



FRACASSO E LIBERDADE EM SARTRE

O DESEJO HUMANO DE SER DEUS

Roberta do Carmo



© Editora UFJF, 2019

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora. O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es), são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR

MARCUS VINICIUS DAVID

VICE-REITORA

GIRLENE ALVES DA SILVA



DIRETOR DA EDITORA UFJF

JORGE CARLOS FELZ FERREIRA

CONSELHO EDITORIAL

JORGE CARLOS FELZ FERREIRA (PRESIDENTE)

CHARLENE MARTINS MIOTTI

ELSON MAGALHÃES TOLEDO

EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA

JAIR ADRIANO KOPKE DE AGUIAR

MARIA LÚCIA DURIGUETTO

RAFAEL ALVES BONFIM DE QUEIROZ

RODRIGO ALVES DIAS

TAÍS DE SOUZA BARBOSA

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

ALEXANDRE AMINO MAULER

NICOLE STOPA DE MELLO - BOLSISTA TP

REVISÃO

VERA FERNANDES - BOLSISTA TP

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Carmo, Roberta do

Fracasso e liberdade em Sartre [recurso eletrônico] : o desejo humano de ser Deus / Roberta do Carmo -- Juiz de Fora : Editora UFJF, 2019.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,0 mb)

ISBN 978-85-93128-52-3

1. Existencialismo. 2. Sartre. 3. Fenomenologia. 4. Ontologia. I. Título.

CDU 141.32

Este livro obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.



EDITORA UFJF

RUA BENJAMIN CONSTANT, 790

CENTRO - JUIZ DE FORA - MG - CEP 36015-400

FONE/FAX: (32) 3229-7646 / (32) 3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



AGRADECIMENTOS

Este livro é o resultado da dissertação desenvolvida por mim no Mestrado em Filosofia do PPGFil da UFSCar e contou com o imprescindível apoio de muitas pessoas. A todas elas dedico esta publicação e sou inteiramente grata.

Ao professor Luiz Damon Santos Moutinho, pela orientação cuidadosa e interessada, pela compreensão e pelo incentivo constante. Sou grata por tanto aprendizado.

Ao professor Luciano Donizetti da Silva, por orientar e incentivar meus primeiros passos na filosofia sartriana através da iniciação científica, ainda na graduação.

À professora Silene Torres Marques, pelas valiosas aulas sobre Sartre e pelas inúmeras indicações de leituras.

Ao professor André Constantino Yazbek, pelas importantes críticas e reflexões levantadas na banca de qualificação.

A todos os meus imprescindíveis professores.

Aos novos amigos de São Carlos, por tantos aprendizados e momentos tão especiais compartilhados. Em especial, à Taciane Alves e ao André Dias.

Aos velhos amigos de Juiz de Fora, que mesmo de longe foram um suporte carinhoso e inteiramente indispensável. Em especial, ao Bruno Tuler, ao Fernando Bretas e à Carol Antonucci.

À minha família pelo carinho, em especial à minha irmã Renata do Carmo e à minha querida sobrinha, Alice.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, pela licença concedida para a execução da maior parte deste trabalho. Em especial, à Ludmila Rodrigues, à Rejane Guingo, à Gessilene Zigler, à Léa Chicre e à Valesca Nunes.

*“Enquanto eu inventar Deus, Ele não existe”
(Clarice Lispector, Perdoando Deus in Felicidade Clandestina).*

SUMÁRIO

I - APRESENTAÇÃO	6
II - O DESEJO HUMANO DE SER DEUS	8
1. O FENÔMENO DE SER E O SER DO FENÔMENO	8
2. O SER EM-SI E O SER PARA-SI	14
3. A AMBIGUIDADE FUNDAMENTAL DA REALIDADE HUMANA	20
4. O DESEJO HUMANO DE SER DEUS	28
III - FRACASSO E LIBERDADE	37
1. A OBSESSÃO DO FUNDAMENTO	37
2. SARTRE E O DEUS CARTESIANO	42
3. A LIBERDADE CRIADORA	49
4. FRACASSO E LIBERDADE	56
IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FRACASSO É LIBERDADE	66
V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	70

I - APRESENTAÇÃO

O ensaio de ontologia fenomenológica *O Ser e O Nada* (1943) de Sartre apresenta uma concepção da realidade humana enquanto fundamentalmente desejo de ser Deus. Pretendemos explorar essa afirmação de forma a buscar compreendê-la a partir dos conceitos sartrianos de em-si e para-si. Tratam-se de conceitos que se delineiam através de um pensamento que tem como ponto de partida a análise fenomenológica e como objetivo final abrir caminhos para a possibilidade de um olhar ontológico acerca da realidade do mundo e do homem. Enquanto o em-si é plenitude de ser, o para-si é vazio, é nada de ser - puro movimento intencional e translúcido da consciência humana em direção ao ser. Consciência que, para Sartre, revela-se enquanto um *cogito* existencial, pré-reflexivo, condição primeira do *cogito* reflexivo cartesiano. Buscar compreender a realidade humana, portanto, requer buscar conhecê-la em sua dimensão mais fundamental de *cogito*, de consciência projetada para fora, em direção ao ser, compondo com o mundo um todo indissociável, dado que é de sua constituição ser enquanto ser-no-mundo. É através desse entendimento do homem enquanto fundamentalmente *cogito* pré-reflexivo que é possível conceber o desejo perpetuamente inalcançável de ser Deus em toda sua dimensão de fracasso e de liberdade. Para tanto, iremos nos ater, sobretudo, à obra *O Ser e o Nada*, recorrendo ao ensaio *A Liberdade Cartesiana* (1947) e à conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (1947) como forma de enriquecer a discussão proposta.

Na primeira parte, iremos propor uma trajetória de discussão que tem como ponto de partida a Introdução de *O Ser e o Nada: Em Busca do Ser* e como ponto de chegada o primeiro capítulo *Estruturas imediatas do Para-si* da segunda parte *O Ser-Para-si*, quando Sartre conclui acerca do desejo humano de ser Deus. Trata-se de um percurso que julgamos ser de fundamental importância para a compreensão da proposta sartriana de ontologia fenomenológica calcada na dupla cisão de ser: em-si e para-si. Nos ater a esta proposta fundamenta e nos abre caminho para a segunda parte: desenvolver uma maior compreensão da realidade humana enquanto *cogito* pré-reflexivo que é constitutivamente fracasso e liberdade em seu desejo irrealizável de auto-fundamentação. Para tanto, além de retomarmos reflexões do primeiro capítulo da segunda parte de *O Ser e o Nada: Estruturas imediatas do Para-si*, iremos recorrer às discussões levantadas pelo ensaio *A Liberdade Cartesiana* e pela conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, como forma de complementar e enriquecer a discussão proposta. Pretendemos levantar reflexões e propor caminhos para a compreensão da filosofia sartriana que possam evidenciar a importância da concepção de *cogito* pré-reflexivo enquanto diretamente herdeiro do *cogito* cartesiano. Acreditamos que evidenciar essa discussão nos dá a possibilidade de buscar um maior entendimento do desejo humano de ser Deus, além de abrir caminhos, talvez ainda não

completamente explorados, para uma maior aproximação entre as filosofias de Sartre e de Descartes. É necessário ressaltar que nossa proposta, no entanto, não tem o objetivo de esgotar as discussões levantadas acerca da filosofia sartriana, mas tão somente de fomentar reflexões a partir do tema proposto. Acreditamos que tais discussões poderiam ser, em momento oportuno, mais detidamente exploradas.

II - O DESEJO HUMANO DE SER DEUS

[...] o homem é ser que projeta ser Deus. Quaisquer que possam ser depois os mitos e os ritos da religião considerada, Deus é antes de tudo 'sensível ao coração' do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental. E, se o homem possui uma compreensão pré-ontológica do ser de Deus, esta não lhe é conferida nem pelos grandes espetáculos da natureza nem pelo poder da sociedade: é que Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus (SARTRE, 2013, p. 693).

1. O FENÔMENO DE SER E O SER DO FENÔMENO

O ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre, intitulado *O Ser e o Nada* (1943), nos apresenta uma filosofia que tem como fim último propor um pensar ontológico, tal como nos sugere já de princípio o título de sua introdução: *Em Busca do Ser*. Sartre, ao procurar traçar um percurso que possa aproximá-lo de uma compreensão do ser, faz da fenomenologia seu ponto de partida, enquanto método capaz de permitir com que um pensamento ontológico possa ser proposto a partir dos resultados alcançados pelo olhar fenomenológico: a partir do fenômeno de ser busca-se chegar ao ser do fenômeno. Mas tal adoção da fenomenologia, enquanto método, como destaca Borheim, só se efetiva em forma de radicalização: “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente” (BORNHEIM, 2007, p. 31). Ou seja, existem reservas quanto ao pensamento fenomenológico tal como concebido originariamente por Husserl: para Sartre, há a necessidade de se reconhecer um ser enquanto fundamento de todo aparecer que não seja a consciência humana. Movimento que revela a preocupação sartriana de se esquivar do que julga encontrar no pensamento fenomenológico de Husserl: uma certa tendência ao idealismo.

A crítica que Sartre propõe ao pensamento de Husserl é antecedida, no entanto, pelo reconhecimento do progresso que o pensamento moderno realiza com a sua fenomenologia: o existente é reduzido ao aparecer, ou seja, o fenômeno se dá de forma a se entregar inteiramente em sua manifestação. Essa forma com que Husserl coloca o fenômeno é capaz, segundo Sartre, de desembaraçar a filosofia de dualismos presentes por toda uma tradição metafísica que estabelecia a separação definitiva entre ser e aparecer. Tais dualismos, como o que opõe interior e exterior, potência e ato, aparência e essência, são substituídos por uma ideia de monismo do fenômeno: “o fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*” (SARTRE, 2013, p. 16).

Tal forma de entender o fenômeno, como “*absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2013, p. 16), rejeita a ideia de um ser que possa estar inteiramente escondido por detrás da aparência, tal qual um ser kantiano. Assim, para Sartre, na fenomenologia há um desvencilhar-se do que Nietzsche chamava de “a ilusão dos trás-mundos”, já que o aparecer não mais se opõe ao ser, “mas, ao contrário, é a sua medida” (SARTRE, 2013, p. 16).

