz ao estudo da imagem, e o que a vida psíquica diz acerca da subjetividade como abertura para uma ontologia;

atitude natural, que parte exclusivamente da experiência, método adotado pela ciência psicológica.<sup>73</sup>

A fenomenologia tem por objetivo principal a descrição das essências da consciência. Por isso, a fenomenologia opera exclusivamente no campo da reflexão, não necessita de dados concretos, empíricos para seu procedimento, “*Ora, há outro tipo de reflexão, a que é utilizada pelo fenomenólogo: esta procura apreender as essências. Isto é, ela começa por colocar, logo de início, no campo do universal. Certamente, opera com base em exemplos. Mas, é de pouca importância que o fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário*”.<sup>74</sup> A fenomenologia não parte do individual, do particular, ou melhor, não pretende em suas descrições chegar a estes, mas àquilo que nas coisas lhe é mais íntimo e mais geral. Faz uso inclusive da ficção para encontrar a essência, se contrapondo a introspecção que apreende e fixa fatos empíricos, pois a ficção “*(...) é o elemento vital da fenomenologia e de todas as ciências eidéticas (...)*”.<sup>75</sup> Sendo a essência, o eidos, a condição para se chegar ao universal, Sartre assume a postura de Husserl, de crítica à psicologia, no anseio de superar a atitude natural, desenvolvida por muitos cientistas e psicólogos, que implicava num realismo espontâneo<sup>76</sup>.

Na verdade, o objetivo da fenomenologia é contestar a redução da realidade ao mundo físico e, da consciência, a qualquer princípio naturalizante, “*O naturalismo parece ser apenas uma equivocada interpretação do sentido da ciência da natureza*”.<sup>77</sup> A ideia da psicologia de que a consciência está ligada a um corpo e situada diante de um mundo, precisava ser superada, e é em direção a esta superação que Sartre se direciona, apoiado nas *Idéias*.

---

<sup>73</sup> Porém, como afirma Coelho, em seu artigo sobre “*A leitura sartreana de Husserl: o capítulo IV de A Imaginação*”, embora a fenomenologia não parta da experiência, nem por isso a despreza e a desqualifica, “*A reflexão eidética torna possível a Sartre, a todos os que se colocam nesta esfera, apreender a essência da imagem, fixar e descrever sua estrutura intencional. Não nega nem desqualifica a experiência, os fatos, as coisas, os fenômenos psíquicos imediatamente dados e tudo o que é singular, particular, contingente e acidental. A descrição das essências não se confunde ainda com a descrição dos fatos empíricos, como acontece na esfera das ciências naturais. Não por acaso, ao final de L’imagination, Sartre relembra os passos de Husserl e convida o leitor a continuar sua reflexão, a descrever as estruturas intencionais da consciência e seus objetos específicos*”. p. 16

<sup>74</sup> SARTRE, *A imaginação*, p. 97

<sup>75</sup> Idem, p. 98

<sup>76</sup> Como Levinas em seu estudo sobre a intuição em Husserl destaca, “*Husserl reconhece formalmente que ‘a ciência da natureza segue apenas de um modo conseqüente o sentido ao qual afirma a coisa enquanto ela mesma é experimentada...*”, Op. cit., p. 28 – (“*Husserl reconnaît formellement que ‘a science de la nature ne fail que suivre d’une façon conseqüente le sens auquel prétend la chose elle-même en tant qu’elle est expérimentée (...)*”).

<sup>77</sup> Idem, p. 28 – (“*Le naturalisme semble n’être qu’une mauvaise interprétation du sens de la science de la nature*”).

Segundo Sartre, o erro das ciências psicológicas é que, ao partir da experiência, não se consegue fugir do terreno da contradição e da ambigüidade e, conseqüentemente, não se chega à essência do objeto pesquisado. Para nós que neste trabalho procuramos fundamentar a realidade humana como negatividade, esta crítica à psicologia é significativa. Assim, fundamentado em Husserl, Sartre deseja constituir através de uma psicologia fenomenológica a essência da imagem, ou seja, descrevê-la a partir da intuição reflexiva. Intuir, para a fenomenologia, é colocar-se diante da coisa e, a partir do “estar diante de”, fixar sua essência. Neste nível de descrição não há contradição, a coisa é descrita como se dá à consciência.

Desta forma, com a fenomenologia é possível descobrir outras estruturas da consciência que não são acessíveis por meio da ciência psicológica. Não podemos, no entanto, falar da consciência em fenomenologia, sem tratarmos da importância da intencionalidade na própria definição da consciência.

### 3. 2. CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE

Em Husserl, a intencionalidade assume vários modos de se apresentar.<sup>78</sup> Sartre desenvolve de forma sucinta, porém, suficiente à intencionalidade em *A Imaginação*. Não temos a pretensão aqui de apresentar uma síntese do conceito de intencionalidade desenvolvido por Husserl, apenas apresentaremos como Sartre a concebe, e sua importância para a liberação do campo transcendental.

Sartre assume certa herança husserliana, ao compreender a partir da fenomenologia que na consciência intencional “toda a consciência é consciência de alguma coisa”. Por detrás desta aparente idéia simples, está a afirmação de que a intencionalidade é a estrutura essencial de toda a consciência, sendo possível afirmar que sem aquela a consciência não se realizaria.<sup>79</sup> Esta afirmação traz uma série de implicações para a filosofia sartreana e será por meio dela que Sartre dirigirá boa parte

---

<sup>78</sup> Tratando especificamente da distinção de intencionalidade das *Investigações Lógicas* para as *Ideias*, quando se tem o surgimento do eu na consciência, o que vai constituir uma das críticas de Sartre a Husserl, Levinas especifica, “Parecia-lhe sem dúvida que a idéia do eu resultava necessariamente a ver na intencionalidade apenas um acidente desse eu-substância. É somente nas idéias, que Husserl chega a conciliar o caráter pessoal da consciência com a intencionalidade”, Ibidem, pp. 71-72 – (“Il lui a sans doute semblé que l’idée du moi aboutit nécessairement à ne voir dans l’intentionnalité qu’un accident de ce moi-substance. C’est seulement dans les *Ideen*, que Husserl est arrivé à concilier le caractère personnel de la conscience avec l’intentionnalité”.)

<sup>79</sup> “(...) Husserl afirma expressamente a impossibilidade da consciência sem a intencionalidade”, Ibidem, p. 81 – (“(...) Husserl affirme expressément l’impossibilité de la conscience sans l’intentionnalité”.)

de seus escritos. Assim, pode-se perguntar, qual é essa estrutura da consciência que intenciona?

No estudo da intencionalidade, há de se fazer primeiramente uma distinção radical entre consciência e aquilo de que se tem consciência. O objeto de que se tem consciência está fora da consciência: é um transcendente. Esta afirmação visa combater toda forma de idealismo, que pretende constituir o mundo como conteúdos de consciência. A questão não está em que haja conteúdo de consciência, o problema é que, para o idealismo, os objetos, o próprio mundo está reduzido a estes conteúdos, *“Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas estes conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é da consciência”*.<sup>80</sup> A intencionalidade, compreendida desta forma, traz uma novidade radical. Acaba por devolver ao mundo sua concretude constituída. Ao contrário da representação, que dissolve as coisas em um “sem fim” de sensações e impressões na consciência, onde o objeto árvore não passa de um conteúdo subjetivo, a intencionalidade começa por *“colocar a árvore fora de nós”*,<sup>81</sup> no mundo.

A consciência por meio da intencionalidade, não se reduz a mero conteúdo subjetivo, pelo próprio fato de seu objeto não estar na consciência, mas fora. O que não significa que a intencionalidade se reduza a uma relação sujeito-objeto, mas uma síntese de ambos, ou mesmo, seu fenômeno primeiro. É por isso que, segundo Levinas, a intencionalidade não é uma característica da consciência, mas seu modo de existência, *“A intencionalidade em Husserl não poderia se definir por uma propriedade da consciência, ou seja, indiferente ao modo de existir da consciência por uma simples modalidade de conteúdos da consciência. É justamente este modo de existir ele mesmo que a noção de intencionalidade pretende caracterizar”*.<sup>82</sup> A intencionalidade é o próprio ser da consciência que fundamenta todas as demais propriedades. Há assim, uma identidade entre intencionalidade e negatividade, na medida em que sendo intencional a consciência se apresenta como um ser que tem em seu ser outro ser que não ela mesma.

---

<sup>80</sup> SARTRE, *A imaginação*, p. 99

<sup>81</sup> Idem, p. 99

<sup>82</sup> Op. cit., p. 70 – (*“L’intentionnalité chez Husserl ne saurait se prendre pour une propriété de la conscience, c’est-à-dire pour une caractéristique indifférente au mode d’existence de la conscience, pour une simple modalité des contenus de la conscience. C’est justement ce mode d’existence lui-même que la notion d’intentionnalité prétend caractériser”*.)

O que queremos sinalizar aqui, é que este caráter intencional vai fundamentar em *L'Être et le Néant* a distinção entre Para-si e Em-si, entre consciência e mundo, como síntese sempre em vias de se realizar. Porém, até lá temos um longo caminho a percorrer deixando o mais claro possível a abertura que o pensamento fenomenológico sartreano faz à ontologia.

A consciência intencional além de garantir a transparência da consciência, devolve ao mundo suas propriedades concretas, por não reduzi-lo a um conteúdo da consciência. Porém, essa relação entre consciência e objeto em Husserl é longa e complexa, não queremos simplificá-la aqui. Queremos tão somente com essa discussão reforçar o novo estatuto que consciência e mundo passam a ter a partir da intencionalidade.

É o que mostra o papel da *hylé* como matéria impressional da consciência pela qual se alcança o mundo, “*Esta impressão visual que faz parte presentemente de minha consciência não é o vermelho. O vermelho é uma qualidade do objeto, uma qualidade transcendente. Esta impressão subjetiva que sem dúvida, é análoga ao vermelho da coisa, não é senão um ‘quase vermelho’: isto é, é a matéria subjetiva, a hyle sobre a qual se aplica a impressão que se transcende e procura atingir o vermelho que está fora dela*”.<sup>83</sup> Não há nenhuma consciência que consiga absorver a coisa real, por meio de uma percepção.

A intencionalidade possibilita à filosofia sartreana uma autonomia e independência entre consciência e mundo, de forma tal que uma não está reduzida à outra. O que ajudará Sartre em seus escritos posteriores na superação do idealismo e do realismo. Assim, para Sartre, como para Husserl, a consciência que temos das coisas, “*(...) não se limita de modo algum ao conhecimento que temos delas*”.<sup>84</sup> A representação seria apenas uma forma possível de conhecimento da consciência.

Desta forma, as consequências da idéia de intencionalidade para o estudo da imagem são significativas. Assim, como os objetos, a imagem é também imagem de alguma coisa. Achamo-nos inegavelmente diante de certa relação intencional de uma consciência a certo objeto, “*Em uma palavra, a imagem deixa de ser um conteúdo psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na*

---

<sup>83</sup> SARTRE, *A Imaginação*, pp. 99-100

<sup>84</sup> SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, p. 11 – (“*(...) la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance*”).

*consciência de uma coisa em imagem (...)*”.<sup>85</sup> Sartre cita o exemplo da imagem de seu amigo Pedro. Ela não é uma vaga idéia transparente de Pedro captada por uma percepção. Ela é uma consciência organizada, que se relaciona a seu modo, ao ser real Pedro. No ato de imaginação, por mais que eu tenha só a imagem de Pedro diante de mim, a consciência se relaciona diretamente com Pedro e não fica somente com o simulacro, como pensam alguns psicólogos. Não há dois Pedros, um interno (da consciência) e um externo (do mundo), mas, tão somente este último, com o qual, por meio da intencionalidade, a consciência se relaciona.

No fundo há que se fazer a distinção entre percepção e imagem, entre real e irreal, entre percebido e imaginado. O estudo da imagem desenvolvida pela filosofia e psicologia pré-fenomenológica, limitava a compreensão da imagem a uma coisa, desconheciam o caráter intencional da consciência.<sup>86</sup>

Para aprofundar o estudo da imagem e evitar sua redução a um simples conteúdo de consciência, vendo nela um meio de animar intencionalmente um conteúdo hilético<sup>87</sup>, Sartre cita o exemplo da água-forte de Durer, O Cavaleiro, a Morte e o Diabo, como forma de apreensão intencional. Ali a imagem nada mais é do que um modo de a consciência visar um objeto, confirmando a estrutura intencional da consciência. O que se tem, num primeiro momento, é a percepção que possui como correlativo noemático a coisa “gravura”.

Num segundo momento, temos a consciência perceptiva, que faz com que os traços da gravura formem um desenho organizado, fazendo aparecer o Cavaleiro, a Morte e o Diabo. Ao dirigirmos nosso olhar para a gravura, ao realizarmos a contemplação estética, não somos dirigidos para eles enquanto objetos, mas conduzidos para as realidades que são representadas em imagem, ou seja, ao cavalo e cavaleiro de carne e osso, etc. Embora Sartre apresente vários detalhes complementares com relação à imagem e percepção, basta deixar claro que a matéria, por si mesma, não pode distinguir imagem e percepção, mas o modo como esta matéria vai ser animada intencionalmente é que se distinguirão ambas. Isto para confirmar que a imagem é uma

---

<sup>85</sup> SARTRE, *A imaginação*, p. 100

<sup>86</sup> É importante frisar que a resolução do problema da estrutura intuitiva da imagem está longe de ser resolvido pelo próprio Sartre, em *A Imaginação*, faz somente alguns apontamentos de resolução, a partir da crítica aos pré-fenomenólogos, esclarecendo que será impossível qualquer estudo sobre a imagem caso se negligencie a contribuição da fenomenologia.

<sup>87</sup> A Hyle pode ser compreendida como a vivência dos momentos primários da consciência, que podem ser os conteúdos de sensações como: cor, som, etc.; que é diferente dos momentos da coisa, em sua sonoridade, coloridade, etc. Sartre a define como “matéria subjetiva”, e será por meio dela que fará sua crítica a Husserl, pois considera a hylé uma forma de dissolver a concretude do mundo na consciência.



estrutura intencional, uma consciência una e sintética em relação a um objeto transcendente. Ora, é a consciência como negação que o caráter intencional da consciência tematiza em *A Imaginação*, mas que vai ser somente desenvolvido no final de *O Imaginário*, o que veremos mais adiante.

Com a intencionalidade surge a dúvida, com quem de fato estamos nos relacionando, com um mundo real ou ideal? Para Husserl, embora o fenomenólogo coloque o mundo entre parênteses, jamais perde o contato com o mundo real<sup>88</sup>. Simplesmente, não faz mais a distinção entre consciência e mundo, “*O interesse da concepção husserliana consiste em ter posto no coração mesmo do ser da consciência, o contato com o mundo*”.<sup>89</sup> Husserl neste sentido supera Descartes. Estão, deste modo, ultrapassados a um só tempo, a herança cartesiana que predominava ainda no tempo de Husserl, estabelecendo a distinção radical entre consciência do sujeito (a *res cogitans*: ser pensante), e o mundo material (*res extensa*: a matéria), consideradas como entidades distintas e irreconciliáveis. A fenomenologia contribui para que este dualismo se desvaneça.<sup>90</sup>

A fenomenologia através da intencionalidade não visa criar duas realidades de um mesmo objeto, ou seja, “*A árvore pura e simples, a árvore da natureza, não é nada menos que esta ‘árvore-percebida-enquanto-tal, que pertence ao ‘o-que-é-percebido’ ao sentido da percepção, de uma forma inalienável*”.<sup>91</sup> É importante destacar que pela intencionalidade eu alcanço a árvore real.

Embora o ato noemático da árvore seja um irreal, nada a difere da mesma árvore à beira do caminho que a percepção tenta alcançar. Segundo Sartre, a intencionalidade assegura a autonomia da consciência e a presença concreta do mundo, o que se

---

<sup>88</sup> O próprio Sartre questionará esta afirmação em *O Imaginário*, por considerar que a fenomenologia, por meio da redução eidética, faz do mundo mera representação. Este tema será posteriormente um dos pontos de sua crítica a Husserl.

<sup>89</sup> LEVINAS, Op. cit., p. 73 – (“*L’intérêt de la conception husserliana consiste à avoir mis au coeur même de l’être de la conscience, le contact avec le monde*”.)

<sup>90</sup> No que se refere à compreensão das coisas, dos objetos, a distinção dos elementos destes se dá de um modo particular. De um lado está o conjunto dos elementos reais da síntese consciente, ou, o conteúdo subjetivo (*hyle*), que é a matéria neutra da vivência, pois é anterior a interpretação, e de outro, o sentido que habita esta consciência. São o que Husserl chama de *noese* e *noema*, categorias fundamentais na fenomenologia. A *noese* será as realidades psíquicas concretas ou os atos de compreensão que visam apreender o objeto, como o perceber, o lembrar, etc. O *noema* é o objeto considerado pelos diversos modos que aparece, como o percebido, o lembrado. O *noema* é diferente do objeto que é a coisa. Por exemplo, o objeto de percepção da árvore é a árvore, mas o *noema* da árvore é o complexo dos predicados em que esta árvore é dada à experiência, como rugosa, iluminada, verde, etc. O *noema* é assim, um correlativo da *noese*.

<sup>91</sup> SARTRE, *A imaginação*, p. 103

constituirá um dos princípios fundamentais para definir sua concepção da realidade humana como ser-no-mundo.

Através do método fenomenológico, abre-se todo um caminho ao estudo da imagem e sua relação com a consciência. O que Sartre faz perceber é que, com a descrição eidética, uma psicologia fenomenológica da imagem está ainda por constituir-se, porém, esta discussão específica não nos interessa no momento. O que nos interessa é como este caráter intencional da consciência abre a questão sobre o Ser desta mesma consciência como negatividade. Sua compreensão deve ser dada a partir do momento em que concebemos a consciência como absoluta, embora cientes de que o mundo jamais possa se reduzir a ela.

Deixando apenas no plano fenomenológico, ou descritivo, a consciência reduz-se a um fenômeno no mundo em meio a tantos outros fenômenos passíveis de seres descritos em sua redução. Ora, Sartre deseja ir muito mais longe em sua abordagem da consciência. Concorde-se com Husserl que a abordagem intencional da consciência toca ao mesmo tempo no estatuto do mundo, mas a questão que se põe é, por que a temática do mundo se torna inevitável na abordagem fenomenológica da consciência? A intencionalidade, como vimos, esclarece a contemporaneidade entre consciência e mundo, porém não deixa suficientemente claro o porquê desta contemporaneidade. O que se exige, ao que parece, é uma passagem do plano fenomênico ao existencial da consciência, do plano fenomenológico ao ontológico, não como ruptura, mas como continuidade mesmo de tal descrição, porém, com outra perspectiva, a de se chegar ao fundamento da estrutura que compõe a realidade humana em seu ser-no-mundo.

### 3. 3. O DESVELAMENTO DA REALIDADE HUMANA

As questões levantadas por Sartre em sua tentativa de desenvolver uma teoria da imagem através da fenomenologia, fazem surgir outros temas em torno da consciência, exigindo que ultrapasse os limites de seu estudo sobre a psique. Até então, Sartre se apresenta, de forma criativa e crítica, um discípulo de Husserl, preocupado fundamentalmente com a aplicação do método fenomenológico, como garantia de acesso às coisas mesmas. Assim, nos primeiros escritos, suas perspectivas são

visivelmente husserlianas, suas teses são afirmadas à luz da fenomenologia.<sup>92</sup> Ao se aproximar de Heidegger, Sartre vai se apresentando menos husserliano, porém, sem abandonar a fenomenologia. Em *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, ensaia uma autonomia maior em relação a seu mestre, decorrente principalmente da leitura inicial de Heidegger e sua atraente perspectiva filosófica.<sup>93</sup>

Embora sem desenvolver aqui a abordagem fenomenológica da emoção em *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, basta salientar que esta obra é que faz os primeiros apontamentos da necessidade de tomar a realidade humana como lugar privilegiado da descrição do Ser, “*Porém, não é indiferente que esta realidade humana seja eu, porque, precisamente, para a realidade humana, existir é sempre assumir seu ser, ou seja, ser responsável ao lugar de receber de fora como faz uma pedra*”.<sup>94</sup> Com o estudo sobre as emoções a realidade humana assume caráter propriamente existencial, na medida em que não simplesmente somos ser, mas somos responsáveis por nosso próprio ser. Esta nova perspectiva na filosofia sartreana é significativa, tendo em vista que ao não abandonar a leitura fenomenológica, direciona a mesma para uma leitura descritiva do Ser, que tem na liberdade seu próprio modo de existir, e na negatividade o fundamento desta liberdade.

Desta maneira, Sartre expande seu estudo de psicologia e da psique, ao colocar na compreensão da emoção o desvelamento da realidade humana, esta que até então era abordada de forma indireta. Em seus primeiros trabalhos a fenomenologia acabava por dar os pressupostos apriorísticos de uma essência do homem, como forma de acesso a uma antropologia, o que não fazia a psicologia pela fragmentação em fatos.<sup>95</sup> Como revés, a fenomenologia carecia pelos fins em que era aplicada, de não interrogar o ser deste ente que se emociona, ao mesmo tempo em que tornava o mundo excessivamente abstrato. Esta síntese será somente desenvolvida por Sartre de modo mais completo em

---

<sup>92</sup> Como afirma em “*Diário de uma Guerra Estranha*” sobre sua relação com Husserl: “*E, para mim, esgotar um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar idéias pessoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída. Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro menos os últimos capítulos) inspirado por ele: O Imaginário. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra seu mestre*”. p. 176

<sup>93</sup> “*Parecia que, com Heidegger, a filosofia voltara à infância, eu não reconhecia nela os problemas tradicionais, a consciência, o conhecimento, a verdade, o erro, a percepção, o corpo, o realismo o idealismo, etc.*”. Idem, pp. 175-176

<sup>94</sup> SARTRE, *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, p. 09 – (“*Or, il n'est pas indifférent que cette réalité humaine soit moi parce que, précisément, pour la réalité humaine, exister c'est toujours assumer sont être, c'est-à-dire em être responsable ai lieu de le recevoir du dehors comme fait une pierre*”).

<sup>95</sup> O estudo da emoção permite a Sartre ter uma visão totalizante da realidade humana, “*Ao contrário, é o homem que assume sua emoção e por consequência a emoção é uma forma organizada de existência humana*”. Idem, p. 11 – (“*C'est l'homme au contraire qui assume son émotion et par conséquent est une forma organisée de l'existence humaine*”).

*L'Être et le Néant*. Embora a fenomenologia não interrogasse o ser, dava as condições para se ter acesso a ele, sem, contudo, abarcar o todo da realidade humana, que se torna agora a preocupação maior de Sartre.

A psicologia ao cair em generalizações acerca do ser humano, de modo algum consegue chegar a sua essência, única forma possível de descrever uma realidade sintética totalizante, “(...) *temos necessidade de utilizá-lo, sem dizê-lo, a essência ‘a priori’ de ser humano para dar uma base mais sólida às generalizações do psicólogo*”.<sup>96</sup> Embora cheguem a mencionar o homem e o mundo em suas averiguações dos fatos psíquicos, os psicólogos não têm acesso a sua essência, de forma que possam dizer alguma coisa sobre ele. É contra a maré psicologizante que Sartre se direciona à essência do homem, abrindo um novo campo de investigação, de forma que a psicologia possa superar suas generalizações e com a descrição fenomenológica assumir bases mais sólidas.

É na aproximação com Heidegger que Sartre se aventura a descrever fenomenologicamente o ser do existente que se interroga sobre seu ser. É uma realidade que será descrita, sobretudo como possibilidade de um existente que se escolhe existindo. Temos em *Esquisse*, apenas menção a este ser de possibilidades, que num primeiro momento é nada, como consciência espontânea, e que posteriormente será definido como ser Para-si, como ser de projetos a realizar no mundo. Estamos, porém no meio do caminho. O estudo sobre *A Náusea* e o *Imaginário*, nos ajudará na passagem do primeiro momento para o segundo, onde o Nada, numa perspectiva ontológica, será o pressuposto de abertura do ser do homem ao infinito de suas possibilidades, que terá na liberdade sua estrutura fundante e na contingência o horizonte desta mesma liberdade.

Encerramos assim este capítulo na seguinte perspectiva: a liberação do campo transcendental nos deu até o momento a caracterização positiva da consciência, ou seja, purificada de toda egoidade ela é um nada, é o que é. Mas é um nada “positivo”, a negação não se faz presente. O que pretendemos com *A Náusea* e *O Imaginário* é instalar o processo de negação na consciência. Faremos isso desinstalando a consciência deste campo transcendental que a princípio parece estar delimitada. Através da contingência e da imaginação far-se-á aparecer um mundo com a qual a consciência aparece intimamente vinculada como condição necessária de seu ultrapassamento.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 08 – (“(...) *mais que nous avons besoin, au contraire, d'utiliser sans le dire l'essence ‘a priori’ d'être humain pour donner une base un peu solide aux généralisations du psychologue*”).

## SEGUNDO CAPÍTULO

### CONTINGÊNCIA E SITUAÇÃO

Vimos no primeiro capítulo que ao se estabelecer a consciência como espontânea, conseqüentemente dava-se a liberação do campo transcendental, reflexo do nada que é a consciência. Purificada de qualquer egoidade ou substancialização, a consciência se definia num primeiro momento por esse nada, por ser vazia de qualquer objeto que lhe dessa sustentabilidade identitária. Apresentando ora como irrefletida, ora como reflexionante, Sartre acabava por distinguir a consciência do psíquico, tornando-se esta distinção uma de suas grandes descobertas em sua incursão pela psicologia.

O desbravamento da consciência e do psíquico aconteceu sob a égide do método fenomenológico, que tem como tarefa principal chegar às coisas mesmas, ou à essência de todo fenômeno, o que Sartre pode evidenciar, como vimos, em seu estudo sobre a imagem. Discípulo de Husserl, não se eximiu em criticar seu mestre quando este pareceu esquecer uma de suas principais descobertas, a intencionalidade da consciência. Esta postura contraditória de Husserl, na interpretação de Sartre, causa o aprisionamento da filosofia numa espécie de idealismo, afastando da concretude com que Sartre desejava tocar o mundo.

Em seu estudo sobre as emoções visando à aplicabilidade do método fenomenológico e sua decorrente crítica à psicologia, Sartre chega à emoção como tipo organizado de consciência, ao mesmo tempo em que apresenta a necessidade de se tomar a realidade humana como totalidade.<sup>97</sup> Porém, aqui há uma mudança de direção e de grau. A abertura do campo transcendental possibilitado pelo método fenomenológico em sua estima de chegar à essência das coisas, permite ao mesmo tempo interrogar o ser da realidade humana, fazendo com que lance a questão sobre o Ser do fenômeno de consciência, de forma que esta consciência não se limite mais a um vazio, mas passe a expressar a totalidade de um ser existencialmente situado.

---

<sup>97</sup> Não iremos aqui apresentar as teses principais de “*Esboço para uma Teoria das Emoções*”, simplesmente faremos alguns apontamentos procurando evidenciar a inflexão que faz à compreensão da realidade humana.

Esta aproximação entre investigador e objeto investigado é na verdade já uma influência de sua leitura de Heidegger, quando este se refere ao Dasein em sua analítica da existência, especificamente aos modos de ser de um ente, “*Visualizar, compreender, escolher, aceder a, são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos somos. Elaborar a questão do ser significa portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. (...) Designamos com o termo ‘presença’ esse ente que cada um de nós sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar*”.<sup>98</sup>

Esta mudança de grau na leitura de Sartre sobre a existência, ou mesmo, para a existência, é um processo que vai se dar lenta e gradualmente, na medida em que sua interrogação passa do fenômeno ao ente, do psíquico ao ser da consciência.<sup>99</sup> Assumir a realidade humana como minha, forja-se no fato de que existir é assumir um ser, ou seja, em última instância, sou responsável por este ente que eu mesmo sou. Ser responsável por um ser é buscar em si mesmo sua própria constituição.

Assim, a realidade humana aos poucos, como veremos mais claramente em *L’Être et le Néant*, se torna em sua essência sua própria possibilidade. Ou, o que dá no mesmo, este ente que nós mesmos somos pode escolher-se ao infinito de suas possibilidades. Podemos perguntar direcionando para nosso objeto de pesquisa: como este ser de possibilidades pode ser compreendido como negatividade? Ou como a negatividade fundamenta o ser de possibilidades? O que podemos frisar no momento a partir de uma descrição sartreana sobre o ser, que nos ocupará mais adiante no estudo da ontologia, é que este ser de possibilidades tem como característica ontológica “ser o que não é e não ser o que é”, ou seja, uma negatividade intrínseca.

Em Sartre, o ser da realidade humana que eu mesmo sou e que possuo como característica existencial escolher-se, se dá dentro de um processo de descoberta desta existência. Esta descoberta se fixa dentro de uma determinada compreensão do que é a consciência, o que imaginamos ter deixado um pouco mais claro no primeiro capítulo

---

<sup>98</sup> HEDEGGER, *Ser e Tempo*, pp. 42-43

<sup>99</sup> Bornheim lançando mão de uma comparação entre Descartes e Sartre, onde o primeiro faz uso de um método que tem por princípio à superação de toda dúvida para chegar à certeza absoluta do cogito; e o segundo, num processo semelhante chega à certeza da existência, acaba por sinalizar bem o campo existencial em que Sartre se situa, “*Em Sartre ocorre algo semelhante. Primeiramente, serve-se ele de uma espécie de dúvida metódica que lhe assegura atingir o reino humano, para depois perguntar pela natureza deste reino – e a resposta sem dúvida é a análise existencial (...). O que Descartes realiza num ensaio como o ‘Discurso do Método’, Sartre faz através de um romance, ‘A Náusea’*”. BORNHEIN, *Sartre*, p. 16

de nosso trabalho, e seguidamente a este plano da consciência, as implicações decorrentes do existir, o que pretendemos fazer a partir de agora.

Tentaremos fixar assim as implicações da descoberta da existência e sua estrutura negativa em dois momentos. Faremos o primeiro a partir da literatura, que nos fornecerá outra moldura a discussão filosófica sartreana; e o segundo momento a partir da própria filosofia, em que iremos à obra *O Imaginário*, para ver o que este nos confirma acerca da existência e seus pressupostos negativos.

