



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcelo Inague Junior

**O ser-Para-si e o ser-Para-outro: descrições para uma fenomenologia do  
olhar no jovem Sartre**

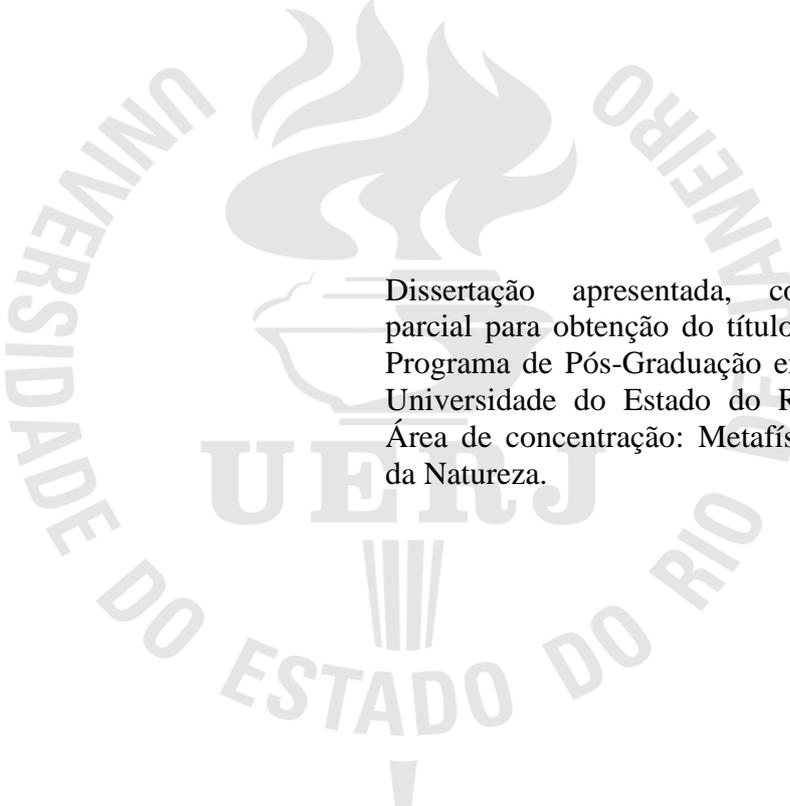
Rio de Janeiro

2016

Marcelo Inague Junior

**O ser-Para-si e o ser-Para-outro: descrições para uma fenomenologia do olhar no jovem**

**Sartre**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Metafísica e Filosofia da Natureza.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Marly Bulcão Lassance Britto

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

I35

Inague Junior, Marcelo.

O ser-Para-si e o ser-Para-outro: descrições para uma fenomenologia do olhar no jovem Sartre / Marcelo Inague Junior. – 2016.  
123 f.

Orientadora: Marly Bulcão Lassance Britto.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Metafísica – Teses. 3. Fenomenologia – Teses. 4 Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 – Tese. I. Britto, Marly Bulcão Lassance. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 1(043)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Marcelo Inague Junior

**O ser-Para-si e o ser-Para-outro: descrições para uma fenomenologia do olhar no jovem  
Sartre**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Metafísica e Filosofia da Natureza.

Aprovada em 31 de março de 2016

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marly Bulcão Lassance Britto (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Ricardo Jardim Andrade  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Gustavo Bertoche Guimarães  
Faculdade de Educação e Letras da Universidade Iguaçú

Rio de Janeiro

2016

## AGRADECIMENTOS

A Marly Bulcão, pela orientação e amizade.

Aos meus professores do curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sem eles, este trabalho não teria sido possível.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ e ao CNPq por terem viabilizado minha pesquisa.

À banca, pela leitura atenciosa e pelas sugestões.

A Ingrid, por ter me apresentado o pensamento de Sartre.

Ao Helber e a Camila, pelas leituras que fizemos de Sartre na UERJ.

Aos meus amigos, pelo companheirismo.

Aos meus alunos, por me ensinarem cada vez mais o sentido da filosofia.

Àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para o presente estudo.

Aos encontros contingentes e alegres que permearam todo este processo...

Por que foi que cegámos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem.

*José Saramago*

## RESUMO

INAGUE JR., Marcelo. *O ser-Para-si e o ser-Para-outro*: descrições para uma fenomenologia do olhar no jovem Sartre. 2016. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Este estudo tem por objetivo a elucidação da experiência fenomenológico-existencial do outro e do olhar à luz da consciência intencional, a partir da obra *O ser e o nada* do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Para tanto – por se tratar de uma filosofia da consciência intencional – necessitaremos ressaltar algumas noções centrais desta filosofia, como as noções de intencionalidade, mundo, negatividade, temporalidade, ação e situação. Nossa dissertação investiga como a realidade humana – uma das noções-chave do pensamento sartriano – é o que o autor denomina de ser-Para-si-Para-outro, sendo que o outro é fundamental para que pensemos a constituição desta realidade. Nosso trabalho, assim, busca chamar a atenção das interpretações correntes, que tendem a isolar a subjetividade sartriana na solidão ontológica do cogito cartesiano. Descrevendo os modos como a realidade humana se encontra no mundo e por meio da fenomenologia do olhar de Sartre, demonstraremos a impossibilidade de a consciência encerrar-se no solipsismo e sua abertura fundamental para o outro.

Palavras-chave: Sartre. Fenomenologia. Existencialismo. Consciência. O olhar.

## ABSTRACT

INAGUE JR., Marcelo. *The being-For-itself and the being-For-others: descriptions for a phenomenology of the look in young Sartre*. 2016. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This study aims to elucidate the phenomenological-existential experience of the other and the look in light of the intentional consciousness, from the French philosopher Jean-Paul Sartre's *Being and nothingness*. To do so – as it is a philosophy of intentional consciousness – we will need to emphasize some central concepts of this philosophy, such as intentionality, world, negativity, temporality, action and situation. Our dissertation investigates how human reality – one of the key notions of Sartrean thought – is what the author calls being-For-itself-For-others, and the other is fundamental for us to think the constitution of this reality. Our work, thus, seeks to draw attention of current interpretations, which tend to isolate Sartrean subjectivity in Cartesian cogito's ontological loneliness. Describing the ways how human reality is in the world and through Sartre's phenomenology of the look, we will demonstrate the impossibility of consciousness to close itself in solipsism and its fundamental opening to the other.

Keywords: Sartre. Phenomenology. Existentialism. Consciousness. The look.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>CONSCIÊNCIA E MUNDO</b> .....	13
1.1	<b>O fenômeno: fenômeno de ser</b> .....	13
1.2	<b>A consciência e o ser da consciência (Para-si)</b> .....	22
1.3	<b>O mundo, o ser transfenomenal do fenômeno (Em-si) e o drama da liberdade</b> .....	38
2	<b>MUNDO E FACTICIDADE</b> .....	52
2.1	<b>Temporalidade e ação: a liberdade</b> .....	53
2.1.1	<u>Temporalidade</u> .....	55
2.1.2	<u>Ação e liberdade</u> .....	62
2.2	<b>Espaço hodológico e situação: espaços da liberdade</b> .....	68
2.3	<b>O corpo-Para-si e a facticidade</b> .....	78
3	<b>DESCRIÇÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA DO OLHAR</b> .....	89
3.1	<b>O projeto, o ser-Para-outro e o encontro com o outro</b> .....	91
3.2	<b>O olhar do outro: entre a alienação e a liberdade</b> .....	100
	<b>CONCLUSÃO: OLHAR E RESPONSABILIDADE EM SARTRE</b> .....	112
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	116

## INTRODUÇÃO

Assim, o olhar colocou-nos no encaço de nosso ser-Para-outro e nos revelou a existência indubitável deste outro para o qual somos. Mas não poderia nos levar mais longe: devemos examinar agora a relação fundamental entre Eu e o Outro, tal como revelou-se a nós, ou, se preferirmos, explicitar e determinar tematicamente tudo que se encerra nos limites dessa relação original, e indagar qual o ser deste ser-Para-outro.

*Sartre*

O objetivo do presente trabalho é abordar o problema do *olhar* desenvolvido em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) de Jean-Paul Sartre. Para tanto, precisaremos analisar alguns conceitos centrais abordados na citada obra, a saber: as noções de consciência, intencionalidade, existência, nadaificação, liberdade, angústia, má-fé e facticidade; o que nos força a fazer uma análise daquilo que, seguindo a separação sartriana das regiões de ser, chamou-se de ser-Para-si.

A temática do *olhar* como objeto de dissertação (problema apresentado e desenvolvido precisamente por Sartre no capítulo I da terceira parte, “A existência do outro”) nos leva a abordar o problema da existência do outro diante do Para-si (esse considerado em sua facticidade e transcendência): somos lançados assim para as descrições fenomenológicas acerca das relações entre a “consciência e outra consciência que não ela”, e a própria presença do outro enquanto olhar. Por meio da descrição fenomenológica do olhar, Sartre explicita a estrutura da consciência que é a do ser-Para-outro<sup>1</sup>, endereçando uma clara crítica ao solipsismo cartesiano e uma tentativa de escapar ao suposto perigo iminente de um solipsismo fenomenológico.

O presente trabalho busca perpassar, por isso, os conceitos-chave da filosofia sartriana – tributários da tradição fenomenológica e da modernidade – que tiveram como auge a obra magna do autor: não buscamos, porém, esgotar o grande número de temáticas e questões que surgem a partir da leitura de *O ser e o nada*. Isso não nos permite prescindir, por outro lado, da leitura de textos importantes que precederam a grande obra, como *A transcendência do*

---

<sup>1</sup> Fazemos referência – rapidamente – a três noções fundamentais que buscaremos esclarecer ao longo de nosso trabalho com o objetivo de chegar a nossa questão central; tais noções são: o ser-Em-si, o ser-Para-si e o ser-Para-outro. Tais conceitos serão abordados e aprofundados ao longo de nosso trabalho.

*ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (1937), e de ensaios posteriores, como *O existencialismo é um humanismo* (1946), no qual Sartre busca responder às objeções de seus adversários.

Tais objeções concernem sobretudo à noção de *realidade humana*: Sartre – de acordo com seus críticos – teria reatualizado a ideia de natureza humana por meio de uma definição genérica de realidade ou “condição humana”, sem especificar quais eram essas mesmas “condições”. O questionamento de seus críticos recai também em uma discussão sobre as noções de natureza e humanismo e a uma desconsideração que Sartre faz da verdade da história, o que teria colocado à margem a construção histórica do mundo e a condição histórica do indivíduo. O nosso interesse centra-se, porém, primordialmente em seu grande ensaio de juventude e obra magna.

*O ser e o nada* é uma síntese monumental de questões concernentes a uma fenomenologia da realidade e uma fenomenologia da consciência que vinham se desenvolvendo na obra sartriana até então, de modo que continuidades e rupturas podem ser encontradas quando feito um exame cuidadoso de tal obra com relação às que a precederam. *O ser e o nada* mantém o projeto de uma renovação da filosofia da consciência pelo viés fenomenológico<sup>2</sup>, centrando grande parte de seus esforços na análise do problema ontológico da liberdade.

O objetivo da dissertação é o de acompanhar o caminho peculiar percorrido por um dos pensadores fundamentais do século XX em sua principal obra de juventude, tendo como fio condutor as *Descrições para uma fenomenologia do olhar* – temática que escolhemos por pensarmos ilustrar radicalmente o projeto sartriano e por explicitar o horizonte teórico no qual esse mesmo pensador se movimenta e com o qual dialoga.

A filosofia de Sartre contextualiza-se em meio às filosofias da consciência, não rompendo de todo com o paradigma da reflexão e com o cogito cartesiano, entendendo-se aqui que é o próprio autor quem afirma em *O ser e o nada* que é preciso partir do cogito cartesiano (SARTRE, 2009, p. 122) para que então possamos direcionar a filosofia da consciência por outro caminho<sup>3</sup>: “para falar a verdade, é preciso partir do *cogito*, mas cabe

<sup>2</sup> Tal projeto é já anunciado em obras como *A imaginação* (1936), *A transcendência do ego* (1936), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) e *O imaginário* (1940). Destacamos também o seu breve, porém famoso ensaio sobre Husserl intitulado *Uma ideia fundamental de fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (de 1939), publicado em *Situações I: críticas literárias* (coletânea de ensaios publicada em 1947). Neste ensaio Sartre faz seu elogio a Husserl frente ao academicismo francês de sua época, mas delineia também a sua abordagem própria e seu direcionamento com relação à tradição fenomenológica.

<sup>3</sup> Conferir também o ensaio *A liberdade cartesiana* (em *Situações I*) no qual Sartre faz uma análise crítico-filosófica de Descartes, ressaltando a liberdade que a todo o momento surge como pano de fundo na argumentação do filósofo racionalista francês.

dizer, parodiando uma fórmula célebre, que o *cogito* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo.” (SARTRE, 2009, p. 122).

Sartre, a despeito de ser muitas vezes considerado um “cartesiano mais radical que Descartes” devido ao fato de partir do cogito cartesiano e – segundo interpretações correntes – por separar o ser em duas regiões incomunicáveis (o Para-si e o Em-si), o que constituiria uma radicalização do dualismo cartesiano da *res cogitans* e da *res extensa*, somente pode receber tal denominação enquanto “um cartesiano que volta o cartesianismo contra si mesmo”. Nós não concordamos com a interpretação de que Sartre seja cartesiano, uma vez que a descoberta da fenomenologia deslocará a questão para um domínio outro no qual a ideia de *relação* ganha um papel capital. Assim, se o filósofo nos fala do “cogito cartesiano”, ele o faz apenas na condição de que possamos superá-lo. Resta indagar aqui se tal caminho é possível.

Esse caminho de negação da consciência cartesiana empreendido por nosso filósofo desembocará, por exemplo, numa discussão radical acerca da liberdade e da práxis (com desdobramentos em sua segunda grande obra, *Crítica da razão dialética*, tomo I, de 1960); e também no problema do outro, a saber, da alteridade. Entretanto, o que é inaugurado em *O ser e o nada* é uma visão de homem e de mundo (ou, como o próprio autor prefere: da realidade humana) que nunca será completamente abandonada no percurso posterior de sua obra.

A relevância de nossa dissertação pode se justificar, portanto, pela importância da obra de Jean-Paul Sartre no contexto da história da filosofia e da história da fenomenologia francesa, sendo ele um dos filósofos pioneiros na introdução e na popularização – na França – de ideias que viriam a ser um dos pilares da discussão filosófica do pós-guerra na filosofia continental. Sartre representa assim um marco e um ponto de encontro de fortes tradições que – partindo da consciência – têm como tema central, mas não único, o ser da realidade humana e as relações que esta mantém com seu mundo e com o outro.

Em uma época na qual as discussões das filosofias da alteridade se mostram como importantes nos meios acadêmicos (não somente filosóficos), um resgate de Sartre pode se mostrar frutífero, pois enxergamos em sua obra uma preocupação crescente com a presença do outro diante de uma subjetividade (utilizando esse termo tão caro à tradição filosófica moderna) que se acreditava constituída independentemente de suas relações com o mundo. Veremos em nosso trabalho que Sartre nos mostra – a partir da noção de consciência – o caráter profundamente relacional da existência humana, descrevendo de quais maneiras esta existência se capta em meio às relações que a situam no mundo.

No tocante a outros temas desenvolvidos por Sartre – a liberdade e a angústia, por exemplo – somos remetidos diretamente ao nosso ser atual, o que nos parece, portanto, mais

uma justificativa do resgate de um pensamento que influenciou uma geração de estudiosos e que não se restringiu somente à linguagem filosófica, expressando-se em obras literárias e teatrais, e estabelecendo também forte diálogo com a questão política de sua época.

Vale lembrar que dentro do projeto sartriano de elucidação do que o autor chamará de uma “totalidade destotalizada em curso” – que, para Sartre, é a própria realidade humana – temos o recurso à ficção não como uma “filosofia menor”, mas como o caminho necessário de uma filosofia que visa compreender a realidade humana situada historicamente. Romances como *A náusea* (1938), da mesma forma que peças teatrais (o “teatro de situação”) como *Entre quatro paredes* (*Huis clos*, de 1944) e *A prostituta respeitosa* (1946) nos mostram, por meio de sua estilística própria, personagens que a todo o momento são invadidos pelos “lagos de não-ser” de que tanto nos fala Sartre em *O ser e o nada*. Esses “lagos de não-ser” são “espaços de ausência”: por meio deles se irrompe uma liberdade que coloca a existência frente a escolhas morais. Estas escolhas revelam o conflito consigo mesmo e com o outro, num mundo povoado de significados históricos que entram na constituição da situação vivida por cada personagem.

Nossa dissertação – não obstante reconheça a relevância da produção literária de Sartre –, se atém, por outro lado, à produção técnico-filosófica do autor. Mais especificamente, faremos referências a alguns escritos filosóficos de juventude de Sartre, tendo, entretanto, *O ser e o nada* enquanto meta principal de nossa interpretação. É nesta obra que encontramos a problematização filosófica daquilo que nos motivou à atual pesquisa, a saber, a temática do olhar.

Nossa dissertação busca demonstrar o conflito como sentido radical do ser-Para-outro e de quais maneiras a liberdade do Para-si, bem como a liberdade do outro se enunciam pelo olhar. Sendo assim, o olhar é uma conexão fundamental que se estabelece entre o Para-si e a outra consciência posta diante dele, permitindo que por este fio condutor possamos seguir as indicações sartrianas do que estaria na base de toda teoria do outro. (SARTRE, 2009, p. 332).

Ao trazer a experiência do olhar para o âmbito de uma ontologia fenomenológica, Sartre encara esta relação de ser-Para-outro como uma relação concreta e cotidiana, sendo o Para-si a todo o momento objeto do olhar ou consciência que olha. O caminho escolhido para o desenvolvimento de nossa pesquisa pauta-se por esta temática do olhar com o objetivo de explicitar as questões relativas ao problema do outro em sua obra magna. Nesse sentido, nosso trabalho – guiando-se pelas análises que o autor faz da temática do *olhar do outro* – justifica-se também pela possibilidade que ele nos confere de visitar os conceitos centrais de

uma obra que retoma conceitos da filosofia moderna e contemporânea, a qual buscaremos elucidar em que medida sua obra magna articula tal horizonte teórico.

A estrutura dos capítulos é a seguinte: no primeiro capítulo passamos pela imprescindível discussão acerca do estatuto do Em-si e do Para-si, presente em *O ser e o nada*. Considerar as relações entre Em-si e Para-si é algo fundamental, pois tais relações correspondem a um pressuposto de suma importância para todas as posteriores descrições de Sartre acerca da existência ou realidade humana.

Buscamos também localizar a importância de Sartre no movimento fenomenológico-existencial, o qual comentamos rapidamente algumas de suas discordâncias com relação ao movimento fenomenológico (nos referimos aqui a Edmund Husserl) sem, no entanto, realizarmos um confronto direto e profundo entre a fenomenologia existencial sartriana e a fenomenologia husserliana. Veremos que Sartre endereçará críticas ao pai da fenomenologia, sendo que nosso trabalho se apropriará da leitura que o filósofo francês fez de Husserl e das consequências para sua filosofia fenomenológica da existência. O primeiro capítulo caminhará no sentido de preparar o leitor para as relações entre mundo e facticidade, tema do capítulo seguinte.

No segundo capítulo buscamos elucidar os modos por meio dos quais a realidade humana se encontra no mundo, na medida em que noções como facticidade e finitude se fazem presentes enquanto pano de fundo de tais descrições. Descobrir o horizonte da facticidade significa ser impelido a agir e a ser temporal: tratamos das relações que o filósofo estabelece entre tempo e ação e de como o papel do espaço deve ser destacado frente a uma aparente primazia dada por Sartre à temporalidade. Certo é que a temporalidade é capital para que pensemos a existência, mas destacamos neste capítulo uma noção que vem ressaltar a espacialidade como fundamental para a compreensão do ser da consciência: a noção de espaço hodológico, que aparece em certos momentos da obra magna de Sartre. Segue-se também um breve destaque ao corpo, enquanto imersão profunda na espacialidade do Para-si ou realidade humana.

No terceiro capítulo abordamos a temática do ser-Para-outro e do olhar: até então imaginávamos estar falando de uma “filosofia da existência solitária no mundo” e o destaque para estas duas noções tem o objetivo de explicitar a impossibilidade de tal juízo sobre a filosofia sartriana. O solipsismo é um problema para Sartre – uma vez dada a influência da filosofia moderna em seu pensamento, especialmente a cartesiana. Entretanto, destacamos no terceiro capítulo um conjunto de intuições oferecidas por Sartre que visa impossibilitá-lo. O outro e seu olhar são, portanto, o nosso horizonte temático na terceira e última parte, conjuntamente à conclusão.

# 1 CONSCIÊNCIA E MUNDO

## 1.1 O fenômeno: fenômeno de ser

A parte introdutória (“Em busca do ser”) de *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) se conduz pela constante preocupação com o problema do fundamento. (BORNHEIM, 2007, p. 26). Por meio do confronto entre a noção clássica de fenômeno – herdada sobretudo de Kant – e os aparentes ganhos apresentados pela fenomenologia husserliana acerca da mesma noção, Sartre busca em primeiro lugar demonstrar a insuficiência da primazia do conhecimento sobre a ontologia com relação à elucidação da estrutura do fenômeno.

Numa crítica endereçada ao realismo e ao idealismo, que captam a estrutura ou ser do fenômeno ora como um dado empírico (realismo), ora como uma criação da consciência (idealismo), nosso filósofo explicitará as dificuldades inerentes a cada uma dessas correntes de pensamento. Sartre pretende se colocar para além de realismo e idealismo quando essas duas correntes de pensamento buscam definir tanto o estatuto do fenômeno quanto o ser da consciência, pois ambos caem, segundo nosso autor, numa perspectiva reducionista e intelectualista.

Desta forma, Sartre continua no terreno do programa fenomenológico de Husserl ao estabelecer a consciência *intencional* enquanto ponto central que o permite situar-se para além de realismo e idealismo. (SOUZA, 2012, p. 156). Ao considerar a consciência como intencional, o filósofo francês parte da subjetividade enquanto esta é voltada para o mundo e está em constante relação com ele. Entre uma espécie de continuidade que também é uma ruptura, Sartre apropria-se da fenomenologia husserliana, radicalizando-a e dando-lhe uma tonalidade particular.

A primeira parte do *Ensaio de ontologia fenomenológica* tem incontestavelmente como grandes influências Descartes, Kant, Husserl e Heidegger, sendo Sartre “mais feliz que Heidegger em adotar a terminologia e o aparato filosófico tradicionais – particularmente aquele envolvendo a ‘consciência’.” (SIEWERT, 2012, p. 90). A uma descrição mais apurada da consciência serão reservadas as páginas posteriores à primeira parte da obra, nas quais Sartre abandonará um método puramente descritivo e fenomenológico da consciência em direção a uma análise existencial da totalidade “homem-mundo”. Tal análise fenomenológica e existencial visa, de certo modo, a reformular a própria ideia da fenomenologia, renovando ao mesmo tempo a filosofia da consciência (pelo viés da intencionalidade) no contexto da

filosofia francesa de sua época <sup>4</sup>. A obra *O ser e o nada* empreende, portanto, a análise de uma totalidade existencial: a realidade humana – o “homem-mundo” ou, em outros termos, a “consciência-fenômeno”.

Consciência e fenômeno constituem uma díade inseparável – e para lançar as bases de seu ensaio, Sartre buscará definir o sentido que o fenômeno carrega em sua fenomenologia existencial, para além de realismo e idealismo. Na verdade, ambas as noções – consciência e fenômeno – implicam-se em suas definições e todo o esforço da parte introdutória de sua obra magna consiste em captar o caráter dinâmico e performático desta relação.

Sartre compreende a consciência como “consciência intencional”: mostra-se necessário, portanto, destacar a importância dessa noção no pensamento sartriano. A *intencionalidade* é a descoberta da própria dinâmica existencial da consciência. Sendo uma herança incontestável da fenomenologia husserliana no pensamento de Sartre, é a intencionalidade que permite que a consciência vise os fenômenos do próprio mundo e que entre em relação com eles, não sendo considerada, porém, como uma característica ou propriedade da consciência. A intencionalidade designa o “orientar-se *para* os fenômenos”. Tal orientação da consciência é uma intuição imediata daquilo que se apresenta e que *já está aí*, sendo que a própria consciência deve se produzir ao mesmo tempo como uma revelação-revelada de um ser que ela “não é” – que é o próprio fenômeno – e cujo ser não se encontra por detrás, mas que se apresenta na própria aparição do fenômeno.

Sartre leva a intencionalidade husserliana às últimas consequências, buscando manter-se fiel a um dos princípios basilares da fenomenologia. Manter-se fiel a esta compreensão específica da consciência como intencionalidade é vital para a filosofia sartriana como um todo, e especialmente em sua obra magna, pois tornar-se-á impossível pensar a consciência enquanto apartada dos fenômenos do mundo, ou seja, enquanto uma substância fechada em si mesma e determinada essencialmente para além de suas relações. Assim, ao contrário de

---

<sup>4</sup> Um cenário marcado pelo academicismo de Léon Brunschvicq, André Lalande, Émile Meyerson (SARTRE, 2005c, p. 55) e, sobretudo, uma atmosfera marcada pela filosofia de Henri Bergson. Com relação a este último filósofo vale a pena ler a apresentação de Marilena Chaui (1988, p. 11) para a obra *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* – de Bento Prado Júnior –, na qual é ressaltada a influência do filósofo d’ *A Evolução Criadora*: “Estamos habituados a interpretar a filosofia francesa do pós-guerra como resultado da confluência da fenomenologia husserliana, da ontologia fundamental de Heidegger, da leitura de Hegel e Marx por Kojève e das contribuições trazidas pela *Gestaltheorie*, pela psicanálise e pela linguística saussuriana. Esse hábito (justamente por ser hábito, diria Bergson) tende a ocultar as marcas deixadas pela filosofia de Bergson sobre o pensamento francês, não só do período imediatamente posterior à segunda guerra, mas ainda sobre os escritos da década de 60 e meados de 70 [...] Embora Bento Prado enfatize muito mais as divergências de um Sartre ou de um Merleau-Ponty ante Bergson e reserve para as conclusões alguns aspectos que evidenciam a dívida daqueles filósofos para com o seu antecessor, o recorte das obras e dos temas bergsonianos feito pela interpretação de Bento Prado nos leva a perceber um debate intenso daqueles filósofos com Bergson”.

considerá-la enquanto algo que está sob as qualidades e os acidentes – atuando como polo unificador das vivências do indivíduo –, Sartre defende o caráter relacional da consciência enquanto movimento em direção aos fenômenos.

Em primeiro lugar, antes de nos aprofundarmos detalhadamente na temática da consciência e da intencionalidade, mostra-se necessária uma revisitação do itinerário percorrido por Sartre em sua compreensão acerca da noção de “fenômeno”. Começamos pelo fenômeno, tal como o faz Sartre. É esta noção de fenômeno que conduz todo o desenvolvimento inicial de *O ser e o nada*, possibilitando ao filósofo demonstrar que o “ser em geral” compreende duas regiões de ser completamente distintas uma da outra: o ser-Em-si e o ser-Para-si. (SARTRE, 2009, p. 40). Uma separação de direito que é ao mesmo tempo uma junção de fato <sup>5</sup> que o filósofo analisará quando voltar seus esforços para a descrição fenomenológico-existencial da consciência.

É a própria interpretação sartriana da noção fenomenológica de “fenômeno” que será o eixo de sua ontologia, pois é a estrutura do fenômeno que o remete à reflexão ontológica dos dois sentidos de ser que, como veremos adiante em nossa exposição acerca da filosofia sartriana, comporta o que o filósofo chama de ser-Em-si (o ser pleno, fechado) e de ser-Para-si (a consciência, que é movimento). Em outras palavras, Sartre parte da problematização da noção de fenômeno e de descrições do vivido (*Erlebnis*) em direção às estruturas e aspectos fundamentais da consciência, explicitando o salto ôntico-ontológico que possibilita à consciência a compreensão imediata do sentido do ser e da liberdade.

Tal ontologia fenomenológica, diga-se de passagem, foi severamente criticada por Husserl e marcadamente presente nos discípulos da “primeira escola fenomenológica” <sup>6</sup> na medida em que tal censura diz respeito à ultrapassagem de uma fenomenologia pura – que apenas pode se atrelar ao “caráter performático da consciência” e à “intuição das essências” – e que agora caminha em direção a uma ontologia que formula juízos sobre o homem e sobre o mundo. No entanto, a despeito de Sartre se ver obrigado a dar crédito ao pai da

---

<sup>5</sup> “[...] Ao analisar com mais cuidado esses poucos aspectos, o que pretendemos é ressaltar que toda a filosofia de Sartre, para ser bem entendida, precisa partir desse pressuposto de assumir a dicotomia entre os termos, a qual exige, por seu turno, uma relação intrínseca e necessária entre os termos, sem optar por apenas um deles, nem mesmo pela indissociação entre eles, mas que sempre mantém a separação de direito (não há identificação, nem diluição de um termo no outro) e ao mesmo tempo uma junção entre os termos (não se pode pensá-los de forma separada).” (SOUZA, 2012, p. 155-156).

<sup>6</sup> “Landgrebe relembra esse fato, ao comentar o desvio e o curto circuito ocorrido entre Husserl e os discípulos da ‘primeira escola fenomenológica’. Dando ênfase à elaboração das ‘ontologias materiais’, a fenomenologia de Göttingen-München atribuída à intuição de essência o privilégio de ser a estratégia principal da fenomenologia, e permanecia muda quanto ao a-priori da correlação. Husserl protesta a tempo. [...] Em uma carta a Ingarden, ao elogiar o destinatário Husserl é ao mesmo tempo severo com os fenomenólogos da ‘primeira escola’: eles seriam apenas ‘1/4 fenomenólogos’.” (MOURA, 1989, p. 19).

fenomenologia, o filósofo francês propõe-se a analisar os problemas e as dificuldades teóricas implícitas na teoria fenomenológica. (MORAVIA, 1985, p. 36).

Sabe-se que para Husserl a fenomenologia é o estudo dos fatos de consciência que, pelo procedimento da intuição, é denominada uma ciência *eidética*, a saber, uma ciência das essências descritíveis enquanto tais, no momento em que são intuídas por uma consciência. (SILVA, 2004, p. 36). Em Sartre, seguindo na esteira de Husserl, a fenomenologia torna-se uma ciência das próprias coisas – com a ressalva de que, aqui, as coisas não são compreendidas enquanto dados empíricos brutos, mas sim como dados de consciência que permitem a Sartre um retorno ao concreto, visto que todo fenômeno que aparece *para* uma consciência encontra-se articulado com o mundo.

A fenomenologia tal como dela apropriou-se Sartre não busca inventariar as possibilidades lógicas *a priori* da consciência, mas sim do próprio fato da aparição do fenômeno – entendido como um acontecimento concreto – que assim pode ser descrito, junto ao ato de consciência que com ele se correlaciona. A reflexão fenomenológica empreendida por Sartre, muito longe de constituir-se como uma introspecção, busca descrever o próprio *mundo* – fornecendo-nos uma série de descrições por meio das quais podemos reconhecer nós mesmos e nossas vivências em seu teor fenomenológico. (MORRIS, 2009, p. 51).

Encontramos logo no início da introdução de *O ser e o nada* uma articulação elaborada, na qual Sartre (2009, p. 15) coloca em questão a ideia de que todos os dualismos foram superados com o monismo do fenômeno. Buscando destituir a primazia da teoria do conhecimento sobre a ontologia, Sartre coloca sob suspeita a suposta superação do pensamento moderno, digamos, porque a coloca à prova e a radicaliza: ao falar do fenômeno, o filósofo tem em mente a princípio Immanuel Kant <sup>7</sup>.

Tradicionalmente, a noção de fenômeno designa uma dualidade: o fenômeno é aquilo que aparece – ao contrário do *númeno*, que se encontraria indicado por detrás da aparição, sendo sua condição de possibilidade e condenando a aparição ao negativo. Assim, a realidade numênica é que resguardaria o signo do positivo, sustentando, deste modo, a aparição do

---

<sup>7</sup> Sobre a apropriação sartriana de Kant, vale destacar a ressalva de Rodrigues (2010, p. 25-26): “Aqui, o que parece ser uma simples passagem demanda, de nossa parte, certa prudência historiográfica, prudência que o próprio Sartre (1943) parece, às vezes, ignorar. Sem embargo, convém não protelarmos esclarecimentos essenciais a um entendimento mínimo da interpretação e dos objetivos sartrianos perante sua herança filosófica. Referimo-nos às incursões do filósofo aos pilares do pensamento moderno, mormente, Descartes e Kant. A prudência de que falamos parece minguar-se, por exemplo, na ‘Introdução’ de *O ser e o nada*, em uma passagem em que Sartre (1943, p. 12-14) insinua uma singela comparação entre, de um lado, o ‘ser-em-si’ kantiano e seu *Erscheinung* (fenômeno), e, de outro, uma dualidade entre um ‘real oculto’ e sua aparência. [...] Poderíamos cobrar de Sartre mais *déférence* ao lidar com um sistema filosófico cuja engenhosidade, como veremos à frente, foi por ele mesmo ‘usurpada’”.

fenômeno. Contrariando tal visão, diz Sartre (2009, p. 15) que a aparência (isto é, o fenômeno) não é a manifestação inconsistente do númeno, pois o fenômeno remete à série total das aparições e não a um ser oculto.

Esta remissão, sem indicar uma realidade oculta que existiria por detrás do que aparece, seria um caráter fundamental do fenômeno em sua acepção fenomenológica, assim como o fato de que – enquanto tal – o fenômeno “é”, ou seja, é *absolutamente* aquilo que aparece, se esgotando enquanto tal. Desta forma, as aparições “equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada.” (SARTRE, 2009, p. 15).

Tendo isso em vista, o dualismo da aparência e da essência pode ser legitimamente rejeitado – e aí residiria o avanço da fenomenologia sobre o kantismo – uma vez que “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência. [O fenômeno] Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2009, p. 16): “tudo está em ato. Por trás do ato não há nem potência, nem ‘héxis’<sup>8</sup>, nem virtude.” (SARTRE, 2009, p. 16).

Aquilo que aparece para uma consciência – enquanto vivenciado por ela – é absolutamente o que *aparece*. Não compete ao fenômeno apontar para uma realidade oculta, mas sim apontar para outros fenômenos em rede: a própria superfície é a essência. Segundo Sartre, o fenômeno (a saber, aquilo que é visado e que aparece na vivência intencional) remete à rede de fenômenos, ou seja, a outros fenômenos do mundo e, precisamente, à razão da série de aparições (que se apresenta junto ao fenômeno). A esta razão da série de aparições, Sartre (2009, p. 16) chamará de *essência*, tomando-a como lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições. “Lei manifesta” no sentido de aparecer imediatamente junto ao fenômeno, sendo também o fio condutor das aparições.

No interior do projeto fenomenológico de um “retorno às coisas mesmas” a noção de fenômeno vem assegurar a possibilidade de uma descrição das vivências intencionais. Por isso tal noção mostra-se de suma importância: uma intuição das essências (*Wesensschau*) só é possível porque a essência – enquanto “razão da série de aparições” – é também uma

---

<sup>8</sup> **Héxis (he) / ἕξις (ἦ): estado, modo de ser, disposição.** Uma das dez *categorias* de Aristóteles, incluída, aliás, na *qualidade (poión)* no tratado das *Categorias* (VIII), mas separadamente na *Metafísica* (Δ, 20). Conceito vago que compreende sobretudo a disposição ou capacidade habitual de produzir ações; entre estas, é preciso distinguir especialmente a virtude (**areté**) (Ét. Nic., II, VI, 15) e a ciência (**epistème**) (ibid., VI, III, 2-4). Epicteto associa-lhe a faculdade: **dýnamis** (*Leituras*, II, XVIII, 1) (GOBRY, 2007, p. 74). Perdígão (SARTRE, 2009, p. 16), em nota, diz que “Sartre elimina o ‘h’ e escreve ‘exis’, no sentido de ‘o estar passivo’”, enquanto Carlos Eduardo de Moura (2012, p. 193) diz em nota que “exis” (ἕξις) deve ser entendida como “maneira de ser, estado de consciência ou caráter”. Em francês, diz Sartre: “Tout est en acte. Derrière l’acte il n’y a ni puissance, ni ‘exis’, ni vertu”.

aparência. “O ser fenomênico se manifesta”, diz Sartre (2009, p. 17), “manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa de série bem interligada dessas manifestações.”

O que confere consistência à intuição das essências de Husserl é, de acordo com Sartre, o próprio fato de que a aparição (o fenômeno) manifesta tanto sua aparência quanto sua essência. Isso se dá de tal modo que um objeto qualquer que se apresente em um campo intencional não tem sua face perdida ante suas infinitas aparições, uma vez que esta aparição particular e finita é unida sinteticamente pela razão da série (essência) às outras faces que aparecem; sendo que a essência, portanto, pode ser intuída e descrita enquanto tal. A aparência faz-se absoluta e descritível no momento em que aparece e revela a essência.

O termo *absoluto* logo figura na definição sartriana de fenômeno: o fenômeno – *absolutamente indicativo de si mesmo* – é um *relativo-absoluto*. *Relativo* porque o aparecer “aparece para uma consciência”; e *absoluto*, porque o fenômeno “é aquilo mesmo que se apresenta”, não sendo passível de ser colocado em dúvida. A relação intencional é o lugar do absoluto: consciência e fenômeno se dão numa correlação, de modo que Sartre se encaminha para uma dialética anti-hegeliana, na qual o absoluto é a própria relação e não os dois termos (consciência e fenômeno) considerados de forma isolada.

Assim, o aparecer tem um ser e envolve ao mesmo tempo a compreensão do ser do aparecer (a lei manifesta das aparições). Nesse sentido, diz Sartre (2009, p. 19) que “o fenômeno é o que se manifesta, e o ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” e que este ser é dado de imediato. O **fenômeno de ser** (a aparição, o fenômeno) e o **ser do fenômeno** (o ser que se manifesta a todos os perfis do objeto) se dão em uma única e mesma intenção. Os prejuízos tradicionais parecem, então, estar suprimidos diante de tal definição de fenômeno, pois a intuição imediata do ser seria garantida pelo próprio aparecer.