Tal reconhecimento da importância de não se opor o aparecer ao ser, no entanto, não impede Sartre de apontar um novo dualismo formado a partir da proposta husserliana de fenômeno: o do finito e infinito. Trata-se de um dualismo que se forma a partir da ideia de que a aparição de determinado objeto se dá como uma possibilidade entre as infinitas possibilidades dele aparecer: há, portanto, uma série infinita sempre a ser remetida pelo fenômeno atual, um perfil finito que se ancora em suas infinitas possibilidades de aparição. Dualismo que, na verdade, poderia ser melhor compreendido enquanto ideia de um “infinito no finito”: “a aparição, *finita*, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito” (SARTRE, 2013, p. 17). Ultrapassagem essa do finito ao infinito que é realizada pelo homem: há uma exigência do aparecer, enquanto condição mesma de ser captado, em ser ultrapassado até o infinito de suas possibilidades dentro do agir de uma consciência. É nessa exigência que Sartre localiza o grande problema da fenomenologia husserliana: há um ancorar da existência do fenômeno na consciência, negligenciando a existência de um ser que possa se dar para além dessa atividade humana. Ou seja, para Sartre, Husserl acaba por conferir à consciência um estatuto de fundamento do fenômeno¹.

As reservas sartrianas quanto ao pensamento fenomenológico se dão, portanto, no negligenciamento do ser por parte de Husserl: a consciência, ao ser promovida a fundamento do aparecer, acaba por dispensar a existência de uma realidade que se dê concretamente fora de seu âmbito. Em outras palavras, a existência acaba por se resumir em atos de consciência, a realidade acaba por ser limitada ao mero aparecer do fenômeno. Há aqui, para Sartre, um retorno inevitável ao idealismo, há “apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* [ser é ser percebido] de Berkeley” (SARTRE, 2013, p. 21). Ao considerar o *noema* (componente residual do fenômeno logo após a redução fenomenológica) enquanto irreal, declarando que o ser do aparecer é um *percipi* (percebido), Husserl estaria condenando sua fenomenologia a uma teoria

¹ Moura, no prefácio da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* de Husserl, desenvolve uma defesa da filosofia husserliana frente às acusações da existência de uma espécie de “idealismo delirante” na afirmação da consciência enquanto fundamento do fenômeno: “esse suposto idealismo é apenas o produto da confusão entre a orientação natural e a orientação fenomenológica” (MOURA in HUSSERL, 2006, p. 16-17). Para Moura, a confusão tem sua origem no entendimento da fenomenologia como um método de conhecimento da realidade, enquanto, na verdade, é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento humano: há um perguntar sobre como o conhecimento é possível e um buscar pela compreensão da forma como a subjetividade pode ter acesso aos objetos transcendentais. A fenomenologia não estaria voltada, portanto, para a existência em si do objeto, mas para os modos como o objeto é apreendido pela razão: “em regime de redução fenomenológica é o próprio mundo que se torna subjetivo” (MOURA in HUSSERL, 2006, p. 22). Dessa forma, não haveria justificativa para o desdobramento da fenomenologia em ontologia, tal como propõe a filosofia sartriana. Muito embora consideremos as observações apresentadas por Moura, ressaltamos que uma crítica colocada por Sartre em relação à fenomenologia de Husserl não se esclarece: pressupor o ser do conhecimento sem devidamente comprová-lo é propor uma teoria do conhecimento carente de sustentação sólida. Para Sartre, é preciso necessariamente recorrer à uma compreensão de ser ao se propor analisar o conhecimento humano. Questão que procuramos expor na sequência deste texto.

do conhecimento carente de sustentação sólida. Afinal, há um pressupor do ser do conhecimento sem devidamente comprová-lo, há o negligenciamento de um problema essencial: o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento que dele se tem, visto que “se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que *esse est percipi* [ser é ser percebido], a totalidade ‘percepção-percebido’, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada” (SARTRE, 2013, p. 21).

É em busca desse ser sólido que Sartre se posiciona criticamente diante da fenomenologia de Husserl: “o ser-fundamento do *percipere* [perceber] e do *percipi* [percebido] deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal” (SARTRE, 2013, p. 21). Afinal, se afirmamos que ser é ser percebido, não sustentamos a existência do próprio perceber: dentro dessa lógica, como a consciência pode existir se ela não é percebida, se é puro perceber? Para Sartre, há uma exigência clara de um ser transfenomenal que possa fundamentar tanto o perceber quanto o aparecer: há um apelo de ser embutido na ideia de fenômeno. Trata-se de um apelo a um ser que possa ser transcendente ao aparecer, ou seja, que se configure enquanto transfenomenal, capaz de opor-se à ideia husserliana de ser enquanto percebido, como destaca Moutinho: “contra o ser constituído e integralmente passivo (portanto não verdadeiramente transcendente) que aparece, será necessário colocar o ser *transcendente do percipi*, ser transfenomenal, real e irreduzível à aparição” (MOUTINHO, 1995, p. 145). Para Sartre, portanto, chegar a um ser transfenomenal é compreender adequadamente a natureza do fenômeno. Não se trata, no entanto, de negar que o percebido remeta à existência do perceber, como destaca a filosofia de Husserl, mas de concluir que a consciência por si própria não pode sustentar o fenômeno em sua concretude de existência.

A impossibilidade da consciência se dar enquanto fundamento do fenômeno, para Sartre, se explicita ainda mais pela análise dessa consciência tal qual propõe Husserl: como intencionalidade. Diante disso, é possível afirmar que a radicalização da fenomenologia husserliana se efetiva e se justifica na filosofia de Sartre com a força de um conceito desenvolvido pelo próprio Husserl. Através da ideia de intencionalidade, pode-se afirmar que toda consciência é consciência *de* alguma coisa. O que, para Sartre, é o mesmo que dizer que a consciência é inteiramente translúcida e puro movimento para fora de si, existindo tão somente enquanto intenciona algo que lhe é exterior. Ou seja, é da natureza da própria consciência existir já direcionada para fora de si, como movimento transcendente em direção a algo que intenciona - algo que não pode ser si mesma, tampouco derivado de si própria. Como uma consciência dessa natureza poderia por si só sustentar o aparecimento do fenômeno? No ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939), anterior ao *O Ser e o Nada*, Sartre já havia explorado melhor essa natureza da consciência como transcendência, como explosão em direção ao mundo:

Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como

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

A intencionalidade aparece, portanto, enquanto conceito que se coloca contra a ideia clássica de representação: não há conteúdos na consciência, tampouco há um movimento de trazer para dentro de si os objetos do mundo para poder assimilá-los, como se conhecer fosse um ato análogo ao da digestão. Na verdade, é a própria ideia de conhecimento que é colocada em jogo: os limites da epistemologia são questionados frente a um elogio do concreto. Há uma relação entre consciência e mundo que é direta e anterior à reflexão, há uma dimensão de existência da consciência que é perceptiva e pré-reflexiva. Para Sartre, portanto, pensar a consciência enquanto intencionalidade é devolver ao mundo sua espontaneidade, é deixar o mundo se entregar no que há nele de concreto e real, é permitir que o homem, em plena poeira, se aproxime efetivamente da árvore, em sua natureza própria de amável ou de detestável: “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas” (SARTRE, 2005, p. 57). É nesse agir intencional da consciência que a dualidade sujeito-objeto se dilui em face de um verdadeiro encontro com o mundo: não há primeiro uma consciência para depois então se dar a intencionalidade - a própria existência da consciência é intencionalidade, é existir já a partir do que intenciona, é se dar enquanto pura existência, pura “consciência de ponta a ponta” (SARTRE, 2013, p. 27).

Diante dessa concepção de consciência enquanto explosão e fuga de si mesma, a ideia husserliana de redução fenomenológica seria, para Sartre, uma espécie de contra-senso: afinal, como pensar um eu transcendental (eu puro encontrado após a redução fenomenológica) no interior de uma consciência translúcida, que é apenas um movimento de transcendência em direção ao mundo? Questão que se segue de outra, dentro do projeto sartriano de radicalização da fenomenologia: como fazer com que esse eu não substancial, que é a consciência, seja a base que fundamenta o fenômeno? Questões que levam Sartre, inevitavelmente, à conclusão: o ser do fenômeno não pode se resumir a um fenômeno de ser. Dado que a consciência não pode ser esse fundamento substancial do fenômeno, é inevitável que tal fundamento se dê para além do próprio fenômeno: “o fenômeno de ser é ‘ontológico’, no sentido em que chamamos de ontológica a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo de ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal” (SARTRE, 2013, p. 20). Ou seja, o apelo do fenômeno ao ser se dá em direção a um ser ontológico que já não pode existir tão somente enquanto fenômeno: é ser que, embora coextensivo à condição fenomênica, escapa dessa condição. Para Sartre, chegar ao ser através do fenômeno é o resultado do desdobramento natural da fenomenologia em ontologia, tal como destaca Moutinho:

A introdução a *O ser e o nada* abre uma distinção que retoma, em parte, a crítica de Heidegger a Husserl - ao menos na formulação geral que distingue fenomenologia de ontologia, ou melhor, que mostra que uma fenomenologia consciente, solidária à máxima de “volta às coisas mesmas”, se consuma como ontologia. Com efeito, ao começar pela “ideia de fenômeno”, o que Sartre visa ali é abrir uma dimensão transfenomenal, dupla dimensão transfenomenal, a do ser em si e a do ser para si (MOUTINHO, 2006, p. 89).

O desdobramento natural da fenomenologia em ontologia, proposto por Sartre, pode ser endossado, em certa medida, pelas palavras de Heidegger em *Ser e Tempo*: “a fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Trata-se de colocar a fenomenologia enquanto método, enquanto um modo de acesso ao ser que se dá pela analítica objetiva e descritiva das condutas humanas no mundo. Parte-se, portanto, da fenomenologia husserliana, porém de forma crítica: dispensa-se a redução fenomenológica em face da afirmação da concretude irreduzível da existência. Se Heidegger destaca o fato do homem possuir uma compreensão pré-ontológica do ser, Sartre propõe algo muito próximo ao afirmar a realidade ôntico-ontológica da consciência: há em ambos a ideia de que o homem possui uma espécie de familiaridade com o ser fundada na existência, “temos a todo instante aquilo que Heidegger denomina uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada em conceitos ou elucidação” (SARTRE, 2013, p. 35). É a partir dessa compreensão originária que se justifica a possibilidade humana de transcender o ôntico rumo ao ontológico, de buscar conceitos e elucidações ontológicas a partir da análise da existência propiciada pela fenomenologia.