No que concerne à primeira parte, nosso objetivo é mostrar como a existência contingente nos lança à temática da negatividade como condição de ser da realidade humana. Faremos isso trabalhando quatro aspectos do romance que pensamos serem importantes para nosso trabalho, eles estão relacionados: a contingência, a solidão, a escolha, e a confluência entre consciência e existência. São as implicações da contingência que pretendemos de modo breve apresentar como condição da negação.<sup>100</sup>

A meta é fazer nos aproximar gradativamente da negatividade, até fazê-la instalar-se no coração do ser como sua realidade mais íntima, objeto de trabalho do terceiro capítulo. Direccionamo-nos assim para o romance *A Náusea*, tecendo alguns comentários introdutórios.

## 1. CAMINHO PARA A NÁUSEA

Conciliar a vida de filósofo e romancista nem sempre foi fácil para Sartre, principalmente no início de seus trabalhos. Esta conciliação requer que encontremos na filosofia e na literatura sartreana um eixo que tornem ambas as formas de expressão um instrumental de trabalho para a concretização de determinado projeto.

Sartre via na literatura não somente uma forma mais leve e fluida para tratar de temas que convencionalmente em filosofia eram expostos de forma mais rígida e concisa através dos conceitos, mas, uma forma de tratar o singular e o universal como constituintes de uma mesma realidade.

Assim, literatura e filosofia não podem ser abordadas em si mesmas, mas devem ser tomadas, no caso específico do autor, na perspectiva de realização de um projeto específico o “(...) *de pensar a ordem humana: a compreensão da existência como*

---

<sup>100</sup> Foi por isso que optamos apresentar *A Náusea* antes de *O Imaginário*, e não seguidamente *A Imaginação*, para salientar o aspecto contingencial que envolve a negação.

condição e da contingência como seu horizonte-limite”.<sup>101</sup> A ordem humana é o seu foco de atenção principal e é para ele que devemos estar direcionados. O que significa que no plano da descrição, a literatura sartreana não seja reduzida, em sua definição, a “romances de tese”.<sup>102</sup> Há toda uma particularidade em sua literatura<sup>103</sup>: de linguagem, ambiente, espaço, narrativa que não pode ser menosprezados no alcance deste projeto.<sup>104</sup> De modo que para se pensar o humano mais abrangente e profundamente possível, o uso da filosofia e da literatura se tornam indispensáveis para Sartre, “(...) *por meio delas, o autor diz e não diz a mesma coisa*”.<sup>105</sup> Flexiona o discurso para torná-lo o mais expressivo possível na descrição da realidade humana.

Levando-se em conta o desenvolvimento deste ambiente literário próprio, é importante considerar ao mesmo tempo, que Sartre não abandona a postura reflexiva. O que faz é lançar mão da emoção que caracteriza a própria literatura romanesca, para através desta, desenvolver de modo menos rígido, usando outra linguagem, suas preocupações filosóficas.<sup>106</sup> Entre seus principais romances que caracterizam este estilo literário e reflexivo está *A Náusea*. O desafio para Sartre neste romance, que visa

---

<sup>101</sup> SILVA, *Ética e Literatura em Sartre*, p. 12

<sup>102</sup> As leituras feitas por comentadores relacionadas ao “Sartre filósofo” ou ao “Sartre romancista”, estão longe de serem conciliadoras e não queremos aqui entrar nos detalhes. O que gostaríamos de salientar é que com frequência tenta-se subjugar o romancista ao filósofo. A consequência mais imediata disso é a perda da autonomia de sua literatura. A idéia de que seus romances são “romances de tese” atestam tal submissão. Acreditamos que as fronteiras entre sua literatura e sua filosofia possuem contornos próprios, o que não significa que uma não sirva à leitura da outra, pois afinal, estamos tratando de um mesmo escritor, que criativamente se utilizou de ambas as formas de expressão.

<sup>103</sup> Não entraremos na particularidade da literatura sartreana e seus fins, demasiada ampla e complexa, ademais, tal trabalho já fora bem elaborado por *Thana Mara de Souza*, em “*A literatura para Sartre: A Compreensão da Realidade Humana*”. Tese de Mestrado, USP, São Paulo, 2004.

<sup>104</sup> Prince, em sua “*Métaphysique et Technique dans L’oeuvre Romanesque de Sartre*”, faz jus à crítica da redução da literatura sartreana à “romances de tese”. Isso se dá pelo próprio modo como Sartre escreve seus romances, que possibilita múltiplas interpretações, “*O romance de tese demonstra em vez de mostrar. Ele demonstra, ou seja, ele quer levar a uma conclusão unívoca, que trai e empobrece a existência não respeitando a ambigüidade, quer impor uma verdade da qual ele conhece por avançar o olhar, ‘que eclipsa todos os outros e que detém o círculo indefinido das contestações. Para impor esta verdade, o romancista é obrigado a falsear o encantamento das circunstâncias, de camuflar a necessidade, de lhe dar autoridade de uma demonstração*”. p. 14 – (“*Le roman à thèse démontre au lieu de montrer. Il démontre, c’est-à-dire qu’il veut aboutir à une conclusion univoque, qui trahit et appauvrit l’existence en n’en respectant pas l’ambiguïté, c’est-à-dire qu’il veut imposer une vérité dont il connaît par avance le visage, ‘qui eclipse toutes les autres et qui arrête la ronde indéfinie des contestations’. Pour imposer cette vérité, le romancier est obligé de fausser l’enchaînement des circonstances, de le camoufler en nécessité, de lui donner l’autorité d’une démonstration*”).

<sup>105</sup> SILVA, Op. cit., p. 12

<sup>106</sup> Para Jean-François Louette, em seu artigo para o livro “*SARTRE*”, coordenado por Michel Contat, “*A reflexão (especulativa) permite introduzir a reflexão (intelectual, mas dramática, narrativa) em um texto, de escrever um romance de idéias, ou de por as idéias num romance*”. p. 258 – (“*La réflexion (spéculaire) permet d’introduire la réflexion (intellectuelle, mais dramatisée, narrative) dans un texte, d’écrire un roman d’idées, ou de mettre des idées dans un Roman*”). Louette trata especificamente neste texto da ruptura sartreana na literatura com o naturalismo, e como esta ruptura marca decisivamente seu modo de escrever, o que acaba por evidenciar assim certos aspectos e preocupações de sua própria filosofia.



determinar o espaço de manifestação do humano, a contingência, é não cair no naturalismo realista. E veremos o ‘porquê’ disso.

É possível assim, por meio da literatura aproximar obra criada e mundo dado? Ou, qual a importância e o significado para Sartre da relação entre representação e realidade? Com relação à literatura, “*Pensava ele também que toda a narrativa introduz uma ordem falaciosa na realidade; ainda que se empenhe na incoerência, se o contador se esforça por reaprender a experiência crua, em sua dispersão e em sua contingência, só produz uma imitação em que a necessidade se inscreve. Mas Sartre achava inútil deplorar essa distância entre a palavra e a coisa, entre a obra criada e o mundo dado: nela via, ao contrário, a própria condição da literatura e sua razão de ser; o escritor deve jogar com ela e não sonhar com a abolir; seus êxitos estão na aceitação desse malogro*”.<sup>107</sup> Dessa maneira, Sartre, sem negar a realidade do mundo, soube de modo criativo usar o imaginário para tratar certos aspectos da existência, ou mesmo da vida, sem necessariamente transformá-los num distante mundo das idéias, alienante, sem conexão com o mundo concreto.

Por meio da literatura Sartre cria um ambiente imaginário com certa dose de emoção, sem abandonar a contingência que envolve toda existência. “*Pela literatura, pensava, justificamos o mundo recriando-o na pureza do imaginário, e ao mesmo tempo salvamos a própria existência*”.<sup>108</sup> Este espaço de criação e salvação que a arte pode proporcionar fica evidente no final de *A Náusea*. Desta forma, se há a possibilidade de justificação da existência, ela somente pode vir por meio do trabalho artístico que a vida imaginária pode empreender, como tentativa de superar a gratuidade que esta mesma existência contingente irrevogavelmente funda.

O romance *A Náusea* surge em situação bem particular na vida de Sartre e seu aspecto final teve a contribuição de Beauvoir. Este trabalho começa a ser esboçado já no final de 1931, sob o título de “*factum, sur la contingence*”, logo após Sartre assumir as aulas como professor de filosofia, num lugarejo no interior da França, em Havre.<sup>109</sup>

A cada vez que acrescentava novas idéias em seu *factum*, passava seus escritos à apreciação de Beauvoir esta, por fim, constatou que se tratava simplesmente de uma “*(...) longa e abstrata meditação sobre a contingência. Insisti para que Sartre desse à descoberta de Roquentin um dimensão romanesca, para que introduzisse em sua*

---

<sup>107</sup> BEAUVOIR, *Na Força da Idade*, p. 35

<sup>108</sup> Idem, p. 69

<sup>109</sup> CONTAT, M. & RYBALKA. *Les Écrits de Sartre*. p. 25

narrativa um pouco de suspense que nos agradava nos romances policiais. (...) censurava-lhe, entre outras coisas, um abuso de adjetivos e comparações”.<sup>110</sup> Com o passar do tempo Sartre vai aperfeiçoando seu trabalho até chegar a seu aspecto final para publicação.

Estamos falando de um Sartre ainda desconhecido tanto no meio acadêmico como no meio literário. Assim, quando decidiu publicar seu romance em 1936, com o título de *Melancholi*, ao enviar à Gallimard, seu trabalho foi recusado. Isso causou certa frustração a Sartre e a Beauvoir.<sup>111</sup>

Este romance é reapresentado novamente à Gallimard em 1937, por intermédio de um amigo de Sartre, Pierre Bost.<sup>112</sup> O responsável pela editora, após fazer algumas observações ao livro acaba por aceitar, sugerindo a mudança do título para “*A Náusea*”, sendo acatada por Sartre com algum receio, “*Depois disso Gallimard tinha lido o livro e parecia gostar; só lhe censurava o título e sugeriu outro: La Nausée. Eu era contra; sem razão, compreendi-o mais tarde; mas receava que o público tomasse La Nausée por um romance naturalista*”.<sup>113</sup>

Apresentada frequentemente de modo breve, esta preocupação de Sartre quanto a seus leitores tomarem seu romance como ‘naturalista’, tem uma pertinência filosófica significativa. Por que sua recusa a esta corrente literária? De que aspectos procura se desvencilhar e quais pretende evidenciar? Tendo bem clara estas questões, *A Náusea* se torna uma chave de leitura imprescindível na compreensão de sua ontologia e o que venha a ser a negatividade como fundamento da realidade humana.

## 1. 1. A REFUTAÇÃO DO NATURALISMO

Sartre, ao se preocupar que seu romance seja identificado como naturalista, é de certa corrente de pensamento que deseja se distanciar, assim como de seus autores. Iremos aqui de modo bastante breve salientar somente alguns aspectos do naturalismo,

---

<sup>110</sup> BEAUVOIR, Op. cit. p. 95

<sup>111</sup> “O manuscrito de seu livro – intitulado *Melancholi* – fora entregue por Nizan a um leitor da Gallimard. Sartre recebeu uma carta de Paulhan, avisando-o de que, apesar de certas qualidades, a obra não fora aceita. Ele aceitara tranquilamente a recusa de ‘*La Légende de La Vérité*’; mas trabalhava quatro anos em *Melancholi*, o livro atendia a suas intenções, de seu ponto de vista e do meu, ele acertara. Paulhan condenava o próprio desígnio de Sartre: exprimir numa forma literária sentimentos metafísicos; esse projeto estava por demais arraigado nele, e há tempo demais, para que aceitasse a sentença condenatória. Mas ela desnorteou-nos”. Idem. p. 253

<sup>112</sup> Ibidem. p. 266

<sup>113</sup> Ibidem, p. 266

principalmente do modo como Sartre os concebe, acreditando que o estudo do próprio romance *A Náusea* fará o complemento.

Uma das características do romance naturalista é dar aos personagens principais caracteres negativos, enclausurando-os no determinismo biológico, “*Uma última possibilidade, enfim, consiste em dar ao termo naturalismo um senso negativo e ao defini-lo como uma forma degradada do realismo, caracterizada por sua incapacidade de por em cena heróis ‘positivos’, fechados em uma visão biológica do universo social (...)*”.<sup>114</sup> Seria uma leitura muito parcial se víssemos no personagem Roquentin uma espécie de ‘herói negativo’, por suas constantes crises de náusea e sua infrutífera tentativa de desvencilhar-se delas. Seu ‘insucesso’ pessoal, por considerar que não teve aventuras, e certa instabilidade profissional, decorrente de suas ocupações e da interrupção de sua pesquisa sobre o marques de Rolebon, não o colocam do mesmo modo no rol dos personagens de características negativas, ao senso do naturalismo.

Da mesma forma, Roquentin não se coloca dentro da perspectiva de um determinismo biológico social.<sup>115</sup> Pelo contrário, lança constantes críticas ao modo como a sociedade se organiza. A perplexidade sentida em sua ida ao museu, ao ver todas aquelas pessoas que foram importantes na história de Bouville, confirmam tal postura.

A vida, pela sua concepção biológica, tem no naturalismo uma força irrevogável inclusive sobre a vida psíquica, que acaba em sua essência determinando a vida humana, “*Existe pois uma psique naturalista que reúne em uma mesma visão o mundo animado e o mundo inanimado: a vida é percebida como um mecanismo e uma soma de energias, enquanto que a matéria fica plena de um sopro vital. O resultado é um panteísmo generalizado levando em consideração as forças da vida e do*

---

<sup>114</sup> PAGÈS, *Le Naturalisme*, p. 22 – (“*Une dernière possibilité, enfin, consiste à donner au terme de naturalisme un sens négatif et à le définir comme une forme dégradée du réalisme, caractérisée par son incapacité à mettre en scène des héros ‘positifs’, et enfermée dans une vision biologique de l’univers social (...)*”).

<sup>115</sup> “*A influência das teorias evolucionistas de Darwin (De l’origine des espèces, 1859), exerceu influência sobre todos os romancistas e críticos da época naturalista. Sabemos que para Darwin, as espécies vivas se transformam à causa da ação do meio do qual eles vivem, e em seguida os mecanismos hereditários da seleção natural e da transmissão hereditária das características adquiridas. Taine é o primeiro que aplicou estas idéias ao domínio das ciências humanas*”. Idem, pp. 24-25 – (“*L’influence des théories évolutionnistes de Darwin (De l’origine des espèces, 1859), s’est exercée sur tous les romanciers et le critiques de l’époque naturaliste. On sait que pour Darwin, les espèces vivantes se transforment à cause de l’action du milieu dans lequel elles vivent, et à la suite des mécanismes de la sélection naturelle et de la transmission héréditaire des caractères acquis. Taine est le premier qui ait appliqué ces idées au domaine des sciences humaines*”).

*movimento*".<sup>116</sup> Veremos mais adiante, que para Sartre o ser humano em seu ser mais profundo não é guiado senão pela liberdade, como fundamento do ser, e não pelo determinismo biológico. O fato de afirmar que a existência precede a essência já é por si uma postura antinaturalista.

O naturalismo da mesma forma está envolto em uma perspectiva pessimista do mundo.<sup>117</sup> Isso decorre da própria leitura biologizante da vida. Se o homem não é mais do que o conjunto de reações ditadas pelo determinismo biológico, se tudo esta pré-determinado, sendo suas ações e reações puros reflexos instintivos, não há como evocar o reino de liberdade. Se não pode criar, nem conceber-se livremente, cabe ao homem acatar passivamente as dores de sua natureza coisificante e limitada que o subjuga. Por estas concepções o naturalismo é evidentemente pessimista. Porém, Sartre passa distante de tal postura, evidenciando ao contrario certo otimismo em relação à existência, por dar a todo empreendimento humano caráter subjetivo, expressão da própria liberdade.<sup>118</sup> Assim, a existência esta aberta ao mundo e não fechada em suas normativas biológicas.

Com essas breves indicações sobre o naturalismo podemos passar agora propriamente a *Náusea*, buscando neste romance como Sartre apresenta de forma introdutória a negatividade, ao pôr a existência embrenhada numa contingência, como horizonte e limite de atuação, ao mesmo tempo em que evoca superação e criação. Trataremos assim, somente de alguns aspectos do romance que atenderão aos objetivos de nosso trabalho.

## 1. 2. A IRREMEDIÁVEL CONTINGÊNCIA

A contingência é a condição existencial do homem como ser-no-mundo. Ela nos permite não somente superar os limites do subjetivismo reflexivo da *res cogitans*, mas

---

<sup>116</sup> Ibidem, pp. 26-27 – (“*Il existe donc une physique naturaliste qui réunit dans une même vision le monde animé et le monde inanimé: la vie est perçue comme un mécanisme et une somme d’énergies, tandis que la matière s’emplit d’un souffle vital. Le résultat est un phathéisme généralisé fonde sur une prise en consideration des forces de la et du mouvement*”).

<sup>117</sup> A título de referência somente, gostaríamos de citar apenas alguns romancistas que Pagès qualifica como naturalistas, e que de certo modo Sartre teve algum contato: Emile Zola, Huysmans, Maupassant, Gustav Flaubert. Este último com significativa influência na crítica sartreana a certa concepção de literatura, que por falta de habilidade em tal crítica não entraremos no assunto.

<sup>118</sup> *O existencialismo é um humanismo* pode ser lido numa ótica anti-pessimista e anti-naturalista, ressaltando o aspecto do humanismo de seu existencialismo.

permite ao mesmo tempo a concepção da unidade indissolúvel entre existência e mundo. Assim, a contingência nos lança no mundo da gratuidade, onde pensar a existência é concebê-la a partir deste dado intrínseco, faço-me ser num mundo que ao modo da minha existência aparece como gratuito.<sup>119</sup> Este ente de existência gratuita que Roquentin representa tem como constituição ontológica a negatividade. Porém, não estamos no plano da descrição ontológica deste ser, falta-nos ainda situá-lo existencialmente, o que nos será permitido através da idéia de contingência e o que a ela está implicado.

A experiência da náusea é desta forma uma experiência instauradora. Ela nos fornece a primeira percepção de que em nossa existência reside uma inquietação latente e insuperável. Inquietação esta decorrente da busca de um preenchimento e unidade em nosso ser, que jamais poderemos alcançar. O caminho trilhado por Antoine Roquentin é a descrição lenta e gradual desta descoberta. É na sua vida mais cotidiana que esta descoberta acontece: na rua, num bar, no bosque, observando as pessoas e os objetos. É conseqüentemente retomando seu próprio passado que a existência se apresenta da mesma forma como desnecessária.

É importante deixarmos claro de início, que a experiência da náusea não reside num drama psicológico, de alguém que está no limite de vivências psíquicas, das quais elabora respostas sempre insatisfatórias, onde a própria e vida e o mundo a sua volta deflagram um peso quase insuportável, como pensam os naturalistas. O que o romance desvela paulatinamente é a descoberta da existência e das coisas como desnecessárias, excessivas num mundo que carece de sentido e ordem, evocando, porém, a criação e a liberdade, e não o pessimismo e o automatismo naturalista. Por detrás das experiências de Roquentin, Sartre reflexivamente vai construindo um discurso de tonalidade ontológica, que acaba por desvelar a existência de modo concreto.<sup>120</sup>

Como vimos logo acima, um dos pontos de partida do naturalismo é o pessimismo em relação à existência, e a postura que o romancista naturalista deve tomar é tão somente a descrição desse pessimismo. Sartre procura se desvencilhar dessa

---

<sup>119</sup> Como descreve Franklin L. e Silva ao referir-se à contingência, “*E é nesse ponto que a necessidade de ser aparece como mero ‘verniz’ que oculta a contingência. O ser revela-se a ‘fina película’ que cobre as coisas. Em lugar do ser e da necessidade, a existência e a contingência*”. Op. cit., p. 84

<sup>120</sup> Como muito bem salienta Bento P. Junior em sua introdução a *Situações I*, “*Não se trata de confundir filosofia e literatura, mas de abrir caminho para uma filosofia que seja capaz de exprimir a experiência mais concreta e de valorizar uma literatura que nos permite ver melhor a nós mesmos e o mundo presente. Trata-se de encontrar, na filosofia, obras como as de Husserl, que nos levam para além da mera epistemologia e nos permitem descobrir ‘o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádivas e de amor’*”. p. 09

corrente negando qualquer pessimismo automático em seu romance. Objetiva através de seu personagem afirmar que em última instância a contingência nos abre um mundo de escolhas, ou seja, a contingência de modo algum retarda ou limita nossa liberdade, mas é seu ponto de partida.

Uma epígrafe de L. F-Céline no início do romance dá o tom que irá caracterizar o personagem principal, “*É um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo*”. A vida de Roquentin não possui nada de especial, não há nada de expressivo nele, que lhe pudesse dar alguma importância social ou coletiva, ou ainda, não há nada que lhe autorize encontrar em sua vida passada ou presente, algo que lhe desse algum mérito, ou mesmo, que o colocasse acima dos outros indivíduos. É um indivíduo, simplesmente. Também não há muitas informações sobre a vida pregressa do personagem, dá somente algumas informações gerais, diz simplesmente que após ter realizado algumas viagens, Roquentin se encontra numa pequena cidade como pesquisador, “*Nessa época. Antoine Roquentin, após haver viajado pela Europa Central, África do Norte e Extremo Oriente, tinha-se fixado havia três anos em Bouville para aí concluir suas pesquisas históricas sobre o marquês de Rollebon*”.<sup>121</sup> Estes dados mais gerais sobre a sua vida, ajudam a ilustrar assim, alguns caracteres da própria contingência, sua gratuidade e cotidianidade.

Os primeiros sintomas da náusea que atingirão Roquentin vêm da constatação de que alguma mudança esta acontecendo em sua vida, mas não sabe exatamente onde e por que isso está ocorrendo. É uma mudança que não atinge somente sua individualidade, mas o mundo a sua volta, “*É preciso que diga como vejo esta mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isso que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza da mudança*”.<sup>122</sup> Há uma desorientação de seu mundo subjetivo e dos objetos, as coisas perderam seu significado e sua regularidade, e tudo aquilo que lhe conferia um sentido se esvai aos poucos num vazio absoluto.

A tentativa de superar essa desorientação é cogitada por Roquentin ao organizar um diário, de forma tal que, intercalando os acontecimentos dia-a-dia, as coisas supostamente possam retomar o seu lugar. Há, porém, um rigor moral no personagem, que não lhe permite encontrar meias verdades sobre o que lhe está acontecendo, e de início já lança suspeitas sobre seu empreendimento, “*Creio que é esse o perigo, quando se faz um diário: exagera-se tudo, vive-se à espreita, deforma constantemente a*

---

<sup>121</sup> SARTRE, *A Náusea*, p. 11

<sup>122</sup> Idem, p. 13

verdade”.<sup>123</sup> Roquentin não deseja ver nas coisas e nos acontecimentos nada mais do que são. Cai o véu de mistério e grandiosidade que envolvia e falsificava as coisas. Sua atitude diante da náusea lembra a postura da percepção fenomenológica, que sem dúvidas marca seu romance. Deseja assim, ver as coisas como lhe aparecem, pois percebe que não há nada por detrás delas que possa revelar algo mais. Aqui filosofia e romance se tocam mutuamente, como destaca Prince, “*A influência da filosofia sartreana, se encontra na apresentação das coisas. Nos romances de Sartre, e em inúmeros romances mais recentes, o aparecer de uma coisa é sua realidade. Ela não é mais uma falsa manifestação, não é mais uma ilusão, um erro, um simples envelope externo que reenviaria a uma verdade escondida, a um número de acesso difícil, e nem o romancista nem os personagens a concebem como tal*”.<sup>124</sup>

A postura reflexiva que empreende Roquentin para compreender as mudanças que estão lhe acontecendo nos faz recordar o que vimos no primeiro capítulo, sobre a descrição sartreana da consciência como intencional, em sua apreensão tética. A náusea é a descrição intencional de uma vivência da consciência, que devolve ao mundo suas exigências e perigos.<sup>125</sup> Ao mesmo tempo devolve a existência sua gratuidade absoluta num ato de descoberta de si e do mundo como valores equivalentes. Assim, o que acabamos vendo com a contingência é a passagem da compreensão da subjetividade, de um mundo interior, para a subjetividade como expressão máxima da liberdade, num mundo que nem a exige nem a evoca.

---

<sup>123</sup> Ibidem, p. 13

<sup>124</sup> PRINCE, *Métaphysique et Technique des L'oeuvre Romanesque de Sartre*, p. 86 – (“*L'influence de la philosophie sartrienne, on la retrouve dans la présentation de ces choses. Dans les romans de Sartre, et dans nombre de romans plus récents, l'apparence d'une chose est sa réalité. Elle n'est pas une fausse manifestation, elle n'est pas une illusion, une erreur, une simple enveloppe externe qui renverrait à un vérité cachée, à un noumène d'accès difficile, et ni le romancier ni les personnages ne la donnent comme telle*”).

<sup>125</sup> Assim, com a contingência não há mais espaço para a vida interior, como nos lembra sua compreensão da intencionalidade, em “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*”, “*Eis-nos livres de Proust. Livres ao mesmo tempo da 'vida interior'; em vão procuraríamos, como (Henri-Frédéric) Amiel, como uma criança que se aninha no colo, as carícias, os mimos de nossa intimidade, pois já que finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em mim seja lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre coisas, homem entre os homens*”. p. 12 – (“*Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la 'vie intérieure'; en vain chercherion-nous, comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaulé, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous découvriions: c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi choses, homme parmi les hommes*”).

A eliminação deste mundo interior – que caso contrário colocaria seu romance ao modo dos naturalistas e no limite do subjetivismo descritivo - decorre de um processo de interrogação sobre a existência de Roquentin, que lhe faz devolver à vida a instantaneidade dos acontecimentos. Em última instância, não há na história individual do personagem algo que possa configurar ordem a seu presente, nem a seu futuro. Neste sentido, a náusea configura um drama por revelar uma realidade humana que possui em seu ser uma falta de ser, um nada. Entrevemos assim, em *A Náusea*, o esboço de uma ontologia da negatividade, expressa numa existência e num mundo ausentes de necessidade. O desdobramento disso é que sendo esta existência pura contingência, o existente só pode ser compreendido como ser-no-mundo, ou mesmo, o mundo se torna o referencial situacional deste ente. A ontologia evoca assim a compreensão de um ser em situação.

Sendo a contingência irremediável, o espaço que se abre a ontologia é de compreender o ser dentro desta esfera em que existência e mundo apresentam caráter de correspondência e complementaridade. Cabe-nos nesta parte de nosso trabalho, descrever como a contingência abre à existência a temática da negatividade, caracterizando-a perpetuamente como falta.

### 1. 3. A SOLIDÃO INSUPERÁVEL

Os sintomas da Náusea se desencadeiam na vida de Roquentin num primeiro momento de modo esparso, até fixar-se definitivamente. Antecede-se a isso, a constatação de uma vida só, sem nenhum vínculo social, uma solidão. Nada de gestos de solidariedade que possam denotar alguma unidade, “*Quanto a mim, vivo sozinho, inteiramente só; não recebo nada, não dou nada*”.<sup>126</sup> O fato de não receber nem dar nada não é consequência de uma postura individualista, que uma leitura psicologista e moralista poderia oferecer, é antes decorrente de uma postura e uma situação existencial.<sup>127</sup> Assim, a leitura que o personagem faz de sua vida, assenta-se na crítica a alguns comportamentos sociais, onde os indivíduos só se percebem coletivamente, no

---

<sup>126</sup> SARTRE, *A Náusea*, p. 21

<sup>127</sup> A título de complementação, recordamos que na Psicanálise existencial apresentada por Sartre no final de ‘O Ser e o Nada’, o “dar algo” assimila-se simbolicamente a destruição, subjugação do destinatário. O oposto desta forma de destruição é criação, que será a atitude buscada por Roquentin no final do romance. Não se trata por tanto, de uma atitude egoísta de Roquentin, mas marcação de uma posição existencial.



conjunto, “*Também eles, para existir precisam estar reunidos*”.<sup>128</sup> É essa inexorável solidão que a contingência vem confirmar, onde existir é pensar-se a partir da subjetividade, numa austera referência ao presente, pois o passado nada pode ensinar e fora de nós nada pode nos justificar. Relembremos aqui que Sartre constrói o romance reflexivamente, não invoca assim um pessimismo, mas ao contrário, pela contingência deseja abrir as portas à liberdade.

Em sua solidão, os sintomas da náusea fazem o personagem constituir uma inseparabilidade entre o seu eu e o dos objetos, lhe oferecendo outra percepção do mundo, “*Os objetos não deveriam me tocar, já que não vivem. Utilizamo-los, colocamo-los em seus lugares, vivemos no meio deles: são úteis e nada mais. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos. Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjôo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos*”.<sup>129</sup> Há como que um nivelamento de tudo o que existe, os objetos passam a ganhar vida e a despertar a própria náusea. Essa sensação decorre do fato de que assim como as coisas, a vida do personagem carece de necessidade, é um objeto em meio a tantos outros objetos no mundo. A radicalidade da percepção é tal, que até mesmo aquilo que lhe confere caracteres de humanidade como olhos, boca, ouvidos, perdem seu sentido<sup>130</sup>. A náusea causa-lhe tal estranhamento, que ao mesmo tempo em que percebe algo diferente em si, o faz perceber também no mundo, pois seu ser e o mundo não podem ser mais concebidos independentemente. A contingência acaba por oferecer à existência um mundo como único espaço de criação, seu horizonte e limite.

Há da mesma forma uma mudança na concepção do tempo da náusea. Da idéia de que ela acometia o personagem esporadicamente, passa-se à idéia de que a náusea está nele, como num processo evolutivo de tomada de consciência, “*Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava; sentia as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir*

---

<sup>128</sup> SARTRE, *A Náusea*, p. 21

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 26-27;

<sup>130</sup> “Meu olhar desce lentamente, com tédio, para essa testa, para essas faces: não encontro nada de firme, encalha. Evidentemente há um nariz, olhos, uma boca, mas nada disso tem sentido, nem mesmo expressão humana”. *Ibidem*, p. 35

*daí a Náusea não me deixou mais, se apossou de mim*".<sup>131</sup> Há, porém, outra constatação, tão radical quanto esta de que a náusea não lhe abandona mais, é a de que ele próprio esta mergulhado na náusea, "*Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela*".<sup>132</sup> A constatação de que está mergulhado na náusea não deixa Roquentin passivo diante do fato, mas ao contrário, exige que tome posição diante de sua vida. Daqui em diante devera escolher entre viver ou narrar.