Entretanto, Sartre vê aí o aparecimento de outra dualidade: a dualidade do “finito e infinito”, pois “o que aparece, de fato, é somente um *aspecto* do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente *fora* dele.” (SARTRE, 2009, p. 17-18). Ou seja: a despeito de se esgotar no próprio aspecto (face/perfil) que se revela na aparição, a razão da série – *em certa medida* – não aparece; e isso porque, grosso modo, a aparição obedece às condições finitas e temporais da percepção: o ato perceptivo apreende um perfil do objeto a cada vez, jamais todos em um único ato, pois a realidade humana é temporal e finita. Não há uma percepção de “sobrevoo” que capte todos os infinitos perfis do objeto em uma única intuição.

O estatuto do fenômeno, a despeito de sua inspiração claramente husserliana, será o ponto de desacordo entre Sartre e seu mestre: argumenta Rodrigues (2010, p. 29) que, para Sartre, “se Husserl dissolve o dualismo kantiano ‘fenômeno x coisa-em-si’, ele introduz um novo dualismo, do ‘finito x infinito’, já que a essência do existente é o próprio existente que, como tal, pode ser dado de infinitos pontos de vista e infinitas vezes”. A fenomenologia teria como objetivo a superação dos dualismos tradicionais, mas teria falhado ao desembocar em um dualismo mais radical, no qual o infinito mostra-se como o fundamento da objetividade do fenômeno. Desta forma, na fenomenologia husserliana, o ser objetivo do fenômeno só pode ser garantido por um recurso à série infinita.

Em primeiro lugar isso significa que, ao manifestar-se como fenômeno, o objeto não poderia reduzir-se a uma série finita de aparições, pois – sendo relação a um “a quem aparecer” – por si só infinitas perspectivas poderiam se formar sobre ele. Podemos dizer assim, por exemplo, que o outro vê uma face do objeto que eu não vejo ou que infinitas faces do objeto podem se apresentar para mim (porém, apenas uma a cada vez), sendo que o objeto seria marcado por esse caráter inesgotável de perspectivas possíveis acerca dele e infinitas formas de aparição para mim. A razão da série (a essência), por sua vez, apareceria junto a estas infinitas aparições do objeto.

Em segundo lugar, sendo o caráter da percepção o de ser uma percepção que perfila o objeto, o objeto sempre se apresentaria por perfis e cada perfil particular remeteria à série total e infinita das aparições, que – por sua vez – seria o fundamento do que aparece, sem anular a positividade do fenômeno, pois se o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo enquanto fenômeno (que manifesta tanto a aparência como a essência) ele se basta a si mesmo.

Entretanto, argumenta Sartre que o infinito (a série infinita) seria fundante – no sentido de que as faces finitas encontrariam no infinito sua coesão e inteligibilidade: a série infinita se encontraria na manifestação de um perfil particular, totalmente *dentro* e totalmente *fora* deste aspecto que se apresenta para uma percepção que – mais do que perceber (ou apenas apreender), se caracteriza por perfilar o objeto. Compreendida como um ato de consciência, a percepção do objeto seria garantida por esta totalidade das aparições, que contém todas as perspectivas possíveis (perfis) do objeto.

O problema explicitado por Sartre é que a noção de fenômeno, que ao menos parecia ter abandonado uma série de dualismos (ser e aparecer / potência e ato), ainda assim desembocaria no dualismo do finito e infinito (ou, como dirá o filósofo, “dualismo do infinito

no finito”) uma vez que a aparição finita e particular necessitaria ter como fundamento a série infinita de aparições, a saber, a totalidade das aparições:

O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança. Mesmo que um objeto se revelasse através de uma só “Abschattung”, somente o fato de tratar-se aqui de um sujeito implica a possibilidade de multiplicar os pontos de vista sobre esta “Abschattung”. É o bastante para multiplicar ao infinito a “Abschattung” considerada. Além do que, se a série de aparições fosse finita, as primeiras a aparecer não poderiam reaparecer, o que é absurdo, ou então todas seriam dadas de uma só vez, mais absurdo ainda. Sabemos bem, com efeito, que nossa teoria do fenômeno substituiu a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito. A realidade desta taça consiste em que ela está aí e não é o que eu sou. Traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma razão que não depende de meu bel-prazer. Mas a aparição, reduzida a si mesma e sem recurso à série da qual faz parte, não seria mais que uma plenitude intuitiva e subjetiva: a maneira como o sujeito é afetado. (SARTRE, 2009, p. 17).

Esse recurso ao infinito – dualismo não superado pela fenomenologia, segundo Sartre – impediria que a face se reduzisse à “intuição subjetiva” do sujeito. Ora, o que caracteriza a intuição de um perfil do “objeto enquanto ele mesmo” é o fato de que ao girar tal objeto no espaço pressuponho que os novos perfis (que são infinitos, jamais finitos) me revelarão outros perfis do *mesmo* objeto. Em outras palavras, fenômenos que me permitem descrever o objeto enquanto tal e que não se reduzem ao meu “bel-prazer” – caso contrário o ser do objeto estaria condenado ao relativismo e ao subjetivismo.

Tal recurso ao infinito, seguindo esse raciocínio, destina-se muito mais a assegurar a objetividade do fenômeno do que a realidade da coisa, pois, a realidade da coisa é lançada ao infinito<sup>9</sup>, enquanto a objetividade do perfil que se apresenta enquanto tal é assegurada. Os fenômenos devem ser objetivos e manifestar a essência (a série infinita) que se apresenta “dentro” dos limites da aparição que se revela. Assim, o fenômeno *é*, ou seja, “manifesta ser” e o ser, por sua vez, se manifesta no fenômeno: há um *fenômeno de ser* (SARTRE, 2009, p. 19), pois o ser se manifesta *na face* e *pela face* que aparece, mas também nas faces que já apareceram e nas que aparecerão. Capta-se o seu sentido e reconhece-lhe seu estatuto: o ser é o próprio sentido e condição da aparição de um aspecto determinado.

Entretanto – e pelo fato de se manifestar *a cada vez* junto a um aspecto determinado – o ser torna-se perfil (torna-se fenômeno: fenômeno de ser), necessitando recorrer novamente à série infinita. Há uma confusão, segundo Sartre, entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno.

<sup>9</sup> Em sua problematização da estrutura noese-noema (consciência-fenômeno), Sartre entende que Husserl – ao buscar fundamentar a objetividade do fenômeno – teria caído no problemático “noema irreal”, este último relegado ao infinito. Sem grandes antecipações em nossa dissertação, gostaríamos de observar que este “noema irreal” é uma das razões que levaram Sartre a afirmar o perigo do idealismo no pensamento fenomenológico. Mencionaremos a problemática do “noema irreal” ao longo do presente capítulo.

O movimento em direção ao ser – “ser-para-desvelar”, que é condição de todo desvelar, e não “ser desvelado” (SARTRE, 2009, p. 20) – coloca, portanto, o seguinte problema: ao desviar nosso olhar do fenômeno visando atingir o “ser do fenômeno”, constatamos que este aparece como ser-desvelado (pois é fenômeno) e já não se apresenta enquanto condição da aparição. Desta forma, o ser do fenômeno – quando visado – é captado como um fenômeno de ser.

Assim, o fenômeno – que se apresenta e se esgota enquanto tal – manifesta o ser (a essência, a razão da série) que independe do sujeito para o qual ele se mostra. Esse fenômeno de ser necessitaria ser fundado pela série infinita das aparições (totalidade das aparições), pois o sujeito pode multiplicar infinitamente as perspectivas sobre o objeto. Confirma-se novamente: o “dualismo do infinito *no* finito” seria condição *sine qua non* do caráter objetivo da face determinada. A necessidade que aqui se impõe é a de compreender de que forma a consciência transcende o fenômeno de ser rumo à série (a essência), pois é esta série infinita que unifica os perfis do objeto. É esta série infinita que, às últimas consequências, é o *ser do fenômeno*. Como a consciência pode transcender o fenômeno rumo à série total das aparições?

Encontramo-nos, novamente, frente ao impasse ao qual chega Sartre; e este impasse se apresenta no desenvolvimento destas duas noções: o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Restam as questões: deveríamos então ser remetidos ao infinito? Ou restituir o ser do fenômeno àquele a quem o fenômeno aparece (ao ser da consciência)? Ou – na esteira de Sartre (2009, p. 25) – definir a relação com o fenômeno enquanto uma intenção operatória que só pode existir enquanto “reveladora-revelada”, devolvendo à ontologia o primado sobre o conhecimento?

Dirá Sartre (2009, p. 20) que “o fenômeno de ser é um apelo ao ser” e que exige um fundamento que seja transfenomenal. Como seria possível, afinal, exigir esse fundamento sem cair novamente no dualismo (do “infinito *no* finito”)? O problema que Sartre vê em Husserl compreende o tipo de realidade que será conferida ao ser do fenômeno. (MOUTINHO, 1995, p. 146). Desta forma, *Em busca do ser* (título da introdução a *O ser e o nada*) será uma resposta ao pai da fenomenologia.

Será preciso, antes de tudo, eliminar o Ego e as coisas de “dentro” da consciência e demonstrar que a relação primeira entre a consciência e as coisas se encontra na véspera do movimento reflexivo; mostrando, assim, de que forma a consciência é uma relação originária com o mundo. Em outras palavras, será preciso contestar o primado do conhecimento (ou seja, da reflexão) e lançar as bases para se pensar a subjetividade, pois é por meio dela, junto à análise do estatuto do fenômeno, que Sartre argumentará pela necessidade de um ser que seja

transfenomenal. A saber: um ser que foge às leis da aparição e que seja fundamento do conhecimento.

## 1.2 A consciência e o ser da consciência (Para-si)

Definimos no início que, para Sartre, a consciência é *intencional*. Tal noção da consciência não é uma novidade na obra sartriana, tendo figurado em obras anteriores como *A transcendência do ego* (1936), *A imaginação* (1936), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) e *O imaginário* (1940). Guardada as diferenças e rupturas que podem ser estabelecidas por um estudo aprofundado das obras de Sartre que antecederam *O ser e o nada* – como a compreensão das transformações do pensamento de Sartre ao longo de seu percurso da psicologia fenomenológica em direção à ontologia fenomenológica e existencial – nós consideramos a noção husserliana de *intencionalidade*<sup>10</sup>, em sua acepção sartriana, como uma das escolas fundadoras da tradição fenomenológica francesa<sup>11</sup>.

No entender de Sartre, a concepção fenomenológica da intencionalidade da consciência é a grande descoberta de Husserl: “por ela entendemos que a consciência não é uma coisa ou uma forma, um receptáculo de conteúdos ou um sistema lógico de captação de realidades, mas um simples movimento em direção às coisas.” (SILVA, 2013, p. 22). A intencionalidade permite a Sartre (2005c, p. 57) compreender a consciência como uma

<sup>10</sup> “A palavra ‘intencionalidade’ deriva do latim ‘*intentio*’ (tensão, esforço, tendência, objetivo) e, por sua vez, do verbo infinitivo ‘*intendere*’ que denota, entre várias possibilidades, a ação de puxar a corda de um arco (*arcum intendere*), esticar algo, dirigir-se para certo destino, prestar atenção, visar algo, etc. [...] Hoje em dia, ‘intencionalidade’ remete em primeiro lugar à *direcionalidade* dos estados mentais; é a referência mental a um objeto, um dirigir-se para algo. As atitudes proposicionais, as crenças, desejos e intenções, são *acerca de algo* e têm um *conteúdo conceitual* representando um objeto. [...] Quando Brentano (1874) introduziu na filosofia contemporânea o conceito INTENCIONALIDADE, indicou explicitamente suas origens medievais. Brentano referia à doutrina medieval da ‘in-existência intencional’. (Aqui o prefixo ‘in-’ é um prefixo de localização (existir *em*) e não de negação.) Essa seria, para Brentano, *a marca do mental, dos fenômenos psíquicos*, isto é, ‘ter um objeto representado’ como conteúdo.” (LECLERC, 2015, p. 1-2). “Em geral, acredita-se que Husserl adotou a tese da intencionalidade de Brentano e depois modificou-a consideravelmente. Como pupilo de Brentano, Husserl frequentava suas aulas sobre psicologia, e certamente teria aprendido o conceito de intencionalidade. Contudo, como mostraram pesquisadores recentes, somente anos mais tarde Husserl introduziu o conceito de intencionalidade em sua própria obra.” (MOHANTY, 2012, p. 75). “Nas *Investigações lógicas* Husserl apresentou a tese da intencionalidade em três estágios. Na Primeira investigação ele começa com uma tese semântica, uma teoria do sentido, conectada às ‘expressões’. Na Quinta investigação ele aborda o tema da consciência, relacionando-o diretamente com a tese de Brentano. Husserl define a noção de ‘ato’, rejeita o imanentismo de Brentano e traça uma nítida distinção entre o conteúdo e o objeto de um ato intencional. Na Sexta investigação tudo isso é incorporado nos conceitos do conhecimento como satisfação da intenção e da verdade como evidência.” (MOHANTY, 2012, p. 76).

<sup>11</sup> Ao estudar em Berlim (1933/34) o método da fenomenologia, criado no início do século por Husserl – e que viria a constituir o centro de gravidade de grande parcela do pensamento filosófico do século XX –, Sartre constatou que esse sistema de investigação correspondia às suas exigências de um sistema voltado para a realidade concreta do cotidiano. Todos os trabalhos iniciais de Sartre obedecem às premissas do método (PERDIGÃO, 1995, p. 31).

superação de si mesma e, não obstante, colocar as coisas em seus devidos lugares. Sartre almeja com isso um retorno ao concreto e uma saída de todo idealismo. Entretanto, o sentido de “concreto” não se confundiria com o sentido dado pelo realismo: segundo Sartre (2005c, p. 56), Husserl não é de modo algum realista uma vez que não faz das coisas um absoluto que em seguida entraria em comunicação com a consciência.

A leitura sartriana de Husserl é um tema controverso entre os estudiosos da fenomenologia, pois tal apropriação se caracterizaria por ser um empreendimento puramente sartriano, dado o famoso episódio no qual Simone de Beauvoir, Raymond Aron e Sartre se encontram, no qual Aron diz a Sartre que a fenomenologia forneceria o instrumental necessário às suas preocupações filosóficas <sup>12</sup>.

A fenomenologia forneceria, nesse sentido, o instrumental teórico para uma crítica à “filosofia digestiva” do academicismo francês de sua época e para a suspensão da atitude natural e de preconceitos que até então impediam uma descrição objetiva <sup>13</sup> das coisas e do mundo. Colocar-se contra a “filosofia digestiva” de seus professores (“a filosofia que aglutina as coisas *na* consciência”) significa, para Sartre, colocar-se contra uma filosofia que considera a consciência como uma substância assimiladora e que reduz o mundo ao espírito:

“Ele a comia com os olhos”. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. [...] Nutrição, assimilação. Assimilação, dizia Lalande, das

<sup>12</sup> “A ocasião superou as expectativas. Sartre falou do seu ‘panfleto sobre a contingência’, Aron de suas últimas leituras, da filosofia alemã; o milagre aconteceu, finalmente, quando Aron compreendeu as intenções de Sartre e traçou um esboço da fenomenologia: este copo, esta mesa, os fenomenólogos se referiam a eles de modo filosófico... Isso bastou para que Sartre se sentisse imediatamente em casa – comprou o livro que Emmanuel Levinas tinha publicado pela Alcan, três anos antes, a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. Folheou o volume às pressas, com verdadeira fome, com a sensação de descobrir em cada página coisas que já lhe eram familiares, que já conhecia: à primeira vista, em todo caso, Husserl abordava frequentemente o conceito de contingência. [...] Se Husserl provoca imediatamente em Sartre essa paixão arrasadora, é sem dúvida já em parte por causa de Descartes.” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 128-129). A admiração por Descartes – “homem explosivo” – e a adesão imediata a Husserl eram tamanhas que não se exagera ao afirmar que Sartre via Husserl como o “Descartes do século XX”. Vale citar aqui o ensaio sobre Descartes, intitulado “A liberdade cartesiana” (na coletânea *Situações I*) no qual, segundo Sartre (2005, p. 299), “Descartes compreendeu perfeitamente que o conceito de liberdade comportava a exigência de uma autonomia absoluta, que um ato livre era uma produção absolutamente nova cujo germe não podia estar contido num estado anterior do mundo e que, em consequência, liberdade e criação eram uma só coisa”. Entretanto, afirma Sartre (2005, p. 297-298) que Descartes – “homem de ciência dogmático e bom cristão” – concede tal liberdade absoluta a Deus (“O Deus mais livre que o pensamento humano já forjou”) e não ao homem.

<sup>13</sup> O termo “objetivo” ganha uma conotação nova no *corpus* fenomenológico, pois, realizada a redução fenomenológica (*epoché*), o que restam não são objetos empíricos, mas objetos ideais que oferecem significação.

coisas às ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre eles. As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação. [...] Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês vêem esta árvore aqui – seja. Mas a veem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. (SARTRE, 2005c, p. 55-56).

Como bem podemos ver no trecho acima, retirado do pequeno artigo de Sartre intitulado *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (da coletânea *Situações I*, de 1947),

Intencionalidade significa, para Sartre, que a consciência é um *fora*, que ser consciente significa ir em direção às coisas e que apreendê-las não equivale a prendê-las na substancialidade do ego metafísico ou encerrá-las nas possibilidades do Eu sistêmico e transcendental. (SILVA, 2013, p. 22).

Contra a filosofia da consciência de sua época (filosofia do “Espírito-Aranha” que se apropria das coisas com a sua “teia”), Sartre levantará a possibilidade de se fazer uma fenomenologia (e mais tarde, uma ontologia fenomenológica) e não um mero “fenomenismo” das coisas. As coisas não são relativas a uma consciência que seria isolada e absoluta. O filósofo francês vislumbrou a possibilidade de descrever as coisas como elas realmente são e não “tão-somente uma névoa baça” que teria como último e derradeiro termo o próprio espírito ou a consciência. Por isso fenomenologia e ontologia se comunicam, de modo que a ontologia só será possível enquanto ontologia fenomenológica – a fenomenologia nos fornecendo o método que possibilita a descrição das coisas enquanto tais, ou seja, em sua própria essência.

A esse respeito, o professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 23) dirige críticas ao projeto sartriano de transposição da fenomenologia em uma ontologia <sup>14</sup>, bem

---

<sup>14</sup> “O campo de trabalho da ontologia é definido pelas regiões objetivas, suas essências e ‘singularidades eidéticas’. A fenomenologia tem uma relação com ‘as mesmas’ essências e relações essenciais, mas isso não significa que seu campo de trabalho se confunda com o da ontologia. Pelo contrário, esse campo ‘não é constituído pelas figuras espaciais, pelas coisas, pela psique, etc., como tais na sua generalidade eidética’ (IdIII, 84). Assim, se os conceitos ontológicos ‘penetram’ na esfera da fenomenologia, eles não servem, entretanto, para definir seu campo temático. A totalidade do mundo pertence ao campo da fenomenologia e o fenomenólogo emite juízos sobre esse mundo. Mas isso não significa que o fenomenólogo tenha algum interesse no conhecimento do mundo. ‘Na fenomenologia da consciência de coisa, o problema não é estabelecer como *são* as coisas...’ (IdIII, 84). Mas se o fenomenólogo emite juízos sobre o mundo, seu tema não é o mesmo que o da ontologia? Ora se o mundo penetra na esfera da fenomenologia, é apenas enquanto correlato, e fazer objeto da investigação a coisa enquanto correlato ‘não significa investigar as coisas, as coisas enquanto tais. Uma ‘coisa’ enquanto correlato não é uma coisa, por isso as aspas. O tema é por conseguinte totalmente outro...’ – (IdIII, 85). [...] A fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas mas sim elucidar como opera a *consciência de coisa*.” (MOURA, 1989, p. 23). Ver também a nota seguinte.

como à leitura sartriana de Husserl à luz de Berkeley <sup>15</sup>. Tal leitura levará Sartre a acusar Husserl de não ter permanecido fiel ao princípio da intencionalidade, uma vez que o filósofo de *O ser e o nada* acusará o pai da fenomenologia de reatualizar o idealismo subjetivo de Berkeley do *esse est percipi* (“ser é ser percebido”) em determinado momento de sua obra, ao recorrer ao noema irreal.

Sartre já afirmara anteriormente em *A imaginação* (1978, p. 99), que a intencionalidade – enquanto estrutura essencial de toda consciência – possui como desdobramento de grande relevância o combate ao imanentismo (daí a referência ao idealismo de Berkeley) e ao psicologismo: ambos visam constituir o mundo por meio de conteúdos de consciência. O psicologismo, nas palavras de Sartre,

Partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. (SARTRE, 1978, p. 99).

Em verdade, junto ao problema do noema irreal, Sartre destaca também o problema da *hylé* <sup>16</sup> – esta última constituindo, segundo Sartre (2009, p. 31-32), um fator que introduz uma opacidade na consciência, obscurecendo a dinâmica intencional. A incursão de Sartre em uma ontologia fenomenológica pode ser lida como um “esgotamento” de Husserl, simultaneamente e à luz das influências heideggerianas – especialmente do Heidegger de *Que é metafísica?* (1929) e de *Ser e tempo* (1929) <sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Tais críticas podem ser encontradas no Prefácio do professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2006, p. 17-18) à tradução brasileira das *Ideen* de Edmund Husserl: “Foi assim que nos anos 1950 se fez fenomenologia de tudo, mais ou menos como nos anos 1970 se iria fazer ‘semiologia’ de tudo, ou, logo depois, análise ‘estrutural’ de tudo. Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a ‘descrição’ de um copo em uma mesa de bar, - e que isso era... ‘filosofia’! Assim como a literatura da época não nos poupou de páginas infundáveis e aborrecidas, que, ‘descreviam’ com todos os detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de porta ‘concreta’. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rígorosamente nada. Afinal, a mesma confusão entre as duas ‘orientações’ [a orientação natural e a orientação fenomenológica], que está na origem da apresentação da fenomenologia como uma reedição atualizada do idealismo ‘subjetivo’ de Berkeley, está também na raiz da apresentação da fenomenologia como um método de conhecimento de regiões ‘objetivas’, que disputaria com as ciências a melhor compreensão da ‘realidade’”.

<sup>16</sup> Esses dois aspectos (o noema irreal e a *hylé*) serão melhores pontuados no item (3) deste mesmo capítulo. Adiantemos que a discussão que aqui se vislumbra diz respeito à constituição da vivência intencional da consciência e, conseqüentemente, do próprio ser da consciência, uma vez que ela é concebida como indissociável de seu caráter intencional, a saber, o fato de “direcionar-se” ao objeto.

<sup>17</sup> “O primeiro contato de Sartre com o pensamento de Heidegger ocorreu quando um estudante japonês de Heidegger deu a Sartre uma cópia de *Ser e tempo*. Simone de Beauvoir recorda que Sartre passou um tempo considerável lendo Heidegger em 1939. Com a publicação de *O ser e o nada* em 1943, a influência de Heidegger em Sartre se torna aparente. O próprio título sugere uma revisão de Heidegger, enquanto o subtítulo (*ensaio de ontologia fenomenológica*) sugere que a leitura de Heidegger tinha provocado em Sartre uma mudança de nível de seus estudos anteriores – psicologia fenomenológica – para aquele da ontologia fenomenológica.” (FELL, 1979, p. 66, tradução minha).

Para Sartre, a consciência se esgota em seu caráter intencional, sendo desprovida de conteúdos: apenas radicalmente exterior e translúcida a si mesma. Translucidez aqui significa que a consciência é presente e consciente a si mesma ao visar o objeto, sob o modo não-tético (não-temático), ou seja, sem posicionar a si mesma como substância e receptáculo. Nesse sentido, Sartre pretende ser “mais husserliano” que o próprio Husserl, pois busca permanecer fiel e radicalizar uma das noções centrais da fenomenologia.

Sartre enxerga uma recaída de Husserl no idealismo em suas obras *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913) e *Meditações cartesianas* (preleções de 1929), o que constituiria um regresso com relação ao Husserl das *Investigações lógicas* (1900/1901) e das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1905). Tal regresso seria visível no sentido de que a translucidez da consciência garantida pela intencionalidade teria sido deixada de lado quando o fundador da fenomenologia se voltou também para a noção de um Eu transcendental (outro fator de opacidade, na concepção de Sartre) que, por sua vez, organizaria a experiência da consciência.

Para Sartre, o Eu transcendental constituiria um fator de opacidade, no sentido de que a própria intencionalidade por si mesma já daria conta da consciência, sendo esta última considerada por Sartre como uma abertura de base voltada para o mundo e ao mesmo tempo translúcida para si mesma. Entretanto, não cabe ao presente trabalho um confronto direto entre Husserl e a apropriação sartriana de noções husserlianas ou um julgamento das críticas sartrianas ao pai da fenomenologia, na hipótese de uma boa ou má interpretação. Buscamos mostrar em que medida a crítica a Husserl mostra-se importante na argumentação de Sartre acerca do estatuto do ser transfenomenal do fenômeno.

Primeiramente, se o lema do projeto fenomenológico traduz-se em um *zurück zu den Sachen selbst* (um “retorno às coisas mesmas”), mostra-se necessário para Sartre uma crítica a qualquer vestígio da consciência substancial e representacional na definição desta consciência primeira e de base, que é espontânea e que se move em um campo fenomênico no qual o próprio fenômeno mostra-se como essencial. Era preciso, portanto, para “voltar às coisas mesmas”, expulsar as próprias coisas e também o próprio Eu da consciência, colocando-o em seu devido lugar, ou seja, *no mundo*:

Para a maior parte dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das “Erlebnisse” como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos actos, em cada momento da nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem. (SARTRE, 1994, p. 43).

Logo no início de *A transcendência do ego*, Sartre busca nos mostrar que a noção de um Eu transcendental comprometeria o princípio fundamental e alicerce da descrição fenomenológica da consciência, que é a intencionalidade.

A consciência é, portanto, uma espontaneidade pura sem conteúdo algum: uma pura relação ao objeto. O projeto de purificação do campo transcendental empreendido em *A transcendência do ego*, que se traduz no projeto de liberar a consciência de qualquer substancialidade, encontra ecos em *O ser e o nada*: a definição de consciência enquanto pura relação ao ser e como “o ser pelo qual o próprio ser está em questão” nos remete à tentativa de expulsar o Ego da consciência, afastando a consciência imediata de qualquer estrutura egoica.

O que vemos na introdução da obra magna do filósofo francês é a pressuposição de questões já discutidas em obras anteriores e que preparam o terreno para sua ontologia fenomenológica. Uma delas é a de que o domínio do pré-reflexivo, ou seja, a consciência pré-reflexiva (consciência não-tética de si) – que é fundamento da reflexão – é desprovida de um Eu. Com essa tese, Sartre pretende purificar o campo transcendental da consciência e descrevê-la enquanto pura abertura para o mundo: a consciência e o Eu, por isso, não podem se confundir, pois são radicalmente diferentes. A natureza do Eu – na visão de Sartre – está muito mais próxima da natureza dos objetos, ou seja, de algo que é *para* a consciência (e, portanto, *Em-si*).

O que significaria, no entanto, admitir um Eu transcendental como estrutura da consciência? Significaria introduzir, segundo Sartre, um elemento inerte em uma consciência que é pura transparência e translucidez. A tese de Sartre é questionável no sentido de sua recepção do Eu transcendental husserliano enquanto estrutura última e não como expressão da unidade da consciência. Unidade esta que – para Sartre – já seria garantida pela própria dinâmica temporal da consciência ao visar o objeto, sem a necessidade de se recorrer a uma estrutura última e transcendental.

Para Sartre, o Ego não é transcendental e sim *transcendente*, pois está *no* mundo – “objeto entre objetos” – e é visado pela consciência, embora seja um objeto de natureza muito peculiar. Para nosso filósofo, “não há um núcleo que seria o *si* da consciência de si, constituído como um *Eu*, e que atuaria como ‘suporte’ das diversas consciências. A intencionalidade nos faz entender que a consciência é *de si* na medida em que é consciência *de* um objeto que a transcende.” (SILVA, 2004, p. 39).

O Ego psíquico, único admitido por Sartre, seria exterior à consciência, sendo um objeto *para* a consciência intencional – objeto que, por meio de um obscurecimento da própria dinâmica dos atos de consciência, seria compreendido enquanto centro de emanção

de atos e estados, aparecendo como íntimo e interior, ou seja, “dentro” da consciência. Tal obscurecimento, segundo Sartre, nos apresenta o Ego como um “habitante” da consciência, o qual desempenharia a função de núcleo organizador das sínteses vividas.

A consequência desse obscurecimento, em termos de compreensão da vida da consciência, seria a representação do Ego não como transcendente, mas sim como transcendental – logo, *a priori*. Como dissemos, para Sartre o Ego é transcendente, ou seja, está *fora* da consciência e só é na medida em que é *para* a consciência:

Husserl reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da *ἐποχή*. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um facto absoluto. Não é já também uma hipótese do direito, um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. É uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução”. Mantém-se que é mesmo ela que constitui a nossa consciência empírica, essa consciência “no mundo”, essa consciência com um “eu” psíquico e psicofísico. Nós cremos de bom grado, pela nossa parte, na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica; estamos persuadidos tal como ele que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objecto transcendente que deve ficar ao alcance da *ἐποχή*. Mas nós fazemo-nos a seguinte pergunta: não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? (SARTRE, 1994, p. 45-46).

Sartre nos chama a atenção para o fato de que o próprio eu psíquico e psicofísico bastaria para pensarmos a unidade e individualidade da consciência, resguardado o fato de que esse eu psíquico e psicofísico se encontraria absolutamente *fora* e visado por esta consciência que é pura espontaneidade – de modo que não abrir mão da intencionalidade torna-se capital. Entretanto, é preciso destacar: embora o Ego não “habite” a consciência irrefletida (não-tética) – e este é o ponto que nos permite assegurar que Sartre não nega de todo modo o Ego e sua relação com a vida da consciência – o Ego apareceria apenas *na* e *para* a consciência *reflexiva*<sup>18</sup>. Cabe ressaltar, portanto, a sutileza desta diferenciação colocada por Sartre: ao recuperar a vivência espontânea da consciência irrefletida, a reflexão também transfiguraria a vivência radicalmente, inserindo um *subjectum* na consciência primeira e espontânea. O Ego, nesse sentido, seria *constituído* pela reflexão, uma vez que é objeto transcendente de um ato reflexivo (SILVA, 2004, p. 41):

Se, por exemplo, quero lembrar-me de tal paisagem vista ontem no comboio, é-me possível fazer voltar a recordação dessa paisagem enquanto tal, mas posso também recordar que *eu* via essa paisagem. É o que Husserl chama, em *A consciência interna do tempo*, a possibilidade de *reflectir na recordação*. Dito de outro modo, eu posso sempre operar uma qualquer rememoração sob o modo pessoal e o *Eu* aparece no mesmo instante. Tal é a garantia *de facto* da afirmação kantiana *de direito*. Assim

<sup>18</sup> O professor Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 40) se refere também à consciência reflexiva como “consciência reflexionante”.

se torna compreensível que não há sequer uma das minhas consciências que eu não apreenda como provida de um Eu.

Mas é necessário recordarmos que todos os autores que descreveram o *Cogito* o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau. Este *Cogito* é executado por uma consciência *dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objecto. (SARTRE, 1994, p. 50).

Deste modo, Sartre não ignora a existência de um eu *para* a consciência reflexiva, mas sim a existência de um Eu (formal ou material) *a priori* que sintetizaria as vivências intencionais. A consciência primeira é apenas intenção (*intentio*), uma doação de sentido, uma abertura *de* e *para* o mundo, translúcida, transparente a si mesma e irrefletida: “é a consciência que se unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas.” (SARTRE, 1994, p. 47).

É sobre esta consciência irrefletida – e dada quase ao mesmo tempo que ela – que se funda a reflexão: a consciência é consciência *de* alguma coisa: “não é menos verdade que estamos na presença de uma síntese de duas consciências, das quais uma é consciência *da* outra.” (SARTRE, 1994, p. 50). O “Eu penso” surge por meio de um ato reflexivo através do qual a consciência visa e resgata a si mesma e sobre um fundo de unidade o qual este “Eu penso” não contribuiu para criar. (SARTRE, 2009, p. 46). O “Eu penso” aparece, pois, quando recuperado pela reflexão e sempre como fugidio:

Não há, pois, *Eu* no plano da consciência irrefletida: há o apelo dos objetos, estou no mundo dos objetos e são eles que constituem a unidade que posso encontrar na consciência que deles tenho. Não se trata de uma desatenção momentânea do Eu para consigo mesmo, trata-se da estrutura da consciência. Com isso ficaria demonstrado, segundo Sartre, que o *Eu* é exterior à consciência espontânea e captado apenas sempre pela consciência reflexiva. Não é originário. O que pode ser dito também em outras palavras: o *Eu* é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia. Tenho, portanto, intuição do *Eu*, que é também diferente da intuição dos demais objetos. É uma intuição que ocorre na consciência refletida, quando captamos o nosso próprio *Eu* de maneira fugidia – com o “rabo do olho”, como diz Sartre. (SILVA, 2004, p. 41).

De forma inevitável, surge o seguinte problema: como a reflexão pode recuperar esta consciência imediata se ela recupera esta última colocando-a sobre o fundamento de um Eu? Em outros termos: poderia a reflexão falsificar ou inviabilizar uma explicitação da experiência fenomenológica? Afinal, a tomada de consciência que nos coloca diante da consciência primeira e imediata só pode ser apreendida por meio de um ato reflexivo.

O termo “consciência *de*” (que é o domínio do pré-reflexivo) da correlação “consciência *de* consciência” não se coloca ele mesmo como objeto, pois se mantém consciência não-tética de si. Em outras palavras, a “consciência *de*” não se tematiza ela

mesma enquanto operação realizada por um Ego, pois a consciência irrefletida – na acepção sartriana – é desprovida de estrutura egoica. Sartre chega até a afirmar uma autonomia que a consciência irrefletida possuiria com relação à consciência reflexiva, muito embora somente tomemos conhecimento da consciência irrefletida por meio da reflexão.

Para levar adiante tal projeto de libertação do campo transcendental e de explicitação da translucidez e transparência da consciência, Sartre fará distinção entre dois tipos de reflexão. Uma delas evidencia a vivência fenomenológica na sua pureza e imediatidade – a qual ele chamará de reflexão pura – que, em outras palavras, recupera a consciência imediata, irrefletida, sem um Eu, nos mostrando este último como uma produção sintética transcendente, no sentido de ser correlato da consciência reflexiva. E outro tipo de reflexão (poderíamos dizer, a “reflexão comum”, aquela que quase sempre se efetua) que é a reflexão chamada de impura ou cúmplice, que posiciona o Eu como o ser da consciência.

Em sua introdução à tradução portuguesa de *A transcendência do ego*, Alves afirma que,

A tese da não existência do Eu no irrefletido é complementada pela afirmação de que o Eu, que pode surgir a cada momento na vida da consciência, só surge por ocasião do acto de reflexão, não no sentido de o acto reflexivo o *descobrir*, mas no sentido de a reflexão o *engendrar*, o *constituir*.” (ALVES, 1994, p. 29).

O estatuto do Ego é ambíguo no sentido de ele ser um “objeto entre objetos” e de, ao mesmo tempo, ser engendrado pelo ato reflexivo.

A respeito desta constituição do Ego, Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 40) observa que é por meio de um processo de objetivação operado pela consciência reflexiva que a consciência se apreende como Ego. Mas não esqueçamos: apreender-se como Ego não nos autoriza, segundo Sartre, a confundir as noções de consciência e Ego, com o risco de obscurecermos as diferenças quanto às naturezas específicas que lhes são próprias:

Objetivar o Ego não significa apenas despojá-lo das prerrogativas transcendentais da lógica kantiana ou da fenomenologia husserliana. Se o psíquico é o fluxo de uma exterioridade interiorizada, cabe também elucidar os modos do processo de subjetivação constituintes da individualidade nos seus níveis metafísico, psicológico e histórico. E o que relaciona essas instâncias são precisamente as ideias de constituição e processo que permitem a descrição compreensiva da subjetividade na sua formação característica, que é o projetar-se adiante de si no mundo. (SILVA, 2004, p. 33).

Deste modo, se reconhece o ser próprio da consciência: aquela diferença que impede que a consciência se identifique ao Ego objetivado e transcendente, permitindo que a descrevamos como um movimento de visada que se lança no mundo. A própria expressão “campo transcendental” é utilizada por Sartre para indicar a separação entre consciência e Ego. (SILVA, 2004, p. 37). Objetivar o Ego e colocar a consciência irrefletida como

impessoal (o que significa precisamente que “não há um Eu a habitar ou organizar as várias consciências irrefletidas *de* alguma coisa”) significa encarar, em outros termos, a subjetividade como “subjetivação” – como um processo, como uma constituição de si.

O Ego é um objeto do mundo, unidade noemática e não noética, mas, por se fazer ao mesmo tempo além e aquém da consciência, é um objeto especial, um quase-objeto. (SARTRE, 1994, p. 73). “Com efeito, a intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador, como deve ser considerada incompatível com ele.” (SILVA, 2004, p. 38). Projetar-se para além de si *no* mundo é o caráter que define a consciência quando ela também visa este “quase-objeto” que é o Ego.

Frente a uma consciência que é pura espontaneidade, encontramos um Ego que a consciência capta também como *tendo-de-ser*. O Ego é um quase-objeto que a consciência visa e que tende a se instalar no centro da consciência (ou que pelo menos é captado enquanto tal pela reflexão). De certa maneira, isso representa a “morte da consciência”, pois parece inserir nela um núcleo opaco e aprisionador.

Pelo fato de ser um “quase-objeto” para a consciência, é este caráter mesmo do Ego enquanto objeto transcendente que é obscurecido pela atitude natural em meio a campos práticos na cotidianidade. Em outras palavras, o mundo prático e cotidiano solicita à consciência certo obscurecimento acerca de si própria, pois a mesma se encontra imersa em campos práticos e utensiliares. A reflexão pura nos permite compreender, por outro lado, o Ego não enquanto um centro irradiador, mas enquanto um plano sintético das experiências psíquicas:

Assim como o mundo é o horizonte em que são percebidas todas as coisas, o Ego é plano sintético das experiências dos estados psíquicos. Mas não é assim que o vemos. Para nós, habitualmente, o Ego é o núcleo fundante e irradiador dos estados psíquicos, situando-se antes deles e como causa de todos eles. É assim que o *constituímos* quando o *apreendemos* reflexivamente. Como se o Ego fosse o sujeito e os estados seus predicados. Trata-se de uma inversão na gênese temporal do Ego. (SILVA, 2004, p. 43).

Apreender reflexivamente o Ego pela reflexão impura significa hipostasiar o Eu como centro de atos e estados. O Eu é uma ocasião, não natureza da consciência, porém necessário no momento a partir do qual é engendrado pela reflexão impura: aparece pela ocasião do ato reflexivo cúmplice, no sentido mesmo de que se não houvesse a ocasião deste ato impuro, não haveria sentido em se falar em um Eu captado como estrutura interna à consciência.