A importância dada à análise da efetiva existência humana no mundo, tanto na filosofia de Heidegger como na de Sartre, revela o quanto o conceito de intencionalidade, originariamente husserliano, se faz presente de forma determinante em ambos filósofos. O homem é colocado enquanto ser transcendente, compondo com o mundo um todo indissociável, constituindo uma realidade que é irreduzível à dualidade sujeito e objeto. Trata-se de compreender a realidade humana, portanto, não enquanto um ser que se encontre dentro do mundo já previamente estabelecido, mas de colocá-la enquanto parte integrante e imprescindível para a própria abertura desse mundo. É o que Heidegger denomina de ser-no-mundo: não há a existência humana antes para depois haver o mundo, assim como não é possível pensar o mundo que já não seja desvelado pela existência humana. Na verdade, como destaca Heidegger, é preciso pensar em uma relação que se constitua como um todo: “a expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*. Esse dado primário deve ser visto como um todo” (HEIDEGGER, 2012, p. 169). Há, portanto, tanto na consciência sartriana, quanto no Dasein heideggeriano, um fenômeno unitário entre homem e mundo que só pode vir a ser pensado separadamente por uma necessidade metodológica.

Tal fenômeno unitário entre homem e mundo, presente tanto no pensamento ontológico de Sartre quanto no de Heidegger, entretanto, são colocados de forma fundamentalmente

diferentes por cada filósofo: a consciência sartriana não pode ser entendida enquanto sinônimo do *Dasein* heideggeriano. Na verdade, há entre eles uma diferença radical de princípio: enquanto Sartre desenvolve seu pensamento ontológico a partir da dimensão de subjetividade e singularidade de uma consciência, Heidegger abandona por completo essa instância subjetiva. Destacar essa diferença de princípio nos permite entender a cisão de ser a que o pensamento ontológico de Sartre chega: há um colocar de uma consciência vazia no âmago da realidade humana, enquanto sua dimensão transfenomenal de ser. Dessa forma, o fenômeno unitário entre homem e mundo não é dado enquanto relação homogênea de ser a ser, dado que a consciência é vazia, é *falta de ser*: na verdade, para Sartre, a relação ser-no-mundo se efetiva entre ser e nada. Assim, enquanto podemos afirmar que o *Dasein* heideggeriano se encontra imerso no ser, é preciso ressaltar a constituição vazia da consciência sartriana, como falta de ser. Há, portanto, uma diferença radical entre essas duas instâncias ontológicas, que faz com que Sartre, diante da famosa definição de *Dasein* proposta por Heidegger enquanto “ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser”, estabeleça uma complementação necessária ao ser transposta para a realidade da consciência humana: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2013, p. 35).

Dessa forma, na busca pelo ser negligenciado por Husserl, Sartre não abre mão da instância subjetiva da consciência, o que faz com que sua reflexão ontológica acabe por chegar não a um ser transfenomenal único, mas a uma dupla dimensão transfenomenal de ser, como destacado por Moutinho. Cisão de ser que se dá entre em-si e para-si, ou seja, entre o ser que é fundamento substancial do fenômeno e a consciência humana. Tal cisão não deve ser compreendida, entretanto, enquanto um dispensar da busca por uma ideia de ser que possa propor uma relação entre essas duas regiões distintas que o fenômeno entrega: “ainda que o conceito de ser tenha a particularidade de cindir-se em duas regiões incomunicáveis, é preciso explicar como ambas podem ser colocadas sob a mesma rubrica” (SARTRE, 2013, p. 36). Embora a compreensão da relação entre essas duas dimensões de ser seja colocada enquanto fim último do pensamento ontológico de Sartre, na introdução já há uma indicação importante das futuras conclusões: não é possível pensar uma relação entre consciência e em-si que se explique através da concepção realista, tampouco através da idealista. Ou seja, o ser do fenômeno não age ativamente sobre a consciência, assim como não é possível apontar a consciência enquanto capaz de, por si própria, constituir ser. Na verdade, para Sartre, “será necessário mostrar que o problema comporta outra solução, além do realismo e do idealismo”² (SARTRE, 2013, p. 37).

² Ao fim da obra *O Ser e o Nada*, na primeira seção da conclusão *Em-si e Para-si: Esboços Metafísicos*, Sartre reitera a necessidade de se buscar uma alternativa para as soluções realistas e idealistas, diante do dualismo insuperável entre em-si e para-si. Embora a conclusão aponte para uma cisão de ser incontornável, não havendo possibilidade de se imaginar uma efetiva união ontológica entre essas duas regiões de ser, na direção de um ser único, é preciso destacar o fato do para-si não se configurar enquanto existência autônoma: é intuição reveladora de algo que não é si próprio, se dá desde sempre voltado para o em-si. Há, portanto, uma relação entre em-si e para-si que se manifesta no fenômeno, muito embora tal relação não seja de reciprocidade e tampouco se constitua enquanto efetiva totalidade. Sartre coloca, na verdade, o fenômeno enquanto “totalidade desintegrada”, evento em que a dualidade ser e nada se dilui em direção não a um ser único, mas a uma *manifestação* única que é o mundo. Nesse mundo fenomênico, não há espaço para pensar uma prioridade da transcendência sobre a imanência, tal como requer o idealismo, tampouco da imanência

Por fim, é possível concluir: através da ideia de fenômeno, Sartre efetiva sua busca pelo ser. Porém, nessa busca, abre-se uma dicotomia inevitável: há o que aparece e há aquele a quem aparece. Ou seja, há o ser em-si e há o ser para-si. Se o fenômeno é colocado enquanto uma espécie de apelo ao ser, a consciência é considerada prova ontológica³: “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência” (SARTRE, 2013, p. 33). Assim, Sartre abandona a ideia husserliana de consciência enquanto princípio de constituição do objeto para colocá-la enquanto pura transcendência em direção ao ser. É dessa forma que a radicalização da fenomenologia, tal como apontada por Borheim, se efetiva na filosofia sartriana: “parte do fenômeno, sim, mas para atingir camadas ontológicas do real” (BORHEIM, 2007, p. 32). Das influências destacadas da fenomenologia de Husserl e do pensar ontológico de Heidegger, portanto, Sartre delinea uma reflexão ontológica muito própria: há uma busca pelo ser que não abandona a dimensão de consciência da realidade humana. Muito embora essa consciência não possa ser colocada tal qual um sujeito da metafísica tradicional, enquanto substância reflexiva e apartada do mundo, dado que é de sua constituição *ser-no-mundo*, é indiscutível que a dimensão negativa dessa instância se aloja no âmago do pensamento ontológico, exigindo que ele se estruture necessariamente a partir de uma cisão de ser. Buscar o ser, no fim, é buscar compreender a relação travada entre suas duas dimensões de ser. É o que Sartre já nos sugere de antemão no título de seu ensaio de ontologia fenomenológica: há de se buscar uma compreensão da relação entre *o ser e o nada*.

2. O SER EM-SI E O SER PARA-SI

Pensar a relação entre ser e nada requer, já de princípio, que seja bem estabelecida a diferença primordial entre as duas regiões de ser a que chega a reflexão ontológica de Sartre: há uma plenitude de ser do em-si que se opõe radicalmente ao vazio total do ser para-si, ou seja, da consciência. Plenitude e vazio absolutos e transfenomenais que, ao se relacionarem, propiciam o aparecimento relativo do fenômeno: a consciência intenciona o em-si de forma a promover o desvelamento do mundo. Portanto, o ser do fenômeno, ou seja, do em-si, “é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 2013, p. 19-20). Trata-se de um ser que é fundamento ontológico do fenômeno e que não pode ser confundido com o próprio fenômeno ou com a qualidade particular de um determinado objeto: “o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo” (SARTRE, 2013, p. 35). A consciência, portanto, ao intencionar o em-si não vai em direção de desvelá-lo em seu próprio ser,

sobre a transcendência, como requer o realismo. Há apenas relação: homem e mundo formam um todo indissociável, em que a efetiva relação de ser a ser se manifesta pela ação humana. É a partir da ação, portanto, que se deve procurar pensar a efetiva superação da dicotomia entre consciência e ser.

³ Há aqui uma referência direta ao pensamento de Descartes, tal como destaca Moutinho: “a prova ontológica reclama *ser*; e tal como na *Quinta Meditação*, a essência reclama existência, também aqui a ‘aparência reclama *ser*’” (MOUTINHO, 1995, p. 147).

mas de revelar o seu *sentido*. O ser, por si mesmo, é opaco, maciço, não contém nenhum segredo, não possui um dentro que se oponha a um fora e que possa ser eventualmente descoberto. Há uma tautologia insuperável na tentativa de descrever o ser: *o ser é o que é*. E se é possível caminhar tão somente em direção ao sentido do ser, é preciso estabelecer os limites dessa busca: “a elucidação do sentido do ser Em-si, a ser tentada, só pode ser provisória” (SARTRE, 2013, p. 36).

O ser em-si, enquanto é o que é, diferencia-se do ser da consciência: esta *tem-de-ser* o que é. Há no em-si, portanto, uma plena positividade: ele não depende de nenhuma circunstância ou de outro ser para ser, simplesmente é. Não há qualquer alteridade que o em-si possa conhecer, afinal, não há relação com outro ser que não seja ele mesmo: “é indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo” (SARTRE, 2013, p. 39). Embora possamos dizer que o para-si, de certa forma, se relaciona com o em-si ao intencioná-lo, é preciso destacar o caráter de mão única dessa relação: enquanto a consciência existe desde sempre vinculada ao em-si, a recíproca não é verdadeira, o em-si não precisa da consciência para ser. Na verdade, o sentido de ser desvelado pelo para-si é tão somente sentido humano, pertencente ao mundo fenomênico, que é essencialmente antropomórfico: não há qualquer alteração do em-si nesse desvelamento, no que se refere a subtrair ou acrescentar ser na sua substância⁴. Ou seja, enquanto o para-si é a todo tempo relação com o em-si, este “está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é” (SARTRE, 2013, p. 39). Assim, tentar qualquer definição para o em-si, como criado ou incriado, passivo ou ativo, é atribuir noções humanas a um ser que escapa da condição fenomênica - o ser está para além do mundo antropomórfico, é plena positividade e desconhece qualquer alteridade. O em-si está para além até mesmo da temporalidade: “ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal” (SARTRE, 2013, p. 39). Em suma, é possível resumir o em-si em poucas palavras: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2013, p. 40).