#### 1. 4. A ESCOLHA QUE SE IMPÕE

Um dos poucos momentos em que o isolamento de Roquentin se rompe e que lhe faz suspender o diálogo consigo mesmo, é quando conversa com o Autodidata. É uma situação provocada mais pelo segundo do que desejada pelo primeiro. O Autodidata possui um hábito estranho, põs-se a instruir-se lendo por ordem alfabética todos os livros da biblioteca que ambos freqüentam. Mas é dentre estes poucos diálogos compartilhados que faz uma pergunta significativa a Roquentin: sobre a ocorrência de aventuras em sua vida.

Tal pergunta fez com que o personagem mergulhasse mais ainda em si e se voltasse sobre seu passado, suas escolhas e os acontecimentos, para avaliar de fato se teve ou não teve aventuras. Porém, não basta uma resposta positiva ou negativa, pois tal resposta não é da ordem do juízo, mas envolve toda existência, exigindo uma postura. Pois acreditar nas aventuras em última instância é esvair-se do presente, "*Nunca como hoje tive sentimento tão forte de ser alguém sem dimensões secretas, limitado a meu corpo, aos pensamentos superficiais que sobem dele como bolhas. Construo minhas lembranças com meu presente. Sou repellido para o presente, abandonado nele. Tento em vão ir ter com o passado: não posso fugir de mim mesmo*".<sup>133</sup> Não há alternativas a Roquentin. Fugir do presente é refugiar-se em circunstâncias conexas, abstratas, superficiais. Uma aventura exigiria a adesão incondicional ao passado, e conseqüentemente a uma vida que se alimentaria da interioridade para lançar luz ao presente, o que procura negar o personagem.

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 38

<sup>132</sup> Ibidem, p. 39

<sup>133</sup> Ibidem, p. 58

Por isso, sua posição é de recusa a qualquer aventura, *“Não tive aventuras. Aconteceram-me histórias, fatos, incidentes, tudo o que quiser. Mas não aventuras”*.<sup>134</sup> Esta que, segundo o personagem, exigiria retomar os fatos da vida em forma de narrativa, é decididamente recusada.<sup>135</sup> Narrar é fazer com que alguns acontecimentos se tornem mais especiais que outros. É dar aos fatos e a própria existência uma logicidade e seqüência que anula a instantaneidade dos acontecimentos.

Por fim, é colocar em fatos desconexos um destino, onde se pudesse ler o presente através destes mesmos fatos. Nesse sentido o personagem se põe uma escolha, *“Mas é preciso escolher: viver ou narrar. (...) Quando se vive nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem solução: é uma soma monótona e interminável”*.<sup>136</sup>

Eis aqui uma posição que o faz se distanciar dos naturalistas, pois o pessimismo põe o mundo como destino. Não há superação, simplesmente adaptação aos fatos, como se estes viessem ao homem de modo determinado, cabendo ao homem acolhê-los como parte integrante de sua vida.

A opção da narrativa faz ainda outra exigência: requeriria que se inverta o tempo dos fatos. Um grande acontecimento exige uma série de fatos menores antecedentes, de forma tal, que o que aconteceu de grandioso não pudesse ser de outro jeito. A narrativa faz com que se inicie pelo fim, ou o que dá no mesmo, interpõe nos acontecimentos um magnetismo onde o fim já está dado pela própria seqüência dos fatos. Não há indivíduos, há heróis, dourados pela introjeção de paixões de grandiosidade.

A contingência repele a narrativa para o reino do fantasioso, do falaz, do inventivo. Viver ao contrário é sair da embriaguez perpétua do determinismo, para se assumir o presente como horizonte indeterminado, numa constante retomada e partir de si mesmo. É o princípio da evocação de uma liberdade absoluta.

Onde Roquentin busca forças para viver? Uma de suas obstinações do momento e do motivo de sua estadia em Bouville, é a pesquisa que está realizando de um personagem do sec. XVIII, chamado Marquês de Rollebon. Tal personagem não figura uma grande personalidade, historicamente não possuía relevância social que merecesse tamanha atenção. Porém, com a náusea, a vida do marquês de torna, embora transitória,

---

<sup>134</sup> Ibidem, p. 63

<sup>135</sup> “Eis o que pensei: para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver a sua vida como se a narrasse”. Ibidem, p. 66

<sup>136</sup> Ibidem, p. 66

um ponto de fuga “(...) o Sr. de Rollebon representa hoje em dia a única justificativa de minha existência”.<sup>137</sup>

Essa concessão dada por Roquentin a seu personagem como justificativa de sua existência, não durará por muito tempo. Não será algo externo à sua vida que poderá organizar o sentido cotidiano de sua existência. Sofre, porém, o desejo do sentido, uma referência que lhe pudesse dar uma orientação. Gostaria de uma história, de ter feito algo que pudesse falar um pouco dele. Mas nem mesmo isso é possível. É o que percebe quando vai ao museu de Bouville. Uma galeria repleta de personalidades que contribuíram para o desenvolvimento daquela cidade.

Mas o que representava cada uma daquelas figuras? Não representavam mais que suas concessões às conveniências sociais. Cada qual representava o papel que lhes era exigido pelo próprio reconhecimento de seus trabalhos.

Esta posição de Roquentin quer reforçar o desvelamento do presente pela contingência. Nada além do presente, “*Revelava-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe e tudo o que não era presente não existia. O passado não existia. (...) para mim o passado era apenas uma aposentadoria: era outra maneira de existir, um estado de férias e de inanição; cada acontecimento, quando seu papel findava, se arrumava sensatamente, por si próprio, numa caixa e se tornava acontecimento honorário: é tão difícil imaginar o nada*”.<sup>138</sup> Se Roquentin deseja a eternidade sabe que não a conquistará pelo passado, mas pelo futuro, o que lhe traz como única possibilidade a própria vivência do presente. O presente faz perceber a dura constatação de que ao modo das coisas, não passa de um ser finito. O nada é a absolutização de uma existência que só se torna possível pela ascensão do presente. A decorrência disso é, “(...) a sensação de uma falta intolerável”.<sup>139</sup> E é esta falta que caracteriza a própria existência.

## 1. 5. CONSCIÊNCIA E EXISTÊNCIA

Como acabamos de ver, a descoberta por parte de Roquentin de sua existência se dá num processo lento e gradual, que finda com a tomada de consciência de que não há

---

<sup>137</sup> Ibidem, p. 110

<sup>138</sup> Ibidem, p. 145

<sup>139</sup> Ibidem, p. 147

como fugir deste dado inexorável e gratuito que é existir. Anteriormente havia Rolleston, a pesquisa como um sentido, agora o nada parece habitar em seu ser.

Neste sentido, o próprio cógito o remete à existência, *“Meu pensamento sou eu: eis porque não posso parar. Existo porque penso...e não posso me impedir de pensar. Nesse exato momento – é terrível – se existo é porque tenho horror a existir. Sou eu, sou eu que me extraio do nada a que aspiro: o ódio, a repugnância de existir são outras tantas formas de me fazer existir, de me embrenhar na existência”*.<sup>140</sup> O ato reflexivo, do mesmo modo que em Descartes, leva-o a um fundamento, porém, não mais em Deus, mas à própria existência, que em vez de um sentido, o faz se defrontar com o nada. Este nada advém do próprio fato de que extraio somente de mim, do meu presente, tudo aquilo que busco. A existência torna-se um devir, um horizonte penetrado pela finitude, *“Todo homem nasce sem razão, se prolonga por fraqueza, e morre por acaso”*.<sup>141</sup>

O fato de Roquentin não encontrar nenhuma razão para existir, o impede inclusive de aderir a qualquer humanismo que lhe desse alguma finalidade ou justificativa. Por que nem os homens são suficientes? Há uma radicalidade da qual Sartre por meio de Roquentin não abre mão, a da insuficiência da existência e até mesmo das escolhas. Não se concede a algo fora, o que por um desamparo intrínseco a realidade humana não pode ser jamais suprimida, senão por um falseamento.<sup>142</sup> Inclusive, em *A Náusea*, nem mesmo qualquer engajamento, ou o próprio socialismo, ou o amor, poderá superar esta solidão que é concernente à realidade humana.

A náusea faz o personagem perceber todas as coisas, inclusive ele próprio, como demais, sem justificativa ou razão, e não há como burlar esta experiência, *“Gostaria tanto de me abandonar, de deixar de ter consciência de minha existência, de dormir. Mas não posso, sufoco: a existência penetra em mim por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, pela boca...”*.<sup>143</sup>

Já no final do romance, ao perceber-se como “demais”, Sartre chega a uma definição mais clara sobre o que está acontecendo de fato com ele, *“O essencial é a*

---

<sup>140</sup> Ibidem, pp. 150-151

<sup>141</sup> Ibidem, p. 197

<sup>142</sup> Sartre deixará mais claro sua posição em relação ao humanismo em *O existencialismo é um Humanismo*, *“Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre transcendência, como elemento constitutivo do homem (não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação), e a subjetividade (na medida em que o homem não está fechado em si mesmo, mas sempre presente no universo humano) que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo (...)”*. p. 21

<sup>143</sup> SARTRE, *A Náusea*, p. 187

*contingência. O quero dizer é que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente estar presente. Os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreendem isso. Só que tentaram superar esta contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a contingência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que pode se dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio”.*<sup>144</sup>

Há alguma possibilidade de superação da contingência, da gratuidade que é existir? Sartre entreve uma saída, quando está no *Café Mably* e ouve a música ‘*Some of these days*’. Na verdade o que concebe é uma permanência da existência dos cantores na memória das pessoas que os ouvem. Embora não se façam mais presentes, estão nas recordações dos ouvintes. Há, na execução da música, no tempo que decorre, uma necessidade intrínseca, e é essa necessidade que deseja para sua vida. Sente por um instante o desaparecimento da náusea, e isso lhe traz certo conforto.

A arte seria assim uma possibilidade de eternizar a existência? Sartre simplesmente entreve a saída, não deseja dar uma resposta definitiva, até mesmo porque, do nada que somos, o devir é pura contingência e qualquer resposta será situada numa existência particular, finita e livre. O que Roquentin busca por meio da literatura é um pouco de luz para sua vida, “*Chegaria a momento em que o livro estaria escrito, estaria atrás de mim, e creio que um pouco de claridade iluminaria meu passado*”.<sup>145</sup> É na verdade mais uma esperança que propriamente uma resposta. O que o personagem busca na verdade é outra forma de se relacionar com as coisas e consigo mesmo. Esta nova forma exige um ultrapassamento da percepção das coisas, pois na percepção tudo se mostra desnecessário, conseqüentemente, contingente. A literatura entrevê, não na percepção, mas na imaginação, e mesmo na criação, uma forma possível, não de justificar, mas de dar certos contornos subjetivos à existência.

A *Náusea* termina num impasse, que evoca a criação do devir, onde a resposta, mais do que dada, deve ser ainda elaborada. O que dá a entender é que embora se parta da contingência para refletir a existência, a contingência não é a última palavra sobre o humano, não é um ponto de chegada, mas de partida. Há de se superar a idéia de natureza, para que a partir do seu nada, como referência de ser, surja aquilo que é mais

---

<sup>144</sup> Idem, pp. 193-194

<sup>145</sup> Ibidem, p. 258

seu, a história.<sup>146</sup> O romance não termina num ceticismo existencial, evoca, sobretudo, um horizonte que necessita ser perseguido. O presente absoluto exige uma liberdade absoluta. Não seria assim a náusea a descrição dos ‘sintomas’ de uma liberdade que desponta no mundo como manifestação do que é mais originário no ser?

Pela imaginação e pela literatura, Roquentin buscará criar algo que não exista, e pelo fato de não existir, não estaria submetida à contingência. Seria na recordação de sua obra literária e na criação, que ele viveria na memória das pessoas. Mas não só isso, o próprio trabalho artístico seria uma forma de aprofundar a experiência humana, de fazer transcender o mundo e a própria existência.

O problema de Roquentin é seu desejo de ser necessário e isso só será possível caso refugie-se, mesmo que temporariamente, no reino do imaginário. Não percebe ainda que se lançado ao presente de forma cabal, a sua própria existência possui caráter dialético, de ser um ser-aí, em perpétua síntese e distanciamento do mundo. Escolher-se é partir de uma existência imersa na contingência, onde liberdade e finitude implicam-se mutuamente. Assim como nosso ser o mundo é inacabado, tudo está por vir. Mais tarde em *O Ser e o Nada*, Sartre buscará sintetizar tal experiência, ao definir o homem em seu desejo constante de ser Em-si-Para-si.

A contingência abriu-nos assim às portas do imaginário, ao mesmo tempo em que nos percebemos lançados no mundo. Que significado tem o imaginário para a consciência? O que o imaginário pode dizer acerca do homem como ser-no-mundo em sua negatividade constituinte? É a relação entre contingência e imaginação que pretendemos esclarecer logo adiante, e porque esta relação faz surgir a negação.

## 2. O ULTRAPASSAMENTO DO MUNDO: A CONSCIÊNCIA IMAGINANTE

Iniciamos o segundo capítulo nos reportando à literatura sartreana, especificamente em *A Náusea*, para encontrarmos na compreensão da contingência a referência existencial à concepção da negatividade, como exigência situacional deste existente que é o homem. Vimos que Roquentin tomado pela náusea, vive numa

---

<sup>146</sup> Não concordamos com Bornheim, ao afirmar acerca da compreensão da história nas obras de Sartre, que “*Os vinte anos que separam a publicação de ‘A Náusea’ e da ‘Crítica da Razão Dialética’*, há a esse respeito, uma evolução que torna incompatível alguns de seus aspectos” (p.24). Acreditamos ao contrário que é nesse impasse que se assenta sua unidade, onde a história por mais que não se faça presente ainda em *A Náusea* como temática sartreana, será a seu tempo sua resposta à liberdade absoluta, fundamentada ontologicamente pela negatividade, que tem como pressuposto a contingência.

angústia permanente por perceber a perenidade das coisas e de sua existência. Encontra em seu próprio ser, no imaginário, o modo de ultrapassar o presente imediato. Abre-se a possibilidade para a transcendência não somente da consciência, mas do ser mesmo em situação.

Pretendemos agora caracterizar este imaginário: como se apresenta e o que significa. Porém, deixemos claro já de início, que o imaginário e o real não são duas realidades opostas e irreconciliáveis. Na perspectiva ontológica, o que nos interessa particularmente, constituem a totalidade da realidade humana em situação. O fato de *O Imaginário* aparecer em nosso trabalho depois de *A Náusea*, o que seria mais comum vê-lo na seqüência dos textos propriamente filosóficos, justifica-se por esse caráter intrínseco do mundo que a imaginação exige para se realizar, mundo este que a contingência fez evidenciar.

*O Imaginário*, como já mencionamos, é o desdobramento científico de seu estudo sobre a psique. Neste trabalho já esboça suas próprias formulações filosóficas, mostrando assim sua autonomia em relação a Husserl e maior aproximação a Heidegger. Propõe-se como afirma “(...) *descrever a função ‘irrealizante’ da consciência ou ‘imaginação’, e seu correlativo noemático, o imaginário*”.<sup>147</sup> Veremos que antes de indicar uma função, a imaginação caracteriza a própria consciência como imaginante, como modo de ser-no-mundo.

Esse modo de ser requer a negação como princípio de constituição do imaginário, ou seja, para imaginar é necessário que certa negatividade toque o mundo como condição de seu ultrapassamento. É deste modo uma primeira abertura à ontologia como resposta à relação entre consciência e mundo, tendo por pressuposto esta relação de negação.

Para o estudo do imaginário, objetivamos tão somente perseguir os elementos necessários para que uma consciência possa imaginar e quais as características de ser deste ente que imagina?<sup>148</sup> O que diz acerca da negatividade? Buscamos assim um

---

<sup>147</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 14

<sup>148</sup> Como Breeur em *Autour de Sarte - La conscience mise à nu*, afirma acerca da espontaneidade da consciência pelo seu ato de imaginar, “*O ato mesmo de imaginar não depende, pois, simplesmente de uma vontade ou de um decreto. Ele se conquista no ato de um pensamento fora de si, submergido por uma espontaneidade que o deixa impotente. Pois esta espontaneidade do mesmo modo me impede tanto dormir quanto ficar acordado*”. p. 128 – (“*L’acte de même de l’imaginaire ne dépend donc pas tout bonnement d’une volonté ou d’un décret. Il se conquiert dans un état d’une pensée hors d’elle-même, submergée par une spontanéité qui la rend impuissante. Car cette spontanéité m’empêche aussi bien de m’endormir que de rester éveillé*”).



caminho que nos coloque mais próximo da interrogação ontológica sobre os fundamentos da realidade humana. Desta forma, nos ateremos tão somente a alguns aspectos do trabalho de Sartre.

Para tratarmos da consciência imaginante, é necessário primeiro estabelecer os traços característicos do objeto a que se refere, ou seja, a imagem. Em seguida trataremos do imaginário e seu fundamento na negação como condição de sua realização. A consciência preserva no imaginário as características dadas pela fenomenologia, ou seja, de ser intencional, o que lhe dá caráter não de inércia, mas de mobilidade e de transcendência.

## 2. 1. O MÉTODO DESCRITIVO

Para se ter acesso ao objeto ‘imagem’ em sua essência, Sartre fará uso da descrição fenomenológica, ao que denomina consciência reflexiva. Esta, além de possibilitar a indubitabilidade do ato descritivo, outorga a si mesma o único meio de acesso a imagem. Como vimos anteriormente, a descrição do que é a imagem será possibilitada pelo fato de a consciência poder voltar sobre si e descrever-se pela reflexão. Assim, com a descrição fenomenológica, ao tratarmos da imagem, estamos nos referindo a uma consciência que põe uma consciência, ou seja, uma consciência tética de si.

O quadro descritivo da imagem leva-nos a expor suas quatro propriedades, revelando a própria característica da consciência, a de ser imaginante. Esta terá, como veremos mais adiante, em sua estrutura constitutiva a negação.

A primeira propriedade da imagem é que ela é uma consciência. Em seu estudo sobre *A Imaginação*, Sartre crítica os metafísicos por acreditarem justamente que a imagem está na consciência, como um objeto num recipiente. Esta posição elimina toda intencionalidade da consciência, além do mais, dá as mesmas propriedades à consciência do objeto e o objeto no mundo, “*O que é que quer dizer, senão que, para Hume, a idéia de cadeira e a cadeira na idéia são uma só e mesma coisa? Ter uma idéia da cadeira é ter uma cadeira na consciência. Prova que o que vale para o objeto vale para a idéia. Se o objeto deve ter uma quantidade e uma qualidade determinadas, a idéia deve possuir também essas determinações*”.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 17

Com o estudo da imagem, o lugar que queremos chegar é o da unificação da consciência e seu objeto. Não há objeto na consciência e objeto no mundo. O que faz mostrar é que qualquer objeto percebido é consciência do objeto, nada mais. É consciência por inteiro e não consciência representativa do objeto. Não estamos aqui nas vias do idealismo, que acabaria por dissolver a cadeira real, e que a partir de então só passaria a existir a cadeira em imagem. Tomar a imagem como uma totalidade da consciência, significa restabelecer o modo de relação entre consciência e objeto, “(...) é certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos, certo modo que a consciência tem de se dar ao objeto”.<sup>150</sup>

A segunda característica da imagem é a de ser um fenômeno da quase-observação. Para Sartre há três modos de o objeto se dar à consciência sem ferir seu caráter intencional: perceber<sup>151</sup>, conceber e imaginar. Na percepção estou diante do objeto e o apreendo por perfis, ele não me é dado em sua totalidade, ao contrário do que acontece quando concebo algo.<sup>152</sup> A concepção não me dá o objeto fragmentando, mas por inteiro. Ao conceber eu apreendo o objeto em sua totalidade. Nesses dois modos de o objeto ser dado, Sartre define o primeiro como aprendido, por se dar em perfis; o segundo, um saber consciente, pois é dado em sua totalidade.

A imagem, deixando de lado algumas especificidades, seria uma espécie de unificação destes dois primeiros modos de o objeto se dar. Ela é percepção porque a consciência imaginante que tenho neste momento, por mais que seja total, é a totalidade de um perfil.

Já o imaginar requer que se perceba e conheça ao mesmo tempo. Isso não significa, porém, que o objeto imaginado e o objeto da percepção se equivalem. São duas realidades totalmente distintas, “*Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode apreender nada de uma imagem que*

---

<sup>150</sup> Idem, p. 19

<sup>151</sup> Sartre não faz uma análise muito detalhada da percepção, se limita a dar algumas indicações para diferenciá-la da consciência imaginante. Limitaremos-nos da mesma forma a apresentar algumas características, o que para o objetivo de nosso trabalho consideramos ser suficiente.

<sup>152</sup> Como ainda nos afirma Breeur, “*Uma consciência perceptiva, no sentido que entende Sartre, se caracteriza pelo fato de que ela se põe em presença de uma coisa heterogênea a ela. Esta coisa lhe resiste de qualquer modo e se dá desde então como sendo o que ela não é (...). Este princípio faz apenas precisar o modo do qual um objeto, por sua exterioridade, se impõe à consciência que o visa*”. Op. Cit., p. 128 – (“*Une conscience perceptive, au sens où l’entend Sartre, se caractérise par le fait qu’elle se met en présence d’une chose hétérogène à la conscience. Cette chose lui résiste en quelque sorte et se donne dès lors comme étant ce que’elle est*”. (...) *Ce principe ne fait que préciser la façon dont un objet, de par son extériorité, s’impose à la conscience qui le vise*”).

*já não se saiba antes*".<sup>153</sup> A imagem neste sentido é pobre, pois nada mais acrescenta ao que se mostra, pois é uma totalidade dada. Esse modo de conceber a imagem garante a um só tempo a absoluta autonomia da consciência e a presença real do mundo. Conquistas fundamentais para a descrição da ontologia sartreana.

Com o estudo da consciência imaginante, estamos, ao mesmo tempo, avançando em direção ao mundo. O saber do objeto, ou o saber da consciência imaginante, traz consigo toda a verdade do objeto enquanto percebido, "*Meu saber é um saber do objeto, é um saber tocando o objeto*".<sup>154</sup> Podemos confirmar sem precipitações, que este modo de se dar da imagem é a própria relação do homem como ser-no-mundo, em que a distinção ser e mundo acontece pelo próprio ato de unificação, tratando-os como uma totalidade indivisível.

A terceira característica da imagem, ou da consciência imaginante, é a sua capacidade de pôr um objeto como nada. O que entende Sartre por nada do objeto? Leva-se em conta aqui a distinção entre consciência irrefletida e refletida. A primeira é pura consciência do objeto, a segunda é consciência tética de si, tem por base uma consciência de consciência. A imagem é da ordem da intencionalidade da consciência. Esta característica da consciência reforça ainda a distinção entre consciência perceptiva e imaginante. A particularidade desta última, é que diferentemente da primeira, para se realizar ela exige "*(...) um ato de crença ou um ato posicional*".<sup>155</sup>

Segundo Sartre, este ato envolve quatro possibilidades do objeto em imagem, ele é: inexistente, ou ausente, posto em outra parte, ou pode mesmo neutralizar a posição real do objeto. Os três primeiros referem-se à negação do objeto, sendo que o terceiro especificamente, pela sua ausência; o quarto uma neutralização da tese. O que deve ficar claro com relação à imagem, é que este ato posicional é constitutivo da imagem. Pô-lo como imagem, significa que assume características próprias, ou seja, de existência.

Temos, a partir do estudo das características da imagem, uma primeira definição no plano reflexivo do que seja a negatividade, ela envolve a posição do objeto em seu nada de ser, ou seja, uma presença que envolve uma ausência. De tal forma que "*A crença na imagem coloca a intuição, mas não coloca Pierre. A característica de Pierre não é de não ser intuitivo, como seríamos levados a acreditar, mas de ser 'intuitivo-ausente', um dado ausente à intuição. Nesse sentido, pode-se dizer que a imagem*

---

<sup>153</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 23

<sup>154</sup> Idem, p. 24

<sup>155</sup> Ibidem, p. 26

*envolve certo nada*".<sup>156</sup> A função da intuição na concepção da imagem possui papel preponderante, pois a fenomenologia concebe por meio da intuição o fato de que com ela estamos diante do objeto. A imagem desta forma possui uma realidade própria em que seu fundo de ser aparece como nada.

Porém, Sartre apresenta ainda a quarta e última característica da imagem, a de ser espontânea. Esta vem confirmar o que vimos nas três características acima. A espontaneidade está relacionada à consciência irrefletida, que tem por característica própria ser pura presença a si, sua existência consiste em estar totalmente voltada para o objeto da qual é consciência imaginante. A espontaneidade é a consciência que não se coloca a si, embora seja consciência de si ao ser consciência do objeto, "(...) *uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem*".<sup>157</sup> É especificamente em sua espontaneidade que a consciência imaginante se diferencia da percepção, pois esta última é passiva, enquanto a primeira é criadora, decorrente de sua própria espontaneidade.

Essas características da imagem nos são suficientes no momento para uma primeira aproximação do que venha ser a negação, deixando um pouco mais claro a função da consciência imaginante. Veremos agora como se define o irreal nesta mesma consciência imaginante, e como ele da mesma forma designa a origem da negação como inerente à consciência, que passa aos poucos a assumir o caráter de ser-no-mundo.

## 2. 2. A REALIDADE DO IRREAL

A consciência, ao conceber uma imagem, acaba por assumir certas propriedades que de forma alguma a constituem aparte do mundo. É necessário saber, porém, como esta imagem difere da percepção e quais suas características de irrealidade. Se no ato de perceber eu tomo o objeto pelos inúmeros perfis, dos quais visio apenas alguns, como posso a partir do próprio real fazer aparecer o irreal?<sup>158</sup> Como se constitui este ser ou esta consciência que põe o irreal como uma de suas propriedades? As questões se direcionam então para o esclarecimento do tipo de existência da imagem.

---

<sup>156</sup> Ibidem, p. 28

<sup>157</sup> Ibidem, p. 28

<sup>158</sup> Como Sartre o define "*Sem duvida está presente, mas ao mesmo tempo, está fora de alcance*", Ibidem, p. 166

Para tal, nos dirigiremos às conclusões de *O Imaginário*. Para averiguar ali se a imaginação é apenas uma característica da consciência, que entre outras faculdades poderia imaginar, ou se de fato está em sua própria constituição ‘ser imaginante’, o que levaria a fundar o princípio de negatividade. A questão que nos orienta acaba sendo da ordem da essência do ser imaginante, e o que ela revela acerca da realidade do homem. Veremos de que modo esta consciência, por se diferenciar da consciência realizante, ou da percepção, contribui do mesmo modo, para o afastamento de qualquer princípio de natureza no homem.

Vimos que uma das características da imagem é sua ausência, o que implicava no surgimento do nada. Este nada é o que acaba por fundamentar a própria imagem, pois a percepção exige de sua parte o objeto real dado em seu conjunto. Uma característica para o surgimento do nada como elemento da imaginação, é que o objeto imaginado seja isolado do mundo para ser posto como tal. Assim, a tese da imagem se diferencia da tese do objeto, “*Com efeito, à existência de um objeto para a consciência corresponde noeticamente uma tese ou posição de existência. Ora, a tese da consciência imaginante é radicalmente diferente da tese de uma consciência realizante. Ou seja, o tipo de existência do objeto imaginado na medida em que é uma imagem difere em natureza do tipo de existência do objeto apreendido como real*”.<sup>159</sup> É nesta diferença que o nada surge como fissura do mundo perceptivo, dando à realidade caráter transfenomenal.

Isso toca na forma como somos no mundo. A maneira de constituir o real ou o irreal é o modo como eu me coloco diante do objeto e como o objeto é posto sobre o fundo de mundo. O importante aqui é que o irreal, pelo fato de ser concebido fora do mundo, não necessita de um conjunto de elementos em posição para ser dado, mas ao contrário, necessita ser afastado de qualquer relação com outros objetos. A imaginação, para pôr o nada exige ao mesmo tempo um nada de mundo. “*Consequentemente, o objeto irreal não está em nenhum lugar relativamente às coisas realmente heterogêneas à consciência. Ele é um absoluto*”.<sup>160</sup>

Da mesma forma, o surgimento do nada faz diferenciar a imaginação da memória. Esta faz recuperar o objeto a partir das características que o envolviam pela última vez que o apreendeu, sua posição, ocupação, características, etc. A memória situa

---

<sup>159</sup> Ibidem, p. 235

<sup>160</sup> BREEUR, op. cit., p. 135 – (“*Par conséquent, l’objet irrél n’est nulle part relativement aux choses réelement hétérogènes à la conscience. Il est un absolu*”).

a pessoa no tempo e no espaço conferindo-lhe circunstâncias. A imaginação, ao contrário, envolve o irreal, a presentificação do nada, por isso, o ato imaginativo pode ser descrito como sendo um ato "(...) *simultaneamente constitutivo, isolador e aniquilador*".<sup>161</sup>

É interessante notar que este nada que se apresenta através da imaginação pode envolver uma concepção de futuro, como aquilo que ainda não é. Esse futuro é irreal por ser concebido pela consciência imaginante, ou mesmo, é uma espécie de nadificação do presente. Imaginar o futuro é presentificar o nada, anunciando algo irreal. Há desta forma uma realidade no irreal, que não é da mesma natureza dos objetos percebidos, porém, dele podemos falar e lhe caracterizar certa existência. A existência do irreal se deve tão somente à consciência imaginante, pelo poder de presentificar o nada no mundo.

Percebe-se aqui um grau de diferença entre o nada concebido através da liberação do campo transcendental, e o nada que surge através do irreal. O primeiro assemelha-se a um espelho da descrição da consciência, o segundo, a um modo de ser da consciência imaginante. A negação ajudará a circunscrevê-los melhor.

