

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA
E ONTOLOGIA EM SARTRE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Diego Ecker

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA
E ONTOLOGIA EM SARTRE**

por

Diego Ecker

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2010**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado**

**Fenomenologia da Consciência
e Ontologia em Sartre**

elaborada por
Diego Ecker

como requisito parcial para obtenção da graduação de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

**Prof. Dr. Marcelo Fabri
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Simeao Donizeti Sass (UFU)

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)

Santa Maria, 16 de março de 2010

Às pessoas que se sentem perturbadas pela existência.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Marcelo Fabri
pela paciência, dedicação na orientação,
amizade e pelo aprendizado oportunizado ao longo do Curso.

Aos amigos, colegas e mestres do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE),
pelo incentivo, companheirismo e apoio no desenvolvimento
de meu aprendizado filosófico e humano.

A Universidade Federal de Santa Maria (UFSM),
Pela viabilização das condições institucionais de realização desta pesquisa.

Aos professores, colegas e amigos do Programa de Pós Graduação
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
pelo companheirismo, incentivo e provocação do diálogo e da reflexão filosófica.

A sociedade brasileira
que através do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
oportunizou a viabilização de recursos para a dedicação e o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos amigos
por acompanhar a vivência filosófica e as angústias.

“O homem é uma paixão inútil.”
Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, p. 750.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E ONTOLOGIA EM SARTRE

AUTOR: DIEGO ECKER

ORIENTADOR: PROF. DR. MARCELO FABRI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 16 de março de 2010

O objetivo desta dissertação é demonstrar as raízes conceituais da fenomenologia da consciência e da ontologia sartreana caracterizando a aproximação e o distanciamento com a tradição da fenomenologia e da metafísica, de modo especial com Husserl e Heidegger enfatizando a compreensão e a relação dos conceitos de Para-si e Em-si no contexto da filosofia existencialista. A pesquisa é desenvolvida através da exploração bibliográfica e está dividida em três partes. A primeira destinou-se à abordagem do conceito de intencionalidade, percorre a fenomenologia husserliana, com enfoque na constituição do ego transcendental. A segunda parte teve o objetivo de desenvolver uma síntese crítica da ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*, apontando frequentemente para aspectos críticos em relação aos problemas da metafísica e das concepções unilaterais do realismo e do idealismo. A terceira parte fez uma contraposição da ontologia fenomenológica de Sartre com a problemática que resulta do impasse entre a metafísica do Realismo e Idealismo. Por fim, abordou-se a problemática construída, situando alguns aspectos problemáticos da ontologia fenomenológica de Sartre tendo em vista sua implicação com as grandes questões da metafísica ocidental.

Palavras-chave: Consciência. Fenomenologia. Nada. Ontologia. Sartre. Ser.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to demonstrate the conceptual roots of the phenomenology of consciousness and ontology Sartre characterizes the approach and detachment with the tradition of phenomenology and metaphysics, especially with Husserl and Heidegger emphasizing the relationship and understanding of the concepts themselves and Para- in-itself in the context of existentialist philosophy. Research is carried through the exploration of literature and is divided into three parts. The first was intended to approach the concept of intentionality, travels Husserlian phenomenology, focusing on the constitution of the transcendental ego. The second part aimed to develop a critical overview of phenomenological ontology of Being and Nothingness, often pointing to critical issues regarding the problems of metaphysics and the unilateral conception of realism and idealism. The third part has a contrast of Sartre's phenomenological ontology with the problems resulting from the standoff between the metaphysics of realism and idealism. Finally, we dealt with the problem constructed by putting some problematic aspects of Sartre's phenomenological ontology in view of their involvement with the great questions of Western metaphysics.

Keywords: Being. Consciousness. Nothing. Ontology. Phenomenology. Sartre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA	11
1.1 TRANSCENDÊNCIA	11
1.2 INTENCIONALIDADE.....	20
1.3 SER-NO-MUNDO	24
2 O SER E O NADA	28
2.1 A SUBJETIVIDADE.....	28
2.2 DO FENÔMENO AO SER-EM-SI.....	35
2.3 O PARA-SI E O NADA	41
3 ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA	46
3.1 REALISMO OU IDEALISMO?	46
3.2 NEM REALISMO NEM IDEALISMO	55
3.3 ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA E CRISE.....	59
CONCLUSÃO	67
BIBLIOGRAFIA	70

INTRODUÇÃO

A filosofia de Jean-Paul Sartre, inserida no turbulento século XX, marcado pelas grandes guerras mundiais, sentidas na pele pelo filósofo, caracteriza-se como uma profunda e radical reflexão sobre o sentido da existência do homem no mundo. Num período histórico onde a guerra parecia tornar a vida humana impossível, Sartre afirma o homem como absoluta liberdade. A vivacidade e atualidade da temática motiva a reflexão e dissertação, porém sem a pretensão esgotar a obra do existencialismo sartreano. Pelo contrário, o enfoque da abordagem é bem definido. Analisaremos as implicações da fenomenologia, a constituição da ontologia fenomenológica de Sartre em *O Ser e o Nada* e alguns aspectos centrais do confronto entre a posição de Sartre e a metafísica do Realismo e do Idealismo.

A ontologia sartreana não se limita a analisar a concretude da existência de modo abstrato, mas, abarcar o abstrato da existência de modo concreto. Assim, a argumentação desenvolvida carrega profundas implicações do debate antropológico moderno no que se refere à manifestação e compreensão da existência do homem no mundo.

A problemática central emerge a partir do desenvolvimento da Fenomenologia como ciência que pretende superar os dualismos e abstrações produzidas, sobretudo por concepções metafísicas que posicionaram o problema da existência nos termos de uma relação de conhecimento entre sujeito e objeto. Partindo de um resgate crítico da fenomenologia husserliana e acompanhando seu desenvolvimento filosófico na esteira da ontologia existencial de Heidegger é que nos perguntamos que é esta totalidade o homem no mundo?, será o mundo uma realidade ontológica anterior e independente à consciência?, ou será a consciência o ser primordial e condição para a existência do mundo?

As questões que orientam a reflexão indicam o teor da abordagem na perspectiva da ontologia fenomenológica de Sartre. Pretende-se demonstrar as raízes conceituais da fenomenologia da consciência e da ontologia sartreana através de um roteiro que caracterize a aproximação e o distanciamento com a tradição da fenomenologia e da metafísica, de modo especial com Husserl e Heidegger. A fim de desenvolver o itinerário proposto, a pesquisa está estruturada em três partes.

A primeira destina-se à abordagem do conceito de intencionalidade, percorrendo a fenomenologia husserliana, com enfoque na constituição do ego transcendental. Trata do conceito de ser-no-mundo acentuando sua significação e relação entre os conceitos fundamentais da ontologia de Heidegger e Sartre a fim de resgatar a influência na constituição das teses desenvolvidas em *O Ser e o Nada*. Além disso, servirá de subsídio para a compreensão do desenvolvimento dos conceitos fundamentais da ontologia fenomenológica de Sartre.

A segunda parte tem o objetivo de estruturar uma síntese crítica da ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*, apontando frequentemente para aspectos críticos em relação aos problemas da metafísica e das concepções unilaterais do realismo e do idealismo. Fundamentalmente, centra-se no desenvolvimento da compreensão sartreana da consciência e de sua relação com o mundo a fim de esclarecer a centralidade da posição sartreana em relação às teses de Husserl e Heidegger e das tensões que apontamos no capítulo anterior.

A terceira parte faz uma contraposição da ontologia fenomenológica de Sartre com a problemática que resulta do impasse entre a metafísica do Realismo e Idealismo. Este fio condutor permitirá submeter às teses de Sartre a uma análise crítica que fará emergir as tensões, alcances e limites de sua posição. Serão resgatadas brevemente as teses do Realismo e do Idealismo a partir de seu desenvolvimento na tradição filosófica e, enfaticamente, sob o enfoque da ontologia fenomenológica de Sartre. Procura-se mostrar como estas posições filosóficas são caracterizadas na obra sartreana em termos da compreensão da relação entre consciência e mundo, apontando algumas críticas desenvolvidas por Sartre. Por fim, concluiremos nossa reflexão abordando a problemática construída, situando alguns aspectos problemáticos da ontologia fenomenológica de Sartre tendo em vista sua implicação com as grandes questões da metafísica ocidental.

1 FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA

O primeiro capítulo destina-se à abordagem do conceito de intencionalidade, percorrendo a fenomenologia husserliana, com enfoque na constituição do ego transcendental e a ontologia heideggeriana, acentuando a significação do conceito de ser-no-mundo a fim de regatar a influência na constituição das teses que Sartre desenvolve em *O Ser e o Nada*. Além disso, servirá de subsídio para a compreensão do desenvolvimento dos conceitos fundamentais da ontologia fenomenológica de Sartre.

1.1 TRANSCENDÊNCIA

Na ontologia sartreana fica explícita a ambição de fazer o inventário das estruturas fundamentais do ser-no-mundo. Trata-se de examinar a realidade humana como ela de fato se manifesta, sem que para tal empreendimento seja necessário abdicar da concretude da realidade humana para refugiar-se no abstrato.

A ânsia de Sartre em poder falar das coisas tal como elas se mostram já se faz notar em seus primeiros trabalhos. Em *O Ser e o Nada* é que as grandes teses de Sartre são sistematizadas em um ensaio de ontologia fenomenológica que, apesar de usar conceitos husserlianos e heideggerianos, se caracteriza muito mais como uma crítica à estes filósofos do que propriamente uma reafirmação de suas teses. Este contexto marca a problemática que será desenvolvida, uma vez que a abordagem da ontologia fenomenológica sartreana requer um mínimo de diálogo com a tradição da fenomenologia, sobretudo com Husserl e Heidegger.

Em termos genéricos pode-se dizer que Husserl posicionou suas teses contra um erro que prevaleceu nas ciências humanas enquanto trataram a relação entre consciência e mundo a partir de uma cisão radical onde a consciência e o objeto são entendidos como entidades completamente distintas e mais, sua heterogeneidade é considerada ponto crucial para o desenvolvimento da ciência. Deste entendimento decorre a unilateralidade do tratamento da relação entre sujeito e objeto. Por um lado, afirma-se o materialismo como posição que privilegia a realidade objetiva concebendo-a como exterioridade em

contraposição ao sujeito. De outro lado, o Idealismo constituiu-se como posição que se fundamenta na subjetividade, na interioridade do sujeito em contraposição à exterioridade, à realidade objetiva. Para Husserl, aceitar o dualismo intransigente significa reduzir a compreensão do ser humano à fragmentação, pois não é possível refugiar-se na unilateralidade das abordagens do Materialismo e do Idealismo uma vez que mente, corpo e mundo compõe uma unidade indivisível sendo este o ponto nuclear para o estudo da realidade humana (PERDIGÃO, 1995, p. 31-32).

Em busca de uma filosofia de rigor, Husserl passa em revista o criticismo kantiano, o psicologismo, o empirismo e o ceticismo sendo que tal escrutínio visa muito mais aceder aos fundamentos da experiência possível do que dar respostas ou possíveis soluções aos seus impasses.¹

Na introdução de *Ideias I* Husserl procura demarcar o objeto da fenomenologia diferenciando-a de todas as demais ciências e em mostrar sua condição de ciência fundamental da filosofia, o que pretende comprovar. A fenomenologia se caracteriza por ser uma ciência nova, diferente do pensar natural, em virtude de sua peculiaridade de princípio. É uma ciência de fenômenos como muitas outras o são, contudo, em cada uma das ciências o sentido do termo “fenômeno” assume diferentes conotações. A fenomenologia se refere a este múltiplo uso e significação de “fenômenos”, porém, numa orientação própria, com um sentido diferente daquele das outras ciências. Para estabelecer as bases da fenomenologia e determinar cientificamente sua essência peculiar é necessário, primeiro, a tarefa de efetuar a orientação fenomenológica, ou seja, entender as modificações da noção de fenômeno decorrentes desta orientação.²

Em *A Imaginação* Sartre retoma a compreensão de Husserl quando afirma que “O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência; é transcendente” (SARTRE, 1985, p. 108). A determinação do campo transcendental é fundamental para combater posições imanentistas que entendem que o mundo é constituído a partir de conteúdos de consciência. Sartre compartilha das teses de Husserl a fim de marcar a distinção e os mal-entendidos do psicologismo e das teorias representacionais as quais caracteriza como “filosofias digestivas”.

¹ Contra o psicologismo Husserl argumenta dizendo que embora a atividade cognoscente seja realizada no âmbito psíquico não significa que obedeça às leis naturais, ou seja, a atividade cognoscente pertence ao domínio lógico e ideal sendo sua validade de caráter apodítico.

² HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

Tendo em vista os mal-entendidos e equívocos produzidos pela filosofia e pela psicologia alemã da época em torno da compreensão da fenomenologia, Husserl adverte que desde as *Investigações Lógicas* (1900-1901) “[...] a fenomenologia pura, [...] não é psicologia, e o que impede a inclusão dela na psicologia não são demarcações contingentes dos domínios, nem terminologia, mas fundamentos *de princípio*” (HUSSERL, 2006, p. 26). Diferenciar a fenomenologia pura da psicologia é uma tarefa difícil uma vez que exige o esforço de superar os hábitos dominantes do pensar, colocá-los fora de circuito a fim de libertar o pensamento de todas as barreiras espirituais e então poder libertar plenamente o pensamento para vislumbrar de maneira inteiramente nova os autênticos problemas filosóficos (HUSSERL, 2006, p. 27).

Husserl não despreza a psicologia, apenas trata de distinguir seu objeto. O método da redução fenomenológica é concebido tendo em vista um percurso que permite a passagem por diferentes etapas. Para penetrar na orientação fenomenológica Husserl parte do mundo como ele se apresenta à consciência do ponto de vista natural e do modo como é experimentado psicologicamente. A redução exige a remoção das barreiras cognitivas imanentes à essência do modo natural de investigar para alcançar o campo dos fenômenos, transcendentalmente purificados, e adentrar a orientação própria da fenomenologia.

O acerto de contas com a psicologia é um tema que perpassa as investigações de Husserl e Sartre. Do mesmo modo que Sartre tem a preocupação de ultrapassar o âmbito do sentido do psíquico para alcançar a constituição de seu ser, Husserl forja seus argumentos na perspectiva de mostrar que a psicologia é uma ciência empírica que trata de *atos* particulares e provisórios enquanto que a fenomenologia pura ou transcendental é uma ciência das essências. A psicologia é uma ciência de realidades e sua investigação dos “fenômenos” psíquicos é relativa à própria constituição do campo psíquico humano, ou seja, tais eventos, quando reais, possuem existência efetiva no mundo espaço-temporal a que os sujeitos reais pertencem. Os fenômenos da fenomenologia transcendental são caracterizados como irrealis, pois pela redução transcendental os “fenômenos” psicológicos são purificados de toda realidade que recebem de sua inserção no mundo. A fenomenologia é uma doutrina de fenômenos transcendentalmente reduzidos, não é seu objeto as essências de fenômenos reais. (HUSSERL, 2006, p. 27-28).³

³ Sobre a distinção entre a psicologia e a fenomenologia transcendental aludimos aos comentários de DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Capítulos 1 e 2; e KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. Joaquin João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 23-26.

Na primeira das *Meditações Cartesianas* Husserl busca o ponto de partida real que permita fundamentar uma ciência verdadeira. Tendo em vista a exigência da verdade, radicada na evidência e na apoditicidade, Husserl desloca o primado da evidência da presença do mundo para a presença do *ego*. Neste ponto a presença do cartesianismo em Husserl motiva o próprio distanciamento de Descartes. Para Husserl a teoria da “presença do mundo”, que pode ser encontrada nas *Meditações* de Descartes, envolve uma crença ontológica que ligamos ao mundo. A redução fenomenológica é operada, portanto, na medida em que esta crença é superada. Deste modo, o ceticismo que motiva a busca do fundamento das ciências não exclui a possibilidade da existência do mundo, mas procura elucidar a “realidade” que o conhecimento transcendente nos propõe. A redução fenomenológica se interpõe no problema da teoria do conhecimento, qual seja, de fundamentar definitivamente o conhecimento. Se o mundo e tudo o que nele se encontra existe *em si*, independentemente do sujeito que, por sua vez, é uma consciência individual que percebe o mundo, o trânsito entre estes dois polos implica sérias dificuldades do ponto de vista da possibilidade de sua fundamentação.

A certeza do primado do *ego cogito* e de sua apoditicidade faz desmoronar a hipótese do *não ser* e refuta a crença ontológica da presença do mundo como anterioridade absoluta. Assim, segundo Husserl:

Mediante a *époque* fenomenológica, reduzo meu eu humano natural a minha vida psíquica – o reino da minha *própria experiência psicológica* – ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao reino da *experiência fenomenológico-transcendental do eu*. O mundo objetivo que para mim existe, que para mim existiu e existirá sempre, e que sempre poderá existir, com todos seus objetos, retira, como dito antes, todo seu sentido e seu valor de realidade, aquele que em cada caso tem para mim, de mim mesmo, *porém de mim enquanto sou o eu transcendental*, o eu que surge unicamente com a *époque* fenomenológico-transcendental (1986, p. 73, tradução nossa).

A redução fenomenológica pode ser considerada a pedra de toque da fenomenologia husserliana. Com base na exposição de Depraz (2008) observamos três modos de redução: a conversão reflexiva; a variação eidética e a *epoché* transcendental.

A conversão reflexiva é possível na medida em que tem por base uma experiência básica que torne o sujeito vinculado à realidade. Trata-se de considerar que a consciência do mundo é condição para a consciência de si, pois a percepção de si como sujeito é sempre

uma percepção que já supõe o perceber. A consciência é, portanto, um conjunto de atos perceptivos voltados aos objetos do mundo. Não se trata de uma concepção imanentista, pois se trata de acentuar a relação da consciência com o mundo. Isto é que caracteriza a intencionalidade, a particularidade da consciência de ser consciência de alguma coisa, de conter, enquanto *cogito*, o seu *cogitatum* em si mesma (HUSSERL, 2001, p. 51). Tão pouco se pode considerar que a consciência se reduz ao *cogito*, no sentido estritamente cartesiano de uma subjetividade encerrada em si mesma. Em Husserl a consciência abre-se ao mundo através da intencionalidade fazendo um processo de “alargamento” da consciência, ou seja, as múltiplas cogitationes que se relacionam ao ‘mundo’ contêm, nelas mesmas, essa relação; assim, por exemplo, a percepção dessa mesa é, tanto antes como depois, percepção dessa mesa.

Dessa forma, todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa [...] em consequência, será necessário ampliar o conteúdo do ego cogito transcendental, acrescentar-lhe um novo elemento e dizer que todo *cogito*, ou ainda todo estado de consciência, ‘assume’ algo, e que ele carrega em si mesmo, como ‘assumido’ (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo (HUSSERL, 2001, p. 50-51).

A ampliação do *ego cogito* é o processo pelo qual a consciência, em sua abertura intencional para o mundo, integra em si o objeto que ela visa (*cogitatum*) como unidade de sentido, ou seja, como *noema*, não como apropriação e imanentização de uma coisa real externa. O noema designa o objeto como unidade de sentido para a consciência.