Há uma dificuldade intransponível em se dizer do em-si, o que não significa absolutamente que seu ser tenha pouca importância, que possa ser colocado enquanto assunto de menor relevância

⁴ Dizer que o sentido desvelado do em-si pela consciência constitui-se enquanto sentido humano não é o mesmo que dizer que o para-si, por si próprio, é fundamento do mundo: é diretamente a partir da substância do em-si que a abertura de mundo se concretiza. Assim como Sartre sugere em diversos momentos de *O Ser e o Nada*, a abertura de mundo deve ser entendida a partir de uma compreensão gestaltista: “o ‘isto’ aparece sempre sobre um fundo, ou seja, sobre a totalidade indiferenciada do ser, na medida em que o Para-si é negação radical e sincrética dessa totalidade” (SARTRE, 2013, p. 245). Assim, há um colocar do em-si enquanto fundo em que as partes se desvelam através do intencionar da consciência: se há um desvelar do sentido enquanto estritamente humano é justamente porque é do homem que se parte essa abertura de mundo. Na verdade, a própria noção de sentido é humana: antes do intencionar da consciência, o em-si é tão somente um fundo indiferenciado de ser. Se tal fundo de ser que é o em-si não sofre nenhuma transformação em seu ser com a ação da consciência, não é devido ao fato do homem travar com ele uma relação estritamente idealista e contemplativa: pelo contrário, a ação humana se desvela em alteração e até mesmo em aniquilação de seres ônticos fundamentados no em-si. O que ocorre, na verdade, se explica por um princípio gestaltista: o todo não é a simples soma das partes, mas sim um terceiro elemento que possui características próprias. Ou seja, o agir de uma consciência causa a todo tempo transformações nas partes, que são os seres ônticos, mas deixa intacto o todo, que é o em-si. Ao em-si não pode ser acrescentado e nem subtraído nada, dado que ele não pode ser igualado às qualidades dos seres ônticos que fundamenta, mas deve ser considerado enquanto um todo que simplesmente é: devido a essa invulnerabilidade do todo, ou seja, do em-si, que Sartre pode afirmar que há uma cisão incontornável entre ser e nada. A cisão é entendida, portanto, em sua dimensão ontológica. Já na perspectiva ôntica, em que de fato se dá a ação humana, pode-se apontar uma efetiva relação entre essas duas dimensões transfenomenais de ser: “a ação deve ser considerada *ao mesmo tempo* no plano do Para-si e no do Em-si, pois se trata de um projeto de origem imanente, que determina uma modificação no ser do transcendente” (SARTRE, 2013, p. 762).

dentro da proposta sartriana de um pensar ontológico. Segundo Borheim, o caminho a ser percorrido é justamente o contrário: toda problemática do fundamento do mundo passa pela noção de em-si, havendo, portanto, uma necessidade essencial de se buscar uma maior compreensão desse ser. Se há dificuldades em conhecer o em-si de forma direta, sendo as tentativas de análise resumidas no fim à tautologia “o ser é o que é”, o caminho a ser percorrido em direção ao seu significado deve passar pelo estudo da consciência, pela análise do reino humano: “tudo o que Sartre diz sobre o homem está como que suspenso nesse parco conceito do em-si. Devemos, pois, estudar a realidade humana se quisermos apurar seu real significado” (BORHEIM, 2007, p. 36). É assim que podemos explicar a clara diferença entre o número de páginas concedidas à análise do homem e de sua dimensão transfenomenal de para-si em relação às concedidas para o em-si na obra *O Ser e o Nada*: “se Sartre se mostra comedido em relação ao em-si, torna-se prolixo quando estuda o mundo do sujeito. Realmente, o grande tema de sua obra mestra, o tema ao qual dedica suas análises mais magistrais, é o homem, ou seja, o para-si” (BORHEIM, 2007, p. 37).

Dizer que *O Ser e o Nada* se debruça sobre a análise do homem, no entanto, não é afirmar que nessa obra Sartre busque fazer necessariamente e exclusivamente uma antropologia: afinal, como já colocado no capítulo antecedente, há uma analítica descritiva das condutas humanas com o intuito último de se derivar uma compreensão ontológica. É através dessa análise descritiva, portanto, que é possível buscar uma compreensão maior do em-si: o homem está a todo tempo em relação com esse ser, dado que a realidade do mundo só se efetiva através de um fundamento transfenomenal. Mas tal análise humana não se resume tão somente em expandir uma maior compreensão do em-si: é a compreensão ontológica do próprio homem que se deriva desses estudos, dado que o para-si também é ser transfenomenal. Trata-se de entender o para-si enquanto “a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2013, p. 22), ou seja, uma espécie de núcleo fundamental do homem constituído pela consciência. Como explicar essa dimensão humana de transfenomenalidade? Sartre parte de uma ideia de consciência ativa, enquanto ser que se faz a todo tempo a partir de seu próprio vazio, diferenciando-se do em-si justamente nessa atividade, nesse *ter-de-ser* a si próprio. Diante de uma existência ativa como essa, seria impossível conceber que seu fundamento de ser fosse o mesmo dos demais seres do mundo: a consciência humana não existe tal qual uma cadeira ou uma lâmpada, de forma passiva e plena, ancorando seu ser na plena positividade do em-si. Há uma plenitude de existência no para-si que faz com que Sartre conclua: “a consciência existe por si” (SARTRE, 2013, p. 28). Afinal, a consciência não se desvela ao mundo como os demais entes passivos, antes, é agente de desvelamento e é ativa: seu ser, enquanto para-si, age no mundo fenomênico ao mesmo passo que é ontologicamente transfenomenal.

Dizer que o para-si é transfenomenal, portanto, é considerar a impossibilidade da consciência ser entendida enquanto resultado de um processo biológico, como a necessidade de um corpo ou de uma mente inconsciente. Afinal, “a consciência ‘viria’ de onde, se pudesse ‘vir’ de alguma coisa? Dos limbos do inconsciente ou do fisiológico” (SARTRE, 2013, p. 28). Mas como a passividade de

um corpo fisiológico poderia por si próprio demandar e sustentar uma existência ativa? Diante desse questionamento, Sartre conclui: “não poderemos compreender de modo algum como tais dados não conscientes, que não extraem sua existência de si, podem, não obstante, perpetuá-la, e ainda encontrar força para produzir uma consciência” (SARTRE, 2013, p. 28). Há uma necessidade de se pensar a consciência ancorada, portanto, diretamente na ideia de ser⁵: “é anterior ao nada e ‘se extrai’ do ser” (SARTRE, 2013, p. 27). Ou seja, diferentemente dos demais seres do mundo, a consciência surge *no bojo do ser*, enquanto uma contingência plena. Essa plenitude de existência, portanto, não deve ser interpretada como se a consciência fosse fundamento de si própria: dizer que a consciência existe por si é destacar o fato de se fazer a todo momento. Diferentemente do em-si, o para-si só existe enquanto aparece, enquanto intenciona algo que não é si próprio. É nesse agir intencional que a consciência faz a si mesma, sendo fonte de seu próprio limite e de sua própria essência: “como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SARTRE, 2013, p. 27).

Trata-se de entender o para-si enquanto o ser do cognoscente, em um movimento que se aproxima, em certa medida, da tradição metafísica: há um colocar do homem enquanto absoluto de ser, fundamento de todo conhecimento. Considerar a consciência enquanto fundamento primordial do conhecimento humano é considerá-la em sua dimensão de *cogito*, enquanto instância pela qual pode partir o pensamento filosófico: sempre situado, sempre partindo de sua dimensão particular de existência rumo à universalidade concreta do mundo. Mas há em Sartre uma especificidade importante que o diferencia do pensamento metafísico tradicional: essa dimensão cognoscente humana não é considerada enquanto sujeito reflexivo, tal como a substância pensante de Descartes, mas é colocada como consciência intencional, pré-reflexiva, constituindo com o mundo um todo único que é a existência. Trata-se, portanto, de uma consciência que é subjetividade existencial, uma espécie de dimensão mais primitiva e fundamental do sujeito reflexivo: “existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano” (SARTRE, 2013, p. 24). Assim, é possível apontar a consciência enquanto absoluto, desde que se deixe clara a sua não substancialidade: o para-si é desde sempre existência, não podendo ser pensado tal qual uma substância apartada e anterior ao mundo. Sartre, através da ideia de homem enquanto ser-no-mundo, “consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial que não se encontra em Descartes” (BORNHEIM, 2007, p. 19).

Há na proposta de pensar a ontologia em Sartre, portanto, um colocar da consciência enquanto instância de existência concreta: o sujeito tradicional da metafísica, reflexivo e substancial, cede lugar a uma subjetividade que é ser-no-mundo, pré-reflexiva e inteiramente translúcida. A consciência enquanto absoluto existencial é, portanto, fundamento ontológico do conhecimento: é a partir de sua relação concreta com o mundo que se origina, de forma derivada, a reflexão. Para Sartre, é preciso abandonar a primazia do conhecimento em face da primazia da existência: só assim

⁵ Para Sartre, o surgimento do para-si se dá diretamente do em-si e por ele é permanentemente sustentado. Tal acontecimento ontológico será discutido de forma mais detida nos próximos capítulos, cabendo colocar em destaque neste momento a diferença radical entre o ser da consciência e o ser dos demais entes do mundo.

o conhecimento humano pode ser devidamente fundamentado. Trata-se de entender a consciência, portanto, enquanto instância que não precisa passar pelo conhecimento para ser efetivamente o que é: no processo de tomada de consciência de si própria, não há um conhecimento de si no sentido tradicional de conhecimento do conhecimento. No nível existencial não há um colocar a si próprio como objeto de conhecimento, não há qualquer dualidade entre quem conhece e o que é conhecido: a consciência é relação imediata consigo própria. Caso houvesse essa separação de si a si, a consciência acabaria por ser conhecimento de si e recairia em um problema clássico da filosofia: o da regressão ao infinito. No entanto, para Sartre, tal forma de conceber a consciência é absurda:

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei da díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido - cognoscente conhecido - cognoscente conhecido do cognoscente etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não consciente de si como derradeiro termo - ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae etc.*), o que é absurdo (SARTRE, 2013, p. 23).