A reflexão impura é o lugar de gênese do Eu, mas a reflexão se funda na consciência irrefletida: devido a isso “a espontaneidade do *Ego* não é negada: ela está como que *enfiteçada*, mas permanece. Mas esta espontaneidade não deve ser confundida com a da

consciência.” (SARTRE, 1994, p. 69). O Ego conservaria, portanto, certa espontaneidade – que é o cerne da consciência irrefletida e não-tética –, porém em termos de uma espontaneidade que seria “opaca” para si mesma.

Trata-se, dirá Sartre (1994, p. 69), não de uma espontaneidade translúcida a si mesma, mas de uma pseudo-espontaneidade, pois o Ego é constituído ao mesmo tempo em que é *apreendido* pela reflexão: “é um foco virtual de unidade” que inverte a ordem real de sua constituição. Comporta, aliás, um elemento de ficção e carrega um caráter duvidoso, pois ultrapassa os dados imediatos recuperados pela reflexão pura – “quer dizer que tudo o que nos dão nossas intuições do *Ego* pode sempre ser contradito por intuições ulteriores. Por exemplo, posso ver com evidência que **sou** colérico, invejoso, etc., e no entanto posso enganar-me.” (SARTRE, 1994, p. 69, grifo nosso). Cabe a uma redução fenomenológica explicitar a verdadeira relação entre os atos de consciência, os estados e o Ego – sendo que este último é colocado como primeiro e essencial quando se dá o obscurecimento da verdadeira relação existente entre consciência e Ego. O que há, primeiramente, são os atos de consciência (atos intencionais), os estados e – no horizonte – o Ego.

O que Sartre pretende manter como primordial é a tese de que o campo transcendental é impessoal ou “pré-pessoal”<sup>19</sup> e que a unificação da consciência acontece por meio do aparecimento e posicionamento de um objeto – consciência que o filósofo francês descreverá como sendo apenas “o esboço de uma dualidade”, consciência *de* si que não é conhecimento de si. “Esboço de uma dualidade”, porque necessita de um objeto para fazer-se consciência, sendo uma dualidade que nunca se concretiza enquanto tal, embora radicalmente marcada por esta relação ao objeto. Consciência e fenômeno / ato intencional e objeto de consciência – noese e noema<sup>20</sup> – não podem ser pensados como apartados definitivamente um do outro, pois ambos são relacionais, embora o caráter de ser identidade esteja do lado do objeto. Pensá-los isoladamente significaria torná-los abstratos e impossibilitar a descrição fenomenológica.

A redução operada até então por Husserl coloca como evidência última o Eu transcendental ou puro enquanto estrutura que realizaria a síntese originária de todas as sínteses vividas, num fluxo contínuo de vivências, colocando por outro lado o problema de uma intencionalidade transversal imanente à consciência (frisemos que para Husserl não se trata,

<sup>19</sup> “Pré-pessoal” no sentido de prescindir de um Ego, ou seja, enquanto ainda se considera “pessoal” como sinônimo de egoico.

<sup>20</sup> “Tal como a percepção, *tudo* vivido intencional possui – é justamente isto que constitui o ponto fundamental da intencionalidade – seu ‘objeto intencional’, isto é, seu sentido objetivo. Tão-somente noutras palavras: ter sentido ou ‘estar com o sentido voltado para’ algo é o caráter fundamental de toda consciência, que, por isso, não é apenas vivido, mas também vivido que tem sentido, vivido ‘noético’.” (HUSSERL, 2006, § 90, p. 206).

aqui, de um eu empírico). Sartre, entretanto, dirige a atenção de suas descrições – aliás, com um estilo um tanto exaustivo – de modo que sejamos levados ao encontro de uma consciência que é pura intencionalidade (e somente isso) e que se mantém num ponto de tensão, no limiar e na sutileza do ainda não-dito, do “pré-judicativo” e do “subrepresentativo”<sup>21</sup>:

O campo transcendental, purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido, é um *nada*, visto que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, visto que o meu Eu [Moi] deixou, ele mesmo, de fazer parte dele. Mas este nada é *tudo*, visto que ele é *consciência de* todos esses objectos. Já não é questão de “vida interior”, no sentido em que Brunschvicg opõe “vida interior” e “vida espiritual”, porque já não há nada que seja *objecto* e que possa ao mesmo tempo pertencer à intimidade da consciência. (SARTRE, 1994, p. 76).

“A consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si-mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo* na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente” (SILVA, 2004, p. 39): quando falamos da consciência irrefletida, estamos falando de uma “vida interior” que é totalmente o seu fora. A reflexão pura nos abre para a possibilidade de pensar o irrefletido: encontramos uma consciência que se ignora enquanto proprietária de um Eu. Consciência que se ignora porque se descobre enquanto não tendo uma “vida interior”, pois está voltada totalmente para o objeto – *no mundo* – e se esgota nele enquanto movimento de visada.

Só há sentido em falar em “interioridade” enquanto degradação desta *exterioridade absoluta* que é a consciência irrefletida. A própria consistência da pressuposta “vida interior”, bem como a consistência dos juízos e princípios lógicos, estaria fundada nesta evidência antepredicativa primeira, base sobre a qual se assentam as evidências da vida cotidiana e também as do conhecimento. O que resta, então, é um campo transcendental impessoal – imagem mesma do nada – que se direciona aos objetos do mundo e que torna possível a reflexão.

A questão que aqui se vislumbra é a questão da fundamentação: a consciência irrefletida enquanto fundamento da consciência reflexiva. Este é um problema teórico que já aponta para preocupações existenciais e para certas questões que serão desenvolvidas

---

<sup>21</sup> Conferir as palavras de Gilles Deleuze em seu elogio a Sartre no texto “Ele foi meu mestre” (artigo lançado em 1964, pouco tempo após Sartre ter recusado o prêmio Nobel). De acordo com Deleuze (2006, p. 108), Sartre nos abriu a possibilidade de pensar o mundo antes dos atos judicativos, nos instalando no mundo mais colorido do “pré-judicativo”, do “subrepresentativo”. “Toda sua filosofia se inseria num movimento especulativo que contestava a noção de *representação*, a própria *ordem* da representação: a filosofia mudava de lugar, abandonava a esfera do juízo [...]”. Ver também o texto “A imanência: uma vida...”, em que Deleuze (2002, p. 16) – sobre *A transcendência do ego* – em nota [2] diz: “Sartre postula um campo transcendental sem sujeito, que remete a uma consciência impessoal, absoluta, imanente: em relação a ela, o sujeito e o objeto são ‘transcendentes’ [...]”.

posteriormente em *O ser e o nada*, sendo a angústia uma delas. A menção de Sartre à angústia em *A transcendência do ego* mostra-se capital à compreensão da dinâmica da consciência, pois por meio da angústia há a afinação necessária – nos moldes da *Stimmung* (tonalidade afetiva) heideggeriana – para a compreensão do lugar que o nada ocupa na vida da consciência, uma vez que a ordem da gênese do Ego é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si. (SARTRE, 1994, p. 69). Assim, os problemas relativos à angústia e à fuga desta mesma angústia já são colocados na citada obra.

As espontaneidades do Ego e da consciência são de ordens diferentes, de modo que redirecionamos para o Ego os atos e estados psíquicos que, por sua vez, são remetidos a ele como que para um núcleo essencial, uma natureza. Assim os estados e os atos aparecem – por meio da reflexão impura – como desdobramentos deste Eu: uma consciência instantânea de cólera seria remetida ao estado de ódio e este estado ao Ego enquanto núcleo a partir do qual o estado emanaria. A espontaneidade do Ego obscurece a espontaneidade da consciência caso não recuperemos esta última pela reflexão pura. Assim, podemos afirmar que o Ego é a síntese dos estados (SILVA, 2004, p. 43); uma síntese psíquica transcendente à consciência:

O Ego não é, directamente, unidade das consciências reflectidas. Existe uma unidade *imane* destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade *transcendente*: os estados e as acções. O Ego é unidade dos estados e das acções – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, tal como o pólo-objecto da atitude irreflectida. Só que este pólo aparece apenas no mundo da reflexão. (SARTRE, 1994, p. 59).

Para Sartre, há uma tendência da consciência de encobertar a sua própria espontaneidade. “Espontaneidade pura e monstruosa” que seria fonte de angústia – “criação *ex nihilo*” (SARTRE, 1994, p. 79)<sup>22</sup>, pois não se poderia conceber nada antes da consciência<sup>23</sup>: “a consciência assusta-se com a sua própria espontaneidade, porque ela sente-a como *para lá* da liberdade.” (SARTRE, 1994, p. 79). Esta apreensão da espontaneidade por uma consciência que se mantém na existência por si mesma a impossibilitaria de captar-se enquanto determinada: o que a angústia revela é esta captação mesma da consciência enquanto determinação de si por si mesma.

Esta “determinação da consciência por ela mesma” cai em equívoco, porém, se for compreendida como uma geração, pois haveria a partir daí a necessidade de se pensar uma

<sup>22</sup> O uso da expressão *ex nihilo* não deve nos fazer entender que a consciência se extraia do nada. Como dirá Sartre (2009, p. 27) mais tarde em *O ser e o nada*: “Melhor dizer simplesmente: a consciência existe por si. E não se deve entender com isso que a consciência ‘se extraia do nada’. Não poderia haver ‘nada de consciência’ antes da consciência”.

<sup>23</sup> Tal ideia não nos permite, porém, afirmar que do ser da consciência se deduza o ser do fenômeno. Buscaremos elucidar a questão nas páginas seguintes.

motivação (no sentido de uma *causa*) que fosse anterior à própria existência da consciência. Ou, por outro lado, teríamos que conceber uma essência a partir da qual a consciência tiraria a força ontológica necessária de seu vir-a-ser – o que também é um absurdo, pois a consciência é existência de ponta-a-ponta. (SARTRE, 2009, p. 27). Isso significa que a consciência se autodetermina *a partir e no* próprio existir.

Diz Sartre (2009, p. 27) que “como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência”: eis aqui a náusea de Roquentin ao pé do castanheiro – a contingência desta “necessidade de fato” da consciência, que é também a contingência das coisas do mundo e do próprio mundo. Há algo de “pastoso” e nauseante na consciência quando ela se descobre como absoluta espontaneidade em meio às coisas do mundo.

Antes da existência – *nada*: se há algo que relacione consciência e mundo radicalmente o encontramos na contingência absoluta, que na consciência se expressará como facticidade. Ser e mundo são contingentes na medida em que *estão aí* para uma consciência que também partilha de tal aparecimento absurdo. No entanto, a facticidade expressa também um esforço da consciência em superar a contingência – este fato inexplicável de seu surgimento no mundo.

Tal espontaneidade, portanto, é um fato absoluto contra o qual a consciência se constitui enquanto fuga que busca identificar-se com esse quase-objeto que é o Eu, para assim “dominar” sua espontaneidade. “Tudo se passa como se a consciência constituísse o *Ego* como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este *Ego* que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei.” (SARTRE, 1994, p. 80).

O Eu, a despeito de qualquer tentativa de obscurecimento operado pela reflexão impura ou cúmplice, deve ser expulso da consciência, pois – caso contrário – uma fenomenologia da consciência se inviabilizaria: “a intencionalidade nos faz entender que a consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la.” (SILVA, 2004, p. 39). Descrever fenomenologicamente a consciência significa voltar-se à vivência intencional, pois a consciência é apenas um direcionar-se ao objeto, fazendo-se consciência neste movimento de visada.

Esta consciência espontânea e impessoal revelada pela reflexão pura é, porém, *individuada*, o que para Sartre não constitui um recurso ao Ego. Isso significa que a consciência irrefletida é uma relação de si-a-si que se transcende em direção ao objeto e é

necessariamente consciência não-tética de si: uma “consciência (*de*) si”, segundo expressão do próprio Sartre. Ser ao modo não-temático aponta para o fato de que a consciência – em sua realidade mais profunda – não tematiza a si mesma como um Ego, sendo apenas uma presença frente ao objeto e frente a si mesma. Há uma adesão imediata entre a consciência e o seu “si”, e não uma relação identitária entre consciência e Ego. Desta forma, nos aproximamos de algo que sempre já esteve aí: o ser do sujeito, ou seja, o ser da consciência que é ser-Para-si (Para-si).

Este ser-Para-si – vale frisar – não é conhecimento, mas *presença a si*: a consciência, que é Para-si, então, “não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si.” (SARTRE, 2009, p. 22). O que há é “consciência *de* objeto” ou “consciência não-tética (*de*) si *de* objeto” e apenas isso, sem que sejamos levados a afirmar que um Eu habite ou organize as várias consciências irrefletidas do objeto:

Esta consciência (*de*) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (*de*) si mesmos. O ser da intenção só pode ser consciência, do contrário a intenção seria coisa na consciência. (SARTRE, 2009, p. 26).

É por ser uma intencionalidade que é consciência *de* si desprovida de um núcleo substancial e, simultaneamente, por fazer irromper o nada no mundo por meio de condutas expectantes, interrogativas e negativas, que a consciência é *presença a si*. A presença a si (ou Para-si), que é o ser da consciência, comporta em seu âmago o problema da ausência: ao mesmo tempo em que visa as coisas do mundo, a consciência é atravessada por um nada que a torna uma “descompressão” de ser, uma *distância de si*.

Tal descompressão coloca a consciência em relação consigo própria sob o modo não-tético, não permitindo jamais que a consciência se feche em uma identidade. A dinâmica da consciência é primordialmente aberta e voltada para o mundo, nunca coincidindo plenamente consigo própria: a consciência jamais pode encerrar-se em uma identidade. Por isso o existente humano pode desgarrar-se e isolar-se do ser, pois é um ser que traz em si a negatividade. (SILVA, 2004, p. 69).

O ser da consciência é ser-Para-si e isso envolve uma compreensão prévia do ser e do nada, compreensão esta que se expressa por meio de uma conduta interrogante. Eis, aqui, a *realidade humana* para Sartre:

A realidade humana, finita e *indeterminada em sua finitude*, não pode ser remetida a qualquer instância superior. Essa *falta* de determinação a constitui em dois sentidos: primeiramente, no sentido de “causa inicial”, ou aquilo que a teria “feito”; em

segundo lugar, no sentido de causa final, aquilo *para o qual* ela teria sido “feita”. (SILVA, 2013, p. 107-108).

Encontramo-nos, aqui, no nível da consciência irrefletida (ou do cogito pré-reflexivo), fundamento do próprio cogito cartesiano (reflexivo), no sentido de que este último é consciência temática (tética) de si – ou seja, “consciência *de* consciência (de) si”. Embora o cogito cartesiano se imponha com a clareza do pensamento reflexivo, ele afirma demais (uma vez que afirma: “*Eu* tenho consciência... de alguma coisa”) e se isola de seu *cogitatum*, tornando-se abstrato: assim, essa apreensão do pensamento por ele mesmo deve apenas ser um ponto de partida – “que deve ser logo abandonado”, dirá Sartre, pois é apreensão reflexiva de si.

Destarte, é preciso ultrapassar o cogito cartesiano, pois é o *cogito* pré-reflexivo que fundamenta os direitos do *cogito* reflexivo e da reflexão, sendo este cogito fundante e irrefletido o que aparece uma vez realizada a redução fenomenológica<sup>24</sup>. (SARTRE, 1994, p. 87). Para Sartre (2009, p. 134), o “Eu penso” cartesiano se limita a ser uma verdade do instante: um instante do pensamento (“um instante do conhecimento”) que encerra uma compreensão instantaneísta da temporalidade. O Para-si, entretanto, se projeta no futuro e envolve uma temporalidade globalizante, no sentido de que o “si” do Para-si sempre está para lá no tempo, sempre adiante do tempo presente<sup>25</sup>.

O “si” do Para-si, em outras palavras, nos remete para o fato de que a consciência é seu próprio “si”: adesão ao seu “si”, que é fuga de si e reencontro com si mesma, para além da hipostasia do Ego. Podemos dizer que este “si” é “a razão do movimento infinito pelo qual o reflexo remete ao refletidor e este ao reflexo; por definição, é um ideal, um limite” (SARTRE, 2009, p. 156); e que é este “si” do Para-si que, de certa maneira, confere uma personalidade à consciência.

O Para-si é si mesmo “lá longe” (no porvir), ou seja, é para além de si. Diz Sartre (1994, p. 107) na conferência de 2 de junho de 1947 intitulada *Consciência de si e conhecimento de si*: “Ora, a presença a si supõe uma ligeira distância de si. É precisamente este jogo perpétuo da presença e da ausência que parece ser difícil de existir, mas que nós fazemos perpetuamente, e que representa o modo de ser da consciência”.

<sup>24</sup> Cabe ressaltar que a redução possui um caráter injustificável, o que nos afasta de um voluntarismo no que diz respeito à suspensão dos posicionamentos ontológicos em geral. A esse respeito, atesta Pedro M. S. Alves (1994, p. 33) em sua introdução à *Transcendência do ego*: “Citando Eugen Fink, Sartre sublinha que nada na atitude natural pode conduzir à redução, que nenhum motivo mundano pode desencadear a operação reductiva que leva precisamente a pôr entre parênteses a tese do mundo. A redução aparece assim como um acto gratuito, como uma decisão da consciência teórica de que não se pode nem traçar a possibilidade nem mesmo justificar a necessidade”.

<sup>25</sup> A temporalidade da consciência será tratada com mais cuidado no capítulo II (seção 1).

A descrição fenomenológica da consciência, portanto, nos revelará que o ser da consciência é Para-si e que ser-Para-si implica um outro ser, radicalmente diferente dele: o ser da consciência é absoluto, mas apenas enquanto relacional. Esse ser radicalmente outro que está em relação à consciência não é dedutível a partir da consciência, nem se reduz a um não-ser. Para além de expulsar o Ego da consciência (que até então, segundo Sartre, foi considerado como uma “coisa *na* consciência”) é preciso expulsar as próprias coisas da consciência, conferindo-as um ser autônomo. Vale ressaltar que ao buscar conferir um ser autônomo ao ser do fenômeno, Sartre não pretende isolá-lo, mas sim explicitar a profunda importância que o caráter relacional desempenha nas vivências intencionais, para além das querelas do realismo e do idealismo.

Este ser que se apresenta para a consciência é a *condição* mesma de uma consciência que só existe na medida em que aparece na relação – este “absoluto de existência” consciente *de si* que é existência de ponta a ponta enquanto consciência *de* alguma coisa. Para Sartre, “Ser existência de ponta a ponta” significa colocar a existência como início e lançar a consciência no mundo. Ser-no-mundo e ser-no-meio-do-mundo se comunicam: “a consciência só pode ser tematizada reflexivamente a partir da sua própria inerência ao mundo.” (PAISANA, 1992, p. 285). Desta forma,

A constituição do mundo não é fundamentada pela consciência, e a consciência não pode ser pensada sem ser nessa relação com o mundo. Assim, se partirmos da noção de intencionalidade da consciência, torna-se impossível pensá-la isoladamente, sem estar numa relação necessária com o mundo. (SOUZA, 2012, p. 157).

Consequentemente, operada a redução fenomenológica, se evidencia essa adesão imediata da consciência ao mundo: um mundo povoado de fenômenos autônomos que veem ao encontro da consciência, ou seja, que aparecem para ela.

### 1.3 O mundo, o ser transfenomenal do fenômeno (Em-si) e o drama da liberdade

Não há consciência sem mundo: eis um fato absoluto que a existência nos permite afirmar. A consciência é o fato absoluto da “consciência *de* alguma coisa”, que sempre se dá nos limites de um mundo. Uma das lições da redução fenomenológica aos fenomenólogos franceses da Escola de Paris (notadamente Sartre e Merleau-Ponty) consiste exatamente em mostrar que o projeto de uma redução completa é algo impossível de se realizar: “a relação da consciência ao mundo não pode ser explicada a partir de elementos anteriores, mas deverá apenas *ser explicitada como algo de inultrapassável*.” (PAISANA, 1992, p. 286-287).

Queremos dizer, com isso, que o mundo não pode ser suspenso (colocado entre “parênteses”) pela redução fenomenológica.

O mundo não pode ser posto do lado de fora do circuito da ipseidade <sup>26</sup>. Nesses termos, qualquer tentativa de se pensar a constituição da *pessoa* <sup>27</sup> deve necessariamente considerar o mundo com certa acuidade fenomenológica. Assim, o mundo é *meu* na medida em que é o horizonte a partir do qual me enuncio enquanto “projeto de minhas possibilidades”. Possibilidades estas que são presenças-ausentes e que – enquanto correlatas do projeto – asseguram o sentido do próprio mundo. A ipseidade não é posicionamento ontológico: ela é abertura para o mundo,

Assim, o mundo é *meu* por natureza, na medida em que é correlato Em-si do nada, ou seja, do obstáculo necessário para além do qual me reencontro como aquilo que sou sob a forma de “ter-de-sê-lo”. Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo. Mas este pertencer do mundo à pessoa jamais é *posicionado* no plano do cogito pré-reflexivo. Seria absurdo dizer que o mundo, na medida em que é conhecido, é conhecido como meu. Todavia, esta qualidade de “pertencer-a-mim” (*moiité*) do mundo é uma estrutura fugidiva e sempre presente vivida por mim. O mundo (é) meu porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é um possível (de) si que *eu sou*; esses possíveis, enquanto tais, é que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo. (SARTRE, 2009, p. 157).

A redução fenomenológica, portanto, nos mostra que o *ipse* (si mesmo) sempre se autodetermina a partir de *seus* possíveis <sup>28</sup>, que são possíveis que se dão a partir do mundo. A consciência *de si* é um fenômeno globalizante, que não reduz à consciência os termos que perpassam o circuito da ipseidade. Isso significa que quando o Para-si existe, o mundo já está *dado – já está aí*: ele é esta “totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito da ipseidade.” (SARTRE, 2009, p. 156). O mundo não é a consciência, embora haja consciência do mundo.

Para Sartre, o mundo não pode ser colocado entre “parênteses”. Em certa medida, podemos dizer que o mundo é o correlato Em-si do nada que torna o Para-si uma “descompressão de ser”. Mas o que é precisamente o Em-si? Para compreender qual o sentido do Em-si e colocá-lo a par do Para-si, necessitamos retomar o que expusemos na seção 1 deste mesmo capítulo.

<sup>26</sup> “Denominaremos ‘circuito da ipseidade’ a relação do Para-si com o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito da ipseidade.” (SARTRE, 2009, p. 154). Sartre compreende a ipseidade como fundamento da existência pessoal.

<sup>27</sup> Gostaríamos de apenas indicar a questão da *personalidade*, sem tratá-la diretamente neste momento. Resta apenas deixar indicado que o caráter da noção de *personalidade* é mais amplo que o conceito de Ego.

<sup>28</sup> “O possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim, *presença-ausente*.” (SARTRE, 2009, p. 156).

Elucidamos que Sartre parte da noção de fenômeno, o qual manifestou – no momento mesmo de sua aparição – a sua essência (a razão da série). Fenômeno e essência são, pois, um todo organizado. (SARTRE, 2009, p. 19). Este “todo organizado” se manifesta em cada perfil do objeto, sendo que este objeto, não obstante, pode ser apreendido por infinitos perfis, sem que esses perfis se percam na sucessão de suas aparições. Desta forma, o fenômeno remete a si mesmo e à razão da série – que também se manifesta, pois é “lei manifesta” –, não remetendo-se, portanto, a uma realidade numênica ou a um ser oculto (SARTRE, 2009, p. 19); de modo que o fenômeno revelou-se como puro positivo diante da consciência para a qual ele se apresenta.

Que se fixe bem: em cada perfil há um novo fenômeno, mas a essência (a razão da série), por sua vez, preside a cada aparição – esta é a condição de possibilidade da intuição das essências (*Wesensschau*) e o que garante a descrição do objeto. Poderíamos imaginar aqui, a título de ilustração, um objeto num eixo ( $x, y, z$ ) em um espaço tridimensional: ante as infinitas posições que este objeto pode ocupar no espaço, os infinitos perfis aí apreendidos não se perdem em suas aparições singulares, pois há uma essência aí intuída – razão da série, que é o liame das aparições – e que nos permite acompanhar as facetas do objeto e apreendê-las como as facetas “deste objeto” e não “daquele outro”. A descrição do *ser do fenômeno* está garantida e, assim, pode ser operada.

Entretanto (e vai tornando-se manifesta a ruptura de Sartre com Husserl), o que parecia ser uma superação de todos os dualismos, acabou inserindo um novo: o dualismo do “finito e infinito” ou, como dirá Sartre, do “infinito *no* finito”. A objetividade do fenômeno seria garantida e fundada pelo infinito. Não obstante manifestar tanto sua aparência quanto a sua essência (a razão da série), o fenômeno necessitou ter sua objetividade assegurada pela série infinita, uma vez que todos os perfis se encontrariam no perfil particular a título de *ausência*, pois os infinitos perfis não podem se apresentar todos de uma vez para uma percepção que perfila o objeto.

Por outro lado, caso a série fosse finita ou se todos os infinitos perfis se apresentassem de uma vez para a percepção, não haveria sequer a possibilidade de se captar um objeto. Eis o recurso ao infinito – base para o novo dualismo instituído por Husserl – e que levará Sartre a afirmar que, por isso, a realidade da coisa estaria condenada à irrealidade, uma vez constituída pelo ato de consciência (noese) como noema irreal.

Para empreender tal crítica, Sartre agora concentra sua atenção na razão da série, na essência (que preside à série de aparições e que garante a intuição das essências e a descrição do objeto): quando visada e objeto de nossa atenção, a essência (razão da série) *tornou-se*, ou

melhor, é fenômeno na medida em que aparece. Temos aqui não o *ser do fenômeno* (como antes se acreditou intuir), mas sim o *fenômeno de ser*. Estamos no plano do fenômeno.

É este fenômeno de ser que será “descritível enquanto tal” (SARTRE, 2009, p. 19); entretanto, não mais condição do desvelar dos infinitos perfis que se apresentam, pois ele mesmo é fenômeno (ou seja, ser desvelado)<sup>29</sup>. O fenômeno de ser (ser desvelado), por sua vez, é um apelo ao ser: é ontológico – lê-se: “necessita ser fundado pelo ser do fenômeno” (essência, razão da série, condição do desvelar, ser-para-desvelar). E caso voltemos nossa atenção e nosso olhar para este “ser do fenômeno” (quando ele é “objeto de visada”), ele já aparece a título de ser desvelado – ou seja, fenômeno de ser. Chegamos, aqui, a um impasse no qual parece que nos encontramos frente a uma natureza que se retrai.

Torna-se evidente o caráter fugidio do ser do fenômeno, e para Sartre a própria impossibilidade de uma *epoché* completa (MOUTINHO, 1995, p. 146): “o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno do ser.” (SARTRE, 2009, p. 20). Há uma espécie de “retração” que foge à redução fenomenológica: um ser que é sempre ser-para-desvelar, um ser que se esconde, que parece se fechar em si mesmo.

Por mais que se efetue a *epoché* por tantas vezes possíveis, sempre nos deparamos com esse ser opaco e impenetrável: “se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos *dizer* nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser, a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo.” (SARTRE, 2009, p. 20). Desta forma, surge a questão: “afirmar que há esse ‘ser do fenômeno’ não seria retornar a Kant, não seria distinguir radicalmente o fenômeno da coisa em si e fazer desta o incognoscível?” (SOUZA, 2012, p. 158). O que parece é que mesmo Sartre – que critica o dualismo do fenômeno e do númeno – retorna deliberadamente ao dualismo que buscava evitar.

Entretanto, Sartre não pretende instituir novamente o dualismo do fenômeno e da coisa em si, uma vez que o ser do fenômeno não se encontra oculto e alheio ao fenômeno, mas se encontra mesmo no fenômeno de ser – numa relação de vizinhança comunicante com este último. (SOUZA, 2012, p. 158). O ser do fenômeno é coextensivo ao fenômeno de ser. E o ser do fenômeno, por sua vez, possui natureza completamente outra com relação ao ser da consciência: disso extrai Sartre (2009, p. 20) que o fenômeno de ser é ontológico e que o conhecimento não basta se quisermos nos aproximar do ser do fenômeno.

---

<sup>29</sup> “O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado.” (SARTRE, 2009, p. 19-20).

Como atestará Sartre (1994, p. 96-97) em *Consciência de si e conhecimento de si*, o conhecimento buscou reduzir o ser do fenômeno ao fenômeno do ser, pois era por meio deste último que o ser aparecia à consciência. Entretanto, nosso filósofo afirmará que “o ser que faz com que o objeto (de infinitas faces) apareça” é fundamento do que aparece e não pode se reduzir a apenas um aparecer. Tendo isso em vista, Sartre pensa que realismo e idealismo necessitam ser fundamentados por uma ontologia, pois se o conhecimento é o critério do ser, faz-se necessário antes explicitar o ser do conhecimento. Em outras palavras, o conhecimento se apoia sobre uma relação de ser – que, na verdade, é uma relação de dois seres: o ser da consciência (Para-si) e o ser do fenômeno (Em-si).

Vê-se que Sartre há muito deixou de fazer somente uma fenomenologia e, com o intuito de atingir camadas ontológicas do real (BORHHEIM, 2007, p. 32), buscando captá-las em seu sentido, faz também ontologia. Sartre faz ontologia apenas enquanto esta é fenomenológica, pois o que se visa, afinal, sempre acaba por se tornar fenômeno de ser. O filósofo francês inicia sua obra magna *em busca do ser* e logo esbarra nesta realidade que resiste à redução fenomenológica: o ser-Em-si.

O ser-Em-si – termo de herança hegeliana (assim, como o ser-Para-si) – é o ser que se submete ao princípio de identidade, alheio a qualquer interioridade, sem distância alguma de si: é a coisa que repousa sobre si mesma. “Se acaba de ser percebida por alguém e, em particular, por mim, isso não é constitutivo de seu sentido de coisa, que é, ao contrário, o de existir aí na indiferença, na noite da identidade, como em-si puro.” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 59). Aqui, o próprio “si” do “Em-si” aparece apenas como um artifício de linguagem: sendo pleno de si mesmo, o Em-si não remete a “si”, pois está despojado de todo o caráter de remissão, de movimento e de falta. (SARTRE, 2009, p. 38). O Em-si é plena positividade que não pode se afirmar.

Sendo assim, o primado do conhecimento precisa ser contestado, na medida em que nos encontramos frente a um ser impenetrável – um ser que não tem a medida de seu ser no conhecimento que dele se tem – e qualquer descrição da realidade (por mais exaustiva que seja) deve levar isso em consideração. A *ontologia fenomenológica* empreendida em *O ser e o nada* visa captar as estruturas ontológicas da realidade humana (a consciência em articulação com os fenômenos) e seu ser, se perguntando também pelo seu sentido, ao mesmo tempo em que busca fixar o caráter estrutural das coisas que se dão para a consciência.

Esta consciência, para Sartre, somente é consciência ao implicar um *ser transcendente* (posto que ele encontra-se totalmente fora da consciência, uma vez que não é um conteúdo interno à consciência) e *transfenomenal* (pois se furta à aparição, é sempre ser-para-desvelar,

foge às leis da aparição, está sempre na véspera do desvelamento e é fundamento do ser do conhecimento). Este ser – o ser do fenômeno – é o Em-si e a própria análise da intencionalidade nos ajudará a compreender como este ser é autônomo em relação ao ser da consciência. Ambos – Para-si e Em-si – são relacionais: deve-se garantir a autonomia da coisa para que não sejamos levados ao idealismo, mas elucidar igualmente que tal autonomia se mostra *em relação*, evitando cair em um realismo simplório.

Para além de qualquer definição simplificadora, devemos saber que é a *intencionalidade* que permite que a consciência acompanhe a mobilidade interna dos fenômenos – não sendo a intencionalidade considerada, porém, como propriedade de uma subjetividade nuclear. A intencionalidade, como já vimos, designa o “tender ou orientar-se para o fenômeno”, o que foi tematizado por Sartre na célebre afirmação de que “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, pensamento esse que colocou Sartre no caminho da fenomenologia. A consciência intencional designa o orientar-se para os fenômenos que aparecem e oferecem significação, ou seja, na medida em que a consciência carece de substancialidade ela só pode fazer-se consciência ao visar o fenômeno (lembremo-nos aqui que ela é uma espontaneidade pré-pessoal, sem um núcleo unificador).

Obedece-se aqui à exigência da noese e do noema e Sartre acusa Husserl de não ter permanecido fiel ao seu próprio princípio, quando o fundador da fenomenologia se voltou para a noção de um Eu transcendental. Para Sartre, é o próprio objeto (o ser do fenômeno) que unifica as vivências do objeto (as vivências de seus infinitos perfis) e não um Eu transcendental enquanto princípio unificador *a priori* da consciência.

O ser do fenômeno está fora, no mundo. Faz parte da correlação necessária entre ato e correlato (noese e noema) na consciência irrefletida – e que por sua vez é fundante para a reflexão – que aponta para uma imanência absoluta que é também uma transcendência absoluta. Chegamos, assim, não ao *cogito cartesiano* (“Cogito, ergo sum”, “Penso, logo sou”), mas sim ao *cogito cogitatum* – “penso o pensado”. Assim, a união com o objeto visado forma um todo. (FERREIRA, 1970, p. 45). A consciência, portanto, é relação a um ser transcendente: este fato absoluto do qual nos fala Sartre é um absoluto relacional: a consciência (Para-si) é uma relação ao ser-Em-si, resguardando-se, porém, como a região do ser em geral por meio da qual o nada é liberado no mundo.

Deste modo, a consciência *não é*: “O ser está em toda parte” (SARTRE, 2009, p. 35) e ele é negado pela consciência que o assume, enquanto *aquilo que ela não é*. A consciência, nesta direção, só é possível *a partir de um ser que ela não é*, constituindo-se enquanto *nadificação* (*néantisation*) de um *ser transcendente* que aparece e é visado por ela. Quando

Sartre nos diz pura e simplesmente que “toda consciência é consciência *de* algo”, corremos o perigo de compreender tal afirmação a partir do paradigma da representação. Os esforços sartrianos, entretanto, se concentram em expulsar as coisas da consciência, evidenciando ao mesmo tempo para o fato de que nada separa a consciência das coisas. Em outras palavras, *há* um *nada* de separação.

O que separa a consciência das coisas, desta forma, é *nada*, na medida em que ela só pode ser consciência enquanto imersa no campo do fenômeno, sendo consciência dele (do fenômeno). Captar esse nada se mostra capital para uma compreensão completa do que Sartre entende por consciência, pois é esse nada de separação que justamente é o índice de diferença entre a consciência e as coisas. Captar esse nada é possível, mas não conhecê-lo, posto que ele *não é*.

Sartre começa sua obra discutindo o estatuto do fenômeno e o que encontra de imediato é um ser que é plenitude (Em-si), contra o qual se opõe um ser que “nadifica o nada”, ou seja, um ser por meio do qual o nada é nadificado e surge no mundo. O Para-si é o ser que interroga e que apreende ausências no mundo e que também é falta, pois ao mesmo tempo em que “nadifica o nada”, nadifica a si próprio diante de um ser pleno e “cheio de ‘si’ mesmo”.

Sartre (2009, p. 33) nos chama a atenção para o fato de que a “definição [consciência *de*] pode ser entendida em dois sentidos bem diferentes: ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então, a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente”. E Sartre admite o segundo sentido: o termo *transcendência* designa um movimento para fora de si, no qual a consciência busca um fundamento que está fora dela, pois em si mesma a consciência *nada é*.

Por essa razão – por ser “nada em si” – a consciência não poderia dar ser ao ser do fenômeno, ou seja, não poderia constituir-lo. Ela é um vazio e uma espontaneidade pura, constituindo-se correlativamente frente a uma presença plena, absoluta e contingente – negando e transcendendo esta presença. A consciência se constitui como fuga de *si* rumo a seu fundamento; fuga de sua própria contingência que está vazia de *si* e que carece de substancialidade – a consciência só *é* porque está em relação, porque *visa* o ser:

De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por possível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência. (SARTRE, 2005c, p. 56).

À consciência, portanto, reserva-se o caráter de intencionalidade e transcendência e não poderia ser diferente. A consciência não se define como substância pelo fato mesmo de ser uma “*explosão em direção à*”, não se definindo previamente a este movimento e revelando necessariamente “*um ser que ela não é*” e que se dá sempre como “*já estando aí*”, mesmo que este fenômeno seja qualificado enquanto revelado por ela. Pelo seu próprio carecer de substancialidade, a consciência não pode dar ao fenômeno o seu ser. Ela não pode ser o fundamento do ser, porque ela mesma se define como um “*nada de ser*”. Este nada de ser não possui força ontológica necessária para extrair o ser de si e colocá-lo no mundo.

Ao afirmar, então, que a consciência é intencionalidade (porque só é consciência no próprio movimento de visada) e transcendência (porque se transcende a si mesma neste movimento, “*sendo*” e “*não sendo*” ao mesmo tempo), não devemos naturalizar tais definições e muito menos considerá-las como propriedades da consciência. Todo ato de consciência implica um correlato; toda noese um noema. Vejamos bem que estamos frente ao que Sartre chamou de um “*esboço de dualidade*”. Dualidade esta que nunca se efetiva enquanto tal, pois seria absurdo pensar consciência e fenômeno para além da relação noese-noema, mesmo que – eis um fato necessário para a consciência – a vivência intencional mostre o ser como “*já estando aí*” antes da consciência, esta última pressupondo algo como revelado<sup>30</sup>. (SARTRE, 2009, p. 34).

O que define a consciência é seu caráter relacional: não uma relação entre “dois seres plenos” ou uma relação entre “dois nadas”, mas sim a relação entre um ser que é presença-ausência de si mesmo e um ser que é captado enquanto pura plenitude contingente:

A questão, portanto, é mostrar a dependência do fenômeno enquanto “fenômeno”, enquanto com certo sentido e significado, e a independência do fenômeno enquanto existente (e diante do qual a consciência existe). Mas, para que o fenômeno não tenha sua existência dependente da consciência, Sartre o dotará de um ser transfenomenal. (SOUZA, 2012, p. 158).

Para além de toda afirmação e negação, o Em-si nem mesmo afirma ou nega a si mesmo, necessitando do Para-si para que este último o afirme ou o negue. É condição necessária que a consciência se encontre frente a uma presença plena e Em-si para que ela possa ser consciência *de* alguma coisa; e isso significa afirmá-la e negá-la enquanto realidade intransponível para a consciência:

Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de

---

<sup>30</sup> Sartre em *L'être e le néant* faz uso tanto de *révéler* quanto de *dévoiler*, ao nos falar de um *ser revelado* e de um *ser-para-desvelar*.

alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente. Não apenas a subjetividade pura, se dada previamente, não lograria se transcender para colocar o objetivo, como também uma subjetividade “pura” se esvaneceria. O que se pode chamar propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência. (SARTRE, 2009, p. 34).