Husserl distingue tipos de atos intencionais: imaginação, intuição sensível, intuição categorial entre outros. Contudo a consciência não se resume em ser um polo (noese) da intencionalidade, pois a relação intencional não é uma relação entre consciência e objeto como se fossem realidades exteriores e independentes. É importante reforçar que a fenomenologia é uma ciência da essência das vivências puras. A constituição da realidade se dá através das vivências entendidas como atos puros. Não se trata de uma estrutura psíquica, mas puramente ideal (*cogito*), portanto, o sujeito é uma estrutura ideal pura e seus atos são relações intencionais. A dimensão objetiva se constitui na relação intencional entre o sujeito lógico e o ser dado do objeto. Ao tratar da corrente das vivências Husserl distingue a matéria (*hylé*) e a forma (*morphé*) visada. Desta distinção surgem as categorias de noema e noese. Segundo Husserl é fundamental distinguir:

[...] entre *componentes próprios* dos vividos intencionais e seus *correlatos intencionais*, ou os componentes destes. [...] Temos, pois, de distinguir, por um lado, as partes e momentos que encontramos mediante uma *análise real* do vivido [...] perguntando por suas partes ou momentos dependentes, que o constroem realmente (2006, p. 203).

O vivido intencional é, por essência, consciência *de algo*, por exemplo, como recordação, como juízo, entre outros, de modo que se pode perguntar o que é possível enunciar de modo essencial sobre o *de algo*. Para Husserl: “[...] todo vivido intencional é, justamente vivido noético; é da essência dele guardar em si algo como um sentido [...]” (2006, p. 203).⁴

A noese é a constituição dos componentes reais dos vividos. Segundo Husserl, além dos componentes reais dos vividos,

[...] essa série de momentos noéticos aponta para *componentes não-reais*, a saber, mediante aquilo que se encontra sob a designação de ‘sentido’. Aos múltiplos dados do conteúdo real, noético, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num ‘*conteúdo noemático*’ correlativo ou, resumidamente, no ‘*noema*’ (2006, p. 203).

A partir da distinção entre os conteúdos noemáticos e a noese Husserl (2006, p. 205) adverte que na orientação fenomenológica se deve levar em consideração a questão fundamental, a saber, ocupar-se do “[...] *que é ‘percebido como tal’, que momentos eidéticos ele abriga em si mesmo enquanto este noema de percepção.*” A fidelidade à orientação fenomenológica acontece na entrega pura ao *dado* eidético, com isso é possível fazer a descrição fiel e evidente, de “aquilo que aparece como tal”, ou, dito de outra maneira, “descrever a percepção em enfoque noemático”.

Deste modo pode-se compreender o que significa o alargamento da consciência visto que a distinção entre noema e noese posiciona a análise sob o enfoque da orientação fenomenológica. A percepção em enfoque noemático não permanece isolada da consciência

⁴ Segundo Husserl (2006, p. 203), são exemplos dos momentos noéticos “[...] os direcionamentos do olhar do eu puro para o objeto ‘visado’ por ele em virtude da doação de sentido, para aquele objeto que ‘não lhe sai do sentido; a apreensão e conservação desse objeto’, enquanto o olhar se dirige para outros objetos que entram no ‘visado’; as operações de explicitar, relacionar, abarcar [...]” entre outras.

como algo que lhe seja exterior, mas participa da própria dinâmica consciencial como núcleo objetivo de sentido (DEPRAZ, 2008, p. 35).

Para que seja possível a reflexão é necessária a vinculação entre sujeito e realidade. Esta vinculação se manifesta pela via intencional, onde a percepção se manifesta como ato primordial de vinculação do sujeito ao mundo. Contudo, para que seja possível uma consciência reflexiva é preciso atentar para um movimento em que a consciência retorne a si, porém, sem que este retorno seja uma mera reduplicação das vivências noemáticas que estão voltadas linearmente para a objetividade transcendente. A reflexão marca a descontinuidade – mas não a cisão – com a percepção dos objetos transcendentais para fazer um movimento circular onde a consciência se volta sobre si para interrogar a vivência imanente do objeto. A reflexão não é uma percepção de percepção como entende Leibniz.

A variação eidética, como modo de redução, permite a purificação da reflexão fazendo com que se desprenda do mundo e seus objetos contingentes e fugazes a fim de visar os próprios atos e vivências no âmbito da reflexão pura. A fim de evitar os riscos de uma redução meramente psicológica é necessário ultrapassar o fato em direção à essência. Os fatos são particulares e sua verdade é provisória. À fenomenologia interessa ultrapassar o meramente empírico no sentido de buscar a essência do vivido, seu *eidós*⁵. Não se trata de um processo de indução e descarte das qualidades singulares e concretas das vivências, mas de considerar tais particularidades das vivências e buscar na multiplicidade de suas variantes o que lhe é essencial. Trata-se de ultrapassar a descrição de vivências factuais em vista de ultrapassar o particular, de atingir a essência das vivências sem que percam sua singularidade e concretude.

A *epoché* transcendental, alcançada através do método de parentização, faz emergir um novo domínio científico, onde, segundo Husserl

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como efetividade para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-lo entre parênteses (2006, p. 81).

⁵ O eidético (*eidós* = essência) qualifica a intuição e a variação. A eidética é uma teoria das essências, compreendidas como não abstratas, ou seja, não separadas do sensível, dadas de forma intuitiva através da intuição sensível. Através da variação é possível analisar as características dos objetos e intuir-lhes a essência de modo a purificá-los do contingente, retendo apenas o necessário (DEPRAZ, 2008, p. 118).

Pôr entre parênteses ou tirar de circuito o mundo natural significa “abdicar” da atitude natural, por recurso metódico, da imediata validade e valoração do mundo. A *epoché* implica a interrupção de qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal e da influência de todas as ciências que se referem ao mundo natural. Assim como na conversão reflexiva e na variação eidética, a *epoché* implica uma modificação na orientação do olhar sobre o mundo, na neutralização de sua validade. Através da *epoché* tudo o que é naturalmente concebido como evidente pelo transcorrer habitual do pensamento é interrompido por uma variação fundamental, uma conversão do olhar ou uma variação eidética. Mediante as reduções psicológicas e eidética a *epoché* distingue-se pela sua radicalidade, enquanto as demais reduções permanecem singulares, esta envolve o mundo inteiro numa espécie de “aniquilação”.⁶ A força da expressão “aniquilação do mundo”, utilizada por Husserl, indica a amplitude e radicalidade da redução transcendental. A consciência naturalmente absorvida no mundo é posta em suspenso e ficticiamente aniquilada para vislumbrar o ego transcendental. Do “aniquilamento total” é que surge a possibilidade do eu puro dar sentido ao mundo. Segundo Husserl:

[...] todo o *mundo espaço-temporal*, no qual o homem e o eu humano se incluem como realidades individuais subordinadas, é, *segundo seu sentido, mero ser intencional*, portanto, tal que tem o sentido meramente secundário, relativo, de um ser *para* a consciência. Ele é um ser de que a consciência põe a existência em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como o idêntico de multiplicidades de aparições motivadas de modo coerente – mas, *além disso*, nada (2006, p. 116).

Não se trata de constituir um mundo exterior e independente da consciência, mas de conceber o sentido do mundo como sentido para a consciência, de “constituir” o mundo em seu sentido antes do que em seu ser.

O grande objetivo de Sartre, falar das coisas como ele as tocava, ganha vitalidade a partir de seu contato com a fenomenologia. Deste encontro surge o interesse em revisar a psicologia – as teorias do Eu - como consequência dos impasses percebidos por Sartre quando, pelo prisma do conceito de intencionalidade e pelo contato com a tradição fenomenológica, vê a possibilidade de libertar a consciência das amarras substancialistas.

⁶ No § 49 de *Ideias* (2006, p. 114) Husserl usa o termo “aniquilamento” fazendo analogia à pura consciência egológica, a consciência absoluta como resíduo do aniquilamento do mundo.

O surgimento de *O Ser e o Nada* marca definitivamente a passagem de Sartre ao terreno da fenomenologia. Contudo, desde 1933, ao tomar conhecimento da fenomenologia, vê no conceito de intencionalidade a possibilidade de superar as aporias do idealismo e do realismo em vista de uma compreensão sintética que respeite, a um só tempo, a consciência, o mundo e sua relação. Partindo do conceito de intencionalidade Sartre pretendia superar a “filosofia digestiva” que predominava na academia francesa da época. Expulsar da consciência todos os “conteúdos”, as representações internas do mundo espaço-temporal e a crença numa “vida interior”, em um Eu habitante da consciência. Tal ambição se configurou na tarefa de revisar a psicologia como uma consequência imposta pelo conceito de intencionalidade.

Em *A Transcendência do Ego*⁷ Sartre mostra que a consciência transcendental é desprovida de estrutura egológica, que nela não habita um Eu, nem formal nem material. Este itinerário é iniciado com o esvaziamento do campo da imanência para então fundamentar o Ego transcendente e determinar o domínio do psíquico. Este ensaio não é, portanto, uma investigação da psicologia, pois sua preocupação não é com o sentido do psíquico e sim investigar a maneira pela qual o psíquico se constitui, ou seja, trata-se de fixar o seu ser.⁸

Desde Husserl a fenomenologia é constantemente revisada, característica esta que não é deixada de lado pelos fenomenologistas do existencialismo, sobretudo Heidegger e Sartre. Em *O Ser e o Nada*, a fenomenologia sartreana se configura a certa distância de Husserl, o que não significa abandono ou desprezo, mas procura extrair do conceito de intencionalidade as mais radicais consequências. Para que seja possível destacar as aproximações e distanciamentos de Sartre em relação à fenomenologia husserliana é importante considerar a II meditação das *Meditações Cartesianas* onde Husserl aborda o tema da experiência transcendental e da egologia.

Nas *Meditações* Husserl mostra sua preocupação em alcançar um princípio, o fundamento das ciências. O *cogito* é este princípio real, e a partir dele a reflexão de Husserl se detém sobre o tema com o objetivo de elaborar uma experiência do *cogito* que seja ela mesma uma ciência. Deste modo, o *cogito* seria um fundamento externo à ciência no sentido de um fundamento epistemológico, mas ele mesmo constitutivo de uma ciência fundamental.

⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. e Introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

⁸ Sobre a tese de Sartre em *A Transcendência do Ego* ver o comentário de ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: SARTRE, 1994.

É nesta virada que a fenomenologia se constitui como uma experiência articulada e estruturada do cogito. Conforme Husserl: “[...] pode ser que a descoberta cartesiana do *eu* transcendental revele também uma idéia nova do fundamento do conhecimento, a saber de um fundamento de ordem transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 45).⁹ Neste sentido a fenomenologia se constitui ao visualizar o cogito como “realidade” transcendental e se desenvolve como exercício de intuição e tematização da evidencia do transcendental¹⁰. O “eu penso” reposicionado pela fenomenologia é a descoberta do primeiro princípio sendo este promovido a “realidade” transcendental. Trata-se de um exercício de intuição da “vida da consciência”.

A abordagem da constituição do transcendental em Husserl pretende elucidar minimamente o percurso pelo qual a tradição fenomenológica alcança os fundamentos para uma nova visada da consciência, não mais como um aparato de condições de possibilidade para o conhecimento do mundo e sim, ela mesma, em sua estrutura transcendental, ser objeto de investigação rigorosa. Nesta perspectiva, a questão do eu transcendental passa a ser alvo de investigação na tradição dos fenomenólogos existencialistas. Em *A Transcendência do Ego* Sartre recupera a obra de Husserl e se posiciona criticamente a fim de radicalizar a intencionalidade da consciência como garantidora de sua translucidez.

1.2 INTENCIONALIDADE

Fazendo referência direta à fenomenologia de Husserl, em *A Transcendência do Ego* Sartre entende que a fenomenologia é um estudo científico da consciência e que seu procedimento essencial é a intuição. A intuição leva à presença da coisa e, portanto, a fenomenologia é uma ciência de fatos, ou, como diria Husserl, uma ciência de essências. A

⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 45.

¹⁰ Em relação ao sentido de transcendental cabe distinguir que, para Kant, refere-se ao conhecimento (ou ciência) das condições *a priori* do modo de conhecer os objetos (fenômenos). O Transcendental refere-se ao conhecimento que permite saber que representações (intuições ou conceito) são aplicadas ou são possíveis exclusivamente *a priori* e como isso se dá. Em suma, é transcendental o conhecimento da possibilidade do conhecimento ou do uso dele *a priori*. Para Husserl, transcendental refere-se ao âmbito das vivências dos fenômenos puros da consciência. O transcendental é o lugar das evidências apodíticas, que são alcançadas pela subjetividade transcendental através da descrição dos fenômenos puros. *Transcendente*, para Husserl, corresponde à objetividade (mundo exterior). Diz respeito ao real, o empírico. (ZILLES, 2002, p. 19).

partir do momento em que se realiza a “redução” a consciência é, para Husserl, um fato absoluto, é uma consciência real e acessível a cada um de nós (SARTRE, 1994, p. 46).¹¹

Note-se que o ponto crucial da fenomenologia é a imediata relação com o mundo e que é neste rastro que Sartre a persegue tendo em vista a premissa de que o mundo não é um pressuposto, mas uma imediata evidência. Pela fenomenologia husserliana foi possível situar-se para além do problema da demonstração de que o mundo real existe e que é possível ter acesso a ele, pois sendo por princípio que a consciência é consciência de algo, o estar-no-mundo torna-se uma dimensão existencial irreduzível. A propósito da redução fenomenológica Husserl foi taxado de idealista por ater-se à imanência da consciência, contudo, uma interpretação de oposição entre imanência e transcendência, em termos de realismo e idealismo não é sustentável, uma vez que em virtude da intencionalidade a formação do pensamento (noese) está intimamente ligada com a visada do abjeto transcendente (noema). Nas *Meditações Cartesianas* Husserl observa que: “[...] intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (2001, p. 51).¹²

Se a consciência é sempre consciência de algo então podemos notar que no pensamento de Sartre a consciência determina-se por ser apenas uma relação com esse “algo”, ou, na terminologia sartriana, um “nada”. Mesmo que Descartes tenha posto em cheque a tese fundamental do realismo: as coisas existem e o ser existe independentemente da consciência; ao afirmar o *cogito ergo sum*, Descartes não consegue se desvencilhar por completo do realismo. Ao afirmar o *cogito*, Descartes concebe o eu pensante como *une chose qui pense*, ou seja, uma coisa que pensa, uma coisa pensante. A noção de *coisa*,

¹¹ Sobre as considerações de Sartre em relação à redução observa-se Husserl quando diz que: “Pela *εποχη* fenomenológica, reduzo meu *eu* humano natural e minha vida psíquica [...] a meu *eu* transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica” (HUSSERL, 2001, p. 43). Adiante diz Husserl: “[...] ao efetuar rigorosamente a redução fenomenológica, mantemos em caráter noético o campo livre e ilimitado da vida pura da consciência e, da parte de seu correlato noemático o mundo fenômeno como seu objeto intencional. Assim, o *eu* da meditação fenomenológica pode tornar-se em toda a universalidade *espectador imparcial de si mesmo* [...]” (p. 54).

¹² Nas *Meditações Cartesianas* Husserl desenvolve a teoria da intencionalidade reconhecendo a influência de seu mestre, Franz Brentano que, em sua obra *A Psicologia de Um Ponto de Vista Empírico* diz: “Todo fenômeno mental inclui algo como o objeto em si, apesar de nem todos o fazerem da mesma forma. Na apresentação, algo é afirmado ou negado, no amor, amado, no ódio, odiado, no desejo, desejado e por aí em diante. Esta inexistência intencional é característica exclusiva do fenômeno mental. Nenhum fenômeno físico exhibe algo deste tipo. Nós podemos, portanto, definir o fenômeno mental, dizendo que são aqueles fenômenos que contêm um objeto intencionalmente em si mesmos” (BRENTANO apud COX, 2007. p. 28-29).

presente na tese cartesiana do *cogito* evidencia a presença da idéia de substância do realismo antigo e medieval (MORENTE, 1980, p. 170-172). Contudo não podemos negar que a idéia de substância em Descartes recebe um novo sentido e que esta concepção resulta muito diferente daquela tida pelos clássicos. Para os realistas, o ser existe em si e por si, ou seja, existe fora e independentemente da consciência. Porém, o ser é inteligível, o que permite que venha a ser um conteúdo da consciência. Diante da tese realista, o idealismo cartesiano, mesmo que conservando a noção de coisa ou substância, concebe o *cogito* como um ser inteligente, o que diferencia radicalmente a tese cartesiana da tese realista. Para o realismo, o ser é inteligível; para o idealismo cartesiano, o ser é inteligente. Desta forma, o Eu pensante não pode ser conteúdo de consciência, mas, de modo contrário ao realismo, o Eu pensante é consciência continente. Sem dúvida esta é uma problemática metafísica fundamental que perpassa o idealismo de modo geral. O acento recai não mais na coisa em si enquanto ser independente da consciência e sim sobre a atividade pensante do Eu, que possibilita o conhecimento do mundo. Daí que, a existência do mundo, de forma alguma problemática para a metafísica realista, agora, para o idealismo, se torna o centro de discussão. Uma vez que o *cogito* torna-se a *coisa em si* imanente ao sujeito, o ser por excelência, que é condição para o conhecimento, pois é inteligente, não pode mais ser concebido como uma realidade extrínseca ao sujeito, mas condição da existência da própria exterioridade. O problema fica evidente: é preciso demonstrar a realidade do mundo através da atividade dedutiva do *cogito*. Em Descartes a consciência é alguma coisa enquanto que em Sartre não passa de uma operação, uma constante fuga de si, sendo este o ponto crucial para a liberdade, pois quando se tem consciência de algo temos paralela e implicitamente uma consciência de nós, ou seja, ao modo negativo a consciência, ao captar-se como fuga de si, compreende-se como não sendo o objeto que visa. Na relação entre consciência e objeto não existe qualquer separação substantiva a não ser o nada que é a impossibilidade da fusão entre consciência e mundo, porém, mesmo sendo um nada que cinde consciência e mundo, ao mesmo tempo tal cisão é um “vácuo” que faz da consciência uma fuga de si. Neste sentido, a relação entre consciência e mundo não é pautada por uma compreensão de consciência continente, uma reserva de conteúdos extrínsecos que passam a habitá-la.

Através da redução Husserl quer alcançar a consciência transcendental e ultrapassar o domínio da atitude natural de contemplação do mundo. A consciência transcendental é purificada de todo equívoco. A redução se caracteriza como um processo de purificação que compreende determinadas etapas. Pode-se dizer que as etapas fundamentais são a intencionalidade, a visão das essências através da redução eidética e a redução

fenomenológica que culmina o processo ao alcançar o campo transcendental. Ora, a intencionalidade é a condição fundamental para todo o processo, pois todo ato da consciência implica relação com um objeto, dito de outra forma, todo ato da consciência é relação. A intencionalidade constitui uma relação sintética visto que ao intencionar um objeto a consciência é “consciência de”.¹³

Em *A transcendência do Ego*, radicalizando o princípio da intencionalidade, Sartre afirma: “[Husserl] Depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Logische Untersuchungen*), retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência [...]” (1994, p. 46). Segundo Sartre este Eu transcendental é uma estrutura necessária que recai sobre as visadas de cada fenômeno que possa se apresentar no campo da atenção. Deste modo, Sartre conclui que o Eu transcendental husserliano se converte num eu pessoal e questiona se tal conversão é necessária e coerente com a definição de consciência que o próprio Husserl apresenta.