Para evitar a regressão ao infinito, Sartre ressalta que a consciência não pode ser colocada enquanto dualidade: é relação imediata e não cognitiva de si a si, ou seja, não há uma relação de sujeito e objeto na tomada de consciência de si própria. Essa relação imediata é sempre posicionamento, intencionalidade: “tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo” (SARTRE, 2013, p. 24). Há uma consciência de si, portanto, que é *espontânea e constitutiva* da própria consciência: “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2013, p. 24). Sartre exemplifica essa consciência posicional, que é ao mesmo passo consciência de si, na operação de contar cigarros de uma cigareira: posso contar e concluir que são doze sem me conhecer enquanto alguém que conta. No ato de contagem sou intenção, posicionamento no mundo, consciência tética da cigareira e não-tética de minha atividade de contagem. Caso alguém me questione o que estou fazendo, posso fazer dessa atividade um objeto de reflexão e responder que estou contando, ao fazer referência ao meu passado imediato em que a atividade por mim exercida se encontrava enquanto irrefletida. Posso responder porque minha consciência não reflexiva torna possível a reflexão: me defino reflexivamente enquanto contador a partir da atividade consciente de si da contagem.

Há, portanto, no ato de posicionar o mundo uma consciência implícita de que se intenciona: é nessa consciência de si que podemos localizar precisamente a subjetividade. Para Sartre, há nessa subjetividade um *cogito*, tal qual em Descartes, porém pré-reflexivo: não há um “eu penso” na dimensão de existência da consciência, mas o que talvez poderíamos chamar de um “eu intenciono”, ou melhor, tão somente “intenção”, dado que a subjetividade da consciência se encontra em uma instância anterior e mais primitiva do que o “eu” do sujeito reflexivo. Se Sartre pode posteriormente

considerar sua proposta onto-fenomenológica enquanto genuinamente humanista⁶, é preciso definir sua especificidade: há um enfoque na subjetividade e não no sujeito, há uma primazia absoluta da existência em detrimento da primazia do conhecimento. Escapa-se, portanto, do substancialismo e do intelectualismo típico das filosofias humanistas modernas, como ressalta Franklin Leopoldo e Silva: “a intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador, como deve ser considerada incompatível com ele” (SILVA, 2004, p. 38). A existência do “eu” se dá para além da consciência, junto aos demais objetos do mundo: “o *Eu* é exterior à consciência espontânea e captado apenas sempre pela consciência reflexiva. Não é originário” (SILVA, 2004, p. 41). Há uma existência autônoma da consciência que não depende do “eu” reflexivo para existir: tudo está fora, tudo é existência. Não há um sujeito reflexivo que constitui o mundo, mas um mundo que se abre e se desvela a partir da subjetividade da consciência: “tudo o que somos se constitui fora de nós, na contingência das coisas e da história” (SILVA, 2004, p. 45).

Afastada, portanto, a ideia de um sujeito do conhecimento na sua proposta de consciência, Sartre opta pelo uso do parênteses na partícula “de” da consciência (de) si. Não se trata de instaurar um novo tipo de consciência, é a mesma consciência posicional do mundo que é a um só passo consciência (de) si: “o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2013, p. 25). Trata-se, antes, de um recurso linguístico para destacar essa unicidade: a partícula “de” entre parênteses lembra que não há separação possível entre “consciência” e “si”, ou seja, não há uma relação entre dois seres diferentes tal qual acontece quando se afirma “consciência de mesa”, por exemplo. Na consciência (de) si há, para Sartre, apenas uma espécie de esboço de dualidade, tal qual um jogo entre reflexo e refletidor: a consciência (de) si reflete a consciência de mundo que, por sua vez, reflete a consciência (de) si. Tal movimento de reflexo-refletidor, no entanto, não significa qualquer ruptura interna: “é da própria natureza da consciência existir ‘em círculo’” (SARTRE, 2013, p. 25). Assim, como não existe uma consciência para depois haver consciência (de) si, não é possível afirmar que exista uma consciência antes de intencionar o mundo: tudo é dado em ato e indissoluvelmente existência de ponta a ponta.

Por fim, é possível concluir: o em-si é, enquanto o para-si *tem-de-ser*. À plena positividade do em-si se opõe o vazio do para-si, sua negatividade. Enquanto o primeiro é substância, o segundo é puro movimento translúcido para fora de si. Tratam-se, portanto, de duas dimensões de ser

⁶ Na conferência *O existencialismo é um humanismo*, proferida em 1945, Sartre esclarece que não se trata de considerar o ser humano como fim último e valor supremo: “este humanismo é absurdo, pois apenas o cachorro ou o cavalo poderiam formar um juízo coletivo sobre o homem e declarar que o homem é admirável [...] o culto à humanidade culmina no humanismo fechado sobre si mesmo de Comte e, devemos dizer, no fascismo. Trata-se de um humanismo que não desejamos” (SARTRE, 2012, p. 43). Na verdade, há um outro sentido para o humanismo que Sartre coloca a partir de sua concepção existencialista, em que o homem é colocado em evidência não pelo seu valor, mas pela sua característica de existir em um universo que é fundamental e irremediavelmente humano: “o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se fora de si que ele faz o homem existir e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentes que ele é capaz de existir; sendo essa superação e apropriando-se dos objetos apenas em relação a essa superação. Não há outro universo senão um universo humano, um universo da subjetividade humana. Esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem - não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação - e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista. Humanismo, porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas sempre buscando fora de si um fim que consiste nessa liberação, nesta realização particular, que o homem se realizará precisamente como humano” (SARTRE, 2012, p. 43-44).

radicalmente opostas, mas que compõem juntas o que Sartre denomina de mundo: há ser e há nada na unidade que se forma na existência, dado que a consciência é fundamentalmente ser-no-mundo. Buscar entender essa relação da consciência no mundo é, no fim, buscar uma maior compreensão do em-si e do para-si. Se ao em-si coube apenas a constatação de ser enquanto fechado em si próprio, sendo o que é, ao para-si uma definição mais detida pôde ser traçada de antemão por Sartre, a partir da análise do fenômeno: é consciência intencional direcionada para fora, ao mesmo passo que é consciente (de) si nesse movimento. Tais constatações sobre o para-si se reforçam pelo fato dessa dimensão ser a todo tempo vivenciada por cada um de nós: seu ser nos é dado concretamente com o experienciar da nossa própria subjetividade através do *cogito*. Existir na forma de para-si é, portanto, vivenciar a existência da consciência enquanto puro movimento em direção ao em-si, ao mesmo passo que é testemunhar a existência de uma consciência (de) si própria. Para além dessa compreensão imediata, dada pela análise do fenômeno e confirmada a todo tempo pelo *cogito*, porém, é preciso buscar na analítica concreta do homem no mundo um aprofundamento ontológico: é o que Sartre propõe realizar ao colocar sob perspectiva o problema do nada.

3. A AMBIGUIDADE FUNDAMENTAL DA REALIDADE HUMANA

O aprofundamento ontológico buscado por Sartre, através da análise do nada, parte da descrição de uma conduta fundamental do homem no mundo: a interrogação. Se as análises formais realizadas a partir da ideia de fenômeno levaram ao seio do ser, através de sua dupla dimensão transfenomenal de em-si e para-si, a relação entre essas duas dimensões não pôde ser completamente estabelecida: a busca pelo ser continua através do redirecionamento do olhar à concretude do mundo fenomênico. A partir da análise descritiva da conduta humana interrogativa, a consciência deixa de ser tão somente um conceito abstrato, pensado isoladamente e em contraposição ao em-si, para ser descrita enquanto um todo indissociável com o mundo. É a partir dessa totalidade ser-no-mundo que Sartre irá buscar o aprofundamento de suas reflexões ontológicas, partindo do método fenomenológico que é essencialmente descritivo, ou seja, capaz de revelar homem e mundo em suas “realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão” (SARTRE, 2013, p. 44). Encaminhar, portanto, ao mundo concreto é entender a importância de se analisar a existência como um todo que não pode ser parcelado, é abandonar a abstração em prol da síntese, como coloca Franklin Leopoldo Silva: “uma ontologia que não queira permanecer na abstração deve caminhar na direção das sínteses e não das separações” (SILVA, 2004, p. 59).

Há uma síntese sempre em curso nas condutas humanas no mundo: agir é intencional o ser, é compor com ele um todo indissociável, é ser na condição de ser-no-mundo. Dentre todas as condutas, Sartre destaca a interrogativa como a mais fundamental da ação humana, dado que a consciência é essencialmente interrogação, é essencialmente exigência de resposta em sua existência enquanto intencionalidade. Trata-se de um interrogar o ser que é pré-judicativo, ou seja, anterior a qualquer julgamento, a qualquer reflexão: posso interrogar com o olhar, com o gesto,

sendo o juízo apenas uma expressão facultativa para a minha postura interrogativa. Existir na forma de interrogação, portanto, não exige necessariamente um diálogo, mas fundamentalmente uma revelação de ser: há sempre um estado de indeterminação colocado por quem interroga, há sempre uma expectativa de resposta, um aguardar do “sim” ou do “não”. Sartre descreve a conduta interrogativa através de seu emblemático exemplo de Pedro no bar: chego ao bar em busca de meu amigo Pedro, o procuro por toda parte, lanço uma interrogação em direção ao bar. Para a pergunta lançada “Pedro está no bar?” há da minha parte uma espera em relação ao ser, uma expectativa de resposta, que pode tanto ser positiva (*sim*, Pedro está presente) quanto negativa (*não*, Pedro não está). O bar se transforma em fundo de onde deve surgir Pedro, ou a ausência de Pedro.

