

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Temporalidade e historicização

A subjetivação e a dialética dos grupos
sociais em Jean-Paul Sartre

BRIAN AUGUSTO DE SOUSA

2018

BRIAN AUGUSTO DE SOUSA

**Temporalidade e historicização - A subjetivação e a dialética dos grupos sociais em
Jean-Paul Sartre**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Estética e Filosofia Social

Orientador: Prof. Dr. Cristiano Perius

MARINGÁ

2018

RESUMO

Neste trabalho buscamos explorar um dos caminhos possíveis para expor o desenvolvimento temático que ocorre em dois momentos distintos da obra de Jean-Paul Sartre: o primeiro deles, acentuado por *O ser e o Nada*; e o segundo, sintetizado em *A crítica da razão dialética*.

Nossa leitura assume como fio condutor a relação do para-si com as dimensões de sua temporalidade; bem como, seu desdobramento em ser para-outro na busca pela concretização da realidade humana. O projeto de historicização, na primeira parte de nosso texto, é analisado em sua ênfase ontológica, apresentada por Sartre em 1943, para, a seguir, ser considerado em sua dimensão social, exposta pelo autor em tom antropológico-estrutural, em 1960.

Palavras-chave: Sartre, ontologia, temporalidade, história.

ABSTRACT

In this work we seek to explore one of the possible ways to expose the thematic development that occurs in two distinct moments of Jean-Paul Sartre's work: the first one, accentuated by *Being and Nothing*; and the second, synthesized in the *Critique of Dialectical Reason*.

Our reading takes as its guiding thread the relationship of the being for-itself with the dimensions of its temporality; as well as its unfolding in being for the other in the quest for the realization of human reality. The project of historicization, in the first part of our text, is analyzed in its ontological emphasis, presented by Sartre in 1943, to be considered in its social dimension, presented by the author in anthropological-structural tone, in 1960.

Keywords: Sartre, ontology, temporality, history.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Cristiano Perius pela orientação. Sua atenção e paciência foram essenciais ao longo do processo que antecedeu este trabalho, assim como durante seu desenvolvimento e conclusão.

Aos professores e professoras do programa de graduação e pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá.

Às secretárias do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá.

Aos amigos e amigas que me acompanham.

A meus familiares.

“Ergue-se o vento! Há que tentar viver!”

Paul Valéry (O cemitério marítimo)

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 8 |
| O método Progressivo-Regressivo | 12 |
| PRIMEIRA PARTE | 19 |
| Capítulo I - O Ser do aparecer – O acontecimento original | 19 |
| Capítulo II - A falta e o Ser do Valor | 30 |
| Capítulo III - A Temporalidade..... | 40 |
| O Passado | 41 |
| O Presente..... | 45 |
| O Futuro | 48 |
| Descartes, Husserl e Bergson | 50 |
| A dialética da temporalidade | 57 |
| Capítulo IV -.Temporalidade e Reflexão..... | 65 |
| SEGUNDA PARTE | 75 |
| Capítulo I - O para-outro: questões acerca da existência alheia..... | 75 |
| Capítulo II – O Terceiro e a totalização histórica..... | 83 |
| Capítulo III - A dialética dos grupos sociais | 89 |
| Capítulo IV – O papel da práxis no estabelecimento dos grupos sociais | 95 |
| Conclusão | 103 |
| Bibliografia: | 107 |
| Textos de Jean-Paul Sartre: | 107 |
| Outros textos:..... | 107 |

Introdução

Jean-Paul Sartre é um filósofo que nos apresenta a complexidade e a urgência de uma compreensão profunda da existência, sua obra nos leva por caminhos ora estreitos que traçam em planos diferentes de discurso – ontológico, ético, estético, político – um retrato das condições de situação da liberdade, de suas contradições e impasses quando lançada à ação, levadas ao campo de uma liberdade que se interroga acerca de si mesma e de seu papel no mundo que aparece defronte aos olhos. Não admite o desprezo por nenhum campo da experiência existencial. Constrói, com dedicada atenção, um conjunto de escritos onde figura a preocupação em manter a organicidade de seu pensamento, sua decidida recusa às velhas fórmulas da filosofia ocidental é sempre presente. A fenomenologia sartriana estipula as bases de um sólido conjunto teórico, do qual fazem parte escritos de toda sorte, que, à sua maneira, percorrem caminhos marcados pelo comprometimento com as relações humanas no mundo concreto, uma realidade edificada a partir da liberdade através da ação, de modo que, seja em sua ontologia, seja em seus textos de cunho estético, ético, ou político, somos sempre incitados a assumir o significado do que é a realidade humana. O autor insiste em mostrar-nos que, de fato, não há distinção entre aquilo que se vive e o desenvolvimento abstrato de um processo reflexivo, ao contrário, defende a ideia de um pensamento que se torne ação, e de ações que sejam levadas ao labor reflexivo. Acima de qualquer distinção teórica, a existência aparece como categoria irreduzível e indispensável ao pensamento. A liberdade projeta à dimensão objetiva das ações o trabalho enquanto fundamento da História. Sartre busca compreender as contradições que envolvem este projeto desde seus primeiros escritos, sua fenomenologia nos apresenta um cenário onde estão sob as luzes as contradições, limitações e anseios que constituem o campo das ações, desenrolam-se atos que avançam em direção à concretização do projeto humano, sem que possamos vislumbrar um desfecho além do horizonte marcado pela finitude do ser para-si. Entretanto, mesmo o caráter finito da existência não representa um obstáculo à ação, mas aparece dado desde os momentos iniciais da existência e nos acompanha a cada passo que trilhamos pelo mundo, situa-nos ao mesmo tempo em que nos lança ao

campo de possibilidades da ação, coloca-nos diante do limite e simultaneamente constitui a nossa relação com o mundo.

Sartre não é somente fenomenólogo, estamos diante de uma obra que se estende à literatura, ao teatro, à política, à escritos jornalísticos e que se presta a tratar das questões características do século XX de modo a construir uma obra que seja análoga a este tempo, que contenha em seu interior os ingredientes da dinâmica dos acontecimentos históricos. Por esta razão, é reconhecido em sua época como “[...] *um homem voltado sobre os problemas do século com uma mente lógica e um método seguro.*” (LUNES; 1960, p. 18). Se o filósofo escreve, em *Questões de Método*, que o marxismo é a filosofia de seu tempo, e continuará a ser enquanto as condições materiais que possibilitam a sua existência não forem superadas¹, façamos a seguinte observação: a obra sartriana tampouco perdeu vigor com os anos, ela ainda nos provoca e nos encaminha a propostas de originalidade filosófica inquestionável, pois, como todo grande pensamento, ela se desenvolve como a expressão do espírito de uma época. A avidez do projeto sartriano em desvendar o campo de difusão sutil da existência está longe de chegar a termo, menos ainda de acomodar-se com o curso dos acontecimentos. Sartre nos deixou em mãos o aparato necessário para realizarmos o trabalho de explorar as relações da realidade humana sem antecipar os passos que daremos, mas, sobretudo, questiona-nos por onde caminhar. A filosofia de Sartre é, da maneira mais ampla possível, uma filosofia de “aberturas”, no sentido em que não encerra o leitor em uma visão sistemática da realidade, mas o coloca no interior de uma compreensão existencial em que há sempre um novo caminho a despontar. Esta é a principal característica que nosso texto busca demonstrar. Se pudéssemos justificar todo o nosso trabalho por um único ponto, este seria ele: nossa leitura visa o caminho sinuoso e aberto da obra de Jean-Paul Sartre.

A dimensão ampla proveniente de tal aspiração deve ser capaz de nos levar a questões pontuais e a momentos distintos do *corpus* textual sartriano. Tenhamos em mente algumas delas desde o presente momento: Como caracterizar o aparecimento da consciência diante do Em-si? Como se funda seu estatuto de presença diante do

¹ Podemos notar a ocorrência da afirmação do marxismo enquanto filosofia insuperável de nosso tempo nas páginas iniciais de *Questões de Método*, Em *A Crítica da Razão Dialética*. Cf. SARTRE, 1960 p 18.

mundo? E como esta presença lança o *ek-stáse* temporal ao tentar realizar-se no Mundo? Qual é, na constituição do ser-para-si, o estatuto da temporalidade? O que se deve entender por *realidade humana*? Como ela se concretiza? Como emaranhar a multiplicidade das existências particulares que simultaneamente desvelam, à sombra de seus projetos, o ser Em-si? De que maneira a dinâmica dos grupos sociais é posicionada em relação à história? O que reúne todas estas diferentes questões?

Compreendemos que nossa leitura deve estar associada a um princípio metodológico determinado que nos permita desenvolver passo a passo essas questões em um quadro geral e, deste modo, desempenhar um processo gradual de investigação. Ao iniciar o percurso, a preocupação com certa linearidade investigativa nos aparece, enquanto necessidade de traçar um meio de não somente compreender analiticamente os conceitos e noções apresentados pelo autor, mas notar de que maneira estes conceito e noções relacionam-se na organização interna do trabalho de Sartre. Seja em *O Ser e o Nada*, seja na *Crítica da Razão Dialética*, a preocupação de traçar certa ordem narrativa constitui em si mesma um desafio a respeito da complexidade da obra sartriana. Devido a necessidade de traçarmos tal narrativa, assumiremos uma interpretação já estabelecida entre os leitores de Sartre: a compreensão de que se trata de uma obra filosófica coesa, com seus nexos interiores, seus movimentos e suas transformações ao longo dos anos. Nota-se como um dos expoentes desta interpretação o recente trabalho publicado por Silvio Luis de Almeida, que afirma:

Nossas análises sobre o direito e a política em Sartre partem da premissa de que há uma continuidade entre suas obras. Certamente, é possível encontrar distinções entre *O ser e o Nada* (1943) e *Crítica da Razão Dialética* (1960). Entendemos, no entanto, que tais distinções não sinalizam uma ruptura, e sim um movimento em que Sartre vai de um acento predominantemente ontológico-existencial para um acento histórico. Apesar disso, percebe-se que a questão fundamental da filosofia continua lá, com toda sua força: a liberdade.(ALMEIDA, 2011, p. 14)

Com o suporte teórico fornecido por vários intérpretes², iremos do acento ontológico de *O Ser e o Nada* (1943) às páginas da *Crítica da Razão Dialética* (1960), onde Sartre passa a se voltar *explicitamente* à questão social³. Ao longo de nosso estudo é imprescindível mobilizar textos como *A Transcendência do Ego* (1936), o artigo *Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: A intencionalidade* (1939), pois nossa pesquisa tem o propósito de trazer elementos que persistem difundidos tanto no acento ontológico, quanto no acento histórico. A relação do para-si com seu constructo de identidade personalizada (o Ego) e os conflitos provenientes da especificidade característica das situações, o papel do “estourar” intencional na constituição da história, são questões que mobilizam uma leitura articulada da obra de Sartre. Por essa razão, os textos posicionados ao longo de nossa pesquisa enquanto “secundários”, ocupam este lugar apenas à medida que podem nos ajudar a rastrear os traços da mudança de tonalidade sem contradição teórica. Assim, várias faces da obra se apresentam: a literatura, o teatro, o ensaio e o jornalismo compõem uma totalidade de textos que se complementam.

Sartre escreve como forma de se posicionar diante da existência e de suas contradições. Em *Questões de Método* (texto apresentado como prefácio da *Crítica*) é o próprio autor quem nos expõe este aspecto de seu projeto filosófico⁴. Ao mesmo tempo, nos entrega o método *progressivo-regressivo* (SARTRE, 1960, p. 60). Não poderíamos ignorar que é Sartre que nos dá a dimensão de seu trabalho e propõe o

² Em conjunto ao trabalho de Silvio Luis de Almeida, podemos lembrar também de alguns textos de Franklin Leopoldo e Silva: o artigo, *Para a compreensão da História em Sartre*, publicado em 2004, por exemplo; de István Mészáros: seu livro *A obra de Sartre – Busca da Liberdade e Desafio da História*; de Luciano Donizetti da Silva: em *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*; de Nildo Viana: em *Sartre e o marxismo*; bem como alguns outros trabalhos que estão reunidos em nossa bibliografia, em que figuram leituras cujo ímpeto é traçar a unidade entre as modificações graduais da obra de Sartre.

³ Há uma série de textos anteriores à publicação da *Crítica* em que Sartre já demonstra preocupação e dedica-se ao teor histórico que viria a ser tomado em primeiro plano na obra de 1960. Em 1943, ano de publicação de *O Ser e o Nada*, é publicado *Reflexões sobre a questão judaica*; em 1947, *O que é a literatura?*, texto que busca traçar um projeto estética engajado, concernente em última análise à uma sociedade cuja “*estrutura interna seria a revolução permanente*”(SARTRE, 2004, p.66); Podemos citar ainda os textos reunidos em *Situações* que datam desse período, e a introdução à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe*, organizada por Léopold Sedar Senghor, de 1948. Lembremos ainda que durante esses anos Sartre dedica-se à literatura e ao teatro, tratando de temas que dizem respeito ao teor histórico de sua obra através da realização de seu projeto artístico.

⁴ Isto é, a realização da realidade humana através do ditame absoluto da ação. A práxis assume o lugar de atividade criativa que sintetiza o processo de tomada de consciência da situação que envolve a liberdade e busca transformá-la pela realização da realidade histórica.

método capaz de encaminhá-lo nesse propósito. Ao longo de nosso texto, a dialética e a analítica serão utilizadas como ferramentas absolutamente intercambiáveis. Pretendemos mostrar sua interdependência e mutualidade como fundamento da ontologia e da história. Visto que o método é análogo à compreensão sartriana da realidade humana, ele torna-se indispensável para nosso estudo.

O método Progressivo-Regressivo

O método é uma composição a partir de duas faces fundamentais: a analítica-regressiva e a dialética-progressiva. Falando em termos metodológicos, podemos constatar que tanto em *O Ser e o Nada* quanto em *A Crítica da Razão Dialética* há a possibilidade de sua distribuição como apelo interpretativo, de modo que nenhuma de suas partes saia prejudicada. Entre os capítulos facilmente associados à porção regressiva do método em *O Ser e o Nada* podemos citar como expoente a seção que trata da psicanálise existencial⁵, exercício privilegiadamente analítico de uma historicidade em busca de encontrar o fio condutor do processo de atribuição de valor, tratando-se, em termos simples, de uma regressão desvelante do passado aglutinado como Em-si ao longo do processo de subjetivação. Para tratarmos da porção *progressiva*, no contexto de nosso trabalho nos parece mais adequado lembrar da *Crítica*, pois já em suas páginas iniciais nos apresenta a definição de Sartre sobre seu método. A primeira questão é: Por que Sartre escolhe esta maneira de encaminhar seu projeto?

O que temos de manter em vista para responder esta interrogação é, em primeiro lugar, o caminho percorrido pela obra sartriana até o texto de 1960, em segundo lugar, o papel desse texto e o que ele representa na trajetória integral de Sartre, por fim, qual é a proposta que a *Crítica* nos lança enquanto direção a seguir.

O primeiro ponto nos remete à ontologia fenomenológica, condensada em *O ser e o Nada*. Sua proposta, na época enviesada em sublinhar a dificuldade do

⁵ Cf. SARTRE, 2003, p.682.

pensamento ocidental em superar o dualismo (SARTRE, 2003, p. 15.), avança em direção a questões recorrentes nas obras de seus mestres⁶ e, neste cenário, estabelece o fundamento para seus trabalhos posteriores. A ontologia fenomenológica não é abandonada, Sartre reúne o que há de elementar em seus trabalhos anteriores e assume um papel bem definido em uma visão geral de seu percurso: é o momento em que traça os contornos daquilo que há de particular em sua fenomenologia, estabelece sua autonomia e lança novos ares às questões que jaziam mal resolvidas no terreno acadêmico francês. Após este momento, novas preocupações passam a mover o filósofo, a segunda grande guerra, acontecimento notado em várias ocasiões por Sartre e Simone de Beauvoir como decisivo para alterar suas perspectivas⁷, colocando o autor face a face com as contradições imediatas da história. Contradições já notadas, mas que antes figuravam em outros espaços do texto sartriano⁸.

O segundo ponto nos leva diretamente ao interior do texto de 1960, pois o método sartriano é tornado explícito em sua introdução e desempenhado em seus volumes como ferramenta para a proposta de uma reflexão sobre o meio histórico do desenvolvimento da liberdade humana, sua concretização enquanto *práxis*, motor absoluto na edificação da realidade humana a partir de um novo tema de discussão. Neste momento, se não consideramos sua ontologia, a leitura se torna precária, com o risco de enganos provenientes da carência de compreensão das relações fundamentais do para-si com o Em-si. A questão sobre como a liberdade é situada no mundo, a constatação do impasse entre um ser livre para construir-se e construir sua realidade, ao mesmo tempo em que é consequência dela, e a fundamental identificação da liberdade com a ideia de intencionalidade não podem ser descartadas em qualquer tentativa de leitura da *Crítica*, assim como não contradizem qualquer aceção de Sartre em relação ao marxismo: “*Eu disse que nós aceitamos sem reservas as teses*

⁶ Haja visto a dedicação de Sartre ao longo do ensaio em retomar questões fundamentais da filosofia a partir de uma reatribuição fundamental da substancialidade do Mundo em sua relação com o sujeito, ponto a partir do qual se torna possível discutir os problemas que envolvem o campo da realidade humana em seus aspectos mais amplos, sejam eles, imediatamente problemas ontológicos, ou questões à nível existencial e psicológico.

⁷ Notemos à título de exemplo: *O que é a Literatura?*, *As Palavras* e *La Force de l'âge*.

⁸ Este é outro ponto que temos a intenção de explorar durante esta dissertação, a saber, a passagem de alguns temas latentes em *O Ser e o Nada* a um lugar de destaque e seu ritmo de desenvolvimento até a *Crítica da Razão dialética*.

expostas por Engels em sua carta a Marx: ‘Os homens fazem sua própria história, porém em um meio dado que os condiciona.’” (SARTRE, 1960 p. 61)⁹. Sartre considera igualmente as condições materiais como constituintes do que chama de *situação*, e isso aparece desde que trata desse assunto em *O Ser e o Nada*¹⁰, mas, no contexto da *Crítica*, o que entra em questão é saber se essas condições são realmente um fato que “condiciona” a práxis, como afirma Engels? Como entender a relação entre práxis e história? Em que direção o autor leva o desenvolvimento da ideia de situação, quando esta é iluminada na *Crítica* por um novo nível de relações do para-si com a materialidade e com o outro? Apontar estas questões é já abrir-se à direção que o texto sartriano nos encaminha, pois, para realizarmos uma leitura que busque compreender a obra de Sartre em um esforço de integração, tais questões são indispensáveis.

Sartre interpreta a sentença de Engels para afirmar à sua maneira que a história é feita a partir de condições anteriores à ação, mas essas condições não são capazes de reduzir os agentes históricos a “*simples veículos de forças inumanas que governam através delas o mundo social*”¹¹ (SARTRE, 1960 p. 61). Isto é, as condições materiais são fundantes de toda práxis, mas, por sua própria constituição, a ação humana ultrapassa as condições que lhe são anteriores, engendram a construção do mundo social a partir desse movimento de transformação das condições que a origina, e por isso mesmo é que nos vemos diante da relação contraditória entre liberdade e situação. De um lado, condições materiais objetivas e bem estabelecidas, de outro, a liberdade, que almeja a transformação da realidade histórica que encontra diante de si e que a assume como matéria-prima de sua ação. Paradoxalmente, concretizar esta intenção significa estabelecer uma nova forma à realidade material, que passará a

⁹ Tradução nossa, do original: *J’ai dit que nous acceptions sans réserves les thèses exposées par Engels dans sa lettre à Marx: “Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne.”*

¹⁰ A Segunda Parte do ensaio de ontologia fenomenológica, dedicada ao Para-si, destaca-se neste ponto, porém desde os primeiros capítulos da primeira parte já podemos observá-lo, vide como exemplo o *Capítulo I – A origem da negação* (SARTRE, 2003, p. 43).

¹¹ No final do século XIX era comum entre alguns leitores de Marx e Engels a perspectiva de que o curso da história se encaminharia naturalmente à derrocada do Capital, e conseqüentemente a ordem social se alteraria inevitavelmente. Tal perspectiva foi comum por algumas décadas entre a ortodoxia marxista. Conferir: KONDER, L. O Futuro da Filosofia da Práxis.

constituir novo terreno onde outro agente histórico desempenhará suas ações. Este ponto será mais bem desenvolvido ao longo de nosso trabalho.

Da mesma maneira como um romance se justifica ao estar completo, e a existência encontra a sua razão em seu momento derradeiro, o método proposto por Sartre justifica-se por buscar a totalização. É o primeiro indicativo que podemos ter da necessidade de um método dialético-analítico, pois a intenção que o coloca em ação é aquela que busca dar conta das contradições que se estendem por toda a obra de Sartre, o ímpeto de totalização é análogo ao próprio movimento intencional da consciência como é descrito pelo autor na obra de 1943, sem deixar de ser também análogo ao processo de concretização da realidade humana, ao processo de concretização do coletivo, à construção do mundo social. A ultrapassagem é o movimento essencial da obra sartriana, trata-se do próprio movimento de trazer à tona a consciência, de ver-se emergir o para-si diante do Em-si. De fato, tudo repousa sobre um único ponto: o fazer. No entanto, as contradições que a ação humana lança ao mundo, essa matéria-prima “*inerte*” (SARTRE, 1960 p.60), é que passam a ser de interesse ao método progressivo-regressivo, pois são essas contradições que o método visa analisar.

Da mesma maneira que a história não pode ser compreendida senão em vista de sua totalização futura, a pluralidade dos acontecimentos e a sobreposição das ações se emaranham de tal maneira que a compreensão da história se torna parte do processo de tomada de consciência dos próprios agentes que a fazem. O “*fundo de totalização futura*” (SARTRE, 1960 p. 63) aparece como modo pelo qual as contradições dessa relação podem ser superadas. O método é proposto por Sartre como ferramenta para a interpretação da multiplicidade de ações e valores que constituem a história com a intenção de levar à tomada de consciência da polivalência que forma a situação do para-si no mundo. Em resumo, a história se justifica enquanto *projeto*, e o processo de tomada de consciência das condições materiais que lançam a liberdade em seu campo de ação é uma das etapas para a constituição desse projeto.

Sartre compreende que, entre essas contradições e conflitos, a história se faz de maneira tensa, se faz pela luta, pois há uma classe dominante e uma classe

oprimida. Assim, não há uma igualdade de condições materiais para que ocorra esta tomada de consciência acerca do projeto histórico. A compreensão que os indivíduos têm acerca do *dado* que compõe os seus arredores não pode ser tomada de maneira uniforme. A história se desenvolve no seio da luta de classes, e a tomada de consciência desse processo também, já que “o movimento do capital é consciente de si mesmo”, seja pela “consciência dos capitalistas”, ou pelo esforço dos historiadores da classe trabalhadora em revelar e libertar “seu segredo” (SARTRE, 1960 p. 62). Há então uma explícita preocupação com a tomada de consciência que antecede a ação, e é nesse sentido que podemos começar a compreender a necessidade do método progressivo-regressivo proposto por Sartre, pois o método se torna uma ferramenta preciosa para a compreensão da multiplicidade de fatores estruturais e conjunturais da história. Porém, ainda que a tomada de consciência possa antecipar a ação enquanto medida projetiva, não se exclui a possibilidade de que um movimento alienante turve este processo. Como a alienação é compreendida por Sartre? Trata-se de um desvio ocorrido durante a tomada de consciência, que a coloca em conformidade com uma ideia não correspondente à realidade, mas de interesse numa determinada classe, ou grupo social, para determinados fins. Sartre recusa a ver no homem alienado uma “coisa” (SARTRE, 1960, p. 63), mas toma a alienação como uma causa que desvia a ação de seu projeto original, deixando-o a mercê do predomínio de uma classe sobre outra. Neste momento, o existencialismo encontra seu lugar enquanto parte de uma heterodoxia marxista, pois resgata a especificidade da ação humana ante os esforços de coisificação impostos ideologicamente através da alienação¹². Se, no início de *Questões de Método*, Sartre defende a importância de elaborar um projeto existencialista à parte da ideologia burguesa, como intersecção do marxismo, esse é certamente um dos motivos para isto.

No que diz respeito às questões que motivam um desenvolvimento da obra sartriana, o método progressivo-regressivo tem a capacidade de reunir as diversas faces do trabalho filosófico de Sartre e orientá-las na direção do projeto histórico

¹² Veremos, ao tratar da dialética dos grupos sociais, que esta ameaça de objetificação exerce um importante papel no campo das relações materiais do para-si com o conjunto prático-inerte que o situa, permanecendo como uma possibilidade sempre ameaçadora ao projeto de concretização da realidade humana, tanto no caso da práxis individual, quanto à práxis coletiva.

presente na *Crítica*. Em um sentido amplo, o método é a proposta de uma ferramenta para a compreensão dos fenômenos do campo social e é posto em prática na *Crítica* também com esta intenção.

Nas páginas a seguir, percorreremos a obra de Sartre em uma leitura que visa colocar em destaque algumas das questões elementares que motivam o autor. Nosso percurso será traçado a partir do estudo das condições que tornam possível o aparecimento do para-si e a fundação da realidade humana, e irá até os desdobramentos sociais dos princípios ontológicos expostos nessa primeira etapa. Neste sentido, o método progressivo-regressivo nos aparece como o instrumento mais adequado para a compreensão da dialética que envolve e, de certa maneira, ata os dois grandes momentos da obra de Sartre. De um lado, nossa análise tratará das questões específicas do projeto de subjetivação, a consciência e suas estruturas internas; de outro, este processo será visto como análogo ao projeto de historicização, a contraparte que abre caminho para a síntese dos projetos e ações individuais. Trata-se de um duplo movimento, no primeiro, o para-si que interioriza a especificidade das condições dadas que compõem a sua situação e se coloca diante da realidade onde estão suas possibilidades a nível social, em seguida, transforma-se à medida que ultrapassa a situação originária. A subjetividade vista em face do projeto é etapa necessária de ultrapassagem em direção à objetividade. O para-si ocupa seu lugar de intermediário entre dois momentos distintos do objetivo e assume o papel de agente a partir do momento que se vê engajado enquanto tal: *“A práxis, em verdade, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto como ultrapassagem subjetiva da objetividade rumo à objetividade, estendido entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa ele mesmo a unidade móvel da subjetividade e da objetividade [...]”* (SARTRE. 1960 p. 66)¹³. Ao falar da totalização, falamos necessariamente da *práxis*, de modo que ela representa a passagem de dois estados distintos de objetividade através do intermédio do subjetivo. O ímpeto de totalização contém, em seu cerne, as características reunidas

¹³ Tradução nossa, do original: *La práxis, en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'interiorisation; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles représente lui-même l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité[...]*.

desses dois momentos e busca situá-los na história à luz do projeto. Marx nos mostra que há certa dependência entre as superestruturas, de nível mais abstrato, em relação à infraestrutura concreta, e tal relação está de acordo com a ordem de passagem do Universal ao particular¹⁴. Sartre, por sua vez, empenha-se em expor a dependência que existe entre esses níveis, e a *Crítica* pode ser lida como uma proposta de evidenciação da reciprocidade entre eles, onde a existência demonstra tal processo, quer ele seja levado ao nível da reflexão, quer ele seja apenas uma “suspeita” que esboce tal compreensão em um nível pré-reflexivo.