### 2. 3. O SURGIMENTO DA NEGACÃO

A negação que surge a partir da imaginação segue o pressuposto de que é possível pôr uma "*tese de irrealidade*".<sup>162</sup> Esta tese parte de uma relação entre consciência e objeto, ou, do objeto de consciência, que não é abstração, mas constitui a própria condição da consciência. As características da imagem a confirmam. Porém, o que está por detrás desta tese é que ela é sustentada em seu fundamento por um princípio de negação.

A tese de irrealidade vem suspender qualquer conectividade entre imagem e conjunto espaço-temporal, "*Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real à distância, libertar-se dele - numa palavra, negá-lo*".<sup>163</sup> Quais as implicações desta negação do mundo para uma consciência imaginante se defendemos que toda consciência é consciência como ser-no-mundo? Significa acima de tudo que ser-no-mundo não é somente uma característica, mas uma condição

---

<sup>161</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 236

<sup>162</sup> Idem, p. 238

<sup>163</sup> Ibidem, p. 239

ontológica de toda consciência, e a contingência não seria em hipótese alguma ocasional, mas realidade que circunscreve toda consciência.

O mundo surge nesta concepção a partir do momento em que a consciência toma a totalidade do real como totalidade sintética. Para se poder imaginar, esta totalidade sintética que é o mundo deve aparecer como nada, é preciso ser negado diante da imagem. Desta forma, a consciência não só pode fugir do mundo da realidade, de suas determinações, como também pode superá-lo ao transcendê-lo, "*Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar do mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra é preciso ser livre*".<sup>164</sup> Logo, a tese da irrealidade evoca por si uma negação, que conseqüentemente concebe a consciência como livre. Esta liberdade da consciência, no entanto, possui caráter particular, ela é neste momento tão somente a conseqüência da nadificação do mundo, decorrente do ato sintético. O que queremos fazer notar apenas é que há aqui um primeiro princípio de identificação entre negação e liberdade, como modo de ser da consciência.

O que se pretende com o ato de nadificação, de negação do mundo, não é negar todo e qualquer vínculo entre consciência e mundo, mas o contrário. Pois conceber a ausência ou a inexistência de qualquer objeto, exige que se esteja no mundo de tal modo que independente da situação a consciência imaginante seja possível. Foi o que vimos na atitude de Roquentin ao final de *A Náusea*, ele entreviu uma possível necessidade para a sua existência pela imaginação-criação de uma obra. Assim, para imaginar é necessário estar situado no mundo, "*Chamaremos situações os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo. Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja 'em situação no mundo', ou mais brevemente, que ela 'esteja-no-mundo'*".<sup>165</sup> Como se vê, o pressuposto de toda imaginação é a que a consciência esteja situada. A consciência não imagina a situação, mas é sua situação no mundo que possibilita a consciência ser imaginante. Em situação a consciência realiza seu ultrapassamento.

Com essas considerações sobre a consciência imaginante, percebe-se que há uma inseparabilidade entre o real e o irreal.<sup>166</sup> A superação da condição de natureza exige

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 240

<sup>165</sup> Ibidem, p. 241

<sup>166</sup> "Isso não significa em nada que ele (mundo) seja banido da consciência. As excitações do mundo material, as experiências afetivas, assim como as sensações corporais não são suprimidas em proveito de uma intimidade espiritual. A 'nadificação' significa bem antes, que as coisas e sua presença são vividas

por parte da realidade humana este ato de distinção e síntese do real, que implica seu próprio ser-no-mundo.

Para Sartre, o fato de que a consciência seja livre exige por consequência a negação do mundo. Eis que temos novamente um vínculo constitutivo entre imaginação e mundo, ou mesmo entre consciência e situação, “*Assim, ainda que pela produção do irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu 'estar-no-mundo', é, ao contrário, esse 'estar-no-mundo' o que constitui a condição necessária de sua imaginação*”.<sup>167</sup>

A liberdade acaba por constituir assim o fundamento de toda imaginação, “*(...) é por que é transcendentalmente livre que o homem imagina*”.<sup>168</sup> Esta liberdade não é ocasional ou circunstancial, nem aparece e desaparece ao bel prazer de nossos juízos ou desejos, é algo implícito a consciência, em seu estar no mundo. Se o irreal é o que está fora do mundo, o que possibilita este irreal é o fato de que consciência se faz presente no mundo.<sup>169</sup> Não há nada mais antinatural, antideterminista do que esta possibilidade inerente de transcendência que habita o ser da consciência.

Assim, o nada surge do adorno entre irreal e real, consciência e mundo, imaginação e percepção, como estreitamento do olhar do homem em relação às coisas e a si mesmo. O nada é o elemento difuso e ao mesmo tempo sintético da relação homem mundo. “*O deslizamento do mundo no seio do nada e a emergência da realidade humana no mesmo nada só podem efetuar-se pela posição de alguma coisa que é nada em relação ao mundo à qual o mundo é nada*”.<sup>170</sup> O nada é elemento constitutivo do imaginário, sua expressão mais viva. Ele expressa desta forma o movimento de um ser constitutivamente livre. Não pode ser reduzido a uma simples característica do ser. O nada circunscreve a relação entre consciência e mundo, de tal forma que para ser descrita esta relação, exige-se que o nada seja uma presença. Ele é a própria condição

---

*de maneira oposta àquela da percepção. Ou seja, não responde mais ao apelo segundo o qual o mundo nos solicita*”. BREEUR, op. cit., p. 126 - (“*Cela ne signifie nullement qu’il soit banni de la conscience. Les excitations du monde matériel, les expériences affectives ainsi les sensations corporelles ne sont pas supprimées au profit d’une intimité spirituelle. La ‘néantisation’ signifie bien plutôt que les choses et leur présence sont vécues de manière opposée à celle de la perception. Autrement dit, on ne répond plus à l’appel selon lequel le monde nous sollicite*”. Breeur, “*Autour de Sartre - La conscience mise à nu*”).

<sup>167</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 242

<sup>168</sup> Idem, p. 243

<sup>169</sup> Veremos no terceiro capítulo que esta presença da consciência no mundo possui certas particularidades ontológicas, que a faz se diferenciar dos outros objetos também presentes. Deste modo, não se trata de uma presença simplesmente, mas de um modo de se relacionar.

<sup>170</sup> SARTRE, *O Imaginário*, p. 243



do ato criativo como condição do ultrapassamento do mundo, de forma que o irreal seja uma realidade da consciência imaginante, a expressão viva de sua transfenomenalidade.

#### 2. 4. A ARTE E A PASSAGEM AO OUTRO LADO MUNDO

O irreal como vimos, é definido como ocupando um lugar do outro lado do mundo. Nada mais significativo para nós que procuramos as condições de superação de natureza, do que termos como princípio constituinte da consciência imaginante este ultrapassamento do real. Esta condição de imaginação não significa, porém, uma anulação do mundo, e mesmo sua decorrente negação, não se fundamenta numa alienação. O que temos com a descrição da consciência imaginante é sua aproximação do trabalho artístico.

A arte é o lugar privilegiado de onde apreendemos o mundo para ultrapassá-lo, dando uma resposta ao nosso ser em situação. A arte esta do lado do irreal, que evoca assim, um duplo nada, “*nada de si mesmo em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si mesmo*”.<sup>171</sup> A possibilidade da arte significa em sua última instância, que o mundo não nos determina, não nos delimita, pois podemos realizar o movimento de ida para o outro lado do mundo, como complemento e exigência do aprofundamento da experiência da realidade humana. Tal possibilidade constitui o ser mesmo do homem, como ser de possibilidades.

Para tanto, não é preciso ser artista, homem de criação. A figura do artista serve mais para uma metáfora deste ser que possui como essência uma consciência imaginante. Transcender o mundo, ultrapassar o real para nos colocarmos no irreal, é constitutivo de nossa consciência. Daí que diante do irreal, ou mesmo imersos no imaginário, nos sobrepomos a nossa própria natureza, ou seja, acabamos por negar a realidade que se constitui como mais próxima de nós, confirmando que não somos um ser de natureza, e que esta não possui a última palavra sobre nossa subjetividade.

O que viria ser assim a arte como expressão do imaginário? Ela é primeiramente um irreal. Significa dizer que suas categorias expressivas não pertencem ao mundo real, não estão do lado da consciência realizante, mas da consciência imaginante. As aquisições da fenomenologia permanecem.

---

<sup>171</sup>Idem, p. 242

No imaginário, não se rompe o caráter intencional da consciência, *"Também é assim com a expressão de Carlos VIII enquanto imagem, figurado no quadro. Esse Carlos VIII é forçosamente correlativo do ato intencional de uma consciência imaginante"*.<sup>172</sup> Neste sentido, tanto o objeto estético quanto a apreensão estética pertencem ao irreal. Os sentimentos que guiam o artista na constituição de sua obra, assim como os sentimentos que vêm a mim no momento de sua apreensão enquanto obra constituída, pertencem igualmente ao irreal.

O objeto estético, o belo, que se constitui além da materialidade do objeto artístico, que envolve tanto o artista como espectador, só pode ser dado para além do mundo, *"O real está, é preciso reafirmá-lo, no resultado das pinceladas, na aplicação das tintas na tela, em sua granulação, no verniz passado nas cores. Mas precisamente tudo isso não cria o objeto da apreciação estética. O que é belo, ao contrário, é um ser que não pode dar-se à percepção e que, em sua própria natureza, está isolado do universo"*.<sup>173</sup> O objeto estético pertence assim à consciência imaginante, não à realizante, o que não significa que não haja percepção, mas simplesmente, que o belo não pode ser constituído por esta percepção. Ao mesmo tempo, se o objeto estético escapa do real, da mesma forma está para além do tempo que circunscreve a realidade das coisas, ele é atemporal. O objeto estético é assim do mundo imaginário.

É neste sentido que Sartre afirma o caráter não estético do real, pois esta aquém da imaginação, *"(...) o real nunca é belo. A beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial"*.<sup>174</sup> Nega-se o mundo? De modo algum. Simplesmente algumas categorias, como a imaginação, não são apreensíveis ou realizáveis em sua concomitância com o mundo. Mas é inegável que sempre se parte do mundo para concebê-las.

Poderíamos retomar aqui novamente a título de ilustração a figura de Roquentin. Em sua descoberta da contingência, percebendo-se pura mundanidade, deseja realizar a ultrapassagem do mundo que o faria superar o real em direção ao imaginário. Roquentin deseja encontrar um modo de escapar de sua existência gratuita que o esfolia e o torna igual às coisas. Isso, porém, não pode acontecer simplesmente negando sua contingência. Mas o contrário, dela deve partir como possibilidade de negação do mundo, encontrando no mundo irreal uma possibilidade de dar a sua existência um

---

<sup>172</sup> Ibidem, p. 246

<sup>173</sup> Ibidem, p. 246

<sup>174</sup> Ibidem, p. 251

caráter minimamente necessário. Como vimos, foi a partir da descoberta de sua contingência que enseja uma saída.

Fora do espaço e do tempo, eis dois elementos que constituem nossa consciência imaginante e que nos colocam do outro lado do ser de natureza, fazendo com que a negação passe a habitar intimamente nosso ser.

## 2. 5. EM DIREÇÃO À ONTOLOGIA

Entrevemos, nesta parte do trabalho relacionado ao imaginário e a imaginação uma aproximação de Sartre com a ontologia, ao referir-se à essência da consciência como consciência imaginante. Porém, esta aproximação não está muito clara, o problema do ser não está ainda posto. Sartre a partir de suas descrições do imaginário desenha certo distanciamento Husserl. Quais as razões desta mudança de postura? Quais as perspectivas filosófica que deseja traçar? Podemos de modo breve ver em "*Diário de uma guerra estranha*", alguma sinalização que possa ilustrar melhor suas novas perspectivas.

O engajamento com a fenomenologia permitiu a Sartre direcionar todos seus estudos sob esta perspectiva, o que poderia classificá-lo como um fiel discípulo de seu mestre. Se como vimos acima, por mais que possamos imaginar, sempre imaginamos a partir de determinada perspectiva, ou seja, em situação, sua abordagem pretende levar em conta a partir de agora, de modo mais radical, esta situação, ao classificar ontologicamente a realidade humana como ser-no-mundo. Não se consegue negar a contingência, embora possamos ultrapassá-la, e a condição para isso é que se possa partir sempre dela. O fato, por assim dizer, contingente da Segunda Guerra Mundial e suas leituras de Heidegger, dá a Sartre novo chão para sua filosofia e lhe abrem outro horizonte de reflexão.

Estas duas realidades se absorvem, pois Sartre toma Heidegger já de um modo muito particular, dentro das perspectivas de sua situação, "*Em outras palavras, minha época, minha situação e minha liberdade decidiram o meu encontro com Heidegger. Não se trata de acaso, nem de determinismo, mas de conveniência histórica*".<sup>175</sup> A guerra lhe emprestava aos olhos a confirmação do situacionismo existencial, vindo a confirmar que da realidade nunca se pode abstrair, caso deseje tomar o homem em sua totalidade.

---

<sup>175</sup> SARTRE, *Diário de uma Guerra Estranha*, p. 178

É a facticidade que agora constitui ponto de partida de suas análises, "A facticidade não é nada mais do que o fato de haver no mundo, a cada instante, uma realidade humana. É um fato. Como tal, não se deduz de nada, e não encaminha para nada. E o mundo e os valores, a necessidade e a liberdade, tudo depende desse fato primitivo e absurdo".<sup>176</sup> A facticidade envolve inclusive a liberdade ao mesmo tempo em que esta a pressupõe. É a facticidade que permite aproximar mundo e existência como sendo ensejados num único momento.

Assim, o que Sartre criticava em Husserl é que ele suprimia em sua filosofia esse aspecto concreto do mundo. O mundo transformava-se em matéria passiva da consciência, constitutivo dela, "Um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl e sua filosofia, no fundo evoluía para um idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha uma matéria passiva, sua hyle".<sup>177</sup> Não entraremos aqui nas discussões com a fenomenologia, basta-nos no momento salientar certo distanciamento que na interpretação de Sartre ela toma em relação ao mundo, fazendo com que se aproxime de Heidegger.

Sartre percebe que o mundo concreto é uma realidade que não pode ser mais ausentar-se nas reflexões sobre a consciência e o ser. Pensar a existência e mesmo o ser, é ter como pressuposto um mundo onde se está imerso, "O mundo existe para a consciência ele é concreta e singularmente aquilo que ela não é (...). O mundo não é nem subjetivo nem objetivo: ele é o em-si investindo a consciência e em contato com ela, assim como ela o ultrapassa em seu nada".<sup>178</sup> O mundo como em-si, como dado concreto, é a própria condição da consciência de ser seu próprio nada, de constituir-se como para-si.

Veremos mais adiante como se constitui o ser Para-si, porém, fica sublinhado, que é no mundo que ele surge, sendo o mundo a própria condição de seu desvelamento. O mundo constitui a abertura do ser, como ser de possibilidades no mundo.

Com o mundo à espreita, a realidade humana será o novo foco de atenção das investigações de Sartre. Não que ela estivesse ausente até então, mas agora lhe empresta outra perspectiva, de forma que se possa descrevê-la a partir de uma definição do ser, chegando a seu fundamento, que será a própria negatividade. Assim, o que vimos até agora foi uma negação que surge da consciência imaginante, será necessário, porém,

---

<sup>176</sup> Idem, 109

<sup>177</sup> Ibidem, 176

<sup>178</sup> Ibidem, 174

encontrar uma negação que constitua o próprio ser da realidade humana, que desvele o Nada como uma presença constante, ou mesmo, um habitante do ser.

Com o Nada habitando o ser, a realidade humana em seu horizonte se apresenta como projeto, "(...) *Heidegger, mostrando-me que não há nada para além do projeto pela qual a realidade humana realiza a si mesma*".<sup>179</sup> Veremos como a negatividade fundamenta este ser de projeto e o que diz acerca da liberdade.

Eis que somos defrontados agora com a necessidade de uma fundamentação ontológica, elementos que encontraremos em *L'Être et le Néant*.

---

<sup>179</sup> Ibidem, 303

## TERCEIRO CAPÍTULO

### A NEGATIVIDADE IMANENTE

O que vimos até agora, sobre a liberação do campo transcendental, contingência e vida imaginária, não nos fornece elementos suficientes para a compreensão da negatividade na imanência da consciência. O que vimos, na verdade, foram as pré-condições a uma ontologia que o pensamento sartreano irá exigir em decorrência de certos limites que apresenta a fenomenologia husserliana à abordagem do ser.

Assim, objetivamos neste terceiro capítulo descrever como que a estrutura negativa se apresenta já no modo de ser do cogito pré-reflexivo, orientando sua presença no mundo. É com esta proposta que nos dirigiremos para *L'Être et le Néant*,<sup>180</sup> *Conscience de soi et connaissance de soi*,<sup>181</sup> e *La liberté cartésienne*.<sup>182</sup> Buscaremos nestes textos, principalmente no primeiro, elementos que consolidem a estrutura negativa que envolve a consciência. Sartre anuncia no subtítulo de sua principal obra que ela será um “Ensaio de Ontologia Fenomenológica”, ou seja, o método descritivo, intuitivo da fenomenologia não será abandonado, será sim utilizado agora para descrever o ser do ente como ser-no-mundo. É nesta mesma perspectiva que tomaremos nosso objeto: a negatividade abordada ontologicamente.

Não podemos, por limitações diversas, fazer uma análise pormenorizada dos textos acima citados, isso seria impossível de ser feito, além do que, fugiríamos totalmente dos objetivos de nosso trabalho. Para alcançarmos as estruturas negativas do ser da realidade humana, nos limitaremos a trabalhar alguns aspectos de *L'Être et le Néant*, especificamente a primeira parte, com a problematização do Nada. Os outros

---

<sup>180</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard (Collection Tel), France, 1999;

<sup>181</sup> SARTRE, *Conscience de soi et Connaissance de soi*. (In. *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*). Éditeur Vrin, Paris, 2003.

<sup>182</sup> SARTRE, *Situations philosophiques*. Gallimard (Collection Tel), France, 2005.

dois textos serão tomados na perspectiva de reforçar a compreensão desta estrutura negativa.

Como a partir dos trabalhos de Sartre podemos constituir uma ontologia da negatividade? Que elementos trazem sua abordagem “negativa” à compreensão da realidade humana? Recordamos que o objeto de nosso trabalho é descrever esta ontologia e como ela se torna por princípio uma negação de tudo o que no homem é natureza, nos deixando, pela liberdade que exige, no limiar de uma concepção da história como espaço de constituição do ser.

Embora não possamos desenvolver propriamente a temática da história, a negação de qualquer natureza da realidade humana terá por consequência uma ontologia que aborda o ser na perspectiva de um projeto a se realizar, tendo por dado fático a finitude de sua presença no mundo. Nega-se a natureza por se negar qualquer elemento, seja ele externo ou interno, que estabeleça previamente este projeto original. Uma ontologia da negatividade quer mostrar assim que a realidade humana se constitui como liberdade a partir de uma ontologia situada, de um projeto a se realizar no mundo.

## 1. FENÔMENO E CAMPO FENOMENAL

Para iniciarmos nossa investigação sobre a negatividade é importante primeiramente descrever como Sartre compreende o fenômeno e o que este revela acerca do ser. Se a negatividade habita o ser da realidade humana, esta realidade é antes de tudo fenômeno e como tal se dá a percepção, devendo, pois, possuir certas características particulares que sejam descritíveis. Assim, *L'Être et le Néant* inicia descrevendo o que é o fenômeno e como ele se dá a percepção a partir do campo fenomenal, lugar onde todo fenômeno se torna um vivido.

Sartre, já no início de seu trabalho faz elogio ao pensamento moderno, do qual é tributário, ao reduzir o existente a suas manifestações, “*O pensamento moderno realizou progresso considerável reduzindo o existente a série de aparições que o manifestam*”.<sup>183</sup> Não é senão da fenomenologia que Sartre se refere quando menciona os méritos do pensamento moderno. Ela permite a Sartre, na perspectiva de sua ontologia, estabelecer que o ser seja dado de algum modo à percepção, ou seja, com tal

---

<sup>183</sup> SATRE, *L'Être et le Néant*, p. 11 – (“*La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant la série des apparitions qui le manifestent*”).

pensamento é possível escapar aos dualismos que ofuscavam a manifestação de qualquer objeto, mantendo-o na unidade da percepção. É neste horizonte de manifestação e descrição que deveremos compreender o ser da realidade humana. Desta forma, como fenômeno ele se dá à investigação descritiva de seu ser.

O que Sartre compreende por fenômeno? Primeiramente, seguindo a via fenomenológica, estabelece o fenômeno como uma unidade. Não há mais possibilidade de encontramos no objeto percebido realidades que se escondam da percepção, algo que por um obscurantismo da própria coisa não seja dado no ato perceptivo. Sua totalidade é a totalidade de sua manifestação.

Por conseqüência, caem os dualismos que fazem com que num mesmo objeto habitem realidades que ora são vistas ou escondidas, manifestas ou ocultas. O objeto existente nada mais é do que a série de suas manifestações. O aparecer contém ser embora este não esteja reduzido aquele.

Segundo, o fenômeno é totalidade de uma unidade perceptiva. A percepção não me dá todo o ser de uma única vez, me dá sim a totalidade na percepção que tenho. Embora tenha caído o dualismo do ser e do aparecer, nada impede que o existente seja percebido de modo diferente, variando minha posição em relação a ele. As séries de manifestações são unidas e nelas não há descontinuidade, porém, basta posicionar o objeto de outra forma para que seja percebido de modo diferente. A percepção dos objetos varia na medida em que estabelecemos nossa posição em relação a eles, porém, cada ato intencional manifesta o todo da parte que se dá a nós.

O prejuízo dualista do ser e do aparecer esta justamente em dar a este último o caráter de relativo, superficial, não verdadeiro, em detrimento de algo que se esconderia na intimidade do ser que estava além do que aparecia. O que se concebe por fenômeno passa a assumir a justa medida entre a aparência e a essência, conseqüentemente, ele passa a ser indicativo de si, *“O que ele é (o fenômeno), é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito enquanto tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo”*.<sup>184</sup> Esta unidade do ser e do aparecer faz com que se busque no próprio fenômeno o sentido de seu ser, ele é indicativo de si. Nada do que se refere a ele está fora dele, ou depende de outrem que não a si mesmo. Isso faz com que o fenômeno seja concebido ao mesmo tempo como um absoluto-relativo, pois embora indicativo de si na

---

<sup>184</sup> Idem, p. 12 – (*“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 indicative de lui-même”*.)



série de suas manifestações, depende de alguém para dar-se a percepção. O fenômeno pressupõe ser percebido, ou mesmo, ser dado a um campo fenomenal.

A consequência mais imediata de tal concepção de fenômeno é que tudo está em ato. Há uma espontaneidade e imediaticidade em todo aparecer, assim, a essência que era até então concebida como algo não dado imediatamente, passa a ser concebida na própria manifestação. Esta nova perspectiva traz uma mudança radical no modo de apreensão das coisas. Trazida para o plano da realidade humana, tal concepção de fenômeno faz dar outra compreensão do que seja a própria existência. Não há mais algo que se esconda ou que se manifeste de forma dual ou obscura, “*Recusamos pois a entender por ‘gênio’, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust ‘tinha um gênio’ ou ‘era’ um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não esgotasse justamente na produção destas. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente, nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto de manifestação da pessoa*”.<sup>185</sup> Deste modo, podemos fixar então que a ideia de fenômeno faz devolver uma totalidade ao que até então se dava de modo fraguimentado, põe uma unidade onde havia descontinuidade.

Outra consequência de particular importância está na correlação entre sujeito e objeto. O fenômeno como Husserl o concebe faz surgir o dualismo do finito e infinito, rejeitado por Sartre. Não somente pelo fato de que o sujeito está em constante transformação, e seus pontos de vistas variarem conforme mudam seu direcionamento sobre o objeto, mas que o próprio objeto, como concebe Husserl, ao dar-se a percepção de um sujeito, apresenta-se de modo variado na serie infinita de suas manifestações. O que Sartre denomina de “*objetividade do fenômeno*”,<sup>186</sup> é a presença do objeto em totalidade.

O sujeito para captar a série das manifestações do objeto tem que transcendê-lo rumo a estas manifestações, acabando assim por instituir o infinito no finito, ou seja, o objeto acha-se totalmente num aspecto, mas totalmente fora dele, em decorrência dos inúmeros perfis em que pode se apresentar. A infinitude passa a ser uma característica do próprio objeto. A solução sartrena contra o dualismo instalado por Husserl, está em

---

<sup>185</sup> Ibidem, p. 12 – (“*Nous refuserons, par exemple, d’entendre par «génie» - au sens où l’on dit que Proust «avait du génie» ou qu’il «était» un génie – une puissance singulière de produire certaines oeuvres, qui ne s’épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n’est ni l’oeuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire: c’est l’oeuvre considérée comme l’ensemble des manifestations de la personne*”.)

<sup>186</sup> Ibidem, p. 13 – (“*objectivité du phénomène*”)

encontrar a razão da série de forma que dissolva esse dualismo para encontrar o ser deste aparecer.

É procurando descrever o ser do aparecer que Sartre faz sua passagem à tematização ontológica. Esta passagem segue um itinerário particular, constituídos por instantes que delineiam o caminho para o ser: primeiramente temos o fenômeno; depois à concepção da unidade da essência e aparência deste mesmo fenômeno; para em seguida se passar ao ‘o que é’ o ser deste aparecer. Temos deste modo algo que se revela, que em sua singularidade será chamado fenômeno de ser. Uma de suas particularidades é a de não depender de nada ou ninguém para surgir, seu aparecer tem um ser próprio. Sendo independente, esta aparição pode ser descritível, pois, se dá ao olhar perceptivo e a intuição.

Ora, a descrição do ser da realidade humana que Sartre pretende fazer segue o caminho descrito acima, parte do fenômeno para se chegar ao ser. Teremos acesso a este ser pelas modalidades em que pode se apresentar, “*O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, ou seja, sem intermediários*”.<sup>187</sup> Sinteticamente, tematizando o fenômeno Sartre acaba por tematizar o ser. Seu objetivo é dar a este último uma unidade que afaste qualquer sombra de descontinuidade. Somente conseguirá isso, como veremos mais adiante, ao dar ao ser caráter de totalidade.

Assim, Sartre partindo de Heidegger concebe a realidade humana como ôntico-ontológica. Ela é ao mesmo tempo existência e essência, um ente que aponta para um ser ontologicamente descritível. Há, porém, que se fazer uma distinção previa entre estas para poder se compreender melhor sua unidade. O que temos primeiramente é o existente que se mostra através do conjunto de suas qualidades. O ser se dá no desvelar destas qualidades, revelando sua essência. Essa dimensão ôntico-ontológica se dará na passagem do fenômeno de ser e ser do fenômeno, que para a realidade humana implica uma existência, ou mesmo, sua presença no mundo. Sartre procura clarificar a relação entre ser e fenômeno pondo no fenômeno uma condição ontológica, ou seja, exigindo um ser.

Denominará de transfenomenalidade o ultrapassamento em direção à essência do ser que se encontra para além de seu fenômeno. Embora interdependente, o ser está para

---

<sup>187</sup> Ibidem, p. 14 – (“*L’être nous sera dévoilé par quelque moyen d’accès immédiat, l’ennui, la nausée, etc., et l’ontologie sera la description du phénomène d’être tel qu’il se manifeste, c’est-à-dire sans intermédiaire*”).

além de sua fenomenalidade. Para tanto é necessário ainda esclarecer como se dá à consciência este ultrapassamento, ou melhor, como se define a consciência ao se mostrar a realidade humana como ôntico-ontológica. É preciso primeiramente fazer a distinção entre consciência e conhecimento.

## 2. CONSCIÊNCIA DE SI E CONHECIMENTO

Em Sartre, consciência e conhecimento são duas realidades totalmente distintas. Há por princípio fundante o primado do primeiro sobre o segundo.<sup>188</sup> Ou seja, no nível irrefletido toda consciência implica conhecimento, e no nível reflexivo todo conhecimento implica consciência. Vimos no primeiro capítulo como se concebe através da leitura fenomenológica a constituição da consciência como sendo primeiramente irrefletida, tendo como sua lei de existência a transcendência, ou seja, ao tornar-se consciência do objeto, instantaneamente torna-se consciência de si.

Deparamo-nos com semelhante questão ao procurar fundamentar o conhecimento que temos do ser que escapa ao seu fenômeno, exigindo para encontrá-lo a transfenomenalidade do ser. Sartre parte do princípio de que o ser é tal qual aparece. Mas o que significa propriamente esta equivalência? Temos aqui um problema epistemológico que vai exigir ao mesmo tempo, que se defina não somente o objeto de conhecimento, o percebido, mas também quem conhece, ou seja, o ser que percebe.<sup>189</sup>

O percebido, o perceber e o ser que percebe devem mostrar suas devidas correlações de forma que sua distinção permita a justa compreensão do ser e do aparecer. Sartre com esta descrição pretende escapar das armadilhas do realismo e do idealismo que em suas definições epistemológicas, ou reduz a consciência a aparição do objeto, ou ao contrário, reduz o objeto a consciência que se tem dele. É com esta preocupação que sua ontologia vai estar assentada na autonomia da consciência e na presença real do mundo. Tanto o realismo quanto o idealismo falharam em suas formas de estabelecer a justa relação entre ambas, causando dependência ora em favor da consciência, ora em favor do mundo.

---

<sup>188</sup> É o que Sartre vai deixar mais claro em uma conferência de junho de 1947, intitulada: *Conscience de soi et connaissance de soi*, “Assim, o conhecimento implica necessariamente a consciência de conhecer”. p. 148 – (“Ainsi, la connaissance implique nécessairement la conscience de connaître”.)