Assim, é a partir da conduta humana interrogativa, em seu exemplo específico de “Pedro está no bar?”, que Sartre pode apontar a postura da consciência de constante *nadificação* em relação ao mundo. Afinal, interrogar é sempre aguardar que algo se revele sobre o fundo de nada: se interrogo por Pedro, faço do bar um fundo nadificado em que meu amigo pode surgir. O bar, portanto, sofre com minha conduta interrogativa uma *nadificação*: “aquilo que o ser *será* vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que *não é*. Qualquer que seja a resposta, pode ser formulada assim: ‘O ser é *isso*, e, fora disso, *nada*’” (SARTRE, 2013, p. 46). Assim, Pedro é o *ser* que desponta no fundo nadificado do bar. Mas, se Pedro está ausente? É a própria ausência que desponta para mim, ou seja, a ausência de Pedro se destaca a partir do fundo que é o bar enquanto um *não ser*. Há aqui, para Sartre, uma conclusão importante: o vazio de ser da consciência, ao interrogar o ser, pode receber como resposta também um vazio de ser. Na verdade, como coloca Franklin Leopoldo Silva, um vazio de ser que acaba por se tornar mais real do que qualquer coisa que possa se encontrar no interior do bar nadificado: “a intenção de minha consciência fez, de tudo, nada; e fez da ausência de Pedro algo que ‘descobri’, como ‘fato objetivo’” (SILVA, 2004, p. 64).

O homem ao interrogar o ser, portanto, descobre-se rodeado de nada. Para Sartre, é da estrutura da própria consciência organizar seu entorno na forma de *nadificação*, ou seja, através da constituição de fundo e forma que remete aos preceitos da Gestalt: “é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção” (SARTRE, 2013, p. 50). Se não encontro Pedro, portanto, sua ausência se destaca como um nada sobre o fundo de *nadificação* do bar: há aqui um processo de dupla *nadificação* - *nadifico* o bar ao lançar sobre ele uma pergunta e tenho como resposta também um nada, no juízo “Pedro não está”. É assim que da análise descritiva da interrogação, enquanto conduta humana fundamental, Sartre pode chegar ao problema do nada, afinal, interrogar é lançar o nada no seio do ser, é *nadificar* o ser para poder dele extrair uma resposta. Não é do ser, portanto, que devemos esperar uma postura *nadificadora*, mas sim de quem interroga, ou seja, da realidade humana. Se posso emitir um juízo negativo como “Pedro não está no bar”, é porque *nadifico* o mundo ao interrogá-lo e posso receber como resposta também um nada como resultado da minha *nadificação*. Apenas um ser que é nada em seu próprio ser pode fazer com que a negação exista no mundo: “jamais do ser será derivada

a negação. A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser” (SARTRE, 2013, p. 52).

Dado que é a partir da nadificação que o ser se coloca enquanto passível de ser interrogado, é possível concluir: o nada é a condição primeira da conduta interrogativa humana no mundo. Se recebo uma resposta negativa para uma interrogação que lanço ao ser, portanto, ela só pode se dar a partir do nada já lançado previamente ao mundo pela minha conduta interrogativa. Ou seja, não se pode pensar um nada que seja gerado pela negação, mas, ao contrário: o nada deve ser anterior à negação e fundamentá-la. Nada que é, segundo Sartre, dimensão ontológica transfenomenal: vem ao mundo através do homem, ou melhor, é o próprio homem em sua condição mais fundamental e originária - é o *cogito* pré-reflexivo, a consciência humana. Dizer que o nada é transfenomenal, no entanto, não é o mesmo que dizer que nada e ser formam uma espécie de dupla ontológica em que um se opõe ao outro, da forma como Sartre julga encontrar em Hegel: “opor o ser ao nada, como a tese à antítese, à maneira do entendimento hegeliano, equivale a supor entre ambos uma contemporaneidade lógica. Assim, dois contrários surgem ao mesmo tempo como os dois termos-limites de uma série lógica” (SARTRE, 2013, p. 56). Para Sartre, na verdade, não há o colocar do não ser como contrário ao ser, mas como seu *contraditório*: há uma posterioridade lógica do nada em relação ao ser. Afinal, o nada só pode ser assimilado em sua total dependência em relação ao ser, ou seja, seu nada de ser só pode se dar nos limites do ser e é dele totalmente dependente⁷.

Dizer que o nada é o próprio homem em sua constituição ontológica mais fundamental, portanto, é colocar a realidade humana enquanto sustentação permanente do nada, enquanto ser que é responsável pelo nada vir às coisas. Assim, há um colocar do nada não como dimensão ontológica que é, mas como *tendo sido*: no processo de nadificação ocorrido através das condutas humanas no mundo, o nada se manifesta como resultado de um agir, ou seja, é *tendo sido* pelo ser do homem. O para-si é, portanto, sustentação do nada no mundo e retomada do seu próprio nada na forma de sustentação permanente do seu próprio vazio de ser. Afinal, a ação nadificadora do homem é voltada também para si própria. Há uma nadificação de si sempre em curso que faz do homem um ser que fundamenta seu próprio vazio de ser. No entanto, ser na forma de vazio de ser, como ser que faz com que o nada venha ao mundo ao mesmo passo que sustenta seu próprio nada, não é o mesmo que dizer que o homem é o fundamento do nada transfenomenal: há um *ato ontológico* do ser que sustenta permanentemente o nada, ou seja, o nada transfenomenal ancora-se diretamente no ser. Assim, Sartre pode concluir: o homem é essencialmente nada e constante nadificação do seu ser, mas não pode ser fundamento primeiro do seu próprio ser - há um *ato ontológico* que extrapola e fundamenta a conduta interrogante e nadificadora humana⁸. Ser fundamento de seu próprio nada de ser, portanto, não é o mesmo que ser fundamento do nada transfenomenal. É simplesmente

⁷ As palavras de Sartre na Conclusão de *O Ser e o Nada, Em-si e Para-si: Esboços Metafísico* parecem contribuir para o melhor entendimento dessa afirmação: “[...] o Em-si e o Para-si não são justapostos. Muito pelo contrário, o Para-si sem o Em-si é uma espécie de abstração: não poderia existir, assim como não pode existir cor sem forma e som sem volume e timbre; uma consciência que fosse consciência *de nada* seria um nada absoluto” (SARTRE, 2013, p. 758).

⁸ Tal ato *ontológico* revela-se enquanto acontecimento proveniente diretamente do ser, enquanto o único ato possível do em-si e por ele permanentemente sustentado. Sobre esse evento, falaremos mais detidamente no próximo capítulo.

tomar para si o nada que se é, trazendo-o para o mundo através da nadificação das coisas e de si próprio: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2013, p. 67).

Mas o que deve ser o homem em seu ser para que o nada venha ao mundo através dele? Essencialmente nada, essencialmente liberdade. É só através de um ser que é puro vazio de ser, ou seja, tão somente liberdade de ser, que podemos pensar o nada se manifestando no mundo. Para Franklin Leopoldo Silva, há uma tautologia inevitável ao afirmar que o homem é livre, dado que ser homem só pode significar ser livre: “a liberdade é constitutiva. Quando dizemos que o homem é livre, não estamos acrescentando um predicado a um sujeito, como uma propriedade a uma substância. Estamos enunciando uma tautologia. Ser homem é ser livre” (SILVA, 2004, p. 70). Da análise da conduta interrogante, portanto, Sartre constata que é do homem que o nada vem ao mundo, justamente por ser ele fundamentalmente na forma de para-si, ou seja, por ser seu próprio nada. Assim, ser homem é intencional livremente o ser. Dado que intencional é tomar consciência das coisas ao mesmo passo que é tomar consciência (de) si enquanto consciência das coisas, intencional livremente o ser é conseqüentemente saber-se enquanto intenção inteiramente livre. É tomar consciência de sua própria liberdade em toda a sua dimensão constitutiva, ou seja, de fato inescapável. Saber-se livre, para Sartre, é inevitavelmente angustiar-se diante de uma liberdade sem limites e essencialmente solitária:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SARTRE, 2013, p. 84).

A angústia se dá, portanto, como captação reflexiva da liberdade por ela mesma. Para Sartre, angustiar-se é tomar consciência da própria liberdade como única fonte possível dos valores do mundo: “na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 2013, p. 84). Captar-se imerso em uma liberdade irrestrita e inescapável como essa, é angustiar-se de tal forma que, para Sartre, a conduta de fuga aparece como conduta essencial e imediata da ação humana. Há uma resposta natural e irrefletida de fuga na tentativa de suprimir o vazio que nos rodeia. Assim, estabelece-se vínculos sólidos entre passado, presente e futuro, acredita-se na ação humana enquanto fruto de uma vontade soberana de produzir atos dentro de um mundo já dado, de valores fixos e determinados previamente à existência do homem. Para Sartre, há sempre nessas condutas de fuga um jogo tranquilizador de permanente desculpas: “escapamos da angústia tentando captar-nos *de fora*, como *um outro* ou como *uma coisa*” (SARTRE, 2013, p. 88). Mas trata-se de um jogo de desculpas que, no fim, não pode cumprir sua meta de ser inteiramente tranquilizadora. Afinal, não há fuga possível para o fato do homem ser constitutivamente livre, ser inevitavelmente angústia: “fujo para ignorar, mas

não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia” (SARTRE, 2013, p. 89). Fugir, portanto, revela-se enquanto ato previsível e até mesmo inevitável, mas, ao mesmo passo, impossível de ser realizado inteiramente com sucesso.