Nossa leitura, partindo das questões ontológicas fundamentais de *O Ser e o Nada*, analisaremos o processo de surgimento das dimensões da temporalidade e seu papel no desenrolar da subjetivação. A passagem e abertura ao outro enquanto sinal da dimensão histórica, que virá a seguir, permitir-nos-á tratar das contradições inerentes à dimensão social da existência humana. Afinal, o projeto sartriano coloca-se ele mesmo como questionamento das condições objetivas a partir de um projeto original.

¹⁴ Marx encara o ser humano enquanto sintético destas múltiplas determinações através de uma categoria simples: o trabalho. “Assim, as abstrações mais gerais só nascem, em resumo, com o desenvolvimento concreto mais rico, em que um caráter aparece como comum a muitos, como comum a todos. Deixa de ser possível deste modo pensá-lo apenas sob uma forma particular.” (MARX, 1983, p. 222)

PRIMEIRA PARTE

Capítulo I - O Ser do aparecer – O acontecimento original

O Para-si, tal como nos apresenta Sartre, pode ser analisado a partir da realidade humana, uma vez que é enquanto descompressão elementar¹⁵, que esta aparece no mundo. Nas palavras do autor:

É a título de acontecimento [...] enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’, é, na medida em que é sua contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo [...], pode-se fazer a pergunta original: ‘Por que este ser é assim e não de outro modo?’ É na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua presença ao mundo. (SARTRE, 2003, p. 128)

Nesta passagem, podemos notar aspectos fundamentais do ser para-si, tanto apresentado em suas consequências a partir da dimensão existencial, o abandono, o desamparo, quanto em seus princípios ontológicos fundamentais, a presença a si e a facticidade. Iniciaremos nossa análise nos ocupando do viés ontológico.

O acontecimento original, diria Sartre, ecoa em toda a presença a si. Ou seja, toda presença me revela um desnível em relação ao si, que é consequência deste acontecimento original. Tal é a constatação de que “nele existe algo do qual não é fundamento”, e, se porventura pudesse ser seu fundamento, este ser o faria em conformidade a si mesmo, sem a menor possibilidade de desnível ou fissura que lhe lançasse enquanto presença a si. A presença a si, no entanto, funda-se como ser à

¹⁵ Para compreendermos este movimento pensemos no papel desempenhado pelo para-si enquanto desvelar do Mundo. O modo de ser intencional da consciência age enquanto visa determinada face do ser Em-si, sem que haja a possibilidade de seu esgotamento. O ser para-si coloca o seu próprio ser em questão e, deste modo, realiza-se engajado em um projeto de realidade humana que simultaneamente transforma a realidade que o situa e a revela.

medida que “não é aquilo que é, e à medida que é aquilo que não é”, de tal modo que o para-si se caracteriza como falta diante do ser que é.

A falta se apresenta diante de nós como elemento constituinte do Para-si. Porém, antes que nos lancemos à tarefa de tornar conhecido o princípio da falta, é necessário que nos detenhamos sobre um elemento central da fenomenologia de Sartre: a facticidade.

Em seu artigo sobre a intencionalidade de Husserl, Sartre destaca uma das direções que a filosofia francesa toma em relação a Husserl. O autor critica a ideia tradicional da consciência que reduz o mundo a seu próprio modo de ser, o que ele chama de espírito aracnídeo, alusão à imagem da aranha que, em sua teia, captura e aprisiona a presa até que chegue o momento em que ela finalmente a digere. A fenomenologia de Husserl concede o necessário para elaborar um projeto filosófico que se contrapõe a este espírito de assimilação que converte o mundo a si e o toma como seu próprio modo de ser. Trata-se de uma das marcas do neo-kantismo que Sartre recusará em sua ontologia. Qual o ponto que destaca a fenomenologia em relação a esse modo de tomar a consciência? Como exatamente ela pode ultrapassar a noção de espírito “aracnídeo”?

Husserl empreende uma filosofia que não reduz as coisas ao modo de ser da consciência. Contra todo psicologismo, Husserl edifica sua fenomenologia, e justamente por isso Sartre assume parte dessa fenomenologia em seu projeto. Como pontua Simone de Beauvoir, a acepção da intencionalidade, aos olhos de Sartre, permite “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo” (BEAUVOIR, 1980, p. 157). Simone destaca os dois pólos sobre os quais Sartre desenvolve a sua ontologia fenomenológica: de um lado a *soberania da consciência*, que é o modo de ser próprio do para-si; de outro, a *presença do mundo*, revelado pela consciência tal como se apresenta ao para-si. A consciência atira-se em direção ao mundo estando ela mesma livre de qualquer substancialidade, à medida que é pura nadificação. A mutualidade entre Mundo e consciência se torna possível, pois, de um

lado, esta consciência justifica-se enquanto projeto de desvelar o Mundo, e, de outro, o Mundo aparece enquanto fato desta consciência, sendo substância Em-si.

Dotado de peso e irreducibilidade, o Em-si mantém-se resistente às investidas do para-si, que tenta incessantemente lhe capturar em uma totalidade *para-si-em-si*. A visada intencional permite que Sartre coloque o mundo e a consciência como duas instâncias primordiais, pois é no mundo que a presença é possível e é por esta presença que este mundo se revela como objeto à consciência.

A relação existente entre Em-si e para-si, na qual o para-si incessantemente busca trazer à luz da presença o si que lhe funda, e que constantemente lhe escapa, é a representação mais clara do desejo, primordialmente humano, que caracteriza a paixão inútil da existência¹⁶. Em *A Transcendência do Ego*, Sartre nos apresenta de que modo as instâncias pré-reflexivas do cogito se voltam ao mundo e discute justamente qual a relação desse cogito com um Ego. Tal texto é essencial para que possamos entender a questão que o autor lança em seu artigo de 1939 sobre a intencionalidade de Husserl, uma vez que aqueles que postulam o “espírito-aranha”, a consciência que assimila o mundo ao seu próprio modo de ser, e o reduzem a um conjunto ideal, assumem de igual modo um centro de opacidade presente no próprio cerne da consciência. No início de *A Transcendência do Ego*, Sartre nos coloca diante do problema da seguinte maneira: “[...] *Jo Eu que encontramos em nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética de nossas representações, ou é ele que unifica, de fato, as representações entre si?*” (SARTRE, 2010, p. 185).

Antes de responder esta pergunta, coloquemos a seguinte questão: Por que investigar o Eu? No contexto de *A Transcendência do Ego*, há uma discussão que encontra sua origem na filosofia cartesiana e estende-se até a fenomenologia. Há duas concepções distintas de ego, a primeira delas, defendida por alguns filósofos, é a de uma presença formal do ego, um princípio vazio de unificação. A segunda visão corresponde à da psicologia, segundo a qual o ego define-se como um centro de desejos.

¹⁶ Sartre caracteriza a “paixão inútil” humana a partir de seu desejo de fazer-se Deus. Cf: SARTRE, 2003, p. 704.

O problema está em que, segundo Sartre, se quisermos tratar do problema da existência do *Eu penso* na consciência, somos levados até a filosofia de Husserl, que discute a consciência transcendental de Kant e a concebe por meio de uma *ἐποχή*. Isso somado ao modo como a fenomenologia enquanto ciência trata deste problema: uma questão de fato e não uma questão de direito. A consciência proposta pela fenomenologia de Husserl é uma consciência real e acessível por meio da redução e que constitui nossa consciência empírica. A consciência transcendental, ou seja, a que opera a redução, torna-se possível a partir desta consciência empírica. A questão que Sartre coloca a tal modelo é se realmente é necessário que se duplique por meio da redução o Eu empírico em Eu transcendental. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl considera o Eu como uma síntese transcendente da consciência, mas, nas *Ideias*, ele retorna a concepção de um eu que subjaz essa consciência, que se torna uma estrutura necessária dessa consciência.

A leitura de Sartre da filosofia husserliana, como bem explicado por Franklin L. S., sugere que o Eu transcendental constitui uma duplicação desnecessária do Eu empírico:

Conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente - uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico do sentido de campo transcendental. (SILVA, 2010 p.169)

A questão é que o Ego transcendental, tal como proposto por Husserl, se arrisca a tornar-se um composto opaco entre a consciência e o mundo ao realizar o processo de unificação do composto psico-físico “Eu-mim”¹⁷. Uma contradição que

¹⁷ Em *A transcendência do Ego*, Sartre discorre sobre a formalidade do Ego a partir desses dois termos. A unidade do ego reúne a experiência tematizada do para-si em sua forma refletida, a primeira pessoa desempenha o processo reflexivo pela intencionalidade transversal, que a situa como consciência passada e, ao mesmo tempo, apreende sua unidade como síntese que se torna possível através do olhar do outro. Deste modo, usamos aqui a partícula Eu-mim para indicar a unidade egológica que reúne a primeira pessoa em sua forma direta e oblíqua, isto é, definida em primeira instância por sua atividade intencional, porém sintetizada de forma adjunta pelo contato com a alteridade. Trataremos do processo reflexivo com mais atenção nos capítulos que se seguem.

compromete ao mesmo tempo o modo de ser da consciência, já que ela pode tornar-se uma “*consciência inconsciente*” e a possibilidade de conhecimento do objeto no horizonte da transcendência. Uma vez que a consciência não tem sua própria substancialidade, mas a encontra à medida que transcende, ela deve ser pura translucidez em relação ao objeto, pois não pode haver mediações entre a minha consciência intencional e o objeto intencionalmente visado.

O modo de ser da consciência implica que ela seja consciência de si mesmo. E essa consciência de si só é possível à medida que de maneira irrefletida constitua-se como consciência de um objeto transcendente no mundo. Para que haja uma intencionalidade voltada à constituição da unidade do *Eu Penso*, é necessário que antes exista uma intencionalidade que seja puro “estourar” (*éclater*) em direção ao mundo. Em última instância, o que está em jogo aqui são as vivências humanas e o próprio modo como as experimentamos enquanto unidade sintética destas vivências.

Se tratarmos de tal assunto sob a perspectiva da ontologia de Sartre, temos de levar em conta que, fundamentalmente, as condutas humanas remetem à fissura existente entre o Para-si e a sua falta de Ser, que lhe opõe ao Em-si. Assim, acontece que o Ego é posterior a essa relação original, e carrega consigo, de forma latente, essa falta original. Sobre o modo de Ser da consciência, escreve Vincent de Coorebyter: “*A Consciência se define como uma “descompressão de ser” (p116); ela não pode, por princípio, alcançar jamais a coincidência consigo. Ela é um para-si e não um Em-si.*”¹⁸ (COOREBYTER, V. *In: Sartre – Désir et Liberté*, p. 87).

A consciência aqui tem que ser entendida isolada de qualquer substancialidade. Não se pode falar que há um ser da consciência, mas sim que ela mesma é relação com o ser que a fundamenta. Toda consciência é intencionalmente consciência de alguma coisa, isso significa que o ek-stáse que a constitui remete-a em direção ao mundo. Se esta intencionalidade é o que caracteriza o modo de interação do Para-si com o Em-si,

¹⁸ Tradução nossa, do original : *La conscience se définit comme une « décompression d'être » (p. 116); elle ne pourra, par principe, jamais atteindre à la coïncidence avec soi, elle est un pour-soi et non un en-soi.*

é correto afirmar que a realidade humana surge como um processo que particulariza o universal, que fraciona o Ser para lhe conferir identificação.

A consciência existe primeiro à maneira pré-reflexiva. Isso significa que ela consegue constituir a sua unidade a partir de sua própria existência em seu modo de ser consciência de objetos fora de si, à medida que transcende, se projeta. O ser Em-si, este sim, encontra-se no objeto transcendente. Neste ponto a crítica ao Ego transcendental de Husserl se torna mais compreensível, se a tomarmos pelo ponto, citado anteriormente, no qual Sartre afirma o risco de assumi-la como uma estrutura que antecede o próprio fluir da intencionalidade e recai sobre os caracteres do inconsciente para dar-lhe uma estabilidade prévia. Não há lugar para o Eu na consciência irrefletida, isto é, (tampouco, menos ainda, nem, e também, etc.) ver!!! na consciência que é pura exterioridade. Para Sartre, o Ego nada mais é que um objeto intencional no interior da consciência que, a seu modo, reúne um conjunto de vivências intencionais passadas sob um valor pessoal, Eu-mim. Tal objeto constitui uma imagem organizada de em sua própria narrabilidade, que estipula certo caráter de estabilidade ao conjunto de experiências existenciais do para-si. A unidade do Ego constitui-se a partir da vivência intencional de mundo e torna-se objeto presente às vivências que o seguem. É uma unidade sempre em processo de totalização, pois se define não apenas por seu passado mas, à medida que se torna uma nova presença, projeta-se a um futuro¹⁹. O Ego aparece enquanto unidade apenas a partir da reflexão, ele é *“unidade das unidades transcendententes”* (SARTRE, 2010, p.201), é, portanto, um objeto transcendente situado perante uma consciência que o ultrapassa.

Husserl indica que aquilo que caracteriza o aparecer é composto por dois aspectos fundamentais: o primeiro deles é o pólo subjetivo, o outro, o próprio transcendente. Porém, na relação sintética entre esses dois aspectos do aparecer, a saber, entre consciência e fenômeno, eles não se dissolvem em uma síntese superior, mas subsistem na própria relação. Isto significa que o aparecer conserva em seu âmago algo que essencialmente remete ao subjetivo, o Ser implica o aparecer, logo,

¹⁹ As três dimensões da temporalidade jamais podem ser isoladas, salvo a propósito de seu estudo, porque elas referem-se mutuamente de modo que em cada presença há um passado subjaz e mostra-se de maneira sutil, e um futuro ao qual a consciência projeta como direção a tomar.

uma transcendência velada ao sujeito seria uma contradição em termos. A consciência, por sua vez, não existe senão em relação (*rapport*) ao transcendente, ao objeto visado pela intencionalidade. Em seu artigo sobre a intencionalidade de Husserl, Sartre, “[...]mede a fecundidade deste conceito colocando-o no centro de suas preocupações a reflexão sobre a significação da fenomenologia husserliana.”²⁰(BARBARAS, 2005, p.114).

O ímpeto intencional busca o Em-si, almeja a constituição de seu significado como um valor inalienável. Essa busca assume o aspecto de desejo, que posiciona diante da consciência o Em-si desejado, aquilo que me aparece como tendo sido, simultaneamente infesta o presente, à medida que o para-si tem de ser sua própria ausência, e constitui seu futuro enquanto possibilidade. Diante de sua própria falta, o para-si constata-se desamparado, carente de significado (valor) e angustia-se ao mirar o horizonte onde seus possíveis se mostram como a própria possibilidade de realizar-se. A busca pela realização do valor de si é a busca por seu próprio fundamento.

Se for a título de acontecimento que a consciência se lança ao Em-si, a importância da intencionalidade pode ser expressa em sua capacidade transfenomenal, que em outros termos pode ser vista enquanto elemento constituinte da dialética entre para-si e Em-si. Como? Ao tomarmos a consciência como presença antitética em relação ao Em-si, estamos afirmando um movimento de passagem do Ser às suas formas particularizadas de “aparecer”, sendo a consciência ela própria uma das formas possíveis do “aparecer”, que é dotada da capacidade de visar a si mesma pela reflexão. Entretanto, continua latente a força intencional que opera a passagem do Ser ao fenômeno, de modo que a intenção revela algo sem que ela mesma possa ser revelada. Desta maneira, a intencionalidade permanece uma força sutil que direciona a consciência rumo ao Em-si projetado. Ela não pode ser tomada nem como parte da tese mundana, nem simplesmente assimila como uma antítese já estabelecida sob a forma de um para-si, mas encontra-se entre as duas instâncias e permeia até mesmo a realidade humana que sintetiza essa relação original. (Ela quem? Rever a frase!)

²⁰ Tradução nossa, do original : [...]mesure la fecondité de ce concept en le mettant au centre de ses préoccupations et la réflexion sur la signification de la phénoménologie husserlienne.

A Intenção constitui o modo de interação do para-si com aquilo que visa (Em-si). A nível refletido, assume o aspecto do Desejo. No entanto, trazer o Em-si à reflexão implica manter oculta a intenção em seu estado originário. Ela aparece emaranhada com as vivências passadas em seu nexo intencional com o objeto. A falta originária é o desnível que o para-si traz ao Ser no momento de seu aparecer e que constitui o nível pré-reflexivo da relação entre Ser e Nada. Nesta relação, a intencionalidade é a própria distância entre o faltado e o faltante, é o que há de mais elementar na paixão humana, pois a coloca em seu caráter de paradoxo: a distância que sou do si é ao mesmo tempo o atirar-se do desejo ávido de fundamento e a origem do desnível ontológico que coloca a consciência distante do Em-si.

Seu aspecto transfenomenal reside no fato de que a intenção é a origem do aparecer que traz o ser à tona, mas que não é capaz de revelar seu próprio ser que permanece latente. Isso significa simplesmente afirmar que o estatuto ontológico do Em-si garante, em oposição ao para-si, toda a densidade de ser que origina o fenômeno, em suma, o Em-si constitui em si mesmo a unidade que a consciência deseja como presença. O modo de ser transfenomenal da intencionalidade revela, em última análise, os aspectos transfenomenais do Em-si. Eis como as condutas humanas são capazes de desvelar o *Si*. Todo desejo tem como finalidade exacerbar a capacidade intencional de visar tais fenômenos, é sempre desejo de trazer à tona o si sem que isso comprometa o modo de ser do para-si, ou nadifique o Em-si. É a tentativa de trazê-lo ao seio da consciência sem que haja distância entre o para-si e aquilo que lhe falta, de modo que a consciência é enfim um ser *para-si-em-si*²¹.

Paradoxalmente, a intenção estabelece um vínculo com o *si*, vínculo assumido e revelado na dimensão existencial através das condutas, através do engajamento no projeto de constituição da realidade humana. Como consequência deste paradoxo original, a transfenomenalidade da intenção, a dimensão existencial é acompanhada pela ironia. Ironia que aparece ao fundo do paradoxo entre falta e desejo, entre fluxo

²¹ O que a analítica existencial permite é o exercício de compreensão dos nexos presentes em tal relação através da dissociação de cada parte que a compõe.

e permanência, ironia de um ser que tem de ser aquilo que é à maneira de não sê-lo, submetido ao olhar alheio sobre si.

Em *A Transcendência do Ego*, Sartre discute a recuperação da intenção por sua transversalidade, pois toda consciência, ao buscar um mundo, remete a si mesma, afirma o autor²², mas ainda neste caso, as intencionalidades passadas se constituem como transcendência ultrapassada no fluxo temporal. Isto quer dizer que, de algum modo, o jogo de espelhos da consciência coloca sob o estatuto de passado a minha vivência anterior de mundo. Como Sartre afirma em *A Náusea*, não há como distinguir a ordem de minhas experiências intencionais de mundo senão a título de narrativa, uma vez que enquanto Presente, as vivências se emaranham de tal modo que não nos é possível distinguir o liame desta totalidade.

Imersa nesta dinâmica da relação entre Em-si e Para-si, que se traduz no processo de particularização do Universal, nasce a realidade humana. Síntese do *fatum* e da contingência, ela situa o para-si e lhe confere o horizonte de sua liberdade. A realidade humana é o produto concreto entre o Mundo e a Liberdade, e por isso conserva de forma latente tanto as características de um quanto de outro. Contudo, surge diante de nós a questão: como esta concretude se traduz nos mais diversos âmbitos de relação entre Em-si e para-si? Notar a dialética entre estas duas instâncias ontológicas fundamentais nos permite compreender as estruturas, ao nível de abstração, que de alguma maneira manifestam-se no projeto de edificação da realidade humana. Todavia, isto não é suficiente para que possamos compreender efetivamente como se realiza tal projeto.

A constatação de sua própria falta de ser empreendida pelo para-si no processo de reflexão não é suficiente para lhe conferir fundamento, assim, a busca original pelo “si” não se encerra no momento reflexivo da consciência. Este ser Em-si que reside no âmago do para-si, sobre o qual se constrói toda distância, é fundamento de seu

²² A consciência acaba por criar uma relação indissolúvel com o Mundo que constitui sua situação: “E a relação de interdependência que ela estabelece entre o “Mim” e o Mundo é suficiente para que o “Mim” apareça como que “em perigo” diante do Mundo, para que o “Mim”(indiretamente e por intermédio dos estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Nada mais é necessário para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.” (SARTRE, 2010, p. 228)

próprio nada enquanto nadificação, mas, de maneira alguma, é fundamento de seu próprio ser. Porque, para isto, teria de ser à distância de si, ou seja, teria de nadificar-se, perder-se em presença a si. É paradoxalmente trágica a busca deste ser por fundamento, pois tal busca resulta inevitavelmente na contingência do ser que é fundamento de seu próprio Nada. Este Em-si contingente apreende a si mesmo à medida que se nadifica em para-si, de tal modo que é possível a Sartre afirmar que: “*O em-si é para se perder em Para-si*” (SARTRE, 2003, p.131). Não há outro caminho, a única possibilidade que encerra o Em-si é a nadificação e esta possibilidade caracteriza sua jornada, já que a infesta desde o princípio: o para-si surge por um ato nadificador, prolonga-se por este ato e o lança rumo ao futuro, ao passo que projeta a nadificação enquanto abertura de possibilidade rumo ao porvir. A liberdade, enquanto capacidade de escolha, não é senão a capacidade do para-si deliberadamente projetar a nadificação e realizá-la através da ação, provocando desta maneira a passagem entre dois estados objetivos distintos. Um desses estados assume o aspecto de objetividade passada, e permanece ao fundo do para-si ao tomar o aspecto de uma facticidade ultrapassada; e o segundo lhe aparece como distância futura daquilo que tem de ser, um estado objetivo a realizar enquanto possibilidade a ser concretizada. A consciência aparece então enquanto estado subjetivo em permanente processo de subjetivação, pois se coloca rumo a uma totalidade sempre crescente de estados objetivos que se acumulam à sombra do passado e elucidam-se à luz do porvir ainda não realizado. Tal é o processo de particularização das estruturas universais, e ele ocorre em um movimento capaz de sintetizar e carregar consigo toda a dimensão do valor que atribui significado a esses estados objetivos ultrapassados ou que ainda permanecem à distância do para-si. O para-si lança a si mesmo enquanto presença diante desse mundo objetivo, ao mesmo tempo em que se compromete a realizá-lo através da *práxis*. Desta maneira não é possível estabelecer as fronteiras entre o projeto individual que orienta as existências particulares situadas em determinado fundo dado de condições materiais e simbólicas e a realização coletiva que sintetiza tais projetos em um estado objetivo universal. Mas podemos afirmar que, em certa medida, a realização do projeto individual, a realidade humana, se justifica por se posicionar

enquanto momento necessário dessa dialética, em contrapartida, a universalidade justifica-se por se tornar particular.

Como afirma Sartre em *O Ser e o Nada*, a apreensão do ser por si mesmo como não sendo fundamento de sua existência é uma das consequências do cogito cartesiano. A consciência de sua própria contingência é o que Heidegger apresenta como a motivação primeira da passagem do inautêntico para o autêntico. Em nossa apreensão de nós mesmos, aparecemos como caracteres de um fato injustificável (SARTRE, 2003, p. 129). Mais ainda, o cogito reflexivo leva ao para-si enquanto não sendo o fundamento de seu próprio ser.

Partindo de uma fundamentação do ser pelo ser, caímos em uma distanciação do ser em relação a si mesmo. O afastamento do ser resulta em certa nadificação de si e do que dele resulta, ou seja, trata-se de um ser contingente que assume o Nada que o constitui como distância de si mesmo. Se buscamos o ser que fundamenta a existência no fim, o que encontramos é justamente o ponto de onde partimos: a contingência.

Capítulo II - A falta e o Ser do Valor

O para-si não pode fundamentar a nadificação sem determinar-se como falta de ser, pois não há um agente exterior que expulsa o Em-si da consciência. O próprio para-si que se determina como não-ser, o que significa que só pode se fundamentar a partir do Em-si e em contraposição a este. Sendo assim, a ligação entre o Em-si e o para-si se dá através da nadificação. O Em-si acha-se completo no âmago da consciência sendo aquilo que ela determina não-ser (SARTRE, 2003, p. 135). Mas, originalmente a transcendência do Para-si ao Em-si só pode ocorrer através do vínculo nadificador.

Mas este vínculo é, como dissemos, transcendência e, a seu modo, transcendência efetuada por uma intencionalidade posicional de Mundo e simultaneamente não-posicional de si. O que isso quer dizer exatamente? Que o modo de ser da transcendência do para-si é a intencionalidade, que é este explodir em direção às coisas que remete a consciência ao si que lhe aparece no horizonte de ser, mais ainda, é esta intencionalidade posicional que situa um horizonte a ser visado, deste modo o para-si opera sempre em regime de ek-stáse, de incontidência de seu próprio modo de ser, nas palavras de Sartre em *A transcendência do Ego*, “*De fato, eu sou afinal atirado no mundo dos objetos [...]*” (SARTRE, 2010, p. 193). Mundo aqui aparece em um sentido delimitado, o mundo dos objetos pode ser entendido como o fundo de onde se destaca a intenção, o fundo sobre o qual a consciência toma posição²³, neste primeiro aspecto o Mundo aparece à consciência como condição de possibilidade de sua transcendência.

Como dissemos acima, a negação não advém deste mundo pleno de si, repleto de materialidade, para a consciência. Ao contrário, é esta última que dá origem a sua própria negação. A descrição fenomenológica da consciência nos mostra que este aparecer que é o para-si é seu próprio fundamento ao modo da falta, ele se define por um ser que não é. A consciência tal qual proposta pelo projeto fenomenológico deve

²³ Em um momento posterior, este mundo que é pano de fundo da existência se mostra à realidade humana como mundo vivido (*Lebenswelt*), ou seja, mundo desvelado pela vivência intencional do si.

ser sempre consciência de alguma coisa, sem que ela mesma entre em confusão com esta coisa, sem que ela mesma recaia na passividade da completude do si. Assim, se tomarmos este ponto de partida, percebemos que o nexos da relação para-si-em-si não se encontra no “fundo” da consciência, tampouco no mundo visado, mas sim na mutualidade entre o ser e o aparecer. Mas como caracterizar este aparecer? A tomada de posição em relação ao Em-si nos revela de imediato um movimento, a busca da consciência por seu fundamento, ser para-si é ser em relação ao si, é ser “em vista de...”. Estar diante do mundo sem perder-se completamente em seu ser, remetendo sempre a si mesma, a consciência remete também ao mundo na qual está imersa, mas que não é ela mesma. Aí está a chave para entendermos a nadificação do para-si, pois a consciência não é o si que ela persegue, e ao passo que não é si mesma, para além de qualquer vazio, é Nada, pura e simplesmente falta de ser. Sartre dirá ainda que “*O Para-si não é o nada em geral, mas uma privação singular; constitui-se em privação deste ser-aqui.*” (SARTRE, 2003, p. 753).