O fenômeno está fora e jamais emana ou é instituído pela consciência. A *revelação-revelada* que é a “consciência *de*” jamais pode ser pensada fora deste par (noese-noema). Enquanto a consciência se faz *intuição reveladora*, o que é *revelado* revela-se *para* uma consciência que o nega, de modo que esta relação é anterior a uma subjetividade entendida no âmbito de um pensamento substancialista (para Sartre, a subjetividade deve ser entendida como “apreensão reflexiva de si”, em conjunto, portanto, da compreensão do cogito pré-reflexivo). Da mesma forma que a subjetividade não é uma substância, o ser do fenômeno tal como o compreenderam realismo e idealismo não se mostram como suficientes.

Aí reside a crítica a Husserl, pois, segundo Sartre, Husserl teria recorrido à noção de um correlato irreal (noema irreal) ao se utilizar do recurso ao infinito para fundar a objetividade do fenômeno. Husserl, ao ter reduzido o ser do fenômeno à série de aparições que o manifestam (os infinitos perfis que aparecem e são apreendidos pela percepção), substituiu o dualismo da aparência e essência por um dualismo do finito e infinito. (SARTRE, 2009, p. 15).

O ser do fenômeno em Husserl, portanto, seria jogado ao infinito, pois, se a aparição particular bastasse a si mesma, ela nada mais seria que uma intuição individual e subjetiva: por isso foi preciso transcender a aparição rumo à série total e constituir um novo dualismo. (SARTRE, 2009, p. 17). Garantia da objetividade de cada perfil particular, os infinitos perfis se definem pelo caráter de ausência, pois os perfis do objeto, como já vimos, devem se apresentar um a cada vez. Consequentemente defende Sartre que Husserl teria condenado o ser do fenômeno à irrealidade, por fundá-lo no infinito:

O que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela aparece. E tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a ideia *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* de Berkeley. Com efeito, foi isso que fez Husserl, depois de efetuar a redução fenomenológica, ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu *esse* é um *percipi*. (SARTRE, 2009, p. 20-21).

Não obstante este último dualismo do “infinito *no* finito”, Husserl considera a série infinita como um noema irreal visado por intenções vazias. É essa noção de noema irreal – decorrente do primado do conhecimento – que Sartre visa criticar, pois isso, segundo nosso filósofo, desemboca no idealismo. Neste caso, o ser do fenômeno seria, em última análise, dado pela consciência, uma vez que o Em-si – jogado ao infinito – careceria de fundamento,

necessitando ser fundado pelo Para-si. Enquanto objeto de consciência, o objeto seria um polo constituído por meio de sínteses de unificação: a consciência constituiria o ser do fenômeno a título de irrealidade. O “Em-si” descoberto por Sartre como limite da redução fenomenológica seria, nesse caso, um ser criado pela consciência. Sartre não admite, porém, que o ser do percipi (do percebido) seja dado pelo ser do percipiens (ou seja, pelo ser “daquele que percebe”), pois, desta forma, a consciência se definiria pelo caráter de falsa transcendência.

Caso assim fosse, necessitaríamos conferir novamente uma substancialidade à consciência, para que ela pudesse “colocar” o ser do fenômeno fora de si: ela teria que ser plena e ter força ontológica suficiente para criar o outro termo da relação. Entretanto, a própria ideia de “criação” do ser do fenômeno é colocada em jogo por Sartre, uma vez que tal ideia além de nos jogar em uma ilusão de transcendência, também não explicaria como o ser criado (o ser do fenômeno) pode retomar o seu ser após a criação. O primado do conhecimento, por sua vez, se utilizou de categorias que valem para os *modos de ser* do objeto e as aplicou ao próprio *ser* do objeto. (SARTRE, 2009, p. 32). A crítica de Sartre consiste em afirmar que se o ser do fenômeno recebesse o seu ser do ser da consciência, jamais poderíamos sair do plano subjetivo.

A ideia que Sartre defende é a de que se o ser do fenômeno fosse passivo com relação ao ser da consciência (no sentido de o ser do fenômeno “ter o seu ser fora de si mesmo”, ou seja, de “ter a origem de seu ser em outro ser”, consequência do *esse est percipi*, “ser é ser percebido”), admitir-se-ia também a passividade na consciência: isso constituiria, para Sartre, uma tese absurda. Da mesma forma que o ser do fenômeno não age sobre o ser da consciência, a consciência não poderia agir sobre o ser do fenômeno, no sentido de criá-lo. (SARTRE, 2009, p. 31).

A relação existente entre Em-si e Para-si não é do tipo da causalidade. Isso significa que o ser do fenômeno não poderia ser causado pelo ser da consciência. Admitir a passividade do ser do fenômeno seria admiti-la também no ser da consciência, e vice-versa (Sartre faz uso do princípio de ação e reação). A determinação do ser da consciência por ela mesma e a total autonomia do ser do fenômeno são ideias caras a Sartre e o filósofo francês parece não abrir mão de tais princípios. Surgiria então o problema de se explicar de que forma consciência e objeto podem se relacionar, uma vez que uma consciência vazia de conteúdos (“um nada de ser”) não pode relegar o ser a um “nada transcendente”.

Husserl teria tentado escapar ao problema inserindo a *hylé*<sup>31</sup> na *noese*, a saber, elementos subjetivos imanentes (“dados neutros”, “base impressionável”, “fluxo puro do vivido” e “matéria das sínteses passivas”, segundo Sartre) que são animados e ultrapassados pelos atos de consciência no momento da visada intencional. Tais dados hiléticos, constituintes de uma camada material do ser fenomenológico – que para Sartre (2009, p. 32) compartilhariam os caracteres da coisa e da consciência –, seriam a base impressionável por meio da qual a “consciência de algo” se produziria<sup>32</sup>, não sendo, porém, uma camada intencional da consciência. Não-intencional, logo, não-consciente. Isso constituiria, para Sartre, um entrave à translucidez e transparência de uma consciência que se esgota totalmente no objeto correlato. Inserir a *hylé* e torná-la um intermediário entre a consciência e as coisas significaria transgredir o princípio da fenomenologia, que é o do caráter intencional da consciência.

Assim, o ser transfenomenal do fenômeno (Em-si) tem que existir em si mesmo, enquanto correlato do ser transfenomenal da consciência (Para-si). O ser do fenômeno não pode se reduzir ao ser do percipiens: captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta. (SARTRE, 2009, p. 29). O fenômeno é um “apelo” ao ser: Sartre enxerga a necessidade, então, de fundar o fenômeno de ser (a aparição) no ser do fenômeno (“o objeto

<sup>31</sup> Na verdade, poderíamos dizer – na esteira de Sartre – que Husserl introduziu a *hylé* na estrutura *noese-noema*. Entenda-se aqui *noema* enquanto “significado dado no ato intencional” e *noese* enquanto “elemento doador de significado no ato”. Segundo Føllesdal (2012, p. 109-110): “As *noeses* são experiências, diferentemente dos *noemas*, que são estruturas perenes. Há também um segundo tipo de experiência em nossos atos, que Husserl chama de *hylé* (usando o termo grego para ‘matéria’). A *hylé* são experiências que temos tipicamente quando nossos sentidos são afetados, mas que também podemos ter quando temos febre ou somos afetados por drogas e coisas similares. A *hylé* e a *noese* têm de se ajustar uma à outra; a *hylé* deve *suprir* os componentes da *noese* e, de modo correspondente, do *noema*. [...] Quando percebemos, algumas das ‘prefigurações’ em nosso *noema* são supridas pela *hylé*, outras não são; elas apenas apontam para outros aspectos do objeto e podem vir a serem preenchidas à medida que exploramos o objeto. Essas prefigurações podem entrar em conflito com as experiências hiléticas que temos ao explorar o objeto; nesse caso, ocorre uma ‘exploração’ do *noema*, e temos de revisar nossa concepção daquilo que percebemos, temos de apresentar outro *noema* que se ajuste a nossas experiências hiléticas. A *hylé*, por conseguinte, *restringe* a *noese* que podemos ter numa dada situação e, desse modo, também o *noema* que podemos ter”. Devemos ter em mente que discutir o estatuto da *hylé* implica discutir a própria estrutura *noese-noema* e as reduções eidética, transcendental e fenomenológica (no caso das três últimas, discutindo também suas distinções, ordem e possibilidade), e que não há – sobretudo na primeira geração de fenomenólogos – um consenso geral acerca do *modus operandi* da *intencionalidade*. Sartre, por exemplo, colocará que a consciência se esgota na própria intencionalidade, não possuindo conteúdos e *hylé*, sendo apenas e totalmente “consciência (de)” – a consciência, nesse sentido, é apenas uma “operação de nós”, um “facho iluminador”, uma “constante fuga a si.” (FERREIRA, 1970, p. 18). Rejeitando tal oposicionalidade sartriana entre uma consciência totalmente transparente a si e uma opacidade não-consciente e não-intencional, Merleau-Ponty, por exemplo “vê a intencionalidade como sendo sempre *uma questão de gradação*, assim como a transparência do sujeito intencional.” (MOHANTY, 2012, p. 80).

<sup>32</sup> “Os maiores problemas, todavia, são os problemas funcionais, isto é, os problemas da ‘*constituição das objetividades da consciência*’. Eles dizem respeito ao modo como, em relação, por exemplo, à natureza, as *noeses*, animando o material e entrelaçando-se em contínuos e sínteses de multiplicidade na unidade, produzem consciência de algo, de tal modo que a unidade objetiva da objetividade possa se ‘anunciar’, se ‘atestar’ com coerência ali e ser determinada ‘racionalmente’.” (HUSSERL, 2006, § 86, p. 197).

deve continuar existindo mesmo que eu não o esteja percebendo...”: isso é uma exigência da percepção). Se o conhecimento é a medida do ser, haverá um regresso ao infinito para se assegurar o ser do conhecimento: diante de tal especulação, Sartre critica a consciência encarada como puro conhecimento e busca demonstrar a autonomia do ser do fenômeno com relação ao conhecimento que dele se tem.

Ao assumirmos a consciência como *relação* a um ser transcendente que a consciência é na medida em que o visa – mas com o qual não se confunde pela impossibilidade de coincidência com o ser – somos remetidos imediatamente, como já mencionado, a “duas grandes regiões do ser”: o Em-si (o fenômeno não tomado em uma dualidade, mas sim como um absoluto fechado nele mesmo) e o Para-si (o ser da consciência, a *presença a si* que é *distância de si*)<sup>33</sup>.

A consciência, ao intuir o fenômeno e assumi-lo para negá-lo *faz-se* Para-si. Em outros termos, o Para-si “é o que não é” e “não é o que é” ao mesmo tempo. A consciência “é”, no sentido de ser um *direcionar-se* aos fenômenos do mundo; “não é”, no sentido de ser uma separação radical com relação ao ser pleno e uma recusa radical de ser Em-si que, no entanto, está imersa no Em-si: “retomemos a base fenomenológica da concepção sartriana de consciência: toda consciência é consciência *de*... Toda presença é presença *a*... Isso *de que* a consciência é consciência *de* ou isso que está presente à presença constitui um **mundo** no qual o para-si está.” (SILVA, 2004, p. 115, grifo nosso).

Esta presentificação do Para-si, segundo o professor Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 115), se dá por meio da diferença entre *estar presente...* e *aquilo a que se está presente*. O Em-si é *pleno*, ele é e está por *toda parte*: constitui-se em mundo. E para “*estar presente (a)*”, a consciência precisa visá-lo. O ser da consciência – entendendo-se aqui esta necessidade de ser uma assunção negadora, uma vez que se diferencia da identidade que é o Em-si – é Para-si. O mundo é o correlato Em-si do nada que se libera por meio do Para-si. Nada que “é liberado no mundo”, por meio daquilo que Sartre chama de *nadificação* (*néantisation*).

---

<sup>33</sup> “Há uma convergência entre certas intuições de Bergson e de Sartre. O objeto, tomado em si mesmo, é tudo aquilo que ele é. O ‘quarto de lua’ é apenas uma maneira humana de falar, é uma figura completa. Nenhum princípio o veicula para adiante. O mesmo ocorre com a transferência do possível do Ser para o homem. Sartre tinha a ideia de que, na história de uma consciência, não existe falha prévia: o homem cria simultaneamente sua falha e sua solução. Também Bergson, em *A evolução criadora*, pensa que os filósofos criam ao mesmo tempo os problemas e sua solução. À primeira vista, pode parecer paradoxal comparar duas filosofias, das quais uma é essencialmente um positivismo e a outra um negativismo. É que tanto uma quanto a outra não admitem mistura do Ser e do nada (conferir a crítica de Hegel por Sartre). Não se trata, por certo, de que elas não reservem lugar, uma e outra, tanto para a ideia de nada quanto para a de Ser, mas não admitem a sua fusão. É assim que, em Sartre, o nada é avidez de ser e há um equívoco na consciência, mas há um esforço vão do nada para fazer-se Ser. Não há lugar para uma concepção da Natureza, nem para uma concepção da história nessa filosofia.” (MERLEAU-PONTY, 2006 p. 115).

É por meio da realidade humana – que é consciência de mundo – que a possibilidade do não-ser vem ao mundo. O Para-si, o ser da consciência, “*é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.*” (SARTRE, 2009, p. 35). Em outras palavras, a própria consciência revela-se em seu caráter negativo como Para-si em meio a sua dinâmica existencial diante dos fenômenos do mundo.

O que aqui se encontra em jogo, portanto, é uma dualidade que nunca se efetiva enquanto tal e não simplesmente uma relação entre duas substâncias distintas e apartadas uma da outra. A aparente divisão – que não buscamos negar que exista na obra de Sartre – aponta, porém, para um fenômeno total e globalizante, que é a “*consciência de mundo*”, no sentido de que mesmo visando um “isto” particular (o fenômeno ou o objeto), o *mundo* se encontra sempre como pano de fundo. Sendo assim, o mundo é o horizonte insuperável sobre o qual o “isto” visado aparece.

A compreensão das relações entre Para-si e Em-si pode nos fornecer importantes diretrizes para a compreensão do Para-outro em *O ser e o nada*, no sentido de que o Em-si é o *outro* do Para-si: aquilo que o Para-si tem de não ser a todo instante. O Para-si deve negar o Em-si no momento mesmo que o visa como consciência, sendo consciência deste Em-si, porém jamais se reduzindo a ele.

Por esta razão, o Para-si se define como liberdade. E isso porque o Em-si, que é plenitude, identidade e contingência (pois não se fundamenta a si mesmo), está para além de toda afirmação e negação. Ele nada diz ao Para-si, não afeta e não é afetado pela consciência. A realidade humana, a princípio, está condenada a existir por si, sem encontrar motivos que a determine a se compreender de tal ou qual maneira. A liberdade nos aparece, nesse cenário, como dramática porque é solitária e de início ineficaz, pois o Em-si permanece indiferente, inerte. Até agora demos ênfase à consciência isolada, embora estivéssemos indicando implicitamente o surgimento do outro em nossas análises, uma vez que falamos de um espaço de pertencimento mútuo no qual tanto o Para-si quanto o outro coabitam: o mundo.

E é neste espaço que encontraremos o outro – a outra consciência, os outros. Vale ressaltar que Sartre não condena a realidade humana ao solipsismo. Mesmo que em um primeiro momento suas análises apontem para duas regiões do ser que são incomunicáveis (o Para-si e o Em-si) e, conseqüentemente, para uma consciência que se definiria pela solidão ontológica, veremos nosso autor lançar as bases para que possamos pensar o outro. Trataremos desta temática em nosso terceiro capítulo.

Vimos que, embora “incomunicáveis de direito”, tais regiões do ser (Para-si e Em-si) se relacionam e o outro explicitará os diversos modos dessa relação. Não devemos, porém,

compreender o outro apenas por meio deste seu caráter elucidativo, no sentido de ele explicitar uma outra dimensão da realidade humana. Ao contrário, devemos buscar captá-lo enquanto proveniente de um encontro dramático, assim como podemos falar desta “liberdade dramática” que define a realidade humana: o encontro com o outro opera uma transformação de mundo na consciência. Analisaremos, no próximo capítulo, como o mundo se estrutura para a consciência e de quais maneiras, para Sartre, a consciência se capta como mundana.

## 2 MUNDO E FACTICIDADE

No presente capítulo buscaremos ressaltar de quais modos as análises sartrianas vinculam *mundo* e *facticidade*, uma vez que ambos apontam para o caráter mundano e finito da consciência, entendida em seu caráter intencional e relacional. Como ressaltado no capítulo anterior, a intencionalidade torna possível compreender a consciência enquanto abertura de base voltada para o mundo, jamais sendo naturalizada e considerada como característica da consciência. Compreender a consciência como intencional nos conduz a compreendê-la como um movimento, como algo que só ganha realidade ao estar relacionada ao fenômeno, sobre fundo de presença a todos os seres. A essa consciência de base, Sartre chamará de consciência irrefletida.

Com Sartre descobrimos também que a consciência irrefletida prescinde do Ego, constituindo-se correlativamente ao ser do fenômeno. Consequentemente, Sartre defenderá a “impessoalidade” do campo transcendental da consciência – um “nada” que é “tudo”, uma vez que é consciência dos fenômenos e do mundo. Libertada de sua acepção substancial, a consciência deixa de ser proprietária de um Eu.

Para Sartre, o fluxo de consciência unifica-se a si próprio, tendo como polo o objeto intencionado: as várias vivências irrefletidas são consciências não-téticas *do* objeto. Entende-se, aqui, que “estar consciente *do* objeto” se define em termos de uma “presença-si ao objeto”, sem que a consciência se tematize ou se postule como um Eu. “Estar presente” significa “estar presente *a* si” ao mesmo tempo em que “se está presente *a* algo”.

A presença, desta forma, – fazendo-se “presença *a...*” – comporta certo caráter de ausência: a consciência irrefletida constitui-se como uma adesão absoluta ao objeto, mas é uma adesão que não se confunde com ele, porque o transcende em direção ao mundo. Isto que Sartre chama de “nada de separação” (entre a consciência e as coisas) possibilitará ao nosso filósofo pensar a consciência como portadora de uma negatividade que – por meio de condutas nadificadoras como a interrogação, a expectativa e a negação – libera o nada no mundo.

Sartre dedica toda uma parte de sua obra magna para pensar as relações entre os juízos negativos, a postura interrogativa e os comportamentos em geral com relação ao lugar que o nada ocupa na vida do Para-si. A consciência, assim, faz-se voz do nada, no mundo: mas a intencionalidade também nos mostra que a consciência constitui-se como movimento em direção ao Em-si. Assim, o mundo é capital para pensarmos a consciência, pois o mundo é o horizonte no qual os diversos “istos” estão dispostos *para* ela.

O Ego, por sua vez, é um dado recuperado pela reflexão – surge como correlato da consciência reflexiva: ele é *para* a consciência reflexiva. Tanto o Ego quanto as coisas aparecem sobre o horizonte do mundo e participam de sua contingência. Entretanto, podemos dizer o mesmo acerca da consciência: se o mundo não pode ser colocado entre “parênteses” – sem poder ser suspenso pela redução –, pois a consciência é necessariamente consciência *de* mundo, chegamos ao mundo enquanto o limite fático da realidade humana. Ser “consciência *de...*” significa ao mesmo tempo ser “consciência mundana *de...*”, ou seja, consciência finita *de* fenômenos e *de* um mundo que não podem ser deduzidos a partir da consciência, mas que devem ser pensados como conjuntamente originários a ela.

No presente capítulo buscaremos elucidar algumas formas por meio das quais Sartre descreve esta consciência presente ao mundo e, sobretudo, jogada *no* mundo: a temporalidade, a dinâmica da ação, o espaço hodológico, a situação e o corpo. Completaremos no capítulo seguinte com a problemática do outro e do olhar. Todos estes aspectos correspondem ao próprio modo de ser da consciência, que é o de descobrir-se como ser-no-mundo e ser-no-meio-do-mundo, compondo a *facticidade* da realidade humana. Não obstante, podemos afirmar que tais descrições visam descrever o mundo enquanto tal, uma vez que este é definido por Sartre (2009, p. 156) como a totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito da ipseidade. Voltaremos a isso.

## 2.1 Temporalidade e ação: a liberdade

Tratar da temporalidade e da ação em *O ser e o nada* (1943) é necessariamente falar sobre a dimensão que o tema da liberdade ganha na obra magna de juventude do pensamento sartriano. Por isso mesmo, pensar a liberdade a partir da obra magna de Sartre não é uma tarefa fácil. Isso porque pensá-la implica necessariamente manter sempre à vista noções que se mostram tão centrais; a saber: as noções de fenômeno, consciência, temporalidade, nadificação e que remetem, por sua vez, ao conjunto total do *ensaio de ontologia fenomenológica* – este se encerrando no impasse das discussões ontológicas apontadas logo em seu início e no questionamento da possibilidade de se pensar “o que seria uma ética que assumisse suas possibilidades em face de uma realidade humana em situação.” (SARTRE, 2009, p. 763).

Sabemos que *O ser e o nada* termina com a grande promessa da elaboração futura de um tratado de moral, nos deixando apenas indicações no terreno do valor. Tendo isso em vista – e dado o desfecho aporético da tentativa de uma transposição de uma ontologia

fenomenológica para uma ética e para uma moral – nos voltamos para a temática do presente tópic: trataremos da liberdade à luz da temporalidade, visando explicitar a dinâmica inerente à ação.

Bem sabemos que, para Sartre, falar de noções como consciência, Para-si, liberdade e temporalidade – em qualquer ordem que nos propusermos a seguir – significa falar de um único e mesmo fenômeno: a realidade humana e a situação fundamental na qual a mesma se encontra no mundo. Sartre designará a realidade humana enquanto uma “totalidade destotalizada em curso”: uma realidade que em todos os seus modos de ser busca encontrar-se com si mesma lá adiante, no porvir (no futuro).

Em suma, levantamos a seguinte questão: seguindo as indicações fenomenológicas sartrianas, como podemos afirmar a liberdade da consciência para além dos determinismos clássicos e conceber a ação do indivíduo enquanto ação livre? Sendo de nosso conhecimento que a radicalidade da filosofia sartriana afirma que ou a liberdade é absoluta ou não existe, de modo que não é possível se pensar em uma liberdade que ora fosse livre e ora não (SARTRE, 2009, p. 545), para responder nossa questão precisaremos discutir qual o sentido que as noções de *motivo*, *móbil* e *fim* ganham na dimensão de sua obra.

A título de introdução dirigimo-nos a uma passagem de *O ser e o nada*, na qual Sartre nos diz:

Assim como é o surgimento do Para-si que faz com que haja um mundo, também, neste caso, é o seu próprio ser, na medida em que tal ser é puro **projeto rumo a um fim**, que faz com que haja certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim. O Para-si, portanto, é consciência desse motivo. Mas esta consciência posicional do motivo é, por princípio, consciência não-tética de si enquanto **projeto rumo a um fim**. Nesse sentido, é móbil, ou seja, experimenta-se não-teticamente enquanto **projeto** mais ou menos áspero, mais ou menos apaixonado, rumo a um fim, no próprio momento em que constitui-se como consciência reveladora da organização do mundo em motivos. (SARTRE, 2009, p. 554-555, grifo nosso).

Tal passagem (que se encontra na seção I intitulada “A condição primordial da ação é a liberdade”, do capítulo I da quarta parte “Ser e fazer: a liberdade”) é complexa, no sentido de pressupor a descrição de uma fenomenologia das três dimensões temporais, embora nos ofereça quase que imediatamente uma resposta às nossas indagações. A estrutura da ação tem como gênese “a projeção (de si) rumo a um fim”. Descrever, portanto, o modo como a consciência se articula com o tempo – *fazendo-se* temporal, ou seja, *temporalizando-se* – nos permitirá compreender o que Sartre entende acerca desta ação que acontece no mundo.

### 2.1.1 Temporalidade

Segundo Sartre (2009, p. 158), a temporalidade é uma estrutura organizada: passado, presente e futuro não podem ser pensados como dados que, somados, comporiam o que nós chamamos de tempo: devemos pensar tais dimensões do tempo como estruturadas a partir de uma síntese original.

Esta perspectiva de uma síntese originária se contrapõe a uma perspectiva que podemos definir de perspectiva analítica do tempo. Nesta última, o tempo é definido a partir de suas estruturas secundárias (passado, presente e futuro) entendidas como autônomas e independentes e não a partir do tempo compreendido enquanto temporalidade, ou seja, enquanto estrutura originária de uma consciência que existe temporalmente. A temporalidade explicita-nos que a existência é ek-stática, no sentido de que a existência é desprendimento de si. A existência se dispersa nas três dimensões temporais, estas sendo chamadas por Sartre de ek-stases temporais.

Acerca da descrição da temporalidade o subtítulo da obra “ensaio de ontologia fenomenológica” é esclarecedor. Enquanto o método fenomenológico e a volta aos fenômenos (ou às coisas mesmas) nos fornecem meios para a descrição de uma consciência que se temporaliza nos três ek-stases temporais (ou seja, em passado, presente e futuro), a ontologia nos garante uma intuição da temporalidade global, não permitindo que cada dimensão temporal seja pensada de forma autônoma, e sim em uma relação de interdependência na qual cada uma das dimensões remete imediatamente às outras duas.

Ser Para-si significa, precisamente, relacionar-se com o tempo a partir de uma perspectiva originária e globalizante que antecede a divisão analítica do tempo em três dimensões temporais: “o único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação.” (SARTRE, 2009, p. 158).

A rigor, não chegamos à temporalidade do Para-si por meio de uma analítica do tempo pelo próprio fato de que, uma vez que as dimensões temporais de passado, presente e futuro sejam consideradas elementos abstratos (ou seja, elementos separados uns dos outros), mostra-se como impossível recuperar a totalidade estruturadora pela simples soma de seus elementos. Não explicamos como se recupera o todo (a temporalidade), uma vez que o isolamos de suas partes e também isolamos as partes entre si.

Em outras palavras, se quisermos captar a dinâmica da consciência em seu movimento de “abertura de” e “para o mundo” devemos partir do primado da síntese sobre o predomínio

da análise, considerando a temporalidade enquanto totalidade estruturadora que possibilita a compreensão de suas estruturas secundárias. (SILVA, 2004, p. 114). Tratar do passado, do presente e do futuro, impõe-se agora como uma tarefa que deve ser realizada tendo em vista tal síntese estruturadora que se encontra nos limites de um mundo.

Para Sartre algo como a temporalidade só pode vir ao ser por meio de um ser que é presença ao ser. Como visto anteriormente (capítulo 1), a “presença *a*” comporta um distanciamento com relação ao ser – distância, porém, que é também proximidade absoluta: nisso encontramos sentido para a afirmação de que o Para-si *é o que não é e não é o que é*. E para a compreensão disso, a intencionalidade e a nadificação do Para-si mostraram-se como essenciais.

É a intencionalidade que permite à consciência descobrir o nada que a separa das coisas: “O Em-si só tem uma dimensão do ser; mas a aparição do nada como aquilo que é *tendo sido* no coração do ser complica a estrutura existencial, fazendo surgir a miragem ontológica do Si.” (SARTRE, 2009, p. 192). Há, portanto, um movimento em direção a “si” pressuposto na intencionalidade: este movimento, porém, só têm o seu sentido com a irrupção da negatividade da consciência e com o aparecimento de condutas negativas e concretas, tendo como exemplos primeiros tanto a interrogação como a negação (ambas extensamente descritas por Sartre), que são posturas assumidas diante dos fenômenos do mundo que se apresentam à consciência.

Dirá Sartre que – enquanto o Em-si é identidade e, por isso, pleno em sua atualidade – o Para-si existe em diversas dimensões de nadificação, constituindo-se enquanto uma profunda coesão que também é dispersão. “A reflexão, a transcendência e o ser-no-mundo, o ser-Para-outro, representam diversas dimensões da nadificação, ou, se preferirmos, diversas relações originárias do ser consigo mesmo.” (SARTRE, 2009, p. 192). A existência do Para-si, portanto, é *diaspórica*:

A temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intra-estrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, o *modo de ser* próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da Temporalidade. (SARTRE, 2009, p. 199).

Sartre faz uma importante distinção entre a temporalidade enquanto intra-estrutura da consciência e o tempo universal. Este último constitui-se enquanto um tempo objetivado compreendido por meio da lógica da sucessão do antes e do depois: é o que podemos chamar de temporalidade externa ou de tempo cronológico. É uma temporalidade derivada da

temporalidade original, esta sim se caracterizando como intra-estrutura da consciência – confundindo-se com o próprio Para-si: “O tempo universal vem ao mundo pelo Para-si. O Em-si não dispõe de temporalidade precisamente porque é Em-si, e a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distância de si para si.” (SARTRE, 2009, p. 269).

Isso significa que o Em-si captado “em estado bruto” (caso isso fosse possível, diga-se de passagem) é desprovido de temporalidade. O Para-si é presença a si e ao Em-si: o Em-si, por sua vez, não é presença a si, muito menos presença ao Para-si. Entretanto, como nos encontramos no primado da síntese e da relação (pois o Para-si somente é em relação ao Em-si), o Em-si aparece também nos limites da temporalidade aberta pela relação intencional – e, por isso, *no tempo*. *Em relação*, o fenômeno aparece como um “isto” temporalizado, desvelando-se de modo temporal. (SARTRE, 2009, p. 271).

Ser relacional é algo próprio de um ser que não é na forma plena e absoluta de um Em-si, mas sim de um ser que é a sua própria falta (porque é nadificação de si) e que tem-de-ser o seu ser a todo o instante. O fato de que o Para-si tem-de-ser o seu ser, denota que a consciência só é em relação ao fenômeno, estando impelida a fazer-se continuamente enquanto é esta relação mesma. Este fazer-se, conseqüentemente, envolve a temporalidade, pois é um fazer-se que se lança no futuro e que deixa atrás de si um passado que ela tem-de-ser enquanto o ultrapassa no presente (tempo “ultrapassado”).

No tocante à temporalidade original, Sartre nos chama a atenção para o fato de que a *diáspora* que caracteriza o modo de ser do Para-si implica as três ek-stases temporais (passado, presente e futuro), já não mais pensadas como dimensões autônomas e abstratas do tempo, mas atravessadas pela unidade de ser diaspórica que as tornam interdependentes. “Nesse sentido, é sempre preciso buscar a significação de uma dimensão temporal *em outra parte*, em outra dimensão; foi o que chamamos de *diáspora*; pois a unidade de ser diaspórica não é pura pertença *dada*: é a necessidade de *realizar* a diáspora, fazendo-se condicionar lá adiante, fora, na unidade de si.” (SARTRE, 2009, p. 266). Esse condicionar-se “lá adiante” evidencia um aspecto essencial do Para-si.

Pensar como o Para-si se articula com passado, presente e futuro é uma etapa essencial da descrição da consciência na filosofia de *O ser e o nada*. Sendo assim, é a noção de Para-si como *projeto* (pois a consciência se condiciona “lá adiante”) que nos guiará numa melhor compreensão da temporalidade e da ação.

Sartre visa descrever, em seu estudo acerca da temporalidade, o fato – pois a consciência é “fato absoluto” – de que o Para-si temporaliza-se de forma livre e de que a

temporalidade consiste numa diáspora que põe em jogo as dimensões temporais. Compreender uma consciência singular consiste em descrever o modo como esta consciência temporaliza-se singularmente frente e *contra* o tempo universal, projetando-se para além dele.

A compreensão do Para-si enquanto projeto é uma das diretrizes do pensamento sartriano, pois é por meio dela que o filósofo francês explicitará a noção de liberdade tão cara à sua obra. Em *O existencialismo é um humanismo* (1946), Sartre (1978b, p. 6) definirá a realidade humana como um projeto que se vive subjetivamente e que somente é na medida em que se projeta no porvir (futuro): a realidade humana é, antes de tudo, aquela que se lança para um futuro. E entenda-se que é o futuro – enquanto projeto das possibilidades do Para-si – que oferece as possibilidades interpretativas tanto do presente como do passado da realidade humana singular. Projetar-se designa que o Para-si é um “lançar-se adiante de si mesmo” e que “tem o seu ser lá adiante” no porvir.

Da mesma forma, a noção de projeto aparece em *A conferência de Araraquara* (conferência proferida no Brasil em 1960, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara), ou seja, num intervalo de dezessete anos após sua obra magna de juventude, na qual já se enuncia o Sartre da *Crítica da razão dialética* (1960). Nesta conferência, Sartre (2005b, p. 83) afirma que por meio do projeto, há negação (devido à negatividade do ato) de uma situação definida em nome de uma situação que não existe. Esta “situação que não existe”, nós a chamamos de uma situação futura, ou apenas futuro.

O status de “realidade” que o futuro ganha na fenomenologia sartriana é de um “possível que exclui muitos outros” e que ilumina a situação presente, fornecendo o sentido e os meios para a compreensão de si do Para-si no passado e no presente. Os possíveis (suas possibilidades próprias) aparecem ao Para-si nos limites de uma abertura de mundo, a título de futuro. Um possível exclui necessariamente outros possíveis e implica o ser todo do Para-si, de forma que a realidade humana tem-de-ser a sua possibilidade sob a forma do comprometimento. O futuro – embora seja uma possibilidade que talvez possa não se efetivar – não é tematizado com tal fragilidade “de possível que se é” pela consciência irrefletida: o lançar-se no projeto é imediato, sendo base para os comportamentos em geral assumidos pelo Para-si. Sem este projeto é o próprio presente que perde todo o seu sentido.

Sendo nos limites de um mundo, o Para-si escolhe o seu ser. O Para-si só pode determinar-se articulado com seu mundo – essa rede de significados, sentidos, tarefas a cumprir, utensílios, meios e fins. Antes, como diz Sartre (2005c, p. 56-57), desse “explodir para dentro do mundo, a partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo” não há determinação essencial alguma. O primado é o

da existência sobre a essência e também o primado da correlação, na qual consciência e mundo implicam-se mutuamente.

Quando consciência e mundo se dão correlativamente, a realidade humana (Para-si) encontra-se disposta junto aos seus possíveis, organizados num complexo utensiliar que segue as indicações do próprio mundo – no qual o Para-si encontra-se como já estando aí, temporalizando-se na unidade diaspórica e sintética dos três ek-stases temporais. O Para-si existe tendo-de-ser o passado que *era*, projetando e tendo-de-ser suas possibilidades no futuro, e sendo a fuga perpétua do presente – tudo isso em um único e mesmo ato, sob o modo de ser de *ser o que não é* e de *não ser o que é*: esta é sua ambiguidade fundamental. E nesta concepção de temporalidade encontramos também o esforço de coerência do pensamento sartriano, pois uma vez que Sartre não se esquiva das dificuldades inerentes à temporalidade – esta última pensada a partir de uma filosofia da consciência –, nosso filósofo busca cada vez mais refinar suas descrições e problematizar as estruturas existenciais.

Sartre (2009, p. 269) compreende que o Para-si é temporalidade, mas não consciência de temporalidade, salvo quando se produz a si mesmo na relação “reflexivo-refletido”, ou seja, quando se produz como consciência reflexiva que se capta como duração (como um fluir no tempo). Entretanto, enquanto consciência irrefletida “o Para-si dura em forma de consciência não-tética de durar.” (SARTRE, 2009, p. 208). Assim, “ao modo irrefletido, descobre a temporalidade *no ser*, ou seja, fora.” (SARTRE, 2009, p. 269). Isso indica que a temporalidade encerra uma grande questão: não obstante seja uma intra-estrutura do Para-si – sendo apenas possível devido ao surgimento deste último – a temporalidade não “emana” da consciência, mas é a própria relação ao ser que chamamos de Para-si.

Por meio da reflexão pura (que explicita o modo próprio de ser da consciência), descobre-se que o passado aparece ao Para-si como um Em-si, como *já estando aí*; o passado é o *sido* (o que, em certa medida, *já passou*) que o Para-si vive e é ao modo do *era*: Sartre vinculará o passado à *facticidade*. A facticidade é o que o Para-si não pode deixar de ser. “O passado é a dimensão do tempo pela qual nos aproximamos das coisas porque ele é aquela parte do Para-si que tende a convertê-lo em Em-si.” (SILVA, 2013, p. 68).

Já o futuro aparece sob o modo da *possibilidade* e surge como uma espécie de “miragem” na qual o Para-si se projeta e enxerga um futuro enquanto *seu*. Esta analogia que fazemos com uma “miragem” só pode nos servir como um bom exemplo caso tenhamos em vista que a consciência – ao não se tematizar enquanto “consciência de temporalidade” – toma imediatamente o possível como *certo* e como *sua* possibilidade. Devemos ainda definir o futuro de tal modo levando em consideração a valiosa ressalva que nos faz Sartre (2009, p.

179): “Não se deve entender por futuro um ‘agora’ que ainda não é. Recairíamos no Em-si e, sobretudo, iríamos encarar o tempo como um continente dado e estático. O futuro é *o que tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo”. O futuro é uma miragem que não se conhece como miragem e que tenho-de-ser como o futuro que “me espera lá adiante”.

Deste modo, o futuro,

É algo que aguarda o Para-si que sou. Esse algo sou eu mesmo: quando digo que *eu* serei feliz, fica entendido que quem será feliz é meu presente, arrastando seu passado. Assim, o futuro sou eu na medida em que me aguardo como presente a um ser para-além do ser. Eu me **projeto** ao Futuro para fundir-me com aquilo que me falta, ou seja, com aquilo cuja adjunção sintética a meu Presente me faria ser o que sou. Assim, o que o Para-si tem-de-ser como presença ao ser para além do ser é sua própria possibilidade. (SARTRE, 2009, p. 182, grifo nosso).

A noção de falta mostra-se capital na compreensão da temporalidade: o Para-si se projeta no futuro para suprir a falta (ou o nada) que ele é. E o Para-si é falta porque é uma presença que nadifica a si própria no tempo presente. O tipo de relação que se estabelece entre as dimensões temporais do futuro e do presente se resolve, para Sartre, em termos da tentativa de supressão desta falta constitutiva do Para-si.