É assim que Sartre, através da análise do nada e da conduta interrogativa do homem no mundo, chega a um de seus conceitos mais importantes e ilustrativos de todo seu pensamento onto-fenomenológico: o conceito de má-fé. O homem não pode fugir completamente da angústia, mas pode agir com a intenção de nadificá-la: trata-se de procurar *ser a angústia na forma de não sê-la*. Má-fé seria, portanto, procurar preencher o nada que se é, de forma a camuflar a angústia de saber-se irremediavelmente vazio. Mas como entender esse mecanismo de fuga, na prática das condutas humanas? Sartre descreve um garçom atendendo seus clientes: todos os gestos são dramatizados, interpretados tal como um ator em um palco, o personagem garçom é vivenciado de forma intensa e efusiva, buscando convencer a todos e a si próprio acerca da veracidade dos seus atos. Ser garçom, no entanto, nunca poderá ser um ato genuíno e pleno: sempre se é garçom, não há forma de não sê-lo. Há sempre uma má-fé em qualquer tentativa humana de ser na forma de em-si, ou seja, de ser inteiramente e sem fissuras o que se é. Afinal, se o homem é fundamentalmente liberdade e transcendência, não pode ser com inteireza absolutamente nada: qualquer papel social que venha a exercer com a intenção de plena identidade será sempre um exercício de má-fé, uma fuga diante da angústia de saber-se enquanto puro nada, enquanto ser constitutivamente vazio.

A má-fé, portanto, se revela enquanto conduta humana instantânea: *“somos-angústia-para-dela-fugir”*, ou seja, somos *“ser-para-não-ser”*. A partir da análise descritiva das condutas de fuga, Sartre pode concluir: *“o ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si”* (SARTRE, 2013, p. 92). Ou seja, na angustiante consciência de seu próprio nada, o homem volta sua negação também para si, na tentativa de negar esse seu próprio nada, essa angústia que sente por ser consciente (de) si. Há na conduta de má-fé, portanto, uma explicitação exemplar da especificidade de ser que é o homem: *é ser que nega seu ser*. Ou seja, há no âmago do homem o abrigo de uma ambiguidade⁹: na unicidade de uma mesma consciência há consciência (de) seu vazio de ser e negação desse seu próprio vazio. Há, portanto, facticidade e transcendência na forma do homem ser no mundo: o garçom vive sua transcendência na forma de ser da coisa, na forma de ser inteiramente e sem fissuras garçom, como um fato. É assim que Sartre pode chegar a uma importante conclusão: a má-fé evidencia a realidade humana enquanto *“ser que é o que não é e não é o que é”* (SARTRE, 2013, p. 105). Afinal, não há uma identidade plena e sem fissuras no âmago da consciência: a

⁹ A ambiguidade deve ser entendida aqui não como relatividade ou ausência de verdades, mas antes como um abrigo de duas verdades contraditórias em uma mesma e única realidade, tal como há duas faces em uma mesma moeda. Para Mészáros, a ambiguidade é tema central no existencialismo sartriano: *“a ambiguidade fundamental de ‘é e não é’, de ‘por toda parte e em parte alguma’, de presença imediata e distância infinita, ‘de significado e ausência de sentido’, e assim por diante, é central na mensagem existencialista. Essa ambiguidade, em todas as suas manifestações particulares, é ambiguidade existencial de liberdade e contingência: do caráter absoluto da liberdade e da necessidade férrea de sua incorporação na situação concreta da realidade humana”* (MÉSZÁROS, 2012, p. 159).

ambiguidade é característica constituinte do próprio ser do homem, afinal, “como se pode *ser* o que se é, quando se é como consciência de ser?” (SARTRE, 2013, p. 105).

Tal ambiguidade, enquanto característica constitutiva da realidade humana, é explicitada por Sartre pela análise das condutas de má-fé, mas já se faz implicitamente presente desde a prévia descrição ontológica da consciência: estabelecer que a consciência é consciência (de) si é apontar uma certa disparidade do homem consigo próprio, é detectar a impossibilidade dele assumir uma identidade plena. Vejamos a análise de Sartre em relação ao ato de crença: ter consciência de que se crê já é deturpar a própria natureza do crer, já é vivenciar uma crença ilegítima, uma crença perturbada. Afinal, como crer inteiramente em algo se já me coloco desde o princípio ciente de que meu ato não passa de um ato de crença? No fim, ser consciência (de) si é sempre colocar-se em questão, é sempre ter uma fissura no âmago do próprio ser, é sempre ser o que se é na forma de não sê-lo. Trata-se de uma conclusão de fundamental importância para o entendimento de todo o pensamento sartriano em *O Ser e o Nada*, dado que a ambiguidade não se apresenta como uma espécie de falha lógica em que o pensamento de Sartre inevitavelmente desemboca, mas é resultado necessário e incontornável da análise das especificidades contraditórias do ser da realidade humana. É o que destaca Vergílio Ferreira, ao referir-se à totalidade das obras filosóficas e literárias de Sartre como espaço em que o tenaz raciocínio convive, necessariamente, com a contradição:

Da “náusea” primitiva, do mergulhar arrepiante na enxundiosa “sujidade”, no “viscoso” das coisas, a ascese sartriana opera-se pelo desencadear de um tenaz raciocínio que só para normalmente em plena contradição, que se resolve em sucessivos *impasses* de uma “ambiguidade” afirmada como tal e mal aceite como tal. Mas atrás dessa máquina poderosa em que de uma a uma se trituram mil mistificações, uma dor não consentida assoma a um olhar atento, vibra nas confissões finais de um quase échec final, à hora do envelhecer¹⁰. “Eu observo a severa disciplina do *cogito* cartesiano”[...] (FERREIRA, 1978, p. 199).

¹⁰

A fala de Vergílio Ferreira nos parece remeter a uma famosa entrevista dada por Sartre ao diretor e crítico de cinema Alexandre Astruc em 1976, intitulada *Sartre por ele mesmo*, ocasião em que o filósofo dá um depoimento autobiográfico de sua vida e de sua filosofia. Destacamos a transcrição de um trecho da entrevista, a partir da edição legendada lançada pela Versátil Filmes em 2015 no Brasil, em que Sartre fala da importância do *cogito* cartesiano ao seu próprio fazer filosófico. Tal trecho se dá dentro de uma conversa acerca da opção de Sartre por não se filiar ao Partido Comunista que, segundo ele, acabaria por levá-lo a renegar a obra *O Ser e o Nada* e ameaçar a sua própria liberdade enquanto filósofo:

--- “[...]eu não queria renegar o que quer que fosse muito menos abandonar minha liberdade de busca. Isso sempre me foi vital, sempre busquei tudo sozinho. ‘Existo, logo penso’, aliás, ‘penso, logo existo’ de Descartes sempre foi meu pensamento filosófico essencial.

--- Ato falho significativo.

--- Sim, foi significativo (risos). Inverti a frase. ‘Penso, logo existo’ tornou-se metodológico para mim. Se quisermos achar a verdade, fazer um trabalho sério é preciso assegurar-se de antemão, que existimos. Que pensamos, por isso existimos. Assim, qualquer verdade pode ser estabelecida. Mas a primeira verdade, incondicional, fica estabelecida pelo contato da consciência consigo. Então, esse tipo de pensamento eu teria de recusar totalmente se me filiasse ao partido” (segunda parte, 01:49:31- 01:50:29).

Tal opção pelo *cogito* enquanto recurso metodológico também se coloca de forma clara na fala de Sartre em *A Conferência de Araraquara* (1960): “se não se parte da ideia da liberdade, do *cogito* na sua formalidade, de sua certeza, de seu absoluto, teremos perdido o homem” (SARTRE, 2005, p. 103). Esses dois registros de um Sartre já em busca de refletir acerca de toda sua produção filosófica nos parece deixar clara a importância do pensamento cartesiano para a própria filosofia sartriana, assim como o desejo de Sartre de se pensar antes em uma espécie de continuidade do que em uma ruptura dentro de seu pensamento após *O Ser e o Nada*. Na continuidade do trecho por nós destacado da entrevista *Sartre por ele mesmo*, há uma fala que parece corroborar a nossa compreensão:

--- “[...] sempre acreditei que a moralidade existia, mas só pode existir em situações concretas. Ela supõe o homem engajado em um mundo livre. Nesse sentido, a ‘Crítica da Razão Dialética’ é a sequência de ‘O Ser e o Nada’. E a moral só pode vir depois. Em Flaubert, por exemplo” (segunda parte, 02:06:15 - 02:06:35).

Sartre, ao propor uma filosofia que tem como ponto de partida o *cogito*, parece se deparar, a despeito da dor, com uma exigência para além da severa disciplina de raciocínio requerida por Descartes: é preciso observar a consciência em sua dimensão de existência, inserida no mundo e compondo com ele um todo indissociável. Nessa dimensão, a lógica tradicional não parece dar completamente conta da realidade, dado que trabalha com uma ideia de mundo em que as coisas são colocadas enquanto estanques uma das outras, relacionando-se entre si a partir do princípio fundamental da não contraditoriedade. A filosofia de Sartre, no entanto, traz em sua essência um aspecto fundamentalmente contraditório: afinal, analisar o homem em sua dimensão de existência é percebê-lo em plena ambiguidade, na posição de ser que é crença e consciência de sua crença, que é *ao mesmo passo* que não é. A ambiguidade aparece, portanto, como recurso inevitável para se falar da existência enquanto dimensão em que a simultaneidade das coisas se dão, onde a lógica fundamentada na ideia de dualidade parece não poder exprimir toda a complexidade do homem enquanto ser-no-mundo. Afinal, ser-no-mundo é uma espécie de síntese instável, um escapar ao próprio ser ao mesmo passo que posso afirmar que *sou*: “não resta dúvida que, em certo sentido, *sou* garçom - caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim *sendo o que não sou*” (SARTRE, 2013, p. 107).

O homem, em sua natureza ambígua, portanto, é desassossego constante. Com a análise descritiva das condutas de má-fé, Sartre pode chegar à importante conclusão: “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intraestrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é” (SARTRE, 2013, p. 115). Ou seja, há uma desagregação íntima no seio da realidade humana, há uma contestação ininterrupta de si própria que é resultado da própria constituição do *cogito* pré-reflexivo: a ambiguidade se abriga na dimensão mais fundamental do homem. É através dessas conclusões que Sartre pode dar continuidade às investigações onto-fenomenológicas da consciência: através de uma regressão ao mundo fenomênico, na busca por um entendimento sobre o problema do nada, chega-se ao homem livre, angustiado, vivenciando concretamente sua realidade contraditória. Para Mészáros, há na filosofia de Sartre uma unificação impossível da realidade humana com o seu ser, fato que se reflete na própria composição do seu texto filosófico, que se apresenta enquanto misto de linguagem metafórica e discursiva: uma linguagem determinista, ou seja, calcada na ideia de causa e efeito, não poderia por si só dar conta dessa síntese sempre em curso que é o homem. Segundo o autor, o uso de metáforas é a forma que Sartre encontra de expressar a realidade humana sem reduzi-la a apenas um dos lados da antinomia liberdade e contingência, ou fazer dessa natureza contraditória uma síntese homogênea: “essas três características - antinomias, ambiguidades e metáforas - estão, pois, indissolivelmente ligadas umas às outras como características *estruturais* do discurso existencialista de Sartre sobre liberdade e contingência” (MÉSZÁROS, 2012, p. 162).