O projeto fenomenológico sartriano é construído a partir da tradição que lhe precede. Nas primeiras linhas da *Introdução* de *O Ser e o Nada*²⁴ já é exposta a preocupação do autor com o problema do dualismo substancial (mente e corpo, mundo e consciência), e é notada também a sua proposta de superação deste dualismo através da dessubstancialização da consciência, onde a positividade ontológica restringe-se ao campo do Em-si, este sim dotado de pura identidade consigo mesmo, mas antiteticamente posto por uma consciência, leve como um sopro, ou seja, além de vazia, é translúcida, mas carrega em seu movimento incessante de nadificação certa intensidade que lhe confere a possibilidade de penetrar o núcleo espesso deste Em-si substancial. (frase muito longa. Incompreensível. Refazer) Segundo Barbaras: “Sartre compreende que a intencionalidade não pode repousar sobre o que Husserl chamou de atos objetivantes, que ela retorna a um ato não-objetivante manifestando-se uma relação de ser.”²⁵ (BARBARAS, 2005, p. 115)

²⁴ Cf.: SARTRE, 2003, p. 13.

²⁵ Tradução nossa, do original: *Sartre comprend que l'intentionnalité ne peut reposer sur ce que Husserl appelait des actes objectivants, qu'elle renvoie à un acte non objectivant manifestant lui-même un rapport d'être.*

É pela intencionalidade então que entramos no campo da falta, a consciência que se faz como puro *rapport* ao Em-si é ela mesma completa ausência, uma total falta de ser, pois o movimento que traz o para-si enquanto presença ao ser é nadificação, é o Nada que infesta o Em-si e não pode realizar-se senão como falta (SARTRE, 2003, p. 125). Ora, é necessário agora que compreendamos como se estrutura essa dinâmica da consciência com o ser visado a partir de seu caráter de falta. De início, há a perfeita coincidência do Em-si consigo mesmo, este modo de ser repousa em sua completude e opacidade, em seguida, a falta lhe infesta sob o aspecto da carência de fundamento. Em outras palavras, a consciência “acontece” ao aparecer sobre o Em-si e toma distância desse pólo de pura positividade. A consciência é posterior a esse estado de plenitude originário por se deslocar diante dele como um novo modo de ser particularmente marcado pela conduta da investigação, colocado em movimento enquanto assume aspecto intencional.

Temos então um fio para nos conduzir: toda relação de falta não se encerra apenas em si mesma, mas é capaz de revelar a primazia ontológica do Em-si em relação ao para-si. A busca acontece sob o signo da falta, é caracterizada por ela enquanto toma rumo em direção ao si. Todo o movimento funde-se ao tomarmos esse enlaçamento enquanto dado, enquanto caracterização da situação que envolve o para-si. O exercício analítico neste momento se torna a tarefa necessária para o estudo de como aparecem cada um desses elementos. A totalidade da relação entre faltado e faltante deve ser decomposta para que possamos compreender a que ponto estão realmente ligados. O exercício de análise dos elementos que compõem a relação do para-si com sua própria falta apresenta-se neste momento como tarefa que remete à porção regressiva. Podemos fazê-lo com o objetivo de dissecar a conduta que ligam o ser para-si à origem do valor, isto é, compreender por regressão o processo de interiorização da própria falta como motivador de um processo de nadificação que resultará na impressão do valor, seja em relação à própria existência do para-si, seja como forma de delinear a identidade do em-si que o situa. Trata-se em suma de um processo de particularização que encontra sua gênese na falta.

Podemos encarar a falta como negação, contudo, não como qualquer tipo de negação. Sartre distingue dois modos fundamentais de negação, o primeiro é a negação externa, que pousa sobre os objetos a partir de uma consciência que os coloca em relação de copresença; o segundo é a negação interna que cinge a si mesma ao se constituir como “*o ser o qual nega, juntamente com o ser negado*” (SARTRE, 2003, p. 136). Agora tratamos do segundo tipo, pois ele constitui a negação fundamental, pois até mesmo o primeiro modo de negação, aquele que é exterior, lançado às coisas pela presença, é resultante dessa negação interna. A nadificação é a negação que leva consigo tanto o ser que nega, quanto o ser negado. Enquanto vínculo com o Em-si, esse movimento de negação aparece na realidade humana através das condutas assumidas diante da falta de ser, sendo o Desejo a mais elementar entre elas.

Vincent de Corebyter atribui ao desejo um papel fundamental na ontologia sartriana. Através do ímpeto em direção àquilo que lhe falta, a intencionalidade passa de uma “abertura serena” em relação ao ser, para uma “busca desesperada” (COREBYTER. In: BARBARAS, 2005, p. 96) pela plenitude. Essa mudança nem tão sutil no caráter da intenção mostra ao mesmo tempo o aspecto dramático da ontologia de Sartre, relativo a uma concepção estética latente em *O ser e o Nada*²⁶ e ao modo pelo qual o filósofo dá à noção de intencionalidade, tão cara a Husserl, certa urgência, o que passa a constituir uma nova ideia de intencionalidade notadamente sartriana. Corebyter ainda nos lembra das palavras de Sartre nos *Carnets*:

A irrupção do para-si no mundo é equivalente a uma autodeterminação existencial e constitutiva do para-si como o que falta de Em-si em face do Em-si. Assim, ser consciência de... (No sentido que Husserl diz: toda consciência é consciência de alguma coisa), é determinar a si mesmo para-si

²⁶ Expressão que virá a ser patente alguns anos mais tarde com a publicação de *O que é a literatura?* E que já se encontra posta em 1943 pelos escritos literários de Sartre. Em *O Ser e o Nada* sua ontologia está imersa em elementos do trágico, que aparecem à título de expressão da ironia da dimensão existencial. O tom estético constitui propriamente a passagem dos paradoxos ontológicos ao campo dessa ironia.

pelo jogo do reflexo-refletido como faltado de... alguma coisa.
(SARTRE, In: BARBARAS, 2005, p. 96)

Adiante nos ocuparemos desse jogo entre reflexo-refletido, por ora o que nos vem ao caso é a impossibilidade de desassociar a falta do movimento originário da consciência, pois tal ponto constitui o fato do aparecer. O para-si faz-se sua própria falta ao colocar-se diante do Em-si e a força realizadora desse movimento, que podemos apontar no fundo da facticidade, a intenção, o faz constatar sua escassez de fundamento. Os dados estão lançados. Basta que um único vestígio de falta irrompa no Em-si para que o desejo se perpetue como o nexos dessa dialética da falta. Vejamos ainda mais de perto cada um dos elementos que a compõe.

A realidade humana constitui-se pelo desejo como falta, nosso primeiro termo, que arrasta em seu íntimo aquele ser que lhe aparece como a raiz desta falta e simultaneamente lança ao mundo os outros dois termos dessa trindade do existente (SARTRE, 2003, p. 138): o faltante e o faltado. Há aqui um laço inquebrável entre os três termos, o que lançará consequências por todo o campo onde se estende a ontologia sartriana. De fato, no que diz respeito à concretude, não há como compreender os limites que separam cada um dos elementos dessa tríade senão pelo exercício analítico. A filosofia de Sartre nos oferece as ferramentas para a tarefa de analisar cada termo dessa relação separadamente. A realidade humana como se apresenta ao para-si, o que aqui podemos chamar de “nível existencial” da ontologia de Sartre, é uma síntese complexa de um número de elementos a perder de vista. Que em verdade se alongam ao infinito pela estrutura reflexiva do para-si a partir das três dimensões temporais, e de sua abertura dialética ao para-Outro, entre outros temas importantes.

Vejamos o processo desta tríade se desenrolar sob uma perspectiva panorâmica: A negação surge não nas proximidades, não ao redor, do Em-si, mas sim em seu interior, lança a falta e a partir do aparecer da ausência faz-se o substrato do desejo. O desejo, enquanto falta, passa a constituir o existente, que livremente assume a si mesmo como faltado e se coloca diante do si faltante que lhe aparece projetado pelo querer. Há, nesse processo, o vínculo ontológico fundamental do Em-si em

relação ao para-si. Se nesse momento formos capazes de compreender a natureza desse vínculo, então, todo o trabalho que temos a seguir será o de segui-lo até as últimas consequências. É o que Sartre propõe sem reserva alguma. A tensão mais fundamental deste vínculo está exposta com nitidez: trata-se de acompanhar em detalhe a negação que surge de si mesma.

O para-si não necessita de um ser exterior que lhe lance a negação, sua liberdade implica que ele seja hábil para ser sua própria recusa e em outros termos essa recusa que o coloca em questão para si mesmo é a própria liberdade. A falta irrompe como uma infestação que vai de dentro para fora do ser e posiciona a universalidade do Em-si imediatamente diante do cogito à maneira de pré-reflexão²⁷. A intencionalidade de Sartre é carregada de urgência porque ela se coloca como uma emergência, como questão fundamental a si mesma, na medida em que justifica seu próprio ser a partir de sua própria falta. A paixão humana se apresenta fadada desde o início dessa jornada, pois a angústia aparecerá como uma constatação do precipício inevitável em que a consciência tem de se lançar, onde a má-fé será a tentativa (vã) de subverter essa estrutura ontológica, pois, ao atribuir ao para-si a completude característica do Em-si, acoplar à consciência um peso que ela não tem. Em suas últimas consequências, nega o seu modo de ser enquanto puro transcender e fecha-se no solipsismo. O vínculo fundamental da consciência com o Em-si não é outro senão a incompletude que não pode ser saciada no interior do faltado.

No entanto, existe uma nuance nesse processo triádico, um ponto que devemos tomar com cautela. *"Todavia, não se deveria confundir este Em-si faltado com o da facticidade. O Em-si da facticidade, no seu fracasso para se fundamentar, é reabsorvido em pura presença do Para-si ao mundo. O Em-si faltado ao contrário é pura ausência."* (SARTRE, 2003, p. 139)

²⁷ Ou seja, a consciência em primeira instância atira-se ao mundo ávida pelo fundamento que lhe aparece enquanto faltante e que tem o aspecto do *si* original, posteriormente volta-se ao conjunto de intencionalidades passadas que a constitui; tal movimento é feito pelo que Husserl denominou "intencionalidade transversal" e constitui a reflexão, acontecimento que se mostra profundamente transformador ao para-si, já que lhe coloca em contato com o circuito de ipseidade que lhe é próprio e abre a possibilidade de concretizar o projeto de sua historicidade, sua unificação no fluxo temporal das vivências intencionais.

Em outros termos, o Em-si faltado só me aparece mediante o desejo, tem de vir ao mundo pela realidade humana e por isso mesmo assumido por ela como em um ato livre. O Em-si da facticidade assume outro modo de ser, o modo de ser *passado*. Subsiste enquanto há o para-si presente e o acompanha enquanto fato de sua existência, ao passo que o Em-si faltado aparece como um elemento da contingência da liberdade. Assim, a falta é capaz de me colocar diante desses dois aspectos de minha existência: a facticidade e a contingência. O desejo, por sua vez, realiza-se a partir do para-si, o que implica estar lançado ao mundo visando a dimensão temporal do futuro –onde se anseia encontrar a completude– a partir do para-si presente que carrega consigo o Em-si da facticidade.

Sartre indica que essa relação é consequência do fracasso do ato fundamental (SARTRE, 2003, p.139), e também consequência da fissura de ser que há entre a consciência e o Em-si. Se há o fracasso, é porque o para-si pode apenas fundamentar o seu próprio nada, sua tentativa resulta sempre inútil à medida que o fundamento que persegue sempre lhe escapa. Esse fundamento, que aparece sob o olhar do desejo, não é o fundamento de seu próprio nada, mas sim o almejar de uma coincidência consigo mesmo. O íntimo de todo desejo, o que me revela a falta enquanto existente é essa busca pela necessidade. O para-si deseja ter seu próprio sentido estabelecido, deseja que venha a si tudo que pode ser, e não à maneira de não sê-lo. A questão fundamental lança a consciência diante do mundo a título de acontecimento, não a título de ser, mas de aparecer, e se torna então busca rumo ao ser que lhe falta. O puro ausente do desejo torna-se possível a partir do Em-si ultrapassado pela presença, *“a realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto.”* (SARTRE, 2003, p. 140). A presença do para-si se capta como um ser que está ainda por se fazer, assume a tarefa de realizar-se na transcendência e de buscar o que está para além de sua própria falta, o que nos mostra muito bem a leitura de Corebyter e coloca a intencionalidade de Sartre no campo de uma busca que se justifica pela ausência de sentido da consciência. O fato absurdo da existência do para-si lhe garante ao mesmo tempo a liberdade para se tornar tudo que, no limite, ele tem que ser; ao mesmo tempo em que lhe entrega a total responsabilidade por aquilo que não é. Deste modo,

falamos aqui de uma intenção dotada de leveza e simultaneamente sempre insatisfeita, sempre urgente.

A consciência, consciente de sua própria falta, coloca-se então sempre rumo a..., no horizonte do transcender há sempre um ser que é visado e é esse movimento fundamental que constitui o para-si. “[...]A consciência só pode existir comprometida (*engagée*) neste ser que a sitia por todos os lados.” (SARTRE, 2003, p. 141). Esse é o sentido original da existência, pois o sentido no qual ela se lança é estar livremente engajada no ser que se apresenta “por todos os lados”. O olhar sempre avança rumo ao Em-si, na ansiedade de arrastá-lo consigo para o fundo da consciência, no entanto, descobre que este ser não se entrega e não se reduz ao modo de ser da consciência. Se por um lado a ontologia sartriana é dotada deste olhar trágico, podemos dizer também que é essa dinâmica que mantém a integridade tanto da consciência quanto do mundo. Sartre realiza muito bem o projeto fenomenológico se o tomamos por esse ponto, pois, de um lado, a consciência atira-se ávida em busca de seu fundamento, de outro, o mundo conserva seu estatuto²⁸, sua mundaneidade, por mais violenta que seja a presença que tenta lhe arrancar o sentido. De fato, Sartre representa muito bem uma constatação lúcida dos limites do para-si. Onde é que a consciência encontra o que lhe justifica? É só no Mundo que o para-si tem que ser (fazer-se) seu próprio nada.

Todavia, o limite que separa a consciência de si mesma é Nada, e o que lhe justifica não é dado, mas resta a ser feito. Como este fazer acontece? Sob a forma de Valor. Para entendermos esse ponto, Sartre chama atenção ao alertar para o fato de que não se trata apenas das considerações abstratas que podemos fazer acerca de tal tópico, mas sim de uma consideração da situação concreta da consciência (SARTRE, 2003, p. 142). De modo que a analítica também chega a suas fronteiras, pois não é suficiente a descrição das estruturas de relação do para-si com o Em-si, mas em última instância é na própria relação que o quadro se completa. Na dimensão existencial, o

²⁸ O trabalho fenomenológico empreendido por Sartre constitui um ponto importante na caracterização dessa oposição entre Ser e não-ser, porque se trata de uma tentativa de dissolução dos dualismos a partir de uma compreensão da copresença dos objetos mundanos a partir da presença necessária de uma consciência, sem que com isso a consciência perca a translucidez que lhe é característica, nem que o mundo se torne por este contato uma “transparência” assimilada ao modo de ser do para-si. A convivência entre para-si e Em-si ocorre de modo que a tensão entre sua contraposição ontológica seja mantida enquanto base da realidade humana que deste contato advém.

que nos revela o Em-si são os próprios modos pelos quais o para-si escolhe se portar diante dele, isto é, as condutas que constituem a realidade humana. O valor aparece no mundo através da realidade humana e veremos mais adiante, essa mediação assumirá um papel de destaque nas páginas da *Crítica da Razão Dialética*, onde ela aparece explicitamente com o aspecto de *práxis*.

Há uma tensão entre mundo e consciência. Dessa relação, a síntese que podemos apontar é o concreto em estado de constante realização, à medida que assume as partes que lhe compõe. Não pode ser considerado como um dado visto que a natureza da tese mundana é inesgotável em sua completude; e a negação, que a presença coloca sobre ela, constitui-se como negação. O valor se coloca “entre” e é afetado por esse duplo caráter de em parte ser e não ser (SARTRE, 2003, p. 144).

O valor aparece nessa relação à distância no horizonte do transcender ao ser assumido pela consciência na forma de Em-si faltante, projetado pelo para-si ao modo de um possível almejado, aquilo que satisfaz e completa o faltado. Sartre dirá que o desejo carrega o sofrimento de não poder ver a si mesmo como suficiente (SARTRE, 2003, p. 143-144), pois por toda a parte constata a completude que lhe falta sem poder sê-la. O valor lhe aparece, portanto, como essa cristalização de significado que impregna as palavras, os gestos, as ações. Trata-se da dimensão simbólica que constitui o dado e, veremos adiante, a construção desse aparato simbólico que se adequa aos aspectos materiais da situação que cerca o para-si só pode ocorrer mediante atividade subjetiva, isto é, pelo processo de transformação das condições materiais e abstratas daquilo que constitui o campo da ação. Este campo, estritamente Em-si²⁹, é o solo que a consciência tenta arrastar para sedimentar a si mesma.

No entanto, o valor aparece no mundo como algo consubstancial à consciência (SARTRE, 2003, p. 146). Não é um objeto tético da consciência, mas aparece como

²⁹ Estritamente, pois mediante o olhar do para-si ocorre um processo de polarização que converte tanto o passado, que um dia fora presença, quanto a presença alheia, em um conjunto amalgamado de condições sobre as quais o estado presente da consciência pode surgir. A consciência simultaneamente se particulariza através da subjetivação e revela a objetividade de tudo àquilo que está para além de sua constituição íntima. Vale ressaltar, embora a consciência busque o sedimento objetivo do Em-si sob a forma de fundamento, seu modo de ser se distingue do já citado “espírito aracnídeo”, pois a busca é tentativa de aderir ao Em-si conservando-o em seu estatuto ontológico característico, trata-se assim, de uma inversão em relação à consciência que busca tornar os objetos “suas” representações.

elemento que lhe constitui a ponto de não haver dissemelhança entre a consciência e o valor. O para-si nesse momento não é consciência de valor, mas sim consciência de ser, onde a questão que se trata de elucidar é a do fluxo temporal, pois de certo modo a consciência transcende esse momento em direção ao futuro em que o valor irá lhe aparecer em sua forma plena, ou seja, como objeto posicional para a consciência na forma de Em-si. Essa ultrapassagem é o limite do próprio desejo, desejo que deseja revelar a si mesmo, conhecer a profundidade de seu ser sem restrição alguma. O olhar, em sua instância reflexiva, eleva-se para capturar o próprio valor na forma de significação e o que traz ao mundo é seu próprio nada, pois, no momento em que se dobra sobre si mesmo, a reflexão não escapa ao modo de ser da intenção e o valor almejado esvai por entre os fenômenos que se apresentam, mantendo-se transfenomenal.

A questão é compreender esse movimento da transcendência que gira a roda do tempo, e dilata a consciência em três direções: passado, presente e futuro; e ainda mais, como a reflexão empreende o projeto de recuperar o seu próprio valor, de realizar a sua fundamentação.

Capítulo III - A Temporalidade

A análise da temporalidade empenhada por Sartre em *O Ser e o Nada* revela uma preocupação do autor no que diz respeito à totalidade expressa na relação do para-si com seu passado, presente e futuro. Isto porque as três dimensões da temporalidade se mostram engendradas no próprio movimento nadificador originário do para-si. A consciência, ao assumir o seu lugar enquanto presença diante do Em-si, realiza o processo de temporalização, lança ao mundo simultaneamente a negação que lhe constitui e torna a espacialidade difusa em uma nova ordem de dimensões³⁰. Este movimento é relativo àquilo que aparece enquanto faltante e proporcional à falta que embaraça a consciência e o Mundo e, assim, a falta de ser do para-si não é apenas falta que lhe constitui presentemente, mas torna-se também falta à medida que se mostra ultrapassada enquanto *tempo perdido* e falta a ser preenchida enquanto *porvir*. A compreensão das dimensões temporais tem a capacidade de nos revelar outra face do enraizamento da consciência no plano da existência. Ora, a ontologia sartriana assume que toda forma de encadeamento só pode vir ao Ser através do não-ser³¹, todavia o modo elementar de tal ordem é a temporalidade.

Segundo Sartre, só nos é possível a análise das dimensões ek-staticas se, para fins de estudo, posicionarmos cada uma em suas próprias atribuições, embora a vivência da temporalidade aconteça sem a distinção entre passado, presente e futuro, pois cada uma das dimensões interpenetra a outra e aparece pela síntese que é a relação de presença do para-si ao Em-si³². Assim, podemos entender aqui a temporalidade como uma chave fundamental para a compreensão do pensamento de

³⁰ Isto é, a presença da consciência realiza-se enquanto ato de nadificação. A temporalidade marca o aparecimento de uma nova ordem de dimensões que são relativas ao ato nadificador da presença e através dela lançam simultaneamente o antes(passado) e o depois(futuro).

³¹ Em *O Ser e o Nada*, precisamente a partir capítulo 2 da *Segunda parte* (SARTRE, J-P. 1997,p. 168) Sartre recorre à afirmação de que não há ordem, ou presença, no Mundo, mas que tais termos equivalem ao surgimento do para-si. Este tema é retomado no prefácio da *Crítica da Razão Dialética*, onde o autor afirma que a dialética é um modo de relação que encontra seu lugar na realidade a partir da consciência, e não uma estrutura que emana da matéria por si mesma. Retomaremos este tema ao tratar da controvérsia entre Sartre e Georg Lukács.

³² A ontologia sartriana adota a ideia de que a percepção, particularmente o modo perceptivo do para-si, opera em seis dimensões elementares, três espaciais (largura, altura, profundidade), três temporais (passado, presente, futuro). Da síntese de tal presença simultânea às seis dimensões surge o concreto, ou realidade humana.

Sartre. Através desta relação absoluta entre as dimensões ek-státicas do para-si, compreendermos um dos aspectos dialéticos da filosofia do autor.

A temporalidade em Sartre apresenta o caráter de atividade livremente assumida pelo para-si em sua busca por fundamento. A intenção da consciência, sempre voltada àquilo que persegue (o faltante), dá início ao fluxo da temporalidade. Não se trata de uma consciência submissa a essa ou aquela concepção de tempo, tampouco de uma consciência que navega entre um instante e outro. Trata-se de um para-si que é o seu próprio fluir, de uma liberdade que livremente assume-se como temporalidade, atirando-se sempre em direção a um Em-si.

Em vão pretenderá o Para-si encadear-se a seu Possível, como ser que ele é fora de si, mas o é com certeza: o Para-si só pode ser problemáticamente seu Futuro, pois dele se acha separado por um Nada que ele é; em suma, é livre, e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo. Ser livre é ser condenado a ser livre. (SARTRE, 2003, p. 183)

Note-se, sobre a citação acima, que a “consciência interna de tempo”, de Husserl, aqui assume completa autonomia e identifica-se não apenas a um pólo intencional da consciência, mas com a própria relação que existe entre a consciência e quaisquer pólos intencionais que ela livremente projeta a partir de sua *falta*. As três dimensões temporais não são feitas à parte da liberdade, mas são a própria expressão da liberdade em seu processo de passagem da possibilidade à necessidade. Entendamos os aspectos fundamentais na constituição da dinâmica temporal. Se o para-si mantém uma relação problemática com seu futuro, isto só pode ser consequência de seu modo de ser presente e, constantemente, ultrapassado como Em-si. Vejamos agora cada uma das dimensões temporais de forma analítica.

O Passado

Partindo da consideração de que toda teoria da memória encerra pressuposições acerca do ser do passado, Sartre afirma que não raramente tais pressuposições turvam a compreensão acerca do passado. Por essa razão, a investigação sartriana sobre as dimensões temporais é situada a partir de questões previamente exploradas, como veremos com mais atenção adiante, e seu questionar sobre o passado repousa sobre uma questão fundamental: “[...] qual é o ser de um ser passado?” (SARTRE, 2003, p. 209). Trata-se, à primeira vista, de compreender se há um princípio de permanência que permeia as três dimensões da temporalidade. Poderíamos reescrever a questão proposta por Sartre sob a forma de duas novas perguntas: Há um ser que subsista ao fluxo temporal? Qual aspecto assume tal ser, sujeito a ser ultrapassado, contudo, persistente? Ao nos lançarmos a tal investigação, temos de reconhecer que a memória aqui assume a forma de um esforço por retomar, trazer à luz da presença, o ser passado, e desta maneira projeta o para-si rumo a uma dimensão temporal que já não possui mais o estatuto ontológico da presença a si, mas há um tempo que já não é mais e que intencionalmente a consciência tem de sê-lo.

Ao tentar compreender como se realiza a permanência no interior do fluir temporal, bem como de que maneira o para-si desempenha o papel legado por seu modo de ser enquanto presença a si, Sartre nos aponta duas possibilidades. Podemos, tal como Henri Bergson, tomar o passado como um existente que não é capaz de agir no presente, ou, tal como René Descartes, podemos admitir o passado como não sendo mais. Duas posições que, todavia, não são suficientes, à medida que lançam um problema elementar prévio: a interação do passado com o ser presente. O que parece nos levar a tais dificuldades é a incapacidade da consciência presente reter em sua totalidade as consciências passadas. Essa incapacidade nos aponta à fissura de ser entre Em-si e para-si. É mais uma das faces do paradoxo da nadificação original e é simplesmente por esse paradoxo que provém a dinâmica e a mutualidade das três dimensões temporais. Eis a primeira pista para encontrarmos a gênese do passado: o passado reverbera o acontecimento original e a memória é capaz de nos identificar enquanto presença a um ser passado que falta à consciência. Sartre diz:

Somente para a realidade humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem de ser o que é. É pelo Para-si que o passado chega ao mundo, porque seu 'Eu sou' existe sob a forma de um 'Eu me sou'. (SARTRE, 2003, p. 166)

O passado só existe enquanto sustentado pelo para-si na forma de “*Eu me sou*”³³, tal é a razão para Sartre afirmar que o passado só pode existir como *meu* passado. Não simplesmente como ligação subjetiva do para-si com o ser que já não é mais, mas como um liame ontológico do para-si com o Em-si que lhe escapa. Uma ligação entre a consciência com os objetos intencionais ultrapassados no processo de subjetivação. Em sua conferência de 1961 em Roma, o filósofo destaca o caráter *ek-stático* da consciência ao tratá-la não como um sujeito cristalizado em si mesmo, mas como um “*problema*” (SARTRE, 2015, p. 25), como interrogação em estado permanente, razão pela qual Sartre fala de um processo de “*singularização do universal*” (SARTRE, 2015, p. 47).