Para Sartre a noção de Eu transcendental está relacionada com a crença de que se justifica pela necessidade de unidade e individualidade da consciência, contudo a admissão do Eu é entendida por Sartre como produtora de interioridade e, por isso não vê a necessidade de recair em tal problemática, uma vez que, a unidade e a individualidade das percepções é garantida pela própria intencionalidade. Para Sartre: “Pela intencionalidade, ela [a consciência] transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se. A unidade da miríade de consciências ativas pelas quais juntei, junto e juntarei dois com dois para fazer quatro é o objeto transcendente ‘dois mais dois são quatro’” (1994, p. 47).¹⁴

A intencionalidade é tomada com tamanha radicalidade que faz da consciência um “deslizamento” em direção às coisas, relação com um objeto (real ou imaginário) a tal ponto que a consciência só pode existir como consciência de algo. Neste sentido, não é possível conceber a consciência como um polo isolado do mundo. Pensar a possibilidade de uma consciência absoluta é cair no absurdo de poder conceber um existente feito de nada, pois o

¹³ No parágrafo 84 das Investigações Husserl trata da intencionalidade como tema fenomenológico capital e afirma que: “A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência” (HUSSERL, 2006, p. 190).

¹⁴ Sartre dirá que a consciência se unifica a si mesma concretamente por meio de um jogo de intencionalidades “transversais”, que são as retenções concretas e reais das consciências passadas, sendo estas retenções o modo como a consciência se constitui em fluxo unitário. A unidade é fruto do próprio fluxo da consciência, ou seja, é constituída pelo modo como os vividos se reúnem e fundem-se em unidades mais vastas sem que para tal seja necessário acrescer um princípio egológico que reduplicasse a unificação já constituída. Ver: TE, p. 47ss.

mundo é, para a consciência, o substrato ao qual permanece em constante remissão sem que coincida com ele (PERDIGÃO, 1995, p. 45-46). A intencionalidade é, portanto, eixo central da fenomenologia sartreana de modo que a possibilidade de uma ontologia fenomenológica e da caracterização das estruturas da consciência e sua relação com o mundo estão alicerçadas na radicalidade deste princípio.

Ao tratar do tema da redução em *A Transcendência do Ego* e em *O Ser e o Nada* Sartre procura demonstrar que a redução não requer um procedimento metodológico, pois ela se impõe a nós como que um acidente, ela nos acontece, tal como a náusea. Em *A Imaginação* Sartre retoma o tema da redução e abandona seu caráter de arbitrariedade e passa a considerá-la um método, um procedimento através do qual se pode alcançar a intuição de essências (SARTRE, 1985, p. 105). Em *O Imaginário* Sartre distancia-se de Husserl e passa a se aproximar de Heidegger através do conceito de ser-no-mundo. Esta aproximação com Heidegger introduzirá o tema do nada e da negação e em *O Ser e o Nada* a própria consciência será abordada a partir destes conceitos.

1.3 SER-NO-MUNDO

Na conclusão de *O Imaginário* Sartre enfrenta o problema de saber se a função de imaginar é uma especificação contingente e metafísica da essência da consciência ou (se) ao contrário deve ela ser descrita como uma estrutura constitutiva dessa essência. A consciência imaginante, diz Sartre, põe seu objeto como um nada. Toda vez que se imagina certo objeto trata-se de uma maneira de envolver certo nada. Na imagem dá-se a presença viva do não tocante, de um objeto como não sendo, um irreal (SARTRE, 1996, p. 235-238).

Sartre comenta que para abordar o tema da imaginação seria adequado o recurso a redução fenomenológica, mas considerando que o público francês da época era pouco afeito aos métodos fenomenológicos, desenvolve a problemática pelos procedimentos comuns de análise crítica, ou seja, através de um método regressivo. Sartre introduz a regressão definindo o caráter específico da imaginação, distinguindo-a da lembrança e do ser visado no vazio. Para que seja possível imaginar a consciência deve pôr uma tese de irrealidade. Dito de outro modo deve ser possível para consciência pôr o nada (SARTRE, 1996, p. 235-237).

A regressão aplicada à imaginação implica no posicionamento da questão da negatividade e das condutas negativas. No ato de imaginar a consciência põe o real à distância, sua constituição ocorre à margem da totalidade do real, liberta-se do real, ou, como

diz Sartre, trata-se de negar o real. Para que a negação se realize é necessária a apreensão da “totalidade do real”, ou seja, a consciência deve pôr o mundo em sua totalidade sintética e deste modo, a apreensão da totalidade do real envolve, segundo a orientação heideggeriana, a constituição do *mundo*. No entendimento de Sartre “[...] colocar o mundo enquanto mundo ou ‘nadificá-lo’ é uma só coisa. Nesse sentido, Heidegger pode dizer que o nada é estrutura constitutiva do existente” (1996, p. 240).

A apreensão do real como *mundo* é possível na medida em que a consciência é necessariamente *situada*, ou seja, que sua condição é *ser-no-mundo*. Através da regressão o exame da imagem demonstrou que o ser-no-mundo é a condição da imaginação e que para que o nada seja posto é necessária a apreensão da totalidade do real, o mundo como conjunto sintético. A apreensão do todo é condição para o nada sendo que somente uma consciência situada pode pôr o nada através do ato de nadificação.

Num segundo movimento metodológico da regressão Sartre faz uma comparação com o que nos oferece o *cogito* e afirma:

Essa consciência livre – cuja natureza é ser consciência *de* alguma coisa, mas que por isso mesmo constitui-se ela própria diante do real e a cada instante o ultrapassa porque ela só pode ser enquanto “estiver-no-mundo”, quer dizer, vivendo sua relação com o real como situação -, o que ela é senão simplesmente a própria consciência tal como ela se revela a si mesma no *cogito*? (1996, p. 240).

Para Sartre a condição do *cogito* não é a dúvida, mas é, ao mesmo tempo, a constituição do real como mundo e sua nadificação, portanto o *cogito* legítima de uma só vez o ser-no-mundo e seu conceito correlato, a nadificação. A nadificação implica o ultrapassamento, pois a consciência ao se constituir a si mesma em face do real ultrapassa-o, pois seu modo de ser é ser-no-mundo, ou seja, se relaciona com o real sempre em situação, pois toda vez que um existente é posto ele é ultrapassado, pois ao nadificar o mundo sua constituição se dá por ultrapassagem.¹⁵ Adiante trataremos dessa ultrapassagem ao

¹⁵ Para ilustrar o que Sartre entende por ultrapassagem recorreremos ao exemplo: “[...] se tenho vontade de ver meu amigo Pierre, que não está aqui, a situação se define como um ‘estar-no-mundo’ de maneira que Pierre não seja dado no presente, e Pierre é aquilo em relação ao qual a totalidade do real é ultrapassada para fazer um mundo. Mas de modo algum se trata do Pierre real, que, pelo contrário, se fosse dado como presente ou como visado a partir do real por intenções vazias e presentificantes (por exemplo, se estou a ouvi-lo andando atrás da porta), faria parte da situação: esse Pierre em relação ao qual a situação se definiu é precisamente o Pierre ausente.” (SARTRE, 1996, p. 244).

ontológico de que fala Heidegger de modo a compreender o posicionamento de Sartre sobre a questão.

Para Heidegger a condição fundamental do existente humano é o estar-no-mundo. Contrapondo a noção de estar-no-mundo com o solipsismo metódico de Descartes, Heidegger trabalha os conceitos de ser-em ou ser-dentro. Em *Ser e Tempo* Heidegger adverte que a expressão ser "em um mundo" instiga compreender o ser-em como um estar "dentro de...", ou seja, o modo de ser de um ente que *está* num outro, assim como a flor está no vaso. Nesta relação o termo "dentro" designa o modo de ser de dois entes extensos dentro do espaço. Segundo Heidegger:

Esses entes, que podem ser determinados como estando um "dentro" do outro, tem o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre "dentro" do mundo. Ser simplesmente dado "dentro" de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de categorias. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da pré-sença (1988, p. 92).

Heidegger chama atenção para a distinção entre a relação dos entes no sentido de uma relação de lugar e a constituição ontológica da pré-sença. “A pré-sença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso indica-se o conceito formal de existência [...] a pré-sença é o ente que sempre eu mesmo sou” (1988, p. 90). A pré-sença é a constituição ontológica do que Heidegger designa com ser-no-mundo. O ser-em, tomado em sua significação existencial, expressa formal e existencialmente o ser da pré-sença que constitui o ser-no-mundo. Não se trata de uma relação espacial, pois o “em” é um morar, habitar, deter-se. Na medida em que eu mesmo sou “ser-em” eu moro, me detenho junto ao mundo. (HEIDEGGER, 1988, p. 92).

A metafísica ingênua compreende o homem primeiro como uma coisa espiritual que só depois passa a ocupar um espaço como corporeidade, ou seja, entende o existente como presença no sentido tradicional. Assim o mundo é entendido como um conjunto conectado de coisas que, segundo Heidegger, não passa de uma abstração metafísica, pois o homem é entendido como uma entre as muitas coisas presentes no mundo. Para Heidegger,

[...] o ser-no-mundo não é uma propriedade que a pré-sença as vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A pré-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pré-sença, sendo-no-mundo é como é (1988, p. 95-96).

A crítica de Heidegger se dirige as concepções tradicionais da metafísica que entendem a relação entre homem e mundo de modo unilateral, como dois polos, como uma relação entre entes dados que povoam o mundo. Para Sartre a pre-sença (ser-aí) permite falar sobre o “como” deste ser, de sua concepção a partir de seu ser, ou seja, compreender que a consciência não se produz como um singular de uma possibilidade abstrata, ela surge no seio do ser, cria e sustenta sua essência no bojo do ser.¹⁶

Tendo em vista o posicionamento da problemática das estruturas da consciência e as divergências de Sartre em relação a Husserl, a abordagem “onto-fenomenológica” de *O Ser e o Nada* deverá pautar os conceitos fundamentais discutidos até o momento em vista da constituição de uma descrição fundamental das estruturas da consciência partindo do exame das vivências negativas da consciência. Além do mais, a influência da ontologia de Heidegger será enfatizada na medida em que a compreensão do ser-no-mundo passa a ganhar a tonalidade da ambiguidade da constituição e da relação do Para-si e do Em-si no ensaio de Sartre. Considerando tais elementos, a próxima etapa desta investigação concentra sua atenção na obra de Sartre e percorre a constituição da subjetividade em vista de elucidar sua dimensão ontológica e sua relação com o mundo.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. e notas de Paulo Perdigão. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 26.

2 O SER E O NADA

Este capítulo tem o objetivo de estruturar uma síntese crítica da ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*, apontando frequentemente para aspectos críticos em relação aos problemas da metafísica e das concepções unilaterais do realismo e do idealismo. Fundamentalmente, centra-se no desenvolvimento da compreensão sartreana da consciência e de sua relação com o mundo a fim de esclarecer a centralidade da posição sartreana em relação às teses de Husserl e Heidegger e das tensões que apontamos no capítulo anterior.

2.1 A SUBJETIVIDADE

O ponto de partida da filosofia sartreana é portador de um profundo teor ontológico. Procura-se um primeiro princípio que fundamente o discurso filosófico e este ponto de partida é a subjetividade. É no rastro deste ponto fundamental da filosofia sartreana que vamos iniciar nossas investigações em *O Ser e o Nada*.

Segundo Sartre, “existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano” (2000, p. 24). A partir desta afirmação pretendemos adentrar na subjetividade sartreana norteados pelos seguintes questionamentos: Como Sartre compreende o *cogito*? O que se entende por consciência e quais são as suas estruturas?

Sabemos que a filosofia sartreana pode ser comparada com o pensamento cartesiano já que em alguns aspectos Sartre parece semelhante a Descartes. Este fato deve-se a herança do estudo da fenomenologia husserliana que marcaram profundamente o pensamento sartreano, de tal modo que a discussão sobre o *cogito* é fundamental para que se estabeleçam os princípios norteadores da investigação de *O Ser e o Nada*.¹⁷ Como recurso metodológico para alcançarmos a compreensão do *cogito* sartreano, faremos um breve paralelo com

¹⁷ Os estudos de Sartre sobre a Fenomenologia de Husserl, que dialogava constantemente com o cartesianismo e sua noção de *cogito* são encontradas na ontologia sartreana com o objetivo de demonstrar as falhas do *cogito* cartesiano. Sobre este assunto e sobre a influência da fenomenologia no pensamento sartreano ver os comentários de Vergílio Ferreira em: SARTRE, Jean-Paul; FERREIRA, Vergílio. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. e notas Vergílio Ferreira. 2. ed. Lisboa: Presença, 1970. p. 9-60, 129-228.; JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Pref. Delfim Santos; Trad. Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. 4.ed. Porto: Tavares Martins, 1975. p. 409-422.

Descartes, a exemplo das reflexões feitas por Bornheim.¹⁸ Para ele nos dois filósofos pode-se detectar um percurso metodológico que busca estabelecer princípios metafísicos que, em última análise, são determinados pela subjetividade.

Defendendo-se de críticas que acusavam seu existencialismo de ser um subjetivismo, Sartre afirma: “queremos uma doutrina baseada na verdade e não um conjunto de teorias bonitas” (1970, p. 273). A preocupação de Sartre e de Descartes revela-se semelhante uma vez que ambos pretendem estabelecer um fundamento absoluto.

Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aqui que se atinge a verdade absoluta da consciência. Toda a teoria que considera o homem fora deste momento, em que ele se atinge a si mesmo, é antes de mais uma teoria que suprime a verdade, porque fora deste ‘cogito’ cartesiano, todos os objetos são prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada (SARTRE, 1970, p. 247-248).

Ao conceber o *cogito* como verdade primeira e absoluta, Sartre admite que o fundamento é a subjetividade do indivíduo e isto se deve por razões estritamente filosóficas. Para Sartre, uma teoria filosófica só é verdadeira se tiver um ponto de partida verdadeiro e indubitável, este fundamento é o *cogito*, intuído subjetivamente e sem mediações.

A primeira consequência da afirmação do *cogito* como verdade fundamental é a dicotomia sujeito-objeto. Este dualismo sartreano não se caracteriza por uma preocupação exclusivamente gnosiológica como na filosofia kantiana ou pós-hegeliana. Este dualismo é metafísico e tem por finalidade estabelecer uma crítica ao materialismo “que leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue dos conjuntos das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra” (SARTRE, 1970, p. 248).

Sartre adverte que a subjetividade não pode ser confundida com o solipsismo, mas deve ser entendida como auto-reconhecimento imediato e indubitável e, ao mesmo tempo, como descoberta dos outros como condição de sua existência¹⁹ (1970, p. 275). Como ocorre

¹⁸ BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984. p. 15-20.

¹⁹ Afirmar que o outro é condição de existência daquele que alcança o *cogito* refere-se a concepção sartriana de intersubjetividade ou de reconhecimento no outro que pode acontecer, por exemplo, pelo sentimento de vergonha. Mesmo que esta experiência seja própria ao Para-si (consciência), necessita do outro que percebe através do olhar. Ver SARTRE, 2000, terceira parte, p. 287.

em Descartes, com a afirmação da subjetividade surge a necessidade do método, metafisicamente determinado pelo *cogito*. A primeira parte do método, tanto para um como para o outro, consiste em alcançar a certeza absoluta do *cogito*. No segundo momento surge a pergunta pela natureza do *cogito*. Para responder a esta questão, sabemos que Descartes recorre a dúvida metódica, ou hiperbólica, onde, tudo é posto em dúvida, com tamanha radicalidade que a única certeza possível é a própria dúvida, de onde emerge o *cogito*. A natureza deste pensar, para Descartes, é uma substância pensante, a “*res cogitans*”.

Sartre percorre um caminho parecido ao de Descartes, porém, na medida em que o *cogito* se afirma, Sartre vai se distanciando. Na “dúvida metódica” sartriana, se alcança o reino humano ao fazermos a pergunta sobre a natureza de tal reino. Neste ponto, Sartre distancia-se enormemente de Descartes, pois sua resposta terá um grande teor existencial, e enquanto Descartes limita a dúvida ao plano gnosiológico, Sartre amplia a abrangência da dúvida ao nível existencial (BORNHEIM, 1984, p.16).

Descartes sistematiza a dúvida no *Discurso do Método*, enquanto Sartre o faz em um romance, *A Náusea*. Nesta novela, Sartre submete à dúvida o sentido da própria existência humana enquanto existência concreta e desprovida de sentido coletivo que possibilitará através da própria experiência da náusea o acesso à verdade do reino humana, que se desdobrará em um princípio de ação, ou numa conduta vital.

A experiência da náusea, vivida por Roquentin, personagem principal da novela, vai do desconhecido ao conhecimento. Ou seja, a experiência nauseante, vivida em certas circunstâncias em que o personagem se encontra, vai se ampliando até reconhecer a náusea como elemento essencial de constituição do homem em sua plenitude existencial.

A náusea marca o principal ponto de divergência entre Sartre e Descartes. Parece que Sartre transforma o cartesianismo inspirado no conceito de *ser-no-mundo* de Heidegger onde “[...] um puro sujeito sem mundo não ‘é’, e nunca pode ser dado em primeiro lugar. E assim também nunca é dado em primeiro lugar um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER apud BORNHEIM, 1984, p. 18).

Ao utilizar-se da concepção de homem heideggeriana, Sartre admite a ideia de mundo como algo evidente, possibilitando a desintelectualização do *cogito* cartesiano, conferindo-lhe em primeira instância uma dimensão existencial que se constitui num *cogito pré-reflexivo* que é a condição do *cogito* cartesiano.²⁰

²⁰ Ver SARTRE, 2000, p. 20 (O *cogito pré-reflexivo* e o seu *percipere*).

Aqui percebemos que o ponto de partida é a consciência²¹, porém, uma consciência que reconhece a pré-reflexividade do *cogito* e por isso não pode ignorar o mundo, já que o homem é entendido como ser-no-mundo. Assim, o pensamento ganha uma experiência existencial concreta, que permite atingir o sentido da existência do homem.

Sabendo que Sartre incorpora a fenomenologia de Husserl, a consciência é sempre consciência *de*, este “de” é o Em-si, o fenômeno, que se reduz a uma série de aparições que o manifestam (SARTRE, 2000, p. 15). A náusea é o “fenômeno de ser” que nos dá acesso imediato ao sentido da existência humana. A descrição deste evento cabe à ontologia, que descreverá o fenômeno tal qual ele é em seu aparecer, ou seja, imediatamente.

A experiência da náusea, a primeira vista pode nos parecer uma descrição de vivências individuais de situações psicológicas, porém, *A náusea* revela uma experiência ontológica que demonstra o sentido último da existência humana. A náusea nadifica, dilui o significado do real, revela a absurdidade da existência. Como diz Sartre: “[...] compreendi que havia encontrado a chave da existência, a chave de minhas náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo o que consegui apreender em seguida se reduz a essa absurdidade fundamental [...] fiz a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo” (apud BORNHEIM, 1984, p. 21).