<sup>189</sup> Sartre faz uso das palavras em Latin *Percipi*: ser é ser percebido; *Percepire*: perceber; *Percipiens*: aquele que percebe; usaremos tais referências somente se a citação do texto o exigir, do contrário usaremos as palavras no vernáculo;

Onde Sartre pretende chegar com tal interdependência? Podemos dizer que primeiramente pretende devolver as coisas a seus devidos lugares, ou seja, o mundo possui uma realidade que não pode ser fruto somente da consciência que dele se tem; de outra parte, a consciência, embora reconhecendo tal realidade e que dela depende para ser consciência de si, pelo fato da reflexão, se torna ao mesmo tempo uma realidade absoluta. Segundo, que nesta relação epistêmica entre percebido, perceber e ser que percebe, o que Sartre pretende mostrar é que a última palavra não é do conhecimento, ou seja, da consciência reflexiva. Há outro modo de se apreender esta relação que não se acentua no primado epistemológico do cogito reflexivo, mas que antecede a toda reflexão, que é todavia fundamento do campo fenomenal: o cógito pré-reflexivo, prerrogativa da ontologia sartreana.

Sartre joga desta forma toda a responsabilidade para a consciência. Em sua relação com o mundo a consciência irrefletida aparece como característica transfenomenal do sujeito, “*Pois a lei do sujeito cognoscente é ser-consciência. A consciência não é um modo de conhecimento particular, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito*”.<sup>190</sup> Esta transfenomenalidade da consciência significa que ela é antes de tudo conhecimento, porém, não é qualquer conhecimento. Ser-consciência significa ser cognoscente, não enquanto algo que se conhece, mas algo que na própria espontaneidade já está implicado um conhecer, uma espécie de dar-se a si mesmo. O cógito pré-reflexivo é assim um absoluto de existência.

Para o estabelecimento de uma ontologia, esse primado transfenomenal da consciência possui considerável importância. Presume que o ser próprio da consciência já envolve um conhecer, ou seja, que seu aparecer envolve um conhecimento de si. Que embora cognoscente, a consciência não tem conteúdo, é transparência de si a si. Pensando já ter tratado de tal assunto no primeiro capítulo sobre *A Transcendência do Ego*, não nos deteremos nele aqui, basta-nos recordar tão somente sua importância capital à ontologia sartreana, no que se refere à descrição do ser.

O que está implicado nesta transparência da consciência não é somente uma característica que se soma a outras características, mas é a definição de seu próprio

---

<sup>190</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 17 – (“*Car la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient. La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet*”).

modo de ser, sua existência.<sup>191</sup> Se a realidade humana escapa a qualquer redução à natureza, esta afirmativa encontra seu fundamento na própria definição do que é a consciência em sua transcendência e do que venha ser a existência como presença no mundo.

A consciência é assim um absoluto. Ela não é anterior nem posterior ao ser, ela surge no bojo do ser, “(...) *como a consciência não é possível antes de ser, já que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência*”.<sup>192</sup> Embora retomaremos este assunto mais adiante, nos antecipamos dizendo que a consciência já implica seu ser livre, na sua existência está a fonte de sua própria possibilidade. Sua essência é assim decorrência e não condição de seu surgimento, “*A consciência é plenitude de existência, e tal determinação de si por si é uma característica essencial*”.<sup>193</sup> Uma existência que precede a essência. É nesta antecipação do existir frente a qualquer outra estrutura que a consciência será definida por Sartre como liberdade.

## 2.1. A QUESTÃO ONTOLÓGICA

Como se dá a consolidação da temática ontológica em Sartre? Esta questão pode envolver de múltiplas formas *L'Être et le Néant*, o que nos faz buscar alguns elementos em *Conscience de soi et connaissance de soi*, por estar ali tal problemática apresentada de forma mais concisa. Sartre apresenta brevemente as motivações de sua recorrência ao cogito para estabelecer as bases do Ser. Poderíamos de modo breve dizer que a abordagem ontológica envolve as seguintes passagens: da instantaneidade à temporalidade do ser, da imanência à transcendência, da impessoalidade à pessoalidade, do fenômeno ao ser, do abstrato ao concreto, do conhecimento de si à consciência de si. É dentro deste quadro que se estabelece posição ontológica sartreana, que dará a consciência o estatuto existencial de um ser temporalmente situado.

---

<sup>191</sup> “*Há um ser indivisível, indissolúvel – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é de existência de ponta a ponta*”. Idem, p. 26 – (“*Il y a un être indivisible-non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part*”).

<sup>192</sup> Ibidem, p. 21 – (“*(...) comme la conscience n’est pas possible avant d’être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c’est son existence que implique essence*”).

<sup>193</sup> Ibidem, p. 22 – (“*La conscience est un plein d’existence et cette détermination de soi par soi est une caractéristique essentielle*”).

O cogito passa assim a ser o pólo central de toda questão ontológica, ele é “(...) *um ponto de partida filosófico*”.<sup>194</sup> Será a ele que deveremos recorrer para fundamentar ontologicamente a consciência como negatividade.

Ao se estabelecer a diferença entre consciência e conhecimento, concedendo o privilégio do primeiro sobre o segundo, é sobre o cogito pré-reflexivo que se deseja estabelecer as bases do ser e de uma investigação ontológica.<sup>195</sup> Porém, este irrefletido assumirá outra perspectiva que a estabelecida em *La Transcendance de l’Ego*. Há, poderíamos dizer, uma superação da definição da consciência desta em relação a *L’Être et le Néant*.

Vimos no primeiro capítulo como se constituiu a liberação do campo transcendental. Esta liberação era importante, pois buscávamos a limpidez da consciência de qualquer conteúdo egoico. Ao final deste processo pode se perceber que a consciência restava vazia, era um nada (rien) de conteúdo. Ali, porém, ela estava restrita a ser um objeto da fenomenologia, que descritivamente a deixava apreender como pura transparência a si.

Para se fundamentar a negatividade ontologicamente, exige-se algo mais da consciência, não podendo se restringir sua descrição a um imanentismo absoluto, uma contemplação dirigida à essência da consciência, “*Husserl que parte do ‘cogito’ e faz esta censura a Descartes, chega em seguida a uma filosofia contemplativa. Heidegger se distingue justamente de seu mestre, pois não deseja seu ponto de partida contemplativo. Mas de outra parte – o que dá no mesmo – Husserl alcança um pontualismo das essências, porque, tendo tomado como ponto de partida único um ‘cogito’ que deve dar conta da duração, da ligação sintética dos tempos, e por conseqüência, recusando conceber uma verdade devinda, foi levado a ver as essências na unidade de uma intuição e sem ligações entre elas. A obra de Husserl, por mais importante e essencial que ela seja, permanece sob o plano da descrição*”.<sup>196</sup> Como se

---

<sup>194</sup> SATRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, p. 138

<sup>195</sup> Como afirma Luiz Henrique em sua tese doutoral ‘*O Estatuto da Reflexão em Sartre*’, sobre a necessidade e a importância de se partir do cógito, “*Para que uma ontologia seja constituída devemos partir de algum conhecimento. Uma ontologia fenomenológica seria elaborada através da descrição fenomenológico-ontológica do fundamento de um campo fenomenal. Em Sartre, esse fundamento será o cógito pré-reflexivo. Para tal ontologia seja possível esse cógito deve poder ser conhecido*”. p. 55

<sup>196</sup> SATRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, p. 140 - (“*Husserl qui part du ‘cogito’ et fait ce reproche à Descartes, aboutit ensuite à une philosophie contemplative. Heidegger se distingue justement de son maître, car il ne veut pas de son départ contemplatif. Mais d’autre part – ce qui revient au même – Husserl arrive à un pointillisme des essences, parce que, ayant pris comme point de départ unique un ‘cogito’ qui dit rendre compte de la durée, de la liaison synthétique du temps, et par conséquent ayant refusé de concevoir une vérité devenue, il est amené à voir les essences dans l’unité d’une intuition et*

percebe a partir do que vimos acima, é o cógito pré-reflexivo que fornecerá a Sartre as bases concretas para se compreender o ser, indo além do plano descritivo husserliano. Será por meio da consciência não-tética de si, não como conhecimento, mas como modo de ser, que uma descrição ontológica será possível.

A negatividade estará relacionada a este cogito pré-reflexivo, que não é outra coisa que a manifestação da própria consciência em sua instantaneidade, pois conhecendo, implicitamente sou consciência de conhecer. Por conseguinte, a consciência não é imediatamente reflexiva, há a antecipação de um cogito que não se põe imediatamente em questão para si, o que cremos já ter visto o suficiente. O que é importante salientar, porém, é que a partir da abordagem ontológica o cogito não se reduz a um conhecimento, mas é um modo de ser, e neste modo de ser já está instalado um princípio de negatividade decorrente de sua própria transcendência.

Poderíamos dizer que é na distinção entre ser-consciente e consciência de conhecer que se assenta a tematização da ontologia sartreana, sendo, primeiro, sua constituição fundante. A questão está voltada assim para saber quem é este ser que pode conhecer irrefletidamente. Para Sartre, é justamente esta questão que Husserl jamais se pôs, “(...) Husserl não evita o salto num certo tipo de idealismo. E, com efeito, temos em Husserl, que parte igualmente do ‘cogito’, uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento a fenomenologia de Husserl pôs de fato o problema”.<sup>197</sup>

Tendo esses poucos elementos da primazia da consciência sobre o conhecimento, do irrefletido sobre a reflexão, que nos faz voltar nosso olhar sobre o ser, falta-nos compreender dentro de uma perspectiva ontológica qual o significado existencial ao se afirmar que ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’, evocando-se deste modo uma transcendência, será necessário saber que perspectiva tal transcendentalidade traz à negatividade. Deste modo, é sobre o cógito pré-reflexivo que se possibilita a análise de toda conduta, ou mesmo, de todo fenômeno.

---

*sans liaison entre elles. L'oeuvre de Husserl, toute importante et essentielle que'elle est, reste sur le plan de la description”.)*

<sup>197</sup> Idem, pp. 141-142 – (“(...) Husserl n'évite pas le saut dans un certain type d'idéalisme. Et, en effet, nous avons chez Husserl, qui part également du ‘cogito’, une élucidation successive et une remarquable description des structures essentielles de la conscience, mais jamais la position du problème métaphysique proprement dit, ou plutôt du problème ontologique de savoir quel est l'être de la conscience. À aucun moment de sa phénoménologie Husserl n'a posé vraiment le problème”.)

## 2.2. CONSCIÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Vimos que a identidade entre aparência e essência exige a transfenomenalidade do ser do fenômeno, pois seu aparecer por mais que seja uma totalidade, não esgota seu ser, o que a consciência capta é o sentido deste ser. Esse ultrapassamento ao ser requer que se defina o modo de relacionamento entre percebido e ser que percebe. O último que denominamos consciência tem já na sua aparição a totalidade do seu ser, por isso pode ser considerado como um absoluto, é neste sentido, consciência de ponta a ponta.<sup>198</sup> A referida absolutização da consciência a faz ter primazia em relação ao conhecimento, pois toda consciência é consciência de si ao ser consciência do objeto.

Esse objeto do qual a consciência esta absorta é antes de tudo um transcendente, significa que não está nela, mas fora dela, pois a percepção o transforma em um percebido. Porém, não é somente um objeto visto que está a nossa frente, mas é um fenômeno de ser que se dá a nós de um modo particular, ele é visado. A transfenomenalidade deste fenômeno de ser nos faz chegar ao sentido do seu ser, a sua essência.

Da ordem do percebido o que se pretende afirmar é que embora a consciência seja consciência do objeto, este percebido não se reduz ao que dele se tem consciência, ou ao que dele se pode conhecer, caso fosse, cairíamos no idealismo. De modo que o percebido tem um ser que é irredutível ao conhecimento, *“Portanto, na medida em que o conhecido não pode ser absorvido pelo conhecimento, é necessário lhe reconhecer um ser”*.<sup>199</sup> O que se quer afirmar com a não solvência do percebido, é que o mundo tem uma realidade que não pode ser dissolvida pela consciência, ou seja, ele possui uma presença real que vai além do conhecimento que se tem dele.

Restabelecida esta autonomia ou não dissolução do percebido na consciência, parece-nos que esta última perdeu força e sua absolutização não passa de presença relativa. Veremos que a questão é bem outra. Não cremos que a relação entre mundo e consciência se estabeleça em sua oposição. Afirmar a autonomia e independência de

---

<sup>198</sup> “Isso quer dizer que a imediaticidade da consciência (de) si é exclusivamente subordinada a transcendência de si. Esta imediaticidade não tem nada de uma intimidade, mas se revela como articulação mesma de um escancarar ou abertura em direção a isso que não é da mesma ordem da consciência”. BREEUR, Op. Cit., p. 170 – (“Ce qui veut dire que l’immédiateté de la conscience (de) soi est exclusivement subordonnée de la transcendence de soi. Cette immédiateté n’a rien d’une intimité mais se révèle comme l’articulation même d’une béante ou ouverture vers ce qui n’est pas du même ordre que la conscienc”.)

<sup>199</sup> SATRE, *L’Être et Le Néant*, p. 24 – (“En tant, donc, que le connu ne peut se résorber dans la connaissance, il faut lui reconnaître un être”.)



uma, não significa o concomitante esfacelamento da outra, se assim for, se cairia novamente no dualismo, o que não se deseja.

Será necessário redefinir o que é a consciência a partir desta irreducibilidade do ser do percebido. Sartre chama de prova ontológica a inseparabilidade entre consciência e objeto que se estabelece a partir da transcendência, “(...) *isso significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, ou seja, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é*”.<sup>200</sup> A consciência só é consciência em sua relação com o ser transcendente, do contrário é nada, vazio absoluto. É particularmente esta noção de consciência que vai dirigir a ontologia sartreana e estabelecer que a realidade humana seja ser-no-mundo. Mas para esta afirmativa ficar mais evidente é necessário ainda apresentarmos outros elementos da ontologia sartreana, o que veremos em seguida com o Em-si e o Para-si.

Para nosso estudo, porém, esta prova ontológica de que fala Sartre, acaba por instalar a própria negatividade no coração da consciência. Todas as afirmações posteriores acerca do ser e da decorrente ontologia que surge têm por base esta verdade intrínseca, a consciência tem por pressuposto de existência um ser que ela não é. O que venha a ser a subjetividade e mesmo a imanência tem como ponto de partida esta relação ao transcendente, “*A subjetividade absoluta só pode se constituir frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na apreensão de algo transcendente*”.<sup>201</sup> Se tiver sentido o que afirmamos anteriormente, quanto à necessidade de Sartre afirmar a autonomia da consciência e a presença real do mundo para estabelecer o que venha ser a realidade humana, esta autonomia e presença só se constituirá na relação de uma à outra, pois a supressão de uma é consequentemente a anulação da outra.

Consciência e mundo a partir do pressuposto ontológico da transcendência são inconcebíveis separadamente.

Se a consciência tem por constituição esta negatividade implícita, ela é o que não é, e não é o que é, será necessário descrever a modalidade do ser a partir de onde a negatividade se revela. O que implica ao ser da consciência ser habitado por uma negatividade constituinte? Sartre resume num complexo jogo de palavras o caráter de transcendência e negação que envolve toda consciência, “(...) *a consciência é um ser*

---

<sup>200</sup> Idem, p. 28 – (“(...) *cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience; c’est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n’est pas elle*”.)

<sup>201</sup> Ibidem, p. 28 – (“*La subjectivité absolue ne peut se constituer qu’en face d’un révélé, l’immanence ne peut se définir que dans la saisie d’un transcendant*”.)

*para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não ele mesmo*".<sup>202</sup> Será necessário descrever, porém, esta relação que a consciência estabelece com ela mesma e com o mundo, tendo por horizonte a negatividade que envolve o ser da consciência. Começaremos por aquele que aparentemente é o outro da consciência, o fenômeno de ser, ou, o ser Em-si. A consciência a princípio não é Em-si, mas o Em-si pode nos ajudar a ilustrar o que é a consciência como presença faltante no mundo.

### 2.3. O SER EM-SI COMO PLENITUDE DO SER

Para uma descrição ontológica mais precisa, Sartre vai transformando os conceitos de forma a situar melhor os conteúdos que pretende descrever. É o que acontece com o fenômeno de ser, que para especificar melhor sua objetividade com relação à consciência passa a designá-lo como Em-si.<sup>203</sup> O Em-si se define por ser outro que a consciência, mas o é assim em decorrência da própria consciência. Com o ser Em-si Sartre procura dar identidade ao percebido como parte do ser do mundo em seu dar-se a consciência, possui assim designação ontológica. A questão que se coloca para nós não é tanto ao Em-si propriamente, mas a designação que assumirá a partir de sua relação com o Para-si.

Ao conceber a consciência como transcendência, esta passa a ser revelação-revelada dos existentes, isso quer dizer que a consciência não alcança o ser dos existentes, mas, o sentido desse ser, que não é nada mais do que aquilo que aparece a consciência. Se a consciência transcende rumo ao ser, significa que nela habita uma espécie de movimento. Sartre instala a partir deste movimento um princípio de dualidade entre consciência e Em-si com o objetivo de classificá-los melhor e fazer com uma aproximação e mesmo uma identificação seja possível mais adiante. Ao estabelecer como regiões do ser, Em-si e Para-si assumem uma perspectiva de desvelamento da realidade humana como Em-si-Para-si, ou seja, uma espécie de totalidade que coloca a consciência do lado do mundo.

Desta forma, o Em-si é compreendido primeiramente como oposto do que caracteriza a consciência, *"Imanência que não pode realizar-se, afirmação que não*

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 29 – (“(...) la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui”.)

<sup>203</sup> CRAUSAZ, *Le Néant dans L'ontologie de J.-P. Sartre*, p. 19

*pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo*".<sup>204</sup> Se a consciência se define por um transcendente que ela não é, o Em-si é ao contrário plena positividade, plenitude de ser. Na plena positividade 'o ser Em-si é o que é'. Ser o que se é implica que dele não se pode esperar nenhuma transformação, mudança ou movimento, pois ele é uma plenitude. "*O Ser-Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não possui segredos: é maciço*".<sup>205</sup> Se o 'Ser-Em-si é o que é', significa que não tem nenhuma espécie de relação com o que não é, ao contrário do que acontece com a consciência.

Sartre caracteriza esta região de ser a partir de três definições, "*O ser é. O ser é em si. O ser é o que é*".<sup>206</sup> O verbo "é" designando estas três características, implica que o Em-si não pode ser pensado senão a partir da positividade, fora dela, jamais poderia vir a existir e mesmo ser descrito. O que temos no momento é tão somente uma cisão do ser, separadas por duas regiões incomunicáveis, o Em-si e o Para-si. É a partir desta cisão que se poderá pensar um ser que exija estas duas regiões como necessárias. Veremos como a realidade humana se situa diante de tal dualismo.

### 3. A INTERROGAÇÃO COMO PONTO DE PARTIDA

O que vimos até agora neste terceiro capítulo foi tomarmos ciência de um problema: o da cisão entre o Em-si e a consciência. O que fizemos foi caminhar para se chegar ao ponto de partida, onde a negatividade se expõe de forma mais direta, através da relação consciência e mundo. Sabemos que Sartre rejeitou tanto o idealismo como realismo, ambos foram para ele muito aquém na solução desta relação.

Mas o que deseja Sartre que estas duas teorias do conhecimento, realismo e idealismo não ofereceram? Podemos dizer de modo breve, que deseja alcançar o concreto, ou mesmo a totalidade, mantendo a autonomia tanto da consciência quanto do mundo, numa síntese que acaba por designar a própria realidade humana. A discussão maior neste sentido é contra Husserl e a redução fenomenológica. Acusa, assim, seu antigo mestre, como vimos acima, de reduzir o mundo a um correlato noemático da

---

<sup>204</sup> SATRE, *L'Être et Le Néant*, p. 32 – ("*Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même*".)

<sup>205</sup> Idem, p. 32 – ("*L'être-en-soi n'a point de dedans qui s'opposerait à un dehors et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas secret : il est massif*".)

<sup>206</sup> Ibidem, p. 33 – ("*L'être est. L'être est en si. L'être est ce qu'il est*".)

consciência, ou seja, acaba por reduzir o mundo a um abstrato. Mesmo com esta crítica, Sartre em hipótese alguma nega sua herança fenomenológica, vimos que o subtítulo de seu trabalho a pressupõe.

No que se referem à ontologia, todas as descrições acerca do ser do ente que é o homem, visam reintegrar uma unidade com o mundo que a princípio, através do fenômeno, só pode ser entrevista. “*O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’*”.<sup>207</sup> O homem é desta forma na ontologia de Sartre a totalidade sintética ser-no-mundo, que em seu existir apresenta modos de ser. É deste concreto de que fala Sartre que surge a negatividade.

Assim, a interrogação surge como consequência da afirmação ontológica de que o homem é ser-no-mundo, ou melhor, surge como atitude humana diante do ser que se apresenta em situação. Tais termos, ser e mundo, devem apresentar significado e sentido particular, para que sua junção de fato tenha algo de ‘concreto’. Na própria afirmação ser-no-mundo, já aparece implicitamente a questão, o que é o homem e o que é o mundo para que deles possa se falar? Busca-se deste modo uma conduta que possa revelar esta relação, e a primeira conduta que aparece é a própria interrogação.

Que significa interrogar? Significa primeiramente estabelecer contato entre duas realidades de ser que se encontram separadas, ou seja, interrogador e o interrogado. A interrogação, portanto, faz aparecer a transcendência do ser, ou seja, se direciona aos modos em que este ser aparece, “*Por outro lado, interrogamos o ser interrogado sobre alguma coisa. Esse ‘sobre o que’ eu interrogo faz parte da transcendência do ser: interrogo o ser sobre suas maneiras de ser ou sobre seu ser*”.<sup>208</sup> A interrogação como vemos, lança-nos em um único gesto para dois momentos, o primeiro é o próprio ato de interrogar, nos colocamos diante de algo, o segundo, ligado a este, é a espera que ela exige.

É dessa espera que a negação surge como possível resposta. É preciso saber, portanto, o que a negação traz consigo e o que diz acerca do ser.

---

<sup>207</sup> Ibidem, pp. 37-38 – (“*Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret, c’est l’homme dans le monde avec cette union spécifique de l’homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme « être-dans-le-monde ».*”)

<sup>208</sup> Ibidem, pp. 38-39 – (“*D’autre part nous interrogeons l’être interrogé sur quelque chose. Ce ‘sur quoi’ j’interroge l’être participe à la transcendance de l’être : j’interroge l’être sur ses manières d’être ou sur son être*”.)

### 3.1. A PRESENÇA DA NEGAÇÃO

A interrogação diante do ser nos apresentou a negação como resposta possível a uma espera. Se nos ativermos somente a esta relação de juízo, a negação não vai ser mais que ato judicativo que em vez de um sim se apresentou como não. A negação deste modo não seria mais que uma abstração do juízo, estando totalmente fora do ser, seria um correlato noemático dos juízos, ou um percebido. Porém, a negação apresenta outras formas de aparição que vão além do mero juízo.

Para encontrarmos a negação como parte constituinte do ser é necessário nos dirigirmos ao conteúdo próprio revelado pela negação, ou seja, ao não-ser, e darmos a ele existência própria, não o reduzindo a simples conteúdo subjetivo. Mas, para isso, a negação deve fazer parte da própria relação homem-mundo. O que Sartre afirma é que a espera é parte constituinte deste vínculo, de forma tal que a negação surge nos primórdios desta relação, “*Seria portanto em vão contestar que a negação aparece sobre fundo de mundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo; o mundo não revela seus não-seres a quem não os colocou primeiramente como possibilidades*”.<sup>209</sup> Por isso, a negação não poderia vir de um ser Em-si, que possui por característica a plenitude. Ao contrário, a negação surge por um ser não pleno, seu ser se assenta numa espera e esta espera nos remete ao porvir do próprio ser, ele é o que não é, não é o que é.

Nosso estudo sobre o imaginário já nos sinalizava para esta questão da presença negativa constituinte do ser, em seu ultrapassamento do mundo. A espera traz um ‘por vir’, não trataremos ainda deste ‘por vir’ aqui, o veremos melhor quando chegarmos aos modos de ser do Para-si.

Sendo a negação conteúdo desta relação primitiva entre homem e mundo, ser e não-ser não são duas realidades que se opõem, mas modos possíveis desta relação.<sup>210</sup> O que Sartre deseja é dar estatuto de existência ao não-ser como realidade sempre

---

<sup>209</sup> Ibidem, p. 41 – (“*Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d’un rapport de l’homme au monde; le monde ne découvre pas ses non-êtres à qui ne les a d’abord posés comme des possibilités*”).

<sup>210</sup> O que Sartre afirma diante de qualquer atitude de espera, “*O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo, mas uma revelação de ser, com base na qual possa emitir um juízo. E se espero uma revelação de ser, significa que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade de um não-ser*”. Ibidem, p. 42 – (“*Ce que j’attends du carburateur, ce que l’horloger attend des rouages de la montre, ce n’est pas un jugement, c’est un dévoilement d’être sur le fondement de quoi l’on puisse porter un jugement. Et se j’attends un dévoilement être, c’est que je suis préparé du même coup à l’éventualité d’un non-être*”).

possível, “*É no ser mesmo deste vaso que está impresso sua fragilidade, e sua destruição seria um fato irreversível e absoluto, que eu poderia somente constatar. Há uma transfenomenalidade do não-ser como há do ser*”.<sup>211</sup> Vimos anteriormente que a transfenomenalidade é ultrapassamento aos modos de aparição do ser. O que Sartre faz é dar estatuto fenomênico ao não-ser.

Tanto a negação como o não-ser não são constituídos a partir de juízos, mas constituem a base da relação entre homem e mundo. Para ilustrar esta afirmação, é exemplar o cenário que Sartre cria em um encontro com seu amigo Pedro num bar. Com certo atraso chega-se ao local combinado, o fato de ser possível que Pedro não tenha esperado dá toda a coloração ao ambiente. Os olhos buscam a presença do amigo e todo o ambiente do bar, pessoas e coisas, constituem o fundo de mundo onde seu amigo Pedro deve se encontrar. Este fundo constituído pelas pessoas e os objetos é uma nadificação. Não constituem o objeto de sua procura, ou seja, Pedro, mas tão somente estabelecem o cenário onde seu amigo deve se encontrar. A constatação de que Pedro não está é a captação do nada que toca este fundo de mundo, “*(...) Pedro ausente infesta este bar e é a condição e sua organização nadificadora como fundo*”.<sup>212</sup> Pedro ausente constitui um não-ser. Aqui o não-ser não é simplesmente juízo de negação: Pedro não está, mas constitui a própria realidade do bar como intuição nadificadora. O não-ser é ausência de Pedro no bar a partir deste fundo, em outras palavras, o não-ser constitui uma realidade.

O não-ser sendo uma realidade nos remete ao centro de seu próprio aparecimento, ou seja, ao nada. O nada surge então como momento de uma realidade que se apresenta como negação. Veremos um pouco melhor este surgimento.

### 3.2. MODOS DE CONCEBER O NADA

Primeiramente é importante deixar claro que não pretendemos aqui codificar o Nada de modo a torná-lo mais visível e palpável, reduzindo seu sentido a uma oposição ao ser, enquadrando-o nos limites de um conceito. Seria um erro de nossa parte defini-lo assim. Ele se dá em equivalência com outras terminologias na ontologia própria de

---

<sup>211</sup> Ibidem, p. 43 – (“*C’est bien dans l’être de cette potiche que s’est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. Il y a une transphénoménalité du non-être comme de l’être*”).

<sup>212</sup> Ibidem, p. 45 – (“*(...) Pierre absent hante ce café et il est la condition de son organisation néantisante en fond*”).

Sartre, não podendo, desta forma, ser senão entrevisto no conjunto das estruturas essenciais da realidade humana. Além disso, como bem salientou Crausaz,<sup>213</sup> há em certos momentos uma imprecisão nas definições tanto do Ser como do Nada, que impedem de reduzi-los a conceitos no sentido estrito do termo, devendo, pois, ser postos em harmonia com o conjunto da reflexão em que se apresentam.

Um primeiro passo importante que podemos dar na aproximação e compreensão do Nada em Sartre é sua distinção da concepção de Heidegger. Para este, ‘ser’ e ‘nada’ são constitutivos do real, resultantes de uma tensão recíproca. No que tange ao ente, estabelece em sua compreensão da realidade humana, uma pré-compreensão ontológica de todos os atos humanos. Havendo inclusive condutas humanas que se cercariam da presença do nada. A angústia seria a própria confrontação do Dasein com o Nada, como negação da totalidade do ente.<sup>214</sup>

Ao contrário do que se poderia ver, por exemplo em Hegel, Heidegger não dá ao não-ser um ser, “(...) o Nada não é, o Nada se nadaifica. Esta sustentado e condicionado pela transcendência”.<sup>215</sup> Está vetada assim a possibilidade de conceder um ser ao nada, simplesmente porque não é. Esta afirmativa parte, porém, de outra, a de que a realidade humana é ser-no-mundo. O nada não é simplesmente abstração, seu surgimento está intimamente ligado ao modo que o homem se faz presença no mundo. O próprio ser-no-mundo como constituição da realidade humana traz o nada junto de si. O nada é uma expressão ontológica de um ser em situação.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> CRAUSAZ, *Le Néant dans L’ontologie de J.-P. Sartre*, p. 07

<sup>214</sup> Em *O que é Metafísica?*, de Heidegger, vemos: “Na angústia – dizemos nós – ‘a gente se sente estranho’. O que suscita tal estranhamento e quem por ela foi afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém, na fuga do ente – este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada. ‘Estamos suspensos na angústia’”. p. 39

<sup>215</sup> SARTRE, *L’Être et le Néant*, p. 52 – (“(...) le néant n’est pas, il se néantise. Il est soutenu et conditionné par la transcendance”.)