Por esse movimento de singularização, assumo o passado como sendo *Meu passado* enquanto ele é tornado particular por minha presença ao si. É nesse sentido que, em *O Ser e o Nada*, será possível a afirmação de que só há passado para o ser que “[...] em seu ser, está em questão seu ser passado, seres que têm-de-ser seu passado.” (SARTRE, 2003, p. 166). Tenho de ser aquilo que sou à maneira de não sê-lo mais, pois “[...] por princípio, meu ser é heterogêneo com relação às minhas maneiras de ser.” (SARTRE, 2003, p. 170). A ligação ontológica do passado com o presente é leve como só a consciência é capaz de ser e ao mesmo tempo ininterrupta, como um fio tecido constantemente e prestes a arrebentar-se a qualquer momento.

O passado torna o para-si Em-si, sedimenta a presença, pois a consciência se lança enquanto presente e só pode haver presença enquanto ela me aparece como *tendo sido*. Em suma, só pode ter passado aquele ser que conserva em seu modo de ser a possibilidade de ser presença a si mesmo. Não há um passado para a árvore em que outrora corria a seiva que lhe fazia folhar em verde e agora tomba ao chão como

³³ Do original: “*Je me suis*” (SARTRE, J. P. 1943, p.149).

um amontoado seco de madeira amarelada. Este ser “passado” aparece apenas aos olhos do para-si que se lança rumo à árvore morta para contorná-la como *copresença*. A relação de passado-presente só aparece diante da realidade humana pela reciprocidade do presente-passado, encerra-se na totalidade sempre crescente de um Em-si que vem ao mundo através da consciência. Encarar o passado como a totalidade que o para-si tem de ser, é encará-lo como algo assumido livremente em meio à multiplicidade dos possíveis e enquanto negação de todas as possibilidades não realizadas. A ligação do passado com o presente justifica-se como em uma obra que se realiza, como algo que atualiza a si mesmo pura e simplesmente porque era possível que o fizesse. Essa ligação ontológica se mostrará como fenômeno existencial a partir da constatação da morte como horizonte final da experiência humana, pois a morte encerra em facticidade absoluta tudo aquilo que um dia fora possibilidade, como a nota final de uma melodia que soa em seu próprio tempo. Uma vez que o para-si torna-se pura necessidade, ele então já não existe mais em seu modo de ser, torna-se Em-si. O fluxo temporal, o mesmo que faz com que eu seja o meu passado, implica que eu viva ao modo irônico de ser aquilo que já não sou. A morte, entretanto, é o ponto onde já não posso mais escapar ao si, tenho de ser apenas aquilo que sou sem negá-lo mais.

O passado existe enquanto presença ultrapassada, de tal modo me aparece pelo jogo de espelhos da consciência, quer dizer, é recuperado pela memória enquanto é visado intencionalmente. A transversalidade da intenção me revela as consciências passadas. Por ora, é importante a ligação entre essas duas dimensões temporais, pois, o passado em meu estado presente de consciência aparece sob a forma da facticidade³⁴, efetua-se na necessidade do Em-si, enquanto minha consciência atual atira-se rumo a ele para captá-lo enquanto memória, sob a forma de para-si. O jogo de espelhos da consciência coloca-me em uma dança incessante onde ora constato minha presença como “falta de si”, ora minha falta como “presença a si”. A memória faz-se como falta-presente, enquanto a consciência é ela mesma presença-

³⁴ “Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa.” (SARTRE, 2003, p. 171).

faltada. Enlaçados pela nadificação, passado e presente insinuam um ser que já não é mais, separado de si por um Nada de ser.

O si aparece pelo movimento de retomada da memória, pela retenção da consciência passada no âmago da presença. Entretanto, o passado nunca é completamente retido pela presença, não pode ser recuperado sob sua forma original, mas somente pela forma que assume ao cristalizar-se, somente a título de lembrança pode existir como *meu* passado, como memória de uma plenitude que outrora fui sem jamais poder sê-lo outra vez. Vê-se, por exemplo, as memórias de infância. A casa onde nasci hoje me aparece pintada em cores mais vivas, o quintal onde brinquei em meus primeiros anos constitui-se em minha memória como um espaço puro, pleno de si mesmo, tornado grandioso pela nostalgia. Meu riso, minhas lágrimas, as alegrias e frustrações de meu passado conservam o privilégio da necessidade sobre o meu presente, são fatos e, se sinto saudade, tal sentimento só se justifica a partir de minha presença em relação a tudo isso que hoje me aparece como o Em-si que um dia foi presente. A atribuição de valor só acontece mediada pela falta que constitui a presença atual, vem ao mundo pelo Nada deste si passado.

Agora nos vemos diante da necessidade de explicar de que modo o para-si escapa a si mesmo em direção ao passado, isto é, o modo pelo qual a presença torna-se ausência.

O Presente

O que destaca o presente do passado é seu modo de ser: Para-si. É o estabelecimento da relação de uma presença que visa um si que está para além, à distância. A presença existe à maneira da intencionalidade, de modo que não podemos desassociar uma da outra, pois são uma única e mesma coisa, a consciência se torna presença a s, seu modo de ser é intencional. A presença interpõe-se, dirá Sartre, entre aquilo que já não é mais e o que tem de ser no horizonte de sua existência (SARTRE,

2003, p. 174). Assim, todas as características que atribuímos previamente à intenção podem também ser atribuídas à presença. Ser presente é ser imerso em si mesmo ao mesmo tempo em que há uma distância de si. É a experiência presente do paradoxo nadificador. A presença busca alcançar todas as direções, infesta o Em-si na ânsia de desvendá-lo, perscruta o Ser sem que jamais sinta seu peso, sem que jamais assuma sua densidade, é a consciência lançada ao mundo a partir do acontecimento original, mas ainda assim sem esvair-se no objeto visado. Como isso é possível? Como pode o ser que se coloca à distância de si mesmo não se perder em seu esforço de fundamentação?

A questão pelo presente é propriamente a questão pelo Nada, pois quando tentamos estabelecer o ponto onde passado, presente e futuro se tocam, somos inclinados ao que Husserl afirma em *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, a saber, o limite ideal de uma divisão ao infinito é o nada. Se encararmos o presente como “presença a...”, significa que lhe atribuímos o modo de ser do para-si em contraste com o modo de ser Em-si, que previamente atribuímos ao passado. A ligação ontológica entre as duas dimensões temporais agora pode ser analisada pelo olhar do presente sobre si mesmo. O tempo presente é o tempo onde escapo, onde busco o si, e tudo parece encerrar-se por este movimento de nadificação da presença. Entretanto, o ser Em-si retorna a esta presença em algum grau de reciprocidade?

Já vimos que não é possível que o faça. A presença a si sugere de imediato certa distância a si, exige a negação de si para fundamentar o olhar que parte em direção a si mesmo. O ser Em-si, por seu modo característico de Ser, não permite tal espaço entre si mesmo, não permite tal desprendimento para que haja distância em seu campo de possibilidades. Para além da completa identidade consigo mesmo há apenas a negação, o Nada de si, que compõe justamente o modo de ser particular do para-si, que constitui a presença enquanto consciência de si e o presente enquanto campo de abertura da consciência. Ser presente é um modo de relação da consciência com o Em-si, um modo de relação operado intencionalmente. Se os objetos no mundo parecem relacionar-se entre si, se minhas vivências passadas parecem ligar-se umas às outras,

isto só é possível através da mediação da realidade humana. A presença lança ao mundo a possibilidade de copresença entre os objetos em sua simultaneidade, ou seja, parece haver uma relação entre os objetos que se destacam sobre um fundo de existência, isso só se torna possível devido à minha presença que se interpõe entre eles. Posteriormente, o para-si atribui-lhes valor no sentido de utilidade, passa a construir a partir da copresença as maneiras de instrumentalizar os objetos que o rodeia, o que significa incorporar-lhes ao projeto de realização da realidade humana. Os objetos passam a servir para realizar a mediação dos estados objetivos e são hierarquizados também por seus graus relacionados à sua materialidade, isto é, a transformação da matéria-prima mundana se dá tanto pelos utensílios materiais simples, quanto pelos utensílios mais complexos. No processo de fabricação de um instrumento musical, por exemplo, são postos sob o estatuto de utensílio tanto as ferramentas que permitem obter, serrar, talhar e polir a madeira que será usada no processo, quanto o aparato matemático abstrato que permite o cálculo adequado das proporções para a realização do trabalho em questão. A presença ilumina o mundo a partir daquilo que projeta a ser realizado e desta maneira impõe certa ordem que se justifica somente à luz do porvir. Todo o trabalho realizado, desde a escolha e coleta da madeira adequada, o lento processo de mudança em sua forma, de cálculo, de manufatura e de acabamento, justificar-se-á pela possibilidade distante de todas as notas que virão soar através do instrumento em questão, engendrando desta maneira uma longa cadeia de trabalho no processo de criação dos valores. Entretanto, o Em-si não pode ser reduzido meramente à sua utilidade, mas esta última destaca-se ao ser trazida ao Mundo pela consciência na forma de valor, enquanto é realizada pela mediação da ação humana.

O para-si posiciona-se como o vínculo entre os Em-si que se apresenta imediatamente em sua situação, progressivamente, esta situação alarga-se, veremos mais adiante, pela presença do Outro. A consciência não-posicional de si permite à consciência perder-se em consciência posicional dos objetos aos quais ela é presença.

O Futuro

A presença que, por um lado, nos remete a um passado através do movimento de recuperação da memória, nos lança simultaneamente em direção ao futuro. A questão acerca das três dimensões temporais não pode ser considerada enquanto não tomamos a terceira dimensão. Mas o que caracteriza o futuro? No liame ontológico da totalização temporal, qual o seu papel? Sartre lança a investigação sobre a ontologia do movimento ek-stático da temporalidade a partir da constatação de que a experiência da realidade humana só é completa a partir da vivência simultânea das três dimensões do tempo. Nosso estudo sobre o passado e o presente já foi capaz de nos revelar um elo ontológico entre eles, pois as partes que compõem este encadeamento só podem ser isoladas por um esforço analítico.

Os esforços para isolar o presente em seu estado puro, como já vimos, levam a uma divisão infinitesimal entre o ser que já não é mais e aquele ser que me aparece à distância como ainda não sendo. Vejamos o futuro a partir de como ele nos aparece à presença: um possível entre todas as possibilidades. Entretanto, não se trata de uma inversão do passado bergsoniano, quer dizer, não vemos o futuro como um ser que ainda não tem a capacidade de atuar sobre o presente. Isso nos levaria de volta a tratar o tempo como um “dado” e não daria conta do movimento de totalização que é a temporalidade.

A consciência traz ao mundo a realidade humana por revelar-lhe à maneira do para-si, que arrasta consigo um passado sob a forma do ser que não é mais e que se torna Em-si, constituindo a história de sua existência como aparece no Mundo. Como aparece o futuro nesse processo? Como se constitui em relação às outras dimensões temporais?

Encontramos nossa resposta ao compreendermos o aspecto intencional da presença, que não pousa simplesmente diante de um objeto, mas é movimento constante de evasão rumo ao Em-si. Para Sartre, não há momento de repouso na consciência, ela existe enquanto ek-stáse. Neste movimento em direção ao si

encontra-se sua operação permanente. Em seu artigo de 1939, sobre a intencionalidade, Sartre afirma não se tratar de uma consciência *glutona*, um espírito aracnídeo que atrai os objetos a sua teia para digeri-los em sua forma de ser, mas, ao contrário, de uma presença que acompanha o mundo à sua volta. O futuro, a dimensão da possibilidade, aparece aí, lançado pela presença como antecipação de um engajamento a vir. Movimento que carrega consigo o passado e o presente. Carrega a contradição e o paradoxo original, uma vez que em seu interior também podemos notar a falta enquanto ausência completa de si. Essa fuga adquire certa ambiguidade no sentido de que, fugindo àquilo que ela não é, a consciência escapa também ao que era. O possível aparece como aquilo que falta ao Para-si para que seja. O futuro é o possível que aparece ao Para-si enquanto destino no qual espera encontrar o si.

Se é possível tomar esse movimento como incessante é porque, de maneira irrefletida, a temporalidade é uma expressão imediata da nadificação original, que ao mesmo tempo dispõe a falta, o faltante e o faltado. O futuro, por sua vez, identifica-se ao faltante, àquilo que aparece para a consciência como a realização de sua falta, a dimensão da possibilidade se insinua ao presente como um para-além, como aquilo que irá lhe aparecer ao passar o tempo. O passado, que aparece sempre sob a forma de *meu*, se mostra sempre como certo, realizado e imutável (por mais que os fatos possam escapar à memória). O futuro, no entanto, é sempre proposto, é o flerte do para-si com seus possíveis, pois em seu íntimo reúne desejo e falta.

Se não houvesse a falta, não haveria intenção, não haveria para-si, pois estaríamos tratando do si em sua dimensão de plenitude. Não há movimento algum na relação de completude do Em-si, pois é o que é e nada mais. Sua necessidade de fundamento é que o coloca como presença, o desejo por aquilo que está para além do si é que dá à luz ao para-si. A intenção aqui aparece como o romper da estabilidade do Em-si. Ao lançar a si mesma como presença acaba por lançar também toda a possibilidade de transcendência. O futuro é essa dimensão na qual se dirige a intenção. Pois uma vez que se note uma falta, não é possível mais ignorá-la, já que o não-ser infestou o núcleo do Em-si. O Para-si não pode anular-se e tem responsabilidade para

consigo mesmo. Isso porque é uma presença de falta ao si, e é responsável por si porque se torna o seu próprio devir a partir do momento em que foge ao Em-si.

Descartes, Husserl e Bergson

À medida que Sartre avança na investigação acerca da temporalidade, sua ontologia posiciona-se diante das considerações feitas previamente sobre o mesmo tema, ao mesmo tempo em que se torna independente de seus mestres. É nesse tom que podemos notar em *O ser e o Nada* a fértil discussão que há entre a ontologia da temporalidade sartriana e as propostas de Descartes, Husserl e Bergson sobre o mesmo tópico. Sob o holofote deste debate a filosofia de Sartre ganhou muitos rótulos ao passar dos anos, e como bem nos lembra Luciano Donizetti, entre eles está a estampa “cartesiana. Vejamos as razões pelas quais o rótulo do “cartesianismo” é aplicado à teoria de Sartre.

Sigamos as palavras de Donizetti: *“o filósofo insiste na necessidade de partir do cogito com a condição de poder deixá-lo”* (SILVA, 2008, p. 226). Tal como Descartes, a proposta sartriana nos apresentaria uma filosofia que toma como princípio a certeza inabalável, dotada de evidência indiscutível. No caso de Sartre, para além disso, a evidência do para-si é tão violenta que é capaz de contrair-se sobre si mesma e iniciar seu movimento de nadificação, a partir do qual o para-si penetra o si e lentamente o escava, o contorna ao lhe atribuir significação durante o processo de busca por seu próprio fundamento. Lembremos também que o para-si carrega a si mesmo pela intenção, ou seja, não é outra coisa senão puro movimento de atirar-se em direção ao ser. Podemos nos perguntar se a proximidade com Descartes é de fato tão sólida assim. A intenção revela o si, mas quando busca revelar-se sua força a repele para fora. De que maneira isto acontece? O movimento característico de tomada de posição define a intenção, seja esta posição imediatamente relativa ao Mundo (pré-reflexiva), seja ela voltada a si mesma através das intencionalidades transversais, que têm a capacidade de levar o para-si a um novo nível de consciência: a reflexão. A reflexão

traz à consciência as vivências passadas, o Em-si do passado. Ao buscarmos desvendar a intenção por meio dos níveis transversais de intencionalidade, o que acontece simplesmente é que somos levados de volta ao Mundo através das consciências passadas. A clássica fórmula fenomenológica husserliana que expressa a ideia de que toda consciência é consciência de alguma *coisa*³⁵ e que define a intenção por sua capacidade de constituir os “*objetos como unidades de sentido*”(HUSSERL, Conferências de Paris, p. 28), nos indica também que em última instância o que a consciência desvela não é seu próprio ímpeto intencional, mas os objetos que a transpassam. A intencionalidade mantém-se oculta para que o Mundo possa ser revelado, seja pela reflexão, ou anteriormente ao movimento reflexivo, pois ao buscarmos conhecer a intenção, somos forçosamente atirados para fora em seu *éclater*.

Mas não é só por colocar o ponto de partida de sua ontologia sobre um princípio estabelecido a partir do modo de ser da consciência que Sartre dialoga com Descartes, a influência husserliana exercida em seu ensaio de ontologia fenomenológica também o lança nessa direção, pois Husserl em certa medida associa o *cogito* cartesiano através da referência ao movimento que o impulsiona em direção ao objeto³⁶. É sabido que o contato de Sartre com a fenomenologia acontece por meio de Husserl.

Ao adotar o rótulo do cartesianismo, ou qualquer outro, comprometemos o texto sartriano a um aparato conceitual prévio, isto é, contaminamos as noções apresentadas por Sartre com a carga de significado atribuída a outros filósofos. Embora não possamos dispor dos meios necessários para contrapor cada um dos estereótipos que são endereçados à ontologia de Sartre, o trabalho realizado por Donizetti nos ajuda a compreender de que maneira o cartesianismo foi associado a

³⁵ Tal noção remonta a Franz Brentano e pode ser encontrada já em seu trabalho *Psychology from an Empirical Standpoint*.

³⁶ Vejamos as *Meditações Cartesianas*, logo em seu início Husserl já empreende a tarefa de tomar a advérbio temporal *ergo*, da sentença *Cogito ergo sum* como um indicio de distância entre a consciência e seu movimento de realização. Notemos também que a intenção, de acordo com a fenomenologia husserliana, realiza a unificação desta sentença.

Sartre ao longo dos anos. Vejamos o que diz respeito à nossa investigação sobre a temporalidade.

Acerca das estruturas de temporalização do para-si, o cerne da questão sobre a aproximação, ou afastamento, de Sartre em relação à filosofia de Descartes, Husserl e Bergson é um só: o problema do instante. A concepção temporal proposta por Sartre apoia-se no movimento ek-stático da consciência, isto é, constitui-se pelo movimento incessante da consciência. A temporalidade é fluxo de totalização das três dimensões temporais, o que de imediato já sugere que seu poder de retenção não figura em nenhum instante, ou em nenhuma instância transcendental que subjaz ao próprio movimento. Não podemos associar a temporalidade ao instante, pois, trata-se de um contínuo que se resgata em um esforço de permanência, a temporalidade é idêntica a seu movimento, é, portanto, temporalização. O estatuto ontológico do instante recai sobre certa “atomização” de cada uma das dimensões temporais. Ora, o movimento ek-stático da consciência não é fluir de instante em instante como que em pequenos saltos, mas sim é a constituição da própria temporalidade enquanto fluxo da consciência em sua relação com o Em-si. A consequência imediata de adotar uma concepção instantaneísta do tempo seria a exigência de um novo termo dotado da capacidade de unificação desses instantes, a consciência se veria então obrigada a recorrer a outro nível de Ser para realizar sua coesão. Husserl, mesmo sem adotar o instante, recorre ao nível transcendental para realizar a unificação do fluxo temporal, embora tal nível seja consequência de um movimento de retrotração da intenção. Ele acaba por lançar o Eu à instância transcendental, o que Sartre aponta como um modo de tornar opaca a consciência e destituí-la daquilo que caracteriza seu modo de ser. O que a proposta sartriana de temporalidade nos aponta é a noção de uma consciência autodeterminante em sua capacidade de unificação.

Veremos adiante como a reflexão exerce o papel de retenção do fluxo temporal à medida que a consciência engaja-se em seu próprio modo de ser, ou seja, conforme reconhece a si mesma enquanto intencionalidade. Sartre maneja o fluxo temporal a ponto de lhe garantir um princípio de estabilidade que resida em seu interior sem, de um lado, recair no instantaneísmo, e, de outro, adotar um nível transcendental à

consciência. Dilema que, à propósito, elucida de maneira incontestável os pontos de independência de Sartre com as concepções de Descartes, Husserl e Bergson.

A partir das distinções no movimento unificador da consciência de acordo com a obra dos três filósofos, Donizetti chama a nossa atenção para aquilo que há de diferente entre o ponto de partida assumido por Sartre em relação a Descartes e Husserl (SILVA, 2008, p. 227). Na instância pré-reflexiva podemos encontrar o que difere a ontologia de Sartre. *A Ideia fundamental da fenomenologia de Husserl* possui a capacidade de expandir a consciência antes mesmo que ela retome a si própria na forma da reflexão, pois antes de qualquer coisa a consciência se faz à distância de si, para só então recuperar-se pelo jogo transversal da intenção.

O problema do instante aparece em meio à discussão de Sartre com estes três filósofos. Trata-se de fazer uma escolha: a) o tempo é conservado em seu estatuto instantaneísta e o fluxo temporal é relegado a outra consciência; b) a unificação do para-si é entregue a um nível transcendental que deve acompanhar a consciência como uma sombra e interpor-se entre ela e o Mundo; c) a consciência subsiste enquanto mergulhada nesse fluxo a partir de um único movimento autocriado e autodeterminante, sem que haja qualquer sinal de instante.

Em relação a Bergson temos a questão acerca do passado: podemos assumi-lo como um instante que não mais atua no presente. Ainda substancializado, dotado de um modo de ser que é suficiente para sustentar a sua existência ao modo de *ser passado* sem que haja a necessidade de que se justifique enquanto *dimensão* relacionada com o presente e o futuro, porém, não atuante sobre o presente à medida que não lhe aparece enquanto situação, mas dado em seu próprio modo de ser. Segundo essa concepção, *“ser passado, para um acontecimento, seria simplesmente estar recolhido, perder a eficiência sem perder o ser.”* (SARTRE, 2003, p.160). Semelhante é a concepção de passado adotada por Husserl, onde o instante ultrapassado ainda resiste como uma “mônada” temporal à disposição do Eu transcendental. Sartre dirá que Husserl engendra o passado bergsoniano em seu “jogo de Retenções” (SARTRE, 2003, p.161) que à sua maneira resgata as consciências de outrora no fluxo temporal presente. Sua objeção se encontra no ponto em que

tornamos o passado um instante, pois se o *cogito* husserliano se revelará instantâneo em sua dimensão presente, como então relacionar dois instantes que bastam por si mesmos? Acompanhemos o que diz Donizetti:

O mesmo problema diagnosticado em Descartes, qual seja, duplicar a consciência (de) si, parece ser encontrado em Husserl. Ainda que, na esteira da purificação do campo transcendental, Husserl libere a filosofia do Eu formal e psíquico, segundo Sartre resta o Eu transcendental. (SILVA, 2008, p.228)

Descartes isola o passado de qualquer substancialidade, pois, segundo ele, a experiência ultrapassada simplesmente deixa de ser. Estabelece então certo privilégio do presente sobre aquela dimensão temporal, sem que a prioridade do presente enquanto sujeito que se volta a conhecer possa dar conta do problema da duplicação formal do Eu. Além disso, ainda se depara com a necessidade de uma consciência divina que estabeleça o liame entre o *cogito* em estado de presença e os objetos a qual abre a possibilidade de conhecimento. Como encarar o passado então? Como o sujeito pode voltar a si mesmo em esforço reflexivo? A substância divina, ao mesmo tempo em que, garante a relação de conhecimento entre sujeito e objeto, também realiza a mediação entre a consciência e a constatação de sua própria existência ao modo do *ergo sum*. O passado, ainda que não se identifique ao estado atual do *Cogito*, subjaz, pois dessubstancializa-se pela sucessão dos momentos temporais realizados a partir do sujeito presente, perde Ser à medida proporcional que o presente permite o reconhecimento do sujeito enquanto substância pensante. O passado aparece como o rastro que o Cogito deixa ao longo de seu caminho.

O que Sartre busca evitar é qualquer forma de substancialização da consciência, qualquer duplicação do para-si que o destituiria de seu modo de ser. O problema, tanto para Husserl quanto Descartes, leva-nos a este ponto, pois, segundo Sartre, a duplicação do *cogito* que atribui a substância ao sujeito tem a consequência de torná-lo tão opaco quanto o Em-si, ao ponto de ser necessário que haja uma mediação entre a consciência e o mundo (SARTRE, 2010, p.132). A consciência, tal como é concebida

por Sartre, despreza a necessidade de tal duplicação, pois sua constituição, enquanto consciência não-posicional de si, permite a unificação à maneira pré-reflexiva. Essa unificação é bem visível no texto *A Transcendência do Ego*.

O início do texto de 1937 destaca o caráter de ambiguidade da proposição kantiana: “o Eu penso deve poder acompanhar todas nossas representações” (SARTRE, 2010, p.183). Embora o Eu deva poder acompanhar as representações, isso não significa que *de fato* ele habite todos os estados de consciência. Notemos, por exemplo, o caso do passado: Se o *cogito* acompanhasse necessariamente (sem a ressalva do *poder*, somente atado pelo *dever*) a dimensão do passado, tal identificação atribuiria substância ao que foi ultrapassado. É uma consequência da primazia do presente sobre as outras dimensões temporais na filosofia cartesiana, simultaneamente ao “deve poder”, acompanhar lança-se também a possibilidade antitética do “deve não poder” para que o passado exista isolado da substancialidade do sujeito presente. No que diz respeito às condições da experiência, o que nos vem ao caso para a nossa discussão no momento é o que reside latente na mesma. Ao tratarmos da possibilidade da consciência acompanhar o processo representativo dos objetos, deparamo-nos com a possibilidade de que algo se oculte durante este processo. Os fenômenos aparecem a partir de um Ser que os fundamenta. O aparecer enquanto movimento de desvelar do Ser apresenta-se como uma das faces possíveis, mas não esgota ontologicamente o Ser original. De certo modo a duplicação do Eu sugere a possibilidade de que acompanhe todas as faces de um fenômeno, isto é, que o presente seja apenas o que é “presentemente apreendido”, mas que ainda assim o oculto esteja sempre em contato com a instância do *Ego* que garante a coesão da presença atual. A representação busca associar completamente o Mundo ao modo de ser da consciência ao tratá-la como igualmente substancializada, o que será criticado por Sartre antes mesmo de *O Ser e o Nada*.

A teoria de um Eu duplicado, que se faça presença formal em todos os momentos da vida intencional da consciência, é funesta (SARTRE, 2010, p.188), pois tem a necessidade de dividir a consciência, incluir nela certo grau de opacidade, o que significa destituir-lhe de seu próprio modo de ser para-si. Esse modo de ser implica que

a consciência é sempre consciência de si, mas à maneira não-posicional da Intenção. Toda consciência posicional de Mundo carrega uma consciência não posicional de si. De maneira que “*ela se torna consciência de si na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente.*” (SARTRE, 2010, p.188). A consciência posiciona e apreende seus objetos, contudo a si mesma, aparece apenas como interioridade absoluta onde o Ego seria a fossilização desse movimento de interioridade ao modo de um objeto Em-si, por isso mesmo, capaz de destituir a consciência de seu movimento expansivo originário, que a lança para fora, em direção ao si³⁷. No que tange à questão temporal, essa opacidade se torna um peso para o movimento da temporalidade, pois a arrasta em direção ao instante em prol da unificação do sujeito. Conseqüentemente, sua associação com a temporalidade passa a ser problemática. Voltaríamos a uma encruzilhada para definir o estatuto ontológico do passado e do futuro: ou substancializados e não-agentes, ou sem qualquer substância. De toda maneira, a temporalização perde o fluir autônomo e passa a depender desta substância pensante, esteja ela em primeiro plano ou no plano da duplicação do Eu. Ainda assim, a consciência se torna capaz de identificar-se com um instante de cada vez, e não com o processo de temporalização em sua totalidade. Novas questões aparecem: Qual exatamente a relação necessária entre os instantes isolados entre si? Como a consciência assume determinado futuro ou passado como *seus*? De que maneira a memória pode vir a ser? A temporalidade psíquica depende de algum estado inconsciente? Questões que anão detêm a ontologia fenomenológica pensada por Sartre, uma vez que o para-si lança ao mundo a temporalidade enquanto esta não é distinta de seu modo de ser, mas idêntica a consciência em seu fluir.