O presente consiste no próprio existente (o Para-si, ou seja, aquele a quem falta) que na presença se projeta e espera a síntese com o *faltante* (aquilo que falta), arrastando consigo todo um passado (re)interpretado à luz do *faltado*. (SARTRE, 2009, p. 136-137). O *faltado* é a possibilidade ou síntese futura entre existente (Para-si) e *faltante*, que se mostra no campo projetivo da consciência, e que Sartre chamará de “totalidade sintética do faltado”. Esta totalidade é o “fim” projetado pelo Para-si e que preencheria o vazio produzido pela nadificação, devido ao nada que habita o âmago da consciência.

Por meio da falta e da nadificação compreende-se a distância a si que define a presença, pois o presente é o próprio Para-si na medida em que o presente “é e não é”. O presente, de acordo com Sartre, é *fuga* – no sentido da presença ser uma recusa de encerrar-se em um passado que tende ao Em-si e de ser uma necessidade projetiva de sempre se fazer compreender a partir de um futuro enquanto aquilo que falta ao Para-si. Em outras palavras, o presente é recusa de ser uma identidade:

O presente do Para-si é presença ao ser, e, como tal, não é. Mas é *desvelar* do ser. O ser que aparece à Presença se dá como *sendo no Presente*. Por esta razão é que o Presente se dá de modo antinômico como não-sendo quando é vivido, e como sendo a medida única do Ser enquanto se desvela como sendo o que é no Presente. (SARTRE, 2009, p. 274).

Na ontologia fenomenológica sartriana, a presença plena é inapreensível, pois o instante enquanto tal também o é: “só posso me referir ao presente como o que vem-a-ser a

partir do passado e o que virá-a-ser no futuro.” (SILVA, 2013, p. 68). Quando falamos acerca do presente devemos imediatamente evocar a ideia de movimento. Segundo o professor Franklin Leopoldo e Silva,

É bem conhecida a dificuldade de apreender o puro presente, porque ele sempre está invadido pelo passado e pelo futuro. Por isso, é a dimensão do presente, em princípio a *realidade temporal* por excelência, aquela que torna mais patente o ser da consciência como não-ser, ou a presença como deslizamento do ser ao nada. (SILVA, 2004, p. 115).

Eis o sentido da afirmação de que o Para-si é uma “totalidade destotalizada em curso”: sempre em movimento e em curso no presente, o Para-si é o seu próprio nada frente a uma totalidade que poderia suprir a falta que lhe é constitutiva enquanto “consciência *de*”. Entretanto, tal síntese com o *faltado* é impossível, uma vez que o Para-si é necessidade de ser sempre projeto inacabado.

Não obstante esta fugacidade da presença, o Para-si só é enquanto se projeta: “sendo Presente, Passado e Futuro *ao mesmo tempo*, dispersando seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal.” (SARTRE, 2009, p. 198). Para o filósofo francês, o presente é o “vão de não-ser” que possibilita a forma sintética total da temporalidade original e, embora a noção de projeto seja central no pensamento sartriano, Sartre (2009, p. 199) defende que deve-se colocar acento no ek-stase presente, em oposição ao peso dado por Heidegger ao ek-stase futuro. Entretanto, não se deve esquecer, como já citado, que há uma interdependência entre as dimensões temporais e que, em consequência, a presença não se encerra em termos de um instante presente – posto que este é por si mesmo inapreensível.

A ilusão substancialista resulta de uma incompreensão quanto à unidade sintética e diaspórica que é o Para-si, pois para o substancialismo quando falamos acerca da consciência encontramos-nos diante de um núcleo essencial – de uma essência –, enquanto que para Sartre tal unidade sintética da consciência não é nada menos que uma livre determinação de si, a saber, a liberdade. Encontramos aqui uma iminente dificuldade no pensamento sartriano, uma vez que a liberdade não tem essência e a descrição fenomenológica, a rigor, deve ser a descrição de uma “essência singular.” (SARTRE, 2009, p. 541).

Embora dificuldades análogas sejam encontradas na explicitação do ser do fenômeno e do nada, tais dificuldades não impedem Sartre (2009, p. 541) de voltar o foco de suas descrições para o existente singular. O existente singular é o fato. E a liberdade não é um conceito, muito menos um atributo ou natureza comum a todos os indivíduos: descrever a

liberdade significa descrever unicamente *minha* liberdade – “este fato absoluto” – no curso do presente.

### 2.1.2 Ação e liberdade

Uma vez explicitada a temporalidade em seus aspectos gerais, podemos tratar da ação, tendo em vista que o agir só pode ser pensado também nos limites de um mundo. Tais limites constituem o que Sartre chamará de *situação*: a situação contém tudo aquilo que se articula com o horizonte de ação do Para-si, sendo *condição* de todo agir.

Podemos, então, fazer a seguinte pergunta: embora tratemos aqui de uma filosofia que defenda “a condenação da realidade humana à liberdade”, ao pensarmos o ato como sendo produzido nos contornos de um mundo e a partir de uma situação determinada, poderíamos ser levados à compreensão de que consciência e ação estão fadadas à necessidade universal e que apenas acompanham o curso das coisas?

Ao buscarmos responder esta questão aparentemente simples – “somos livres ou não?” – vemos que as respostas divergem pela profunda discordância entre as concepções clássicas de liberdade: “umas defendem o fato de que o princípio de causalidade aplica-se à vida psíquica e aos nossos atos, de modo que não podemos romper o curso necessário da natureza. [...] A essa posição opõem-se os defensores do livre-arbítrio e da autonomia da vontade.” (BARBARAS, 2011, p. 47). Estes últimos, por sua vez, afirmam a capacidade inerente ao homem de resistir ao curso necessário das coisas, de dizer “não” à causalidade natural e de iniciar, por meio da autonomia da vontade, uma nova série causal sustentada por princípios racionais. Buscaremos apontar de que forma Sartre problematizará a questão.

A discussão sartriana se insere em meio ao debate entre deterministas e os defensores do livre-arbítrio (Sartre chama estes últimos também de “partidários da liberdade de indiferença”), de modo que o filósofo francês não se encontrará efetivamente em nenhum dos dois lados. Sartre defenderá outra perspectiva para o problema, embora uma leitura apressada da filosofia sartriana tenda a colocar nosso autor como partidário de uma liberdade compreendida enquanto vontade autônoma ou liberdade de indiferença.

No entanto, as descrições sartrianas seguem a ideia de que é necessário explicitar os pressupostos da ação antes mesmo de se tomar partido por uma das duas posições. Seria necessário, com isso, reformular a questão e nos perguntarmos não simplesmente se “somos livres ou não”, mas sim pelo “sentido do agir”, “pelo sentido que guia a ação” ou “em que

consiste a liberdade”. Para Sartre, há no mínimo três estruturas a serem explicitadas na ideia de ação: *motivo*, *móbil* e *fim*.

O *motivo* é o que comumente pensamos determinar a ação: é o que a princípio podemos chamar de *razão do ato* – aquilo que os deterministas fazem entrar na cadeia causal, tornando a ação inteligível. Para estes últimos não há ato sem motivo e “o gesto mais insignificante (erguer a mão direita em vez da esquerda, etc.) remete a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação.” (SARTRE, 2009, p. 540). Entretanto, resta a pergunta: de onde o *motivo* retira a força que lhe confere seu caráter de *motivo*?

A recusa de Sartre reside no fato de que o pensamento determinista nos remete de imediato à ideia de um vínculo necessário entre passado e presente (no sentido de uma causalidade natural que vai do passado em direção ao presente), no qual o motivo possuiria em si a força necessária para motivar a consciência na produção do ato. Deste modo, argumenta Sartre que o motivo (tomado como um dado inerte, pleno de si e abstrato) jamais poderia produzir uma ação, pois não poderia por si mesmo *projetar* um *outro* estado de coisas. Nas descrições sartrianas, algo como uma ação só se mostra possível a partir do momento em que a *situação* presente se encontra em relação e infestada pela visão de uma outra organização das coisas e do mundo:

Agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um **fim**, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. Mas ainda não é isso o que nos importa. Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional*. [...] Não significa, por certo, que devam ser previstas todas as consequências do ato [...]. A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação. Mas, se assim há de ser, constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um “desideratum”, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma *negatividade*. (SARTRE, 2009, p. 536-537, grifo nosso).

Uma ação é intencional, ou seja, é ação somente enquanto “consciência *de*” e enquanto visa uma finalidade: “o fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*.” (SARTRE, 2009, p. 536). Certo é que, sendo intencional, a ação pressupõe certa relação com o nada, pois o presente é negado tendo em vista um futuro que ainda não é. Este futuro é um possível que pode ou não ser concretizado – e este fato envolve, necessariamente, dúvida e expectativa.

Em outras palavras, os deterministas ignoram que agir é abandonar o terreno do ser pleno e abordar francamente o plano do não-ser. (SARTRE, 2009, p. 537). Desconsideram, por isso, o papel fundamental que o ek-stase futuro possui na estruturação da ação, uma vez

que não explicam satisfatoriamente como um estado de coisas Em-si (motivos) seria capaz de conceber uma *situação futura* e captar a *falta* da situação presente.

Mas não nos enganemos. Embora Sartre pareça retirar da ação o peso que o motivo representa para o quadro esquemático determinista, o motivo é estrutural para a ação em sua ontologia fenomenológica. “Uma ação sem motivo seria incompatível com a estrutura intencional da consciência, e um ato sem intenção seria absolutamente incompreensível” (SILVA, 2004, p. 136): quando age, a consciência é consciência *de* motivo, e este último é também determinante.

Assim, estamos diante de outro tipo de determinação, pois o peso adquirido pelo motivo não advém de forma primária e exclusiva do passado, mas antes do sentido dado ao passado por meio da projeção de um fim futuro. Aqui, a determinação se inverte: não mais do passado em direção ao presente e ao futuro, mas determinação do futuro em direção ao presente. Podemos, inclusive, afirmar que os motivos são futuros, pois retiram sua força e determinam-se por meio da projeção do Para-si.

Citamos no início do capítulo uma passagem de *O ser e o nada* na qual Sartre (2009, p. 554) diz que o Para-si é “projeto rumo a um fim que faz com que haja certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim”. O motivo não determina a ação ao modo de uma causalidade externa ao Para-si. Antes: é o motivo que é reconhecido em seu caráter de motivo a partir da finalidade estabelecida pelo projeto.

O que possibilita, portanto, o encontro no mundo de estruturas objetivas que o Para-si toma como motivos (razões de um ato determinado) é a perseguição de um fim futuro – uma possibilidade que também é ausência. Um importante axioma que sustenta a crítica ao determinismo universal com relação à consciência é o seguinte: “o que *é* só determina o que *é*: o que *é* não determina o que *não é*”. Só há determinismo na passagem do ser ao ser, do pleno ao pleno. Quando Sartre (2009, p. 48-49) descreve os exemplos da tempestade e do ciclone e afirma que eles “não destroem” uma determinada cidade – mas apenas modificam a distribuição de massa dos seres (“há ser” antes e depois) –, o filósofo nos chama a atenção para o fato que algo como a destruição deve ser vivida enquanto tal, o que pressupõe um “corte limitativo de um ser no ser” e a colocação da alteridade.

A possibilidade da passagem do ser para o não-ser, no caso do exemplo acima, requer o testemunho de uma consciência que retém o passado e que possa vivê-lo na forma do *era*, ou seja, que possa nadificar o dado. Da mesma forma, pode-se compreender o “lançar-se adiante de si” da presença em direção ao futuro: projetar-se significa – para a presença – que ela se determina a partir de um fim que dela se separa por meio de uma fissura em seu ser. A

captação da alteridade e de um porvir só é possível para um ser que não pode isolar-se na identidade, ou seja, um ser que é Para-si.

Visto que o futuro, a rigor, *não é* e somente *é* sob a forma do *ainda não* que tenho-de-ser (o que envolve expectativa, interrogação e negação), ele existe apenas como uma possibilidade que ilumina a situação: é um fim posicionado que orienta os comportamentos no presente e confere sentido ao *já sido* (passado), possibilitando a eleição dos motivos que justificariam tais ou quais comportamentos, atitudes e ações. O motivo necessita passar por uma síntese de reconhecimento para ser vivido enquanto tal: no que diz respeito a isso, o determinismo não nos oferece respostas satisfatórias.

Enquanto o motivo é “a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim” (SARTRE, 2009, p. 551), o *móbil* é considerado um “fato subjetivo”. É “o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato” (SARTRE, 2009, p. 552): assim o móbil foi tradicionalmente associado à esfera passional da condição humana – isso se traduzindo no fato de que o Para-si, ao ser consciência *de* motivo, capta-se ao mesmo tempo como um projeto mais ou menos apaixonado no curso de sua projeção.

Devemos ter em mente, no entanto, que a descrição do *móbil* está submetida à mesma observação que faz Sartre com relação ao motivo: o móbil é móbil de um fim, não um dado Em-si que determina a consciência ao modo da causalidade natural. Ao campo das emoções, Sartre já havia dedicado um pequeno ensaio. Em seu *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) nosso filósofo afirma o caráter indissociável que se estabelece entre mundo e emoção, buscando superar o irracionalismo para o qual tende a ser condenada esta última, uma vez que tal obra visa descrever a emoção enquanto uma consciência organizada e específica.

A emoção é descrita em *Esboço* em termos de uma conduta mágica que busca realizar uma transformação de mundo: quando todos os caminhos estão barrados e a urgência da ação se impõe, vivemos o mundo simultaneamente à tentativa de mudá-lo e, assim, de “vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia.” (SARTRE, 2013, p. 62). Fica explícita, em *Esboço*, a dependência que a emoção possui com relação à intenção. A alegria, por exemplo, é descrita como uma conduta mágica que tende a realizar por antecipação a posse futura de um objeto desejado, sendo que tal conduta é também crença de que a posse será cedo ou tarde concretizada. (SARTRE, 2013, p. 71).

Desta forma, na compreensão de uma ação específica devemos ter em mente que motivos e móbeis são correlatos – isto é, não podem ser dissociados –, pois ambos

representam momentos estruturais da ação e dependem do *fim* projetado. Por outro lado, o fim não pode ser explicitado como estrutura do ato sem que seja levado em conta que o fim está em relação direta com seus motivos e móveis:

Assim, motivo e móbil são correlatos, exatamente como a consciência não-tética (de) si é o correlato ontológico da consciência tética *do* objeto. Assim como a consciência tética *de* algo é consciência (de) si, o móbil nada mais é do que a captação do motivo, na medida em que tal captação é consciente (de) si. Mas daí resulta, evidentemente, que motivo, móbil e fim são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades. (SARTRE, 2009, p. 555).

Essa captação do móbil, portanto, é a chave para compreender o porquê de o vivenciarmos enquanto algo irrefreável – como algo irracional, uma pulsão, uma paixão ou sentimento. O móbil está vinculado à consciência de motivo e a partir dele a consciência se capta como projeto apaixonado rumo a um fim, na medida em que tal captação é consciente (de) si ao desvelar motivos, mas sem tematizar-se ao modo da consciência tética de si (reflexão). Desta forma, a paixão é paixão escolhida e que a princípio não se capta reflexivamente no aparecer originário junto ao projeto.

Aí reside o sentido da “afetividade” que, segundo Sartre, seria a maneira própria da consciência singular conservar-se em seus possíveis, captando atmosferas que tonalizam o mundo e que a envolvem. Ao mesmo tempo em que se projeta em direção ao fim e o persegue em meio a atmosferas afetivas, o Para-si encontra-se, de certa maneira, diante de uma possibilidade que lhe aparece como *já constituída* – como já estando aí e, portanto, como tendo-de-ser perseguida. Diante deste fim a ser perseguido, é o mundo mesmo que aparece como alegre ou insuportável.

A questão se coloca em como devo me posicionar frente a um fim que se mostra como *meu*. Entretanto, nos deparamos com a seguinte questão: como pode a realidade humana vivenciar a liberdade ao colocar-se frente a um fim “já constituído” (“que aparece como já estando aí”)?

Podemos dizer que há uma questão de visão a partir de um horizonte de sentido específico: como vejo um possível enquanto *meu* possível? E como certas possibilidades – que são *minhas* possibilidades – excluem tantas outras que, conseqüentemente, encontram-se fadadas à impossibilidade? Por que um possível faz sentido e outro não? Retornar ao sentido da liberdade se mostrará então necessário.

Sartre não trata a liberdade em termos de um livre-arbítrio – ou seja, como liberdade da vontade – uma vez que nos fala de uma liberdade originária. É por meio desta liberdade originária que o filósofo pensa um projeto fundamental que constitui um horizonte de sentido

específico a partir do qual certos fins aparecem para a consciência como já estando aí para ela. Por outro lado, como poderiam constituir-se fins a serem perseguidos, desvelando motivos e fazendo-me móbil? Há primeiro o surgimento de um horizonte mundano específico enquanto correlato do projeto de uma liberdade que se temporaliza no mundo.

E aqui reside a crítica sartriana aos partidários do livre-arbítrio ou liberdade de indiferença. Estes “preocupam-se em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móbeis) têm rigorosamente o mesmo peso.” (SARTRE, 2009, p. 540).

Dada, então, a perseguição de um possível que é *meu*, Sartre não abre mão da liberdade ao nos falar desta liberdade originária ou projeto fundamental. A rigor, é este projeto fundamental que institui o fim perseguido por aquilo que comumente se chamou de “vontade livre”: “a vontade, longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade.” (SARTRE, 2009, p. 548).

A ação jamais é indiferente – e os motivos jamais se equivalem: segundo Sartre, “daí resulta que a deliberação voluntária é sempre ilusória. Com efeito, como julgar motivos e móbeis aos quais precisamente confiro seu valor antes de qualquer deliberação e pela escolha que faço de mim mesmo?” (SARTRE, 2009, p. 556). A consciência primeira não é posicional, mas sim projeto e relação. Esta escolha ou projeto fundamental é uma determinação de si que compromete a consciência (de) si com seu mundo e torna possível ao Para-si a visualização da disposição dos possíveis que são os *seus*. Quando há algo que chamamos de deliberação, a decisão (escolha fundamental) já foi tomada. Compreendemos esta decisão fundamental no próprio contexto de uma escolha situada, entendendo-se com isso que é na própria contingência das escolhas temporais que o projeto fundamental segue o seu curso de totalização. (SILVA, 2004, p. 140).

O problema das teorias clássicas foi o de considerar motivos e móbeis à luz do conflito entre a vontade livre e as paixões. As divisões operadas pelos deterministas e pelos partidários do livre-arbítrio colocaram como problema a explicitação de como – dado o conflito entre essas duas instâncias – seria possível algo como a liberdade. Sartre desloca o problema, submetendo tanto motivo, móbil / vontade e paixões a um projeto fundamental que nada mais é do que a liberdade: ao mesmo tempo em que é *em relação* a um mundo – desvelando os fenômenos – a realidade humana *transcende* o mundo ao negá-lo rumo às suas possibilidades próprias. (SARTRE, 2009, p. 542). Entende-se, portanto, que ainda que a consciência

transcenda o mundo, suas possibilidades próprias permanecem sendo sempre finitas, contingentes e mundanas.

O Para-si é projeto e, como tal, está sempre adiante de si: ele transcende-se a si mesmo. O *fim* – que aparece como já constituído e como já estando aí – é, em verdade, sustentado sobre o fundamento de uma transcendência e liberdade originárias. “A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de ser.” (SARTRE, 2009, p. 545). Já o determinismo é uma *conduta* – e, por isso, livre.

O determinismo, de acordo com Sartre, fundamenta todas as condutas de fuga, sendo um modo de captar-se por meio do qual a realidade humana busca compreender-se como um Em-si. Esta fuga se resume em uma fuga do Para-si com relação ao seu ser livre e, enquanto conduta, o determinismo aniquila-se a si próprio: irrompe-se novamente a angústia enquanto captação da liberdade originária da consciência. Já os partidários do livre-arbítrio, por outro lado, não explicitaram o caráter de compromisso total que exerce uma liberdade no mundo. Ambos dissimulam a gratuidade total da existência e, da mesma forma, desprezam a liberdade comprometida com seus fins.

Em outras palavras, há aqui uma espécie de condenação à liberdade a partir da qual a realidade humana se faz até o mínimo detalhe: devido ao projeto fundamental, a existência não pode ser um produto previsível para uma lógica que toma por postulado uma causalidade que perpassa todos os seres – tal como querem os deterministas – e muito menos pode ser também um “lago de liberdade”, sitiada em meio a determinações exteriores, como postulam os defensores do livre-arbítrio.

Antes, é a própria existência ou realidade humana que se autodetermina por meio de um fim aberto pelo seu projeto fundamental e que institui o horizonte a partir do qual aparecem suas próprias paixões, vontades e limites.

## 2.2 Espaço hodológico e situação: espaços da liberdade

Nossa explicitação de alguns pontos centrais das descrições sartrianas acerca da temporalidade, da ação e da liberdade nos permite fazer alguns comentários acerca do espaço hodológico<sup>34</sup>, noção que aparece em *O ser e o nada* – aparecendo, também, de forma relevante em *Esboço para uma teoria das emoções*. Ressaltamos tal noção de espaço

---

<sup>34</sup> O termo deriva do grego “hodos” (ὁδός) e significa “caminho” ou “estrada” (MORRIS, 2009, p. 142).

hodológico frente à tendência de se conceder ao tempo a primazia sobre o espaço no que diz respeito à descrição das relações entre o ser da consciência e o mundo.

Embora julguemos de imediato que Sartre se encontra no interior desta tendência que prioriza ontologicamente o tempo em detrimento do espaço – uma vez que nosso autor afirma que o espaço depende da temporalidade e aparece na temporalidade, sendo a maneira como o Para-si se perde ek-staticamente para realizar o ser como totalidade-mundo (SARTRE, 2009, p. 247) –, o espaço ganha múltiplas dimensões em sua obra magna. O espaço é estrutural para a consciência, pois esta é *situacional*: o ser-aí do Para-si, segundo Sartre, consiste em estar situado e comprometido num espaço concreto *no* mundo. O espaço hodológico aparece, portanto, para ressaltar o caráter imprescindível que a espacialidade ocupa na fenomenologia sartriana.

Sartre retira a noção de espaço hodológico da psicologia da Gestalt de Kurt Lewin, dando-lhe, porém, um estilo próprio: “as descrições de Sartre dos objetos conjugam-se no espaço vital com a psicologia da Gestalt e com Heidegger, bem como ilumina a afirmação de que a percepção e a ação estão internamente relacionadas.” (MORRIS, 2009, p. 142). Tal noção aparece pela primeira vez com relevância para a compreensão da vida da consciência no pequeno ensaio *Esboço para uma teoria das emoções*, no qual Sartre volta sua atenção à possibilidade de uma psicologia fenomenológica, recuperando a noção de Lewin no contexto fenomenológico.

Na citada obra, Sartre (2013, p. 18) tem como conteúdo programático realizar uma crítica às teorias psicológicas que compreendem a emoção como um acidente e não como expressão da totalidade homem-mundo e uma transformação mesma do mundo e da consciência. Ensaio fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl – no qual, porém, já se enxerga o acento existencial característico de Sartre –, nosso autor nele defende a necessidade de se fundar a psicologia para além do *psíquico*, pois uma vez constituindo-se como uma ciência de fatos empíricos, a psicologia não poderia ser um começo no que diz respeito à compreensão de seu objeto de estudo. Desta maneira, caberia ao psicólogo interrogar os significados de *consciência* e *mundo* e por meio da redução fenomenológica estabelecer seus sentidos e descrever o fenômeno da emoção, antes mesmo de começar a fazer psicologia (vimos também no capítulo anterior que o psíquico é secundário e derivado, distinguindo-se do campo da consciência irrefletida que, após ser reduzido, se apresenta como desprovido de Ego).

Nesse sentido, a descrição empreendida por Sartre não é a da emoção enquanto um fato empírico – não se visa aqui um “atomismo da afetividade” –, mas sim o fato *de*

consciência que *existe* enquanto consciência organizada *de* mundo (e por isso totalidade), que Sartre chamará de *emoção*. Assim como os psicólogos da Gestalt e Merleau-Ponty, Sartre discutirá os objetos da percepção e o campo perceptivo, endereçando críticas à noção de percepção que se baseia no modelo de sensações atômicas e estímulos atômicos. (MORRIS, 2009, p. 148). Desta forma, Sartre insere os fenômenos afetivos no horizonte maior da correlação consciência-mundo.

Abrindo mão de certo determinismo fisiológico presente na psicologia de sua época, Sartre (2013, p. 40) nos apresenta em *Esboço* a teoria da emoção-conduta que encontra em Wolfgang Köhler, Tamara Dembo e Kurt Lewin. Neste último, que se tornará notavelmente importante em *O ser e o nada* – Sartre (2013, p. 61) destaca a noção de um mapa hodológico do mundo circundante (*Umwelt*) que varia em função de nossos atos e necessidades. O espaço que se transforma é *hodológico*: e ele se transforma em função dos objetivos a serem realizados, no sentido de que as rotas se alteram assim como as potencialidades dos vários “istos” que são encontrados pelo caminho.

As referências ao espaço em *O ser e o nada* são muitas e dispersas: desde o espaço considerado como um fator de objetivação do Para-si efetuado pelo outro<sup>35</sup> (no qual o Para-si aparece como espacializado) até o espaço como correlato da destotalização do mundo enquanto modo de ser do Para-si, que por meio do projeto de suas possibilidades *vive* o espaço (espaço vivido) em contraposição ao espaço mensurável e geométrico. Com relação ao espaço hodológico, pensamos aqui em um espaço *vivido* que não é apenas apreensão de linhas e formas, mas de um espaço ao mesmo tempo concreto e articulado com o ser diaspórico do Para-si.

O conjunto de referências dadas por Sartre revela-nos o espaço como fundamental para uma compreensão e descrição completas da consciência intencional e de seu ser-no-mundo. Por outro lado, é a própria noção de *situação* que se tornará mais precisa, enriquecida e concreta. Embora a realidade humana desenvolva uma incessante atividade no mundo, os acentos dados por Sartre ao espaço e à situação constituem tentativas de se eliminar o isolamento e a abstração que poderiam ser atribuídos à consciência, frente certa dificuldade teórica em se pensar como o Para-si poderia instituir relações duráveis e positivas com o mundo, dada sua negatividade e transcendência originárias. (MORAVIA, 1985, p. 71). Descrever com acuidade a negatividade e a transcendência nos permite visualizar como o Para-si, por outro lado, está comprometido com seu espaço.

---

<sup>35</sup> Veremos em mais detalhes no terceiro capítulo deste trabalho a dimensão da realidade humana que Sartre chama de ser-Para-outro.

Negatividade e transcendência são indissociáveis. A negatividade, em última análise, é uma transcendência originária no sentido de que o Para-si, ao mesmo tempo em que é presença ao ser, é presença a *todo* o ser. (SARTRE, 2009, p. 242). Esta presença a *todo* o ser – por meio do que Sartre chama de “descompressão de ser” – é segregação do *todo* em *partes*; “partes” que Sartre se refere como “istos” singulares. Isso significa que, sendo também negação do ser e dos seres que ela (a consciência) não é (devemos ter em mente que a *presença* realiza certo *recuo* com relação aos seres plenos e positivos), a consciência faz com que a totalidade *venha* ao ser e que o mundo seja o horizonte que se desvela na apreensão do “isto” singular.

Ser consciente de um “isto”, por exemplo, significa que “aquilo” (aquele outro) permanece consciência enquanto indistinto no mundo. Em outras palavras, jamais apreendemos significações isoladas, pois “isto” e “aquilo” se implicam em rede. À consciência, portanto, cabe o lado negativo da relação, que visa tal ou qual fenômeno (“isto” ou “aquilo”; ou “isto” e “aquilo”) sobre o fundo de uma presença realizadora ao *todo*. (SARTRE, 2009, p. 243). A constituição do mundo enquanto pano de fundo, portanto, não designa em Sartre uma recaída dos “istos” no nada: o fundo permanece consciência não-tética enquanto rede remissiva dos significados que podem dar-se à consciência.

Quer dizer que um “isto” remete imediatamente “àquilo” e a outros fenômenos, esboçando as ações possíveis sobre os objetos, pois estes últimos nos revelam suas qualidades e potencialidades e também os caminhos e rotas por meio dos quais podemos nos servir, assim como oferecem certa resistência ao projeto singular. O *meu* projeto encontra-se num mundo *resistente* a ele, mas que enquanto mundo é também *minha* possibilidade: o mundo é “o enorme esboço de todas as minhas ações possíveis” e é o correlato do meu próprio surgimento (SARTRE, 2009, p. 407):

Significa que o Para-si se realiza como presença realizadora a todo o ser, enquanto presença realizadora aos “istos” – e presença realizadora aos “istos” singulares, enquanto presença realizadora a todo o ser. Em outras palavras, a presença ao *mundo* do Para-si só pode se realizar por sua presença a uma ou várias coisas particulares, e, reciprocamente, sua presença a uma coisa particular só pode se realizar sobre o fundo de uma presença ao *mundo*. A percepção só se articula sobre o fundo ontológico da presença ao mundo, e o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular. (SARTRE, 2009, p. 243).

O Para-si é uma presença que, no entanto, é a própria perda do *todo* para que as *partes* surjam, e um transcender das *partes* que revela o *todo*. A presença ao *todo* (mundo) só pode acontecer por meio de um “isto” ou “istos” que se apresentam para uma consciência que os visa por meio da *intencionalidade*. “A totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem-de-

ser, na presença a eles, sua própria totalidade” (SARTRE, 2009, p. 242); a realidade humana tem de ser sua própria totalidade, destotalizando-a, pois é processo e síntese irresoluta com o mundo:

A expressão “tem de ser” indica que o Para-si persegue o seu ser, isto é, a sua totalidade. Mas como seu ser consiste no processo de existir, e a existência nunca se tornará totalidade, a coincidência entre o ser do Para-si e a totalidade é irrealizável, mas um irrealizável constitutivo do Para-si. (SILVA, 2013, p. 58).

Desta forma, o mundo é a totalidade sintética que vem ao ser pelo Para-si e que – *paradoxalmente* – o constitui, sendo pano de fundo de qualquer fenômeno que aparece no horizonte compreensivo da consciência.

Voltamos, aqui, à dimensão constitutiva da realidade humana que nos convém explicitar no presente capítulo: o mundo. Não há consciência sem mundo, ou seja, sem uma *revelação-revelada de mundo*. Ao visar um objeto particular, o mundo mantém-se enquanto pano de fundo *contínuo* sobre o qual um “isto” *descontinuado* e desagregado da totalidade aparece. O mundo enquanto pano de fundo acompanha todo fenômeno que se apresenta à consciência, sendo que o “isto” *descontínuo* encontra-se numa rede de significação, remetendo a consciência a outros fenômenos da rede. Esta descontinuidade ou *ruptura* que é passagem do fundo *contínuo* para os vários “istos” *descontínuos* é o que Sartre denominará de *espaço*:

Com efeito, na medida em que o mundo é totalidade que se desvela como aquilo sobre o qual o Para-si tem-de-ser radicalmente seu próprio nada, o mundo se oferece como sincretismo indiferentista. Mas, na medida em que esta nadificação radical está sempre para-além de uma nadificação concreta e presente, o mundo parece sempre prestes a abrir-se como uma caixa para deixar aparecer um ou vários “istos” que *já eram* – no âmago de indiferenciação do fundo – aquilo que são agora como forma diferenciada. Assim, ao nos acercarmos progressivamente de uma paisagem que se nos revelava em grandes massas, vemos aparecer objetos que se revelam como tendo sido já aí, a título de elementos de uma coleção descontínua de “istos”; assim também nas experiências da *gestaltheorie*, o fundo contínuo, ao ser apreendido como forma, se estilhaça em multiplicidade de elementos descontínuos. Portanto, o mundo, como correlato a uma totalidade destotalizada, aparece como totalidade evanescente, no sentido de que jamais é uma síntese real, mas limitação ideal, obtida pelo nada, de uma coleção de *istos*. Assim, o *contínuo*, como qualidade formal do fundo, deixa aparecer o descontínuo como tipo de relação externa entre o *isto* e a totalidade. É justamente esta evanescência perpétua da totalidade em coleção, do contínuo em descontínuo, que denominamos *espaço*. [...] O espaço não é o mundo, mas a instabilidade do mundo, captado como totalidade enquanto pode sempre desagregar-se em multiplicidade externa. O espaço não é o fundo nem a forma, mas a idealidade do fundo na medida que é sempre capaz de desagregar-se em formas; não é o contínuo nem o descontínuo, mas a passagem permanente do contínuo ao descontínuo. (SARTRE, 2009, p. 246-247).

Sendo um projeto que é sua totalidade destotalizada e que “*espacializa o espaço*” (SARTRE, 2009, p. 247), o Para-si é negação determinativa dos “istos” singulares e presença simultânea aos “istos” e ao mundo: sobre o fundo contínuo do mundo, portanto, o Para-si

pode desvelar os “istos” singulares. Pelo espaço – por meio da passagem do contínuo para o descontínuo que o torna captável – a experiência vivida do mundo adquire um caráter ambíguo. O mundo se desvela como totalidade evanescente, que ora aparece como totalidade acabada e ora como uma coleção de “istos”, ou seja, como pura adição de elementos.

Segundo Sartre (2009, p. 247), o espaço é a maneira como o Para-si se perde ekstaticamente para realizar o ser em sua exterioridade de indiferença como vários “istos” dispostos no mundo. O espaço põe em evidência que a realidade humana não pode ignorar esta ambiguidade do mundo, pois essa é também a ambiguidade fundamental que lhe é própria enquanto consciência voltada para o mundo.

O espaço é uma exterioridade de indiferença que o Para-si nega ser, pois, em primeiro lugar, a relação primordial do Para-si com os seres constitui-se como um nexo de interioridade a partir do qual o fenômeno visado (Em-si) implica o próprio ser da consciência. Em segundo lugar, o Para-si não é indiferente aos seres e à totalidade e, por meio dele, as relações espaciais entre os diferentes fenômenos podem se efetivar: o Para-si, por exemplo, é presença a dois ou mais “istos” que não são presentes entre si (absolutamente indiferentes um ao outro) e muito menos presentes ao Para-si (os fenômenos se dão, mas não ao modo de ser da presença).

Segundo Sartre (2009, p. 262), a espacialidade é *relação* desagregadora entre o mundo e os “istos”, sendo uma das estruturas da coisa, e não do Para-si. O Para-si *espacializa* o espaço na medida mesmo em que é ele que realiza a relação dos fenômenos entre si: “o espaço é o nada de relação captado como relação por um ser que é sua própria relação.” (SARTRE, 2009, p. 278). Entretanto, é o fato de que “o ser é o que é” que fundamenta o espaço, uma vez que este fato contingente do Em-si visado ser “isto” e não “aquilo” tem como expressão a exterioridade recíproca entre os “istos” e que é constatada pelo Para-si. (SARTRE, 2009, p. 278). Podemos afirmar que, se a espacialidade é estrutura da coisa, o comprometimento *no* espaço é estrutura permanente do Para-si.

Desta forma, *realizar* a desagregação do “isto” e sua exterioridade de indiferença significa desvelá-lo na forma do “há” e captá-lo em um *lugar* como um Em-si que se insere numa rede remissiva e não deduzi-lo da consciência ou modificá-lo em seu ser. “Não há aqui, portanto, qualquer forma substancial, qualquer princípio de unidade que se mantenha *detrás* dos modos de aparição do fenômeno: tudo se dá de uma vez e sem qualquer primazia.” (SARTRE, 2009, p. 262). O Para-si não acrescenta nada ao “isto”, sendo que este último é desvelado ocupando o lugar que é o dele: é o ser que define o seu lugar ao revelar-se como indiferente aos outros seres do mundo. (SARTRE, 2009, p. 278).

O espaço no qual os “istos” particulares aparecem para a consciência é um espaço de percepção-ação em que os “istos” se desvelam e no qual as ações possíveis se delineiam. Ser no mundo significa *frequentá-lo*, seguindo as referências dadas pelas próprias coisas que estão no mundo. As coisas oferecem seus modos específicos de manuseio e solicitam a ação: um martelo, por exemplo, é “para ser segurado” e remete para um prego “a-ser-pregado”. É toda uma rede remissiva que se delineia junto ao ato perceptivo: perceber um objeto é imediatamente estar impelido a manuseá-lo de tal ou qual maneira. Desta forma, percepção e ação implicam-se mutuamente, pois a percepção não se distingue da organização prática das coisas no mundo.

Desta maneira, o Para-si está *situado* enquanto comprometido em um projeto específico (porque é totalidade destotalizada), projetando-se e ao mesmo tempo seguindo as referências dadas pelo mundo. Podemos, com isso, afirmar que a realidade humana jamais pode ser indiferente com relação ao *lugar* que ela ocupa: ela é o centro-descentralizado de um mundo, pois os eixos de referência práticos apontam ao Para-si enquanto seu centro diaspórico e, sobretudo, concreto. Pelo fato de estar *situada*, a realidade humana compromete-se em um espaço específico de atuação. E não poderia ser diferente: o comprometimento *em situação* é total.

Voltemos agora ao espaço hodológico. Ele é denominado por Sartre (2009, p. 391) em *O ser e o nada* como o “espaço real do mundo” e é o espaço vivido e permeado por caminhos e rotas, sendo instrumental e *sede* das ferramentas. (SARTRE, 2009, p. 406). O espaço hodológico é também o espaço no qual se desvelam os “istos”, os quais revelam seu “coeficiente de adversidade” – ou seja, os objetos apresentam-se no campo intencional com suas valências e oferecem resistência ao projeto do Para-si. É em termos de vias potenciais e de obstáculos que o espaço será vivenciado. (MORRIS, 2009, p. 146).

Ao falar da valência dos objetos, Guillaume apud Morris (2009, p. 143) afirma que – no espaço hodológico – os objetos manifestam-se como afetivos. Carregando certas propriedades afetivas no campo fenomenal, as coisas mesmas é que são alegres ou melancólicas, por sua vez, definindo os limites e as regiões de minha liberdade. Este espaço denominado por Sartre de hodológico – na esteira de Lewin – é também um “caminho a percorrer”, sendo o espaço concreto e vivido em meio ao qual a consciência descobre-se como corpo: as coisas se mostram em sua proximidade ou distância, sendo que o corpo *vive* estas distâncias para além de uma relação unicamente geométrica. O espaço hodológico não é o espaço euclidiano, pois as direções como, por exemplo, “para cima” e “para baixo” e os sentidos de “perto” e “longe” jamais se reduzem a uma relação entre linhas e pontos.