<sup>216</sup> A título de exemplificação de como o nada surge no mundo, tomemos a ilustração de Crausaz, “Nós não podemos nos esquecer que a ontologia de Sartre se quer e é fenomenológica, ou seja, está baseada na descrição de essências, é por isso que a noção de ser e nada guardará sempre o caráter descritivo. Para ajudar a compreender esse sentido, nós vamos dar alguns exemplos concretos: Tudo isso que não é ou não é mais a coisa considerada, no espaço e no tempo, é para Sartre, nada dessas coisas: o silêncio após a melodia é ‘nada de som’, a xícara que se quebra é ‘negação da xícara’ enquanto tal, o frágil é ‘uma negação que se encontra a meio caminho’. O ser concreto aparece assim envolvido de nada enquanto é determinado e limitado. (...) Neste mesmo contexto, ‘ser justaposto’ se traduz por ‘separado por nada’, e o nada torna-se ‘uma incisão intranponível’, do mesmo modo que, reciprocamente, toda incisão é um nada”. Op. cit., p. 08 – (“Nous ne devons pas oublier que l’ontologie de Sartre se veut et est phénoménologique, c’est-à-dire basée sur la description des essences, c’est pourquoi, la notion d’être et de néant y gardera toujours un caractère descriptif. Pour aider à comprendre ce sens, nous allons en donner quelques exemples concrets: Tout ce qui, n’est pas ou n’est plus la chose considérée, dans

O que chamamos transcendência é o movimento do homem rumo às suas possibilidades. A transcendência só é possibilitada na verdade porque há mundo. O Nada deriva assim no próprio modo como o homem se relaciona com o mundo, ou mesmo, como o mundo se apresenta a ele. Percebe-se que ao constituir uma única palavra unida por hífen, a composição ser-no-mundo pretende dar o caráter de inseparabilidade que a realidade humana faz com o mundo. Não há desta forma o homem e o mundo como realidades distintas, ao modo da res-cogitans e da res-extensa cartesiana.<sup>217</sup>

O mundo não se reduz ao físico, mas é o espaço onde o homem se anuncia, realiza seus projetos, transcende para suas possibilidades de ser, “*E o mundo é o complexo sintético das realidades-utensílios, enquanto que estas se indicam umas às outras segundo círculos cada vez mais amplos e na medida em que o homem, a partir deste complexo, faz-se anunciar o que é. Significa ao mesmo tempo em que a ‘realidade humana’ surge enquanto investida pelo ser e “se encontra no ser” – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que se investe se distribua à sua volta em forma de mundo. Mas ela (realidade humana) não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o ultrapasse*”.<sup>218</sup> Só há mundo habitado pelo homem, como só há homem enquanto situado num mundo. Percebe-se que ambas as palavras não podem ser concebidas separadamente, sob o risco da mutilação de seus significados.

O ser, se fosse possível defini-lo aqui, seria o que permite homem e mundo anunciarem-se enquanto são, no mesmo instante em que suas próprias manifestações dizem o que é o ser.

---

*l'espace ou dans le temps, est, pour Sartre, néant de cette chose: le silence après la mélodie est 'néant de son', la tasse qui se brise est 'anéantissement de la tasse' en tant que tasse, le mou est 'un anéantissement qui s'arrête à mi-chemin'. L'être concret apparaît ainsi dans un 'manchon de néant' en tant qu'il est déterminé et limité. (...) Dans ce même contexte, 'être juxtaposés' se traduit par 'séparés par rien, et le néant devient 'une coupure infranchissable', de même que, réciproquement, toute coupure est un 'rien', un 'néant'".)*

<sup>217</sup> Não pretendemos entrar na discussão de Heidegger contra Descartes, queremos tão somente salientar que a analítica da existência em sua expressão ser-no-mundo de *Ser e Tempo*, parte desta oposição a Descartes, que de certa forma influencia Sartre, “*Descartes distingue o 'ego cogito' como res cogitans da 'res corporea'*. Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre 'natureza' e 'espírito'”. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 140

<sup>218</sup> SATRE, *L'Être et Le Néant*, p. 52 – (“*Et le monde est le complexe synthétique des réalités utensiles en tant qu'elles s'indiquent unes et les autres suivant des cercles de plus en plus vastes et en tant que l'homme se fait annoncer à partir de ce complexe ce qu'il est. Cela signifie à la fois que la «réalité-humaine» surgit en tant qu'elle est investie par l'être, elle «se trouve» dans l'être – et, à la fois, que c'est la réalité-humaine qui fait que cet être qui l'assiège se dispose autour d'elle sous forme de monde. Mais elle ne peut faire paraître l'être comme totalité organisée en monde qu'en le dépassant*”).



O homem, sendo perpétuo, transcende rumo as suas possibilidades, faz-se sempre anunciar para além do mundo, ele é o que não é, e não é o que é, é seu modo de ser. A ipseidade caracteriza assim o ser para além de si que é o homem, “(...) *é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é*”.<sup>219</sup> Há uma negatividade implícita no próprio ser da realidade humana que o faz transcender e definir-se como não sendo o que se é. O nada surge assim em Heidegger como este ‘para além’ que a realidade humana faz anunciar sua presença ao mundo.

Onde Sartre se distingue de Heidegger? É no modo como este último concebe a relação transcendência e nada. Ao se por como estando sempre além de si mesmo, é o nada que condiciona a transcendência e não o contrário como crê Heidegger. O próprio Dasein como o concebe Heidegger não é caracterizado pela negação, mas pela positividade, suas designações equivalem a termos positivos, é “(...) *‘fora de si, no mundo’, é ‘um ser das lonjuras’, é ‘cura’*”. Deste modo, Dasein não possui a característica de negatividade, de ‘não é’, mas o de ‘não estar’, é mais qualificativo da atividade do que modo de ser.<sup>220</sup> Assim, o Nada aparece como um correlativo noemático da transcendência e a negação um atributo do ato, não do ser. O que Sartre deseja afirmar é que existem inúmeras realidades marcadas pela presença humana em que a negação é constitutiva, condição de seu surgimento, é negatividade presente no ser.<sup>221</sup>

Se as elaborações feitas por Hegel e Heidegger sobre o nada não satisfazem, pelo fato de que é ou abstração ou realidade fora do ser, é necessário ir então mais além. Onde poderemos encontrar uma resposta satisfatória para o problema do nada em sua relação com o ser? A solução apresentada por Sartre está em buscar o nada no próprio ser.

### 3.3. A RELAÇÃO SER E NADA

Partimos neste terceiro capítulo do fenômeno para em seguida chegamos ao ser do fenômeno. Para sua descrição descobriu-se ser necessário interrogar seu ser, esta

---

<sup>219</sup> Idem, p. 52 – (“(...) *c’est que l’homme est toujours séparé de ce qu’il est par toute largeur de l’être qui il n’est pas*”.)

<sup>220</sup> É o que Sartre confirma ao dizer que Heidegger “(...) *nos apresenta uma atividade negadora e não se preocupa de fundamentá-la em um ser negativo*”. Ibidem, p. 53 – (“(...) *on nous montre une activité négatrice et l’on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif*”.)

<sup>221</sup> Sartre cita alguns exemplos como à ausência, alteração, alteridade, repulsão, pesar distração, como atitudes que possui em sua infra-estrutura a negatividade.

interrogação, ela mesma expressa a possibilidade de unificação entre consciência e mundo. Com a interrogação percebeu-se que a negação deveria fazer parte constitutiva do mundo, porém, esta passagem da atitude interrogativa para a negativa exige que o Nada seja dado de alguma forma. Será no próprio Ser que se vislumbrará o aparecimento do Nada.<sup>222</sup> Este Ser do qual viria o Nada possui caráter fugidio, ele envolve a compreensão da realidade humana como ser-no-mundo, que ao mesmo tempo está envolvida pelo Ser, por outro lado, o Ser não se reduz a ela.<sup>223</sup> De modo breve poderíamos dizer que o Ser é uma universalização, e o Nada é tudo aquilo que torna o homem um ser finito. Porém, o modo de acesso a este Ser é a descrição das atitudes humanas que ‘humanizam’ o mundo, que em sua transcendência faz surgir o Nada no próprio Ser.

Vimos que as respostas de Heidegger não foi suficiente segundo Sartre para estabelecer uma justa relação entre Ser e Nada. Uma das dificuldades estava na concepção no próprio Nada. Tendo agora o Nada como pressuposto o Ser, Sartre designa este Nada com algo nadificado, “*O Nada não é, o nada é ‘tendo sido’; o Nada não se nadifica, o Nada ‘é nadificado’*”.<sup>224</sup> Ele surge na posteridade do ser. Uma primeira afirmação que Sartre irá fazer é retirar do Nada qualquer caráter de ser, pois ele não é, assim, não pode ter um ser. Consequentemente, não possuindo qualquer espécie de ser ele não possui princípio de ação, não se pode nadificar, ou seja, não pode agir sobre si mesmo e modificar sua aparição. Ele é nadificado, depende de algo ou alguém para apresentar-se de algum modo. Para fixar este caráter de dependência e de não-ser concedido ao Nada, Sartre usa o verbo “ser” na voz passiva, “tendo sido”. Assim, para o Nada vir ao mundo precisa estar vinculado a algo. Este algo é o próprio Ser.

O que deve ser este Ser para que o Nada possa surgir por meio dele? Primeiramente é necessário que não possua as mesmas características do Nada. Se o Nada não é, o Ser é. Este Ser, porém, não pode possuir característica de positividade ao

---

<sup>222</sup> Embora muitas vezes seja difícil distinguir em que sentido Sartre emprega a nomenclatura nada, pode-se de modos simples fazer a seguinte distinção, Nada (Néant) enquanto designa a forma substantiva de caráter ontológico, e nada (rien) enquanto pronome de negação, como oposição à presença de alguma coisa;

<sup>223</sup> Como descreve Heidegger em “Ser e Tempo”: “*O conceito de ‘ser’ é indefinível*”, e ainda, “*O ‘ser’ é conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes em seu relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de ‘ser’ compreende-se a palavra ‘sem mais’.* (...) *Por vivermos sempre numa compreensão de ser e sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridades, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’*”. p. 39

<sup>224</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 57 – (“*Le Néant n'est pas, le néant 'est été'; le néant ne se néantise pas, le néant 'est néantisé'*”.)

modo do Em-si. Não pode conceber o Nada em seu ser e sendo ao mesmo tempo totalmente indiferente a ele. Assim deve ser afetado pelo próprio Nada que habita em seu ser, “*O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu Ser, e, assim mesmo, correndo ainda o risco de estabelecer o Nada como transcendente no bojo da imanência, caso não nadifique o Nada em seu ser a propósito de seu ser. O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*”.<sup>225</sup>

Podemos tentar tirar algumas conclusões acerca do que Sartre afirma acima. Antes de tudo, confirmar a inegável relação entre Ser e Nada. Relação esta possibilitada pelo Ser que faz surgir o Nada em seu ser. É o Ser que nadifica o Nada. Nadificar possui designação ontológica de fazer surgir, emergir, fazer vir à tona. Porém, o Nada não pode ser concebido como um elemento, pois vimos que o Nada não é. A questão aqui resulta de não conceder ao Nada uma gênese, ao modo de uma criação, pois necessariamente surge a divisão, um outro pela posteridade temporal. Também não podemos estabelecer a relação Ser e Nada em bases de valor e importância. Embora o Nada surja no bojo do Ser, o derivado não possui valor menor que sua fonte, ou seja, o Nada não é menos significativo do que o Ser. Ser e Nada devem equivaler-se a ponto de serem concebidos como um único princípio, como partes de uma mesma totalidade. Assim, embora o Nada não possua ser, ele é um existente, pelo seu próprio vínculo no Ser. Como vimos mais acima, o Nada não é o contrário do Ser, mas seu contraditório. No fundo está à questão de se conceber Ser e Nada numa mesma temporalidade, como princípio de interdependência entre ambos.

A atitude interrogativa, como assinalamos, nos fez perceber como a realidade humana é tocada pelo Ser e pelo Nada em seu próprio fundamento. A interrogação fez surgir a possibilidade de resposta negativa diante de uma espera. Assim, o existente pode se dar como nada, como puro não-ser, caso a resposta seja negativa. Mas não é tudo. A atitude interrogativa, além de fazer com que o nada sobrevoe o mundo, faz com que o nada surja no próprio interrogador, “*Ela (a interrogação) é, portanto, por definição um processo humano. Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que se afeta a si mesmo de*

---

<sup>225</sup> Idem, p. 57 – (“*L’être par qui le néant arrive dans le monde doit néantiser le néant dans son être et, même ainsi, il courrait encore le risque d’établir le néant comme un transcendant au coeur même de l’immanence, s’il ne néantisait le néant dans son être à propos de son être. L’être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est question du néant de son être: l’être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant*”).

*não-ser*".<sup>226</sup> Na atitude de interrogar, o esperar é um desprendimento do ser, é uma fissura que acaba por se instalar no próprio ser que interroga. Interrogar é um modo de o Nada vir ao mundo pelo próprio ser que interroga. É como se no ato de interrogar ao mesmo tempo houvesse um recuo nadificador, fazendo com que o homem se desgarrasse de seu ser onde se encontra em repouso e fizesse surgir o Nada de si mesmo. A negatividade é o resultado da tensão dialética entre Ser e Nada em um ente que é ser-no-mundo. A negatividade surge como momento de síntese e ultrapassagem do ser do ente rumo as suas próprias possibilidades.

Temos, a partir do que vimos acima, alguns elementos para deixar um pouco mais claro a forma como o Nada vem ao mundo, sendo a atitude humana interrogativa exemplar nesta ilustração. A negação assim faz parte constituinte do próprio ser-no-mundo. Consequentemente, a negatividade aparece como algo inerente no ser do ente que é o homem. Esta negatividade, porém, deve ficar melhor exemplificada, o que veremos a partir da realidade humana como abertura ao 'devir'.

### 3.4. UMA NATUREZA DESCARACTERIZADA DO DETERMINISMO

Se o Nada vem ao mundo através do homem, isso decorre de certa caracterização ontológica que envolve o ser da realidade humana. Esta ontologia é ao mesmo tempo marcada por uma negação da natureza. Vimos que em *A Náusea* Sartre já negava qualquer relação com o naturalismo, que procurava fixar uma natureza a partir de estruturas pré-concebidas.

A liberdade como pressuposto ontológico é decorrente da 'distância/proximidade' que se apresenta entre o ser que o homem é e o Nada que 'emana' de si. Porém, o que se pode subscrever por liberdade aqui é um horizonte por onde um ser possível pode se constituir. A liberdade não é assim uma característica, mas um fundamento. É a partir dela que a ontologia sartreana vai tomando visibilidade, no sentido de uma descrição antropológica, pois acaba descrevendo em seu fim último condutas humanas.

É por isso que a liberdade antes de constituir a essência 'determina' a existência do homem, "*A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a*

---

<sup>226</sup> Ibidem, p. 58 – (“*Elle est donc, par définition, un processus humain. L’homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu’il s’affecte lui-même de non-être à cette fin*”).

*essência do ser humano encontra-se em suspenso na liberdade*".<sup>227</sup> Uma essência implica uma identidade, um vínculo com um núcleo que se mantém inalterado. Representa uma fonte de referência, uma origem. Pois é justamente o que a concepção sartreana não deseja: uma identidade que se constitua aos modos de uma natureza, dando forma e conteúdo a seu ser.<sup>228</sup>

É a existência ao contrário que antecede a essência. Para uma ontologia, essa precedência da existência assume contornos próprios. Concebe-se um ser onde sua realidade mais profunda é a indeterminação, ou mesmo, negação. Porém, a liberdade não é algo que se constitua, que se agregue, ou mesmo, que qualifique a realidade humana e a torne mais especial que a dos outros entes. O ato de pôr a existência já implica ao mesmo tempo a liberdade, não há separação destes termos. Ser livre é próprio do homem, "*O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu 'ser-livre'*".<sup>229</sup> A palavra ser-livre concebe-se no mesmo modo da palavra ser-no-mundo, onde 'ser' e 'livre' constituindo uma única palavra, insinuam uma caracterização ontológica, o que acaba marcando a estrutura íntima da realidade humana. O que vimos sobre a constituição da consciência que se apresenta sempre como sendo um ser que ela não é, ou seja, uma transcendência, vem complementar a própria idéia do que venha ser a liberdade. A consciência é plenitude que se designa a si mesma ao mesmo tempo em que se remete um ao outro, ou seja, a um transcendente. É característico da consciência este paradoxo de ser e não-ser, de autonomia e dependência. Porém, não podemos confundir este paradoxo com algo

---

<sup>227</sup> Ibidem, pp. 59-60 – ("*La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspension dans sa liberté*".)

<sup>228</sup> A título de exemplo, Sartre ilustra bem esta situação de uma existência que precede a essência a partir das escolhas que o poeta Jean Genet realiza diante dos juízos que se formam sobre sua pessoa. Embora estigmatizado, aceitou os estigmas, e é dentro desta escolha "escolhida" que sua liberdade se manifesta, superando qualquer princípio de natureza, seja dos estigmas que recebe seja das próprias escolhas que faz, "*A duplicidade do projeto de Genet vem da ambigüidade da nossa condição, pois somos seres cujo ser está perpetuamente em questão. Ou, se quisermos, nossa maneira de ser é estar em questão no nosso ser. Ninguém é covarde ou corajoso como esta parede é branca, como este cobertor é verde. Para o covarde, a covardia se manifesta sempre como um possível, ele pode aceitá-la recusá-la, fugir dela, encontrá-la até em ações que os outros julgam temerárias, suportá-la sem participar dela etc. (...) Entretanto, não é menos verdade que toda decisão emana de uma liberdade pura e não qualificada que visa dar-se um ser, sem aliás nunca conseguir completamente; pelo contrário, o ser que Genet acredita ter recebido dos adultos já esta feito. (...) Se Genet é uma 'natureza', tudo esta inscrito nessa natureza, até o movimento que ele faz para voltar-se para ela e reivindicá-la; se Genet tem o poder de reivindicar a sua essência, então ele tem o poder de recusá-la, de mudá-la; ele é livre e sua natureza é apenas um mito ou uma ilusão*", p. 71

<sup>229</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 60 – ("*L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son 'être-livre'*".)

semelhante à seqüência de causa e efeito.<sup>230</sup> Este paradoxo é resultado de uma falta que jamais pode ser preenchida, por isso que do ponto de vista existencial há sempre a sensação de desamparo iminente no homem.

O sentimento decorrente desta falta é a angústia. Não é, porém, um sentimento de caráter psíquico, mas de caráter ôntico, pois envolve a existência e fundamenta uma concepção de ser. A angústia é o confronto do homem consigo mesmo, com sua própria liberdade. A angústia se apresenta assim como o próprio Nada que o homem é.

### 3.5. ANGÚSTIA E LIBERDADE

O caminho que fizemos até aqui nos colocou diante no Nada como fundamento da negação. O Nada carrega a negação junto de si, é negação como ser, pois é o contraditório do próprio ser. A liberdade surge em decorrência deste Nada. O homem nadificando seu ser descobre-se como ser-livre num perpétuo esvanecer-se rumo as suas possibilidades, o que faz emergir a angústia.

O processo nadificador que possibilita a transcendência da realidade humana num constante devir do ser, pelo fato de que ele é o que não e não é o que é, exige ao mesmo tempo uma ruptura com o passado. Esta ruptura sinaliza o que já havíamos afirmado anteriormente quanto à precedência da existência em relação à essência. A essência exige um passado do qual emana as características do ser, a existência ao contrário, faz-se no futuro como motivação do presente. Isso não significa que se abandona à história individual ou o passado.

Mas, ao contrário, significa levar nosso passado psíquico em conta ao modo do não determinismo, uma presença sempre ausente. Na leitura ontológica há uma inversão da modalidade temporal, passado, presente futuro. Não se fala propriamente do tempo,

---

<sup>230</sup> É a partir deste ponto que Sartre faz sua crítica a psicologia, “*Queremos simplesmente mostrar que, assimilando a consciência a uma seqüência causal indefinidamente continuada, vamos transforma-la em plenitude de ser, e ali, fazê-la voltar na totalidade ilimitada do ser – como revela a inutilidade dos esforços do determinismo psicológico para dissociar-se do determinismo universal e constituir-se como série a parte. O quarto de uma pessoa ausente, os livros que folheava, os objetos que tocava, não são mais que em si mesmos, mais que livros, objetos, ou seja, realidades plenas: mesmo os rastros deixados pelo ausente só podem ser decifrados no interior uma situação na qual a pessoa se designa como ausente (...)*”. Ibidem, p. 60 – (“*Nous voulons simplement montrer qu’en assimilant la conscience à une séquence causale indéfiniment continuée, on la transmue en une plénitude d’être et, par là, on la fait rentrer dans la totalité illimitée de l’être, comme le marque bien la vanité des efforts du déterminisme universel et pour se constituer comme série à part. La chambre de l’absent, que les livres qu’il feuilletait, les objets, qu’il touchait ne sont, par eux-même, que des livres, des objets, c’est-à-dire des actualités pléines: les traces mêmes qu’il a laissées ne peuvent être déchiffrées comme traces de lui qu’à l’intérieur d’une situation où il est déjà comme absent*”).

mas de uma temporalidade. É meu futuro, meu projeto<sup>231</sup> de ser que configura meu passado, não o passado que determina meu presente.<sup>232</sup> O Nada que emerge do ser resulta desta antecipação do futuro e decorrente ruptura com a anterioridade. Para o Nada vir ao mundo é necessário que o futuro venha ao encontro do Ser e não que o passado se faça presente de modo determinista.

Pelo que se pode perceber, o surgimento do Nada requer ao modo de uma exigência uma ruptura com o passado, ou antes, a ruptura com o passado faz com que o nada surja no ser, de tal forma que a própria Liberdade ganhe o ser através da antecipação do futuro. Nesta antecipação a Liberdade coloca-se em questão pelo próprio devir, sendo a angústia a tomada de consciência desta liberdade, “(...) *é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade esta em seu ser colocando-se a si mesma em questão*”.<sup>233</sup> Se a ideia de liberdade não pode ser reduzida à pura abstração de um ser que faz emergir o Nada em seu ser, ou, se não é da mesma forma a simples captação de nossas experiências no mundo pelas múltiplas escolhas que nele podemos realizar, isso decorre do fato de que na angústia a liberdade se plenifica como devir, ou mesmo, como Nada. Especificamente, aqui o Nada é (Néant) falta de ser.

Nesse sentido, a angústia coloca a liberdade sempre em questão pelo próprio fato desta nunca se planificar no ser, sendo recorrente busca. Significa que estamos imersos num ser que não possui em seu ser a plenitude, mas é uma constante falta. Aqui se tematiza ao mesmo tempo a temporalização do ser. A angústia não decorre do passado, não é uma abertura decorrente do que foi, mas fundamentalmente do que virá. A angústia é uma forma do futuro sempre se fazer presente ao modo do ainda não, “(...) *sou o que serei à maneira de não sê-lo*”.<sup>234</sup> Porém, é importante ficar claro que não é simplesmente uma antecipação do tempo, mas uma temporalização do ser. Não se trata

---

<sup>231</sup> Para Sartre todo projeto de ser se faz a partir de uma escolha original. A título de exemplo, tal escolha é o que lhe possibilita psicanalizar existencialmente Jean Genet e compreender na contingência deste o horizonte de suas escolhas, e não ver ali senão a efetivação da liberdade, “*Se quisermos compreender o que ele é hoje e o que ele escreve, devemos remontar a essa escolha original e tentar descrevê-la fenomenologicamente*”. SARTRE, *Saint Genet: ator e mártir*, p. 62

<sup>232</sup> Semelhante ao que vimos em *La Transcendance de l'Ego*, quando falava de ‘intencionalidades transversais’ para designar as consciências passadas presentes à consciência, embora sem tematizar a temporalidade que envolve a consciência.

<sup>233</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, Ibidem, p. 64 – (“(...) *c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, e'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même*”.)

<sup>234</sup> Idem, p. 75 – (“(...) *je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas*”.)

de um futuro da sucessão temporal, das horas, dos dias, dos anos, mas de uma temporalização onde se dá ao ser a uma última palavra sobre seu próprio devir, como o ‘ainda não’. Neste sentido, é a própria temporalização ontológica que fundamenta o tempo cósmico, dando ao homem caráter de ser-no-mundo como ser-livre.

A angústia pela temporalização do futuro capta o devir como sua realidade mais próxima. Assim, o que me separa das decisões que tomei, das escolhas que realizei, do passado que me constitui é simplesmente nada. A angústia me coloca diante do Nada, sendo a liberdade esta apreensão de meu ser ao modo do ainda não. A angústia é assim a consciência de liberdade de um ser que encontra somente em si a razão de seu devir.

Com a angústia, a liberdade passa ao plano da existência. Faz perceber ao existente que seu ser está em perpétua constituição e que não possui nenhuma essência ou palavra anterior da qual possa recorrer para se fazer. Este Nada é o que Sartre chama de “*transcendência na imanência*”,<sup>235</sup> pelo próprio fato de que um nada separa motivo e consciência. Na própria consciência estariam as motivações para a consciência sair de si rumo as suas possibilidades. Assim, a consciência de liberdade se apresenta como um absoluto, por depender somente de si para ser.

Desta forma, não somente meu sentido me é inerente, mas também o sentido do mundo, “*(...) nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de mim mesmo por nada que sou, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas*”.<sup>236</sup> A liberdade desta forma não pode ser concebida sem a responsabilidade, na verdade não há diferença entre ambas, uma exige a outra. Assim, sou eu, em meu ser-livre que devo realizar o sentido do mundo, fazendo de meus possíveis a antecipação de meu futuro.

Contudo, não podemos nos esquecer que estamos no plano reflexivo. Neste plano a angústia é uma realidade do ser-livre que toca a todos indistintamente como dimensão ontológica. Porém, por ser-livre, o homem pode adotar atitudes de fuga de modo a driblar a própria angústia. O determinismo psicológico neste ponto se torna o alvo de crítica de Sartre, “*(...) afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta preencher os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; provê-nos de uma natureza produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências,*

---

<sup>235</sup> Ibidem, p. 69 – (“*transcendence dans l’immanence*”.)

<sup>236</sup> Ibidem, p. 74 – (“*(...) rien ne peut m’assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j’ai à réaliser les sens du monde et de mon essenc : j’en décide, seul, injustifiable et sans excuse*”.)



*dotando-os de uma inércia e uma exterioridade que atribuem fundamento a algo que não eles mesmos e são eminentemente tranquilizados por constituírem um jogo permanente de desculpas (...)*”.<sup>237</sup>

Não teremos condições aqui de aprofundar a crítica que Sartre faz à psicologia e à psicanálise, pois teríamos que adentrar no esboço de psicanálise existencial, que nos levaria até o final de *L'Être et le Néant*, o que não é nosso objetivo. Basta-nos aqui a crítica sartreana de um esboço de natureza estabelecido pelo determinismo psicológico, que contradiz toda concepção de um ser-livre que faz emergir o Nada em seu próprio ser.

O determinismo psicológico encontra no passado algo que não a própria consciência, a justificativa de toda conduta presente. Porém, como constata Sartre, não é possível dissimular a angústia de nós, porque *somos angústia*. É o que Sartre percebe ao analisar um tipo particular de conduta em relação à angústia, a má-fé. Nela a própria angústia se faz presente ao modo do não-ser. Veremos como a má-fé acaba por constatar que somos angústia, dando a negação uma residência constante no coração da imanência.

### 3.6. MÁ-FÉ E NEGAÇÃO

Para os objetivos de nosso trabalho, a apresentação de uma ontologia da negatividade e a conseqüente negação da natureza, a má-fé vem confirmar a negatividade implícita em todo ato humano. A má-fé é uma atitude diante da angústia, decorrente de nossa consciência de liberdade. Vimos que a angústia emerge a partir do próprio Nada. Este Nada é a distância que o homem toma de si como ruptura de seu passado e assunção de seu futuro como ‘o ainda não’ de seu ser. A má-fé visa ‘contornar’ este Nada que emerge no ser a partir da distância que o Para-si toma de si mesmo, porém, como veremos, este Nada é insuprimível. Logo, o que pode acontecer é se ter má-fé na apreensão da angústia, mas jamais se pode dirimir esta angústia nos comportamentos que a má-fé enseja.

---

<sup>237</sup> Ibidem, p. 75 – (“(...) il affirme qu’il y a en nous des forces antagonistes dont le type d’existence est comparable à celui des choses, il tente de combler les vides qui nous entourent, de rétablir les liens du passé au présent, du présent au futur, il nous pourvoit d’une nature productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d’une inertie et d’une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu’en eux-même et qui rassurent éminemment parce qu’elles constituent un jeu permanent d’excuses (...).”.)

A má-fé não se capta somente a partir do nível reflexivo, a má-fé se dá na instantaneidade da consciência irrefletida. Assim, o que deve ser uma consciência para que possa agir de má-fé? Veremos que esta má-fé nos ajudará a clarificar melhor a relação entre consciência e Nada, ou mesmo, ajudará a compreender como a consciência em seu íntimo se torna o seu próprio Nada. Desta forma, uma ontologia da negatividade vai se tornando mais explícita a partir da angústia, pois ela passa a refletir o nível do comportamento, ou melhor, ela toca nossa própria presença no mundo. A má-fé se torna acima de tudo o reflexo da atitude negativa presente já no coração do ser, e é nesta perspectiva que nos direcionamos a ela.<sup>238</sup>

Ora, o que vamos fazer então é tomar a má-fé com os olhos direcionados para a consciência, para ver o que aquela pode dizer acerca desta quanto a seu modo de ser. A análise da má-fé não comporta desta forma um julgamento moral diante de algumas atitudes humanas. Trata-se primeiramente de uma atitude negativa perante si mesmo, ou seja, o homem sendo angústia, toma uma atitude de fuga para escapar dela, procura negar algo que é inerente à sua realidade ôntica. A má-fé se apresenta assim como uma atitude negativa que envolve o ser da realidade humana.

A má-fé, e isso deve ficar claro, não é da ordem da consciência reflexiva, uma consciência de consciência, mas da ordem irrefletida. Por isso não pode ser comparada a uma mentira. Porque esta exige a consciência da mentira, o que a tornaria um transcendente. O que não acontece com a má-fé, pois esta, por ser consciência irrefletida, põe em jogo a própria estrutura da consciência. É como se a consciência se afetasse de má-fé, “*Aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência (de) sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser*”.<sup>239</sup> A má-fé é assim da ordem da infra-estrutura da consciência, uma consciência de má-fé implica consciência desta de ponta a ponta.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Há como que uma hierarquização da negação, que vai do juízo negativo à imanência do ser, como descreve Muller, “*As condições de possibilidade do juízo negativo constituem, assim, uma hierarquia regressiva de dimensões de negatividade cada vez mais radicais, tendo a coincidir com a imanência da consciência: juízo negativo, comportamentos negativos pré-predicativos, não-ser fenomenal (négatifé), não-ser transfenomenal, que termina, após intrincada argumentação, por se revelar idêntico à negatividade constitutiva da consciência e da liberdade, ao que Sartre chama de ‘o nada no coração do ser’*”. p. 93

<sup>239</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 95 – (“*Celui qui s’affecte de mauvaise foi doit avoir conscience de sa mauvaise foi puisque l’être de la conscience est conscience d’être*”.)