A revelação da existência como um absurdo absoluto tem uma forte implicação ontológica, pois evidencia o caráter aparente dos entes, ou seja, o absurdo conduz à ideia de que o essencial é a contingência, existir é *estar-aí*. Por isso, os entes diversos não podem ser deduzidos, eles simplesmente se deixam encontrar. O que Sartre nos quer esclarecer é que a existência não pode ser explicada ou demonstrada a partir de um ser absoluto ou necessário, a existência é pura gratuidade, é absurda.

Por fim, podemos dizer que a compreensão do sentido da náusea neste paralelo com Descartes, nos revela a pretensão fundamental do autor, que é a de instaurar um novo humanismo, tema este que perpassará toda a obra sartriana. Sartre parte do absurdo radical (náusea) e aos poucos vai subjugando-o ao significado da conquista do real. Este intento de transcender, ou superar o absurdo, já se encontra no final da própria *náusea*, mas é em *O Ser e o Nada* que esta reflexão é levada às suas últimas consequências, como busca do fundamento do ser a nível ontológico, entendido como descrição do fenômeno de ser.

²¹ Ao usarmos o termo *consciência* estamos nos remetendo a fenomenologia huserliana, que entende a consciência como intencionalidade, portanto, não se trata de uma concepção solipsista, de uma consciência fechada em si, mas, uma consciência de percepção e como percepção.

Esta breve reflexão sobre o significado da experiência da náusea é de suma importância para uma compreensão propedêutica do sentido da descoberta da realidade humana enquanto superação do *cogito* cartesiano e evidenciação da existência do mundo fora da subjetividade, além do mais, a náusea é o meio pelo qual o ser nos é revelado (SARTRE, 2000, p. 19).

Anteriormente dizíamos em citação que existir é estar presente. Ora, um exame mais profundo desta noção de *presença* nos levará a compreender mais a fundo as estruturas imediatas da consciência. Estar presente pressupõe uma dualidade: o ser que é presente e o ser para o qual o presente se faz presença. A noção de presença revela a estrutura primeira da consciência, a intencionalidade, ou seja, “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’” (SARTRE, 2000, p. 22).²²

Através da análise da *presença* descobrimos a existência de duas realidades. Uma primeira é a realidade do fenômeno, que é percebido, e a outra é a realidade da consciência, que é fundamentalmente percepção ou, melhor dizendo, intenção. Vamos nos ater agora a análise da consciência.

Afirmar a consciência como essencialmente intencional, significa que o ato mais imediato da consciência é a sua relação com os fenômenos transcendentais. Com isso não devemos entender que primeiro há uma consciência pura, fechada em si mesma e que se pense a si própria. Como veremos isso não é possível. Também não devemos pensar que o ato intencional da consciência tem precedência cronológica sobre o ato reflexivo, pois a consciência é uma unidade intencional e reflexiva. O que podemos afirmar é que há uma precedência lógica do ato intencional da consciência irrefletida em relação à consciência reflexiva, porém, pensar o contrário seria um absurdo, pois uma consciência reflexiva sem um conteúdo ou, melhor dito, sem um reflexo, equivaleria a possibilidade de se ter consciência de nada e, uma consciência de nada é um nada de consciência. Para compreendermos melhor os graus de consciência recorreremos aos comentários de Sylvie Le Bon:

²² Gostaríamos de esclarecer aqui dois conceitos usados por Sartre: Posicionamento e Transcendente, que tem origem na fenomenologia husserliana. Posicionamento, em fenomenologia, significa “tese” (do grego *thésis*): ato de colocar algo como existente no mundo. Ver: nota de Paulo Perdigão in: SARTRE, 2000, p. 22. Transcendente, para Sartre, é essencialmente o objeto, o fenômeno ou a coisa enquanto outro que não a consciência. Ver: JOLIVET, 1975, p. 184. Para um aprofundamento na noção de transcendência em Sartre ver: BORNHEIM, 1980, p. 73-80.

Para resumir, uma análise fenomenológica da consciência distinguirá três graus de consciência:

1º um primeiro grau ao nível da consciência irrefletida, não posicional de si, porque consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente.

Com o cogito:

2º um segundo grau: a consciência reflexionante é não posicional dela mesma, mas posicional da consciência refletida.

3º um terceiro grau, que é um ato tático ao segundo grau, pelo qual a consciência reflexionante se torna posicional de si.²³

Fica claro que a pré-reflexividade da consciência ou consciência (de)²⁴, é o fundamento da reflexividade. Chegamos a compreensão de porque Sartre afirma que o *cogito* pré-reflexivo é condição do *cogito* cartesiano e ao mesmo tempo superação do subjetivismo. O *cogito* cartesiano não pode ser concebido como *res cogitans*, uma vez que “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo” (SARTRE, 2000, p. 22). Esta relação verdadeira é a relação de transcendência, que é o modo próprio de ser da consciência como intencionalidade. Compreendemos que a própria essência da consciência é ser relação com o mundo e que o ato pré-reflexivo é condição para o conhecimento dos objetos, de tal modo que o *cogito* cartesiano revela-se absurdo em relação à compreensão da consciência em Sartre, pois a consciência é um lançar-se para fora que se esgota na própria exterioridade. A radicalidade do princípio de intencionalidade exige a existência da exterioridade para que a consciência não desvaneça no nada.

Até o momento cumprimos duas tarefas fundamentais; compreendemos o *cogito* sartreano e seu fundamento - o qual revelou ser um *cogito* pré-reflexivo, que é o fundamento da consciência reflexiva. Como Sartre afirma:

²³ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1988. p. 29. nota 29. Tradução nossa. “Pour résumer, une analyse phénoménologique de la conscience discernera trois degrés de conscience: 1º *un premier degré* au niveau de la conscience irrefléchie, non-positionnelle de soi, parce que conscience de soi en tant que conscience d'un objet transcendant. Avec le *cogito*: 2º *un second degré*: la conscience réfléchissante est non-positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie. 3º *un troisième degré* qui est un acte thétique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi.”

²⁴ O “de” entre parêntesis significa que a consciência se identifica com o objeto de que ela é consciência, esgotando-se em sua intencionalidade posicional do mundo, ou seja, a consciência em seu modo de ser não-reflexivo. Para uma compreensão mais pormenorizada deste assunto ver SARTRE, 2000, p. 25.

[...] a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. [...] Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano (2000, p. 24).

À primeira vista, a leitura da citação acima pode nos levar a concluir que existe uma dualidade do tipo cognoscente-conhecido, o que é típico do conhecimento, porém, a consciência (de) si não é dualidade, mas relação imediata e não cognitiva de si a si (SARTRE, 2000, p. 24). Por outro lado, poderíamos dizer que há um círculo vicioso na consciência, pois no exemplo citado por Sartre, no qual analisa a atividade de contar, conclui que ter consciência (de) contar é o que propriamente fundamenta a atividade aditiva como ato reflexivo da consciência. Em outras palavras, a consciência posicional do ato de contar cigarros revela-se como consciência não-posicional de contar, pois concluir que há doze cigarros em cima da mesa revela uma propriedade objetiva resultante da atividade posicional da consciência. Porém, posso não ter qualquer consciência *de* contar e aquele que conta pode não se conhecer enquanto contador, mas, se o contador for questionado sobre a sua atividade não hesitará em responder que está contando, e isso não se deve somente à capacidade reflexionante, mas também a toda série de consciências (de) cigarros, que apesar de permanecerem irrefletidas são condição para a reflexão (SARTRE, 2000, p. 24-25).

A análise das estruturas da consciência deve nos deixar claro que há uma preocupação em fugir da concepção idealista de conhecimento que concebe a reflexão isolada em si, como que possuindo uma imagem da consciência refletida; e há também a preocupação de superar o realismo, que concebe primeiramente a reflexão como consciência autônoma e, por isso, é incapaz de reunir-se à consciência refletida, ou seja, o conhecido e o cognoscente são compreendidos como existências autônomas, permanecendo isolados em sua auto-suficiência. Sendo que o conhecimento resulta da descrição da relação entre existente conhecido e existente cognoscente, o conhecimento é um tipo particular de relação interna, assim, podemos formular a seguinte questão ao realismo: como dois todos isolados e independentes podem manter relações de conhecimento entre si? (SARTRE, 2000, p. 208ss)

A pergunta inicial sobre a concepção do *cogito* sartreano nos remeteu aos fundamentos da consciência e demonstrou que há um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano. A pré-reflexividade da consciência aliada à experiência da náusea nos dirigiram ao sentido último da existência e da realidade humana que, comparadas com

Descartes, revelaram-se muito mais abrangentes, no sentido de que a experiência metodológico-ontológica da náusea afirmou a existência do mundo como Absurdo-Absoluto que, em última análise pode ser associado com percepção imediata ou não-tética da consciência posicional. Ou seja, a consciência irrefletida demonstrou ser a condição da reflexão e, como tal, ultrapassa o intelectualismo subjetivista de Descartes e “alcançamos assim o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primordial ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo” (SARTRE, 2000, p. 29).

A partir das análises feitas, estamos aptos a proceder nossa investigação na direção daquilo que a consciência não é, ou seja, em direção ao mundo (Em-si), já que ele se encontra totalmente fora da consciência. Portanto, o objeto de nossa reflexão terá sempre de levar em conta as observações feitas até aqui, pois os fundamentos da subjetividade sartreana são o ponto de partida para a investigação ontológica e acompanharão tal investigação em todos os seus desdobramentos por ser a consciência o próprio modo de relação com o mundo.

2.2 DO FENÔMENO AO SER-EM-SI

Sartre inicia *O Ser e o Nada* com uma constatação:

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? (2000, p. 15)

A ideia de monismo do fenômeno significa que o fenômeno não mais é concebido como um aparecer que atrás de si oculta seu verdadeiro ser, não há mais uma coisa em si ou um *noûmeno* que se oculte atrás das máscaras enganadoras do fenômeno. As noções clássicas de ato e potência e essência e aparência não encontram mais justificção nesta nova concepção do fenômeno. Explicitaremos em linhas gerais esta questão para que, da análise

fenomenológica do que aparece, possamos gradativamente passar à descrição ontológica da relação homem-mundo.²⁵

Sartre, em sua investigação, procura atingir o fundamento do fenômeno, porém, mesmo que certo número de dualismos tenha sido superado, não há como fugir da dicotomia presente na noção do fenômeno como aparecer. Neste contexto, a investigação sobre o fundamento do fenômeno abre duas alternativas: ou o fundamento do fenômeno provém da natureza humana ou transcende à realidade humana.

Para Sartre, a primeira tese é inviável, pois [...] “o ser-fundamento do *percipere*²⁶ e do *percipi*²⁷ deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal” (2000, p. 21). Admitir esta tese é aderir a uma concepção idealista de conhecimento, onde o conhecido fundamenta-se na subjetividade do sujeito e, portanto, o ser do fenômeno se dá a partir da subjetividade. Tal concepção torna-se absurda: se retomarmos a compreensão das estruturas da consciência, veremos que ela não pode ser fundamento de qualquer coisa; muito pelo contrário, a consciência é busca de fundamento, ela é um vazio total e, como tal, não pode sustentar ou fornecer qualquer objetividade ao fenômeno. Como afirma Sartre: “o ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal dos fenômenos” (SARTRE, 2000, p. 32). Portanto, a subjetividade humana não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno. Mas, de onde vem este ser?

O ser do fenômeno mostra-se em seu aparecer, pois nele não há qualquer realidade oculta (*noûmeno*), como o concebera Kant. Para Sartre esta dualidade é inconcebível “porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos a ideia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na ‘Fenomenologia’ de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto” (SARTRE, 2000, p. 16). O fenômeno é relativo na medida em que aparece *para* uma consciência, e absoluto no sentido de que não esconde nada, revela-se por inteiro no próprio aparecer. Nesta concepção de fenômeno como

²⁵ Notemos que a fenomenologia tem um papel fundamental em *O Ser e o Nada*. Sartre incorpora elementos fundamentais da fenomenologia de Husserl, porém, radicaliza-a ontologicamente. Para Sartre, a Fenomenologia vai além de um recurso metodológica para a investigação dos fenômenos, pois o interesse pelo fenômeno só se justifica enquanto revelador da dimensão ontológica dos existentes. Convém alertar que as críticas que Sartre endereça a Husserl evidenciam sua insatisfação com a falta de aprimoramento dos princípios da Fenomenologia, principalmente o princípio da Intencionalidade, e pelo comprometimento de Husserl com o Idealismo. As teses de Sartre negam que a consciência seja o princípio de constituição do objeto transcendente. Para Sartre, a tese parece estar invertida: “ser consciência *de* alguma é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* a consciência” (SARTRE, 2000, p. 33). Esta presença plena de si, que se manifesta à consciência, reivindica a sua existência em si como transcendência Cf. BORNHEIM, 1971, p.31-32. Ainda sobre a presença da Fenomenologia em *O Ser e o Nada*, Sartre diz: [...] “a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 2000, p. 19).

²⁶ *Percipere* (no latim): “Perceber” Ver: SARTRE, 2000, p. 21. Nota do tradutor.

²⁷ *Percipi* (no latim): “Ser é ser percebido” Ver: SARTRE, 2000, p. 21. Nota do tradutor.

relativo-absoluto, segundo Sartre, não há como conceber a ideia de potencialidade no fenômeno, pois “tudo está em ato” (SARTRE, 2000, p. 16). Não podemos atribuir qualquer vestígio de potencialidade ao que é absolutamente *atualidade*.²⁸ Também não podemos pensar que a essência de um existente está escondida ou camuflada atrás de sua aparência, pois [...] “o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa de série bem interligada dessas manifestações” (2000, p. 17).

A dualidade da aparência nos remete a uma nova situação de oposição entre finito e infinito, onde a objetividade do fenômeno é fundamentada em um recurso ao infinito (SARTRE, 2000, p. 17). Este recurso ao infinito é que caracteriza a dimensão ontológica do fenômeno, pois se o ser do fenômeno é o aparecer, tal aparição só pode ser compreendida em sua essência se nos perguntarmos sobre o próprio ser da aparição. Tal questionamento supõe um ato de transcendência do finito (aparição singular) para o infinito (razão da série das aparições). O fenômeno, portanto, revela uma dimensão transfenomenal que, ao mesmo tempo, resgata o estatuto ontológico do fenômeno e preserva uma perfeita identidade entre ser e aparecer. É nessa perspectiva que Sartre fala de um ser do fenômeno e de um fenômeno de ser (2000, p. 35-36), procurando demonstrar que a cisão entre ser e fenômeno, do tipo kantiano, condiciona o conhecimento à descrição do fenômeno.

Há uma dificuldade a ser enfrentada, consiste em estabelecer a relação que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno pois, se quisermos falar algo sobre o ser, teremos que ultrapassar o fenômeno enquanto aparição singular, já que [...] “o objeto não *possui* o ser [...] Ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser” (SARTRE, 2000, p. 19). Segundo Sartre, o ser do fenômeno é irreduzível ao fenômeno de ser, uma vez que o primeiro é dado no plano epistemológico e o segundo no plano ontológico, [...] “no sentido em que chamamos *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo do ser; exige enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal” (2000, p. 20).

Sartre pretende com a prova ontológica, fundamentar a existência objetiva, a existência do mundo como certeza material e exterior à consciência. A prova ontológica fundamenta a atividade pré-reflexiva da consciência que foi estudada anteriormente e que demonstrou ser radicada no princípio de intencionalidade. Com isso queremos dizer que a consciência tem por objeto um ser que ela não é e não pode ser. Este ser transfenomenal que transcende à consciência é o ser-Em-si e somente pela análise deste ser é que poderemos aprofundar a compreensão da relação entre fenômeno de ser e ser do fenômeno.

²⁸ Para compreendermos melhor o argumento de Sartre contra a ideia de potencialidade sugere-se a leitura do exemplo de “Proust” em: SARTRE, 2000, p. 16.

A análise das estruturas da consciência e do princípio de intencionalidade já nos adiantava a compreensão da consciência como sendo um vazio total e que, portanto, só pode visar algo que não ela mesma. Assim, descobrimos a existência de um ser outro que não a consciência e que esta, em seu ser, depende deste outro para ser si mesma. O outro de que falamos é o ser do fenômeno, que pela análise revelou-se um fenômeno de ser que é o próprio fundamento do aparecer.

Tais conclusões nos põem ante uma situação problemática: o ser transfenomenal da consciência e o ser transfenomenal do fenômeno. A relação entre estes dois polos precisa ser investigada para que possamos estabelecer o fundamento do fenômeno e o fundamento da consciência. Em suma, até o momento a nossa reflexão impõe a necessidade de investigar os fundamentos do Em-si; de encontrar o fundamento do ser-Para-si; e de determinar o tipo de relação existente entre o ser do Em-si e o ser do Para-si (BORNHEIM, 1971, p. 32).

Sartre inicia suas investigações sobre o ser-Em-si fazendo duas advertências: primeiro a de que devemos demarcar a região do ser que será analisada, ou seja, a análise do sentido do ser só vale para o ser do fenômeno, que se constitui como radicalmente distinto da consciência. A segunda, decorrente da cisão entre ser-Em-si e ser-Para-si, haverá de deixar claro que a investigação do Em-si, fora da sua relação com o Para-si, resulta provisória, pois tal isolamento da análise não revela a totalidade do sentido do ser-Em-si. Assim, evidenciamos que só depois de conhecermos mais profundamente o ser do Para-si é que poderemos estabelecer as devidas relações entre as duas regiões de ser e desvendar o seu sentido mais profundo, estabelecendo sua unidade no ser, de modo que a solução realista e a solução idealista sejam superadas por uma nova solução (SARTRE, 2000, p. 35-37).

Pelo modo como caracterizamos e direcionamos nossa investigação sobre o ser-Em-si, nossa exposição se restringirá às formalidades da concepção sartreana do Em-si. São três as características fundamentais atribuídas por Sartre ao Em-si: “o ser é”; “o ser é em-si” e “o ser é o que ele é”. Passaremos a analisar separadamente cada uma destas características com a finalidade de extraímos as devidas conclusões de cada uma.

Numa crítica ao argumento criacionista, Sartre afirma: [...] “mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação [...]. Mas não se deve concluir que o ser cria-se a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo [...]. O ser é *si-mesmo*” (2000, p. 37). Sendo o Em-si uma identidade perfeita em si mesma, o ser não pode ser concebido em si mesmo como sendo atividade ou passividade. Estas noções só *são* para o homem, ou seja, para uma consciência, ou melhor, para um Para-si que é outro em relação ao Em-si. Tal constatação serve também para que eliminemos do Em-si a negação e a afirmação. Estas

noções são provenientes de juízos que a consciência faz *de* alguma coisa e, portanto, permanecem separados do Em-si por este *de* que distancia o Em-si do Para-si. Se o exame da negação e da afirmação revela a necessidade de relação entre a consciência e o Em-si para que o ato afirmativo ou negativo seja viabilizado, e visto que não podemos conceber relação interna no Em-si, pois o modo de ser da relação é a própria consciência, então o Em-si não pode ser relação em si mesmo pois o Em-si é: “Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação *de* si no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser. [...] Resumiremos dizendo que o ser é em si” (SARTRE, 2000, p. 38). Assim fica expressa, portanto, a primeira característica do Em-si: *o ser é Em-si*.