A noção de espaço hodológico em Lewin consiste no espaço aberto pelo caminho e como sugerido por Bollnow (2008, p. 209), um “espaço dos caminhos” (*Wegeraum*):

Esse espaço, já por princípio hodológico, é contraposto ao espaço matemático abstrato. Neste, a distância entre dois pontos é determinada somente pelas coordenadas de ambos; é, logo, uma grandeza independente da estrutura do espaço existente entre ambos. *O espaço hodológico significa, em contraposição, a mudança que ocorre no espaço concretamente vivido e vivenciado por meio daquilo que nós até aqui já denominamos a acessibilidade diferenciada dos objetivos espaciais.* Com isso, aquilo que Lewin chama o “caminho ótimo” toma o lugar da linha reta como ligação mais curta entre dois pontos. Um tal “caminho ótimo” pode ser algo muito variado. Depende dos diferentes requisitos que o homem coloca a esse caminho. Lewin formula da seguinte maneira: “o caminho ótimo pode ser interpretado, por exemplo, como o caminho ‘mais barato’, o ‘que se pode percorrer no menor tempo’, o ‘menos desagradável’ ou o ‘mais seguro’”. Estes são, logo, determinados pelas exigências mínimas: o menor tempo, o menor esforço, etc. Podemos, eventualmente, formular a distinção como uma exigência máxima: por exemplo, se buscarmos pelo caminho mais prazeroso; se, por exemplo, dentre os caminhos de passeio de uma estância de águas termais, procurarmos aquele que conecte o maior número de lugares com belas vistas, num dado intervalo de tempo.

Por esse motivo, mesmo o caminho ótimo num terreno dado não se define de uma vez por todas, mas depende das condições extremas tomadas por base. O caminho mais cômodo não é necessariamente o mais curto, e este, por sua vez, não necessariamente o mais rápido, etc. Isso depende cada vez dos fatores que determinam o “campo”. (BOLLNOW, 2008, p. 209, grifo nosso).

Segundo Bollnow (2008, p. 211-212), com Sartre o conceito de “caminho” no espaço hodológico sofre uma mudança considerável: a noção de espaço hodológico ganha em conteúdo, mas perde em expressividade. O que Bollnow tem em mente é ressaltar a concretude do caminho hodológico em função dos objetivos espaciais, que são igualmente concretos e seguem as valências do terreno: “em Lewin, trata-se de um caminho concreto no terreno, inequivocamente definido por alguma dada exigência mínima, que também podemos claramente imaginar como tal.” (BOLLNOW, 2008, p. 212). Já em Sartre, o caráter instrumental, a resistência dos objetos (seu coeficiente de adversidade) e também aquilo que encontramos no caminho e que aparecem como “acidentes” organizam-se sinteticamente na unidade do mundo circundante e à luz do projeto.

Poderíamos ser levados a pensar, portanto, que a expressividade do caminho no espaço hodológico se compromete nas análises de Sartre. Isso porque, segundo Bollnow (2008, p. 212), uma vez que nos parece que um acento maior é dado ao projeto, Sartre parece esquecer da priorização do “caminho ótimo” e concreto definido por Lewin, assim como as valências dos objetos manifestadas no campo perceptivo – que parecem depender exclusivamente do desvelamento efetuado pela nadificação.

Sartre (2009, p. 600), assim, tende a subordinar o espaço hodológico ao problema da liberdade originária, uma vez que é ela que faz com que o Em-si se revele desta ou daquela

maneira, com suas qualidades e potencialidades. No espaço real do mundo, nos parece, portanto, que um rochedo é escalável ou não-escalável (ou até indiferente ao projeto) unicamente devido ao fim escolhido pelo Para-si. Entretanto, devemos ter mais acuidade em nossas análises se quisermos extrair o sentido de algumas das afirmações sartrianas concernentes ao espaço e aos “istos”, e seus respectivos coeficientes de adversidade.

De acordo com Morris (2009, p. 144), embora Sartre não dedique todo um capítulo à dinâmica do espaço vital, o filósofo francês será levado em vários momentos de seu *Ensaio de ontologia fenomenológica* a descrever este espaço real como permanentemente articulado com a realidade humana. Espaço no qual o mundo circundante (*Umwelt*) se revela em suas rotas e obstáculos, seguindo as determinações das escolhas que são o ser mesmo do Para-si. (SARTRE, 2009, p. 620).

Segundo Sartre (2009, p. 595), que encontra na situação a expressão mesma da liberdade, “só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente”. Isso se torna evidente a partir do fato de que o próprio projeto – ao se enunciar e fazer-se por meio de um *fim* escolhido – encontra no *meio* (isto é, na organização atual dos “istos”) uma *espessura* de ser que resiste e que separa o *fim desejado* de sua concretização.

Esta “espessura de ser” é um limite fático, aquilo mesmo que torna possível ao Para-si captar a separação entre o desejo (o fim desejado) e a realidade (a ordem atual dos “istos”). As relações atuais entre os diversos “istos”, portanto, apontam para o comprometimento total da realidade humana em um espaço que resiste à liberdade. Para Sartre, a resistência não representa um argumento contra a liberdade, no caso, por exemplo, do rochedo que se apresenta como um obstáculo insuperável ao projeto que o capta a princípio como “a-ser-escalado”. São as coisas atuais – e que resistem ao projeto – que separam o Para-si de *seu* fim, mas que também o unem a este último.

O ser do Para-si determina-se em um *fazer*: e este *fazer*, para Sartre, pressupõe a nadificação de algo dado, de um *datum* bruto e contingente. O dado (o Em-si) aparece sob uma determinada luz – correlativamente à abertura de mundo que é a consciência – mas o Para-si não o escolhe. Não o escolhe porque participa da contingência do ser e do mundo: o Para-si não escolhe o Em-si, apenas o tonaliza de acordo com o seu projeto. A realidade humana, desta forma, já encontra os significados no mundo, assim como os fatos materiais e sociais (que são capitais para a situação) que se correlacionam ao Para-si. (SILVA, 2013, p. 40). A situação é material, social e histórica.

O que o Para-si escolhe são os fins que conferem certa tonalidade ao Em-si – este último nunca aparecendo em bruto ao Para-si. Devemos pensar novamente a correlação entre Para-si e Em-si, seu caráter relacional e o conseqüente caráter ambíguo da *situação*:

[...] A *situação*, produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto. Com efeito, assim como a liberdade é um escapar a uma contingência que ela tem-de-ser para dela escapar, também a situação é livre coordenação e livre qualificação de um dado em bruto que não se deixa qualificar de modo algum. Eis-me aos pés desse rochedo que me aparece como “não escalável”. Significa que o rochedo me aparece à luz de uma escalada projetada – projeto secundário que extrai seu sentido a partir de um projeto inicial que é meu ser-no-mundo. Assim, o rochedo se destaca sobre fundo de mundo por efeito da escolha inicial de minha liberdade. Mas, por outro lado, minha liberdade não pode decidir se o rochedo “a escalar” irá servir ou não à escalada. Isso faz parte do ser em bruto do rochedo. Todavia, o rochedo só pode manifestar sua resistência à escalada se for integrado pela liberdade em uma “situação” cujo tema geral é a escalada. Para o simples viajante que atravessa a estrada e cujo livre projeto é pura ordenação estética da paisagem, o rochedo não se mostra nem como escalável, nem como não-escalável: manifesta-se somente como belo ou feio. Assim, é impossível determinar em cada caso particular o que procede da liberdade e o que procede do ser em bruto do Em-si. O dado em si mesmo, como *resistência* ou como *ajuda*, só se revela à luz da liberdade projetante. Mas a liberdade projetante organiza uma iluminação de tal ordem que o Em-si mostra-se *como é*, ou seja, resistente ou favorável, ficando bem entendido que a resistência do dado não é diretamente admissível como qualidade Em-si do dado, mas somente como indicação através de uma livre iluminação e uma livre refração, de um *quid* inapreensível. (SARTRE, 2009, p. 600-601).

Em qualquer espaço – e quaisquer que sejam as distâncias estendidas pelo projeto rumo a seus fins – o coeficiente de adversidade é estruturador do ato. O coeficiente de adversidade das coisas – que nos aparece a princípio como sendo a contrapartida da liberdade – torna-se evidente em todos os casos da ação livre, na relação intrínseca entre liberdade e resistência. (SILVA, 2013, p. 39). A situação é “o contexto concreto em que os sujeitos exercem a liberdade” (SILVA, 2013, p. 40) – contexto no qual o Para-si encontra-se em relação aos “istos” já constituídos e que apontam para um *espaço compartilhado* que é vivido existencial e historicamente também por outras liberdades. O “isto” é polivalente e aponta para outras existências que também o visam ou o visaram, de modo que – *em situação* – o Para-si encontrará o outro.

O espaço, portanto, é concreto e habitado por outros – é aquilo que o Para-si não pode desconsiderar e, também, espaço no qual ele “*existe* seu corpo”: a realidade humana se lança no futuro estando enraizada no espaço histórico vivido por uma pluralidade de liberdades. Para que se compreenda o indivíduo como agente histórico é preciso explicitar como agimos *em situação*, compreendendo-a como um todo que envolve simultaneamente o indivíduo e o contexto numa interdependência circular. (GUIGNON, 2012, p. 498).

Como veremos no próximo tópico, esta forma de enraizamento torna-se explícita com o fato de que “o Para-si *existe* seu corpo”, existindo em um espaço concreto no qual as coordenadas apontam para o corpo enquanto seu centro de referência. No tratamento do espaço e da situação há um forte acento no caráter ambíguo da realidade humana, pois ao mesmo tempo em que o Para-si tem-de-ser a situação e o dado, o Para-si os transcende, engajando-se no projeto.

Situação e espaço hodológico se confundem em *O ser e o nada*, sendo impossível que pensemos o espaço para além da liberdade, ou a liberdade sem um espaço no qual ela mesma encontra-se situada. O espaço também é relacional. Ao projetar-se, o Para-si não é indiferente com relação aos elementos que integram a situação que o tornam facticidade: a realidade humana busca determinar-se na contingência de seu espaço e do mundo. Sartre (2009, p. 602) define, assim, o paradoxo da liberdade: “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade”.

Esta é a ambiguidade constitutiva de uma existência “cujo ser reside em não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento do Para-si que é imediatamente dado para outrem.” (BEAUVOIR, 2005, p. 15). É no espaço vivido, concreto e em situação, que o Para-si se engaja em um *fazer* e se capta como corpo.

### 2.3 O corpo-Para-si e a facticidade

O *corpo* ocupa um importante debate na obra sartriana, de modo que o capítulo de *O ser e o nada* intitulado “O corpo” (capítulo 2, terceira parte) se apresenta quase como uma consequência natural das discussões colocadas acerca da problemática do outro na citada obra. A discussão sobre o corpo, por sua vez, coloca-se na véspera da tematização acerca das “Relações concretas com o outro” (capítulo 3, terceira parte), capítulo no qual Sartre partirá para um “estudo das relações particulares entre meu ser e o ser do outro” (SARTRE, 2009, p. 451), tendo como solo uma interpretação destas relações particulares à luz de um estudo já realizado sobre a natureza do corpo e do Para-outro.

O ser-Para-outro – que será tratado em nosso terceiro capítulo – é uma dimensão constitutiva da realidade humana, de modo que não podemos pensar o Para-si sem que ele seja, ao mesmo tempo, Para-outro. A realidade humana é Para-si-Para-outro em todos os modos por meio dos quais ela se encontra na existência. Por meio do Para-outro, a realidade

humana capta-se como objeto para outra consciência, tornando-se um objeto que o outro vê e que deve sustentar as qualificações que o outro lhe atribui.

Vimos no tópico anterior que a consciência é diaspórica, sendo o centro dos campos de percepção e ação: os vários “istos” que se desvelam à transcendência do Para-si apontam para ele enquanto centro de um espaço concreto, que colocam este Para-si (arrancado à existência) sob o signo de um comprometimento no mundo, no qual percepção e ação estão intimamente relacionadas.

A contrapartida da transcendência é o estar comprometido na facticidade: em outras palavras, estar comprometido no meio do mundo. Ser-aí, segundo a acepção sartriana, é ser fundamentalmente ser-no-mundo e ser-no-meio-mundo. O corpo aparece na ontologia fenomenológica de Sartre a partir de duas perspectivas fundamentais: o corpo-Para-si e o corpo-Para-outro. São dimensões correlatas do corpo, e que acentuam a impossibilidade de que pensemos algo como uma “consciência desencarnada” que se distanciaria do mundo concreto: é o corpo que realiza o ser-no-mundo como ser-no-meio-do-mundo. Ao corpo, serão dedicadas diversas descrições em *O ser e o nada*, nas quais Sartre buscará explicitar como a consciência de que trata sua ontologia fenomenológica não se enclausura no abstrato, mas é o próprio centro de um campo concreto de percepções e ações.

Relembremos, entretanto, que a preocupação com o corpo já havia sido manifestada por Sartre em *Esboço para uma teoria das emoções*. Desde a citada obra – e ao buscar compreender a emoção a partir da consciência – Sartre (2013, p. 77) caracteriza o *corpo* como possuindo um caráter duplo, a saber: o de ser, por um lado, objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência.

Frisemos que partir da consciência não significa, para Sartre, ter o abstrato como ponto de partida, mas sim a *relação*: a consciência é relação de ponta a ponta e o corpo é dimensão constitutiva deste caráter relacional. Em *Esboço*, o corpo já aparece como uma totalidade sintética e como expressão da facticidade da consciência ao lado da tentativa de compreensão de quais maneiras o corpo “se comporta” enquanto é consciência *de* emoção, constituindo-se como corpo “perturbado” pela relação intencional.

A própria ideia de “comportamento” evocada acima poderia cair em equívoco se considerássemos o corpo como uma “coisa acabada” ou separada da consciência. Em certa medida, o corpo é “dado” – no sentido de “já estar aí” –, porém a consciência não pode estabelecer com ele um tipo de relação como a da causalidade. Corpo e consciência se entrelaçam de tal modo que admitir a relação de causalidade nos forçaria a admitir a

passividade em ambos e inseri-los numa ordem determinista da realidade. O primado é sim o da relação, mas tal relação é existencial e intencional.

Dada uma determinada correlação, tudo se passa como se o corpo “ganhasse corpo” – se corporificasse – enquanto totalidade sintética mundana: “a consciência não se limita a projetar significações afetivas no mundo que a cerca: ela *vive* o mundo novo que acaba de constituir. Vive-o diretamente, interessa-se por ele [...] a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, precipita-se por inteiro [...]” (SARTRE, 2013, p. 76).

Este “precipitar-se inteiramente” designará no conjunto de *Esboço* a descoberta da consciência como corpo – um corpo que se lança num mundo novo (de “caráter mágico”, de acordo com Sartre) e que se transforma. (SARTRE, 2013, p. 76). Tal conjunto de descrições realizado por Sartre se contrapõe radicalmente a uma análise científico-biológica do corpo. Em *Esboço*, Sartre nos traz a ideia de que o corpo não é uma totalidade acabada, enquanto acusa o conhecimento de tomá-lo primordialmente como um corpo-coisa. No que se diz respeito ao modo como a emoção é vivida, as manifestações fisiológicas e os distúrbios sofridos pelo “corpo-coisa” se inserem, na verdade, no horizonte mais amplo da significação:

O rosto que aparece atrás da vidraça, tomamo-lo inicialmente como pertencendo a um homem que deveria empurrar a porta e dar trinta passos para chegar até nós. Mas, ao contrário, passivo como está, ele se apresenta como agindo à distância. Para além da vidraça, está em ligação imediata com nosso corpo, vivemos e sofremos sua significação, e é com nossa própria carne que a constituímos; mas ao mesmo tempo essa significação se impõe, ela nega a distância e entra em nós. A consciência mergulhada nesse mundo mágico arrasta o corpo a ele, na medida em que o corpo é crença. Ela crê. As condutas que dão sentido à emoção não são mais as *nossas*: é a expressão do rosto, são os movimentos do corpo do outro que vêm formar um todo sintético com a perturbação de nosso organismo. (SARTRE, 2013, p. 84).

Desta forma, corpo e significação se entrelaçam de tal maneira que a experiência do corpo vivido é a experiência de um corpo significante. Pode-se falar em uma *corporeidade* neste esboço de psicologia fenomenológica e, também, no tratamento posterior acerca do corpo, que ganhará importância na ontologia fenomenológica de Sartre. O corpo, na descrição acima realizada, compõe um todo com a consciência mergulhada no mundo e – mesmo que a corporeidade nos pareça, a princípio, à margem da discussão acerca da emoção – o corpo *realiza* a emoção enquanto condição necessária da consciência ser seu “ser-no-mundo”. (SARTRE, 2013, p. 88). Não há possibilidade de se pensar uma consciência que se realize enquanto emoção que não se realize, ao mesmo tempo, enquanto corpo.

O corpo significa e expressa o todo da realidade humana, na singularidade de um estar-aí: ele expressa, dada a descrição acima, a significação mesma de um rosto que me apavora ou me alegra *em determinada* situação. Tal corpo está para o rosto, assim como o

significante para o significado. Isso nos indica que o corpo se corporifica diante de tal rosto pavoroso ou alegre sobre o fundo de um mundo igualmente pavoroso ou alegre, acentuando o caráter concreto da situação.

Com relação a *O ser e o nada*, Bornheim (2007, p. 95) alega uma “ontologia do corpo” que representa uma progressão da análise da intersubjetividade a partir de duas perspectivas: “a primeira, negativa, surge do próprio seio da contingência fundamental e da impossibilidade de resolver a pluralidade de consciências numa síntese totalizadora. A segunda, positiva, brota do outro enquanto considerado como ser-objeto.” (BORNHEIM, 2007, p. 95). Segundo Bornheim, o corpo radicaliza a facticidade do Para-si e acentua o fato da contingência fundamental a partir da qual a realidade humana se depara com o corpo do outro.

Catalano (1985, p. 169), por sua vez, diz que por todo o seu trabalho, Sartre nos tinha chamado a atenção para o fato de que o Para-si é uma nadificação do Em-si e que até agora isto não havia ficado tão claro: que o corpo é o Em-si enquanto nadificado. Entretanto – embora o corpo explicita uma série de relações entre o Para-si e o Em-si – não devemos compreendê-lo como um objeto que se acrescentaria à consciência: “não se trata, pois, de entender o corpo como um em-si presente no para-si.” (BORNHEIM, 2007, p. 98). Buscaremos, no presente tópico, acompanhar o pensamento sartriano em sua tentativa de ressaltar o caráter do corpo enquanto corpo-Para-si, em tom de crítica às doutrinas filosóficas que segregaram corpo e consciência e que diante disso buscaram suprir este abismo por meio de construções teóricas.

Descrever o corpo-Para-si, por outro lado, não permite a Sartre desconsiderar por completo a dimensão de objeto referente ao corpo. O que vemos em sua obra magna é uma articulação constante com este último aspecto do corpo (o corpo-objeto) – articulação que, por sua vez, se faz a todo o momento uma recusa em prol de uma experiência originária de base.

Conforme aponta Morris (2009, p. 125), o corpo vivido (corpo-Para-si) se entrelaça de formas complexas e equívocas com o corpo considerado como uma coisa. As dificuldades são inúmeras, pois se parte muitas vezes de um preconceito em favor do conhecer e contra o viver (MORRIS, 2009, p. 124), obscurecendo o corpo em seu caráter de corpo vivido. Tais dificuldades aparecem no texto sartriano e se acentuam ainda mais diante de certo aspecto do corpo-Para-si que a fenomenologia de Sartre também deverá considerar: seu caráter de invisibilidade enquanto centro de um campo determinado.

Como, aliás, reduzir e explicitar fenomenologicamente algo “invisível”? Entretanto, se esta experiência do corpo enquanto corpo-Para-si nos acompanha a todo o momento e dela

temos alguma intuição, a ontologia fenomenológica empreenderá seguir tais indicações, mesmo que se utilizando da compreensão de seu avesso, a saber, do corpo considerado enquanto objeto. Ao considerar e analisar as concepções que tomam primeiramente o corpo a partir da ótica do conhecimento (o corpo como “objeto conhecido”), Sartre (2009, p. 416) – em tom de crítica – afirma contra a teoria do conhecimento que, originalmente, “a consciência *existe* seu corpo”.

Sartre defende, assim, que a forma como vivemos a corporeidade não é regida em sua base pelo conhecimento que podemos ter do corpo. Ao afirmar que a consciência *existe* seu corpo, Sartre vai de encontro aos filósofos que tomaram o corpo “como certa coisa dotada de leis próprias”. Nosso filósofo busca com isso restituir ao corpo o seu caráter de *corpo-vivido*:

O problema do corpo e de suas relações com a consciência é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa *coisa* dotada de leis próprias e suscetível de ser definido do lado de fora, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. Com efeito: se, depois de ter captado “minha” consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios [...], irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros*. Com efeito, o corpo cuja descrição acabo de esboçar não é *meu* corpo tal como é *para mim*. Não vi e jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. [...] Não nego, nem pretendo ser desprovido de cérebro, coração ou estômago. [...] Sem dúvida, pude ver a mim mesmo durante uma radioscopia: a imagem de minhas vértebras em uma tela. Mas eu estava, precisamente, *do lado de fora*, no meio do mundo; captava um objeto inteiramente constituído, como um *isto* entre outros *istos*, e somente através de um raciocínio podia retomá-lo como *meu*: era, então, muito mais minha propriedade do que meu ser. (SARTRE, 2009, p. 385-386).

De imediato, Sartre aponta para uma confusão entre as duas dimensões da corporeidade que já mencionamos: o corpo-Para-si e o corpo-Para-outro ou, nos termos da citação acima, o “corpo dos outros”. Captar o corpo “pelo lado de fora” significa apreendê-lo como um objeto *visto* no mundo – um “isto” entre outros “istos” –, obscurecendo a experiência do corpo vivido enquanto tal. Caso partíssemos de um ponto de vista dualista – que Sartre considera equívoco –, a dificuldade se encerraria na tentativa de unir estas duas substâncias apartadas uma da outra, uma vez que, aqui, consciência e corpo corresponderiam ao dualismo cartesiano da *res cogitans* (substância pensante) e da *res extensa* (substância extensa).

Para Sartre, corpo e consciência apontam para uma estrutura unitária de ser-no-mundo, sendo que o corpo radicaliza o fato de a consciência *ter de ser* no-meio-do-mundo. Ao tematizarmos nosso corpo à distância, nós o estaríamos considerando à luz do ser-Para-outro, como também nota Sartre ao nos dar o exemplo do “olho que se vê”. Neste exemplo, mesmo

que eu possa olhar, por meio de algum dispositivo, “meu olho dirigindo seu olhar para o mundo” noto que “ainda nesse caso, sou *o outro* com relação a meu olho: apreendo-o enquanto órgão sensível, constituído no mundo desta ou daquela maneira, mas não posso ‘vê-lo vendo’, ou seja, captá-lo enquanto me revela um aspecto do mundo.” (SARTRE, 2009, p. 386).

Tal confusão também se aplicaria, segundo Sartre (2009, p. 387), ao problema da “visão invertida” levantado pelos fisiologistas, pois se constituiria como uma tentativa de “vincular *minha* consciência de objetos com o corpo do *outro*”, o que já pressupõe uma tomada de ponto de vista acerca do mundo, na qual o olho entraria num sistema físico. O olho seria, para os fisiologistas, uma lente que obedece às leis da óptica e, a partir desta consideração do “olho enquanto *objeto* que vê”, buscaríamos então recuperar a nossa própria experiência.

O que se coloca em questão, entretanto, é se o “olhar” – tal como é vivido – se traduz realmente em termos fisiológicos <sup>36</sup>. Tais tentativas de se compreender o corpo inserindo-o em um sistema físico-químico não conseguem recuperar o corpo tal como ele é vivido Para-si: transformam o corpo em um cadáver que não está mais em situação. (SARTRE, 2009, p. 437). E Sartre (2009, p. 387) responde que, antes de ser objeto de conhecimento, o corpo é uma *possibilidade vivente*.

Esta *possibilidade vivente* é a possibilidade que sou de andar ou correr. Estes dois níveis de ser diferentes do corpo (o corpo-Para-si e o corpo-Para-outro) seriam incomunicáveis e irredutíveis um ao outro, de modo que o problema não se configuraria na busca de um terceiro termo que mediará uma passagem do corpo-Para-si para o corpo-Para-outro (ou vice-versa), mas sim de considerá-los dimensões diferentes de um corpo que é consciência de ponta a ponta. “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo.” (SARTRE, 2009, p. 388).

A solução cartesiana, portanto, não cabe a Sartre: o recurso a Deus enquanto substância que causaria a consciência e a extensão, sendo a ponte entre estas duas substâncias

---

<sup>36</sup> Há uma discussão de Sartre acerca do problema da *sensação*. Por uma questão de estilo, Sartre segue as indicações dadas pelos fisiologistas e psicólogos, mostrando seus aparentes ganhos na compreensão de certos fenômenos, mas acaba por denotar a incompreensão na qual caem tais teorias, mostrando no caso da *sensação*, que ela “presume que o homem já seja no mundo” (SARTRE, 2009, p. 398). Obviamente, não consideramos que a problemática sartriana seja epistemológica: se o filósofo trata da *sensação* em determinado momento, o faz somente a título de preâmbulo para o problema fenomenológico-existencial. “A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não sabemos dizer se é de fato ou de direito, é um puro sonho de psicologia e deve ser deliberadamente rejeitada por toda teoria séria sobre as relações entre o mundo e a consciência.” (SARTRE, 2009, p. 399).

(*res cogitans* e *res extensa*), torna-se um empreendimento impossível de se realizar. Em primeiro lugar porque, para Sartre, consciência e corpo não são substâncias. Assim como a consciência, o corpo-Para-si possui um caráter de intencionalidade e se constitui numa relação existencial com o mundo. Tratar o corpo-Para-si como intencionalidade significa tratá-lo enquanto abertura para possibilidades e não como uma essência dada ao Para-si.

Em segundo lugar: se a separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* fosse plausível, a noção de Deus, mesmo assim, não poderia servir como fundamento da união entre consciência e corpo, pois, para Sartre, tal noção é em si mesma absurda. Admitir Deus como plena positividade (Em-si) e ao mesmo tempo como consciência (o que nos leva, por meio desta última noção, a compreendê-lo como *nadificação* e *falta*) aponta, diretamente e conseqüentemente, para a síntese irrealizável (Em-si-Para-si). Afinal, em sua onisciência e perfeição, seríamos levados a compreender Deus enquanto consciência *de* plenitude. E a consciência carrega em si a negatividade.

Por outro lado, quando considerado absolutamente em sua plena positividade (mesmo que não-consciente de si), somos levados à compreensão do Deus-contingência (devido ao caráter de contingência da plenitude Em-si) e não a um ser incondicionado e necessário que asseguraria a união entre as duas substâncias. O absoluto não poderia ser fundamento, pois ele é a própria síntese irrealizável entre Em-si e Para-si. (BORNHEIM, 2007, p. 96). Desta maneira, a realidade humana não se formula em termos de ser metade corpo e metade consciência.

Sartre, porém, não ignora esta formulação legada pela tradição, na medida em que a compreende como uma valorização da perspectiva do corpo-Para-outro, encarando este dualismo de “corpo e consciência” a título de obscurecimento quanto à compreensão do corpo enquanto possibilidade vivente. O corpo é *condição* para que exista qualquer possibilidade ao Para-si. O corpo se define a partir do mundo e em articulação com ele: dele “não se trata absolutamente de uma adição contingente à minha alma, mas, ao contrário, é uma estrutura permanente de meu ser e a condição permanente de minha consciência como consciência *do* mundo e como projeto transcendente rumo a meu futuro.” (SARTRE, 2009, p. 413-414).

Falar do corpo, como já frisamos, é falar de nosso ser-no-meio-mundo: afastando-nos da ideia de que corpo e Para-si estão apartados um do outro – o que necessitaria de uma mediação que resolvesse o problema da comunicação entre “as duas substâncias” –, o corpo é compreendido como *o indicado*. Os campos de percepção e ação indicam um centro que é vivido sem ser conhecido: “o corpo é aquilo que é indicado por todos os utensílios que capto, e apreendo-o sem conhecê-lo nas próprias indicações que percebo nos utensílios.” (SARTRE,

2009, p. 415). “Assim, somente pelo fato de que *há* um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim.” (SARTRE, 2009, p. 389). E isso significa que o corpo é indicado como centro de referência – o corpo é meu *ponto de vista acerca do mundo*.

Um ponto de vista que não pode ser confundido com um ponto de vista contemplativo, como se o Para-si sobrevoasse o mundo tranquilamente e à distância: “ser, para a realidade humana, é ser-aí; ou seja, ‘aí, sentado na cadeira’, ‘aí junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.’.” (SARTRE, 2009, p. 391). Ser-aí significa, para Sartre, que a realidade humana se descobre no mundo ocupando um *lugar*.

O corpo – ponto de vista acerca do mundo – só pode *ser* enquanto comprometido também em um lugar: “o corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da *vida* e da *ação*.” (SARTRE, 2009, p. 435). Nesse sentido, qualquer ponto de vista filosófico e gnosiológico que se compreenda como conhecimento puro é contraditório, uma vez que é necessário que tal ponto de vista (o corpo) se encontre no-meio-do-mundo. Só há ponto de vista enquanto ponto de vista comprometido no mundo.

Para Sartre, o corpo – tal como é Para-si – é coextensivo ao mundo e é seu *centro*: o corpo é o *vivente* e está articulado com o esboço de todas as ações possíveis da realidade humana. “Nesse sentido, meu corpo está por toda parte no mundo: está tanto lá adiante, no fato de que o poste luminoso esconde o arbusto que cresce na calçada [...], ou no fato de que o automóvel que passa rumo da direita para a esquerda [...]” (SARTRE, 2009, p. 402). Ele é o instrumento que não podemos utilizar porque é o centro inapreensível para o qual os vários “istos” apontam tendo o mundo como pano de fundo. Por meio do corpo as coisas apresentam seus coeficientes de adversidade e o Para-si capta aspectos do mundo que resistem ao projeto de suas possibilidades.

Convém não esquecer que a discussão sartriana que define o corpo como centro dos campos de percepção e ação é de suma importância para a discussão acerca da liberdade. Esses dois campos, como já vimos, estão interligados. Ao falar sobre o corpo, Sartre (2009, p. 391) nos oferece indicações fenomenológicas para que o pensemos junto à constituição do espaço existencial, no sentido do espaço hodológico de Lewin. O espaço hodológico – com seus caminhos e rotas – “faz corpo” com o corpo-Para-si.

Isso nos permite compreender a afirmação de que “o corpo é coextensivo ao mundo”. O Para-si vive *seu* corpo em perigo: “a bomba que destrói *minha* casa atinge também meu corpo, na medida que a casa já era uma indicação de meu corpo.” (SARTRE, 2009, p. 410). Assim, a consciência só pode existir enquanto encarnada e em relações concretas com o

mundo: “o corpo é totalidade das relações significantes com o mundo: nesse sentido, define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne que come.” (SARTRE, 2009, p. 433). O corpo tal como vivido para mim é o ponto de vista sobre o qual não posso mais ter um ponto de vista, pois é vivido ao modo da consciência não-tética de si, sendo a possibilidade que sou de projetar-me lá adiante e não algo que vi em tratados de fisiologia.

Tomar um ponto de vista sobre meu próprio ponto de vista acerca do mundo seria captá-lo enquanto um “isto” disposto em rede com os demais “istos”: neste caso, a relação se tornaria uma relação de conhecimento e nos afastaríamos do corpo captado enquanto corpo-Para-si. Com isso, Sartre busca nos dizer que o corpo-Para-si é uma dimensão vivida a todo o momento: sobre este pano de fundo, portanto, é que as relações de conhecimento e a disposição mesma das coisas podem se fundamentar. Desta forma, “o corpo está presente em toda ação, ainda que invisível – porque a ação revela o martelo e os pregos, o freio e o câmbio de velocidade, mas não o pé que freia ou a mão que martela – e é *vivido*, não *conhecido*.” (SARTRE, 2009, p. 410).

Obviamente, esse caráter de “isto” do corpo não está a salvo de uma vez por todas de uma experiência do corpo (uma vez que o corpo é experienciado também como objeto), dado o fato de que o ser-no-meio-do-mundo encontra-se imerso em campos perceptivos e práticos. “O campo perceptivo se refere a um centro objetivamente definido por esta referência e situado *no próprio campo* que se orienta à sua volta” (SARTRE, 2009, p. 401):

Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, **não é visto** por nós: *somos* o centro. Assim, a ordem dos objetos do mundo nos devolve perpetuamente a imagem de um objeto que, por princípio, não pode ser objeto para *nós*, já que é aquilo que temos-de-ser. Assim, a estrutura do mundo pressupõe que não podemos *ver* sem sermos *visíveis*. As referências intramundanas só podem efetuar-se com objetos do mundo, e o mundo visto define perpetuamente um objeto visível, ao qual remete suas perspectivas e disposições. (SARTRE, 2009, p. 401-402, grifo nosso).

Sartre (2009, p. 445), desta maneira, define o corpo-Para-si como um *não-objeto* e também, em outros momentos, como um *quase-objeto* – aquilo que me *faço ser* e que, por isso mesmo, não pode ser um objeto-para-mim às últimas consequências. Situado em meio a um campo de referências práticas, o corpo “está por toda parte no mundo”, no sentido mesmo de ser esta perpétua *expansão* que remete constantemente a um centro e de ser esta *imagem-vivida* que o mundo me devolve. O corpo é uma imagem que *sou* e que *vivo* sem conhecê-la. Ao corpo, Sartre atribui certa coesão: não obstante explicitar seu caráter de necessidade, o filósofo considera o corpo o fato mesmo da facticidade do Para-si e o absurdo de sua contingência original. O corpo encontra-se entre a facticidade e a contingência.

Sartre (2009, p. 392) define o corpo como a forma contingente que a necessidade de *minha* contingência assume. É o ponto de vista sobre o qual não posso mais ter um ponto de vista, mas também ponto de partida – uma possibilidade vivente marcada pelo caráter de *passado*: “o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um *nascimento*, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo.” (SARTRE, 2009, p. 413).

O corpo é o passado que persegue a realidade humana: tudo se passa como se o corpo fosse o Em-si nadificado e recuperado pelo Para-si. O corpo é o que permanece no Para-si enquanto sua própria contingência original: ele é “o Em-si transcendido pelo Para-si nadificador e que recaptura o Para-si nesse transcender mesmo.” (SARTRE, 2009, p. 392). O corpo enquanto ponto de partida também é o *ultrapassado* – é o transcendido: “o corpo, com efeito, como centro de referência sensível, é isso *para-além do que* eu sou, enquanto imediatamente presente ao copo ou à mesa, ou à árvore distante que percebo.” (SARTRE, 2009, p. 411).

O caráter injustificável do corpo se torna explícito nas afirmações de que “o Para-si não é seu próprio fundamento” e de que “a realidade humana é ser-aí”, sendo algo que – de acordo com Sartre – espantou os racionalistas cartesianos e que representa ao mesmo tempo uma forma de comprometimento no mundo e um escapar ao ser. O corpo se encerra entre a *necessidade de fato* e a *gratuidade* do Para-si: é necessário que o Para-si exista como corpo, mas sendo absolutamente contingente e absurdo que exista como *este* ou *aquele* corpo. O corpo encontra-se, por isso, no limite de duas contingências:

Por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser-aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só possa sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros. É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade*. (SARTRE, 2009, p. 391).

O corpo é a contingência primeira e a necessidade da *facticidade* do Para-si. É a possibilidade da consciência como consciência de mundo, aquilo que o próprio mundo enquanto fundo devolve ao Para-si. Sartre não admite uma revelação-revelada de mundo e um transcender do mundo sem a constituição de uma situação concreta, de tal modo que no movimento mesmo da transcendência o corpo “já está aí”: é “o indicado”, “meu passado e ponto de vista”, o *nadificado* sem o qual seria impossível ao Para-si lançar-se em suas possibilidades.

A necessidade de ser corpo é a necessidade de o Para-si existir de forma concreta entre seres contingentes e de transcender-se rumo a si mesmo, antes mesmo de se captar como objeto de conhecimento. É o corpo que possibilita que as coisas venham a mim por meio de um encontro contingente e radical.

O corpo é a realização contingente da abertura necessária de mundo. Sendo transcendido rumo aos próprios fins do Para-si, o corpo é reassumido por este último enquanto corpo-Para-si. Esta contingência pura é vivida por meio da gratuidade e da facticidade do corpo, jogando o Para-si em situação. Assim, a realidade humana sempre coloca em jogo sua finitude e sua liberdade: “uma náusea discreta e insuperável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência.” (SARTRE, 2009, p. 426). É no movimento mesmo de transcendência que a consciência se descobre como corpo situado. O corpo é o irremediável, aquilo de que não podemos abrir mão, – é a própria *liberdade encarnada*. Obviamente, o corpo-Para-outro – o *corpo-visto* e conhecido pelo outro – encontra-se sempre *aí* e por meio dele a realidade humana também se enunciará enquanto liberdade.

A absurdidade das doutrinas que apartaram consciência e corpo como duas substâncias separadas resulta da pressuposição da existência de uma consciência puramente contemplativa, que se distanciaria do mundo, colocando, conseqüentemente, como filosófico o problema do retorno ao próprio mundo. Bastaria acompanhar o complexo de utilidade para compreender o erro sobre o qual se assenta tal perspectiva: na própria rede remissiva de objetos nos são apresentadas distâncias a transpor por meio de eixos de referências práticos, nos quais objetos se revelam como ocupando lugares determinados e que nos remetem a um futuro. Acontece que algo como um “lugar” e uma “distância a transpor rumo à...” jamais poderiam ser vividos e compreendidos por uma realidade humana que estivesse fora de um comprometimento *no* mundo, ou seja, que possuísse acerca deste último um ponto de vista de sobrevoo.

Para Sartre, se assim fosse, todos os “istos” cairiam em indistinção: não haveria formas sobre fundo de mundo, nem caminhos a serem traçados e muito menos obstáculos a serem superados. O corpo, ao contrário, é o irremediável necessário para esta contingência que vive as distâncias do mundo, sendo o perpétuo ponto de partida e ponto de vista acerca dele.

### 3 DESCRIÇÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA DO OLHAR

No capítulo anterior buscamos elucidar a relação entre mundo e facticidade, tendo como base a obra magna do jovem Sartre. Apresentamos brevemente algumas noções que apontam imediatamente para o fato de que o Para-si tem de ser no mundo. Tal ser-no-mundo e ser-no-meio-do-mundo se constituem de forma contingente e em meio a outros seres contingentes. A temporalidade, a ação, o espaço hodológico e o corpo a todo o momento indicaram uma existência finita, necessariamente comprometida com seu tempo e com seu espaço, sendo sempre condenada a se projetar.