<sup>240</sup> Não entraremos na discussão psicanalítica da má-fé, o que queremos é nos acercar do que esta pode dizer acerca da consciência. Se toda consciência é consciência de ser, rejeita-se portanto, o princípio psicanalítico que substitui a má-fé pela idéia de uma mentira sem mentiroso. (cf. p. 86).

No nível das atitudes humanas, a má-fé engendra uma articulação entre facticidade e transcendência, de modo a embaralhar ambas. Realiza sua transcendência, mas se fixa ao modo do ser das coisas. É uma liberdade vivida pela metade, pois mesmo transcendendo-se fixa esta transcendência não a partir de si mesmo, mas de outro. “*Mas ao contrário, ‘sou grande demais para mim’, ao mostrar a transcendência transformada em facticidade, é fonte de infinidade de desculpas para nossos fracassos ou fraquezas*”.<sup>241</sup> O que a má-fé faz é encontrar uma desculpa para sua própria transcendência, uma vez que não pode negá-la em absoluto. É por não poder negar a transcendência que a má-fé é consciência, não reduzindo assim sua atitude ao nível do inconsciente, ou mesmo, a um ato determinado previamente.

A má-fé confirma assim a estrutura temporalizante da realidade humana, ela é o que não é e não é o que é, evocando assim um devir irrealizante de seu ser. Neste ponto, nós temos um desdobramento da interpretação da má-fé sartreana. Ao se estabelecer as possibilidades de condutas de má-fé, não se confirma por outra parte que há um ideal de sinceridade a ser vivido pela consciência. A sinceridade nesse sentido acaba por constituir um fracasso. Ela toma a forma de exigência em relação às condutas que jamais poderão ser alcançadas.

A sinceridade não nega a transcendência, mas o permanente transcender da realidade humana. Estabelece como ideal uma conduta onde uma identidade entre os atos e o ser fosse sempre possível. Vimos que a realidade humana não é uma coincidência consigo mesmo ao modo das coisas, pois não é ser Em-si, mas Para-si. É um ser das lonjuras, uma constante fuga de si. O desejo de sinceridade é sempre uma impossibilidade possível a alguém que age de má-fé. É a repetição perfeita dos gestos do garçom, ou do ator em cena, que segundo Sartre, nunca serão alcançados em seu ser, pois uma permanente distância os afasta de qualquer identidade com os gestos meticulosamente encenados.

Do ponto de vista ontológico é o que permite a realidade humana ser-no-mundo e não ser-no-meio-do-mundo. Por isso o ser da realidade humana não se assemelha ao modo de ser das coisas, por que está sempre para além de si.

O que se percebe é que há uma ambigüidade no Para-si que acaba pondo no mesmo nível tanto a má-fé como a sinceridade. Há no fundo de ambas as condutas uma

---

<sup>241</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 92 – (“*Mais inversement, le «je suis trop grand pour moi», en nous montrant la transcendance muée en facticité, est la source d'une infinité d'exuses pour nos échecs ou nos faiblesses*”.)

identificação. Não por menos, pois tanto a má-fé como a sinceridade negam a absolutização da transcendência, dando ao ser da realidade humana sempre à possibilidade de identificação consigo mesmo, o primeiro por burlar a angústia, o segundo por buscar o positivo. A própria sinceridade é assim má-fé. Ambas almejam um ser Em-si irrealizável. O que é tal comportamento senão um eterno esvanecer-se de ‘si’ rumo ‘a si’. A má-fé acaba por desvelar o próprio Nada na consciência se aproximando do cogito pré-reflexivo como meio de sua manifestação, “*A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é*”.<sup>242</sup>

A má-fé é nesse sentido uma fé, eis o que lhe determina a ser um tipo de comportamento específico, a ponto de os psicólogos invocarem o inconsciente. Ora, ao determinar como fé, Sartre concede a má-fé uma terceira modalidade. Se o primeiro comportamento da má-fé era de fuga e o segundo uma identidade ao modo da sinceridade, já o terceiro acaba por unir os dois de modo a transformá-los num ato de crença. A má-fé como crença é a própria negação habitando no coração do ser.<sup>243</sup> Não é desta forma uma mentira contada a partir da consciência reflexiva. Como vimos, ela se caracteriza como fuga do que se é, ou seja, da angústia. Ela nos informa que no seu ser mais profundo a consciência é Nada, que é o que não é, e não é o que é, ou seja, a má-fé acaba de nos deixar diante da própria negatividade presente no ser.

O estudo da consciência como Para-si nos mostrará com mais clareza este caráter volátil da consciência em sua estrutura autonegatória, ou seja, como afirmação negativa e negação afirmativa. É esta própria instabilidade de ser que a caracteriza aprioristicamente, ao mesmo tempo em que fundamenta a estrutura constitutiva do Para-si.

---

<sup>242</sup> Idem, p.102 – (“*La condition de possibilité de la mauvaise foi, c’est que la réalité-humaine, dans son être le plus immédiat, dans l’intrastructure du cogito préreflexif, soif ce qu’elle n’est pas et ne soit pas ce que’elle est*”).

<sup>243</sup> A má-fé como crença e não como mentira, ou seja, como certo modo em que a consciência se mostra negativamente em sua infra-estrutura, é bem ilustrado, embora não tematizada nesta perspectiva, quando Sartre toma como exemplo Santa Tereza d’Ávila. A humildade, a simplicidade, o desapego buscados pela Santa, revelam não outra coisa que a negação de seu objetivo, sendo afetada senão de má-fé: “*Por trás dos esforço sincero de desapego de si, que a consciência infeliz tenta fazer, há um otimismo ético: basta que um olhar absoluto nos penetre para que sejamos valorizados absolutamente. Assim, a elevação ascética é verdadeira, mas a humildade e o desapego são falsos. Sempre se trata de existir aos olhos de um Outro e de ser, conseqüentemente, para si mesmo, outro diferente de si. A humildade consiste em escolher o Outro aos olhos de quem se existe, e por conseguinte o Outro que se é para si mesmo*”. *Saint Genet: Ator e Mártir*, p. 216

#### 4. A ESTRUTURA INTIMA DA CONSCIENCIA: O PARA-SI

As reflexões que Sartre nos propôs sobre a possível unidade entre as duas regiões do ser, entre o Em-si e a consciência, nos levaram a percorrer um longo caminho que nos deixou no limiar da negatividade. Primeiro tivemos à negação, desta, fomos à liberdade e da liberdade à má-fé como vivência mesma da liberdade. Parecia que tal percurso já havia esgotado qualquer tematização a mais sobre a consciência.

Do que vimos até agora, eis que se apresenta um modo de ser da consciência que acaba por acampar todas as descrições anteriores. O Para-si surge assim como uma espécie de fundamento de onde se deve partir toda tematização sobre o cogito. Sartre pretende com o Para-si nos levar ao mais íntimo da consciência, que tem na interrogação deste mesmo cogito o “instrumento dialético” para se chegar ao ser da realidade humana como totalidade.<sup>244</sup> O Para-si buscará recompor o que vimos até agora de modo fragmentado: que o homem é uma unidade indissolúvel e que tem na consciência intencional seu ponto de partida para a compreensão de seu ser. Todas as considerações práticas que podem advir dessa análise ontológica visam demonstrar que como ser-no-mundo o homem possui o desejo de totalidade.

Parece estranho Sartre retomar o cogito a esta altura da descrição da consciência. Porém, veremos que esta retomada tem sua razão de ser. O cógito em Sartre como vimos no primeiro capítulo assume duas designações, ou é pré-reflexivo ou reflexivo, temos por meio dele acesso a certeza absoluta das quais todas as demais afirmações em relação a ele são relativas. Se Sartre deseja interrogar o cogito é como pressuposto metodológico de seu abandono, não deseja aprisionar-se nele ao modo de Husserl. Há uma passagem neste nível descritivo de uma consciência que era instantânea a uma consciência que passa a ser temporal. Neste nível de descrição, o cogito designa a subjetividade como acesso a verdade absoluta do ser.

---

<sup>244</sup> “Para falar a verdade, é preciso partir do cógito, mas cabe dizer parodiando uma fórmula celebre, que ele a tudo nos conduza, mas na condição de deixá-lo. Nossas precedentes interrogações, que recaíam sobre as condições de possibilidade de certas condutas, não tinham outro objetivo senão nos colocar em condições de interrogar o cógito sobre seu ser e nos fornecer o instrumental dialético que nos permitisse encontrar no próprio cógito o meio de escaparmos da instantaneidade em direção à totalidade de ser que constitui a realidade humana”. SARTRE, *L’Être et le Néant*, p. 110 – (“A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu’il mène à tout à condition d’en sortir. Nos recherches précédentes, qui portaient sur les conditions de possibilité de certaines conduites, n’avaient pour but que de nous fournir l’instrument dialectique qui nous permettrait de trouver dans le cogito lui-même de moyen de nos évader de l’instantanéité vers la totalité d’être que constitue la réalité-humanine”).

É justamente o nível ontológico que se deseja alcançar com o Para-si. Assim, o que deve ser a consciência ao modo de um Para-si? Para respondermos esta questão, será necessário irmos às descrições que vimos sobre o irrefletido e acrescentar as descobertas feitas neste terceiro capítulo sobre a consciência.

Vimos anteriormente que a consciência é outra que o Em-si. Caso fosse Em-si, não haveria a menor possibilidade de o Nada surgir. Pois da consciência como Em-si, que é plenitude de ser, só emana ser, é uma adequação total entre o conteúdo e seu continente. Não há abertura ou descompressão deste ser total, é pleno de si mesmo, por isso todo seu ser é identidade consigo mesmo. Da mesma forma, não há presença da temporalidade, pois não há abertura nem ao passado nem ao futuro. O Em-si é o que é.

A consciência como Para-si, ao contrário, se define primeiramente como se fosse o reverso do Em-si, ou mesmo, seu contraditório. É em última instância como negação que se constitui presença a si, porém, uma negação que não constitui ser, mas modalidade.<sup>245</sup> Estamos tratando aqui da consciência no plano irrefletido, que tem por característica ser consciência de si sendo pura transcendência. Há, porém, uma similaridade entre consciência irrefletida e reflexiva. Da mesma forma que a última, a consciência irrefletida exige ser vista, não por outra consciência, mas por si mesma, *“Mas nem por isso deixa de ser homólogo ao cogito reflexivo, na medida em que aparece como sendo a necessidade primeira, para a consciência irrefletida de ser vista por ela mesma; comporta originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma”*.<sup>246</sup> É como se ela possuísse o olhar para duas direções, um para fora, para o objeto de que é consciência, e outro para si, como consciência não tética.

No fundo o que Sartre deseja confirmar é este caráter negativo que envolve toda consciência em seus modos de ser no mundo. Sendo negação do Em-si, faz com que a

---

<sup>245</sup> O que Moutinho afirma em *‘Negação e finitude na fenomenologia de Sartre’*, ao por a negação como caracterização última da consciência, ao negar a negação como ser da consciência, *“E, se ‘consciência’ é aqui um dos termos, é porque a negação é não apenas negação do ser em si, mas também negação de si mesma. À maneira sartreana: se a negação deve ser um puro não, ela não pode cristalizar-se como ser, ainda que negativo. Uma pura negação deve ser ruptura com uma substancialização que a faria coincidir consigo mesma. (...) Haverá ‘consciência’ na medida em que o para si não apenas é como não sendo tal ser, mas também na medida em que ele não é essa negatividade como ser. Só há consciência de si porque a verdadeira negação é negação voltada sobre si mesma – quer dizer, negação pura. (...) É assim que o para si é consciência de algo: não apenas porque é negação deste algo, mas também porque, sendo negação voltada sobre si, torna-se presença a si, não coincidência consigo e assim consciência (de) si”*. pp. 221-122

<sup>246</sup> SARTRE, *L’Être et le Néant*, pp. 110-111 – (*“Mais il n’en est pas moins homologue au cogito réflexif en ce qu’il apparaît comme la nécessité première, pour la conscience irréfléchie, d’être vue par elle-même; il comporte donc originellement ce caractère diriment d’exister pour un témoin, bien que ce témoin pour qui la conscience existe soit elle-même”*.)

ordem dos fenômenos surja como constituídos pela consciência. Assim, a consciência não só é livre como criadora.

Para caracterizar melhor este papel que a consciência possui de ser outra que si mesma na transcendência, Sartre denomina esta unidade de reflexo-refletidor. Elimina assim os resíduos de dualidade que possa haver entre consciência e objeto, apresentando a consciência como uma totalidade na imanência absoluta. É como se houvesse na consciência ao mesmo tempo o caráter de passividade (reflexo) e movimento (refletidor), como expressão que caracteriza esta presença a si que envolve toda a consciência do objeto.

Para aprofundar esta relação que a consciência possui consigo mesma ao ser consciência de si, Sartre particulariza este “si”. O “si” refere-se ao sujeito, é o que faz remeter-se a ele mesmo em sua intencionalidade. Mas não pode ser o mesmo “si” das coisas, idêntico ao “si” do Em-si. Este si da consciência refere-se a uma distância, *“O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar de toda identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade”*.<sup>247</sup> Este “si” como referência desta distância interna ao sujeito é o que faz a ponte entre a unidade do ser e sua abertura ao mundo, estabelecendo uma presença a si e ao mesmo tempo uma negatividade, pois envolve uma não coincidência consigo.<sup>248</sup>

Sartre classifica esta relação interna da consciência ao modo de uma lei. É este “si” que faz do Para-si o fundamento ontológico-fenomenológico da consciência. É uma presença a si estabelecida por uma distância feita de nada. Se a negatividade se faz

---

<sup>247</sup> Ibidem, p. 113 – (“Le ‘soi’ représente donc une distance idéale dans l’immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence, d’échapper à l’identité tout en la posant comme, unité, bref, d’être en équilibre perpétuellement instable entre l’identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l’unité comme synthèse d’une multiplicité”.)

<sup>248</sup> É porque consciência de si e intencionalidade não se distinguem, como nos afirma Breeur, “A consciência de si e a intencionalidade não representam pois duas faculdades independentes e alternativas, mas decidem a infra-estrutura de toda a consciência. É porque a consciência de si não qualifica o ato intencional a título de propriedade: não devemos considerá-la pois, como um modo de suplemento facultativo e de ordem psicológica, já que uma percepção não presente a ela mesma não estará presente as coisas. Ela é consciência de tudo ou não é consciência; é sua lei”. op. cit., pp. 168-169 – (“Conscience de soi et intentionnalité ne représentent donc pas deux facultés indépendantes et alternatives, mais décident de l’infrastructure essentielle à toute conscience. C’est pourquoi la conscience de soi ne qualifie pas l’acte intentionnel à titre de propriété: nous ne devons donc pas la considérer comme une sorte de supplément facultatif et d’ordre psychologique, puisqu’une perception non présente à elle-même ne sera pas présente aux choses. Elle est conscience ou rien du tout; c’est sa loi”.)

presença como estrutura da consciência, é em decorrência desta presença a si. Esta distância acaba por instalar uma fissura no ser, princípio de toda a negatividade. Assim, o Para-si é o próprio Nada. O que leva Moutinho a afirmar que “*Inteiramente dessubstancializado, o para si não é originalmente nada, senão esta pura negação*”.<sup>249</sup> O Nada da mesma forma representa o próprio cógito pré-reflexivo em sua transcendentalidade, ou seja, negação intra-estrutural constituinte de toda consciência.

Porém, não se pode falar do Nada como se fala do ser. O Nada é este perpétuo esvanecer-se da consciência numa distância a si. Por natureza é fugidio à própria linguagem. O Para-si exige para sua compreensão o movimento, é em seu movimento que o Ser faz surgir o Nada. Numa linguagem metafórica Sartre ilustra o Nada como uma fissura no Ser, “*Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si*”.<sup>250</sup>

Ao se falar do Para-si estamos tratando eminentemente da realidade humana, é ela unicamente que permite vir ao Ser o Nada. A realidade humana como projeto possui uma consciência em perpétua fuga para o mundo. Esta fuga acaba por fazer emergir o Nada como fundamento do Para-si. É necessário, porém, clarificar um pouco melhor esta relação entre Para-si e mundo, pois esta relação não acontece sem exigências. É o que o exame da facticidade procurará esclarecer.

#### 4.1. O PARA-SI E SUA FACTICIDADE

Não é possível compreender o Para-si sem sua facticidade. Com a facticidade o Para-si ganha um chão, um solo por onde estende seu ser no mundo. Sem a facticidade o Para-si estaria suspenso no ar, seria somente uma abstração, uma potencialidade que teria realidade reduzida à imanência. Com a facticidade o Para-si ganha o mundo.

Embora o Para-si não seja fundamento do seu ser, pois seria assim plenitude, ele é. Este “é” indica uma existência, uma situação, um projeto de ser, ele é o que não é, e não é o que é. Para o Para-si existir se requer que o mundo da mesma forma exista, por isso não pode ser seu próprio fundamento, pois exige a presença de algo da qual escapa a sua realidade de ser, ou melhor, requer um espaço onde seu ser possa fazer-se.

---

<sup>249</sup> ‘*Negação e Finitude na fenomenologia de Sartre*’, Op. cit., p. 122

<sup>250</sup> SARTRE, *L’Être et le Néant*, p. 115 – (“*Ainse, le néant est ce trou d’être, cette chute de l’en-soi vers le soi par quoi se constiue le pour-si*”.)



A facticidade vem testemunhar que o mundo é contemporâneo do Para-si, que seu ser esta imerso no mundo e é a partir do mundo que constitui sua liberdade. Por isso é uma liberdade situada, que de modo algum limita a liberdade, mas ao contrário, é a condição de sua própria existência. Não existe liberdade senão em situação, presente num mundo de resistências e ameaças constantes.

Se o Para-si se constitui como presença no mundo, esta presença é antes de tudo fundamentada na possibilidade de ser. Há um entrelaçamento entre possibilidade e situação. Sem situação o Para-si ou seria pré-determinado ou viveria num mundo abstrato, o que é absurdo. A facticidade estabelece desta forma a compreensão do ser que se engaja no mundo para ultrapassá-lo. O Para-si sendo ser de abertura no mundo, sendo falta constante, capta sua possibilidade no próprio mundo, *“Mas a possibilidade também pode parecer como estrutura ontológica do real: aí, então, pertence a certos seres como sua possibilidade; é a possibilidade que eles são, que tem-de-ser. Neste caso, o ser sustenta no ser suas próprias possibilidades, ele é o fundamento, e, assim, não é permitido que sua necessidade de ser possa ser dependente de sua possibilidade”*.<sup>251</sup> É no mundo como possibilidade que o Para-si capta e constitui sua própria possibilidade. Neste sentido a possibilidade não se resume a uma escolha, mas a um tem-de-ser, por isso, o homem é ser-livre.

Aqui Sartre faz aproximar Em-si e Para-si. E há uma razão muito clara para isso. É que por si só o Para-si carece de identidade, ele necessita para existir de certa resistência que o faça despontar no ser. Parece estranho que Sartre aproxime consciência e Em-si, o que pareceu negar sempre. Porém, sem o Em-si, o Para-si não possuiria contingência, *“Assim, o ser da consciência, enquanto este ser é Em-si para se nadificar em Para-si, permanece contingente; ou seja, não pertence à consciência o direito de conferir o ser a si mesma, nem o de recebê-lo de outros”*.<sup>252</sup> Há aqui uma espécie de ambiguidade presente na consciência, ela não é nem o fundamento de seu ser, pois seria puro ‘Em-si’, nem recebe este ser de outro, pois perderia sua autonomia. O que nos levaria a concluir que possuiria uma dependência autônoma, que é no mínimo estranho e paradoxal.

---

<sup>251</sup> Idem, p. 130 – (*“Mais la possibilité peut aussi nous paraître comme structure ontologique du réel: alors elle appartient à certains êtres comme leur possibilité, elle est la possibilité qu’ils sont, qu’ils ont à être. En ce cas, l’être soutient à l’être ses propres possibilités, il en est le fondement et il ne se peut donc pas que la nécessité de l’être puisse se tirer de sa possibilité”*.)

<sup>252</sup> Idem, pp. 117 – (*“Ainsi l’être de la conscience, en tant que cet être est en soi pour se néantiser en pour-soi, demeure contingent, c’est-à-dire qu’il n’appartient pas à la conscience de se le donner, ni non plus de le recevoir des autres”*.)

Essa aporia pode ser dirimida se introduzirmos o movimento na consciência. Captado de modo passivo, Em-si e Para-si são realmente irreconciliáveis na consciência. Porém, se introduzirmos o movimento, que é a própria transcendência da consciência, Em-si e Para-si são apenas momentos de uma totalidade que se faz ser-no-mundo, ou seja, o Para-si deseja ser.

A contingência é o horizonte que estabelece a relação e ao mesmo tempo o lugar do conflito entre estas duas regiões de ser. Como vimos acima, quando Sartre visualizava no cogito o princípio dialético para se chegar à totalidade. Com a facticidade o cogito ganha um mundo e o ser uma presença totalizante. Existencialmente, o homem se percebe coisa entre coisas, um ente que é diferente das coisas, decorrente de seu ser livre. Ontologicamente, isso corresponde à negatividade.

Assim, enquanto a contingência dá caráter existencial ao Para-si, a facticidade dá identidade ontológica, ambas se interpenetram. É o que permite ao Para-si ser um ser de possibilidades, partindo de sua situação no mundo como condição mesma destas possibilidades. “Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o aproxima ao ser-Em-si, sem jamais se deixar apanhar, é o que chamaremos de facticidade do Para-si”.<sup>253</sup> Sem a facticidade a consciência se antecederia ao mundo e estabeleceria seus vínculos, o que é absurdo<sup>254</sup>. Não podemos nos anteceder ao mundo. A contemporaneidade é a possibilidade e a condição da própria consciência de se apresentar ao modo do Para-si.

É percebendo-se um ser fáctico, embrenhado nas vicissitudes do mundo que a realidade humana se concebe como falta. Havíamos dito que ela é uma totalidade, mas é uma totalidade ao modo do não-ser, pois é negação constante. A realidade humana por possuir as características do Em-si e do Para-si, se identifica a uma totalidade que nunca se totaliza, uma falta que nunca se preenche, pois como afirma Sartre, é o faltante que move o faltado, e não o contrário.

A falta se assemelha a presentificação do futuro que nunca se contemporaniza, mas está sempre diante de nós. É busca de um preenchimento que nunca acontece, pois

---

<sup>253</sup> Ibidem, p. 119 – (“Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu’il reprend à son compte et s’assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette contingence perpétuellement évanescente de l’en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l’être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c’est ce que nous nommerons la ‘facticité du pour-si’.”)

<sup>254</sup> A descoberta que Roquentin faz de sua contingência lhe aparece em forma de náusea, como captação desta gratuidade de seu ser. A fuga impossível desta contingência é transformar-se em ser necessário, seria burlar sua facticidade de modo que pudesse dar a sua existência uma justificativa.

é eterno inacabamento, um desejo que jamais se sacia. Ser suas próprias possibilidades não confere ao Para-si poderes absolutos na realização de seus desejos. Vimos que a facticidade como condição ontológica impõe certas restrições ao Para-si, pelo próprio fato de encontrar-se em situação. Ser livre significa assim buscar o possível.

A realidade humana com já mencionamos é eterna falta, ou um constante insucesso de preenchimento. Não há dúvidas que existe um eterno conflito entre busca e realização. Por não realizar-se como ser pleno, o ser humano busca sempre. A possibilidade desta forma, tornar-se uma característica ontológica deste ser Em-si que se nadifica para torna-se Para-si, “Assim, para que exista possibilidade, é necessário que a realidade humana, na medida em que é si mesma, seja outra coisa que não si mesmo. O possível é este elemento do Para-si que lhe escapa por natureza na medida em que é Para-si”.<sup>255</sup> A possibilidade surge com a emergência do Nada no ser. Porém, este Nada não pode ser jamais apanhado, pois sua condição de existência ao modo do Para-si é a dissipação, ou mesmo, a negação. É o que faz o Para-si estar constantemente fora de si, vimos que ele é o que não é, e não é o que é. A realidade humana está por isso sempre longe de si mesma, numa distância feita de nada. Esta distância é característica deste seu ser possível, o que Sartre denomina de “Circuito da Ipseidade”.

#### 4.2. A IPSEIDADE COMO CARACTERIZAÇÃO DO PARA-SI

Para aprofundar melhor o significado do Para-si como consciência autonegadora, de um ser que é suas próprias possibilidades, Sartre denomina circuito da ipseidade esta relação imanente da consciência com seu possível.<sup>256</sup> Vimos na primeira parte de nosso trabalho que o Ego não é da consciência, mas um habitante do mundo. É objeto da consciência refletida, resultado sintético das apreensões dos estados e das ações. A vivência da consciência que antecede esta expulsão do Ego para o mundo é sustentada pela consciência irrefletida. Assim temos ao mesmo tempo com o Ego a ocorrência de dupla passagem: do irrefletido ao reflexivo, e do imanente ao transcendente, como caracterização da espontaneidade da consciência. Mas deve-se

---

<sup>255</sup> SATRE, *L'Être et le Néant*, p. 136 – (“Ainse, pour qu’il y ait possible, il faut que la réalité-humaine, en tant qu’elle est elle-même, soit autre chose qu’elle même. Le possible est cet élément du pour-soi qui lui échappe par nature en tant qu’il est pour-soi”.)

<sup>256</sup> Como nos afirma Breuer, “Uma definição mínima de sujeito poderia ser, citando Sartre, uma ‘ipseidade que se motiva espontaneamente’: mais exatamente, uma consciência que se organiza em uma totalidade egológica”. Op. Cit., p. 200 – (“Une définition minimale du sujet pourrait être, citant Sartre ‘une ipséité qui se motive spontanément’: plus exactement une conscience qui s’organise spontanément en une totalité égologique”.)

concluir que a consciência ou o Para-si sejam simplesmente este impessoal dado pela espontaneidade da consciência? Ao que tudo indica em sua própria espontaneidade a consciência estabelece uma relação consigo mesma, sendo relação com o mundo. A esta altura a impessoalidade não pode mais caracterizar uma indeterminação egoica, mas deve trazer consigo de modo não tematizado uma relação a si.<sup>257</sup>

A ipseidade restabeleceria desta forma a separação entre Ego e irrefletido, ou melhor, os aproximaria numa totalidade ontológica. É a ipseidade que permitiria ao Ego ser uma vivência da consciência no mundo, “*Simplemte, longe de ser o pólo personalizante de uma consciência que, sem ele, permaneceria no estado impessoal, o Ego é, ao contrário, a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do ego, em certas condições, como fenômeno descendente desta ipseidade*”.<sup>258</sup> A consciência em sua ipseidade é dotada de certas características que não lhe permite ser reduzida apenas ao impessoal. Concomitantemente, o mundo se apresenta como condição e exigência de seu ultrapassamento. Ou seja, o devir do mundo tem sua referencia na subjetividade como ipseidade.

A ipseidade caracteriza assim a consciência como ser possível, “*Na ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si como cogito pré-reflexivo, no sentido de que o possível não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim presença ausente*”.<sup>259</sup> Como acabamos de ver, a ipseidade é a própria consciência de falta que repousa sobre a consciência irrefletida e que a faz escapar para o mundo. Nesse sentido, pela ipseidade, a consciência é caracterizada como presença a si que agrega o elemento de possibilidade, o que a caracteriza como fundamento da aparição do Ego e seu vínculo insuperável com o mundo. Por isso Sartre acaba por denominá-la de circuito, pois em sua presença a si, como totalidade-destotalizada, o Para-si é reenvio constantemente ao mundo pela própria falta que constitui seu ser.

---

<sup>257</sup> É esta relação que Sartre não percebe em ‘A transcendência do Ego’, o que levou a afirmar a impessoalidade da consciência.

<sup>258</sup> SARTRE, *L’Être et le Néant*, p. 140 – (“*Simplemte, loin que l’Ego soit le pôle personalisant d’une conscience qui, sans lui, demeurerait au state impersonnel, c’est au contraire la conscience dans son ipsité fondamentale qui permet l’apparition de l’Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipsité*”).

<sup>259</sup> Idem, p. 140 – (“*Dans l’ipsité mon possible se réfléchit sur ma conscience et la détermine comme ce qu’elle est. L’ipsité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du cógito préreflexif, 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*”).

O mundo, desse modo, possui caráter personalizante, pois é o lugar onde os possíveis assumem determinação pessoal, ou seja, como meus.

#### 4.3. A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO ENTRE EM-SI E PARA-SI

Embora já tenhamos nos referido várias vezes à palavra transcendência como característica mesma da consciência em seu constante direcionar-se ao mundo, pois a consciência consiste em ser consciência do mundo, nos reportaremos aqui a um modo mais particular de transcendência, a que estabelece um vínculo entre o Em-si e o Para-si, a partir da especificação que já vimos do Nada. Sabemos que o Para-si é fundamento de seu próprio Nada, mas esse Nada só é possível por um ser que se nadifica. O Em-si desta forma, não é uma realidade totalmente estranha ao Para-si, aliás, existe um vínculo inalienável entre ambos. O que vimos distintamente a partir da descrição fenomenológica agora será unificado tendo em vista a descrição ontológica da realidade humana como totalidade.

Assim, a realidade humana tem por estrutura ontológica estas duas estruturas, ou regiões de ser, que faz com que o Para-si como Nada de ser busque o ser, ou o Em-si, mas uma busca que nunca se realiza ou se completa. A possibilidade que caracteriza o próprio ser da consciência em sua abertura ao mundo, fundamenta-se neste constante arrancar-se do Para-si rumo a sua inalcançável identidade. Esta inalcançável identidade é resultado da própria presença da negatividade que impede o fechamento do círculo ontológico, ou seja, o Para-si é o ser que é o que não é e não é o que é.