O instantaneísmo faz nascer a necessidade de uma instância exterior à consciência para realizar a passagem de um instante a outro. Sartre leva a noção de intencionalidade, tão cara a Husserl, a um ponto de independência tal que é em seu próprio âmago que encontramos os elementos de unificação do para-si. De sua

³⁷ Neste ponto Lukács tem razão ao falar de um sujeito fetichizado, mas do ponto de vista sartriano, se trata apenas de um movimento da má-fé que atribui um valor deslocado da realidade correspondente do para-si.

proximidade com Husserl, Descartes e Bergson, Sartre elabora uma intrincada argumentação que simultaneamente o lança à distância de todos esses filósofos.

Tendo tratado da dinâmica pré-reflexiva do para-si, somos levados a considerar o movimento de reflexão, a fim de compreenderemos melhor a posição de Sartre acerca da unificação da consciência.

A dialética da temporalidade

O contato com o outro é um acontecimento que opera profunda transformação no que podemos compreender até o momento acerca da ontologia sartriana. Isto é, o que chamamos até então de “concreto” foi analisado a partir da síntese de dois modos de ser distintos: Em-si e para-si; até o momento, foram tratados do ponto de vista existencial e humano. Podemos nos questionar, trata-se de uma jornada solitária de desvelamento do Em-si? Há, de fato, um momento em sua historicidade em que o para-si encontra-se completamente sozinho diante do Mundo? Enfim, existe um momento específico onde subitamente se apresenta a alteridade?

Certamente não é correto afirmar que o para-si existe primeiro em puro caráter de individualidade, pois que a consciência existe ao modo de presença relativa a algo visado intencionalmente, de modo que o para-si necessariamente tem de existir em relação ao que o transcende. Assim, não há como afirmar que, por um só momento ao longo da existência, a consciência pode se encontrar completamente reclusa em seu próprio interior. O que ocorre, no entanto, é a recuperação de suas vivências passadas através das intencionalidades transversais: ao reter a memória de uma situação qualquer, a consciência retém, pelo mesmo movimento, o seu estado passado de consciência. Do mesmo modo, ao lançar-se enquanto projeto, o para-si atira em um mesmo gesto um complexo de desejos e valores que contém sua presença atual, suas experiências passadas e o Mundo que as transpassa. Nossos atos de tematização

carregam consigo um conjunto no qual o para-si é um dos elementos do processo de constituição.

Não poderíamos afirmar então que há um momento específico de “surgimento” delimitado da presença alheia. A estranheza frente a outro olhar sempre está presente ao para-si. Pode-se afirmar que ocorre um processo de tematização crescente em relação ao outro, ou seja, o valor deste nível de relações humanas é construído vagarosamente ao longo dos projetos que envolvem sua existência. O outro está presente, este é um axioma capaz de alterar profundamente o que é projetado pelo para-si, e, no entanto, nem sempre assumido da mesma maneira diante da visão lançada ao Mundo. Há um processo de reconhecimento desse ser que aparece à distância como um *não-eu*. O primeiro sinal de alteridade surge no momento de recuperação quando, engajada na reflexão, a consciência volta-se à sua própria subjetivação e coloca a si mesma em questão; eis o primeiro indício de que pode haver um observador inerente a sua ordem constitutiva.

O que convém a nossa investigação é compreender agora de que modo ocorre o processo de reconhecimento do outro. Trataremos a partir de agora das condutas que revelam este ser marcado por uma dupla negação. O exercício analítico a seguir permite-nos investigar alguns aspectos deste novo nível ontológico. Mas, para que o façamos, é necessário nos deter ainda sobre a temporalidade. *“Nossa descrição fenomenológica dos três ek-stases temporais há de nos permitir abordar agora a temporalidade como estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ek-státicas secundárias.”* (SARTRE, 2003 p. 184)

A compreensão dialética das três dimensões temporais nos permitirá buscar o ponto de abertura que há entre Eu e Outro. Para termos acesso ao nível da alteridade na ontologia sartriana, é aconselhável que acompanhem os acontecimentos que alteram o para-si a ponto de causar o reconhecimento do outro como motivador de um novo modo de constatar as bases ontológicas de sua própria existência.

O caráter de totalidade que assume ao engajar-se em seu projeto de recuperação das dimensões do ek-stase é capaz de nos colocar diante da

multiplicidade latente na percepção das dimensões temporais. O que queremos dizer com esta afirmação? Constatamos que, entre as condutas da consciência, temos a falta. A falta encerra certo aspecto de passividade no interior do para-si, coloca-o diante daquilo que lhe é escasso, daquilo que lhe torna absurdo em meio à plenitude de sentido que há por toda parte no Em-si que o rodeia. A passividade revelada pela falta faz do Mundo um agente sobre o para-si, sua ação é o que situa o Nada da consciência, é o fundo que torna possível o surgimento da existência. Os papéis invertem-se quando a intenção assume a falta sob o aspecto de desejo. Neste momento a unidade originária do Em-si esfacela-se e torna-se múltipla. Isto é, a realidade humana configura-se como uma dialética entre a passividade e a atividade da consciência. Ora atividade, ora situação recebida de agentes externos, e dialeticamente o processo de subjetivação desenrola-se³⁸. Afirmamos que a totalização temporal é uma conduta livremente assumida pelo para-si que se projeta como *Um* no Mundo, apesar da multiplicidade dos ek-stáses temporais.

De que maneira ocorre a multiplicidade? A temporalidade não é senão o modo pelo qual a consciência passa pela experiência intencional das três dimensões temporais. Este modo de experiência, já o vimos, torna possível através da reflexão a edificação do projeto narrativo ao qual o para-si se associa para realizar seu circuito de ipseidade. A temporalidade traz consigo a dialética entre *fluir* e *permanência*.

Do ponto de vista ontológico não há como separar as três dimensões temporais, ainda que cada uma se constitua à sua maneira. A experiência do fluir mostra ao Eu que passado, presente e futuro estão entrelaçados de maneira indissociável: ora, no presente, projeta-se o porvir, ora, retorna-lhe aquilo que fora em algum momento de reflexão. O passado é retomado pelo sentido dos atos presentes e o futuro, enquanto possível, definido por um horizonte de ser situado por estas

³⁸ A alternância entre ação e situação, no entanto não reduz a intencionalidade a um estado de passividade completa. De fato ocorre a simultaneidade, ao visar determinado projeto o para-si engaja-se ativamente em sua realização, à contraparte traz consigo a sombra da negação de todas as outras possibilidades de ação que continha no momento em questão. O jogo entre liberdade e situação implica que toda escolha seja síntese também de um número irreconhecível de renúncias que a fundamentam. É neste tom que afirmamos haver certos traços de “passividade”, ou momentos em que o para-si é afetado pelo Em-si.

experiências passadas-presentes. Tal é o aspecto fluído da temporalidade que, mesmo voltada a uma dimensão temporal isolada em suas particularidades, a intenção sempre desvela simultaneamente as três dimensões³⁹. Tradicionalmente a questão temporal se apresenta em um debate genericamente compreendido como dicotômico: De um lado o ponto de vista instantaneísta, que pela primazia do instante, destaca o caráter de permanência presente na temporalidade. De outro, os autores que destacam o fluir do tempo por um terceiro termo inserido nesta relação, seja ele transcendente, como faz Descartes, seja ele transcendental, como faz Kant. O ponto de vista sartriano, em contrapartida, recusa tais modos de compreensão da temporalidade ao apresentar-nos uma perspectiva que inclui a tensão latente entre esses dois aspectos da temporalidade (fluir e permanência) como elemento central de uma dialética.

No centro da questão entre permanência e fluir está o que caracteriza a temporalidade. Mas, como podemos desenvolvê-la para atingir este ponto? Como encarar a estrutura das dimensões temporais dialeticamente? Vejamos o que afirma Sartre: “[...]a temporalidade é uma força dissolvente, mas no âmago de um ato unificador; é menos uma multiplicidade real[...] do que uma quase multiplicidade, um esboço de dissolução no núcleo da unidade.” (SARTRE, 2003, p. 191)

Trata-se de um esboço, pois a separação que a temporalidade anuncia no núcleo do Em-si está para ser assumida e realizada enquanto projeto existencial do para-si. Temporalizar-se é o ato de encarnar este projeto e fazer da individuação o modo de trazer a multiplicidade ao cerne da unidade que caracteriza o mundo. A temporalidade não é, portanto, multiplicidade em si mesma, mas *ato* unificador que carrega consigo a falta de ser que nadifica. Somente ao passo que a nadificação se realiza é que a multiplicidade efetua-se, tal processo coloca-se entre a possibilidade e a necessidade e toda passagem se faz sempre entre estas duas instâncias. Compreender a temporalidade, a partir deste ponto de vista, não exige que estabeleçamos a anterioridade de uma instância sobre a outra, não há destaque da unidade sobre a multiplicidade, da mesma forma que entre fluir e permanecer. Sartre é enfático ao

³⁹ Analogamente, ocorre algo de certo modo semelhante em relação à espacialidade. O espaço sobre o qual se posiciona a consciência é revelado pela experiência mútua de suas dimensões, ainda que pelo exercício analítico seja possível compreendê-las separadamente.

afirmar que “[...]é preciso conceber a temporalidade como uma unidade que se multiplica[...]”⁴⁰.

Conceber a temporalidade enquanto processo de multiplicação, ou separação, é encará-la a partir da falta fundamental. Porque, o movimento que lança a multiplicidade ao Em-si é a negação interna que lança ao mundo a presença, o para-si se realiza por meio da nadificação que infesta, de dentro para fora, o ser que repousa em sua unidade. A temporalidade, portanto, não é o produto de um modo de ser já estabelecido, mas o modo pelo qual este ser se estabelece em relação ao Em-si. A dialética das três dimensões temporais revela que a distância que separa a consciência de si mesma é também a distância que separa passado, presente e futuro.

O passado mantém relação com o presente, não a título de algo inativo, mas, ao contrário, constitutivo da presença e latente em cada ato presente do ser para-si. A presença recupera pela intencionalidade este passado, a consciência deve ser capaz de visar suas vivências passadas, do mesmo modo como deve ser capaz de visar à possibilidade de sua experiência futura. Entretanto, não há necessidade inerente a esta presença, ou seja, embora o passado constitua sua facticidade, e o futuro sua possibilidade, o para-si presente não se perde no fato ou no possível, mas oscila entre os dois. Realiza-se enquanto ação e projeta-se enquanto intenção. Assim, o presente carrega consigo algo que o identifica ao passado enquanto *seu* passado e, simultaneamente, algo que o identifica ao futuro enquanto *sua* possibilidade de ser. Assim, mantém-se o estatuto de presente que lhe é conferido pela negação que constitui e entrelaça as três dimensões temporais do ser para-si.

É este aspecto negativo que pode ser apreendido como a face da temporalidade que separa a consciência de seu passado e futuro. O fluxo temporal é, em suma, o distanciamento progressivo da consciência em relação a si mesma, seja sob a forma daquilo que não pode mais ser, seja como aquilo que virá a ser. Sabemos, contudo, que a temporalidade não é só separação, que há um princípio de permanência que subsiste a este movimento. Como é possível que assim seja?

⁴⁰ Id. Ibid. p. 191-92.

Antes, podemos ainda nos perguntar: Por que não há apenas a multiplicidade? Qual o lugar da unidade? Por que não apenas o fluir sem a permanência? Tais questões são lícitas, à medida que são maneiras de buscar uma definição para o modo de interação da consciência com o mundo. Trata-se do princípio dialético entre unidade/permanência e multiplicidade/fluir. Sartre afirma que “[...] *uma multiplicidade pressupõe uma unidade primeira em cujo bojo se esboça a multiplicidade.*”⁴¹. O nada, sem a realização da nadaificação, não constitui a multiplicidade por si mesmo, mas é apenas esboço do que virá a nadaificar. Este ponto é fundamental: a negatividade aparece na disposição temporal que não realiza o múltiplo senão quando o faz. Este ponto é reiterado em outros trabalhos de Sartre, como *O Ser e o Nada*. O fazer é a principal atividade do para-si, fazer de si mesmo liberdade, fazer de si mesmo temporalidade e fazer de si mesmo projeto são algumas das dimensões onde a nadaificação pode ser realizada, contudo, ela realiza-se apenas intencionalmente. É a intenção que direciona este ato nadaificador a qualquer dimensão possível, a temporalidade é o conjunto de experiência existencial que se distende intencionalmente em três dimensões peculiares, revela aspectos peculiares do Em-si e o faz a seu próprio modo, porém de maneira alguma pode ser tomada como única manifestação do ato nadaificador. Veremos adiante que a relação com o outro constitui também uma dimensão dessa experiência.

Ora, o que pode ser tomado como ponto comum entre todas as dimensões possíveis de nadaificação? Sartre nos indica que o para-si pode ser caracterizado como um ser *diaspórico*⁴², cujo nada constitui um esboço diante do projeto a ser realizado. Como isto ajuda a responder a questão? O aspecto diaspórico justifica-se pela distância e pelo afastamento, o aspecto programático que é carregado pelo nada enquanto esboço completa esta descrição do para-si. A subjetivação sintetiza estas duas faces do para-si, a multiplicidade particulariza, e seu constante movimento de fuga lança o ser particularizado às suas costas enquanto aquilo que já não é mais, sua unidade repousa no ser que está sempre diante de si mesmo em seu aspecto contraditório enquanto tem de ser aquilo que não é, e não ser aquilo que é. O para-si,

⁴¹ SARTRE, 2003, p. 193

⁴² Id. Ibid., p. 192.

embora realize a multiplicidade, está sempre situado pela unidade. De fato, a negação interna que o constitui só pode ser negação no interior da unidade, é a isto que Sartre chama a atenção na passagem citada acima. Tal movimento penetra todo o Em-si, perpassa todas as dimensões em que o para-si se faz nada de ser, de modo que há sempre um fio que mantém a consciência ligada ao mundo. A relação constitui a unidade. Em *Verité et Existence*, Sartre define o conhecimento enquanto relação entre para-si e Em-si⁴³, de maneira semelhante, não podemos afirmar que a unidade do para-si esteja senão em sua interação com o Em-si, mesmo se tratando aqui do processo de unificação temporal. Trata-se da unidade de ser “*uma perpétua remissão [...]*”⁴⁴. Se falamos em permanência, então afirmamos que há um ser que permanece. Não se trata de um predicado vazio, mas da constituição ontológica de um modo de ser em questão. Podemos nos perguntar: o que há de permanente no ser para-si, capaz de resistir ao fluxo temporal? Notemos que a constituição originária do para-si implica que este seja sempre à distância de si, “*o que constitui originariamente o ser do para-si é esta relação com um ser que não é consciência.*”⁴⁵. O princípio de permanência é estabelecido entre o aspecto diaspórico e remissivo do para-si, pois esta duplicidade marca sua existência à medida que apresenta os atributos da relação originária do para-si com o Em-si tanto na dimensão temporal, na relação entre presente e passado, quanto em qualquer outra dimensão possível dessa relação entre o para-si e o ser que ele *não é*⁴⁶.

Ao falar sobre a dinâmica da temporalidade, especificamente sobre a continuidade e interpenetração que há entre Em-si e para-si, seja na temporalidade, ou em alguma das outras dimensões possíveis, Sartre associa metaforicamente o para-si à imagem de uma sereia. Do mesmo modo como o torso humano da sereia termina onde começa sua fração de peixe, o para-si, extramundano, termina onde arrasta

⁴³ Cf. SILVA, 2010.

⁴⁴ SARTRE, 2003, p. 193.

⁴⁵ Id. Ibid. p. 195.

⁴⁶ A presença do outro, por exemplo, marca duplamente um afastamento do para-si em relação à presença alheia e, ao mesmo tempo, inicia uma relação de remissão a partir da identificação da alteridade enquanto um modo de ser particular que compartilha das mesmas condições ontológicas de existência que aquelas identificadas pela primeira pessoa como “suas”. Veremos adiante como esta relação de remissão é importante para pensarmos a presença de um terceiro, da coesão de acordos e grupos sociais.

parte de si como *coisa no mundo*⁴⁷. Quando se trata da temporalidade, esta “coisa no mundo” é relativa à dimensão passada. O para-si traz consigo o já realizado de seu ser sob a forma personalizada de passado que adota enquanto “seu”. Esta cristalização dos atos já realizados o identifica, de certa maneira, a um Em-si intramundano que um dia estava em questão, mas que uma vez realizado constitui o ser do para-si como um tendo sido. O passado situa-se como constituinte da presença atual, e por sua vez aparece somente enquanto revelado por esta presença. Não há como pensar um ser cujo passado subsista sem a relação com uma presença, tampouco uma presença que não carregue consigo sombra de algum passado. Neste quadro geral, o futuro aparece diante do para-si enquanto direção a buscar transcendência, portanto, aparece enquanto ainda não sendo. De todo modo, uma coisa é certa: não há como compreender uma existência que não traga consigo a temporalização.

Existir é temporalizar-se. As dimensões temporais correspondem a dimensões de ek-stáse em que o para-si tem de se fazer em relação a si mesmo. O ek-stáse, movimento característico da consciência intencional, à medida que é distância de si mesmo, lança o para-si a uma perpétua interrogação. Sua busca almeja o Em-si e transpassa as dimensões da temporalidade, este é o nexos estabelecido pela negação. O espaço entre o dorso humano e o segmento de peixe não é senão a negação de sua contraparte, esta negação, que interpenetra tanto uma quanto outra parte da sereia, é que se manifesta por trás da afirmação positiva da identidade de um ser partido que se reúne sob a forma de uma única existência.

⁴⁷ SARTRE, 2003, p. 204.

Capítulo IV -.Temporalidade e Reflexão

A reflexão nos aparece a partir do ímpeto de recuperação, o movimento de retenção que compõe a dinâmica temporal, pois, ao tratarmos da temporalidade, o estudo isolado dos momentos temporais em suas respectivas dimensões representa apenas um primeiro modo de aproximação. A investigação encaminha-se para a totalidade do fluxo de tempo e a sua relação com as vivências intencionais de cada uma dessas dimensões. O aparecimento da temporalidade no mundo ocorre apenas sob a mediação da realidade humana, o que significa afirmar que a temporalidade se descreve a partir do movimento fundamental do para-si. O que nos cabe investigar agora é como acontece o posicionamento da temporalidade diante da intenção e notar como ocorrem as relações da presença a si com suas intenções passadas, a denominada transversalidade. A consciência opera este movimento, mas de que maneira a o faz?

Partamos de uma definição de Sartre: *“A reflexão é o para-si consciente de si mesmo.”* (SARTRE, 2003, p.208) A consciência se apresentou a nós como consciência não-posicional de si. É neste momento que se opera a virada da reflexão, pois de alguma maneira a consciência dobra-se diante de seu passado e aparece na forma de uma nova consciência que se funde com a consciência refletida. Como? O movimento reflexivo coloca a consciência em questão para si mesma à medida que ultrapassa este momento inicial para pousar-se sobre o refletido. Entretanto, neste movimento ela é capaz de visar a si mesma sem que deixe de lançar-se aos objetos. A consciência mantém o seu modo de ser mesmo ao colocar diante de si as intenções ultrapassadas que compõem seu passado, e de maneira alguma a reflexão, como proposta por Sartre, caracteriza um encerrar da consciência em si mesma.

Na relação entre consciência reflexiva e consciência refletida nos deparamos com uma questão semelhante àquela que permeia a origem da negação, isto é, a relação entre elas não pode ser exterior. A consciência reflexiva não se coloca diante do refletido como se estivesse diante de uma representação, da mesma maneira

como, na temporalidade, seus momentos não se colocam um diante do outro, senão pela presença que implica distância à consciência por um nada de si, pois estão intimamente ligados por um nexos nadificador. O movimento de reflexão tem de ser análogo aos movimentos pré-reflexivos, de modo que, *“a consciência reflexiva seja a consciência refletida.”* (SARTRE, 2003, p. 209). O que buscamos então é o ponto de identificação entre estas duas instâncias de consciência, pois quando a consciência reflexiva identifica-se à refletida, ela acaba por recuperar também as vivências intencionais que outrora lhe eram presentes. Em suma, reflexão não é movimento que separa, mas que unifica a consciência.

Mas a reflexão exige, ao mesmo tempo, a unidade entre reflexo e refletido e a relação de conhecimento que posiciona o refletido enquanto objeto para o reflexo. Isto nos coloca diante de um problema, pois a relação de conhecimento exige certo grau de distância. Como pode então este ser existir ao mesmo tempo como operação sintética, reflexo-refletido, e como distância de si mesmo? Algo tem de lhe escapar no momento da síntese, uma vez que não se trata de uma identificação completa consigo mesma, mas de uma tentativa de assumir o refletido em sua completude, que, de fato, nunca se realiza totalmente.

Até o momento, pudemos caracterizar o para-si a partir de seu aparecer enquanto falta diante do Em-si. Podemos notar como este acontecimento lança ao mundo um nível de experiência que é totalmente humano, nível onde podemos constatar o reverberar da ironia originária que é o posicionar do para-si diante de si mesmo. O para-si, caracterizado como *“aquele que se coloca em questão para si mesmo”*, ou *“o ser que é à maneira de não sê-lo”*, se faz como a própria negação que tem de ser no interior do Em-si: *“O refletido é aparência para o reflexivo, sem deixar de ser por isso testemunha (de) si, e o reflexivo é testemunha do refletido, sem deixar por isso de ser aparência para si mesmo.”* (SARTRE, 2003, p.210)

Vimos que o para-si surge como presença ao si por uma negação que lhe constitui internamente. Pois bem, este movimento pré-reflexivo agora se vê diante de seu correlato, que da mesma maneira surge em seu cerne pelo modo da negação e

coloca o para-si em evidência diante do próprio olhar, desta vez, separado da negação que é o nada de ser enquanto refletido. A nadificação, que desata o movimento de reflexão, ocorre por analogia ao movimento irrefletido original que lança a consciência enquanto aparecer diante do Em-si. A reflexão lança a intenção a outros níveis, através de sua transversalidade, mas o faz a seu próprio modo: o *éclater* (explodir) do para-si. Assim, mesmo o movimento de retenção, que estabelece o nexo de unificação da consciência, não escapa da dinâmica de desejo e falta que já apresentamos, pois não se trata de uma relação iniciada por um termo que se coloca fora desta dinâmica, mas sim de um refluxo da consciência sobre si mesma.

O surgimento do para-si, motivado por uma intenção que o *dispersa* (SARTRE, 2003, p.211) ,ocorre como conduta originária diante do desamparo do Em-si. Por sua carência de fundamento, uma falha que é pura negatividade surge a partir de seu interior no momento em que tenta suprir o fato de seu absurdo. Sabemos também que tal movimento, ao lançar a contingência diante da facticidade, acaba por lhe impregnar e a posiciona diante de si como possibilidade de transcendência. O que pode ser muito bem explicado colocando em cena apenas a instância pré-reflexiva do para-si. A questão é: Qual o papel desempenhado pela relação reflexivo-refletido neste processo?

A reflexão pode ser tomada principalmente como tentativa de recuperação. Por ela, dirá Sartre, “o para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser[...]”(SARTRE, 2003, p.211). Parece se tratar de uma nova tentativa de remissão a si mesma, a reflexão tem como solo materno o fracasso consequente da relação desejo-falta, e busca ultrapassá-lo rumo a uma recuperação de si mesmo ao modo da totalidade. Mais cedo, falamos em processo de particularização do universal. Podemos afirmar agora que a pretensa intenção da reflexão lança como projeto a possibilidade de inversão da particularização, empreende a busca pela universalização de sua particularidade por meio da recuperação do para-si, através da identificação consigo mesma. A reflexão extrapola os limites anteriores da relação de falta quando passa a buscar seu contentamento no processo de interiorização. Acontece, no entanto, que mesmo ao remeter a si mesma, mesmo ao fazer-se testemunha de si ao modo de

reflexo diante do refletido, a dimensão refletida se coloca como retificação da nadificação originária, ou seja, remete sempre ao mundo buscado pelo estado de perpétua transcendência da intencionalidade. Ao constatar a impossibilidade da totalização pela transcendência rumo ao mundo, o para-si tenta supri-la na interioridade, e acaba por elevar a nadificação a uma nova potência. Esta nova potência é o primeiro relance de alteridade experimentado pelo para-si, pois se trata da tentativa de lançar-se como presença a si mesma, em seu modo de ser aquilo que não é mais, o para-si aparece diante de si enquanto ser que se coloca em questão através da reflexão. Em sua tentativa de se capturar, a consciência transforma-se, acaba por se tornar estranha a si mesma, uma vez que se posiciona enquanto presença, lança a si mesma no terreno do passado, como tendo sido. Não há como desassociar a reflexão da temporalidade e, por outro lado, ela não encerra a consciência em solipsismo, pois traz um primeiro vislumbre do que é o ser para-outro.

Ora, uma descrição em linhas gerais não é capaz de dar conta das especificidades da reflexão, e Sartre nos atenta para a ocorrência de duas modalidades da relação reflexo-refletido: a reflexão pura e a reflexão impura (SARTRE, 2003, p. 214). A primeira delas diz respeito à forma originária da presença do para-si reflexivo diante do refletido, pois o aparecer primordial constitui um limite ideal da reflexão; a segunda a coloca em jogo, uma vez que a reflexão impura irá surgir sobre os escombros do momento originário, reúne sob sua perspectiva a síntese reflexo-refletido da reflexão pura e, conseqüentemente, a nadifica. A reflexão impura coloca-se como transcendência a partir desse aparecer originário e puro da reflexão. O que Sartre nos indica aqui é o movimento pelo qual os momentos originários da consciência são ultrapassados pelo remeter da consciência a si própria, como o tempo se perde no fundo da consciência. Notemos que esta análise do movimento de reflexão alcança os liames da dinâmica temporal e satisfaz algumas questões que já havíamos nos deparado ao tratar da temporalidade, uma vez que se coloca como uma maneira de revelar o que impulsiona relação temporal, que essencialmente se compõe em dois movimentos. Vejamos mais uma vez as palavras de Luciano Donizetti sobre a temporalidade:

É no surgimento da consciência, e em sua constância temporal, que Sartre vai mostrar a unidade originária da consciência (ou, a temporalidade). Daí porque tematizar esse problema em dois momentos: 1) a superação do instante e 2) a recuperação do passado e possibilização do futuro. (SILVA, 2008, p. 230)

O primeiro momento da discussão acerca da temporalidade, a superação do instante, pode muito bem ser compreendida quando direcionamos nossa atenção às três dimensões temporais. O segundo, a recuperação do passado e a possibilidade do futuro, exige que lancemos a reflexão sobre o terreno original das três dimensões. A forma impura da reflexão justifica-se quando lançada e o faz por seu próprio modo de ser. À medida que transcende a reflexão originária, recupera-a enquanto fundamento de si mesma à distância de um passado que é “meu”, e possibilita a existência de um futuro ao se tornar presença diante do si que agora aparece como uma consciência refletida, prestes a ser ultrapassada por uma nova intenção.