O par contingência-facticidade é a base sobre a qual – e a partir da qual – uma liberdade pode desvelar fenômenos e se autodeterminar, no sentido de que essa liberdade tem-de-ser sua própria contingência. O projeto de lançar-se às suas próprias possibilidades compromete a realidade humana com seu mundo, de modo que uma descrição completa e fidedigna do movimento de transcendência do Para-si deve levar em consideração todos os aspectos que compõem a situação (seus aspectos materiais, sociais e históricos). É nas várias dimensões da situação e da nadificação que o Para-si capta-se como abertura e transcendência.

A filosofia sartriana é uma filosofia da contingência absoluta e qualquer estudo sobre o autor deve levar isso em consideração. A contingência deve nos levar à compreensão de que o fenômeno se apresenta de forma contingente ao campo intencional e, a partir daí, se estabelece uma relação *necessária* entre consciência e mundo – que embora seja descritível enquanto tal, não possui uma *razão* de ser (no sentido de ser fundamentada em algum “ser absoluto e necessário”).

A contingência do ser envolve a realidade humana em todos os seus aspectos, de modo que a facticidade do Para-si se constitui tanto pelo absurdo da existência quanto pelo desejo de se superar tal condição por meio do projeto: é quando a vida almeja tornar-se *destino*, ou seja, *justificar-se*. Por sua vez, a intencionalidade nos revela que – sendo desprovida de substancialidade e sendo pura espontaneidade – a consciência só pode existir enquanto visa o fenômeno: ou seja, enquanto se volta *para* e tende (no movimento de visada) ao Em-si.

O Para-si fundamentalmente *não é*, mas está constantemente em relação ao ser fenomenal dos fenômenos e, por isso, *é*. O Para-si só pode *ser* “*não sendo*” e só pode *não ser* ao mesmo tempo em que *é*. Esta é a *ambiguidade fundamental* que o acompanha em todas as dimensões possíveis de sua nadificação. Acontece, por isso mesmo, que empreender

justificar sua contingência e erradicar sua ambiguidade – tornando-as um *destino* – é algo impossível de ser realizado solitariamente pelo Para-si.

O Para-si não pode justificar-se por si mesmo na solidão ontológica, pois ele tem-de-ser sua própria ambiguidade e distância com relação a si. Ser sua própria ambiguidade significa que o Para-si deve sempre se projetar *em direção* àquilo que ele é, *sendo e não sendo* este ser. Consciência e fenômeno são conjuntamente originários: surgem em um único ato – são os dois polos de uma relação absoluta e contingente. Tal fato, porém, não nos permite deduzir o ser do fenômeno a partir do Para-si, pois – mesmo que o ser da relação seja o próprio Para-si – o Em-si é independente da consciência.

O Para-si constitui-se como presença frente a um Em-si, enquanto negação interna deste Em-si: a consciência nasce apoiada num objeto que ela não é, necessitando de um ser não-consciente e transfenomenal para se fazer consciência. O Em-si, por isso, é indiferente à relação – quer dizer: não é negação interna do Para-si que o nega, pois é pura exterioridade e identidade. A negação interna é algo próprio do ser-Para-si. O Em-si não é presente nem ausente ao Para-si. O Em-si, simplesmente, *é aquilo que ele é* em sua adversidade e utilidade em relação ao projeto do Para-si. Pelo projeto, a liberdade prefigura a adversidade em geral, mas apenas como um modo de sancionar a exterioridade de indiferença do Em-si. (SARTRE, 2009, p. 624).

Sartre descreve até certo ponto um mundo no qual poderíamos ser levados a imaginar o Para-si ontologicamente solitário em meio aos vários “istos” contingentes, mas logo as indicações do próprio mundo apontam para esta impossibilidade. O Para-si descobre a coexistência de um *outro* centro diaspórico que também mantém relações com o mundo e se define a partir dele: este outro se nadifica a si próprio e estende os seus próprios caminhos e rotas numa situação que também é concreta. A contingência pura de *meu* lugar, portanto, me confronta com uma presença-ausência que não se constitui em exterioridade de indiferença com relação a mim. A realidade humana, desta forma, busca justificar-se em um mundo que também é *para* outros.

No presente capítulo trataremos do que aqui chamamos de uma “fenomenologia do olhar”, o qual iniciaremos por nossa análise do ser-Para-outro – dimensão também constitutiva da realidade humana, tão capital quanto o ser-Para-si. Dimensão fundamental da existência, o ser-Para-outro é irreduzível ao Para-si, pois não é um existencial que se deduza a partir da estrutura deste último. Para a realidade humana é necessário que ela seja Para-si e Para-outro ao mesmo tempo e de forma totalizante: de modo que ela se constitui como ser-Para-si-Para-outro.

Por meio da análise do Para-outro, seremos conseqüentemente conduzidos a uma experiência peculiar e constante do existir, que Sartre denominará o *olhar*. O sentido desta experiência fenomenológica do olhar também será objeto de estudo no presente capítulo. Veremos também de quais formas Sartre coloca o problema do *outro* em termos de uma filosofia da consciência intencional e qual o lugar que este outro ocupa em sua filosofia de juventude.

### 3.1 O projeto, o ser-Para-outro e o encontro com o outro

No início de nosso trabalho (capítulo I) destacamos as regiões do ser em geral, denominadas por Sartre de ser-Para-si e ser-Em-si. Nosso autor as definiu enquanto dois modos de ser radicalmente separados de direito, mas que estão reunidos e se comunicam de fato na existência. Poderíamos ser levados, assim, a acusar o filósofo francês – e com certa razão – de uma radicalização do dualismo cartesiano, pois ambos os modos de ser são irreduzíveis um ao outro, não havendo uma passagem do Em-si ao Para-si que se resolvesse em uma síntese última e final entendida por Sartre como a síntese impossível do Em-si-Para-si.

É inegável a presença de certo dualismo no pensamento sartriano e, segundo Bornheim (2007, p. 14), os pressupostos de Sartre tornam isso evidente: herdados da modernidade, Sartre não abre mão do *cogito* e do dualismo do sujeito e do objeto. Entretanto, não devemos nos esquecer da valiosa observação de Sartre, na qual ele aponta para o fato de que a consciência é um esboço de dualidade ou um jogo de reflexos, no sentido mesmo de que um *nada* separa a “consciência *de*” de seu objeto e de si mesma.

A consciência é reflexo-refletidora, pois ela é “um reflexo que é sua própria reflexão” e que, caso fosse tomada isoladamente (ou seja, apartada do Em-si), se desvaneceria. Só podemos considerar a dualidade enquanto esta nos remete para uma organização unitária da imanência. (SARTRE, 2009, p. 124). Retirar o “*de* alguma coisa” desta necessidade da consciência de se fazer enquanto “consciência *de* alguma coisa”, seria isolá-la de uma vez por todas e considerá-la fora da relação, começando equivocadamente pelo ponto de vista do conhecimento.

Isolando a consciência da relação que lhe é constitutiva, nós a tornaríamos uma substância: estaríamos começando, segundo Sartre, pelo abstrato. É ao *cogito* pré-reflexivo, portanto, que Sartre (2009, p. 127) voltará suas descrições, pois tal *cogito* é uma imanência absoluta que também é uma transcendência absoluta: impossível de ser definido como

coincidência consigo mesmo, ele também está separado das coisas por uma separação nula. É esta relação – que é uma tensão entre imanência e transcendência – que instaura a individualidade (a ipseidade): “o ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade.*” (SARTRE, 2009, p. 141).

Em sua descrição do cogito pré-reflexivo, Sartre compreende que a “Consciência *de* alguma coisa” e a “consciência (de) si” constituem uma unidade que é uma descompressão de ser. Desta forma, qualquer dualidade só pode ser pensada em Sartre sob a luz da intencionalidade: todos os modos pelos quais o Para-si se capta no mundo devem passar pela intencionalidade ou indicá-la como princípio de toda vivência possível, dado seu caráter operante para a vida da consciência. O cogito sartriano não é reflexivo, mas sim consciência não-tética (de) si, sendo condição de toda flexibilidade.

A intencionalidade da consciência se fez presente em todas as descrições concernentes ao ser-Para-si até aqui: seja na abertura de mundo ou no projeto por meio do qual o Para-si se lança em suas possibilidades; seja em sua dispersão nos três ek-stases temporais ou enquanto mantém relações espaciais com os “istos” em seu campo de percepção-ação. Em todos os modos por meio dos quais o Para-si se capta como um *fato absoluto e contingente*, a intencionalidade ali se encontra como o próprio movimento de visada por meio do qual a substancialidade cede lugar a uma consciência que se confunde com sua própria relação e com sua própria liberdade.

A liberdade – que é o próprio ser da consciência – se capta para si enquanto falta, indeterminação e ambiguidade originárias. Falamos em indeterminação devido a Sartre jogar com o fato de que a consciência – ao projetar-se no porvir para ser o que ela não é – também se projeta para *não ser* o que ela é. Diante desta liberdade que *se projeta nadificando-se*, as relações entre Para-si e Em-si veem expressar o caráter projetivo da consciência e a falta de um fundamento que lhe conferisse uma razão de ser: “logo, o ser da consciência, na medida em que este ser é Em-si *para* se nadificar em Para-si, permanece contingente; ou seja, não pertence à consciência o direito de conferir o ser a si mesma, nem o de recebê-lo de outros.” (SARTRE, 2009, p. 130-131). O Para-si é apenas o fundamento de sua dispersão nas diversas dimensões da nadificação e de seu ser-consciência ou existência, mas não é fundamento de sua presença. (SARTRE, 2009, 134).

Partindo de um *nada* de determinação que ela tem-de-ser, a existência – em sua abertura pré-reflexiva e antepredicativa – busca, mesmo assim, determinar-se no ser. A

realidade humana busca determinar o *seu* ser enquanto capta-se como consciência *de* liberdade. O cogito pré-reflexivo não hipostasia o objeto e permanece intraconsciente quando a cissiparidade reflexiva tem seu lugar na vida da consciência: a consciência reflexiva se encontra diante do fato absoluto da gratuidade do irrefletido e torna-se consciente do absurdo desta própria gratuidade. Entretanto, embora não possa suprimir jamais o caráter irrefletido da vivência intencional, o fato de haver reflexão – ou seja, um *olhar reflexivo* – acarreta na *Erlebnis* (vivência) uma transformação radical. (SARTRE, 2009, p. 122).

O fato de que “há reflexão” permite ao ser-Para-si captar-se como um objeto, mas, ainda aqui, nos encontramos frente a uma contradição: ao fazer-se *outra* – ou seja, ao visar a si mesma como um objeto – a consciência radicaliza ainda mais o fato de que ela não pode ser um objeto para si mesma, uma vez que a vida da consciência consiste na liberdade. Assim, o modo como a reflexão se dá pode explicitar as relações que se estabelecem entre Para-si e Em-si, mas jamais poderia por si realizar-se como um projeto de reificação da consciência, pois seu termo último e final é a exclusão de qualquer “objetividade-Para-si”.

A concretização da objetividade da consciência seria impossível caso estivessemos falando de uma realidade humana que fosse somente ser-Para-si. Tudo se passa, portanto, como se a realidade humana apenas “desconfiasse” (uma vez realizada a cissiparidade reflexiva) da sua condição de ser objeto para si mesma, sem jamais poder assumi-la de forma definitiva. A reflexão, afinal, é “o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo” (SARTRE, 2009, p. 313):

Isso ocorre, não devido a uma falta de perspectiva, uma prevenção intelectual ou um limite imposto ao meu conhecimento, mas porque a objetividade reclama uma negação explícita: o objeto é aquilo que eu me faço não ser, quando sou aquele que me faço ser. Estou por toda parte, não poderia escapar de mim mesmo, recapturo-me por detrás, e, ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio epicentro deste objeto, teria-de-ser o sujeito que o encara. (SARTRE, 2009, p. 313).

No entanto, há certos modos de consciência que indicam uma estrutura ontológica diversa do ser-Para-si. E tais vivências de consciência nos revelam um novo aspecto de ser da realidade humana, que é dado na vivência da consciência não-posicional (de) si, no nível do cogito pré-reflexivo. (SARTRE, 2009, p. 289). Falamos aqui da estrutura existencial chamada de ser-Para-outro e que Sartre explicitará inicialmente tomando como pano de fundo o fenômeno da vergonha.

Por que o fenômeno da vergonha? O fenômeno da vergonha é uma experiência cotidiana que torna evidente que falamos de outro modo de estruturação da realidade humana: um modo de ser que, na verdade, já nos acompanhava e que remete a uma outra consciência

enquanto fonte de sua significação. A estrutura intencional da vergonha, segundo Sartre (2009, p. 380), aponta imediatamente para a descoberta de um aspecto do meu ser que não deriva da reflexão – não obstante possa ser recuperado por ela –, mas que, antes, nasce de um ek-stase mais radical que o ek-stase reflexivo.

A vergonha é apenas uma das diversas vivências de consciência (Sartre também chama de *condutas* no mundo) que o filósofo francês buscará descrever com certa acuidade fenomenológica, assim como foram outrora a postura interrogativa, os juízos negativos e a má-fé. De certa maneira, tais posturas diante de si e do mundo se entrelaçam ao remeterem todas à totalidade da realidade humana em situação. Entretanto, junto à postura interrogativa que coloca em evidência o caráter de indeterminação do Para-si quando este se projeta de forma expectante para o futuro – a vergonha, por sua vez, radicaliza o fato de que o objeto apreendido como vergonhoso é o objeto que eu *sou*. A vergonha “é vergonha *de si diante do outro*; essas duas estruturas são inseparáveis.” (SARTRE, 2009, p. 290).

Este modo de ser da realidade humana chamado por Sartre de ser-Para-outro – apesar de radicalizar a própria compreensão de quais modos Para-si e Em-si se relacionam – não é uma estrutura que nasce ou se deduz do ser-Para-si. O Para-outro aponta imediatamente para uma *outra* existência que se mostra como evidente em *meu* campo fenomenológico e que realiza esta *minha* nova condição independentemente de mim. Esta nova condição deve ser considerada de tal modo que a dimensão da realidade humana de ser-Para-outro não se encontra “em potência” na consciência, mas sim considerada como um modo de ser que aponta ele mesmo para uma totalidade de relações com outros fenômenos.

A estrutura de correlação da consciência e do fenômeno – na qual a vivência de consciência se constitui na díade do ato e do correlato (pois, o ato significativo é contemporâneo da apreensão de um significado transcendente, no caso aqui mencionado da vergonha, a apreensão de um objeto vergonhoso) – sofre uma espécie de perturbação com o aparecimento de um novo elemento em *meu* campo. Entretanto, isso só acontece concretamente na medida em que o Para-si que eu sou aparece no campo intencional de um *outro, para* este *outro*. Como isso se torna possível, uma vez que Sartre parece a princípio jogar o peso do mundo sobre uma realidade humana que seria fundamentalmente solitária? Ser-Para-outro não significa ser-Para-si: significa ser *para um outro*, no campo mesmo *deste* outro.

O ser-Para-outro é indissociável da situação. A estrutura da situação consiste no fato de que o Para-si encontra significações que não foram criadas por ele e que remetem a uma pluralidade de consciências – assim como, da mesma forma, o Para-si se descobre em

situação “*existindo* seu corpo”, que desde sempre já era *visível* para um outro. Vimos brevemente no capítulo anterior (capítulo II, tópico 3) que Sartre faz uma distinção entre corpo-Para-si e corpo-Para-outro: tornar-se corpo-Para-outro significa captar-se como um “isto” visto de fora – num espaço cuja situação é, também, efetuada pelo outro.

Devemos destacar o caráter radical deste acontecimento: na vivência de “olhar meu olho *olhando* um aspecto do mundo” – captando-o como um *quase-objeto* – o Para-si apenas toma distância com relação a si no modo da corporeidade, sem jamais poder reificar de uma vez por todas seu corpo-Para-si. O corpo-Para-outro, por sua vez, é aquilo que a realidade humana tem-de-ser como um objeto – injustificável e contingente para outro, como um “isto” que o outro pode transcender em direção às suas possibilidades próprias. O corpo – por esta perspectiva – é aquilo que me entrega de forma indefesa para um outro que me transcende.

No tocante à espacialidade da realidade humana – buscando sempre aproximar as vivências fenomenológicas das experiências cotidianas que todos podemos fazer – Sartre (2009, p. 328) busca explicitar o sentido da aparição do outro em um campo perceptivo particular. É na realidade da vida concreta, sobretudo, que temos a experiência do Para-outro.

Sendo a espacialidade uma relação sem partes entre a realidade humana e um fundo de mundo que se fragmenta em diversos “istos” singulares, o ser-Para-outro remete a um centro de escoamento de *meu* mundo. Isso significa que as relações que o Para-si estabelece com as coisas e entre as coisas – na temporalização própria de seu projeto – são transcendidas e fixadas por outra consciência que aparece em um lugar geometricamente coordenado. Para-outro, *sou* aquele que se encontra em um lugar específico, mas enquanto projeto *petrificado* – ou seja, transcendido por ele. Para o outro *sou*; mas o que *sou*? Um objeto que sustenta qualificações novas. (SARTRE, 2009, p. 290).

No caso da vergonha, Sartre (2009, p. 334) nos oferece um exemplo que se tornou famoso no conjunto de sua obra. Trata-se da situação na qual alguém é repentinamente *visto* enquanto olha uma cena através do buraco de uma fechadura. Nesta situação, a personagem que *olha* o que acontece do outro lado da porta compõe um todo com a cena ao nível da consciência não-tética (de) si. Sartre dirá que nesta vivência poderíamos ser levados a captar a consciência tal como ela tende a se captar neste exato momento: como “não possuindo” a princípio um exterior.

Uma vez se encontrando totalmente mergulhada *em* situação, a consciência tenderia a se captar como consciência solitária, sobre o fundo de um mundo que possibilita, por sua vez, o aparecimento da cena com suas significações próprias:

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e ao nível da consciência não-tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* a habitar a minha consciência. Nada, portanto, o que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los. Esses atos não são de modo algum *conhecidos*; eu *sou meus atos*, e, apenas por isso, eles carregam em si sua total justificação. Sou pura consciência *das* coisas, e as coisas, tomadas no circuito de minha ipseidade, oferecem-me suas potencialidades como réplica de minha consciência não-tética (de) minhas possibilidades próprias. Significa que, detrás desta porta, uma cena se apresenta como “para ser vista”, uma conversa como “para ser ouvida”. A porta, a fechadura, são ao mesmo tempo instrumentos e obstáculos: mostram-se como “para manusear com cuidado”; a fechadura revela-se como “para olhar de perto e meio de viés” etc. Assim sendo, “faço o que tenho de fazer”; nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível exercer-se um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar. (SARTRE, 2009, p. 334).

A consciência não-tética (de) si que olha e a cena por detrás da porta são, aqui, correlatas. Vividas neste nível, tanto a cena como a consciência (de) si não constituem um conhecimento – não são conhecidas. A consciência *faz corpo* com a própria cena no sentido de frequentá-la: ela *existe* enquanto corpo precipitado e imerso *em* situação. Não conhece seu corpo – ele é o centro que não é *visto* pelo Para-si: a consciência vê a cena e esboça as relações entre os “istos” que ali se apresentam em rede. “Nada há *aí* salvo um puro nada que rodeia e faz ressaltar certo conjunto objetivo que se recorta no mundo, um sistema real, uma disposição de meios com vistas a um fim.” (SARTRE, 2009, p. 335).

O corpo, portanto, é vivido e não captado como um objeto: corpo e consciência estão de tal forma mergulhados *em* situação, que se confundem para si mesmos. O mundo devolve à realidade humana o seu *si* enquanto esta é consciência *de* si no mundo. A consciência é o centro diaspórico de um mundo: “este ‘si’ da consciência refere uma distância pré-reflexiva que ainda não é diferença entre um eu e os seus atos.” (ALVES, 2008, p. 343).

Entretanto, não tarda a acontecer: a personagem é capturada e constitui-se como ser-Para-outro – “eis que ouço passos no corredor: alguém me olha.” (SARTRE, 2009, p. 335). Ao mesmo tempo em que é *vista*, a realidade humana capta-se como estando *de fato* em uma situação. A situação é transcendida por um terceiro termo: “fui de súbito atingido por um ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo.” (SARTRE, 2009, p. 335).

É por meio do outro que a realidade humana pode formular algum conhecimento acerca de si. Isso fica claro para Sartre, na medida em que o Para-si somente pode se apreender como um objeto que sustenta certas qualidades e, também, emitir juízos acerca de si próprio por meio da presença de um outro. Não obstante a reflexão ter o direito de recuperar essa “modificação essencial” em minha estrutura, o objeto que *aí* aparece não é

correlato da consciência reflexiva: “compreende-se, então, que o para-outro me permita apreender certas estruturas de meu próprio ser – estruturas que não se acrescentam a mim porque eu as sou originária e constitutivamente.” (BORNHEIM, 2007, p. 82). O outro nos revela aspectos novos da realidade humana.

A vergonha e sua estrutura intencional apontam para uma nova estrutura de ser da realidade humana que surge a partir da presença deste outro. O ser-Para-outro não é um fenômeno de reflexão. Como dito anteriormente, ele é mais radical e anterior ao movimento reflexivo e me captura na vivência irrefletida do mundo e de mim mesmo. Assim, “eis que passo a existir enquanto *eu* para minha consciência irrefletida.” (SARTRE, 2009, p. 335). Não estaria aqui Sartre nos levando a uma incontornável contradição que nos obrigaria a revisar os princípios básicos de sua elaboração da fenomenologia?

Primeiro devemos nos perguntar: como isso se torna possível (o fato de “um *eu* vir a aparecer para a consciência irrefletida”) se, até aqui, aceitávamos a tese de Sartre segundo a qual a consciência irrefletida é um campo transcendental sem Ego, sendo que o Eu apareceria apenas como correlato da consciência reflexiva? A descrição deste encontro com o outro elaborada por Sartre é a descrição de uma experiência cotidiana, porém dramática no que tange às consequências daí extraídas por nosso filósofo com relação à realidade humana como um todo.

O Ego – considerado desde *A transcendência do ego* (1937) como correlato da consciência reflexiva, “um objeto dentre outros para a consciência reflexiva” – invade o que antes era um campo transcendental sem sujeito. Por meio do outro, o “eu” (“eu” agora entre aspas, diferente daquele Eu transcendental) vem frequentar aquela dimensão sobre a qual o cogito reflexivo se assenta. Falamos novamente aqui do cogito pré-reflexivo ou consciência irrefletida:

[...] A consciência irrefletida é consciência *do* mundo. Portanto, para ela, o eu existe no mesmo nível dos objetos do mundo; aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva – a presentificação (*présentification*) do eu – pertence agora à consciência irrefletida. Só que a consciência reflexiva tem **diretamente** o **eu** por objeto. A consciência irrefletida não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*. Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim. (SARTRE, 2009, p. 335-336, grifo nosso).

A realidade humana enquanto Para-si pode ser apenas o fundamento de seu nada, pois ela se constitui como falta de ser (negação do ser pleno, Em-si): o Para-si é o ser que é sua própria falta, sendo presença a todo o ser ou realidade. O ser está por toda parte, com o peso importante dado por Sartre à dimensão do projeto. No projeto há a abertura de um fim futuro

– um fim que é *meu* e que *sou* eu mesmo me aguardando na síntese impossível do Em-si-Para-si: “o projeto original de um Para-si só pode *visar* o seu próprio ser; o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou uma contingência empírica; de fato, não se distingue do ser do Para-si.” (SARTRE, 2009, p. 691). Isso significa que o ideal último do projeto – em *O ser e o nada* (1943) – é o de “projetar-se para ser”: o não-ser (que é o Para-si) se projeta porque busca se fundamentar como Em-si.

Seria este “projetar-se para ser” ou “projeto de ser” um projeto de má-fé? Sabemos que no conjunto da obra sartriana, o que o filósofo chama de má-fé consiste numa negação da indeterminação originária da consciência realizada pela própria consciência, tendo em vista fixá-la nisso ou naquilo, a saber, numa natureza Em-si – conduta por meio da qual “ela foge de seu nada para ser algo.” (SILVA, 2004, p. 159). Não nos cabe, porém, responder tal pergunta em nosso trabalho, mas sabemos que Sartre explicitará o permanente risco de a consciência ser enviscada pela má-fé. Nesta busca singular pelo ser – dada a ambiguidade fundamental da realidade humana – fixar-se no Em-si-Para-si mostra-se como um fim último completamente desejável e que, por sua vez, organiza toda a experiência da consciência no mundo.

A busca ou desejo deste fim último que se manifesta junto a todo projeto singular – e que sou *eu mesmo* me aguardando enquanto síntese futura – tem o meu ser para-mim *no futuro* como limite e ideal. É este ser futuro e as possibilidades que me levam a ele que escapam de *meu* campo em direção ao outro. O Para-outro é uma estrutura que entrega meu ser para um outro: é este último que detém agora o segredo de meu ser, é o outro que possui sua chave. Pelo Para-outro, a consciência é lançada radicalmente para o exterior de si mesma, encontrando no outro seu fundamento último: o Para-si, agora, é Para-outro.

O Para-si pode ser somente o fundamento de seu nada, enquanto é abertura para as possibilidades que são as suas: o ser-Para-outro, por sua vez, *me aliena* porque transforma meus *possíveis* em *prováveis*. Sob a perspectiva do Para-outro, a experiência de uma realidade humana singular e seu próprio mundo circundante são desorganizados por uma transcendência que transcende o Para-si: “o outro é a morte oculta de minhas possibilidades, na medida que vivo esta morte oculta no meio do mundo.” (SARTRE, 2009, p. 340). O sentido deste escoamento de meu mundo em direção ao outro representa a “morte oculta” da liberdade por meio de outra liberdade.

Da mesma forma que a espontaneidade do Ego obscurece a espontaneidade livre e radical da consciência – de modo que a hipostasia do Ego “na” consciência (realizada pela

reflexão impura) se constitui como certa “morte” para a consciência – o Para-outro representa a princípio, para Sartre, uma transformação ainda mais radical. O que isso significa? Com Sartre, podemos dizer de imediato que tal afirmação remete a uma impossibilidade de que duas consciências se *visem* enquanto Para-si. Tal raciocínio se atém à exigência da intencionalidade, a partir da qual se compreende a consciência como sendo consciência *de* alguma coisa (*de* um objeto).

Assim como não há relação alguma, interior ou exterior, entre dois Em-si, não há a princípio possibilidade de uma visada simultânea entre dois Para-si, pois para que a consciência seja algo, ela necessita visar um objeto enquanto correlato do seu ato intencional. A consciência faz-se consciência visando um ser que *não é* consciência de si, a saber, o ser transfenomenal do fenômeno ou Em-si. Não há relação entre dois Em-si, pois que é pelo Para-si que as relações e as distâncias se estabelecem, por meio de um destaque dos “istos” sobre fundo de mundo, capaz somente de ser captado por um ser que é negação de si mesmo.

Isso nos coloca frente à seguinte configuração: ou o Para-si transcende a outra consciência ou o Para-si é uma transcendência-transcendida por outra consciência. Assim, a partir do momento em que o outro termo da relação passa a ser outra consciência que é também as suas possibilidades tanto quanto o Para-si que a visa, se constitui um permanente *conflito* entre estes dois termos da relação. O Para-outro aliena o Para-si de suas possibilidades porque impõe a captação de uma nova configuração de mundo que não posso conhecer (pois não é “para-mim”):

O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar *minha* experiência. Não se trata da pura e simples ação de um númeno incognoscível sobre minha sensibilidade, mas da constituição, por um ser que não sou eu, de grupos conexos de fenômenos no campo de minha experiência. E esses fenômenos, à diferença de todos os outros, não remetem a experiências possíveis, mas a experiências que, por princípio, estão fora de minha experiência e pertencem a um sistema que me é inacessível. (SARTRE, 2009, p. 294-295).

O ser-Para-outro insere um problema na unificação da experiência do Para-si, pois o *eu* que vem frequentar o irrefletido, remete absolutamente para o outro enquanto coexistência em meu mundo. Esta remissão é conflituosa porque nasce da captação de um elemento de minha experiência que foge a qualquer experiência possível para mim e, também, porque diz respeito a uma consciência que se constitui em negação interna com relação a mim – ou seja, que nega e transcende o que *sou*, fazendo com que meu ser-Para-outro exista sob a forma do “há”. “Há um ser” para o outro e este ser *sou eu*.

Falamos ainda de uma relação, pois o que se estabelece é uma relação entre duas liberdades, na qual uma consciência torna-se objeto para a outra. Neste conflito, veremos

constantes inversões que desvelarão ambas as realidades humanas como Para-si e como Para-outro. No conflito, a realidade humana se capta como “objeto-para-outro”, mas ao mesmo tempo descobre o seu reverso: de que pode se recuperar enquanto liberdade. Neste momento, a consciência – para recuperar sua liberdade – busca alienar as possibilidades do outro e, conseqüentemente, alienar o outro de si mesmo. Tal conflito nasce a partir das exigências de uma consciência intencional que precisa transcender seu objeto (Em-si), enquanto ela o visa e o nadifica.

O que buscamos elucidar é a configuração que a experiência daquilo que foi chamado de intersubjetividade ganha nos contornos da filosofia sartriana da existência. Continuaremos a pensar – no próximo tópico de nosso capítulo – esta relação entre duas realidades humanas, por meio de uma vivência fundamental que Sartre denominará de o *olhar*.

### 3.2 O olhar do outro: entre a alienação e a liberdade

O *olhar* se insere nas discussões sartrianas a partir de dois eixos principais: de um lado, uma crítica ao solipsismo e a conseqüente demonstração de sua impossibilidade; e, de outro, a explicitação do nexos fundamental existente entre a consciência e o outro. Falar do fenômeno do olhar no pensamento do jovem Sartre significa fazer referência àquilo que, segundo nosso filósofo, todas as teorias da intersubjetividade já pressupõem de uma forma mais ou menos implícita: a presença indubitável de um observador que me olha a partir de uma perspectiva que é um centro de referência de mundo.

O próprio fenômeno da vergonha – que é uma tonalidade afetiva que revela a facticidade da realidade humana no mundo e seu ser-Para-outro – tem no olhar o seu sentido último. Sem o outro que me olha, é impossível que o Para-si se capte como objeto e, conseqüentemente, que formule qualquer tipo de conhecimento acerca de si mesmo. Por outro lado, a aparição do outro no campo perceptivo do Para-si (campo no qual os fenômenos se desvelam originariamente em conjunto à abertura de mundo) nos coloca frente a uma das modalidades da presença do outro, que é a *objetividade (objectité)*<sup>37</sup>. (SARTRE, 2009, p. 326).

É inegável que o outro aparece em um momento específico da experiência intersubjetiva como um objeto-para-mim, disposto espacialmente em meio aos demais “istos”

<sup>37</sup> No original – quando parte para a explicitação do ser-Para-outro – Sartre utiliza o termo *objectité* (“objetividade”) ao invés de utilizar exclusivamente o termo *objectivité* (objetividade). Enquanto a objetividade é para-mim, a “objetividade” é Para-outro.

e jogado no tempo universal. O outro, nesse sentido, torna-se um outro-objeto que se insere na rede conexas de fenômenos de meu campo intencional: eu o *vejo*, pois, seu corpo é para-mim em *meu* tempo e *meu* espaço. Podemos, a partir deste fato, nos perguntar se esta experiência com relação ao outro é originária e se o outro pode realmente se reduzir a um objeto, uma vez que a todo o momento formulamos juízos acerca dele – despojando-o de sua transcendência quando lhe direcionamos nossa atenção na medida em que o visamos intencionalmente.

Entretanto,

Se é verdade que o outro representa um tipo particular de objeto que se descobre em nossa experiência, é necessário, na própria perspectiva de um kantismo rigoroso, indagar como é possível o conhecimento do outro, ou seja, estabelecer as condições de possibilidade da experiência dos outros. (SARTRE, 2009, p. 294).

As descrições sartrianas buscam descrever a experiência primeira que temos do outro e que, por conseguinte, fundamenta o conhecimento que dele podemos ter. Isso significa que Sartre não busca estabelecer o conjunto de condições lógicas que possibilitam conhecer o outro-objeto, mas sim resgatar pela reflexão pura e descrever o que se dá de imediato quando “há” um outro-sujeito em minha experiência.

Deste modo, se o outro pode aparecer em certos momentos da relação entre duas consciências como um objeto de conhecimento temporalmente e espacialmente determinado, esta mesma experiência do outro necessita ser fundamentada enquanto tal, mas em uma relação que não seja de conhecimento. Reduzir nossa relação com o outro à modalidade do conhecimento significaria reduzir a existência do outro a uma existência meramente conjectural, analógica e provável. Caso o ser do outro se reduza ao conhecimento que dele possuímos, voltamos ao primado da representação e a problemática consiste novamente em adequar as representações que dele temos a este objeto peculiar que aparece no campo perceptivo.

Sartre realiza em *O ser e o nada* uma descrição da liberdade em primeira pessoa e a herança moderna de seu pensamento não o permite descartar tão cedo o perigo iminente de a fenomenologia reatualizar ou cair no solipsismo. O aparecimento do outro impõe à experiência da consciência uma problemática que se expressa em dois aspectos que se encontram em tensão. Poderíamos colocar o problema nos seguintes termos: como *conciliar* um mundo que aparece *para mim* e que me é revelado com suas significações próprias – no qual o outro aparece como um “isto” entre outros “istos” – com o aparecimento simultâneo de um outro que *desmundaniza* meu mundo e que me impõe uma nova relação com as coisas? (SARTRE, 2009, p. 349). Aliás, deveríamos antes perguntar: tal conciliação é possível?

Para Sartre, considerar o outro a partir da categoria de objeto – enquanto “outro-objeto” – significa apreendê-lo como uma existência provável no mundo e não como uma presença concreta que se lança para as suas possibilidades. Possíveis e prováveis constituem modos de ser radicalmente diferentes: “meus possíveis não são: eles se possibilitam. Mas os prováveis não se ‘probabilizam’ (*probabilisent*): enquanto prováveis, *são Em-si*.” (SARTRE, 2009, p. 261). Os prováveis são aquilo que nos aproximam do ser-Em-si, enquanto os possíveis nos lançam propriamente no domínio da liberdade. Entretanto, a realidade humana é Para-si-Para-outro: desconsiderar este fato absoluto que se verifica na existência nos levaria a considera-la a partir de um ponto de vista abstrato. Devido a este fato, os prováveis sempre representam uma ameaça para os possíveis no curso da existência.

Diante desta radical diferença entre Para-si e Para-outro, devemos ressaltar que ambas as estruturas dizem respeito a modos de ser de uma mesma realidade, isto é, a realidade humana: assim, há sempre o risco para a realidade humana de que ela se torne o objeto de um olhar e de juízos não conhecidos por ela. Isso significa que, ao captar o outro como sujeito, este outro me converte em projeto transcendido, pelo fato ambíguo de que ele *me olha* e de que – diante de sua presença – *sou* este objeto para o qual ele dirige seu olhar.

Minhas possibilidades – que me colocavam em jogo e se confundiam com meu próprio ser – são apreciadas por seu olhar e jogadas para fora de meu alcance. Meu próprio ser é atingido pelo caráter de probabilidade conferido por *seu* olhar. Porém, este objeto que *sou* para o outro torna explícito meu *poder-ser-objeto* para o outro e – enquanto *poder-ser* – revela que o objeto não me encerra definitivamente na objetividade, pois para mim mesmo, algo como “encerrar-se na plenitude do objeto” existe apenas a título de *desejo* (de ser plenitude) e nunca como síntese realizável.

O modo como o outro se apresenta em meu campo é originariamente contraditório, mas sua presença se impõe com um teor indubitável por meio de seu olhar. Este olhar descrito por Sartre me alcança ao nível da consciência irrefletida. Em outras palavras, o fenômeno do olhar não é uma relação de conhecimento que se estabelece entre o outro e o Para-si que sou, pois é vivido ao nível da consciência não-tética (de) si. O outro e seu olhar se presentificam no cerne da própria ipseidade do Para-si, revelando para este último a exterioridade absoluta que ele tem de ser (Para-outro):

Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu *ato*, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele. E o outro, como olhar,

é exatamente isso: minha transcendência transcendida. Sem dúvida, *sou* sempre minhas possibilidades, ao modo da consciência não-tética (de) tais possibilidades; mas, ao mesmo tempo, o olhar me aliena dessas possibilidades: até então, eu captava teticamente essas possibilidades sobre o mundo e no mundo, a título de potencialidade dos utensílios; o canto sombrio no corredor devolvia-me a possibilidade de me esconder, como simples qualidade em potencial de sua penumbra, como um convite de sua escuridão; esta qualidade ou utensilidade do objeto pertencia só a ele e mostrava-se como propriedade objetiva e ideal registrando seu pertencer real a esse complexo que denominamos *situação*. Mas, com o olhar do outro, uma organização nova dos complexos vem se sobrepor à primeira. Com efeito, captar-me como *sendo visto* é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo [...]. Desse modo, eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora *sou* alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou *no meio do mundo*, na medida que me escapa. (SARTRE, 2009, p. 338-339).

Com o olhar do outro é a própria situação que se reconfigura. As coisas oferecem para o outro faces que não vejo. O seu olhar consiste em abarcar aquilo que não é visto por mim. Ao ser objeto do olhar, a situação é captada pelo Para-si enquanto transcendida pelo outro: o “isto” – que antes se oferecia com suas potencialidades para apenas uma existência projetante, sendo uma ponte ou um obstáculo a este projeto – é iluminado pela luz de um outro olhar. Há sempre, porém, a possibilidade de o Para-si buscar fixar este olhar em um escoamento de mundo bem definido e determinado, captando-o como um centro fixo no meio do mundo, mas tal movimento de objetivação do outro é posterior à presença do outro-sujeito enquanto olhar.

É nesse sentido que o nexa entre a consciência e o outro (que é o nexa do olhar) atinge o cerne do irrefletido: “minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa desta probabilidade mesmo, remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual este já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como ‘presença em pessoa’.” (SARTRE, 2009, p. 327). Isso significa que o próprio caráter de objetividade de um outro (isto é, o outro-objeto no mundo) aponta para a compreensão pré-ontológica do outro enquanto *pessoa*, que a forma objetiva vem posteriormente explicitar. Se é verdade que podemos captar o outro como objeto em algum momento da relação intersubjetiva, só podemos fazê-lo, no entanto, sem desconsiderar este fundo sobre o qual a objetividade do outro torna-se possível e visível.