A segunda característica do Em-si é a que revela a sua absoluta identidade, rejeitando qualquer suspeita de reflexividade interna do Em-si, que lhe é muitas vezes atribuída devido à inexatidão de sua designação sintático-semântica (SARTRE, 2000, p. 125). Ressaltamos aqui esta particularidade do Em-si para que possamos nos precaver de possíveis enganos, pois [...] “o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é*” (SARTRE, 2000, p. 38) e como tal, o princípio de identidade²⁹, fundamento de todos os juízos analíticos, adquire um caráter regional, reservando-se de modo absoluto somente ao Em-si.

A opacidade do Em-si, revelada pela tese “o ser é o que é”, não depende, absolutamente, [...] “de nossa *posição* com respeito ao Em-si, no sentido em que seríamos obrigados a *apreendê-lo* ou *observá-lo* por estarmos ‘de fora’” (SARTRE, 2000, p. 39). Portanto, a opacidade do Em-si não é uma característica que depende da relação entre Em-si e Para-si, visto que “o ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora*” (2000, p. 39).

Com estas afirmações queremos deixar claro que, para Sartre, o Em-si é pleno de si, não tem segredo, é uma realidade maciça, é como uma síntese pensada em sua maior absolutidade, não se relaciona, pois está isolado em seu *ser-si*. O Em-si é plena positividade, e com isso queremos realçar a ideia da superação da noção de potencialidade onde [...] “tudo

²⁹ A característica fundamental do ser-Em-si é a sua identidade perfeita. O que precisamos notar é que Sartre atribui a identidade a uma região do ser, o Em-si. “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade do ser do Em-si é infinita. É o pleno” (SARTRE, 2000, p. 122). A plenitude do ser não deixa qualquer espaço para que o não-ser (nada) possa se intrometer, tal como o concebera Parmênides. Sartre quer livrar o Em-si do verme (nada) que se intromete na realidade humana. “O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SARTRE, 2000, p. 122).

o que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio” (SARTRE, 2000, p. 39). O Em-si é a mais perfeita e pura positividade, pois nele não há outro que não seja ele mesmo, de tal modo que para o Em-si a alteridade é impossível. O Em-si estende-se sem se estender, pois tudo o que ele é o é em si mesmo não podendo abrigar em si qualquer vestígio de temporalidade, pois uma coisa só pode tornar-se ou não ser mais *para-a-consciência*.

Por fim a terceira característica: [...] “o ser-Em-si é. Significa que o ser não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário” (SARTRE, 2000, p. 39). A noção de possibilidade não pode ser um princípio de derivação do Em-si. A possibilidade faz parte da realidade humana e a tentativa de fundamentar o ser na necessidade não passa de um apelo a uma noção inexistente no Em-si e que, portanto, não faz parte do existente. Assim, já que nada se mostra viável para justificar o Em-si, seu sentido último é a contingência radical. Em poucas palavras, Sartre resume dizendo que o ser-Em-si é “incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade” (SARTRE, 2000, p. 40).

A análise provisória do fenômeno de ser nos revelou as três características do ser-Em-si que acabamos de investigar. Até o momento não podemos falar mais do Em-si, pois isso requer a investigação sobre o ser do Para-si. O nosso objetivo de alcançar o fundamento e a relação do ser-Em-si e do ser-Para-si revelou algumas dificuldades que nossa reflexão não se propõe superar ou esgotar, porém, precisamos investigar melhor o que nos conduz ao fundamento da realidade humana para que possamos compreender a relação entre Em-si e Para-si. Antes de nos concentrarmos no exame do ser-Para-si, faremos algumas observações conclusivas a respeito da análise do Em-si.

A busca pelo fundamento do ser-Em-si não passou de uma tentativa frustrada, uma vez que todas as tentativas de chegar à compreensão das estruturas do Em-si mostraram-se impossíveis. O Em-si permanece diante de nós como inacessível, um maciço impenetrável que ridiculariza todas as tentativas humanas de investigá-lo. Os grandes sistemas da metafísica antiga e medieval, com suas noções explicativas das estruturas do Em-si parecem inconcebíveis aos olhos de Sartre, uma vez que, qualquer determinação do ser é negada por princípio. Ao ser nada podemos adicionar ou tirar, pois a suposta determinação do Em-si, só é *para nós*, para uma consciência que capta o ser do fenômeno em seu aparecer.³⁰

³⁰ Para compreendermos melhor a impossibilidade de determinação das estruturas do ser-Em-si e entendermos porque, para Sartre, o conhecimento que se tem do ser não o afeta, sugiro a leitura de: SARTRE, 2000, p. 233ss.

Encerrada a investigação sobre o Em-si passemos agora a examinar o ser do Para-si de modo que tal investigação nos conduza a uma ampliação de nosso horizonte de compreensão do Em-si e da relação entre Em-si e Para-si.

2.3 O PARA-SI E O NADA

No início deste capítulo tratávamos dos fundamentos da subjetividade sartreana e em nosso percurso chegamos à análise das estruturas internas da consciência guiados pelo princípio de intencionalidade. O fundamento da consciência ou do ser-Para-si revelou ser transfenomenal, uma vez que não pode ser apreendido pela consciência, mas ao mesmo tempo reivindica sua existência. Contudo, é preciso que venhamos a compreender melhor as condutas que fazem o Para-si ser o que é ao modo de não ser. Ou seja, se o Para-si remete sempre ao Em-si e não se confunde com ele, precisamos investigar o que mantém esta distância mínima entre o Em-si e o Para-si, sempre levando em conta o nosso ponto de partida: o homem-no-mundo (SARTRE, 2000, p. 43). A respeito desta relação de homem-mundo, Sartre adverte:

A relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres e que já descobrimos em nossa primeira investigação. Basta abrir os olhos e investigar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a, podemos responder a estas duas perguntas: 1º) Qual é a relação sintética que chamamos ser-no-mundo? 2º) Que deve ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles? (2000, p. 44)

Como afirmávamos anteriormente, as análises da consciência já nos antecipavam que o Para-si é carência de ser, ou melhor, é um nada de ser, de tal modo que o Para-si [...] “é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2000, p. 758). Considerando tal caracterização do Para-si, não precisamos nos ocupar de buscar o fundamento do nada, pois isto seria “começar deliberadamente pelo abstrato” (2000, p. 44). Sartre parte do concreto, do fenômeno homem-no-mundo. O problema da relação do nada humano com o nada transcendente, como já indicávamos anteriormente, deve ser elucidado através de uma

descrição fenomenológica das condutas do homem-no-mundo, sempre respeitando o monismo do fenômeno.

Apoiado no próprio seio do fenômeno, Sartre inicia suas análises a partir de sua própria experiência. Diz ele: “o homem que *eu* sou se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa” (2000, p. 44). A verificação desta conduta pode nos levar a compreender a relação do homem com o mundo e aclarar o nevoeiro existente entre o ser e o nada.

A conduta interrogativa sempre implica: 1) um interrogante e um interrogado; 2) a possibilidade igual de uma resposta afirmativa ou negativa; 3) a existência de uma verdade objetiva que: só é concebível quando o interrogante se submete às condições "1" e "2". Nas palavras de Sartre: “Portanto, quando indago ‘há uma conduta capaz de revelar a relação do homem com o mundo?’, admito *por princípio* a possibilidade de resposta negativa, como: ‘Não, tal conduta não existe’. Significa aceitarmos o fato transcendente da não existência dessa conduta” (2000, p. 45).

Percebemos que a interrogação constitui uma relação primitiva e original da consciência com o ser (SARTRE, 2000, p. 157). O interrogador encontra-se sempre numa situação de não-determinação, pois não há como saber se a resposta será afirmativa ou negativa: “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente” (2000, p. 45). Há ainda um terceiro não-ser, que Sartre chama de “o não-ser limitador” (2000, p. 45). Explico: Toda pergunta implica a existência de verdade. Por exemplo: pergunto se está chovendo, olho pela janela e constato que há um nada de chuva, tal constatação evidencia o não-ser da limitação, pois quando digo que um objeto apresenta tais e tais características, estarei negando-lhe as demais características.³¹

Poderíamos dizer que a transfenomenalidade do nada se explica como qualidade do juízo, sendo assim, o nada se fundamentaria na própria estrutura do juízo negativo, não podendo ter outra realidade ou origem a não ser esta. Segundo Jolivet: “a negação estaria no termo do juízo e não ‘em’ o ser” (JOLIVET, 1975, p. 184). Para Sartre, esta possibilidade é insustentável, pois “o não-ser não vem as coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser” (SARTRE, 2000, p. 51) e,

³¹ Sobre a compreensão deste “tríplice não-ser que condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica – que é a ‘nossa interrogação’” (SARTRE, 2000, p. 45). Ver: SARTRE, 2000, p. 48, o exemplo do carburador e do relógio.

portanto, a negação nos revela “um novo componente do real: o não-ser” (2000, p. 46). Cabe agora precisar um pouco mais em que sentido o nada faz parte do real.³²

Segundo Sartre, devemos considerar que existem diversos tipos de atitudes humanas que se deparam com a negatividade como, por exemplo, o ódio, a defesa, o desgosto, a angústia, a ausência, a alteração, a alteridade, a repulsão, a destruição, a distância etc (2000, p. 63). Tomemos como exemplo a ausência. Ao procurar Pedro num bar, todo o bar se organiza em fundo para que a forma de Pedro se destaque e seja possível a percepção de Pedro; isto é, há uma nadificação do bar para que o ser de Pedro se imponha a mim como um objeto-em-percepção. Porém, se Pedro não se encontra no bar, nenhum outro ser consegue impor-se à minha atenção, recuando sempre para o fundo indiferenciado, objeto de uma atenção marginal. O bar persiste em permanecer fundo ou totalidade indiferenciada, e a forma de Pedro [...] “que desliza constantemente entre meu olhar e os objetos sólidos e reais do bar é precisamente um perpétuo desvanecer-se, é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (SARTRE, 2000, p. 51).

Com o exemplo da ausência de Pedro no bar não se pode comprovar a existência do nada. Já sabíamos da existência do nada antes de buscar a Pedro no bar. As condutas negativas só são possíveis porque temos “certa compreensão pré-judicativa do não-ser” (SARTRE, 2000, p. 48). A descrição fenomenológica destas condutas esclarece a relação do nada humano com o nada transcendente, onde o nada humano corresponde à consciência como pura transparência, vazio total, espontaneidade consciente. Esta consciência, portanto, não pode se conceber habitada pelo nada, a ausência ou a negação. A consciência é puramente intencional ainda quando consciência de não-ser. Sobre isso Sartre esclarece dizendo:

Mas estamos aqui na esfera da consciência. E consciência não pode produzir negação. Nenhuma categoria pode ‘habitar’ a consciência e nela residir como coisa. O ‘não’, brusca descoberta intuitiva, aparece como consciência (de ser), consciência do não (2000, p. 52).

³² Neste ponto é que Sartre faz uma crítica às considerações hegelianas de ser e nada como abstrações vazias. “Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*” (SARTRE, 2000, p. 57). Para Sartre, o ponto de partida da dialética hegeliana negligencia a positividade do ser e desconsidera a experiência humana do negativo. Cf. BORNHEIM, 1971, p. 53ss.

Este percurso é que nos encaminha do problema da consciência como nada ao problema do nada como componente do real. No propósito de compreender a realidade humana, Sartre descreve a realidade objetiva, mantendo a autonomia do Para-si e, ao mesmo tempo, a autonomia do Em-si. O homem revelou-se capaz de condutas negativas e isto nos remeteu à origem da negação ou ao próprio nada. O nada, porém, não podendo sustentar-se por si mesmo, pelo simples fato de não-ser, revelou o homem como sendo o [...] “ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2000, p. 67), por isso, não haveria o que nos impedisse de afirmar que o nada em *O Ser e o Nada*, não é outra coisa a não ser outro nome dado ao Para-si (consciência), pois o próprio Sartre afirma: “A consciência é um ser para o qual, em seu ser, acha-se a consciência do nada de seu ser” (2000, p. 92).

Para Sartre, não é o nada que nadifica, mas a consciência, pois não se trata de um nada ultramundano, mas de um nada *de* ser em face à totalidade do real. Diferentemente de Heidegger para quem o nada exerce uma função transcendental, possibilitando a revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano, o nada é alteridade que se constitui como alteridade, trata-se de um nada *do* mundo. A nadificação, por sua vez, não define a existência de uma nada, senão que o modo pelo qual a consciência apreende o real constituindo-o como mundo (MOUTINHO, 1995, p. 135-136).

As reflexões que fizemos até agora merecem uma atenção especial, pois não podemos passar despercebidos diante dos problemas da relação entre Em-si e Para-si. Desde quando iniciamos nossa investigação sobre a subjetividade, observamos que a consciência caracteriza-se como um apelo ao ser, uma intenção de ser o ser. Descobrimos que a consciência nos remete sempre a um objeto transcendente (Em-si). Depois de analisarmos as características do Em-si, concluímos que o Em-si e o Para-si constituem duas regiões distintas do ser. Conforme diz Sartre: [...] “pareceu-nos difícil estabelecer um vínculo entre ambos, e receamos ter incidido em um dualismo insuperável” (2000, p. 753). O dualismo representa a descoberta do nada, que é a realidade humana (Para-si), um vazio de ser. O Para-si revelou-se absolutamente distinto do ser, pois o Para-si é projeto de ser, ele tem-de-ser o que é. Pelo Para-si o nada habita o mundo. O mundo em si mesmo revelou-se, pelo exame do Em-si, impenetrável, uma absoluta identidade consigo mesmo, não apresentando, de sua parte, qualquer relação com o Para-si, pois o Em-si é o absolutamente outro em relação ao Para-si. A descoberta destas duas regiões do ser (Em-si e Para-si) cindiram a identidade e a unidade do ser. Esta cisão revelou-se tão imponente que nos pareceu impossível qualquer relação entre Em-si e Para-si. Tamanha é a radicalidade da cisão no ser que receamos não ser mais possível compreender o Para-si e o Em-si dentro de uma mesma

noção de ser, de modo que tal separação merece ser explicada a partir da singularidade de cada região de ser.

A respeito de todos os questionamentos que levantamos podemos afirmar que Em-si e Para-si não são polos opostos e irrelacionáveis, pois estão reunidos pelo Para-si, que é uma conexão nadificadora do Em-si, que aparece no ventre do Em-si como uma relação indissolúvel (SARTRE, 2000, p. 753).³³ Tal poder nadificador do Para-si sobre o Em-si é que, segundo Sartre, constitui o mundo como mundo percebido. O Para-si nadificador, que desordena a identidade absoluta do ser através de sua privação singular de ser estabelece a cisão no seio do ser. Esta cisão não pode ser considerada uma negação do ser em geral; mas, de um ser em particular. Portanto, percebemos que o Para-si e o Em-si estão reunidos por uma relação sintética que é o próprio Para-si. Porém, segundo Sartre, não convém que nos perguntemos sobre o modo como o Para-si e o Em-si podem se reunir para superar a cisão que os separa. Esta interrogação não encontra fundamento, pois não podemos unir o que não pode estar separado: para que pudéssemos fazer uma união teríamos que ter duas substâncias autônomas, no caso, o Em-si e o Para-si. Ocorre que o Para-si não é uma substância autônoma em relação ao Em-si; antes, o Para-si é um projeto de fundamentar-se no ser, pois a consciência, como vimos, remete sempre para um ser transcendente, o que demonstra que a consciência não tem auto-suficiência em seu ser.

As questões problemáticas que acabamos de comentar terão oportunidade de ser mais bem explicitadas no próximo capítulo, onde confrontaremos as conclusões alcançadas ao desenvolver este capítulo com aqueles questionamentos que deixamos em aberto no primeiro capítulo. Nosso próximo passo tem por objetivo explorar criticamente a problemática metafísica a partir da ontologia sartreana.

³³ Ver exemplo da teoria da conservação de energia, utilizada por Sartre como uma analogia ao poder nadificador do Para-si.

3 ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Neste capítulo trataremos de contrapor a ontologia fenomenológica de Sartre a problemática que do impasse entre realismo e idealismo. Este fio condutor permitirá submeter as teses de Sartre a uma análise crítica que fará emergir as tensões, alcances e limites de sua posição. Resgataremos sinteticamente as teses do realismo e do idealismo e introduziremos o debate na perspectiva ontológica. Localizaremos a problemática do realismo e do idealismo dentro da obra sartreana e apontaremos algumas críticas que o próprio Sartre faz a estas duas correntes. Por fim, concluiremos nossa reflexão abordando de modo geral toda a problemática construída, situando alguns aspectos problemáticos da ontologia sartreana.

3.1 REALISMO OU IDEALISMO?

Na primeira parte de nosso trabalho exploramos a trajetória e a relação de Sartre com a fenomenologia e, de modo específico, na relação com Husserl e Heidegger. Nesse terceiro capítulo trataremos de submeter a ontologia fenomenológica de Sartre ao diálogo com as teses fundamentais do realismo e do idealismo. Faremos uma breve exposição das teses do idealismo e do realismo e a localização da problemática em que o ser e o nada. A partir disso, trataremos de demonstrar os alcances da ontologia fenomenológica e de seu princípio orientador, a intencionalidade.

Ao longo da reflexão foi possível perceber que a tese da intencionalidade não é uma descoberta trivial para a filosofia, pelo contrário é um princípio que permitem a ampliação e a renovação do olhar filosófico. Ao dizer que a consciência é intencional significa "[...] Não há consciência que não seja um posicionamento de um objeto transcendente [...]" (SARTRE, 2000, p. 22). O ato intencional se esgota no objeto transcendente. A consciência é um "ir além" do fenômeno ou da aparência em vista do transcendente. O termo transcendente em Sartre corresponde ao termo "opaco" significando a impossibilidade de fazer com que um objeto se torne imanente ou que a consciência tenha qualquer conteúdo. Conforme Sartre:

A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, converte-la em coisa e recusar o cogito (2000, p. 22).

Mais uma vez percebe-se a intenção de expulsar as coisas da consciência a fim de estabelecer a verdadeira conexão da consciência com o mundo. Essa conexão não compreende a possibilidade da substancialização da consciência. Compreender a consciência como transcendência traz implicações filosóficas gigantescas. Remete ao entrave imediato com o idealismo e com o realismo representacional, as chamadas filosofias digestivas nas quais Sartre foi educado e que são objeto da sua crítica.