A reflexão lança certos aspectos de um aporte de conhecimento da consciência sobre si mesma, sem dúvida, mas temos que ser cautelosos em nossas considerações sobre esta relação, pois ela não ocorre como o ato de conhecer os objetos que aparecem diante da consciência no mundo. Trata-se de uma relação interna, onde não há como estabelecer um estatuto de objetividade sobre a consciência refletida. Isso é assim porque, em alguma medida, a consciência reflexiva é também a consciência refletida, sua distância perante si mesma é apenas nada, e o movimento que a coloca em questão é negação interna de si mesma. A consciência refletida não é vista, e não pode ver a si mesma de fora, porque acontece em primeira pessoa. A consciência se faz negação de si mesma, posiciona certo vestígio de alteridade em seu cerne ao nadificar e tornar-se seu próprio passado, mas de maneira alguma pode ser completamente outra diante de si, pois carrega um olhar que é sempre o seu olhar, pois se direciona sempre por uma intenção que é sua intenção. Nesse momento da ontologia sartriana, embora ainda não tenhamos sido apresentados explicitamente ao

outro, podemos compreender a sua necessidade, pois há certa tensão entre esta terceira pessoa que surge para permear a visão particular da consciência sobre si mesma.

Ao tratar dos liames temporais da reflexão, podemos afirmar que o reflexivo existe em estado perpétuo de presença à medida que em seu passado, enquanto tendo sido, e em seu futuro, enquanto aquilo que tem de ser, o que lhe aparece é o refletido. É pela reflexão que a significação do passado pode vir ao mundo, da mesma maneira como o sentido dos projetos aparece neste mesmo ato. *“Assim a reflexão é consciência das três dimensões ek-státicas. É consciência não-tética da fluência e consciência tética da duração.”* (SARTRE, 2003, p.216). Destaquemos este ponto, a reflexão encerra na estrutura reflexo-refletido a unificação do ek-stáse temporal, os problemas encarados por Husserl em suas *Leçons*, as questões acerca da unificação da consciência imersa no fluir são satisfeitas por Sartre quando coloca em campo a dinâmica reflexiva. A consciência unifica-se por seu movimento de totalização, e podemos afirmar que o faz por si mesma, uma vez que esta totalização lhe aparece como um projeto a ser alcançado, ou seja, é posicionada livremente pelo para-si como sendo aquilo que ela tem de ser à distância. Em um arremate, a consciência recupera seu passado, coloca-se como presença e se lança ao futuro, é consciência de seu próprio fluxo temporal; e por um reverso deste mesmo movimento se captura teticamente pela reflexão como consciência de “durar”, onde durar pode ser entendido como certo esforço de persistência da consciência em seu circuito de ipseidade. Consciência tética de duração é sinônimo de consciência engajada no fluir das três dimensões temporais: é o desejo de historicização do para-si concretizado pelo ato livre de engajamento. Por este ato o para-si se faz responsável por si mesmo, a reflexão lhe inspira o frescor da intenção quando já se pensa estar perdido, ultrapassado e, ao mesmo tempo, recupera o passado que é “meu” sem deixar que escape o porvir que ainda não lhe pertence. *“A reflexão, portanto, capta a temporalidade na medida em que esta se revela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, ou seja, como historicidade”.* (SARTRE, 2003, p.217)

Seu modo de captar a temporalidade tem, ao mesmo tempo, a capacidade de tematizar o movimento que apreende a duração. Tal capacidade é transformadora para a consciência, pois coloca a díade reflexo-refletido diante de uma nova instância reflexiva que a posiciona ao modo de ser de um *estado psíquico*. Os estados psíquicos aparecem então como revelados à consciência reflexiva, mas sua raiz permanece na dimensão não tética. Tais estados assumem o modo de ser do para-si ultrapassado, ao modo do passado que é “meu” e livremente assumido como passado que reúne uma série de outros estados psíquicos da consciência passada transcendida pela reflexão. Aos poucos, podemos notar um movimento de assimilação dos estados psíquicos. Neste movimento, é a transcendência do para-si que sem cessar ultrapassa a si mesma para assumir respectivamente os papéis de refletido e reflexivo. Meus estados psíquicos ultrapassados, passam a constituir então o objeto intencional que conheço pelo nome de *Ego*, a síntese do eu-mim⁴⁸. A unidade da consciência é, assimultaneamente, a unidade não-tética do fluir e a unidade tética tematizada da duração. Tal tematização pode ser encarada também como o esforço de personalização do universal.

Lembremos mais uma vez o artigo de 1939 acerca da intencionalidade na obra de Husserl. A primeira imagem que Sartre nos apresenta na ocasião é o do “espírito-aranha”. Trata-se de uma consciência que sorrateiramente atrai e assimila os objetos ao seu próprio modo de ser. Como podemos diferenciar tal descrição do movimento de tematização do para-si? Parece que temos de tornar ainda mais explícito o movimento tematizador da consciência, para que evitemos recair em imagens que concebam a consciência como este aracnídeo faminto, pois que, “tematizar” não pode ser tomado como sinônimo de “digerir”.

⁴⁸ Que se submetida ao exercício proposto por Sartre como uma “psicanálise existencial” pode me revelar de maneira regressiva as estruturas ontológicas originais do para-si. Isto é, sob a identidade do ego reside o fundamento da individualidade resultante da experiência de contato com o olhar alheio, que, em última análise, possibilita a reflexão do para-si acerca de sua própria identidade: “Assim, pelo olhar, experimento o Outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar a meu respeito.” (SARTRE, 2003, p. 348).

Tomemos aqui a tematização como uma forma originária de narrativa, cujo principal empreendimento é situar a primeira pessoa no desenrolar das vivências intencionais. Encaremos o esforço tematizador como a face da reflexão pela qual o reflexivo busca assumir a responsabilidade pelo refletido ultrapassado. É neste sentido que a primeira pessoa é lançada em cena, no momento de passagem da vivência não-tética para a narrativa desta mesma vivência. Vejamos, como exemplo, novamente a dimensão temporal do passado: Enquanto puro “tendo sido” o passado reside no âmago do para-si à maneira do “si” que já não é mais, e que, entretanto, constitui o ser do para-si que se faz presente. No jogo de espelhos da reflexão, quando o para-si busca recuperar seu “tendo sido”, sob a forma da lembrança, as imagens que aparecem à memória são colocadas em certa cadeia de linearidade narrativa, passam a ser dependentes da atribuição de valores que não possuíam no momento de seu acontecimento. A tematização aparece como uma livre forma da consciência assumir, diante de si mesma, a responsabilidade pelos valores de seus estados psíquicos, mais ainda, é por esta atividade que os estados psíquicos aparecem ao reflexivo como estando contidos no refletido. A relação reflexivo-refletido não é só a tematização do refletido, trata-se de uma relação de interdependência entre as duas instâncias de consciência, onde tem lugar tanto aquilo que é recuperado pelos estados psíquicos quanto aquilo que escapa e permanece oculto à consciência.

Contudo, o movimento que revela a primeira pessoa carrega consigo um paradoxo: Só posso me encarnar como agente que vive e asusme certos papéis através do olhar alheio. Por quê? A principal questão aqui é que a intenção que se lança enquanto desdobramento da consciência perante minhas consciências passadas, refletidas, é nadificação que brota do solo onde outrora brotou a nadificação originária da consciência, aquela do aparecer diante do Em-si. Em primeiro lugar, trata-se de uma intenção que se apoia em uma intenção passada, que tenta revelar essa consciência passada e assumi-la como fundamento da intenção presente. Sabemos que a intencionalidade revela um conjunto de vivências intencionais passadas que podem ou não ser assumidas com os valores que escolho no presente. A tentativa de capturar teticamente a primeira pessoa acaba por esboçar traços de alteridade no

interior da consciência; o esboço do que é o olhar alheio é gerado por nosso próprio olhar, pois a primeira noção do juízo imposto pelo olhar do outro vem de nossa própria tentativa de apreender e situar o olhar sob a forma de “meu olhar”. A unidade egológica reúne ao mesmo tempo o “eu” como experiência irrefletida da realidade e sua recuperação refletida sob a forma do “mim”. Esta recuperação refletida só pode ser desvelada se a intenção nadificar o “eu” ao posicionar-se como presença diante dele. Este posicionamento não pode ocorrer da mesma maneira como ocorre quando me posiciono diante dos objetos exteriores, mas acontecerá como uma negação interna. Isto significa afirmar a capacidade da consciência de remeter e unificar a si mesma, de um lado, e de outro, equivale a dizer que pela nadificação das consciências passadas o olhar presente se coloca à maneira de um olhar estranho.

O estranhamento diante de si mesmo ocorre ao modo de um olhar *quase* estranho. A reflexão, ao acontecer como movimento que dobra a consciência em direção a si mesma, modifica profundamente o para-si ao abrir a possibilidade da tematização, atribui valor aos estados psíquicos, coloca o para-si diante dos papéis que ele mesmo assume ao longo do processo de temporalização para finalmente reunir as três dimensões temporais em seu aspecto refletido, e, a partir disso, ultrapassar as consciências passadas. Esse movimento complexo é realizado a partir da intencionalidade. O que é de maior relevância em tudo o que vimos até agora é esta possibilidade sempre aberta da intencionalidade visar algo. Com a reflexão não é diferente. Trata-se de um modo de ser que é particular do para-si e que compõe todas as suas estruturas e tudo que se desdobra dele.

Podemos encarar a reflexão como um posicionamento de minha intenção presente a partir de intenções passadas para a constituição de uma unidade “eu-mim” carregada dos valores que o para-si lhe atribui ao assumir-se como esta particularização do universal que aparece à consciência sob a forma de Ego. Mas de maneira alguma podemos afirmar que o olhar que realiza o processo de historicização do para-si, que empreende sua narrativa, não seja “meu olhar”, da mesma forma que o passado tem de ser “meu passado”. Trata-se do desdobramento de uma consciência que se posiciona à distância de si mesma, como presença de alteridade em tal

movimento, mas que surge à maneira de um simulacro do que realmente é o olhar alheio. Seria uma imprudência atribuir ao outro os mesmos caracteres do “Eu”, este outro que está diante de mim, que me olha com a mesma desconfiança que retribuo com meu próprio olhar. Por que razão o seria? O que há no outro que me escapa? Por que razão, neste momento (melhor dizer o número do capítulo) de *O Ser e o Nada*, o olhar alheio assume essa forma perigosamente enigmática?

Para respondermos estas questões, é necessário compreender o outro em seu modo de ser particular de participar da realidade humana enquanto projeto. Vejamos, no próximo capítulo, como o para-si constata a existência dessa presença estranha, o seu contato e abertura em direção à existência do outro.

SEGUNDA PARTE

Capítulo I - O para-outro: questões acerca da existência alheia

Até o momento, tratamos das relações do para-si com o mundo e do para-si consigo mesmo a nível pré-reflexivo e reflexivo. Essa investigação foi capaz de nos mostrar algumas das faces da pendimensionalidade⁴⁹ do ser para-si, isto é, compreendemos que a consciência deve penetrar todas as dimensões possíveis e fazer-se em cada uma delas a seu próprio modo. A dinâmica entre desejo e falta, a temporalidade, a reflexão e a captura de si mesmo sob a imagem da primeira pessoa, são condutas intencionalmente dirigidas ao Em-si como parte do projeto de revelar a multiplicidade oculta na noite da identidade na qual o ser Em-si se encontra.

Situada enquanto relação à unidade ontológica do Em-si, a consciência se faz ironicamente ao modo de uma continuidade marcada por uma negação interna: é simultaneamente nascida do Em-si e sua negação. Dialeticamente, podemos afirmar que o surgimento do para-si é o aparecimento da descontinuidade no âmago do contínuo. Podemos encarar este aparecimento de dois modos: a) do ponto de vista da estrutura ampla e rumo à particularização; b) do ponto de vista do existente e das condutas que revelam o abstrato que subjaz tal estrutura. De todo modo, nosso estudo é posicionado entre essas duas modalidades de ser.

Entretanto, o para-si, tal como temos traçado aqui, orienta-se enquanto projeto de particularização, o que significa que ao fazermos o exercício analítico estamos abrindo o leque de possibilidades da existência ao se relacionar com o em-si que a origina. Assim, somos capazes de falar em uma multiplicidade coincidente de dimensões sem que percamos de vista o que é peculiar de cada uma delas. Entre o

⁴⁹ Sartre refere-se ao caráter pandimensional da existência enquanto multiplicidade que se relaciona com a Unidade do Em-si, especificamente com tais termos, ao tratar da dinâmica da temporalidade. Cf. SARTRE, 2003, p. 199-207.

aparecimento da consciência no mundo e a concretização da realidade humana atravessamos níveis de existência que são o nexos entre particular e universal. Ainda que este universal apareça enquanto horizonte de Ser, como aquilo que não constitui o estado presente do para-si, mas sim a sua possibilidade.

A esta altura, já traçamos o esboço de alteridade no interior da consciência. Notamos que a reflexão se faz pela transversalidade de uma consciência passada que se recupera pela consciência presente, e isto implica em um afastamento de si mesmo, um estranhamento em relação ao próprio ser de si da consciência. Processo reflexivo que é necessário para a coesão do fluxo temporal e para a identificação da consciência com suas condições de existência. De maneira análoga, se buscamos entender a constituição da dimensão histórica, temos de compreendê-la como projeto que passa tanto pelo movimento reflexivo individual, quanto pela existência alheia propriamente dita. A história é um projeto humano a nível coletivo. Não é possível sequer pensar história sem compreender a existência necessária do outro. Colocamo-nos, portanto, diante de uma nova dimensão da existência ao nos depararmos com uma presença que se destaca em relação ao pano de fundo original da existência e que, ao mesmo tempo, aparece à primeira vista antitética em relação à minha própria presença. A existência do outro, antes que tomada de maneira positiva enquanto condição de realização da história, é vista por seu caráter duplamente negativo: é também negação interna em relação ao Em-si, ao mesmo tempo em que se faz negação externa em relação ao “eu-mim” com o qual o para-si se identifica

Encaremos o outro, ao menos neste primeiro momento, à luz da pandimensionalidade do para-si, buscando responder algumas questões. O que significa ser para-outro? É preciso pensar como a alteridade no interior da consciência é condição para revelar a alteridade real de outra consciência que partilha das mesmas condições de existência do para-si. Em suma, como uma alteridade virtual que nasce no projeto reflexivo torna possível a descoberta da alteridade real? Nesta jornada, o primeiro fator importante é o olhar. O olhar revela-me a intenção alheia. Eis o primeiro ponto de identificação entre Eu e Outro. O que há de semelhante na presença que se coloca diante da presença do para-si é a intencionalidade. A intenção latente do olhar

alheio revela que não estou diante de uma mera contraparte mundana. Por exemplo, ao fitar um animal não identificamos em seus olhos a densidade de um ser completamente identificado consigo mesmo. Não me ameaça, ou me envergonha, não me deseja, ou me rechaça. Ainda que possamos projetar valores antropomórficos a tal ser, de fato, não há nele a mesma intenção. O olhar dos animais não projeta nada além da densidade do Em-si, A primeira coisa que notamos, entretanto, ao mirar os olhos do outro é a mesma urgência apaixonada que carrega o olhar do para-si. Há desejo, há falta, há desconforto e estranhamento. A surpresa é ver-se sob a mesma interrogação, pois sou parte da conduta desvelante de outra consciência. Enfim, uma nova sorte de condutas torna-se possível pelo encontro com o olhar alheio.

Já tratamos da profunda modificação que a reflexão causa no para-si, agora, visaremos outro nível. A alteridade, antes esboçada, apresenta-se real e urgente. Não há como fugir do olhar do outro.

Sartre remonta ao trabalho de Husserl, especialmente a quinta das *Meditações Cartesianas*. Para o filósofo alemão, estar diante do outro não é mera relação de conhecimento. Isto porque, “[...] o outro não se mostra como a ocorrência factual de mera coisa, sujeita a uma apreensão subjetiva”⁵⁰, ainda que apreendido intencionalmente pela consciência, o outro se mostra distinto dos objetos visados em uma relação cognitiva. A questão no fundo remete ao problema do solipsismo, o qual Husserl evita ao distinguir o outro em relação às coisas. Não há solipsismo possível quando duas consciências se encontram e identificam-se simultaneamente por seu modo comum de transcendência. Sartre considera isto como elemento do encontro ontológico com o outro em *O Ser e o Nada*, a ponto de afirmar: “A relação original do outro com minha consciência não é a do você e a do eu, mais a posição clara e distinta de um indivíduo em face do outro indivíduo, não é o conhecimento, é a surda existência em comum de um integrante com a sua equipe.” (SARTRE, 2003, p. 285).

No trecho acima, em primeiro lugar, notamos que a relação com o outro acompanha o que é dito por Husserl nas *Meditações*, mas, também, ao situá-la como

⁵⁰ MARTENS, 2005, p. 2.

anterior ao “eu” e ao “outro”, Sartre a antecede ao conhecimento relativo à unidade de personalidade “eu-mim”. Se considerarmos *A transcendência do Ego*, notamos que o autor recupera o estatuto cognitivo da relação que há entre a consciência e o Ego, e desliza a relação com o outro a um momento anterior a este conhecimento. O que poderia ser entendido, em termos mais comuns ao ensaio de fenomenologia ontológica, como um contato que antecede até mesmo a instância reflexiva da consciência. À primeira vista, a alteridade aparece ao para-si como um esboço consequente do processo de reflexão, esta é a maneira pela qual ela se revela à consciência, embora, note-se, a constatação da existência alheia não acontece a partir de um sujeito completamente identificado ao eu-mim, mas sim ao contato com a presença de outrem.

Em seu artigo *Jean-Paul Sartre – Fenomenologia da Alteridade*, (nome inteiro) Mertens situa a discussão acerca do para-Outro proposta por Sartre em *O ser e o Nada* a partir do debate corrente sobre o mesmo tema nos trabalhos de Hegel, Husserl e Heidegger. O mesmo caminho é tomado pelo filósofo francês nas páginas da ontologia fenomenológica que se dedicam ao tema. Sartre abre esta seção com a afirmação de que a filosofia do século XIX e XX compreendeu de maneira satisfatória que o problema do solipsismo exige a identificação ontológica entre Eu e outro, ao invés de uma cisão substancial que os afastem⁵¹. É por este caminho que se traça o debate com os filósofos citados acima acerca das questões que envolvem a existência alheia. Podemos notar que há a influência do tratamento dado por Husserl à mesma questão, mas vemos tal influência ser situada pelas noções estruturais da ontologia sartriana: *“O conceito de Outro não é puramente instrumental: longe de existir para servir à unificação dos fenômenos, pode-se dizer, ao contrário, que certas categorias de fenômenos parecem existir somente para ele.”* (SARTRE, 2003, p. 297).

Vejamos a passagem acima como um exemplo deste movimento. A continuidade entre Husserl e Sartre neste ponto pode ser colocada principalmente porque a fenomenologia husserliana revela o outro ao modo de “ausência” diante do

⁵¹ SARTRE, 2003, p. 302.

Ego⁵². De tal modo que, antes de aparecer a mim como conceito instrumental, o Outro se mostra como elemento constitutivo de minha relação com o mundo, a ponto de revelar uma série de fenômenos que só podem existir a partir dele (o outro). Porém, os pontos de continuidade com a fenomenologia de Husserl no que diz respeito às questões acerca da existência do Outro logo mostram seus limites. A redução transcendental, segundo o filósofo francês, marca uma dificuldade insuperável.

Na seção de *O Ser e o Nada* dedicada ao tema, Sartre coloca a sua fenomenologia situada entre a discussão empreendida por Husserl nas *Meditações*, bem como por Hegel em *A fenomenologia do Espírito* e Heidegger em *Ser e Tempo*. A cada um desses filósofos Sartre endereça críticas sobre as condições de necessidade que cercam a existência do outro. A Husserl, tais críticas tocam no que tange ao domínio transcendental do Eu; a Hegel, um suposto otimismo duplicado, pois tanto ontológico, quanto epistemológico; a Heidegger, a indicação de que o ser-com (*mitsein*) não é uma resolução do problema do solipsismo e sim uma resposta evasiva a questão antes mesmo que ela se coloque. Nos três casos a questão do “conhecer” o Outro se apresenta, embora o estatuto ontológico do mesmo não se resume ao conhecimento de sua existência.

Segundo Mertens, Sartre adota a seguinte ressalva ao tratar dos problemas que envolvem a relação entre a consciência e o outro:

[...] o autor assevera que, ainda em Husserl, as relações entre consciências dar-se-iam como um paralelismo entre Egos empíricos, cujas estruturas cognitivas em muito nos reportavam ao sujeito transcendental kantiano e as suas relações que não seriam mais que uma série infinita de operações a efetuar (consistindo, sim, em relações de conhecimento embora se afirmasse o contrário); tergiversando a compreensão do ser do outro talvez ainda por concentrar seu interesse no conhecer. (MERTENS, 2005 p. 3)

SARTRE, 2003, p. 305.

Expondo o que lhe parece insuficiente na fenomenologia husserliana a partir de sua retomada da crítica ao sujeito transcendental, Sartre abre caminho para sua leitura de Hegel e Heidegger a respeito do mesmo problema. O que lhe permite estabelecer, em alguns momentos de *O Ser e o Nada*, certa proximidade entre o tratamento dado a questão do Outro em *Meditações Cartesianas*, *Fenomenologia do Espírito* e *Ser e Tempo*. Sartre mobiliza estas obras e, de acordo com sua leitura, traça um contorno que as mantém em um mesmo plano de debate, a saber, ressalta as contribuições individuais de Husserl, Hegel e Heidegger à questão do solipsismo, apontando a descontinuidade entre os três autores e o seu próprio projeto de ontologia fenomenológica.

A Hegel Sartre dirige a crítica do duplo otimismo. Problema que residiria no estatuto atribuído à consciência por Hegel: forma natural, que ao passar pelos estágios dialéticos necessários, alcança a integração consigo mesma, expressa pela fórmula “*eu sou eu, consciência=consciência.*” (SARTRE, 2003 p.305??). Esta identificação, destinada a descoberta da verdade sobre si mesma, é percorrida pela consciência como por quem percorre um caminho já conhecido, que entre as etapas dialéticas de seu progresso encontra pouco que de fato ameace a possibilidade de alcançar seu destino.

Contudo, Hegel compreende que mesmo essa jornada é insuficiente, pois uma vez alcançada a consciência de si, ainda há verdade a buscar. A verdade sobre o outro, sobre o reconhecimento da existência alheia como participante da constituição desta consciência e que, ao mesmo tempo, compartilha de um gênero comum com ela, constitui certa relação de reciprocidade. A existência do outro nos termos propostos por Hegel coloca em cena a dialética *senhor e escravo*, explorada por Sartre como modo de indicar a constituição do *eu*: antes que o sujeito coloque o outro enquanto problema em relação a si, é a própria existência alheia que permite a constituição do sujeito a partir de sua relação mútua.

Ao tratar de *Ser e Tempo*, o *mitsein* heideggeriano chama a atenção de Sartre. Sua disposição ontológica, livre de qualquer comprometimento com a substancialidade do sujeito, apresenta uma próspera direção em relação à ultrapassagem do solipsismo. De fato, não há sequer a possibilidade de haver solipsismo que alcance o *ser-com*, visto que se encontra completamente permeado pelo outro em uma relação de solicitude posicionada no mundo. Heidegger, afirmará Sartre, rompe com o nó do problema do isolamento do sujeito para que não haja a necessidade de desatá-lo⁵³. A imagem da equipe de remo, citada anteriormente, permite visualizar este processo de constituição da consciência que, situado em uma unidade individual, extrapola os limites da primeira pessoa. A unidade egológica, de fato, passa a depender menos da distinção entre *Eu* e *outro* do que da união de ambos une em uma condição compartilhada. Heidegger assegura que haja uma relação de *ser-a-ser*, ao invés de um movimento de conhecimento que em certo estágio de seu desenvolvimento permita contatar a existência alheia. Este ponto é fundamental para entendermos como a experiência compartilhada de mundo pode acontecer entre a experiência singular da realidade humana e a construção objetiva da mesma. Este processo torna-se possível unicamente porque o para-si constitui sua primeira pessoa a partir da noção de uma realidade habitada pelo Outro, isto é:

[...] temos, com efeito, consciência de um ser concreto e individualizado, com uma consciência coletiva: são imagens que poderão servir para traduzir depois nossa experiência, mas não corresponderão a ela nem pela metade. Mas tampouco captamos um olhar plural. Trata-se, sobretudo, de uma realidade impalpável, fugaz e onipresente, que realiza, frente a nós, o nosso eu não-revelado e que colabora conosco na produção desse Eu que nos escapa. (SARTRE, 2003, p.361)

De igual modo, assim como o outro constitui o Eu que escapa ao para-si, o para-si constitui o Eu que escapa ao outro. Em sua relação, há a entrega sempre equivalente de um mesmo fluxo intencional e a mesma impossibilidade de captação

⁵³ SARTRE, 2003, p. 288.

do que é plural. Heidegger, ao assumir o Outro como um existencial que se faz no mundo com o Eu, faz da relação entre eles o modo pelo qual se constituem mutuamente. A apreensão do *ser-com-o-outro*⁵⁴ se torna característica essencial para a constituição da individualidade. Por esta razão Sartre, ao mesmo tempo em que assume certos aspectos da ontologia de *Ser e Tempo*, acaba por afirmar que Heidegger apresenta o Outro como um pseudoproblema, já que não pode haver realmente uma distinção entre o movimento de individuação que o separa do Eu. Ser-com é um modo de aparecer, uma relação original entre a consciência e outrem, não se trata de uma atribuição predicativa que possa conduzir o para-si a solidão ontológica, mas a negação desta solidão por completo.

⁵⁴SARTRE, 2003, p. 284.

Capítulo II – O Terceiro e a totalização histórica

O processo de subjetivação, longe de encerrar o para-si em um estrutura solipsista e fazer do projeto de realização do concreto um ato relegado ao indivíduo, ocorre à medida que constato a existência do Outro em completa relação de solicitude diante do Eu. O que, à primeira vista, soa como uma relação unilateral de um sujeito ativo em relação à passividade mundana, revela-se, na verdade, como um processo de desvelamento compartilhado pelo olhar alheio. Este olhar aparece em um primeiro momento como ameaçador e “infernai” ao assumi-lo como antitético em relação a presença original do para-si sobre o Mundo; mas também tal olhar assume o aspecto de profunda identificação causada por um modo de ser que desdobra o para-si em um nova dimensão: para-outro. O que significa ser para-outro?