A primazia não é de meu olhar sobre o outro, mas sim do olhar do outro sobre mim. O *olhar* vem me capturar em *minha* interioridade e *em* situação (ambas participantes da facticidade do Para-si), conferindo-me uma exterioridade que foge ao meu campo intencional, na medida em que esta exterioridade não é para-mim, mas para um outro sujeito que me vê. Com relação ao mundo, o outro vê faces do objeto que não posso recuperar por meio de minha vivência: as coisas são iluminadas pelo posicionamento de seus próprios fins e eu mesmo faço agora parte de um sistema que escapa às determinações de meu projeto.

Ser determinado por outro projeto consiste em estar completamente em situação e comprometido nela, mas no sentido de viver uma experiência irreduzível à experiência em primeira pessoa. Esta exterioridade – que acima de tudo é *minha* exterioridade – jamais é dada de forma tranquila. A realidade humana descobre esta vertigem do escoamento de seu mundo em direção ao outro sob o já mencionado signo do *conflito*. Um conflito que, não obstante remeter também a mim mesmo, me revela que o outro não é originariamente um objeto-para-mim, mas consciência que me olha e que ainda não vejo. Este “olhar que ainda não é olhado” constitui de imediato a presença alienante do outro ao Para-si:

A escuridão do canto sombrio e minha possibilidade de ali me esconder são transcendidas *ao mesmo tempo* pelo outro quando ele, antes que eu possa esboçar um gesto para me refugiar, ilumina o canto com sua lanterna. Assim, no brusco abalo que me agita quando capto o **olhar do outro**, ocorre que, de subido, vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades, que se arrumam longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo. (SARTRE, 2009, p. 340-341, grifo nosso).

As dificuldades impostas pelo solipsismo advêm do fato de que ignoramos a transcendência do olhar enquanto conexão fundamental com o outro. Como ressalta Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 184), a questão da intersubjetividade levanta uma série de dificuldades a partir do momento em que nos encontramos diante de uma filosofia que não admite uma transcendência vertical como tentativa de solucionar o problema da existência do outro. No cogito, por exemplo, Descartes via a possibilidade da transcendência vertical em direção ao divino como algo mais fácil de ser realizado do que uma intuição genuína do outro: para o filósofo racionalista, Deus é uma certeza fundamental que pode ser intuída a partir do cogito, enquanto o outro permanece apenas provável em minha experiência.

A filosofia sartriana, no entanto, impossibilita que o recurso à substância divina seja realizado sem que não sejamos conduzidos ao absurdo, uma vez que Sartre compreende Deus como síntese irrealizável entre o Em-si e o Para-si. Considerar a noção de Deus como mediadora, que estabeleceria a comunicação entre a minha consciência e a consciência do outro ainda não nos permite resolver a questão. Caso essa hipótese fosse plausível, ainda assim a relação estaria fundada num terceiro termo (Deus) que, a despeito de sua contradição interna<sup>38</sup>, seria ainda um “fundamento contingente” que atuaria como o testemunho de uma

---

<sup>38</sup> “O ato de causação pelo qual Deus é *causa sui* constitui um ato nadificador, como toda retomada de si por si mesmo, na medida exata em que a relação primeira de necessidade é uma reversão sobre si, uma reflexividade.” (SARTRE, 2009, p. 130). No horizonte de ideias sartriano, admitir que um ser é causa de si significa aceitar que ele realiza o ato nadificador, sendo consciência (de) ser causa de si. Isso presume, portanto, que o *Ens causa sui* seja consciência (de) si, separação (distância a si) e falta – ideias que, para Sartre, entram em contradição com a noção de Deus. O Deus que Sartre nega é, principalmente, o Deus cuja

relação externa entre duas substâncias: segundo Sartre (2009, p. 130), “Deus, se existe, é contingente”.

Desta forma, a transcendência da qual nos fala Sartre é, na verdade, *horizontal*: é transcendência no mundo e que permanece nos limites do mundo (sendo temporal e histórica) e que necessita, por isso, levar em consideração a situação, na qual o outro e seu *olhar* aparecem como um de seus momentos estruturais. Assim, “de alguma maneira, é necessário transformar as dificuldades inerentes ao solipsismo em maneiras de apreender o outro, superando no plano pré-reflexivo os impedimentos provenientes da estrutura sujeito/objeto.” (SILVA, 2004, p. 185).

Em termos de uma fenomenologia, as dificuldades para que pensemos o outro para além de sua objetividade nasce da própria estrutura da consciência intencional, pois “a impossibilidade de que o sujeito venha a pensar outro sujeito a não ser como objeto deriva de que a consciência subjetiva só poderia pensar fora dela o objeto.” (SILVA, 2004, p. 184). Isso significa que – fora deste campo transcendental sem sujeito, que é a consciência irrefletida – não posso apreender senão o que é *visado* por mim. Uma intuição do outro-sujeito requer, portanto, pensar a possibilidade de apreender o outro enquanto ele não é objeto de minha intenção e, igualmente, de minha atenção.

Neste caso em que o objeto de minha atenção não é o outro enquanto tal, a contrapartida descrita por Sartre seria a de captar o outro-sujeito ao voltar o direcionamento desta atenção mesma sobre mim. É no fato de captar-se como autoconsciência objetivante (a consciência de sua própria “objetividade”) que o Para-si *vive* a consciência do outro. (ALVES, 2008, p. 341). É necessário explicitar como o cogito do outro se confunde com meu próprio cogito.

Vale esclarecer, no entanto, que a ontologia fenomenológica sartriana não produz uma prova da existência do outro pelo nexos fundamental do olhar. De maneira geral, não cabe ao fenomenólogo produção alguma de uma prova da existência do mundo e do outro: “a existência, em geral, não se demonstra – verifica-se.” (ALVES, 2008, p. 336). O outro-sujeito e seu olhar devem ser aquilo que já sempre esteve aí em meio às relações que a consciência já mantinha com as coisas e consigo mesma, sobre fundo de mundo.

No projeto mais amplo de uma fenomenologia, as descrições sartrianas não visam dar uma prova da existência do outro pelo fato mesmo de que este último não é uma hipótese metafísica ou uma tese a demonstrar como imaginava Descartes, mas um sentido a ser

---

essência consiste em ser fundamento do ser: a “intuição sartriana” de que “Deus não existe” é um postulado que fundamenta a absurdidade do ser, dos valores, da essência e da existência.

descrito. (ALVES, 2008, p. 336). É na horizontalidade de uma transcendência mundana que o cogito sartriano (o cogito pré-reflexivo) aparece como já encerrando a compreensão pré-ontológica de *meu* mundo, de *meu* corpo e do outro – não obstante Sartre colocar o encontro com o outro e *meu* ser-para-ele como absolutamente contingentes. O ser-Para-outro é estrutural para a realidade humana (não sendo deduzida, portanto, do Para-si), mas tal estrutura existencial só se torna necessária a partir de um *encontro* que é absolutamente contingente:

Nós *encontramos* o outro, não o constituímos. E se, todavia, esse fato há de nos aparecer sob o ângulo da necessidade, não o será com a necessidade própria das “condições de possibilidade de nossa experiência”, ou, se preferirmos, com a necessidade ontológica: a necessidade da existência do outro deve ser, caso exista, uma “necessidade contingente”, ou seja, do mesmo tipo da *necessidade de fato* com a qual se impõe o cogito. Se o outro há de poder ser-nos dado, o será por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade – assim como o próprio cogito deixa toda sua facticidade ao meu próprio pensamento – e que, todavia, participe da apodicticidade (*apodicticité*) do próprio cogito, ou seja, de sua indubitabilidade (*indubitabilité*). (SARTRE, 2009, p. 323).

O outro se faz presente e necessário em qualquer pensamento que a consciência venha a formar acerca de si mesma, como aquilo por meio do qual ela se capta como um objeto que ela tem-de-ser. (SARTRE, 2009, p. 358). A “morte oculta de minhas possibilidades” e “minha alienação sutil” são vivências que dizem respeito à transmutação de minhas possibilidades em probabilidades para um outro, enquanto me reconheço e me faço ser Para-outro “um obstáculo e um meio, como todos os utensílios” (SARTRE, 2009, p. 340) em meio à configuração de mundo que é o dele.

A possibilidade que “eu” era (“eu”, pois falamos no nível de uma consciência não-tética de si) de imediato se desvanece devido à necessidade estrutural que sou enquanto consciência que *se faz ser* esse objeto Para-outro. O Para-outro não é *a priori*, mas surge a mim a partir do fato irreduzível de um *encontro* com o outro. Da mesma forma que o cogito faz-se necessário quando afirmado por uma existência finita e contingente, a captação deste outro para quem *sou* deve participar igualmente da contingência e da finitude. Isso se dá porque, se *sou* tal ou qual objeto, sou enquanto *pensado* por outro pensamento – em outras palavras, *sou* enquanto *visado*, aparecendo ao outro enquanto um Em-si contingente e injustificável em minhas diversas relações com os “istos” do mundo. O olhar fixa em Em-si tudo que ele toca e o objeto que sou para este olhar, não o sou para o absoluto de minha liberdade. (FERREIRA, 1970, p. 141). A condição de objetividade da realidade humana é contraditória uma vez que por ela e para ela a objetividade jamais pode ser efetivada: há um nada que separa a consciência do objeto e isso não deve ser considerada uma ilusão de liberdade.

A consciência jamais pode ser radicalmente um objeto para si mesma: isso é algo que lhe constitui de direito e que é verificável a partir do conflito, por meio do qual a consciência busca a todo momento recuperar sua liberdade. A natureza do olhar consiste em lançar o Para-si numa cissiparidade radical e conflituosa: o outro-sujeito que me olha, me reenvia a mim mesmo e faz com que eu me descubra *em* situação para ele (Para-outro), de modo que o olhar revela também como me vejo e como me compreendo no meio do mundo.

Desta maneira, o outro é capital para que eu estabeleça conjecturas e conhecimentos acerca de meu ser-objeto e – pela via oposta – é o que somente do outro tenho acesso via intencionalidade: estruturas objetivas que aparecem para mim. Elas são, de fato, faces do outro que são visadas por mim e que são assumidas pelo outro, ao mesmo tempo em que a consciência-visada que *visa* o outro se recupera enquanto Para-si. Embora constituam aspectos que vejo, estas faces do outro são aspectos com as quais ele jamais poderá se identificar absolutamente como numa adequação  $Eu = Eu$ .

O conhecimento que o Para-si esboça acerca de um outro e o objeto de conhecimento que o Para-si é para um outro mantêm-se no nível da probabilidade. A existência do outro conserva seu caráter de probabilidade se nos mantivermos no ponto de vista do conhecimento. Entretanto, a captação objetiva deste outro não pode constituir uma posição que sustente uma natureza numênica do outro, na medida em que não falamos aqui de uma realidade do outro que se esconda por detrás da aparição.

A partir disso, Sartre faz seu elogio a Hegel. Segundo Sartre (2009, p. 308), Hegel teria colocado o problema do outro em seu verdadeiro terreno, numa intuição genial de “fazer-me dependente do outro *em meu ser*”. Nesse sentido, para Hegel, o outro deve ser o ponto de partida e não o cogito:

Ao invés de o problema do outro se colocar a partir do *cogito*, é, ao contrário, a existência do outro que faz o *cogito* possível como o momento abstrato em que o eu se apreende como objeto. Assim, o “momento” que Hegel denomina *ser para o outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si. (SARTRE, 2009, p. 307).

Faz-se necessária, portanto, uma síntese, a qual devo solicitar ao outro que ele reconheça o meu ser: o *ser para o outro* de Hegel, de acordo com Sartre, é condição necessária da consciência de si. O outro constitui a própria ipseidade. Entretanto, o filósofo francês acusará Hegel de ter se evadido do escândalo da pluralidade de consciências e por permanecer no terreno do conhecimento, resolvendo tal escândalo tendo como perspectiva o ponto de vista do absoluto – aspectos que serão designados por Sartre como um duplo

otimismo presente na filosofia hegeliana: o otimismo epistemológico e o otimismo ontológico.

O otimismo epistemológico diz respeito ao fato de que Hegel presume a possibilidade de que “eu possa me conhecer como objeto no outro”. Sartre aponta para certas dificuldades em levar tal otimismo adiante, uma vez que, se para Hegel o outro me aparece como não-essencial e como objeto, isso impossibilitaria a captação de meu ser-objeto para ele, pois só posso ser objeto para um sujeito. (SARTRE, 2009, p. 314). Além disso, Sartre não vê uma medida comum entre a aparição da consciência Para-si e sua aparição Para-outro – de forma que resgatar este último modo de aparição em termos de conhecimento se mostraria como algo impossível de se realizar: “meu ser-objeto ou ser-Para-outro é profundamente diferente de meu ser-para-mim.” (SARTRE, 2009, p. 351). O modo como apareço ao outro é, desta forma, radicalmente diferente do modo como apareço para mim.

A consciência hegeliana é voz do absoluto: a parte enquanto tal se apaga em prol do todo. O indivíduo, ou seja, a consciência concreta é, portanto, um momento necessário do absoluto. E nisso se fundamenta o otimismo ontológico apontado por Sartre: a *totalidade* realiza a mediação entre as consciências, sendo que o ponto de vista de Hegel (“o ponto de vista da totalidade”) enxerga a transcendência das consciências particulares em direção ao absoluto uma síntese realizável:

A presença virtual do absoluto faz com que o movimento de ser, pontuado por vivências tais como o sofrimento e a morte, as derrotas e as frustrações, a tragicidade concreta da vida – tudo isso seja absorvido pelo sistema e, de alguma maneira, diluído num percurso *a priori* necessário: tudo é mediação para o absoluto, tudo é relativo a essa finalidade na qual o concreto e o abstrato se integram na suprema conciliação. Pode-se falar de um processo, mas devemos concebê-lo teleologicamente: seu sentido se desvelará na totalidade absolutamente realizada. (SILVA, 2013, p. 85).

Entretanto, uma relação entre consciências orientadas teleologicamente para uma resolução (síntese) absoluta é impossível de ser pensada no “sistema” sartriano. O “sistema” de Sartre é aberto, pois não possui síntese, um termo final. Certo é que o outro e seu olhar são o pano de fundo que a consciência não poderá ignorar ao se projetar para o futuro, mas o papel do outro não se resume ao de mero mediador: o outro é aquele que – por meio da contingência – vem desorganizar radicalmente *meu* projeto e organizar *minha* experiência de outro modo.

Quanto ao conflito, o próprio modo de ser da consciência aponta para sua irresolução. Este conflito é descrito por Sartre como sendo essencialmente uma relação entre duas liberdades e que se configura como base de qualquer hipótese metafísica acerca da existência

do outro. Assim como o mundo está presente à consciência de ponta a ponta, devemos também defender tal tese com relação ao olhar. O olhar é a própria consciência deste outro que está em uma relação de “face a face”, frente a mim. O *Para-outro* nos conduz para uma relação frontal, na qual duas realidades humanas se olham, se encontram frente a frente, se enfrentam.

O aparecimento da dimensão de meu ser-objeto para outro é acompanhado imediatamente pela nadificação deste objeto que sou, ou seja, de um ato que nega e transcende este objeto que busca me aprisionar. É a própria facticidade, no entanto, que decidirá quando serei consciência-que-olha ou consciência-vista no meio do mundo: é o próprio encontro com o outro – nos termos de um acontecimento absoluto – que determinará em que medida se desenvolverá este jogo de olhares, mas sempre sobre o fundo da presença originária do olhar sobre mim. (SARTRE, 2009, p. 377).

Com relação ao corpo – que radicaliza a própria facticidade, no sentido de mostrar a realidade humana imersa na contingência de seu corpo – podemos, segundo Sartre, captar as relações entre vergonha e nudez:

O recato e, em particular, o medo de ser surpreendido em estado de nudez são apenas a especificação simbólica da vergonha original: o corpo simboliza aqui nossa objetividade sem defesa. Vestir-se é dissimular sua objetividade, reclamar o direito de ver sem ser visto, ou seja, de ser puro sujeito [...]. A reação à vergonha consistirá justamente em captar como objeto aquele que captava *minha* própria objetividade. Com efeito, a partir do momento que o outro me aparece como objeto, sua subjetividade torna-se simples *propriedade* do objeto considerado, degrada-se e se define como “conjunto de *propriedades* objetivas que me eludem por princípio”. O outro-objeto “tem” uma subjetividade assim como esta caixa tem “um interior”. E, com isso, eu me *recupero*, pois não posso ser *objeto para um objeto*. (SARTRE, 2009, p. 369).

A vergonha tem o seu sentido na apreensão de que sou *visto* como um “isto” (e apenas “isto”) que sustenta uma série de qualificações atribuídas pelo outro. Não vejo este objeto que sou – mas, não obstante, o sou. Podemos falar quase o mesmo do orgulho. Na vergonha ou no orgulho, ser olhado “incomoda-nos”, no sentido de que a realidade humana jamais pode ser indiferente a esta natureza ontológica do olhar. Em termos sartrianos, não podemos ser indiferentes ao outro: a filosofia da existência de Sartre não nos fala de uma liberdade de indiferença. *Olhar as coisas* ou *ser olhado* jamais representam acontecimentos que nos mantenham à distância, mas sim constituem um jogo entre uma proximidade absoluta e uma distância absoluta – um jogo entre presença e ausência.

Aonde quer que eu esteja, *olha-se* para mim. Sou *visto* por alguém que também volta o seu olhar para as coisas do mundo e que vê faces secretas (“secretas” para mim) de um objeto

que eu também vejo. Ser-no-mundo significa ser visto no meio do mundo e sempre correr o risco de ser capturado em meu âmbito por este olhar que está eternamente fora de minha experiência.

O olhar não se confunde com os olhos que aparecem em meu campo perceptivo, pois tenho que transcender os olhos para chegar ao olhar. Capto o olhar apenas quando não mais percebo os olhos que “me veem” e que estão presentes à vista, pois esta vivência do olhar não é uma apreensão de um objeto-olhar no mundo, mas o tomar consciência de ser visto: o olhar não se vincula a qualquer forma determinada e o *ser-visto* não depende do objeto que manifesta o olhar. O *ser-visto* não é realizado por mim.

Certo é que Sartre encara o olhar primeiramente como alienante: alienado de minhas possibilidades, o olhar me impõe uma nova organização enquanto realidade humana. Meu ser é visto por outro: esse ser me escapa e este olhar é minha condição mesma de ser-visto no mundo. O que o outro vê é algo que somente ele detém, como uma espécie de chave de meu ser: a liberdade depende do outro na medida em que “o outro enquanto subjetividade torna-se, de fato, limite incedível da liberdade do Para-si, meta e fim supremo do Para-si, na medida que detém a chave do meu ser.” (SARTRE, 2009, p. 468).

A correlação entre consciência e fenômeno de ser constitui-se, na ontologia fenomenológica sartriana, como um *apelo* ao ser – que, em termos finais, revelará a realidade humana por aquilo que Sartre chama de *desejo de ser*. Este desejo de ser é também um apelo ao outro (SARTRE, 2009, p. 488): o outro-sujeito está em conexão direta com o ser da consciência, simultaneamente a esta abertura de mundo que é a liberdade.

Assim, o ser-visto-pelo-outro é a *verdade* do ver-o-outro (SARTRE, 2009, p. 332): não há uma conciliação entre esses dois acontecimentos. Não há uma síntese que cessaria as contradições existentes na relação entre duas liberdades, mas apenas uma alternância – silenciosa e ligeira, como um olhar – entre Para-si e Para-outro. A verdade desvelada pelo olhar – por meio do *ser-visto* e do *ver-o-outro* – aponta para o fato da impossibilidade que sou de ser um objeto, salvo para outra liberdade. (SARTRE, 2009, p. 347). É a liberdade que tem o poder de limitar outra liberdade ou até a si própria. Esta liberdade concreta frente a qual *existio* é singular e finita, e todos os seus modos de ser na existência realizam em ato os esforços para totalizar a realidade humana que eu também sou: cada ser singular é o representante máximo da realidade humana que busca totalizar sua condição. O olhar, por sua vez, é *alienante*, mas enuncia também a liberdade do outro e minha própria liberdade.

O fracasso da consciência em sua busca pela síntese impossível do Em-si-Para-si, por outro lado, se realiza por meio do outro: ele “rouba” meu mundo e se enuncia como liberdade

frente a mim. O outro – enquanto *pessoa*, enquanto *alteridade* – não pode ser objeto de uma redução fenomenológica. O olhar, em última instância, não pode ser olhado e se isso acontece, ele é despojado de seu caráter de transcendência.

O que é conhecido a partir da apresentação do outro em meu tempo e meu espaço é apenas sua face “objetal” – logo, um “conhecimento provável” –, objeto a partir do qual ele se diferencia e contra o qual ele se coloca, impossibilitando sua fixação em uma identidade. O outro nos impõe os limites de sua própria fenomenalidade, escapando às determinações de meu projeto e das relações que lhe imponho, impossibilitando também que a consciência se feche em um ser pleno. O olhar descrito por Sartre não é uma metáfora, mas uma presença real que acompanha a realidade humana em todo o curso de sua existência.

## CONCLUSÃO: OLHAR E RESPONSABILIDADE EM SARTRE

Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável por sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens.

– Sartre, *O existencialismo é um humanismo*

Podemos esboçar algumas conclusões gerais acerca do que vimos ao longo de nossa dissertação. Partimos, no início de nosso trabalho, da problemática em torno do ser-Em-si e chegamos à subjetividade sartriana, que é uma subjetividade voltada para o mundo e que se define por seu caráter aberto e processual, sendo consciência de ponta a ponta.

Buscando mapear o horizonte aberto pela intencionalidade da consciência, nosso trabalho seguiu adiante no sentido de explicitar – segundo a dinâmica intencional – os diversos modos pelos quais a realidade humana se compreende no mundo e acabamos por descobrir o outro como um limite de nossa liberdade. Mas em qual sentido nós podemos encará-lo como um “limite”?

Vimos a crescente preocupação com o outro na filosofia de Sartre, sendo que seu *Ensaio de ontologia fenomenológica* pode ser considerado um marco com relação a esta questão. E isso porque enxergamos pelo menos duas camadas de sentido principais: a primeira nos leva a reduzir o outro a um objeto, uma vez que consiste numa postura que é correlata a um ato intencional que posiciona ontologicamente o outro como objeto de consciência, despojando-o de seu caráter de consciência. Entretanto – sendo aqui o que buscamos ressaltar – Sartre a todo o momento aponta para outra camada de sentido, digamos, mais originária, e que será afinal a pedra angular da compreensão da totalidade das relações com o outro no labirinto teórico de *O ser e o nada* (1943).

E o que chamamos de uma “fenomenologia do olhar” cumpre este papel: o olhar aparece como o pano de fundo de qualquer relação concreta que possa surgir entre a pluralidade das realidades humanas, permitindo que elas se capturem enquanto ser-Para-outro. Este olhar surge, para nós, primeiramente como *alienante*, pois de imediato nos captamos Para-outro, “por fora” – *no* olhar de um outro-sujeito: somos *alienados* por ele.

É nesse exato sentido que o outro contribui para a produção de *nosso* eu-alienado. (SARTRE, 2009, p. 365). Para Sartre, captar o outro enquanto outro-sujeito (e, por isso, em

seu caráter inapreensível na visada intencional) requer, de algum modo, a passagem pela consciência (de) si. Isso constitui, de fato, um problema para sua filosofia, pois a princípio nós somente poderíamos ter a vivência do outro enquanto *sujeito* no mesmo momento em que voltássemos *nosso* olhar e *nostra* atenção sobre *nós* mesmos, descobrindo-nos como objeto.

Entretanto, este objeto é Para-outro e não para-nós: e isso significa que não vemos este objeto que *somos*, mas apenas o *assumimos* sem possuir um real conhecimento acerca dele. Assim, se deixarmos de compreender a consciência (de) si como consciência reflexiva e passarmos a compreendê-la como consciência irrefletida e não-posicional – que é o que faz Sartre – não condenaremos o olhar ao conhecimento, mas o compreenderemos como um nexo de ser.

Em uma perspectiva fenomenológico-existencial, Sartre descreve esta vivência do olhar como imediatamente marcada pelo caráter de *conflito*. O conflito se insere “num discurso em que a *ambiguidade* é assumida e cultivada conscientemente, em vez de ser considerada um resíduo de imperfeição conceitual que deve ser eliminado por meio de procedimentos analíticos apropriados.” (MÉSZÁROS, 2012, p. 150).

Nesse conflito há uma interdependência entre as realidades humanas em questão. Para Sartre é o conflito que configura e que está na base de todas as relações humanas, sendo que o olhar aliena nosso mundo de nós mesmos. O olhar nos indica a dimensão do não-revelado: a saber, aquilo que foge totalmente ao nosso campo intencional – este *eu* não-revelado que eu *sou*, estes aspectos e relações do mundo que não vejo. Ou ainda *este outro* que em sua *alteridade mesma* não é objeto de meu olhar.

Entretanto, a alienação e o conflito não são uma síntese da questão: eles são apenas o ponto de partida. “O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a. E a possibilidade de superar eticamente o conflito e estabelecer a solidariedade entre as pessoas existe a partir desse traço ontológico.” (SILVA, 2004, p. 193). Este conflito pode, a nosso ver, revelar o outro como “meu próximo” e não unicamente como “aquele que me aliena”.

O mundo aparece em sua evidência como coabitado por outras realidades humanas: mundo no qual os significados e os utensílios apontam para outras existências *situadas* – existências presentes, passadas e futuras. A realidade humana surge em um mundo povoado por significados não forjados por ela, mas sim por outras realidades humanas. Tem-se a intuição evidente de um mundo compartilhado: esta é a condição necessária e irreduzível de uma consciência que é Para-outro, não obstante o fato de ela encontrar este outro em meio à contingência.

Em nosso terceiro capítulo (que inspira o subtítulo de nosso trabalho), procuramos demonstrar que todos os modos pelos quais a consciência se compreende no mundo não podem ser pensados para além do outro e de seu olhar. Assim, a consciência age temporalmente, mas em um mundo no qual o outro também está lançado e no qual ele também se temporaliza. A consciência estende *suas* distâncias em um mundo no qual as rotas do outro já foram ou estão para ser traçadas: o outro também se espacializa, *existindo* seu corpo.

Em todos os modos de se encontrar no mundo – e se o olhar é a vivência que desde sempre nos acompanha – há uma saída de si para o outro (na qual o descobrimos como limite de nossa liberdade) e um reenvio imediato para nós mesmos, em uma espécie de arrebatamento ou desorganização da ipseidade, que pode nos levar a um possível aprofundamento da mesma. O olhar – ao jogar a realidade humana em situação e em relação com o outro – reforça a separação radical entre “eu e outro”, mesmo que nos encontremos em constante relação com ele. O olhar, em última análise, aprofunda o caráter ambíguo de nosso ser relacional.

Em sua famosa conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946), Sartre nos fala, em certo momento, de uma escolha que, no fundo, ainda é feita na solidão. Entretanto, em tal ensaio é importante ressaltar que Sartre afirmará o caráter humanista de sua filosofia e defenderá uma responsabilidade total que a realidade humana deve assumir frente ao outro e a toda a humanidade.

A realidade humana se torna responsável pela imagem de humanidade que ela cria a partir de *suas* ações situadas no mundo. Esta imagem é vivida a todo o momento como se ela pudesse ser adotada pela humanidade inteira. No ato em que a realidade humana escolhe esta imagem de humanidade, o outro e seu olhar estão presentes:

Tudo se passa como se, para todo homem, toda a humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e se regulasse pelo que ele faz. E cada homem deve dizer a si próprio: terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos? E se o homem não diz isso, é porque ele disfarça sua angústia. (SARTRE, 1978b, p. 8).

A liberdade *em* situação – que sempre se coloca em jogo, entre a singularidade da situação e a universalidade da condição existencial do ente humano – deve levar em consideração o outro em seu caráter de necessidade estrutural para a realidade humana. Não podemos nos esquecer, porém, que essa outra existência – muito mais do que ser estrutural *para* nós – se encontra em seu horizonte próprio de realização: em curso em seu processo livre de existir.

Podemos pensar – a partir de Sartre ou *contra* Sartre – a possibilidade de uma ética da libertação: “a possibilidade de que todos sejam livres a partir da tensão entre as diferentes liberdades, já que é essa tensão ou esse conflito que revela ao homem a radicalidade de sua condição de ser livre.” (SILVA, 2004, p. 193). O surgimento do olhar lança a realidade humana para um mundo ainda não-revelado para ela: o outro é “a condição de meu ser-não-revelado” (SARTRE, 2009, p. 345) – sendo, também, aquele que eu *ainda* não vejo. Poderíamos, portanto, colocá-lo sob o signo de uma promessa? “Eu *ainda* não o vejo” ... Embora sua liberdade esteja sempre em jogo com a minha. Seria preciso uma conversão de *meu* olhar? É nesse mundo marcado pelo conflito, permeado por relações que nós *ainda* não vemos, no qual o outro *ainda* não é visto por nós, que o compromisso e a responsabilidade são totais.

É a partir desse mundo que compõe o universo conceitual de *O ser e o nada* que pensamos na possibilidade de uma conversão do olhar. O olhar, a nosso ver, parece colocar em evidência certa fragilidade da estrutura intencional (*noese-noema*) tal como foi concebida pela filosofia sartriana de juventude, apontando para o fato de que a consciência é uma abertura fundamental para o outro. Pensamos, também, que o jogo de inversões entre Para-si e Para-outro (o conflito) poderia fazer despontar um instante existencial: um acontecimento no qual duas realidades humanas se captariam autenticamente enquanto liberdades no mundo, em meio à contingência e vivendo o absurdo da relação. Acontecimento a partir do qual o outro se mostraria, finalmente, enquanto *Outro* – em sua pura e autêntica *alteridade*...

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rodrigo Davi. *Sartre no Brasil: expectativas e repercussões*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

ALVES, Pedro M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. *Estudos e pesquisas em psicologia*, Rio de Janeiro, Ano 8, n. 2, p. 334-357, 1º Sem.2008. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a16.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2015.

ALVES, Pedro M. S. Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre (introdução). In: SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: seguido de consciência de si e conhecimento de si*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. p. 7-41. (Coleção Universalia).

AUDRY, Colette. *Sartre e a realidade humana*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Estúdios Cor, 1966.

BARATA, André. Ateu, humanamente ateu: as razões de Sartre. In: XAVIER, Maria Leonor (ed.). *A questão de Deus na história da filosofia*. v. I. Lisboa: Zéfiro, 2008. p. 649-658. Disponível em: <<http://www.existencialismo.uerj.br/pdf/ABarataSartreDEUS.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2014.

BARBARAS, Renaud. (Coord.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005. (Débats).

BARBARAS, Renaud. Désir et manque dans l'être et le néant: le désir manqué. In: BARBARAS, Renaud. (Coord.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005. p. 113-140. (Débats).

BARBARAS, Renaud. Désir et totalité. In: BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003. p. 55-63. (Problèmes et Controverses).

BARBARAS, Renaud. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011.

BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003. (Problèmes et Controverses).

BARRÍA, Claudio Troncoso. Em torno da doutrina sartreana da conversão. Tradução de Jorge Luis Gutiérrez. *Primus Vitam: revista de ciências e humanidades*, São Paulo, n. 3, 2º semestre de 2011. Disponível em: <[http://delphos-gp.com/primus\\_vitam/primus\\_3/claudio.pdf](http://delphos-gp.com/primus_vitam/primus_3/claudio.pdf)>. Acesso em: 19 nov. 2014.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade: seguido de Pirro e Cinéias*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BLATTNER, W.; BROUGH, John B. Temporalidade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 125-131.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *O homem e o espaço*. Tradução de Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

- BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2009.
- BORNHEIM, Gerd. *O idiota e o espírito objetivo*. 2. ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates).
- BRETON, Stanislas. *Conscience et intentionnalité*. Paris: Ed. Vitte, 1956.
- BULCÃO, Marly; CESAR, Constança Marcondes (Orgs.). *Sartre e seus contemporâneos: ética, racionalidade e imaginário*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.
- BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 1999.
- CAMPOS, Carolina Mendes; ALT, Fernanda; P. EWALD, Ariane. A interrelação filosófico-literária do pensamento de Sartre: bases para uma psicologia fenomenológica do eu. *Revista da abordagem gestáltica*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 126-132, jul./dez. 2009. Disponível em: < <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v15n2/v15n2a08.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2013.
- CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF, 1993.
- CARETTE, R. *Sartre et la philosophie du possible*. Gand: Edition JDS, 1953.
- CATALANO, Joseph. *A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- CHAUÍ, Marilena. Apresentação. In: PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 11-23. (Série Passado e Presente).
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Milton Persson. 2. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.
- DA SILVA, Luciano Donizetti. Filosofia, literatura e dramaturgia: liberdade e situação em Sartre. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 83-103, out. 2006.
- DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.
- DELEUZE, Gilles. Ele foi meu mestre. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Tradução de Francisca Maria Cabrera. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 107-110.
- DELEUZE, Gilles. Imanência: uma vida. Tradução de Tomaz Tadeu. *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25911/15181>>. Acesso em: 15 set. 2014.
- DESCARTES, René. Meditações. In: DESCARTES, René. *Descartes*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 73-142. (Os Pensadores).
- DREYFUS, Hubert L; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FELL, Joseph P. *Heidegger and Sartre*. New York: Columbia University Press, 1979.

FERREIRA, Vergílio. Da fenomenologia a Sartre (introdução). In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970. p. 9-204. (Coleção Síntese).

FØLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 107-113.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUIGNON, Charles. História e historicidade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (org.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 489-500.

GUTWIRTH, Rudolf. *La phénoménologie de Jean-Paul Sartre: de “l’être et le néant” à la “critique de la raison dialectique”*. Paris: Éditions Privat, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 233-261. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”: carta a Jean Beaufret, Paris. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 347-373. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HOWELLS, Christina (Org). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008. (Textos Filosóficos).

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. 4. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas, segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Adaptação para o português brasileiro por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris: de acordo com o texto da husserliana I*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

- JACOBY, Márcia; CARLOS, Sergio Antonio. O eu e o outro em Jean Paul Sartre: pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social. *Latin-american journal of fundamental psychopathology on line*, São Paulo, ano 5, n. 1, p. 47-60, nov. 2005. Disponível em: < [http://psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/latin\\_american/v2\\_n2/o\\_eu\\_e\\_o\\_outro\\_em\\_jean\\_paul\\_sartre.pdf](http://psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/latin_american/v2_n2/o_eu_e_o_outro_em_jean_paul_sartre.pdf)>. Acesso em: 25 jun. 2015.
- LECLERC, André. Intencionalidade. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo. *Compendio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: [http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/leclerc\\_2015\\_intencionalidade.pdf](http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/leclerc_2015_intencionalidade.pdf). Acesso em: 15 jan. 2016.
- LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou marxismo*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MARTIN-DESLIAS, Noël. *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*. Paris: Nagel, 1972.
- MATOUŠEK, Josef. The look and the face: comparison of phenomenological approaches to encountering the other and its ethical consequences in the works of Sartre and Lévinas. *Eikasia: revista de filosofia*, Espanha, n. 66, p. 405-414, sep. 2015. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=4618413#ArticulosRevistas>>. Acesso em: 5 nov. 2015.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. A dessublimação emancipadora de Sartre. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 105-126, out. 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza: curso do Collège de France*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca do pensamento moderno).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Debates).
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MOHANTY, J. N. Intencionalidade. In: DREYFUS, Hubert L; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 75-81.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985. (Biblioteca Básica de Filosofia).
- MORRIS, Katherine J. *Sartre*. Tradução de E. da R. Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*, São Paulo, n. 33, p. 105-152, dez. 2003. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38067/40793>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. 4. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. p. 15-23. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Oficina de Filosofia).

MOURA, Carlos Eduardo de. *Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética*. São Paulo: Ed. UFSCar, 2012.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. *Discurso*, n. 23, p. 109-148, jun. 1994. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37985/40712>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Oficina de Filosofia).

MÜLLER, Marcos Lutz. Sartre e a crise do fundamento. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 11-28, out. 2006.

PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

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

PIEPER PIRES, F. Liberdade e religião no existencialismo de Jean-Paul Sartre. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 2-21, mar. 2005. Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26361/18170>>. Acesso em: 5 abr. 2013

PRADO Jr., Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em o ser e o nada. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 29-36, out. 2006.

PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Série Passado e Presente).

QUINTILIANO, Deise. *Sartre: philía e autobiografia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

REIMÃO, Cassiano. *Consciência, dialética e ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2005.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. A liberdade cartesiana. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 285-300.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013. (Coleção L&PM Pocket Plus).

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

SARTRE, Jean-Paul. *La putain respectueuse*. Paris: Nagel, 1946.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Recherches Philosophiques, 1937.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. In: SARTRE, Jean-Paul. *Sartre*. Traduções de Vergílio Ferreira et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. A liberdade cartesiana. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 285-300.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de bolso).

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: seguido de consciência de si e conhecimento de si*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. (Coleção Universalisa).

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: seguido de consciência de si e conhecimento de si*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. (Coleção Universalisa).

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique, t. I: théories des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013. (Coleção L&PM Pocket Plus).

SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1939.

SARTRE, Jean-Paul. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1945 (em revue 1944).

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imagination*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1936.

SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Vergílio Ferreira. In: SARTRE, Jean-Paul. *Sartre*. Traduções de Vergílio Ferreira et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. p. 3-32. (Os Pensadores).
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970. (Coleção Síntese).
- SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996. (Temas: Filosofia e psicologia).
- SARTRE, Jean-Paul. *O que é a subjetividade?* Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la subjectivité?* Paris: Les Prairies ordinaires, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2. ed. bilíngue. São Paulo: Editora UNESP, 2005b.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations I: Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005c. p. 55-57.
- SASS, Simeão Donizeti. Esboço de uma teoria sartreana das emoções. *Reflexão*, Campinas, v. 32, n. 92, p. 35-49, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3054/2025>>. Acesso em: 22 jun. 2013.
- SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Lausanne: Editions L'age d'Homme, 1995.
- SIEWERT, C. Consciência. In: DREYFUS, Hubert L; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Barlotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 83-93.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Sartre e a ética. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, v. 4, n. 3, p. 269-273, 2010. Disponível em: <<https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/78/Art02.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2014.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. *Trans/formação*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 43-64, 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/trans/v26n2/v26n2a02.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2014.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 69-81, out. 2006.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Sartre e o humanismo*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013. (Convite à reflexão).

SILVA, Franklin Leopoldo e. Tempo: experiência e pensamento. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 6-17, mar./maio 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13727/15545>>. Acesso em: 17 abr. 2014.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Ensaio de cultura).

SOUZA, Thana Mara de. Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Trans/formação*, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 147-166, jan./abr. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/trans/v35n1/10.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2014.

VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. Paris: PUF, 1948.