A leitura das teses do realismo e do idealismo não terá condições de tratar de modo adequado a amplitude da problemática e tão pouco deter-se na reestruturação dos autores da tradição que podem ser enquadradas em tais correntes filosóficas. Contudo, no que diz respeito ao embate de Sartre com Husserl no Estudo sobre a *Transcendência do Ego*, Sartre realizou a purificação do campo transcendental, retirou o Eu da consciência e demonstrou que a consciência é pura espontaneidade. Nesta obra, Sartre posiciona-se contra a concepção do Eu Transcendental de Husserl e Kant, fazendo o seguinte questionamento: haveria a necessidade deste Eu Transcendental para garantir a unidade e a individualidade da consciência? O Eu psíquico e psico-físico não seria o bastante? Contra a tese do Eu Transcendental Sartre forja o seguinte argumento: Se formos fiéis ao princípio de intencionalidade veremos que a consciência se transcende a si mesma e se unifica no próprio ato de transcender-se (SARTRE, 1994, p. 43-49). Sartre pretende refutar o Eu Transcendental e a concepção Husserliana de “amor de si”, ou seja, da existência de um Eu material presente na consciência que deseja todos os objetos para si. Contra esta concepção do “amor de si”, Sartre afirma que, ao conceber um Eu Imanente, Husserl limita a espontaneidade e a liberdade da consciência, pois o Eu consistiria em ser um auto-retorno imante da consciência. Assim, para Sartre, a consciência não precisa de um Eu imanente para fundamentar a unidade consciencial, pois a consciência é por natureza individual e não pode limitar-se, a não ser por si mesma. Deste modo, o apelo husserliano a um Eu Transcendental resulta desnecessário, pois a consciência é uma totalidade sintética, individual e isolada das outras consciências pela sua própria característica intencional. Na obra *O imaginário*, Sartre descreve a consciência em suas duas estruturas essenciais: a

imaginação e a percepção. A diferenciação entre imaginação e percepção evidencia a função nadificadora da consciência, revelando-a como absoluta liberdade. Ao refletir sobre a estrutura perceptiva e imaginativa da consciência, Sartre critica Husserl e, desta vez o acusa de idealista. Paulo Perdiggão sintetiza estas acusações dizendo: Husserl não soube diferenciar imagens de percepção e, segundo Sartre, isto [...] “impossibilitou qualquer distinção entre elas e, pior, incidiu no idealismo que pretendia rebater”. (PERDIGÃO, 1995, p. 66-67). Para Husserl, a consciência sempre se manifesta de uma maneira: através do ato intencional, dá sentido a um objeto (*noema*) que possibilita diferenciar o fenômeno de um mero conteúdo físico. Portanto, o objeto aparece à consciência sempre dotado de um sentido. Assim, quando a consciência pensa um objeto (*noese*), posiciona e reflete sobre o *noema*. Nesta compreensão husserliana, segundo Sartre, não haveria como diferenciar uma percepção real de uma imagem irreal, pois, para Husserl, a consciência se apropria do objeto (*noese*) colocando nele o que nele acha (*noema*). Diante desta problemática, Sartre faz o seguinte questionamento: o que poderá assegurar que o mundo não passa de pura imaginação, reduzindo-se ao conhecimento que temos dele? Para Sartre, o mundo real escapa ao conteúdo noemático, pois tem existência autônoma (PERDIGÃO, 1995, p. 66-67).³⁴

As duas concepções, a realista representacional e a idealista, fazem da consciência um receptáculo de conteúdos, ou seja, de representações entendidas como imagens mentais correspondentes aos objetos reais (MORRIS, 2009, p. 90-91). Além disso, tem como objetivo chegar a dicção do absoluto, de estabelecer o fundamento último, de alcançar a *coisa em si*, dizer o *Absoluto*. Neste sentido, o realismo e o idealismo são entendidos como posições que se inserem na tradição metafísica.³⁵

Para o realismo ingênuo, a problemática típica da dualidade sujeito-objeto inexistente, pois este não produziu qualquer reflexão crítica sobre o conhecimento, de tal modo que não pode identificar qualquer diferença entre a percepção, entendida como conteúdo da consciência, e o objeto percebido. Coisas e percepção se fundem, sendo que as propriedades captadas pela percepção são atribuídas à realidade objetiva das coisas. Por exemplo, a brancura deste papel é, para o realismo ingênuo, uma propriedade objetiva do próprio papel,

³⁴ Para compreendermos melhor a distinção entre imagem e percepção, Cf. PERDIGÃO, 1995, p. 64-67 e SARTRE, 1994. Na obra *Esboço de Uma Teoria das Emoções*, Sartre compreendia que a consciência está sempre vinculada a uma estrutura de escolha que permanece situada, que não determina a própria escolha, porém, motiva seus comportamentos.

³⁵ Tradicionalmente entende-se que a metafísica se ocupa de dizer quem é o *ser em si* e de tratar da existência autêntica. Dito de outra forma, a metafísica se ocupa do *ser enquanto ser*. À ontologia cabe a identificação dos modos de consistir dos entes segundo a sua própria estrutura objetiva. Deste modo, a ontologia pode ser chamada de teoria geral dos entes, uma vez que se ocupa dos entes em geral (MORENTE, 1980, p. 61-65).

independendo absolutamente do ato perceptivo da consciência.³⁶ O realismo ingênuo não se sustenta mais na medida em que é introduzida a diferença entre existência e consistência. Quando se compreende o que é o consistir de alguma coisa já não se pode afirmar que todas as coisas existem em si mesmas. O que permite o avanço crítico do realismo natural é a diferenciação entre a consciência perceptiva e a coisa.³⁷ Porém, as propriedades da coisa, captadas pela consciência, continuam sendo consideradas componentes objetivos das coisas percebidas. Tal postura passa a diferenciar não só a percepção da coisa percebida; também afirma que as propriedades da coisa percebida, como por exemplo a cor, existem somente enquanto conteúdo de percepção e não na coisa mesma. Neste modelo de realismo ocorre a distinção entre *existência* e *ser em si*.³⁸

Pode-se perceber na leitura de Platão que problema do ser e do não-ser, ou, do devir, reconhece que a filosofia de Parmênides é adequada, uma vez que apela a um princípio inteligível para explicar o mundo sensível, que é contraditório ao puro devir. Ou seja, também para Platão o sensível só se explica pelo inteligível. Com isso, a ontologia platônica afirma a existência de dois mundos, o mundo sensível, dos objetos sensíveis, das cópias imperfeitas, e o mundo inteligível, das idéias verdadeiras, do ser (da identidade de Parmênides). Com a afirmação dos dois mundos, Platão superará o Não-ser parmenidiano, tido como puro nada. Platão dirá que o não-ser é alguma coisa, ele é o outro do ser, o que é diferente do ser, o que é inferior ao ser, o que engana. Platão ainda quebrará a unicidade do ser de Parmênides ao dar dois sentidos para a palavra ser: um primeiro sentido de Ser referindo-se à existência e um segundo e mais fraco referindo-se à palavra ser como verbo, dando-lhe um sentido predicativo. Platão dirá que o ser enquanto existência é múltiplo, mas cada um possui os mesmos atributos que Parmênides deu ao ser-uno, estes seres são as idéias, que são entidades inteligíveis, reais. No segundo sentido da palavra ser, Platão afirma que uma idéia é uma essência ou um conjunto de qualidades essenciais que a fazem ser o que ela é. Deste modo, cada idéia em si mesma é una, idêntica a si mesma. Na metafísica platônica percebemos que o conhecimento da verdade é o conhecimento das idéias puramente inteligíveis. Há um movimento de intelecção ascendente que parte da observação do mundo das cópias imperfeitas e que, pela constatação de sua imperfeição, passa a

³⁶ Cf. HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 7. ed. Trad. António Correia. Coimbra: Arménio Amado, 1980. p. 93-94.

³⁷ Para maior aprofundamento ver CHAUI, Marilena. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v.1.; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. 3.v. São Paulo: Paulinas, 1990. v.1.; REALE, 1994, v.2.

³⁸ Expressões exemplares do realismo crítico com Descartes serão estudadas no próximo item ao tratarmos do idealismo racionalista e psicologista. Pensadores como Locke e Hobbes também compartilham teses do realismo crítico.

apreender as essências, aquilo que é imutável, que se encontra no mundo inteligível. Na tentativa de superar o dualismo platônico, Aristóteles, em sua metafísica, dará um sentido positivo à natureza, ao mundo sensível, diferenciando-se da visão negativa de Platão sobre o mundo sensível e que o levou a se refugiar no mundo das Idéias, separando as coisas de sua essência. Aristóteles dirá que o mundo sensível não é ilusório, mas que sua essência é a própria multiplicidade e o movimento, e que as essências estão nas próprias coisas. Para Aristóteles, a metafísica não precisa abandonar este mundo para alcançar a verdade; deve partir da experiência sensível das coisas para alcançar a inteligência ou a abstração da essência da coisa contida nela mesma.

Ao imanentizar a essência nas coisas, Aristóteles supera o dualismo platônico, que fundamentava o sensível pelo inteligível. Aristóteles fundamentará a essência particular de cada coisa, não mais num mundo inteligível, mas na substância, concebida como realidade primeira e última do ser, que é o suporte permanente de qualidades ou atributos necessários. Caracterizando em geral a metafísica aristotélica, podemos dizer que ela é uma explicação geral, universal e necessária do ser, ela dá origem ao estudo da estrutura geral de todos os seres ou às condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser que possa ser conhecido pelo pensamento. Como ponto culminante da metafísica realista, Aristóteles afirma que a realidade no seu todo é inteligível e que à metafísica cabe ocupar-se do ser enquanto ser. Até aqui, a metafísica, estruturada no realismo, concebe o ser como uma realidade fixa, que existe fora e independente do homem. O conhecimento, na relação sujeito-objeto, caracteriza-se pela passividade do sujeito que apreende as essências preexistentes. O conhecimento é puramente contemplativo e a razão está certa de sua possibilidade do conhecimento metafísico. Isto é o que caracteriza o cosmocentrismo da antiguidade, onde o homem é um ser dentro do mundo, cabendo-lhe apenas apreender a ordem do cosmos (CHAUÍ, 2002, p. 211-222).

A filosofia moderna faz uma importante passagem paradigmática: passa da investigação direta sobre as coisas para a reflexão crítica do conhecimento. Assim, frente ao realismo, desenvolve-se com certa cautela, no sentido em que adota como tarefa propedêutica ao conhecimento das coisas a reflexão crítica sobre as condições do próprio conhecimento. Por isso, a dúvida metódica expressa a necessidade de antepor ao problema metafísico o problema do conhecimento. A célebre máxima cartesiana *penso logo existo* evidencia esta mudança paradigmática do centro gravitacional da filosofia e da própria investigação metafísica. A afirmação do *cogito* como substância primeira, coloca em cheque

as afirmações ou respostas dadas pelo realismo aos problemas metafísicos³⁹. Ou seja, através da certeza subjetiva do *cogito*, o mundo inteiro precisa ser repostado.

Diante do problema das condições de possibilidade do conhecimento o empirismo, inviabilizou o objeto da metafísica e demonstrou que os conceitos investigados pela metafísica – substância, causalidade, ato e potência, e outros – não passam de nomes gerais atribuídos ao hábito psicológico de associar os dados da sensação e da percepção captados pelos sentidos com certa regularidade e, posteriormente considerados entidades metafísicas. Com Kant, as disputas entre os racionalistas e empiristas ganham uma nova resposta. Primeiro, Kant elimina a pretensão ingênua do realismo de conhecer a coisa em si. Em segundo lugar, demonstra que o conhecimento não pode ser reduzido a um psicologismo subjetivista, como queria Berkeley e Hume, pois todos os seres humanos comungam de uma estrutura universal e *a priori*, chamada de razão pura, ou Sujeito Transcendental, que é a condição de possibilidade universal e necessária para o conhecimento da objetividade. Contudo, uma observação geral dos desdobramentos do idealismo desde a inversão paradigmática do cosmocentrismo para o antropocentrismo implicou na centralidade do Eu pensante fundado por Descartes. Assim, de modo genérico o idealismo pode ser entendido como uma filosofia da consciência autônoma.⁴⁰

A metafísica rondou o problema da existência autêntica, do *ser em si mesmo*. Ao ingressarmos na ontologia sartreana, percebemos que a problemática da existência é compreendida sob um novo enfoque: parte-se da experiência do homem-no-mundo. Esta nova maneira de tratar do problema da existência se deve, em grande parte, às influências que Sartre recebeu da fenomenologia e da filosofia heideggeriana.

³⁹ Recordamos aqui que o *cogito* cartesiano mediante a hipótese do Gênio Maligno fundamenta sua existência na idéia de perfeição que, por estar presente em nossos pensamentos duvidosos e imperfeitos, tem de ter uma existência independente e absoluta, de tal modo que a idéia de perfeição é associada à idéia de Deus. Para Descartes, Deus é que garante a possibilidade de conhecermos a verdade. A idéia de Deus, assim como o *cogito* demonstram que o racionalismo cartesiano não consegue se desvincular do realismo pois ao firmar Deus, e o *cogito*, Descartes retoma a idéia de coisa em si. Pela afirmação do *cogito*, Descartes redefinirá o conceito de ser da Antiguidade. Não há mais uma infinidade de tipos de seres ou substâncias, como afirmava Aristóteles. Existem apenas três seres: a substância infinita (bem), a substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo). Para Descartes, os entes concretos ou são substâncias pensantes ou extensas, somente o homem é uma substância mista. Sendo que a verdade última é o *cogito*, uma auto-reflexividade subjetiva que se atinge pela dúvida metódica, o ponto de partida da metafísica moderna é a teoria do conhecimento, isto é, a investigação da capacidade humana para conhecer a verdade, de modo que uma coisa ou um ente só é considerado real se a razão humana puder conhecê-lo. Aqui é que aparece claramente a diferença entre metafísica realista e metafísica da subjetividade. Enquanto a primeira norteava-se pela pergunta: *o que é a realidade?* a segunda pergunta-se: *podemos conhecer a realidade?* Assim, de início, a modernidade rompe com a pretensa capacidade incondicional do conhecimento do realismo e o problema se instaura na pressuposta certeza de conhecer.

⁴⁰ A partir da compreensão do Sujeito Transcendental, Kant dirá que a metafísica é uma ciência que tem por finalidade a própria investigação epistemológica, ou seja, a metafísica terá por objeto de estudo “as condições universais e necessárias da objetividade em geral” (CASAGRANDA, 2000, p. 43).

A tarefa da ontologia se distingue da metafísica, pois se trata de esboçar uma teoria sobre o *ente*, e não mais sobre o ser enquanto ser. O ingresso na ontologia é um passo muito complexo, pois, como vimos, abrange a difícil e necessária tentativa de definir a estrutura de cada ente, e, além disso, tem que dar conta do problema do ser. Neste contexto, a ontologia, segundo Sartre:

[...] será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário. Contudo, convém fazer a toda ontologia uma pergunta prévia: o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? [...] Pareceria não haver dificuldade: Husserl mostrou como é sempre possível uma redução eidética, quer dizer, como sempre podemos ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência, e, para Heidegger, a ‘realidade humana’ é ôntico-ontológica, quer dizer, pode sempre ultrapassar o fenômeno até seu ser (2000, p. 19).

Esta passagem do ôntico ao ontológico que Sartre fala, ao citar Heidegger, evidencia sua compreensão da ontologia como um transcender o ser do fenômeno ao questionamento do fenômeno de ser.⁴¹ Portanto, a ontologia sartreana demonstra uma clara diferença em relação à metafísica, pois à ontologia cabe descrever as estruturas de um ser e não de explicar *como* o ser veio a existir (SARTRE, 2000, p. 756-757).

Considerando as diferenciações feitas estabeleceremos um diálogo mais profundo entre a ontologia sartreana e os problemas decorrentes do realismo e do idealismo. Para darmos este passo, faremos uma breve reconstituição problematizadora do debate entre realismo e idealismo.

O realismo metafísico respondeu ao problema da existência afirmando que *o ser existe fora e independentemente da consciência*. Averiguamos que esta tese se sustenta na ideia de que as coisas são portadoras de inteligibilidade (essência) e, como tal, podem ser perfeitamente apreendidas pelo intelecto. Nesta compreensão, a relação homem-mundo é marcada pela precedência ontológica do ser (mundo) em relação à consciência cognoscente. Ou seja, a realidade, para a metafísica realista, é um dado que se apresenta ao intelecto humano como *coisa-inteligível*. A inteligibilidade do mundo é que permite ao realismo afirmar que o intelecto pode conhecer verdadeiramente as essências, pois entre a essência da

⁴¹ Para compreender melhor o significado da passagem do ôntico ao ontológico, Sartre diz: “Que significa então essa ultrapassagem ao ontológico de que fala Heidegger? Com toda certeza posso transcender esta mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira”. (SARTRE, 2000, p. 20).

coisa e o produto da abstração intelectual (conceito) não há qualquer discrepância; pelo contrário, há uma adequação perfeita, pois conhecer é reproduzir conceitualmente a essência da coisa.

No idealismo houve a tentativa de superar os erros de uma metafísica ingênua, o racionalismo cartesiano empenhou-se em alcançar um fundamento seguro para todo o conhecimento, de modo que não mais pudesse pairar sobre a filosofia qualquer vestígio de incerteza. Este empenho resultou na importante inversão paradigmática que chamamos de filosofia da consciência, onde, a partir da afirmação do *cogito* cartesiano, a racionalidade filosófica desloca o ser da coisa para a consciência. Mediante esta desconcertante reviravolta, o mundo tornou-se um problema não só epistemológico mas também metafísico, de modo que a certeza realista da existência do mundo, diante do *cogito*, passa a ser duvidosa. Assim, tanto o racionalismo como o empirismo, passam a discutir as teses realistas na perspectiva de demonstrar que o conhecimento do mundo fundamenta-se não no próprio mundo, mas no sujeito. Nesta perspectiva, o racionalismo fundamentará o conhecimento na atividade racional do sujeito e o empirismo tratará de eliminar o conhecimento metafísico demonstrando que não podemos conhecer senão aquilo que nossos sentidos nos permitem. Esta discrepância existente entre o racionalismo dogmático e o empirismo cético encontrará uma síntese no idealismo transcendental kantiano. Na crítica kantiana, a metafísica foi submetida ao tribunal da razão: o exame crítico das condições de possibilidade do conhecimento inviabilizou os juízos e os conceitos fundamentais da metafísica. A metafísica clássica fora considerada um saber ingênuo e pretensioso, pois julgou ser capaz de conhecer o incondicionado (Deus, alma, mundo) condicionadamente (Sujeito Transcendental).

A tradição filosófica ocidental parece ter compreendido a relação entre consciência e mundo de modo unilateral. Disto é que resulta a falsidade do realismo e do idealismo: se eliminarmos a consciência resta o mundo (realismo); ou, se eliminarmos a consciência resulta a eliminação do mundo (idealismo). Nossa posição diante desta problemática pretende superar estas aporias, pois ao investigarmos a relação entre consciência e mundo, sob a perspectiva da ontologia sartreana, descobrimos que, tanto o idealismo quanto o realismo sustentam-se até certo ponto. Ou seja, se eliminarmos a consciência, o mundo não poderá ser percebido e, se eliminarmos o mundo, a consciência não pode subsistir como *consciência de*. Assim, fugimos do idealismo e do realismo e concluímos que a relação consciência-mundo não pode subjugar um polo ao outro. Segundo Sartre: “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’” (SARTRE, 2000, p. 43).

Trataremos de explicitar com maior clareza os argumentos que nos permitiram criticar o realismo e o idealismo e que dão sustentabilidade à compreensão sartreana da relação entre consciência e mundo tendo em vista a força do princípio de intencionalidade e do conceito de ser-no-mundo.

No final da introdução de *O Ser e o Nada*, Sartre expõe o problema central da obra dizendo:

[...] partimos das “aparições” e viemos progressivamente a estabelecer dois tipos de seres: o Em-si e o Para-si. [...] Uma vastidão de perguntas permanece sem resposta: [...] Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas duas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? (2000, p. 40)

Neste trecho, Sartre constata que o idealismo e o realismo fracassaram na tentativa de explicar a verdadeira relação entre Em-si (mundo) e Para-si (homem). Este fracasso é o resultado da problemática que construímos anteriormente onde dizíamos que o idealismo e o realismo trataram de modo unilateral a relação consciência-mundo. Assim, já situados na problemática, passemos a explorar com especificidade, segundo Sartre, cada corrente.