Estamos no limite da construção do Eu. Estar diante do Mundo não mais soa como estar diante de um ser Em-si indistinto e desabitado, mas torna-se estar situado em uma realidade compartilhada na qual o para-si apreende, ao mesmo tempo em que é apreendido pelo outro. O sentido de mundo transforma-se à medida que descubro o outro e sou descoberto por ele. O sentido de realização que permeia a realidade humana também é transformado.

O estado de solicitude marca o para-outro. Estamos tratando de uma consequência do estatuto de necessidade que envolve a ação humana. Em *O Ser e o Nada*, o para-si é apresentado por Sartre como um ser duplamente marcado pela necessidade e pela contingência, condenado a ser livre o para-si realiza-se no Mundo sem que possa encontrar amparo algum nesta realização. Sua condição é necessariamente agir, sem que possa através disso encontrar o seu ponto de fundamento. Tais aspectos marcam uma relação de reciprocidade com a ação do outro de maneira fundamental. Não se trata de uma relação estabelecida por contrato, mas, antes, de uma solicitude que se enraíza no mundo pelas condições de existência compartilhadas. Não é preciso mais que o momento de reflexão estabeleça tal relação, a mera aparição do Outro é suficiente para dar origem a uma nova ordem de condutas

e a uma nova dimensão de realidade. O que destaca o outro em relação ao mundo é o fato de em seu olhar ser possível identificar um ser tão inacabado quanto o Eu, pois, ao projetar-se em minha direção, reconheço a minha própria intenção. É a origem de toda a ameaça que o outro causa e que uma vez superada torna-se esse estado de identificação. As relações humanas passam a se apresentar como mediadoras da materialidade mundana e, simultaneamente, aparecem mediadas por ela. A práxis do outro constitui o valor do mundo que me situa, constitui meu próprio valor à medida que sou situado pelo outro, a ponto de atribuir novo significado ao modo como o para-si apreende a realidade humana e seu papel na constituição desta realidade. Situado objetivamente, o para-si agora se encontra diante de outro ser que, igualmente, situa-se do mesmo modo.

Podemos notar que os pressupostos da onto-fenomenologia de *O Ser e o Nada*, no que tange as questões relativas à situação, ao posicionamento da consciência diante do mundo enquanto sistema de significações *prático-inerte*, a edificação da realidade humana e a constatação da existência do outro como um *mesmo* diante do para-si, passam gradativamente do acento ontológico ao de uma filosofia social. A passagem do discurso, antes voltado às estruturas elementares da relação entre Em-si e para-si, para o nível das relações concretas que permeiam tal ontologia atinge na *Crítica* seu ponto crucial, onde entra em jogo a realização histórica a partir das particularidades que contornam o fundo *prático-inerte*. A ideia de situação é tomada para pensar a fundação dos grupos sociais e a dialética que os envolve em seu movimento característico.

Raymond Verdier, ao investigar os elementos decisivos para a formação dos grupos sociais na *Crítica*, acentua a necessidade de compreendermos previamente a noção de *Terceiro* apresentada por Sartre para, posteriormente, estabelecer uma relação entre essa noção e a ideia de *grupo juramentado*, apresentada na *Crítica*:

O juramento em Sartre, na *Crítica da razão dialética*, não pode ser compreendido senão recorrendo ao conceito de Terceiro. Ora, este encontra seu lugar de emergência em *O Ser e o Nada*, embora ele sofra um certo número de modificações sem que

os fundamentos ontológicos estabelecidos em 1943 se oponham à antropologia estrutural de 1960. (VERDIER, R. 1991, p. 123)⁵⁵

Sob a consideração de que a análise da relação entre a ideia de *Terceiro* e *Juramento* pode indicar uma das formas de compreensão da passagem de *O Ser e o Nada* para a *Crítica*, é possível traçar uma leitura que considere a continuidade que interconecta os dois trabalhos de Sartre e, ao mesmo tempo, notar os traços de descontinuidade interna que compõem a modificação da ideia de terceiro como ela é apresentada em 1943, quando voltada ao debate ontológico, tendo em vista o seu papel na dialética dos grupos sociais apresentada em 1960. Neste segundo contexto, a ideia de terceiro permeia a formação dos coletivos ao constituir um fator fundamental para a identificação do grupo em relação ao meio no qual ele se situa e busca superação por meio da *práxis*. Para compreendermos isso, primeiro se faz necessário traçar a relação entre mundo enquanto sistema de significações prático-inerte e como o terceiro, o outro-outro, se destaca sobre este fundo.

Trata-se da dimensão da necessidade que aparece sob o fundo da realidade humana. O mundo enquanto sistema de significações prático-inerte modula a situação na qual o para-si se encontra ao deparar-se diante do Em-si, levando o tratamento deste aspecto situacional em Sartre de um nível abstrato aos elementos concretos que situam o indivíduo em seu processo de subjetivação. O prático-inerte é o *fato*, à medida que aparece ao para-si como o já realizado que o circunda. É a canalização do abstrato ao concreto pela qual este mundo passa a ser notado por um conjunto previamente estabelecido por relações humanas. A constatação de que o ambiente que circula o para-si tem seu valor dado somente enquanto projeto já ultrapassado de outra existência. A constatação de que meus arredores são a síntese do livre projeto e da ação humana em uma realidade previamente constituída, coloca-me diante de possibilidades que estão fundadas pelo outro.

⁵⁵ Tradução nossa, do original: “*Le Serment chez Sartre, dans la Critique de la raison dialectique, ne peut être compris qu’en recourant au concept de Tiers. Or, celui-ci trouve son lieu d’émergence dans L’Être et le Néant, bien qu’il subisse ensuite un certain nombre de modifications sans que les fondements ontologiques établis en 1943 s’opposent à l’anthropologie structurelle de 1960.*”

As mudanças no que diz respeito à ideia de situação, apresentada em *O Ser e o Nada*, quando relacionadas com a noção de prático-inerte que envolve a dialética dos grupos sociais, apresentadas por Sartre na *Crítica*, mostram o aprofundamento da situação enquanto aspecto fundante da condição existencial do para-si no nível das relações materiais que compõem os pormenores de tal condição. O conjunto assumido pela consciência enquanto prático-inerte é situação considerada à luz das condições particulares que permeiam o processo de individuação desempenhado por este para-si. Nota-se pelo reconhecimento desse ambiente um conjunto de valores previamente realizados. Tal conjunto prático aprece enquanto condição para a ação do para-si que se apresenta diante dele, seu aspecto de ser passado lhe confere o peso do fato e lhe atribui o que lhe cabe de *inerte*. Esta materialidade previamente realizada apresenta-se enquanto campo onde se desenrolará o ato presente. Podemos entender o prático-inerte enquanto tese no processo de formação dos grupos sociais, pois toda prática subsequente posiciona-se antiteticamente a esse conjunto dado em vista de determinado fim. Podemos reconhecê-lo como dado somente em relação à ação que o suplanta, com um pouco de cautela, é possível notar que o prático-inerte tomado em si mesmo acaba por apresentar-se ainda em estado de completude, já que toda ação que o ultrapassa logo torna a agregar valor a sua constituição enquanto Em-si. O conjunto assumido pelo para-si como o prático inerte, pelo qual ele experiencia sua situação, abre a possibilidade de compreensão das relações fundamentais que ligam o para-si à materialidade e ao outro. A realidade humana que aparece enquanto projeto de realização desta consciência encontra por essas relações materiais a noção de serialidade circumspecta em seu imediato situacional. Há analogia entre a dialética da constituição interna do para-si, enquanto projeto a ser realizado no mundo, e a dialética que o posiciona enquanto agente transformador no interior das relações materiais. Constitui-se dessa maneira uma realidade humana traçada em dimensões que se realizam pelo motor da ação e se mostram enquanto realidade histórica a um para-si que se compreende enquanto sujeito cultural. Isto é, imerso em determinado momento desta realidade histórica, cumprindo determinados papéis enquanto agente histórico em um estado de reciprocidade com o outro. Fazer-se significa transformar o

conjunto prático-inerte na qual suas relações com o outro, com a materialidade e consigo mesmo, são desveladas ao para-si.

Tal imersão do para-si em seus arredores situacionais é polivalente. Ou, a rigor, passa a ser polivalente à medida que se situa em um mundo humano prévio. No interior deste caráter polivalente podemos notar a serialidade da existência. Sobre o fundo prático-inerte desse mundo humano previamente realizado, o para-si se destaca e desempenha a multiplicidade de papéis que, gradativamente, particulariza sua existência em relação ao mundo na qual ela se destaca. Eventualmente, suas ações coincidem com a ordem prévia do prático-inerte, e são transportadas pelo fluxo temporal para o interior desta mesma ordem à medida que um passado é agregado a essa existência particular. O prático-inerte opera como um redemoinho que atrai para o centro todo gesto humano presente, todo valor genuíno dos atos em seu estado de nascença tende inevitavelmente a se tornar um em-si passado que agrega valor a esta realidade humana na qual será posicionada outro momento deste mesmo para-si agente, e simultaneamente onde se situarão novos indivíduos. Tal processo, incessante, de passagem da possibilidade à realização do ato e, por fim, à sua associação ao prático-inerte, é marcado pela polivalência nascente da multiplicidade de agentes históricos e de suas próprias contradições particulares.

A serialidade é constatada pelo para-si quando sua intenção volta-se a esse processo de passagem. No interior da experiência existencial surge a indistinção dos atos quando estes passam a constituir o fundo dado de uma realidade humana; a repetição, os aspectos mecânicos no fundo de cada gesto que brota espontaneamente e se perde no fundo do já realizado. Ao para-si soa ameaçadora a possibilidade de ver perder-se entre os objetos do mundo, que em outros momentos foram situados como condição para seus projetos. A existência serial remete à falta de qualquer traço que fundamente a consciência em relação à presença do mundo e do outro. Diante dos aspectos particulares que formam os arredores do para-si, tal falta se apresenta também como escassez material. Escassez de meios para resistir à serialização da própria existência. Forma-se uma tensão. Na experiência da escassez compartilhada, os indivíduos passam a reconhecer o *mesmo* no outro. Na recíproca do olhar que

permite a identificação, nota-se a mutualidade de falta e desejo, mas nota-se, além disso, que há um terceiro ao qual é necessário resistir. Um terceiro que ameaça a serialidade que se busca superar.

Capítulo III - A dialética dos grupos sociais

A noção de terceiro, apresentada em *O Ser e o Nada*, passa a ser associada à ideia de prático-inerte⁵⁶ enquanto tese para a dialética de formação e estabelecimento dos grupos sociais. O terceiro é condição de possibilidade para que haja o impulso ante a escassez que unifica Eu e outro. A participação mútua, como no exemplo da equipe de remo, é estabelecida antes que haja qualquer forma positiva de contrato. Tal estabelecimento é mantido pelo juramento (*serment*). O grupo social nasce primeiro sob a forma juramentada, motivado pela necessidade do para-si de fazer-se *práxis* mediante uma condição adversa de existência. Há aqui um primeiro conjunto dialético que é sintetizado por este primeiro modo de agrupamento social, no entanto, a sutileza que perpassa tal processo mostra que ele não se limita a este primeiro momento. Isto é, existem prerrogativas ontológicas nesse movimento. Tais prerrogativas levam ao desencadeamento de uma nova negação diante do primeiro modo de agrupamento. A serialidade, que age sobre a ação do indivíduo sempre o atraindo ao seu cerne, age também sobre os grupos sociais e os ameaça fundir ao prático-inerte de igual modo. Neste movimento encontramos a presença do pressuposto ontológico, apresentado no ensaio de 1943, que marca a relação primordial de Em-si e para-si: o para-si está fadado a não se identificar, permanece indefinido na tensão que o situa como ser que é aquilo que não é, e não é aquilo que é. O processo de unificação individual desempenhado pelo para-si é análogo ao processo de busca de superação do prático-inerte no campo da realidade humana onde o indivíduo assume seu papel de sujeito social. A resistência que o projeto existencial do para-si busca trazer ao seio do Em-si, sua busca por fundamento e a reconhecida impossibilidade de se estabilizar enquanto plenitude de ser atravessam o campo da existência individual e marcam as relações sociais que desenvolve. O mundo

⁵⁶ Ainda durante a década de 40, *O Que é a literatura?* Apresenta o tema do prático-inerte. O escritor capta esse fundo de serialidade e o transpõe enquanto matéria-prima de sua literatura. Livremente cria contra o ritmo ostensivo da experiência e entrega a sua criação à livre interpretação de seu leitor. O reconhecimento do outro, por sua similitude solícita, permite a identificação com a obra. Mutuamente escritor e leitor comunicam-se a partir do conjunto de valores que os situa no prático-inerte e por esta atividade juramentam-se, justifica-se a obra e seu propósito.

previamente realizado, que o indivíduo reconhece como sua situação, está imbuído pelo valor que o tinge igualmente de contingência e necessidade. É possível reconhecer na obra realizada pelo outro a mesma motivação e a mesma intenção para a realização de seus projetos. Torna-se possível, portanto, adequá-la como parte de uma realidade humana cujo único fator absoluto é a ação. O passado, quando tratamos da história, aparece como já constituído enquanto síntese efetuada a partir da práxis e dos valores dela provenientes. Sua constituição ontológica é a da facticidade que situa o sujeito em meio às determinações que formam o fundo prático-inerte, interiorizadas por ele como condição para sua ação presente.

Qual o papel do juramento? De maneira semelhante ao papel desempenhado pela intencionalidade no processo de unificação da consciência, o juramento aparece como um meio de relação entre os momentos de um processo dialético. Não se encontra como um objeto entre outros no mundo, tampouco é condição dada ao para-si em qualquer uma de suas dimensões de existência. É estabelecido tanto pela constatação da materialidade concernente à situação, quanto pela presença dos fatores abstratos que se ligam a esta realidade material. É composto tanto pela tomada de consciência individual do papel do para-si, quanto pela solicitude em relação ao outro. Estabelece o conjunto *nós* e, ao mesmo tempo, depende do estabelecimento deste conjunto para ser fator de unificação do grupo social que posteriormente resulta dele. O juramento antecede qualquer forma contratual ou institucionalizada de composição e manutenção do grupo social. De certa maneira, marca um laço ontológico entre tese, antítese e síntese quando tratamos dos grupos sociais e da realidade histórica⁵⁷.

Em um primeiro momento, marcado pelo que é apresentado em *O ser e o Nada*, o outro aparece como um esforço de tronar o para-si um objeto. Como condição para que se volte o julgamento do para-si sobre si mesmo e motivador de uma série de condutas⁵⁸. Contudo, na *Crítica*, o outro passa a ser tratado pela ênfase em sua identificação com o Eu. Quer dizer, mais que alienação das possibilidades do

⁵⁷ Do mesmo modo, a intenção estabelece um laço ontológico entre tese, antítese e síntese no que diz respeito ao processo de unificação da consciência.

⁵⁸ "*la peur, l'orgueil, la houte, l'aliénation des possibilites*"

para-si, o outro se torna parte assumida de seus projetos frente à escassez de uma condição partilhada. Nota-se que o *inferno* do olhar alheio não se limita à ameaça de redução a objeto quando Eu e outro se veem sob o olhar de um terceiro, estes são impelidos ao nós pela necessidade de resistir a ele. A dualidade na representação do papel objetificador desempenhado na dimensão do para-outro é unificada pela presença de sua negação, esse olhar de um terceiro que é mutuamente estranho ao nós. Abre-se uma nova tensão desempenhada conjuntamente por Eu e outro em relação ao terceiro. A reversibilidade desta relação ainda é mantida, visto que no interior do grupo social há a disparidade e a heterogeneidade da multiplicidade de sujeitos; igualmente, a presença que se reconhece como ameaçadora no fundo do prático-inerte sob o olhar de um terceiro também conserva em seu interior outra heterogeneidade. Trata-se de uma multiplicidade de indivíduos díspares que buscam resistir, a seu modo, à objetificação. Assim, a história é composta a partir da tensão entre os agentes históricos que situam a ação.

O grupo em sua forma juramentada é decorrência de uma negação que surge no interior da serialidade. As relações intersubjetivas em seu estado nascente ocorrem no plano serial da existência. Diz Sartre: "*(...) a necessidade do grupo não se encontra a priori numa reunião. (...) Através de sua unidade serial (...) a reunião fornece as condições elementares da possibilidade de que seus membros constituam um grupo.*"(SARTRE, 1960, p. 345)⁵⁹.

Inicialmente, o grupo se depara com sua contingência, não há necessidade reconhecida de sua formação, apenas a noção de uma ameaça decorrente do conjunto prático-inerte. Isto é, tal formação precedente ao juramento é uma forma espontânea de reconhecimento do intersubjetivo. O juramento fixa o estabelecimento de uma relação onde o grupo assume o papel desempenhado pelos indivíduos que o compõe diante da situação de escassez que motiva sua formação. Este primeiro movimento interno funda-se no reconhecimento de que a estrutura grupal depende do conjunto harmônico da práxis dos indivíduos em seu interior, assim como reconhece que esses

⁵⁹ Tradução nossa, da edição em inglês: *(...) the necessity of the group is not present a priori in a gathering. (...) Through its serial unity (...) the gathering furnishes the elementary conditions of the possibility that its members should constitute a group..*

indivíduos passam a desempenhar um papel que levará a um estado de reflexão sobre a atribuição de novos valores ao conjunto de mundo que circunda o grupo. Isto é, há um projeto estabelecido coletivamente que busca ser realizado enquanto história pelos agentes que se reúnem em um agrupamento social. Além disso, há a resistência de um terceiro que é exterior e não compartilha do mesmo projeto. Inevitavelmente, a ameaça de redução à objetividade dos termos exteriores ao grupo volta a se apresentar, gerando a necessidade de estabelecer um plano de ação conjunto para resistir a tais fatores, refletida na tentativa do grupo social voltar-se a si mesmo para estabelecer a necessidade de sua existência. Desta primeira metamorfose, a juramentação do grupo precipita-se e passa a acompanhá-lo de forma latente em seus estágios posteriores.

Ante a essa resistência do terceiro, o grupo passa a assumir novas formas, visando preservar o seu estabelecimento. Seus membros passam a voltar sua práxis à finalidade de regular a coesão e manutenção de sua prática, o juramento permanece, mas passa a ser insuficiente quanto à inevitável assimilação do coletivo ao prático-inerte. Passa a haver uma necessidade de organização proporcional ao estado de consciência dos indivíduos diante do que ameaça o grupo. A organização, neste momento, passa a assumir um duplo significado: serve para referir-se tanto à entidade abstrata que aloca os indivíduos enquanto partes de um grupo, quanto à distribuição das tarefas que os membros do grupo desempenham. A busca pela afirmação dos valores coletivos, em resposta à serialidade, tem a consequente delegação de tarefas cada vez mais setorizadas, de modo que a práxis individual, que surge espontaneamente como parte do projeto de realidade humana dos sujeitos históricos particulares, aos poucos é suplantada pelo papel que tais sujeitos cumprem em relação ao próprio grupo. De fato, o coletivo se dispersaria se, em sua constituição, seus agentes mantivessem seus esforços individualizados de resposta à existência serial em foco, sua existência passa a depender de sua organização. “

O grupo organizado, portanto, assevera o que o juramento estabeleceu: o engajamento individual em relação ao próprio grupo. Ao fazer da práxis individual uma parte integrante da práxis comum, o que passa ao primeiro plano é o grupo enquanto

realidade que garante a unidade dessa práxis comum. A organização vem, a princípio, como uma etapa consequente da ênfase à prática comum, a ponto de possibilitar a distribuição de funções, segmentar a unidade da práxis comum, sem que isto seja considerado um retorno à práxis individual. Do outro sentido possível da noção de organização, vemos o grupo em sua unidade real, ao mesmo tempo, construída pela práxis comum e justificador desta práxis.

O próximo estágio é a institucionalização do grupo organizado. A instituição só é possível tendo em vista o nível de práxis comum organizada, pois por ela os indivíduos passam a projetar-se enquanto agentes situados em determinada parte de um processo específico no interior do organismo a qual se identificam. Tal nível de reflexão, alcançado como consequência de sua ação organizada, permite projetar a instituição do grupo como fim de sua práxis comum. Sartre acentua através desse movimento a ideia de resistência à existência serial. O projeto original, que motiva a associação, se mantém no fundo de toda práxis comum, tal como mantém-se a força exercida pelo conjunto prático-inerte que atrai o grupo para a sua serialização. A ideia presente em *O Ser e o Nada* é a de que todo projeto individual encontra-se de antemão fadado ao fracasso de sua intenção. Inevitavelmente há a analogia entre a práxis individual e a práxis comum, de modo que a realidade humana, como tratada em 1943, passa a ser assumida também na forma de realidade histórica, como tratada em 1960, na *Crítica*. O para-si desdobra sua existência na multiplicidade de dimensões as quais se estende e todo ato por ele realizado carrega a distinção ontológica que caracteriza seu modo de ser, a falta. Assim, podemos compreender sua relação com a materialidade e como acontece a atribuição de valor à realidade que constitui sua situação.

No grupo institucionalizado, nota-se o avanço das estruturas seriais sobre a práxis comum, consequente da realização do processo que identifica seus membros ao fim comum da instituição. Tal processo é a assimilação de estruturas seriais como fixas no interior do grupo. As tarefas que constituem a organização assumem o caráter de inércia em relação ao intento da organização de modo que a práxis individual seja cada vez mais relegada ao segundo plano. A ação no interior da instituição, pelo

estabelecimento da realidade do grupo como tal, aparece cada vez mais limitada por essa estrutura. A supressão da práxis individual é forçosamente imposta pelo caráter serial implícito à instituição porque este grupo converte-se gradativamente em prático-inerte. A ameaça do terceiro, que outrora constitui um elemento para a ligação dos indivíduos em torno de uma associação específica, neste momento, é suplantada como algo exterior e passa a nascer no interior do próprio grupo, entre seus indivíduos e pela ameaça que a práxis comum causa a práxis individual. A soberania do grupo institucional funda-se a partir dessa supressão. Não há como retomar a práxis individual sem romper com a práxis comum e temos estabelecida uma nova tensão no interior da serialidade da instituição.

Assim é encenada a ameaça da serialização pela instituição que em sua origem surge enquanto organização para resistir a essa ameaça quando apresentada enquanto parte do conjunto que fora o fundo de sua formação. A instituição assume a si mesma como soberana em relação à práxis individual enquanto única finalidade e fundamento para sua distensão em práxis comum. Afirma-se como tal de modo que a instituição acaba por estabelecer um aparato burocrático que se presta a conduzir a práxis individual a seu fim comum, apagando assim os aspectos de organicidade remanescentes em seu interior. A forma institucionalizada de grupo pode ser compreendida como um esboço da pretensão totalitária⁶⁰, pois seu aspecto de soberania à práxis individual, levado às últimas conseqüências, acaba por voltar-se cada vez mais a seu reforço e manutenção.

⁶⁰ Neste estágio a prática comum, motor do movimento de totalização constante do grupo, ao tornar-se cada vez mais passiva à realidade do grupo institucionalizado, perde a ênfase em escala proporcional ao crescimento dos elementos inertes da instituição. Ou seja, a totalização passa a ser suplantada pela pretensão de totalidade já realizada da instituição.

Capítulo IV – O papel da práxis no estabelecimento dos grupos sociais

Embora não haja necessidade *a priori* para a formação do grupo social⁶¹, este se instaura no interior da existência serial e passa a constituir um processo de totalização. Encaminhado por um livre projeto, mas realizado por uma práxis comum, há uma relação dialética onde o agente, em contato com o fundo anteriormente estabelecido de sua existência, busca estabelecer seu fundamento em relação ao perigo de objetificação que aparece no limite de sua finitude. O projeto individual de realidade humana encontra-se sempre situado neste nível mais amplo onde a práxis comum desempenha papel fundamental. Há uma relação dialógica entre a realidade histórica e o projeto de realidade humana no qual um sujeito se engaja.

A mediação entre os dois níveis pode ser encontrada nos processos de totalização que marcam as relações do para-si com a materialidade imediata de seus arredores. Neste ponto, podemos compreender o que marca o trajeto que vai da formação do grupo social à sua forma institucionalizada. Visto que não se pode considerar nenhuma necessidade *a priori* para a formação do grupo social, temos de compreendê-la como estrutura intermediária na totalização histórica. Ocupando um lugar entre o que circunda a existência do para-si, inserida em determinados níveis de relação material e cumprindo determinados papéis em uma escala de trabalho, a formação do grupo social representa a ação prática do sujeito. Trata-se de projetos e questões existenciais que perpassam o nível de imersão concreta em determinações objetivas do indivíduo. Seu local de nascimento, sua raça, gênero e classe são mais que determinações abstratas de sua existência, constituem traços de sua condição, decisivos para marcar sua relação com a materialidade e seu papel na totalização histórica.

Em *O que é a Literatura?*, Sartre analisa o *ethos* do escritor em relação ao conjunto prático-inerte. Ele (o escritor) aparece enquanto figura situada em um

⁶¹ SARTRE, 1960, p. 418.

determinado tempo, em determinadas relações materiais e com o projeto de exprimir este conjunto a partir da polarização de sua perspectiva a um público que partilha de sua condição⁶². A conduta do escritor, como tratada por Sartre em 1948, indica de que modo a relação entre práxis individual e práxis comum será tratada na *Crítica*. Imerso na existência serial, o escritor faz de seu trabalho o apelo de sua liberdade à liberdade alheia, busca reunir-se com o leitor pelo estabelecimento de um campo comum, que expressa pelo conjunto de significações constituintes da obra. Os elementos da dinâmica de formação dos grupos sociais estão presentes, o conjunto prático-inerte, a reunião de Eu e outro sob o olhar objetificador do terceiro. A práxis que concebe a obra literária teleologicamente busca sua continuidade no público a qual ela se entrega e, assim, fundar uma estrutura de *nós*. A afirmação de que o trabalho literário segue sua temporalidade, dotada de particularidades que sintetizam tanto o tempo do mundo, que situa escritor, público e obra, quanto o tempo constituído no interior da narrativa. A práxis, neste caso, caminha do mundo para escritor, do escritor para obra, da obra para público, do público para mundo. Retornado ao mundo, tanto escritor, quanto público, ultrapassam seu estado prévio pela realização e contato com a obra, retomando o tempo em que se voltam novamente à própria temporalidade.