Esta transcendência mais originária do Para-si ao Em-si Sartre chama de conhecimento. Estamos nos referindo não somente ao modo como a consciência é (primeiro capítulo), mas, como constitui (ontologicamente) sua relação em seu próprio ser. Esta caracterização ek-stática da consciência como Em-si-Para-si permitirá estabelecer que o conhecimento e a criação constituam seu modo de ser no mundo.<sup>260</sup>

Que tipo de conhecimento se estabelece nesta relação do Para-si ao Em-si? Sartre estabelece esse conhecimento ao modo da fenomenologia, como intuição, afirmando na verdade que “*Só há conhecimento intuitivo*”.<sup>261</sup> Na intuição, como afirma o pensamento fenomenológico, estamos diante da coisa. Estar ‘diante de’ significa que

---

<sup>260</sup> A palavra ekstasis como Sartre a recebe de Heidegger, especifica em sua raiz grega o ser que esta fora de si mesmo, ou mesmo, o constante arrancar-se de si, o que caracteriza o Para-si;

<sup>261</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 208 – (“*Il n'est d'autre connaissance qu'intuitive*”).

há uma distinção originária em que a consciência não é a coisa. Essa presença originária é por base negativa, pois a consciência se dá ao modo da distinção. Sendo distinção apresenta-se em constante questão, *“O Para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, esta em questão o seu ser, enquanto este ser é essencialmente certo modo de não ser um ser que, ao mesmo tempo, ele posiciona como outro que não a si mesmo”*.<sup>262</sup> O que Sartre deseja afirmar, pelo fato do Para-si estar em constante questão, é que o próprio Para-si é em sua constituição mais íntimo conhecimento e negação. Não é um conhecimento que se acrescenta ao Para-si, mas ele mesmo se dando como conhecimento, ao mesmo tempo em que nega ser.

Da mesma forma, este conhecimento implica uma negação absoluta como característica do Para-si. Conhecer é distinguir. Somente o Para-si pode aparecer a si mesmo como não sendo o que conhece. O conhecimento está implícito nesta distinção. Se o Para-si é o que não é, e não é o que é, a base deste deslocamento de ser é o conhecimento, um conhecimento apresentado negativamente. O caráter positivo do objeto encerrado em sua estrutura de Em-si é a contrapartida à determinação ontológica do Para-si como negatividade. Deste modo, a transcendência é esta relação que faz do Para-si conhecimento negativo do objeto como outro distinto dele. Ao mesmo tempo em que o Para-si se determina como negação, faz emergir o Em-si como outro que não é.

É pela negatividade que o Para-si faz surgir o Em-si, ou mesmo o mundo. Isso decorre pelo fato de que há em seu ser a presença insuprimível da negação. Consequentemente, o Para-si como negatividade faz com que exista todo o ser. O que se apreende na percepção não é outra coisa que esta negação implícita. O ato perceptivo é a base deste conhecimento negativo, onde o mundo se constitui a partir de uma distinção originária. O próprio ato perceptivo, como afirma Sartre, se constitui sob um fundo de mundo, *“Em outras palavras, a presença ao mundo do Para-si só pode se realizar por sua presença a uma ou várias coisas particulares, e reciprocamente, sua presença a uma coisa particular só pode se realizar sobre o fundo de uma presença ao mundo. A percepção se articula apenas sobre o fundo ontológico da presença ao mundo, e o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular”*.<sup>263</sup> Assim, pela negatividade o Para-si lança luz sobre o mundo fazendo que

---

<sup>262</sup> Idem, p. 210 – (*“Le pour-si 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”*.)

<sup>263</sup> Ibidem, p. 243 – (*“En d’autres termes, la présence au monde du pour-si ne peut se réaliser que par sa présence à une ou plusieurs choses particulières, et réciproquement, sa présence à une chose particulière*

as coisas emergem de seu obscurantismo. É este conhecimento de caráter ontológico que coloca o mundo como cenário em que aparece o Para-si, ao mesmo tempo que faz com que o próprio mundo exista.

Desta forma, o Para-si é ontologicamente pura negatividade, “*O Para-si não é o mundo, a espacialidade, a permanência, a matéria, em suma, o Em-si em geral, mas uma maneira de não-sê-los é o ter-de-não-ser esta mesa, esse copo, este quarto, sobre o fundo de total de negatividade*”.<sup>264</sup> Isso não significa que o Para-si constitua o mundo ao modo do idealismo, mas seu modo de aparecer como negação das coisas, faz com que essas coisas surjam no mundo como não sendo a consciência. Assim, a consciência se autodetermina como não sendo o mundo, e o mundo ao seu reverso, se auto-revela como não sendo a consciência. Esta ralação, só é possível de completar-se pela realidade humana que em sua constituição mais íntima é negatividade ao mesmo tempo em que é transcendência.

## 5. PARA ALÉM DA LIBERDADE CARTESIANA

A negação da natureza requer uma negatividade permanente no coração do ser. O que vimos até agora neste terceiro capítulo por meio da análise descritiva do Ser e do Nada, foi a descrição de uma ontologia fenomenológica das estruturas da realidade humana, que em sua infra-estrutura é habitada por uma permanente negação. Nesta descrição a negatividade passa a ser o termo orientador da descrição da realidade humana, que na síntese sempre irrealizável do ser Em-si-Para-si, acaba por aproximar os termos desta ontologia à historicidade, pois em última instância o homem é responsável por seu ser, o que evoca uma permanente abertura e criação.

O entrelaçamento entre ontologia e história é manifestado pela própria compreensão que Sartre faz do homem em sua totalidade ôntico-ontológica. A historicidade não é tematizada diretamente pela ontologia sartrena, mas no momento em que esta ontologia evoca uma situação, uma contingência e uma facticidade, o que é ausente passa a ter uma presença, ou seja, a história como momento prático deste ser ôntico-ontológico evoca a seu turno uma compreensão de ser.

---

*ne se peut réaliser que sur le fond ontologique de la présence au monde et le monde se dévoile concrètement comme fond de chaque perception singulière”.)*

<sup>264</sup> Ibidem, p. 219 - (“*Le pour-si n’est pas le monde, la spatialité, la permanence, la matière, bref l’en-soi en général, mais sa manière de ne-les-êtré-pas c’est d’avoir à ne pas être cette table, ce verre, cette chambre sur le fond total de négativité*”).

Queremos encerrar nosso objeto de estudo mostrando que a negatividade não é somente o termo de uma fundamentação ontológica aprisionada no imanentismo das estruturas a priori do Para-si. A negatividade, pela liberdade, que é sua manifestação, como o sujeito e sua sombra, exige implicitamente a criação. É nesta perspectiva que nos direcionaremos ao texto que Sartre intitula *La liberté Cartésienne*.<sup>265</sup> Tanto a liberdade como a negatividade vão muito além de descrições metafísicas, que suspensas no plano das idéias abstratas nada dizem acerca da história. O próprio Sartre concebe uma metafísica e uma ontologia situada, de forma tal que a historicidade não é seu contrário, mas a extensão irrevogável do ser.

Nesse sentido, Sartre se situa além da liberdade cartesiana.<sup>266</sup> Compreende esta liberdade a partir de dois modos diferentes, “*Assim, encontramos em Descartes, sob a aparência de uma doutrina unitária, duas diferentes teorias da liberdade, uma que considera este poder de compreender e julgar que é a sua e outra que deseja simplesmente salvar a autonomia do homem diante do sistema rigoroso de idéias*”.<sup>267</sup> O homem cartesiano, segundo Sartre, estabelece as verdades a partir do pensamento, descobre as relações inteligíveis entre as essências existentes. O homem não só está diante das verdades que descobre como também assume responsabilidades perante elas. É uma liberdade que se constitui pelo poder que possui de compreender. Indistintamente, este poder pertence a cada homem, independente das diferenças acerca de sua contingência. Descartes acaba por universalizar um fundamento que iguala todos os homens: sua capacidade de compreensão, que instantaneamente se estende ao da liberdade.<sup>268</sup> Ou mesmo, a própria liberdade, como vimos, enraíza-se no poder que o homem possui de compreender e julgar.

As relações de essências que o homem alcança através de seu pensamento, decorrem não de sua capacidade de criar, mas tão somente de descobrir. É que para Descartes, criar é prerrogativa divina, não humana. O que cabe ao homem é

---

<sup>265</sup> SARTRE, *Situations Philosophiques*, p. 61

<sup>266</sup> Não é nosso objetivo apresentar em que medida Sartre se situa diante do pensamento cartesiano, seria trabalho excessivo para nosso objeto, mas somente no referido texto mostrar de que modo Sartre a partir da negação, sem recusar sua herança cartesiana, se propõe ir além de Descartes.

<sup>267</sup> SARTRE, *La Liberté Cartésienne*, p. 63 – (“*Aussi trouvons-nous chez Descartes, sous l'apparence d'une doctrine unitaire, deux théories assez différentes de la liberté, selon qu'il considère cette puissance de comprendre et de juger qui est sienne ou selon qu'il veut simplement sauver l'autonomie de l'homme en face du système rigoureux des idées*”).

<sup>268</sup> Como afirma Sartre, “*Um homem não pode ser mais homem que os outros, porque a liberdade é comparavelmente infinita em cada um*”. Idem, p. 65 – (“*Un homme ne peut être plus homme que les autres, parce que la liberté est semblablement infinie en chacun*”).



simplesmente desvelar o que por princípio já existia. Ao descobrir, cabe ao homem aderir livremente ao que evidentemente se mostra ao pensamento como verdade.<sup>269</sup>

Estranha liberdade. Descartes acaba por instituir um vínculo insuprimível entre entendimento e vontade. Conseqüentemente, diante da distinção e da clareza não posso negar minha adesão. Isso ocorre porque esta clareza e distinção que as idéias verdadeiras possuem são tributárias do poder divino não do homem. Deus como ser de absoluta positividade possui a capacidade de dispor realidades absolutas em si mesmas. Se há verdades é porque Deus as instituiu, cabendo a mim tão somente chegar a elas e dar meu assentimento. *“Assim, sendo Deus fonte de todo ser e de toda positividade, esta positividade, esta plenitude de existência que é um julgamento verdadeiro não poderá ter sua fonte em mim que sou nada, mas somente nele”*.<sup>270</sup> O que vemos acima é o estabelecimento de um abismo entre eu que sou finito (nada), e Deus infinito (absoluto). É desta distinção entre finito e infinito que Sartre concederá ao homem, por seu próprio nada um poder absoluto de constituir sua existência.

Sartre opera no próprio pensamento cartesiano, na distinção entre nada e absoluto, na medida em que o homem pode evadir-se de Deus, uma distinção em que o que era visto como absoluto passa a ter caráter relativo, e o que era relativo passa a ter caráter absoluto. É como se Sartre quisesse dar ao homem os atributos que no plano cartesiano pertencem somente a Deus. É por ser finito que o homem consegue superar a infinitude divina, *“(...) pois Deus, que é plenitude infinita de ser, não poderá conceber nem regradar o Nada. Ele pôs em mim o positivo; ele é o autor responsável por tudo o que em mim é. Mas por minha finitude e meus limites, por minha face de sombra, eu escapo dele. Se eu conservo uma liberdade de indiferença, é por relação a isso que eu não conheço ou que conheço mal, as idéias truncadas, mutiladas, confusas. Para todos estes nadas, eu mesmo como nada, eu posso dizer não: eu posso não me decidir a agir, a afirmar. Já que a ordem das verdades existe fora de mim, o que vai me definir como*

---

<sup>269</sup> É o que Descartes nos apresenta na quarta meditação: *“Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”*. p. 128

<sup>270</sup> SARTRE, *La Liberté Cartésienne*, p. 70 – (*“Ainsi, Dieu étant source de tout être et de toute positivité, cette positivité, ce plénum d’existence qu’est un jugement vrai ne saurait avoir sa source en moi qui suis néant, mais en lui”*.)

*autonomia, não é a invenção criadora, é a recusa. É recusando até não podermos mais recusar que somos livres*".<sup>271</sup>

É em face desta recusa que o homem constitui sua liberdade. É por ser negação pura que pode dissimular qualquer atributo, qualquer característica que lhe imprima uma identidade, inclusive de tudo aquilo que nele se define como natureza. Nadificando tudo o que existe fora de si, o homem pode da mesma forma nadificar tudo o que nele é ser. Uma negação que outrora era operada pela dúvida, pelo pensamento, chega à infraestrutura de seu ser. Este Nada a que se chega, confere ao homem sua independência total, tanto de Deus como de qualquer outro atributo de identidade. Sartre acaba por desvendar a partir do próprio pensamento cartesiano que a liberdade é inerente ao homem não pelo que é, mas pelo que não é, ou seja, enquanto finito e limitado.

Se Sartre seguisse a cartilha cartesiana, esta liberdade possuiria limites de fato, pois no momento em que aparecesse o verdadeiro, não haveria possibilidade de o homem o recusar, pois só pode dizer não ao não-ser, ao que é falso. Segundo Sartre, faltou a Descartes conceber a negatividade como produtora, ou seja, faltou concebê-la como algo que fosse além da negação da negação, o que em seus limites acabaria por identificar liberdade e negatividade, "*E a liberdade cartesiana se junta aqui à liberdade cristã, que é uma falsa liberdade: o homem cartesiano, assim como o homem cristão são livres para o Mal, não para o Bem, para o Erro, não para a Verdade*".<sup>272</sup> É a esses limites judicativos que Sartre procura superar, concebendo a liberdade tanto na escolha do Mal como Bem, do Erro como do Verdadeiro, a partir do próprio Nada que subsiste no ser do homem.

*La liberté Cartésienne* nos permite assim visualizar de forma mais clara a aproximação entre estes dois planos aparentemente distantes: metafísica e história, de tal modo que a liberdade passe do plano abstrato ao concreto, num movimento de síntese e totalização, que tem por fundamento a compreensão de um Ser situado. É lícito deste modo, como o fez Sartre em relação aos filósofos e aos homens de ação, perguntar

---

<sup>271</sup> Idem, p. 71 – ("*... car Dieu, qui est plénitude infinie d'être, ne saurait concevoir ni régler le Néant. Il a mis en moi le positif ; il est l'auteur responsable de tout ce qui en moi est. Mais par ma finitude et mes limites, par ma face d'ombre, je me détourne de lui. Si je conserve une liberté d'indifférence, c'est par rapport à ce que je ne connais pas ou ce que je connais mal, aux idées tronquées, mutilées, confuses. A tous ces néants, néant de moi-même, je puis dire 'non' : je puis ne pas me décider à agir, à affirmer. Puisque l'ordre des vérités existe en dehors de moi, ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est le refus. C'est en refusant jusqu'à ce que nous ne puissions plus refuser que nous sommes libres*".)

<sup>272</sup> Ibidem, p. 75 – ("*Et la liberté cartésienne rejoint ici la liberté chrétienne, qui est une fausse liberté : l'homme cartésien, l'homme chrétien son libres pour le Mal, non pour le Bien, pour l'Erreur, non pour la Vérité*".)

em que “situação privilegiada” o próprio Sartre experiêcia sua liberdade? Ora, do ponto de vista filosófico, vimos no primeiro capítulo Sartre perseguir uma ideia de consciência que se assentava sobre certa concepção fenomenológica, que acabava por liberar o campo transcendental. O segundo capítulo buscou mostrar como a consciência imaginante, decorrente desta liberação, evocava um mundo em que a consciência é posicionada como negação. E neste terceiro capítulo vimos até então, uma realidade humana que é antes de tudo negatividade como presença no mundo.

Sartre foi um filósofo embrenhado nas demandas de seu tempo, e se nos perguntamos em que condições pensou ele a liberdade, é para salientar que o evento de uma Guerra Mundial não poderia estar alheio tanto a suas posições políticas como filosóficas. Cremos, inclusive, que a certa altura, não é possível separar ambas, porém, não trataremos disso aqui. De qualquer modo, sua liberdade possui caráter metafísico num primeiro momento, que posteriormente, por exigência de uma compreensão mais abrangente do ser do ente que é o homem, se enraíza historicamente. É uma liberdade que embora tenha pressuposto cartesiano, não se limita ao plano do pensamento, mas exige uma situação e uma criação para se estabelecer de modo pleno. Sartre acaba por apresentar uma compreensão do ser onde pensar e criar são concedidos a partir de uma mesma realidade ontológica: a negatividade.<sup>273</sup>

Para se pensar a liberdade, não se pode reduzi-la aos limites do pensamento, de sua recusa ao erro, mas de identificar a própria liberdade ao ato de negar e criar, conseqüentes de sua finitude e negação. A negatividade sartreana é, assim, criadora,

---

<sup>273</sup> É o que Sartre compreende de Jean Genet, quando este escolhe o Mal, interpretando o fato como princípio da liberdade absoluta. Isso é caracterizado pelo teor de aparência que envolve o ser, que não é outra coisa senão outra forma da negatividade se apresentar: “A escolha do traidor é tornar-se essa fissura no coração do Mal, de ser o Ser desse Não-Ser no mais profundo do Não-Ser do Ser. É nessa fistula ontológica que se reúnem Derrota e Vitória, Ser e Não-Ser, Vida e Morte, Crime e Traição. Pois se o Mal é o Não-Ser do Ser e se a impotência do Mal é o reaparecimento do Ser no fundo do Não-Ser, surge uma nova realidade, que é ao mesmo tempo o Não-Ser do Ser e o Ser do Não-Ser. É a aparência. Destruir o Ser é reduzi-lo à aparência pura; fazer do Mal uma impotência é convertê-lo em aparência; viver a impossibilidade de viver é perseguir, durante toda uma vida, uma aparência de suicídio; descobrir-se como “impossível nulidade” é constatar que, ao perseguir em si a sua própria liquidação, aparece-se a si mesmo, como liquidante. Refugiar-se na altiva da consciência reflexiva é descobrir que a consciência se alienara na aparência e fazê-la retornar a si, onde ela descobre que não tem outro ser senão o aparecer, isto é, ela só existe enquanto se aparece. E, efetivamente, a aparência pura é um não-ser em relação ao ser, pois ela não é, mas apenas parece; o ser é a sua impossibilidade. (...) No momento, vamos limitar-nos a observar que ele atinge, com isso mesmo, essa horrível liberdade de que falávamos. Convencido de ser impossível, quer dar existência, contra a evidência, a essa impossibilidade que ele é. Torna-se, nesse puro projeto desesperado, ao mesmo tempo o ser que mantém para o não-ser a sua própria impossibilidade de ser; e o ser que se faz existir pela sua própria impossibilidade. Não se pode encontrar melhor definição para uma liberdade ao mesmo tempo finita, logo afetada pelo nada, e absoluta. Diante da ‘Causa sui’ divina, criadora de si mesma e do universo, Genet se apresenta como uma causa de si demoníaca, gozando de sua impotência e cujo o poder criador é definido como impossibilidade vivida de dar-se o ser”. *Saint Genet: Ator e Mártir*, pp. 183-184

sendo seu “sim” e seu “não” totalmente conseqüentes de seu Nada. Ora, nada mais para aproximar metafísica e história, e mostrar que o fundamento do ser é tanto a liberdade quanto a negatividade.

De tudo o que vimos, uma moral não seria tão necessária quanto impossível?

## CONCLUSÃO

A ontologia fenomenológica sartreana é uma ontologia situada. O percurso que fizemos de *La transcendance de l'Ego até La liberté cartésienne*, passando por *L'Être et le Néant* testemunham de modo suficientemente claro tal posição. Porém, é uma posição filosófica a que se chega, não da qual se parte, nesse sentido, a reflexão filosófica sartreana, pode-se dizer, evolui nessa direção, para a historicidade. A perspectiva que se abre é que a singularidade humana em suas prerrogativas ontológicas, em sua última instância não se contrapõe à história, mas esta se torna o seu próprio campo de manifestação, de concretização.

O encontro de Sartre com Raymond Aron, em que este apresenta a fenomenologia como o pensamento que devolve a concretude do mundo na filosofia, marca inicialmente suas investigações e preocupações filosóficas. *La Transcendance de l'Ego*, está assim totalmente focada, não propriamente à concretude do mundo, mas naquilo que permite que o mundo seja apreendido enquanto tal, por isso suas investigações se direcionam ao que é outro do mundo, ou seja, a consciência.

O ponto de partida para se pensar o ser, e mesmo a negatividade, se assenta em sua descoberta do *cógit*o pré-reflexivo.

Sartre é, neste pequeno texto, expressivamente fenomenólogo. Não que no futuro venha a abandonar a fenomenologia, isso propriamente nunca virá acontecer, porém, em *L'Imaginaire*, enseja o ultrapassamento de seu mestre, Husserl.

Assim, salvo sua crítica a certa concepção da intencionalidade husserliana, Sartre é de início um fiel discípulo. Arroga com a fenomenologia, nada menos que pensar a concretude do mundo.

O campo de investigação sartreano, tributário assim do pensamento fenomenológico, é a consciência. Não encontrou nas universidades parisienses, nem mesmo no pensamento contemporâneo uma filosofia que arrojasse tomar o mundo como ele nos é dado, sem digeri-lo na abstração das idéias. Ora, para que isso fosse possível, seria necessário primeiro investigar aquilo à quem o mundo se doa, a própria consciência. Afastar dela qualquer resquício de conteúdo, de identidade, de coincidência, é postulá-la como um absoluto, que na contemporaneidade das coisas, faz com que um mundo exista.

A fenomenologia neste sentido caiu-lhe como um presente. A intencionalidade, a intuição, e mesmo a redução, acabavam de lhe entregar um mundo gratuito, em sua forma mais natural e bruta, o que leva Sartre a afirmar no final de *La transcendance de l'Ego*, a contra gosto dos marxistas, que “há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista”. Ora, para que o mundo se tornasse real de fato, era necessário que a consciência fosse tomada como absoluta e livre, por isso seu esforço para expulsar dela qualquer conteúdo. Seu objetivo era tornar a consciência límpida, que não fosse outra coisa que sua intencionalidade.

Num primeiro momento, em decorrência da própria fenomenologia, a consciência se apresenta como nada, expressão máxima de sua pureza. O mundo ‘é’, ao contrário, a consciência não é; se apresenta como o vazio absoluto. Todo o esforço de Sartre é de pôr aquilo que aparentemente é mais íntimo da consciência, no caso o Ego, como um transcendente. O que faz é espanar qualquer possibilidade de dar à consciência algo que lhe constitua uma identidade. Nem objetos na consciência, nem mesmo o esboço de um ‘Eu’, que a torna uma referência a si mesma. Simplesmente nada. A intencionalidade garantia assim a consciência ser consciência de si, num mundo que permanentemente se doa a ela.

Para tanto, nega-se tanto o mundo como conteúdos de consciência, como qualquer esboço de natureza que lhe desse uma identidade. Totalmente voltada para o mundo, totalmente consciência de si. Nem realismo, nem idealismo, tão somente, consciência intencional.

O que Sartre vai percebendo com o tempo, é que a fenomenologia husserliana reduzia o mundo à série de seus fenômenos, acabando por cair num fenomenismo. Com a *hyle*, a fenomenologia deste se tornava excessivamente idealista. Seria necessário dar um passo adiante, de forma tal que tanto a consciência como o mundo mantivessem suas respectivas autonomia e relação, sem cair no abstrato. A contingência e facticidade da consciência exigiam o concreto, não só do mundo, mas do mesmo modo, que a consciência fosse pensada concretamente. Ora, já não era suficiente alcançar o fenômeno, era necessário tocar o próprio ser.

A consciência que se alcançou com a purificação, pré-existe a qualquer conhecimento. Mergulhada no mundo das coisas a consciência é pura espontaneidade. O ponto de partida para todo ato intencional é que o irrefletido, como modo de ser primitivo da consciência, se antecipe a toda reflexão. O que temos então é uma consciência que, do ponto de vista descritivo é irrefletida, ao mesmo tempo em que do

ponto de vista existencial é nada. Toda ela está voltada para o mundo. Assim, a consciência antes de ser conhecimento é consciência de si.

A consciência tomada como simples fenômeno não manifestava sua totalidade, sua presença absoluta. Era necessário ir à razão de sua manifestação, ou seja, a seu ser. Eis que Heidegger se apresenta como aquele que devolve à consciência seu poder constituinte sem cair num idealismo, mostrando que a consciência é em sua manifestação projeto de mundo. Não se fala somente de consciência, mas de realidade humana. Sua expressão ontológica é ser-no-mundo.

Heidegger traz outra linguagem à fenomenologia sartreana, este, porém, não reduzia sua ontologia a uma ‘analítica existencial’. Do mesmo modo, o ser situado de Sartre, não se refere ao ‘*Dasein*’, este não traz toda carga de ambigüidade como o Para-si, que tem na oposição ser e nada sua razão de ser. ‘*Dasein*’ é por demais positivo, o Para-si é essencialmente negatividade. É negação do mundo como outro, mas ao mesmo tempo, negação de si mesmo como identidade. Nada, nadação, negação, negatividade, expressam continuamente uma ontologia que toma junto o que está separado, e separa o que só pode ser visto no conjunto, almejando a irrealizável unidade do em-si-para-si.

Um projeto que jamais se realiza, uma liberdade que nunca se completa, um ser que jamais se alcança, o Para-si é esta permanente negatividade no ser, um ser fadado ao fracasso, por nunca encontrar a própria razão de ser. Assim, ser-livre é antes de tudo projeto de ser. É o projeto que acaba fundamentando todo ato humano.

Nesse entremeio filosófico é difícil pensar um ser fora da história. O Para-si para tanto precisa historicizar-se, e a ontologia sartreana, por necessidade de princípio, precisa ser situada. O que temos em Sartre, de sua ontologia fenomenológica à sua opção pelo marxismo, é uma inflexão reflexiva, que aponta a necessidade do segundo em decorrência do primeiro. Não há, no entanto, ruptura, mas continuidade. Pensar a história é pensar modos de uma subjetividade realizar-se no tempo, de forma absoluta e livre, ou mesmo, até onde é possível se pensar o absoluto e concretizar a liberdade. A história, e mesmo o marxismo, é a condição objetiva da manifestação e realização do ser, daquilo que Sartre pensou de modo abstrato pela metafísica, e descritivo pela ontologia.

A realidade humana a partir de *L'Être et le Néant*, converge assim, aquilo que aparentemente se concebia separadamente na própria filosofia sartreana: metafísica e história. O que permite a passagem do plano universal ao concreto, do absoluto ao

mundano, da liberdade à história, é uma concepção de Ser que subjetivamente indeterminado, está em ser permanentemente abertura ao devir.

A história como manifestação do que é humano, se torna expressão desta abertura concretamente realizada, situada. A realização da história acontece temporariamente na irrealização de todo projeto humano, o que faz do homem, pela própria finitude que representa, uma permanente questão para si mesmo.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Sartre

- SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Transcendência do Ego*. Edições Colibri, Lisboa, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Hermann & Cie. Éditeurs, Paris, 1948.
- \_\_\_\_\_. *A Imaginação*. Coleção 'Os pensadores'. Nova Cultural, São Paulo, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A Náusea*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986.
- \_\_\_\_\_. *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard, Paris, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Situações I – Crítica Literária*. Cosacnaify, São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Diário de uma Guerra Estranha*. Círculo do Livro, São Paulo, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A Idade da Razão*. Editora Abril, Rio de Janeiro, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Sursis*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Com a Morte na Alma*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As Palavras*. Nona Fronteira, Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Situations Philosophiques*. Gallimard, Paris, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Questões de Método*, in Coleção 'Os Pensadores', p. 109. Tradução Bento Prado Júnior. Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*. DP&A editora, Rio de Janeiro, 2002.
- SARTRE, J.-P. e FERREIRA, V. *O existencialismo é um humanismo*. Coleção Síntese/editora Presença, Lisboa, 1970.

### Outras obras

- AUDRY, Colette. *Sartre et la Réalité humaine*. Éditions Seghers, France, 1966.
- BEAUVOIR, Simone de. *Na Força da Idade - Vol. I*. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961.

- BORNHEIM, G. A. *Sartre – Metafísica e existencialismo*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971.
- BREEUR, Roland. *Autour de Sartre - La conscience mise à nu*. Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2005.
- COELHO, I. M. *Sartre e a Interrogação Fenomenológica do Imaginário*. (Tese de Doutorado). FFLCH, USP. São Paulo: CAPH, 323 N, 1978.
- COOREBYTER, Vincent. *Sartre – Avant la Phénoménologie: Autour de ‘La nausée et de la “Légende de la vérité”*. Ousia, Bruxelles, 2000.
- CRAUSAZ, Lous. “Le Néant dans L’ontologie de J.-P. Sartre. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Fribourg, Suisse, 1975.
- DESCARTES, René. Coleção *Os Pensadores*. Editora Abril, São Paulo, 1973.
- GONÇALVES, Camila Salles. *Historicidade, Psicanálise e desilusão na reflexão filosófica de Jean-Paul Sartre*. (Tese de Doutorado). FFLCH, USP. São Paulo, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Coleção Pensamento humano. Ed. Vozes, Petrópolis, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O que é metafísica?* Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. *Idéias e Letras*, São Paulo, 2006.
- LOUETTE, Jean-François. *Sartre*. (Coordenação de Michel Contat). Bayard, Paris, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, Ego Et Psychè*. Presses universitaires de France, Paris, 2000.
- MOURA, Carlos A. Ribeiro. *Crítica da Razão na Fenomenológica*. EDUSP, São Paulo, 1989.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre – Existencialismo e Liberdade*. Ed. Moderna, São Paulo, 1995.
- \_\_\_\_\_. L. D. S. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *Negação e Finitude na Fenomenologia de Sartre*. In. Revista Discurso, nº 33 – Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MULLER, Marcos L.. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*. In. Manuscritos - Revista de Filosofia, Vol. V, Nº 2. Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Abril de 1982.

PAGÈS, Alain. *Le Naturalisme. (Col. Que sais-je?)*. Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade – Uma introdução à filosofia de Sartre*. L&M Editores, Porto Alegre, 1995.

PRINCE, Gerald J.. *Métaphysique et Technique dans L'oeuvre Romanesque de Sartre*. Librairie Droz. Genève, 1968.

SEEL, G. *La Dialectique de Sartre*. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. Editora Unesp, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Metafísica e História no romance de Sartre*. In. Revista Cult, maio/2000.

SILVA, Luciano Donizetti da. *Negatividade e Transcendência na Filosofia de Sartre*. (Dissertação de Mestrado). UFPR, Curitiba, 2003.

VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Presses Universitaires de France, Paris, 1948.