Frente ao realismo ingênuo, Sartre coloca o seguinte questionamento:

Se o existente conhecido há de ter a mesma dignidade de ser do existente cognoscente, é na perspectiva do realismo ingênuo, em suma, que deve ser descrita a relação entre esses dois existentes. Mas, então, iremos encontrar precisamente a dificuldade máxima do realismo: de que maneira dois todos isolados, independentes e providos desta suficiência de ser [...] podem manter relações entre si [...]? (2000, p. 209)

Na questão do idealismo, Sartre pontua a problemática e posiciona-se frente a ela dizendo:

Para este (o idealismo), o ser se mede pelo conhecimento, o que se submete à lei da dualidade; não há outro ser além do ser *conhecido*, trate-se ele do próprio pensamento. Este só aparece a si através de seus próprios produtos, ou seja, só o captamos através de pensamentos realizados. [...] Em outros termos, o ser da consciência basta para fundamentar o ser da aparência enquanto aparência? Tiramos do fenômeno o seu ser para entrega-lo à consciência, esperando que ela o restituísse depois. Será capaz disso? (2000, p. 29)

Localizadas as duas problemáticas, Sartre constata que a relação de conhecimento que comporta a dualidade sujeito-objeto, típica do realismo e do idealismo, é insuficiente para que se comprove a existência real tanto do mundo quanto da consciência, sendo que, de forma alguma podemos estabelecer qual é a verdadeira relação existente entre ambos. Assim, como diz Sartre: “parece que fechamos todas as portas e ficamos condenados a ver o transcendente e a consciência como totalidades fechadas e sem comunicação possível. Será necessário mostrar que o problema comporta outra solução, além do realismo e do idealismo” (2000, p. 37).

Localizou-se a problemática do idealismo e do realismo dentro da ontologia sartreana: os realistas conceberam a consciência como uma substância autônoma, uma *coisa* entre as demais coisas que estão no mundo e que reflete sobre o meio circundante (mundo) afirmando a existência da realidade como *mundo-conhecido*. Na hipótese idealista, observamos que o mundo fora reduzido ao *conhecimento-do-mundo*, ou seja, à consciência conhecedora (PERDIGÃO, 1995, p. 60-62). Assim, nossa próxima tarefa terá por objetivo localizar, dentro da ontologia sartreana, algumas alternativas de superação dos problemas que o próprio Sartre localiza.

3.2 NEM REALISMO NEM IDEALISMO

O foco central deste ponto está na construção de alternativas para os problemas localizados anteriormente. Temos consciência de que esta não passa de uma reflexão indicativa das questões expostas. Mais do que preencher as lacunas criadas quer-se mapear as possibilidades de interlocução com os obstáculos que foram apresentados de modo sintético.

Recordemos que o objetivo de Sartre, ao iniciar seus estudos de fenomenologia, era poder falar das coisas tais como as via e tocava, tendo sempre o cuidado de preservar a dignidade ontológica da consciência e do mundo. Para Sartre, consciência e mundo existem independentemente do modo como venham a se relacionar. A consciência não pode ser reduzida ao conhecimento, e nem o mundo pode ser reduzido à realidade-conhecida. Para Sartre

Nós [...] captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta, um pensamento que não se dá como representação ou como significação dos pensamentos expressados, mas é captado diretamente enquanto é – e este modo de captação não é fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser. [...] há um ser da coisa percebida enquanto percebida. Mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, *enquanto mesa*, através dessa síntese, da qual é o limite transcendental, a razão e o objetivo. A mesa está frente ao conhecimento e não poderia ser assimilada ao conhecimento que dela se tem, caso contrário seria consciência, ou seja, pura imanência, e desapareceria *como mesa* (2000, p. 29).

A compreensão sartreana da relação consciência-mundo vai muito além das teses do realismo e do idealismo. Sartre reconhece que há um ser transfenomenal da consciência e um ser transfenomenal do mundo, que está para além do fenômeno que se manifesta (SARTRE, 2000, p. 21-22). A análise da *aparição* mostrou que o ser não pode ser reduzido ao *aparecer*, pois o próprio aparecer reclama o seu ser. Assim, “o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser” (2000, p. 20). A noção de ser transfenomenal não pode ser compreendida como se o fenômeno fosse portador de uma realidade oculta, pois temos de recordar que Sartre permanece fiel ao monismo do fenômeno e rebate as concepções dualistas, típicas da metafísica clássica e da epistemologia moderna. O ser do fenômeno tem de ser compreendido numa relação coextensiva ao fenômeno. O fenômeno revela seu ser no próprio aparecer, sendo que, o ser transfenomenal do fenômeno é que fundamenta o conhecimento do fenômeno. Se reduzíssemos o fenômeno à sua aparição, estaríamos incorrendo em uma concepção idealista reduzindo o ser à percepção.⁴² Para Sartre, o *percipi* e o *percipere* possuem realidades distintas e inconfundíveis, o que impossibilita a redução do *percipi* ao *percipiens*. Contra a tese idealista, Sartre afirma:

⁴² Berkeley é um exemplo típico de idealismo imanentista, onde *esse est percipi*, ou seja, o ser se reduz à percepção do ser. O caso do idealismo transcendental de Husserl, também foi inúmeras vezes criticado por Sartre por reduzir o mundo às vivências imanentes à consciência. Ver SARTRE, 2000, p. 21.

Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento. Ao contrário, se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que seu *esse est percipi* (ser é ser percebido), a totalidade “percepção-percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada (2000, p. 21).⁴³

Com esta afirmação Sartre toca no ponto crítico do realismo que fundamenta o ser do conhecimento na crença de que a coisa a ser conhecida é portadora de uma essência inteligível capaz de ser abstraída, ou refletida pelo intelecto. O postulado idealista também é criticado, pois fundamenta o conhecimento na tese gratuita de que o *percipiens* é portador de determinadas condições de possibilidade que permitem o conhecimento e a afirmação ontológica da existência do mundo através da relação de conhecimento. Estas teses carecem de fundamento porque não compreendem o homem e o mundo como uma totalidade sintética e indissolúvel; oscilam entre a afirmação do ser como conhecimento ou como substância autônoma.

Como já afirmamos, a relação consciência-mundo, para Sartre, escapa ao conhecimento. É claro que o Para-si necessita do Em-si e se dirige constantemente a ele pelo seu poder nadificador, porém, isto não significa que o Para-si fundamenta-se na atividade cognoscente. Deste modo, cabe perguntar o que fundamenta as críticas que Sartre faz ao idealismo e ao realismo sem que venha a incorrer nos problemas que mencionamos.

Para Sartre, todos os atos da consciência são fundamentados no *cogito* pré-reflexivo que é não posicional de si porque é consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente. Pelo *cogito* pré-reflexivo a consciência e o mundo garantem sua identidade ontológica, escapando aos problemas da metafísica realista e idealista. A atividade pré-reflexiva do *cogito*, constitui o ser transfenomenal da consciência, pois fundamenta a atividade irrefletida e reflexiva da consciência sem conhecer-se a si mesma e sem conhecer o mundo. É no *cogito* pré-reflexivo que toda relação entre consciência e mundo se

⁴³ No trecho citado podemos perceber com clareza a diferença entre a concepção sartreana da relação consciência-mundo em relação às concepções idealista e realista. Principalmente contra Kant e Husserl Sartre dirá: “Interrogar a ‘experiência’, como Kant, acerca de suas condições de possibilidade, ou efetuar uma redução fenomenológica, como Husserl, que reduzirá o mundo ao estado de correlato noemático da consciência, será começar deliberadamente pelo abstrato” (SARTRE, 2000, p. 43-44).

fundamenta. Assim, a tese realista de que a consciência é uma *coisa* entre as demais coisas que estão no mundo, revela-se absurda, pois concebe a consciência como um ser positivo, um ser-Em-si que tem o poder de refletir o mundo como um espelho. Ora, para Sartre, a consciência não é uma *coisa* (Em-si), pois a relação entre consciência e mundo só é possível na medida em que o Em-si é nadificado pelo poder nadificador do Para-si. Esta relação não pode se fundamentar na positividade do Em-si, pois o Em-si é opaco, irrelacionável e idêntico a si. Assim, só um ser que não pode coincidir consigo mesmo e nem com o Em-si é que pode ser relação com o mundo. Este ser é “um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser” (SARTRE, 2000, p. 128). Estamos falando do Para-si, que é o que não é e não é o que é. O Para-si, portanto, é um nada de ser que se constitui como relação originária com o ser (mundo).

Já nos parece claro que a tese idealista não se sustentará diante da afirmação do *cogito* pré-reflexivo, porém, queremos salientar que, para Sartre, o mundo é um existente que transcende o conhecimento que temos dele. Segundo Perdigão: “no máximo podemos dizer que o mundo se apresenta como objetivo e subjetivo: objetivo porque nos aparece como já existindo antes que nossa consciência o revele; subjetivo porque, ao tornar-se conhecido, é transpassado por nossa subjetividade” (PERDIGÃO, 1995, p. 62). A consciência não cria o mundo e, tampouco, cria algum objeto do mundo. A consciência nada pode acrescentar à realidade concreta do mundo. Quando dizemos que o mundo ou o ser está *todo* fora da consciência, compreendemos que o Para-si faz o ser ser *isto* ou *aquilo* na medida em que se constitui como negação interna do Em-si. Temos a convicção de que ao observarmos o mundo, percebemos nele algumas propriedades como a quantidade, a espacialidade e o movimento, porém, estas propriedades não são criadas pelo Para-si. Pelo contrário, no Em-si, que é plenitude de ser, tais propriedades não passam de uma relação de exterioridade que se ignora, pois só um ser que é negação interna de si e do Em-si pode estabelecer uma verdadeira relação de conhecimento com o mundo (SARTRE, 2000, p. 235-239). Para Sartre, o Para-si não pode sequer arranhar o Em-si, pois, pelo seu poder nadificador, limita-se a tornar as qualidades do Em-si conhecidas.

Em suma, a análise do problema metafísico do realismo e do idealismo, resolve-se, em Sartre, pela radicalização do princípio de intencionalidade. A consciência e o mundo resultam numa unidade sintética que chamamos de ser-no-mundo. Desta forma, a consciência sem o mundo revelou-se um absurdo, pois o Para-si é transcendência e, como tal, está sempre dirigido para um objeto que não é ele (Em-si). Também o mundo sem a consciência não passaria de pura ilusão, já que o mundo só é para uma consciência que o

percebe, pois em si mesmo se ignora. Assim, a relação entre consciência e mundo, ser e nada, encontra em Sartre a garantia de que nem a consciência e nem o mundo serão negligenciados em sua dignidade ontológica, pois a condição da existência do Para-si e do Em-si é a própria unidade entre os dois termos que, como vimos, foi fundada no *cogito* pré-reflexivo que revelou ser a consciência um vazio total, uma aparência de ser que se constitui como identidade entre aparência e existência. O Para-si, sendo nada de ser, encontra em seu próprio ser o fundamento absoluto de toda relação (SARTRE, 2000, p. 28).

Mesmo que muito superficialmente, conseguimos construir uma argumentação que nos apontou diversas alternativas para os problemas que diagnosticamos ao investigar o realismo e o idealismo. Contudo, precisamos desenvolver com maior rigor a posição sartreana frente às questões que permearam toda a tradição da metafísica ocidental. Partiremos agora para um novo e conclusivo passo que deverá abordar, em aspectos gerais, toda a problemática desenvolvida até aqui e, além disso, tratar de considerar algumas críticas e problematizações feitas à ontologia fenomenológica sartreana, de modo que nos desprenderemos do diálogo direto com o idealismo e o realismo e passaremos a posicionar a ontologia sartreana frente à metafísica ocidental. Neste confronto pretendemos comentar as seguintes questões: em que medida a metafísica perpassa o pensamento de Sartre? Como Sartre compreende a metafísica? Quais os problemas que a ontologia sartreana apresenta, de acordo com o ponto de vista da metafísica? Estes questionamentos nos servirão de fio condutor. Não pretendemos desenvolver sistematicamente cada uma das questões; abordaremos o conjunto dos problemas através de uma exposição que pretende ser esclarecedora, mas não acabada.

3.3 ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA E CRISE

Neste momento de nossa reflexão nos encaminhamos para uma abordagem de caráter conclusivo, onde pretendemos desenvolver, com maior rigor, a posição que a ontologia fenomenológica de Sartre toma frente aos problemas fundamentais da metafísica ocidental. O objetivo a que nos propomos envolverá toda a rica problemática que desenvolvemos e, mais do que isso, apontará para alguns aspectos críticos e problemáticos da ontologia sartreana.

Segundo as análises feitas por Bornheim, a ontologia sartreana carrega uma série de problemas oriundos da tradição metafísica. Segundo o autor, estes problemas não foram tratados de modo satisfatório na ontologia sartreana tanto que todo o desenrolar dos conceitos em *O Ser e o Nada* culminariam em um dualismo insuperável e insustentável do ponto de vista metafísico.⁴⁴ Seguindo os apontamentos feitos por Bornheim, pontuaremos sinteticamente a problemática fundamental identificada pelo autor e que perpassa toda a tradição ocidental da metafísica. Por estes apontamentos pretendemos problematizar o que podemos chamar de núcleo fundamental da reflexão metafísica.

Em *O Ser e o Nada* a problemática fundamental já fica expressa no próprio título da obra. Trata-se de averiguar as características do *ser* e do *nada* e, mais do que isso, pretende-se demonstrar qual a verdadeira relação existente entre os termos. Segundo Bornheim, estas são as questões mais radicais que a metafísica pode colocar (BORNHEIM, 1971, p. 136).

Ao estabelecer esta tentativa de diálogo entre ser e nada, Sartre parece cair em uma cisão intransponível. A descoberta de dois tipos de ser diferentes, Em-si e Para-si, cindiu o ser de tal maneira que o comércio entre as duas regiões fica extremamente comprometido. O Em-si que é o ser, é o que é; e o Para-si, tem-de-ser o que é, já que pelo seu poder nadificador é habitado pelo nada (SARTRE, 2000, p. 753). A relação entre Em-si e Para-si, ser e nada, se tomada em termos isolados, parece inexequível. Assim, a primeira pergunta feita a Sartre é esta: como transcender o dualismo do ser na cisão entre Em-si e Para-si? Há uma relação possível entre Em-si e Para-si?

Estes questionamentos têm um enorme peso do ponto de vista da tradição metafísica, pois apontam justamente para o problema da ruptura do princípio de identidade devido à cisão do ser em Em-si e Para-si. Segundo Bornheim, “o desiderato escondido e constante que acompanha toda a metafísica mostra-se na aspiração de uma dicção absoluta, isto é, a realizar um discurso que incida plenamente na pura identidade” (BORNHEIM, 1971, p. 149). Portanto, os notáveis indícios dualistas da ontologia sartreana, colocam em cheque toda a argumentação estabelecida em *O Ser e o Nada*, pois, para a metafísica ocidental, o fundamento de toda a metafísica reside no princípio de identidade. A conclusão parece saltar aos olhos: a ontologia sartreana comporta uma grave crise de fundamento que, por sua vez, põe em crise a própria tradição metafísica. Um novo questionamento se abre: como a ontologia sartreana pode escapar do perigo de tornar-se um discurso sem sentido e meramente tautológico? (BORNHEIM, 1971, p. 154-157) Se de fato Sartre não consegue

⁴⁴ Para uma leitura mais aprofundada das críticas feitas à ontologia sartreana, ver: BORNHEIM, 1971, p. 136-219.

transcender a cisão entre Em-si e Para-si, é evidente que toda ontologia tornar-se-á uma ontologia da ambiguidade, como se estivéssemos diante de uma dialética que não se realiza já que a tese (Em-si) e a antítese (Para-si) não encontram síntese. Para Bornheim, “Sartre resolve a metafísica negativamente, digamos que ele põe a metafísica ao avesso; o para-si em sua inteireza, apresenta-se como uma consciência metafísica desiludida de sua própria possibilidade [...] a crise de fundamento mostra tal virulência que o pensamento como que se obriga a concentrar-se na separação” (BORNHEIM, 1971, p. 162). Diante desta situação crítica, onde parece não haver mais possibilidade de relação entre Em-si e Para-si, a constatação da crise do fundamento, impõe um novo questionamento: como seria possível pensar uma ontologia da dualidade? Como justificar um fundamento que sustente tal racionalidade?

A emergência desta série de questionamentos constitui o ponto central de nossa reflexão. Nos deparamos com o maior desafio para a ontologia sartreana: pensar uma ontologia dentro dos limites da fenomenologia do ser e do nada. Contudo, faz-se necessário uma comparação entre a tradição da metafísica e a ontologia fenomenológica de Sartre; se a metafísica consiste em elaborar uma visão última do mundo orientada pelo princípio de identidade, a ontologia sartreana permanece fiel à metafísica. Porém, isto sob um ponto de vista diferente: para Sartre a ontologia fenomenológica não pode abarcar a totalidade, de modo que a visão de mundo oferecida permanece condicionada a um ponto de vista particular (Para-si). O desafio que se apresenta à ontologia sartreana é de permanecer fiel à fenomenologia ao mesmo tempo em que anseia compreender aquela união sintética que chamamos de ser-no-mundo. Perseguindo o rastro deste desafio, procuramos superar a dicotomia da relação homem-mundo nas perspectivas realista e idealista. Agora cabe-nos dar uma resposta aos questionamentos levantados anteriormente para que possamos encerrar nossa pesquisa com uma conclusão onde, ao mesmo tempo que envolva todos os problemas levantados, possa esclarecer o que é o âmago da relação entre ser e nada.

O *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* de Sartre não pode ser lido como um simples acontecimento que provém da radicalização da metafísica ocidental; nem pode ser considerado uma simples onto-teo-logia do desespero de Deus.⁴⁵ A leitura deve ser feita sob o enfoque da fenomenologia, pelo princípio de intencionalidade e pela redução fenomenológica. Em *O Ser e o Nada*, o ser não é outra coisa senão a coisa material em seu determinismo e o nada não é mais do que a consciência em sua espontaneidade. Quando

⁴⁵ Estamos nos posicionando frente às afirmações feitas por BORNHEIM, 1971, p. 184-187.

afirma que o “ser só pode gerar o ser” (SARTRE, 2000, p. 67), quer dizer que o nada não pode se infiltrar no ser. Ou seja, as coisas não podem escapar a si mesmas e representam um centro de opacidade para a consciência. Porém, a constatação do nada como componente do real, não é senão a constatação da consciência por si mesma fora de si. Sendo que a consciência é sempre intencional, ela não tem interioridade, não é senão o exterior dela mesma. A consciência se encontra imediatamente no mundo; é em continua negação de si mesma que, negando-se sem cessar, ressurgue novamente, constituindo-se na própria nadificação do nada (PERDIGÃO, 1995, p. 46-47).

Sartre permanece fiel a sua compreensão de consciência que, dentro da ontologia fenomenológica, revela a impossibilidade de fazer metafísica ou praticar a dicção absoluta do fundamento. Fica inviabilizada a possibilidade de colocar o ser como fundamento legitimador de todas as afirmações e anulador de todas as negações, pois esta totalidade não poderia ser alcançada por uma consciência puramente intencional e que faz parte da própria totalidade como um momento singular de negação do ser (SARTRE, 2000, p. 71 e 753).