Ao voltar-se a si como *thélos* da práxis comum, o grupo, quando em seu estágio institucionalizado, busca ressignificar o tempo do mundo, e as temporalidades individuais em seu interior, pelo retorno à própria temporalidade. Ou seja, a inércia do conjunto de significações passadas, a práxis presente e o fim projetado passam a ser vistos sob o olhar da instituição, passam a ser tomados em conta de seu próprio estabelecimento e controlados por suas estruturas internas. Como consequência do processo de organização que antecede o grupo institucionalizado, e da ênfase nas estruturas inertes que mantém a instituição, a temporalidade dos indivíduos passa a ser cada vez mais abafada pelo processo que diz respeito ao grupo. Em um primeiro estágio de associação, é a temporalidade dos indivíduos que os leva ao grupo, e este se

⁶² Válido ressaltar a distinção entre duas categorias de público: um público imediato ao qual o escritor se dirige em um estado de solicitude quase completa marcado pelo compartilhar de parte de sua condição; e um público virtual, mais distante, porém em possibilidade de estabelecimento da mesma relação solícita através da identificação de aspectos abstratos da condição de origem do escritor e sua obra.

constitui à margem de seus projetos, de seus passados e de suas ações presentes, ao passo que, no estágio da instituição, é ela que busca moldar a temporalidade dos indivíduos de acordo com as estruturas inertes que a compõe. A conjunção de economia e política, sob o signo do Estado, como observa Marx, sintetiza o aspecto imediato da dominação institucionalizada e sua conseqüente tentativa de alienação pela ideologia. É em *18 de Brumário de Luís Bonaparte* que podemos notar a análise dos processos que estabelecem esta conjunção na França. Poderíamos traçar uma leitura do *18 de Brumário* a partir do processo de formação e desenvolvimento dos grupos sociais como descrito por Sartre na *Crítica*. Tal exercício nos mostraria a que ponto se insere a práxis individual nas etapas iniciais de estabelecimento de grupo, bem como as conseqüências de sua estabilização enquanto Estado. Trata-se de níveis interseccionados, de diferentes totalizações em simultaneidade, reunidas na forma de realidade histórica.

No caso metodologicamente mais simples (que é aquele da vitória, por exemplo, a tomada da Bastilha), a unidade do produto resultante (como no caso da práxis individual) torna-se a realidade objetiva do grupo, isto é, seu ser, à medida que ele não pode se produzir na materialidade inerte.⁶³ (SARTRE, 1960, p. 422)

O fundamento de *ser* do grupo está para se produzir pela práxis, a ameaça da materialidade inerte representa o impedimento desta atividade produtora. À medida que se posiciona como finalidade da práxis coletiva, a instituição busca fundar-se objetivamente em relação à materialidade inerte. Contudo, o processo de objetificação, que confere o ser do grupo, é baseado na alienação do caráter prático de sua constituição. Ao tomar-se a tarefa de atribuir ser à instituição, contrariamente inicia-se a supressão dos indivíduos em sua composição. Há certo movimento de transmissão de uma potência prática, constituinte ontológica do sujeito, para o grupo

⁶³ Tradução nossa, do original: *Dans l'ecas méthodologiquement le plus simple (qui est celui de la victoire, par exemple, de la prise de la Bastille), l'unité du résultant produit (comme dans le cas de la práxis individuelle) devient la réalité objective du groupe, c'est-à-dire, son être, en tant qu'il ne peut se produire dans la matérialité inerte.*

institucionalizado⁶⁴. Há, igualmente, a presença de um terceiro que é exterior ao grupo e o mantém em estado de alerta, em último caso representado na materialidade inerte. O estabelecimento de uma tensão e, conseqüentemente, uma luta entre grupos sociais de interesses distintos basta para que a práxis grupal seja direcionada a tornar-se agente diante da ameaça externa de completa inserção no polo inerte das relações com a materialidade. O grupo combate pela manutenção de sua capacidade prática. No grupo em estágio de formação, à contrapartida, sua unidade é buscada a partir da prática comum enquanto situada pelas determinações que inserem os indivíduos em suas relações particulares com a materialidade. O ato comum, neste caso, vem antes do estabelecimento de qualquer vínculo com as estruturas inertes do grupo, o que não ocorre, ou passa a ocorrer cada vez menos, no caso da instituição, pois as relações de alteridade não são conseqüências da multiplicidade, mas da unidade pretendida pelo grupo já formado, assentado na forma de instituição.

A estrutura do grupo conserva-se em todos os níveis como a síntese de sistema e função⁶⁵. Visto deste ponto, o grupo permanece como perpétua totalização calcificada em seu aspecto estrutural, embora, em seu interior, as funções respondam a uma dialética autônoma de organização que as reestrutura de acordo com as necessidades interiorizadas da relação entre o campo prático-inerte e seus membros. Tal processo de interiorização marca a reciprocidade existente entre as funções e, à medida que o grupo se torna mais complexo e passa a visar seu próprio estabelecimento, ocorre a revisão das funções tornadas obsoletas. Conseqüentemente, o grupo em fusão passa por diferentes estágios de formação até sua etapa institucionalizada, um número crescente de membros passa a receber novas funções de acordo com o sistema em que estão inseridos, enquanto outra parte desses indivíduos perde seu papel no interior do grupo, passando a ser expelidos de sua estrutura. No entanto, é válido que nos perguntemos: qual o papel da razão dialética? Como podemos defini-la neste processo?

⁶⁴ Esse movimento de transmissão também ocorre em outros estágios da associação grupal, pensemos, por exemplo, a noção de contrato social. Porém, na fase institucionalizada dos grupos isto é levado ao limite ao tornar-se uma das estruturas inertes que buscam manter (e asseverar) a existência da instituição.

⁶⁵ SARTRE, 1960, p. 501.

A razão dialética se coloca como paradigma, enquanto mediadora, em uma totalização em curso. A práxis está situada entre dois momentos de objetividade distintos: um passado, assumido como caráter de inércia e um futuro tomado enquanto projeto pelo grupo em fusão. A ação individual se manifesta na estrutura por sua função, neste ponto a práxis, é parte ativa da dialética constituinte do grupo. “[...] *cada práxis se constitui como abertura praticada no futuro, ela afirma soberanamente sua própria possibilidade [...]*”⁶⁶ (SARTRE, 1960 p. 428).

Situada a partir da objetividade passada, a práxis se constitui enquanto forma de *violência* ao aspecto inerte do concreto. Ou seja, sua abertura é atividade destrutiva de um determinado campo dado de ações já realizadas, resposta do grupo a condições que ameaçam a sua existência e, de certo modo, a motivação inicial para o agrupamento dos indivíduos em uma forma de associação juramentada. Esta violência existe duplamente sob a forma de ação que rompe com o dado e como *terror* interiorizado pelos membros do grupo em face às condições que trazem a si a possibilidade de sua destruição. A realidade vista como um campo de escassez, ameaçador à liberdade, configura a condição que possibilita trazer a práxis rumo à dimensão futura de sua temporalidade. A convergência da práxis individual, que visa esta dimensão futura, faz nascer a práxis comum que sustenta a estrutura grupal sob a forma de liberdade que produz a si mesma: “[...] *a práxis comum é a liberdade, em si mesma, fazendo violência à necessidade.*”⁶⁷ (Id. Ibid. p. 438). Este caráter de liberdade, sempre presente na práxis, é que permite a descrição de todos os projetos realizados no interior da realidade humana como uma *totalização*, ao invés de uma *totalidade*⁶⁸, este é seu estatuto orgânico, que, de certa forma, passa a perder ênfase no desenvolvimento do grupo institucionalizado.

O agente comum é o próprio ato de interiorização da multiplicidade que compõe a estrutura e sua ação é sempre *uma*. A práxis vista nas relações internas do grupo, e de seus subgrupos, se faz como a temporalização comum que move a

⁶⁶ Tradução nossa, do original: [...] *chaque práxis se constitue comme ouverture pratiquée dans l’avenir, elle affirme souverainement sa propre possibilité[...]..*

⁶⁷ Tradução nossa, do original: [...] *la práxis commune est la liberté même faisant violence à la nécessité..*

⁶⁸ Id. Ibid. p 496.

dialética constituinte em direção a um fim. O indivíduo não remete à estrutura por ser um fragmento ultrapassável no processo de totalização, mas traz consigo as determinações gerais interiorizadas sob uma forma particular. A unidade concreta desse processo implica na organização dos meios para realizar o fim determinado pelo grupo que, por sua vez, se realiza trabalhando. Não há unidade senão a unificação prática, isto é, a unidade de cada trabalho particular se dá no conjunto com os outros. “[...] *De fato, a práxis não é a temporalização de uma unidade orgânica, mas a multiplicidade negada e instrumentalizada que se temporaliza e se unifica na práxis comum através da mediação das temporalizações individuais.*”⁶⁹ (SARTRE, 1960, p. 507). A formação dos grupos sociais acontece sempre motivada pelas relações dos indivíduos, em seus processos particulares de subjetivação, com a materialidade que os situa. A práxis comum não nasce de uma determinação estrutural homogênea, mas do trabalho individual orientado por um projeto comum, assumindo assim um duplo aspecto: como *ação* e como *processo*⁷⁰. Esta ação comum resulta sempre em uma ultrapassagem das condições que a possibilitaram, seja em qualquer estágio que se encontre o grupo, ou em qualquer função que se encontre o indivíduo em relação à estrutura mais ampla da organização social. Contudo, a interiorização das relações materiais dos indivíduos não basta para sustentar a atividade e a permanência dessa estrutura, visto que a ultrapassagem das condições originais do campo prático-inerte demanda uma exteriorização que retorna ao mundo sob o estatuto de fato realizado pela ação comum. A cadeia produtiva, que é projetada como maneira de atingir determinado fim como resultado do trabalho comum, só é completamente realizada quando a prática reencontra o mundo que a originou em um novo estado onde se pretende ter superado as condições que a motivaram inicialmente. O perigo da dissolução do grupo está sempre a lhe perseguir e a motivar sua reestruturação. De uma parte, a estrutura volta-se ao fluir, de outra, à permanência. O trabalho comum depende sua energia em manter, pela ação dos indivíduos, este novo modo de existência caracterizado pela temporalidade relativa a ele e que assume a forma das

⁶⁹ Tradução nossa, do original: *[...] en effet la práxis n'est pas la temporalisation d'une unité organique mais la multiplicité niée et instrumentalisée qui se temporalize et se unifie dans la práxis commune à travers la médiation des temporalisations individuelles.*

⁷⁰ Id. Ibid., 540.

tarefas executadas pela cadeia funcional que esquematiza o trabalho no interior do grupo. A própria passagem de um estágio a outro, do juramento à instituição, comporta essa temporalidade e a necessidade da reinvenção constante do engenho coletivo para a manutenção da existência do grupo.

E a tensão paradoxal que constitui a práxis do grupo é em si mesma uma metamorfose apreendida como ubiquidade do indivíduo por todos os outros, portanto, de alguma forma, um estatuto de existência novo (poder e “violência-fraternidade”) e que sua ação [...] não difere do que um indivíduo orgânico pode projetar tendo um grupo-objeto para assegurar a execução do projeto.⁷¹ (SARTRE, 1960, p. 533)

Ultrapassar a si mesmo, na forma de grupo-objeto, constitui a mediação fundamental entre a estrutura e os indivíduos. A partir de tal objetificação, poussa-se o grupo como inércia em relação ao sujeito, reintegrando este objeto ao processo individual, que permite a reflexão de cada um acerca de seu papel na organização e a retomada do projeto orientador da práxis comum com o projeto que orienta a práxis particular. Deste modo, a temporalidade individual passa a constituir a temporalidade própria do grupo e vice-versa. Assim, o grupo-objeto torna-se “terror” enquanto modo de relação fundamental para realizar a identificação dos sujeitos entre si pelo grau de similitude que envolve o outro e o Eu, a reciprocidade aparece como livre realização de cada um por todos, mediada pela existência em um coletivo. Há inevitavelmente certo grau de circularidade na práxis comum quando tomada por este ponto, e a estrutura formal do grupo passa a exercer a função de terceiro-regulador desta práxis⁷².

⁷¹ Tradução nossa, do original: *Et la tension paradoxale que constitue la práxis du groupe, c'est qu'il est en lui-même une métamorphose saisie comme ubiquité de l'individu par tout les autres, donc, d'une certaine manière, un statut d'existence neuf (pouvoir et "violence-fraternité") et que son action [...] ne diffère pas de ce que peut projeter un individu organique disposant d'un groupe-objet pour assurer l'exécution du projet.*

⁷² Há ainda a tendência para a hierarquização da práxis comum conforme o grupo torna-se mais complexo e passa sucessivamente por seus estágios de deformação, atingindo o ponto máximo da função reguladora quando alcançada a fase institucionalizada, onde conseqüentemente a hierarquização torna-se ordem, isto é, rigidez em relação aos processos particulares dos indivíduos e subgrupos que lhe compõe.

A razão dialética é constituída a partir da tensão paradoxal, difusa como ubiquidade nos membros de um grupo e reunida em sua estrutura geral. Cada um carrega consigo a totalidade particularizada dos fatores que constituem a realidade humana, ao mesmo tempo em que encontra no outro a mesma ubiquidade modulada por uma experiência existencial que lhe é alheia. Em um conjunto livremente estabelecido, ambos assumem a responsabilidade pela criação e transformação dessa realidade humana. Na *Crítica* é possível retomar a noção de concretude apresentada em *O Ser e o Nada* sob a perspectiva de uma complexidade que é síntese do engajamento mútuo em um projeto comum: a história. A dimensão histórica é assumida frente a uma ameaça de objetificação que jamais cessa, seja ela sob a forma do inferno que é o olhar do outro, seja como ameaça à existência do grupo advinda da materialidade.

Conclusão

Perguntemo-nos, à parte de todas as dimensões nas quais a existência se desdobra, qual a ordem fundamental de sua relação com o mundo? A intenção é seu modo de ser, bem o vimos, mas se tomada por si mesma, em uma tentativa de construir qualquer definição sobre sua natureza, o que aparece é o puro atirar-se. Tal fato constitui a relação original entre para-si e Em-si, torna explícita uma consciência que é senão seu próprio aparecer diante deste ser que, contra seu ímpeto de revelar-lhe, permanece sempre um passo adiante e preserva o oculto, por trás da face que o olhar do sujeito é capaz de revelar.

Existir, como dito por Sartre em *O Ser e o Nada*, é fazer de si uma questão que se perpetua e infesta o limite de todas as dimensões da realidade experimentada pelo para-si. Buscar a realização de sua própria identidade como algo concreto, síntese das determinações materiais previamente dos atos de outros e de si mesmo, não suprime a falta de sentido que constitui a existência. O sujeito, tratando-se de Sartre, é conveniente lembrar, não passa de um esboço, de um processo de subjetivação em desenvolvimento. Não é uma unidade substancial dada, mas a imagem dessa busca, uma noção que reúne todas as incógnitas sobre si mesmo. O que é a paixão humana, senão o ato de imaginar sua completude ontológica e o fim de qualquer mistério que ainda possa restar sobre si mesmo? Encontrar o fundamento de seu próprio ser é o contraponto que segue latente durante a existência, onde o desejo nasce como resposta à condição vaporosa que define a intencionalidade como modo de ser fundamental do para-si.

Mas a realidade humana é fato, mais que a leveza e a translucidez da intenção, abarca também o peso do que já foi realizado. Todos os projetos individuais tecem uma única inclinação a se totalizar. Há a similitude entre tais projetos, sua origem e seus autores, dada pela condição compartilhada, pelo cenário comum e por ser semelhante a sua busca. Sartre é capaz de dotar à dimensão existencial um potencial estético que reveste as ações humanas. Esta característica de seu trabalho filosófico situa um protagonismo coletivo voltado a um projeto comum, onde cada parte possui

parte tanto ativa quanto passiva. Podemos pensar tal aspecto como uma oposição à filosofia da história hegeliana, que acentua o papel catalisador das grandes personalidades históricas ao estabelecer os paradigmas da totalização. Para Sartre, ao contrário, a totalização histórica pertence a cada existência. Toda existência estabelece um ponto decisivo, paradigmático, em relação à totalização sempre crescente da história.

Ao longo de nosso trabalho, buscamos estabelecer uma leitura que visasse tais aspectos da obra de Sartre. Para tal, nos momentos em que se tornam implícitas, essas características passam ao subtexto da discussão sobre os pormenores ontológicos e à dinâmica da antropologia estrutural que permeia os grupos sociais.

Em um primeiro momento, fez-se a necessidade de atermo-nos a *O Ser e o Nada*. Colocarmos em primeiro plano a exposição sartriana a respeito de sua ontologia, o que significa visarmos o que há de elementar na relação entre para-si e Em-si: sua origem, o aparecimento da consciência no mundo, seus primeiros passos, o apreender da existência como a falta de fundamento, nadificação da estabilidade que define o ser Em-si a fim de compreender o valor, os desdobramentos da reflexão e o fio condutor do processo de subjetivação. Posteriormente, passamos à *Crítica da razão dialética*, onde nos foi prioridade alguns dos tópicos de seu segundo volume: a relação entre os sujeitos em um campo prático comum, a disposição entre materialidade e realização dos projetos individuais, o agrupamento em face a determinado fim, o desenvolvimento gradual dos grupos sociais e, finalmente, o papel da ação de cada um dos integrantes dessa estrutura. Por que razão foram estes os temas de análise?

Em primeiro lugar, por uma escolha hermenêutica. A leitura de Sartre aqui apresentada apoia-se em intérpretes, nomes como Istvan Mezsáros, Renaud Barbaras, Vincent de Coorebyter, Franklin Leopoldo e Silva, Silvio Luiz de Almeida, que mantêm em comum a busca por um retrato do pensamento sartriano em seu aspecto mais amplo. Visam o conjunto ao tratar de temas específicos e, frequentemente, apresentam um ângulo em que se pode ver Sartre em suas conjunções. Política, literatura, ontologia, psicanálise somam elementos de um mesmo quadro, que não se restringe a estes temas. A tais autores nosso trabalho é tributário, e não poderia de

fato ser realizado, senão a partir da contribuição ímpar prestada por eles à história da filosofia.

Nossas próprias visões se formaram, não apenas pela leitura de Sartre, mas também pelo contato com o trabalho desenvolvido pela literatura que aqui nos foi de apoio, de modo que o projeto desenvolvido ao longo deste trabalho se desenha modestamente com objetivo de, a nosso modo, expor algumas das conjunções e desenvolvimentos que perpassam os conceitos e noções de Sartre. O percurso entre *O ser e o nada* e a *Crítica* foi traçado com a intenção de acompanhar o processo de descoberta do mundo pelo para-si, tomando sua passagem pelas dimensões existenciais como modo de estabelecermos a analogia entre subjetivação e historicização, como maneira de explorar as relações inerentes à consciência consigo mesma e com o outro. Deste modo, mantemos a temporalização como tema recorrente, pois esta se apresenta, tanto no na ontologia fenomenológica quanto no texto de 1960, como elemento fundamental para a compreensão do para-si.

A temporalidade é visada no acento ontológico e retomada no acento social do conjunto sartriano como reunião paradoxal de continuidade e permanência, aspectos comuns à subjetivação buscada individualmente como meta do para-si e a historicização vista como projeto coletivo de realização da realidade humana. Quando buscamos analisar a formação e desenvolvimento dos grupos sociais, o fizemos mantendo como ideia fixa a temporalização e sua relação estruturalmente tão próxima ao que é descrito em 1943, acerca da temporalidade do para-si em *O Ser e o Nada*. Os dois momentos da discussão foram abordados com o objetivo de estabelecer um solo comum para a análise do desenvolvimento de algumas noções apresentadas por Sartre, como a intencionalidade, a situação e, evidentemente, a própria transformação pela qual a noção de temporalidade passa que, em 1943, permite explorar a subjetivação do para-si como projeto de concretização do valor de sua existência particular que, em 1960, explora o curso dialético da história enquanto constructo em que o coletivo é imprescindível. Mais ainda, a partir de tal caminho, é possível notar como esses dois momentos, à primeira vista distantes, interpenetram-se. Ora, podemos assumir o projeto de realidade humana, apresentado em *O Ser e o Nada*,

sem que fosse imprescindível a presença do outro? A subjetivação do para-si não exige o olhar alheio? E a realização da dimensão história não é igualmente desempenhada no seio do projeto existencial de cada indivíduo? Não exige ela mesma o engajamento de cada liberdade para efetuar-se materialmente? Afinal, retomando a questão que nos propomos analisar, qual a ordem fundamental da relação entre para-si e mundo? A partir dessa questão, arriscamos afirmar que, na obra sartriana, o fundamento, ora oculto, ora visível, é o perpétuo jogo entre interiorização e exteriorização, que define a mutualidade entre o cenário e a existência que se destaca dele. Não como uma ordem, no sentido estrito da palavra, mas como a origem fractal de qualquer possibilidade de ordenação, estrutura elementar para a compreensão do movimento que atravessa a realidade em cada um de seus níveis. Movimento que constitui um dínamo transformando a si mesmo e perpetuando-se enquanto se manifesta em cada uma de suas partes rumo a uma totalização sempre distante.

Bibliografia:

Textos de Jean-Paul Sartre:

SARTRE J. P. A Náusea Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2007.

SARTRE, J. P. A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica. Em: Cadernos Espinosanos XXII. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, 2010.

SARTRE, J. P. As Moscas. Ed. Nova Frontera, Rio de Janeiro, 2005.

SARTRE, J. P. Crítica da Razão Dialética. Ed. LP&A, Rio de Janeiro, 2002. *Critique de La Raison Dialectique*, Ed. Gallimard, Paris, 1960.

SARTRE, J. P. Entre Quatro Paredes. Ed. Civilização Brasileira, Rio De janeiro, 2005.

SARTRE, J. P. O Existencialismo é um Humanismo. Ed. Vozes, Petrópolis, 2010.

SARTRE, J. P. O Que é a Literatura? Ed. Ática, São Paulo, 1969. *Qu'est-ce que la littérature?* Ed. Gallimard, Paris, 1948.

SARTRE, J. P. O que é a subjetividade? Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2015.

SARTRE, J. P.. O Ser eo Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Editora Vozes, Petrópolis. 22ª Edição, 2003. *L' Être et Le Néant – Essai d' Ontologie Phénoménologique.* Ed. Gallimard, Paris, 1943.

SARTRE, J. P. Questão de Método. In: Coleção: Os Pensadores, p. 109, E. Abril Cultural, 1978.

SARTRE J. P. Reflexões sobre o racismo. Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1960.

SARTRE, J. P. Une Idée Fundamentale de la Phénoménologie de Husserl: L' Intentionnalité. Situations I. Ed. Gallimard, Paris, 1947.

Outros textos:

AUDRY, C. Sartre et La réalité humaine. Ed. Serges, Paris, 1966

BARBARAS, R. Srtre: Désir et liberte. Presses universitaires de France. Paris, 2005.

BARBARAS, R. Vie et intentionalité – recherches phénoménologiques. Librairie philosophique J. Vrim. Paris, 2003.

BORHEIM, G. A. Sartre: Metafísica e Existencialismo. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1984.

BRENTANO, Franz Psychology from an empirical standpoint, Routledge 2a ed., London, 1995.

CHAUÍ, M. Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo. Dissertação de mestrado. FFLCH/USP, São Paulo, 1967.

CHAUÍ, M. Filosofia e Engajamento: em torno das cartas a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. Revista Discurso, nº1, p. 33, Ed. USP. São Paulo, 1997.

CARRASCO, A. O. T. Breve apresentação de “A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica” de Jean-Paul Sartre. Cadernos Espinosanos XXII.

DE ALMEIDA, S. L. Sartre: Direito e Política – Ontologia, Liberdade e Revolução. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito. São Paulo, 2011

DE BEAUVOIR, Simone. La force de l'âge. Paris: Gallimard, “Folio”, 1980.

DE COREBYTER, V. Sartre face à la phénoménologie. Ousia. Bruxelles, 2000.

HUSSERL, E. Conferências de Paris. Edições 70. Lisboa, s/d.universitai

HUSSERL, E. Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

HUSSERL, E. Méditations Cartésiennes – Introduction a la Phénoménologie. Librairie Philosophique J. Vrim, Paris, 1953.

JUNIOR, B. P. O circuito de ipseidade e seu lugar em “O Ser e o Nada”. Revista Dois Pontos: Sartre, vol. 3, nº2. Outubro de 2006.29-36.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. . Jean-Paul Sartre - Fenomenologia da alteridade. In: Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 anos, 2005, Rio de Janeiro - RJ. Anais do Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 anos. Rio de Janeiro - RJ: IFCH-UERJ-IL-CEFHP, 2005. v. 1. p. x-x.

KONDER, L. O Futuro da Filosofia da Praxis - O Pensamento de Marx no Século XXI. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1992.

LUKÁCS, G. Existencialismo ou Marxismo? Livraria editora Ciências Humanas Ltda., são Paulo, 1979.

Lunes de Revolución (1960) «Sartre a la vista» (editorial), n. 48, 22 de febrero, 18.

MARISTANY, Joaquín. Sartre. El Círculo Imaginario: Ontologia Irreal de la Imagen. Editorial Anthropos, Barcelona. 1ª Edição, 1987.

MARTON, S. Sartre: ontologia e historicidade. O que nos fez pesquisar, nº21, Março de 2007.

MARX, K. Contribuição à Crítica da Economia Política. Editora Martins Fontes, São Paulo, 1983.

MENDONÇA, C. D. A dessublimação emancipadora de Sartre. Revista Dois Pontos: Sartre, vol. 3, nº2. Outubro de 2006. 105-25

MERLEAU-PONTY, M. Em torno do marxismo. In: Col. Os pensadores. Ed. Nova Fronteira, São Paulo, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. Les aventures de La dialectique. Ed. Gallimard, Paris, 1955.

MESZÁROS, i. A obra de Sartre: Busca da liberdade e Desafio da história. Boitempo Editorial, São Paulo, 1ª edição, 2012.

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. Discurso, nº33. 2003. 105-52.

MÜLLER, M. L. Sartre e a crise do fundamento. Revista Dois Pontos: Sartre, vol. 3, nº2. Outubro de 2006.11-28.

PIMENTA, A. Sartre, Camus e o problema da alteridade. Kalagatos – Revista de filosofia. Fortaleza, CE, v.5, nº9. Inverno 2008

SILVA, C. G. Liberdade e consciência no existencialismo de Jean-Paul Sartre. Editora Uel, Londrina.1997.

SILVA, F. L. A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. Síntese, Belo Horizonte, v. 27, n.88, 2000, p. 165-182.

SILVA, F. L. Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. Revista Dois Pontos: Sartre, vol. 3, nº2. Outubro de 2006. 69-84.

SILVA, F. L. Para a compreensão da história em Sartre. Tempo da ciência, 2º semestre de 2004.

SILVA, L. D. A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história. Editora Claraluz, São Carlos. 1ª Edição, 2010

SILVA L. D. Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre. In: Princípios, v. 15, m. 24, Natal 2008.

SOUZA, C. A. Constituição da consciência sartriana e transcendência do Ego. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 13-18, jun. 2008.

VERDIER, Raymond, Le Serment, Éditions du CNRS, vol. II. 1991.

VIANA, N. Sartre e o marxismo. Filosofia Unisinos, 9(2):146-161, mai/ago 2008.

YAZBEK, A. C. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “Realidade Humana” em O Ser e o Nada. Revista Dois Pontos: Sartre, vol. 3, nº2. Outubro de 2006.37-51.