A ontologia sartreana não resolve nem explica a questão do ser e do nada. Seu fio condutor é a descrição fenomenológica das relações entre eles. Sartre não pretende resolver as questões do ser, pois o que está envolvido na problemática do ser e do nada não é mais do que a própria realidade humana. O ser se dá à consciência de forma imediata e sua construção é um acontecimento comum a todos, pois, do contrário, não sofreríamos a angústia que é constitutiva da consciência e consequência necessária da redução fenomenológica, que, por sua vez, pode acontecer a qualquer um e em qualquer instante por um simples ato de reflexão. Esta característica da consciência evidencia a impossibilidade da fuga de si mesma e, conseqüentemente, coloca em relevo sua brusca distinção com o ser. A característica da consciência de ser consciente de si de ponta a ponta (de ser pura transparência) e, ao mesmo tempo, de ser pura espontaneidade, faz descobrir que somos seres jogados no mundo, em meio às coisas e carentes de toda relação com elas (SARTRE, 2000, p. 19 e 43). Assim, o princípio de intencionalidade já não é nem um postulado, nem uma consequência lógica necessária, pois ao acontecer-lhe a redução, a consciência apreende-se como *consciência de* ou como um nada singular em face do ser transfenomenal do fenômeno de ser. É isto que nos revela a nós mesmos em suspenso no seio do ser e nos faz afirmar que [...] “o ser é e o nada não é” (SARTRE, 2000, p. 57) e que “sequer pode-se dizer que o nada seja excludente do ser” (2000, p. 64) [...] pois “o não-ser não é o contrário

do ser: é seu contraditório” (2000, p. 56)⁴⁶, porque não só difere na quantidade mas também na qualidade. Quando fazemos a redução, nos situamos frente ao ser como um *ponto-de-vista* particular que não reduz o ser à nossa perspectiva: permanecemos comprometidos com uma verdade objetiva que não comporta a dicção absoluta. Somos suspensos no seio do ser em face do Em-si, à maneira de não ser (PERDIGÃO, 1995, p. 47-49).

Neste sentido, o mundo é, por excelência, um acontecimento ontológico: dá-se como cisão do ser em duas regiões contraditórias, o Em-si e o Para-si (SARTRE, 2000, p. 753). A consciência faz-se presente em todas as condutas humanas e com isso nos põe à distância das coisas em seu determinismo, ao mesmo tempo em que nos deixa atirados entre as coisas. Sendo que a consciência é transcendência e facticidade, ela não pode escapar do mundo e do próprio corpo.⁴⁷ Assim, a consciência, enquanto ponto nucleador de todos os modos de relação do Para-si com o Em-si, escapa à materialidade. Afirmar que o nada vem

⁴⁶ A afirmação feita por Sartre de que o não-ser é contraditório ao ser, à primeira vista, pode causar espanto. Porém, tem de ser compreendida no contexto crítica à lógica hegeliana. Segundo Sartre, Hegel concebe ser e nada como dois contrários, cuja diferença, no nível da abstração, não passa de simples modo de pensar. Ou seja, o ser, separado da essência, que é seu fundamento, torna-se simples imediação vazia. Para Hegel, “o ser será abstração mais abstrata e mais pobre, se o considerarmos em si mesmo, quer dizer, suprimindo-lhe seu transcender para a Essência” (SARTRE, 2000, p. 54). O ser puro, enquanto pura indeterminação, deve ser o começo da lógica, pois sua indeterminação precede toda a determinação e, como imediato, o ser, assim concebido, é o ponto de partida absoluto. Na *Lógica Menor*, Hegel escreve: “Esse ser puro é a abstração pura e, por conseguinte, a negação absoluta, a qual, tomada também em seu momento imediato, é não-ser”. (SARTRE, 2000, p. 54). Verifica-se, portanto, que para Hegel, o nada, sendo idêntico a si mesmo e um completo vazio, iguala-se ao ser, pois, neste momento, a diferença entre ser e nada ainda não está determinada e, com tal, não passa de um simples modo de pensar. Para Sartre, “opor o ser ao nada como a tese à antítese, a maneira do entendimento hegeliano, equivale a supor entre ambos uma contemporaneidade lógica. Dois contrários surgem ao mesmo tempo como os dois termos-limites de uma série lógica” (SARTRE, 2000, p. 56). Todavia, há de se recordar aqui que a oposição de proposições contrárias tem sua contemporaneidade lógica garantida pela oposição qualitativa entre as proposições, ou seja, uma afirma e outra nega o mesmo predicado de um mesmo sujeito, universalmente. Assim, para Hegel, o início da Lógica é a indeterminação do ser, pois neste momento o ser comporta as duas proposições: (A) o ser *é*; e (E) o ser *não é*. Assim, Hegel “faz passar” o ser ao nada, pela introdução da negação na imanência do ser. Para Sartre, o que Hegel faz, ao operar esta “passagem”, é um simples jogo de palavras sobre a noção de negação. “Porque, se nego ao ser toda determinação e conteúdo, só posso fazê-lo afirmando que o ser, pelo menos, *é*” (SARTRE, 2000, p. 56). Assim, quando Sartre afirma que o não ser é o contraditório do ser, quer evidenciar que ponto de partida da lógica hegeliana (o ser abstrato) faz uso equivocado da noção de não-ser, pois ser e não-ser, como vimos, possuem conteúdos distintos: o ser é absoluta plenitude e total positividade; o não-ser é uma negação que visa o núcleo do ser. Assim, o nada só pode ser compreendido numa relação de posterioridade lógica com o ser: “o ser é primeiro colocado e depois negado” (SARTRE, 2000, p. 56). Para Sartre, a oposição de duas totalidades contrárias não passaria de uma mera relação de exterioridade que se ignora, assim, o nada só pode ser negação do ser sob um fundo de ser.

⁴⁷ Segundo Perdigão: “Descrevendo o Para-si como esta mescla de transcendência e facticidade, Sartre chegou a seguinte definição: enquanto o Em-si *é o que é*, o Para-si *não é o que é e é o que não é*. Explicando: por causa da transcendência, o Para-si *não é o que é*, pois coloca-se à distância de si enquanto Ser, pelo recuo nadificador. Mas, por causa da facticidade, o Para-si também *é o que não é*, ou seja, tem de ser esse Ser que não é” (PERDIGÃO, 1995, p. 49-50).

às coisas pelo ser humano é apenas outro modo de afirmar que a consciência aparece na realidade objetiva pelo homem. Dizer que o nada se arranca ao ser é dizer que a consciência se arranca das coisas, e dizer que o nada só acontece no ser, corresponde à afirmação de que toda consciência é *consciência de*, e que, caso contrário, não pode ser consciência. Ou ainda, é dizer que a consciência é fundamento do seu ser em face do ser (SARTRE, 2000, p. 64-67).

Ser e nada são dois componentes do real porque “o concreto se nos revelou como totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto o fenômeno são apenas momentos” (SARTRE, 2000, p. 43). Esta totalidade de que Sartre fala jamais se absolutiza devido à cisão radical e à implicação ontológica entre consciência e coisa, ser e nada. O mundo está sempre em devir e depende não só do determinismo das coisas, como também, das decisões livres dos homens. Por isso, o mundo aparece inalcançável como totalidade para um ser condenado à finitude e a um ponto-de-vista particular. Como diz Sartre: “Assim, não se pode conceber qualquer ponto de vista sobre a totalidade: a totalidade não tem ‘lado de fora’, e a própria questão sobre o sentido de seu ‘reverso’ é desprovida de significação. Não podemos ir mais longe” (2000, p. 384).

Percebemos, por estas análises, que Sartre jamais abandona a fenomenologia, o monismo do fenômeno e o seu propósito de respeitar tanto a autonomia da consciência quanto a realidade do mundo. O ponto de vista da totalidade implicaria uma consciência que não fosse *consciência de* ou que escapasse à intencionalidade.⁴⁸

O âmbito em que se estabelece a reflexão ontológica sartreana é sempre o *cogito* como consciência da existência. A descrição das condutas negativas que Sartre faz em *O Ser e o Nada* não teve outro objetivo senão criar condições para a análise do próprio *cogito* (SARTRE, 2000, p. 121ss). Então, constatamos que a consciência (de) si não pode ocorrer senão como *consciência de*. Assim, o ponto de partida já evidencia a ambiguidade entre Em-si e Para-si, revelando a sua própria insuficiência. O Em-si pelo seu caráter transfenomenal, garante a objetividade, fundamenta a realidade do mundo e sustenta a ontologia, porque é alcançado sem intermediário e não há nele qualquer dualidade ou remissão de si a si, como

⁴⁸ Sartre diz que somente a um ser como Deus seria concedida uma tal perspectiva, porque ela implica um ponto de vista desde fora do mundo. Mas, ao aplicar o princípio da intencionalidade à consciência divina, Sartre diz: [...] “se Deus é consciência, está integrado na totalidade”. Isto faz aparecer a idéia de Deus como contraditória, o que descarta toda a compreensão teológica do mundo. Assim, o homem fica condenado ao mundo como totalidade destotalizada do ser e do nada, sem qualquer possibilidade de salvação. Cf. SARTRE, 2000, p. 378-384; BORNHEIM, 1971, p. 84-94.

acontece com a consciência. Ele é empastado de si mesmo (SARTRE, 2000, p. 38). E, por outro lado, por ser si mesmo, não se põem em relevo. É a consciência que faz com que haja ser, ela é que instaura o mundo e, ao mesmo tempo, não pode ser mais do que esta instauração mesma. Não lhe é concedido desprender-se do mundo, mesmo que o mundo se encontre todo fora dela. Assim, a ambiguidade se mantém na própria essência. Não há qualquer possibilidade de elaboração de uma teoria geral do ser, como queriam os filósofos da antiguidade, da idade média e da modernidade, pois a realidade não pode ser reduzida ao ser e muito menos a uma teoria do ser. Em outras palavras, a ontologia fenomenológica não pode se fazer metafísica (SARTRE, 2000, p. 755-756). A ontologia fenomenológica de Sartre é, por excelência, uma descrição da realidade tal como se apresenta a nós: em sua ambiguidade mesma, que é característica do ser da consciência. Mesmo que Sartre conceda precedência ontológica ao Em-si, a realidade não pode ser reduzida a ele, pois isto implicaria o abandono da fenomenologia e o abandono da ambiguidade, fazendo com que a ontologia fenomenológica se reduzisse a um monismo do ser, característica própria das metafísicas realista e idealista. Fica claro que não podemos admitir tal monismo, pois no pensamento sartreano parte-se da consciência da existência, o que de imediato instaura a ambiguidade entre ser e nada.

Assim, o concreto de que Sartre parte e que a ele retorna, sempre aparece cindido em duas regiões que não comportam síntese: o Para-si e o Em-si. Sendo o Em-si um centro de opacidade para a consciência, muito pouco se pode falar dele (SARTRE, 2000, p. 40). Isto porque [...] “não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SARTRE, 2000, p. 122). Assim, o Em-si escapa à negação, à afirmação, ao possível e ao necessário, está para além de toda atividade ou passividade. Deste modo, o mundo não pode reduzir-se ao Em-si, pois na medida em que o Para-si surge como cisão do ser, instaura-se a ambiguidade entre ser e nada, de modo que as descrições possíveis entre estes dois seres são sempre condicionadas à descrição fenomenológica das estruturas do Para-si.

A metafísica ocidental tende a se resolver em um monismo do ser, regido pela força do princípio de identidade. Deste modo, o grande desafio é a elaboração de uma visão de mundo que conceba a unidade concreta da relação homem-mundo sem que esta relação seja sacrificada por uma concepção unilateral. A ontologia fenomenológica sartreana nos encaminhou para uma reflexão crítica das teses do realismo e do idealismo e a elaborar alternativas que pudessem dar conta do desafio que se apresentou. Neste último ponto, caminhamos com o intuito de pensar a ontologia sartreana mediante as exigências da

metafísica ocidental, tarefa esta que nos revelou a impossibilidade de executar uma metafísica nos modelos clássicos do realismo e do idealismo diante da força das teses da fenomenologia e do princípio da intencionalidade que nos levaram a desenvolver uma ontologia da ambiguidade.⁴⁹

⁴⁹ Na conclusão de *O Ser e o Nada*, Sartre escreve: “A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser. É evidente que tais hipóteses permanecerão como hipóteses, pois não poderíamos alcançar nem a sua confirmação nem a sua invalidação ulterior”. (SARTRE, 2000, p. 757).

CONCLUSÃO

O problema da constituição e da relação entre consciência e mundo exterior perpassa a tradição filosófica moderna e, na fenomenologia husserliana, é tratado sob um novo enfoque. O desenvolvimento da fenomenologia permitiu a superação das abordagens unilaterais: o pensamento científico privilegiando a realidade objetiva e a postura imanentista ou subjetivista da filosofia priorizando a subjetividade ou a interioridade. Neste sentido as posições filosóficas que discutiram o tema da consciência enveredaram por caminhos dissonantes e se traduziram em materialismos e idealismos. Em Husserl a consciência passa a ser considerada sob uma perspectiva diferente onde o ponto de partida é a unidade do ser humano. O tão mencionado retorno às coisas mesmas traduz a intenção de superar os dualismos e falsos conceitos em vista do alcance de uma dimensão segura para a ciência filosófica. A filosofia é reorientada em vista de constituir-se como ciência das essências, evitando a obscuridade das especulações metafísicas e limitando-se a descrever a constituição do que é o ser humano em termos universais e necessários.

A fenomenologia aborda a existência humana em sua concretude e situação, ou seja, o ser humano e seu cotidiano. Tendo em vista a exigência do rigor metodológico da orientação fenomenológica, Husserl investiga a consciência como realidade transcendental, ou seja, trata-se de abordar o que é o essencial da vida da consciência em vista da descrição da atividade intencional como ultrapassagem da vida natural para atingir as vivências puras, as vivências das essências.

Assim como Husserl desenvolve a fenomenologia em torno da subjetividade, Sartre também não vê outro ponto de partida para uma filosofia que pretenda ser verdadeira senão que partir da subjetividade, contudo ter a subjetividade como fundamento não significa subjetivismo. Antes, significa considerar que a descrição do concreto, do cotidiano das experiências humanas tem de considerar a subjetividade como elemento central, a partir do qual o ser humano se reconhece como ser-no-mundo, como um ser que não pode abdicar da sua condição de estar situado. A relação fundamental de ser-no-mundo implica o reconhecimento da constituição intencional da atividade da consciência como fundamento a partir do qual a unidade sintética, a própria relação de ser-no-mundo, revela a dimensão

ontológica fundamental de duas regiões do ser: o Em-si e o Para-si. A ontologia fenomenológica de Sartre se reveste das teses da fenomenologia husserliana e da ontologia heideggeriana pelo viés da crítica aos dualismos das filosofias do abstrato. Ou seja, através da subjetividade Sartre faz a descrição da consciência, do subjetivo e do objetivo sem menosprezar o fato de que o único ser capaz de colocar seu próprio ser em questão é o ser humano.

Para Sartre o Eu transcendental de Husserl se sustenta na crença de que sua necessidade decorre da unidade e individualidade da consciência. Sartre entende o Eu como interioridade e, por isso, não vê a necessidade de recair em tal problemática, uma vez que, a unidade e a individualidade das percepções são garantidas pela própria intencionalidade. A intencionalidade é faz da consciência um “deslizamento” em direção às coisas, relação com um objeto (real ou imaginário) a tal ponto que a consciência só pode existir como consciência de algo. Assim, pensar a possibilidade de uma consciência absoluta é cair no absurdo de poder conceber um existente feito de nada, pois o mundo é, para a consciência, o substrato ao qual permanece em constante remissão sem que coincida com ele. A intencionalidade é, portanto, eixo central da fenomenologia sartreana de modo que a possibilidade de uma ontologia fenomenológica e da caracterização das estruturas da consciência e sua relação com o mundo estão alicerçadas na radicalidade deste princípio.

A aproximação entre Sartre e Heidegger pode ser vislumbrada através do conceito de ser-no-mundo. Esta aproximação com Heidegger introduzirá o tema do nada e da negação e em *O Ser e o Nada*. A própria consciência será abordada a partir destes conceitos. Segunda Sartre nadificação implica o ultrapassamento, pois a consciência ao se constituir a si mesma em face do real ultrapassa-o, pois seu modo de ser é ser-no-mundo, ou seja, se relaciona com o real sempre em situação, pois todo vez que um existente é posto ele é ultrapassado, pois ao nadificar o mundo sua constituição se dá por ultrapassagem.

A radicalização do princípio de intencionalidade e a fidelidade no monismo do fenômeno conduziram ontologia fenomenológica de Sartre a instaurar uma cisão no seio do ser. O Em-si e o Para-si revelaram-se como polos de uma união sintética que constitui a concretude daquilo que chamamos ser-no-mundo. Toda relação possível entre Em-si e Para-si é fundamentada no *cogito* pré-reflexivo: a consciência se faz consciência (de) si de modo não posicional, ou seja, não cognoscente de si, e, ao mesmo tempo, faz-se *consciência de*. Há, portanto, um *nada* que separa o Para-si do Em-si. Segundo Sartre, “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um

verme” (SARTRE, 2000, p. 64). Em outras palavras, consciência e mundo não passam de uma unidade separada por *nada*.

A ambiguidade da realidade humana torna-se explícita desde o ponto de partida: ao mesmo tempo em que um *nada* separa o Para-si da possibilidade de coincidir consigo mesmo e com o Em-si, o Para-si encontra-se perpetuamente voltado para fora de si. Deste modo, a transfenomenalidade do ser do Em-si, garante a realidade do mundo e sustenta a ontologia; o Para-si, que não é o que é e é o que não é, se mantém preso ao mundo e ao mesmo tempo o nadifica. Assim, a ambiguidade presente na realidade humana (ser-no-mundo) destrói qualquer possibilidade de uma metafísica da identidade do ser, porém, não impede que a ontologia continue necessária, justificando-se como uma descrição fenomenológica.

A ontologia sartreana funda seu estatuto epistemológico respeitando ao mesmo tempo a realidade do mundo e a autonomia da consciência. A objetividade foi fundamentada e exigida pela própria descrição fenomenológica das estruturas do Para-si. A realidade do mundo, descrita pela ontologia sartreana, cristalizou-se como *ontologia da ambiguidade*. Como diz Sartre: “Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado. Tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal” (SARTRE, 2000, p. 759).

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. e Introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.

CASAGRANDA, Edison A. Kant e o deslocamento do horizonte da metafísica tradicional. In: CENCI, Ângelo (Org.). *Temas sobre Kant: metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 25-45.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

COX, Gari. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, EDUSP, 1989.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 7. ed. Trad. António Correia. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Introdução à metafísica*. 2. ed. Apres. e Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989. 2 v.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Seleção e Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. 4. ed. Pref. Delfim Santos; Trad. Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1975.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkain, 1997.

_____. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1995.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. Joaquin João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia I: lições preliminares*. 8. ed. Trad. e prólogo de Guillermo de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

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

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990. 3.v.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. 7. ed. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1985.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s.d.].

_____. *A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. e Introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1988.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 8. ed. Trad. e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. 2. ed. Trad. e notas Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1970.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nytamar Fernandes (orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ZILLES, Urbano. Introdução. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. 2. ed. Introd. e trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.