Há nas especificidades do texto sartriano, portanto, um destacar de uma espontaneidade humana que é ambígua e anterior à reflexão. É o caso da descrição da má-fé enquanto mecanismo

análogo a de um sonho: “entendamos bem que não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser. *Fazemo-nos* de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (SARTRE, 2013, p. 116). Através desse exemplo, podemos compreender melhor como o recurso à linguagem metafórica pode ser capaz de aproximar o leitor do entendimento de uma realidade comprometida com a existência e que extrapola a simples lógica tradicional. Para Mészáros¹¹, trata-se de entender a filosofia de Sartre como uma espécie de caleidoscópio, como um misto de rigor teórico e linguagem metafórica, de análise conceitual e análise descritiva, que faz do movimento alternado de regressão ao mundo fenomênico e progressão ao mundo teórico um recurso *necessário* para o aprofundamento do entendimento onto-fenomenológico do homem e do ser: “constitui, pois, uma concepção totalmente equivocada da natureza de *O ser e o nada* falar em termos de grandes elogios ao talento descritivo de Sartre e, ao mesmo tempo, fazer observações de menosprezo quanto à sua concepção teórica e a seu rigor filosófico” (MÉSZÁROS, 2012, p. 164). Afinal, as descrições fenomenológicas só puderam ocorrer a partir de uma reflexão ontológica prévia dada pela análise do fenômeno. As descrições das condutas humanas, por sua vez, exemplificam e dão o suporte necessário para o posterior aprofundamento das estruturas imediatas do para-si.

¹¹ Embora estejamos em pleno acordo com a perspectiva de Mészáros por nós citada, julgamos importante destacar que não concordamos inteiramente com a tese por ele apresentada em *A Obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Mészáros defende que a proposta ontológica de Sartre pode ser considerada sinônimo de antropologia, dado que se baseia na escolha de colocar a subjetividade humana enquanto fundamento do qual deve se partir qualquer pensamento ontológico. Tal conclusão é realizada considerando o foco dado por Sartre ao homem em suas obras que antecedem *O Ser e o Nada*, o que levaria Sartre a uma escolha moral pelo homem que antecederia o esboçar de seu pensamento ontológico: “naturalmente, nessa concepção, devido à inextricável integração e fusão estrutural das categorias epistemológico-ontológica e moral, a ‘ontologia’ deve ser identificada com *antropologia*. Pois nada se pode admitir anterior à ‘realidade humana’, que se torna a fundamentação absoluta de tudo. Assim, a ontologia fundamental e a *antropologia existencial* tornam-se sinônimos [...]” (MÉSZÁROS, 2012, p. 134). A despeito do inquestionável interesse de Sartre pela subjetividade humana, não consideramos que o filósofo tenha colocado o homem como fundamento único de seu pensar ontológico. Para Sartre, o *cogito* é ponto de partida filosófico, não fundamento. Como já colocado no primeiro capítulo, as reflexões ontológicas sartrianas se originam da análise do fenômeno: é a partir do mundo concreto, portanto, que a consciência humana se revela enquanto consciente (de) si e prova ontológica de ser. Se Sartre pode posteriormente concluir que suas reflexões onto-fenomenológicas são genuinamente humanistas, há um colocar das especificidades dessa compreensão: não se trata de considerar o humanismo da forma tradicional, como um colocar do homem enquanto valor supremo e fundamento de tudo. Sartre destaca que um posicionamento como este só poderia ser feito por alguém que não é humano, através de critérios comparativos. Na verdade, a filosofia sartriana destaca o homem enquanto responsável pela abertura de mundo e é nesse sentido que se pode pensar em um mundo antropomórfico. Porém, destacar tal fato não seria o mesmo, em nossa compreensão, que afirmar que em Sartre há uma escolha pela subjetividade humana e só depois um esboçar de um pensamento ontológico - acreditamos que tudo se dê concomitantemente através da análise do fenômeno: há a consciência humana e há o ser. Dado que as reflexões ontológicas de Sartre partem da análise fenomenológica, poderíamos afirmar que seu fundamento é o mundo concreto e não o homem. Acreditamos que a postura adotada por Mészáros acaba por levá-lo a uma compreensão limitada da filosofia de Sartre, dado que a partir de sua tese o autor acaba por considerar vedada qualquer possibilidade que o Marxismo possa ser fundamentado pelo existencialismo, dado que Marx não fundamenta seu pensamento em uma antropologia: “para Marx, ontologia e antropologia não são sinônimos; a primeira é a base inquestionável da última e, nesse sentido, a ‘precede’ [...] Como, porém, a integração do existencialismo e do marxismo concebida por Sartre é diametralmente oposta a isso, seu projeto de ‘fundamentar’ o marxismo continua hoje tão distante de sua realização quanto em 1934” (MÉSZÁROS, 2012, p. 136-137). Muito embora consideremos que a leitura sartriana de Marx realizada após *O Ser e o Nada* se faça de forma muito particular e esteja passível de críticas, acreditamos que ela não deva ser descartada antes mesmo de se considerar as nuances apresentadas pelo pensamento sartriano: o fundamento de qualquer pensamento ontológico é o fenômeno, o mundo concreto - se o mundo comporta de forma indispensável o homem, dado que este é ser-no-mundo e, portanto, responsável pela abertura deste mundo, podemos falar de uma inegável importância humana atribuída por Sartre, no entanto, tal importância humana não se revela na responsabilidade por fundamentar a realidade, mas tão somente na responsabilidade de criação de sentido desta realidade. Há em *O Ser e o Nada* uma busca, já anunciada na introdução e endossada nas conclusões finais, por uma solução que se coloque entre o idealismo e o realismo: afinal, o fenômeno se dá na mescla entre consciência e ser. E o homem, enquanto vazio de ser, enquanto puro nada, é incapaz de se colocar, por si só, enquanto fundamento do mundo. Partindo desta perspectiva sartriana, entendemos que o homem seria também incapaz de se colocar como fundamento exclusivo de um pensamento ontológico.

4. O DESEJO HUMANO DE SER DEUS

Após a regressão ao mundo fenomênico, a partir da análise da conduta interrogativa do homem no mundo, Sartre pode retornar à tarefa de delinear ontologicamente a consciência, através do aprofundamento das estruturas imediatas do para-si. Do percurso percorrido, podemos destacar seus principais resultados: o processo de nadificação evidenciado pela conduta interrogativa nos levou à ideia de liberdade, esta ao conceito de má-fé que, por sua vez, nos entregou a condição fundamental da consciência enquanto ser que é o que não é e *não é o que é*. Pensar nas estruturas do para-si, portanto, requer partir necessariamente da ideia de consciência enquanto não plenamente coincidente consigo mesma, ou seja, partir de sua natureza fundamentalmente ambígua. Não ser idêntica a si mesma é ter em si um esboço de dualidade, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser, é “existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma” (SARTRE, 2013, p. 123). Trata-se da ambiguidade humana revelada pela má-fé, enquanto estrutura de uma consciência que é menos ser e mais descompressão de ser, ou seja, enquanto ser que não apresenta a identidade plena e sem fissuras do em-si. Assim, existir enquanto testemunho de si próprio é ter na unidade de um único ser a ambiguidade como uma espécie de jogo de reflexos: “a consciência é reflexo (*reflet*); mas, precisamente enquanto reflexo, ela é refletidora (*réfléchissant*), e, se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo” (SARTRE, 2013, p. 124).

Na regressão ao mundo fenomênico e conseqüente retorno à análise ontológica formal, portanto, há um movimento que Sartre considera indispensável ao entendimento aprofundado do *cogito* pré-reflexivo. Afinal, é preciso compreender a consciência em sua dimensão existencial, ou seja, conduzir adequadamente a passagem do aspecto formal de entendimento do *cogito* para a sua dimensão efetiva de existência enquanto ser-no-mundo: “o *cogito* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo” (SARTRE, 2013, p. 122). O retorno, portanto, às descrições ontológicas do para-si só pode se dar a partir da compreensão desse *cogito* imerso no mundo, ou seja, imerso na ambiguidade que é a sua condição de existência enquanto ser que é o que não é e não é o que é: “um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de multiplicidade” (SARTRE, 2013, p. 125). Unidade que carrega consigo um esboço de dualidade que se evidencia em sua presença a si: a consciência nadifica não só o mundo, mas também a si própria, revelando que “uma fissura impalpável deslizou pelo ser” (SARTRE, 2013, p. 126). Tal fissura causa uma degradação de ser, ou seja, uma separação da consciência consigo própria, ainda que o agente dessa separação não passe de um negativo puro: “se indagarmos agora ‘*que é que separa o sujeito de si mesmo?*’, seremos obrigados a admitir que é *nada*” (SARTRE, 2013, p. 126). A unidade de ser da consciência, portanto, é preservada, ainda que o esboço de dualidade se dê na forma ambígua de contemporaneidade lógica: é reflexo e é refletidor, assim como uma moeda apresenta as suas duas faces de uma só vez.

É da compreensão do *cogito* enquanto nadificação de mundo e nadificação de si próprio que Sartre pode conduzir sua investigação acerca das estruturas imediatas do para-si: trata-se de um ser que sustenta o nada no mundo, muito embora não possa ser a origem desse nada, ou seja, ser o fundamento último de seu próprio ser. O para-si não é causa última de sua própria existência, tampouco pode ser colocado enquanto um ser criado e, por isso, é fundamentalmente *contingência*. Considerar a consciência enquanto uma espécie de descompressão de ser é vincular sua existência diretamente ao em-si: “o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si” (SARTRE, 2013, p. 127). Ou seja, há uma inteira dependência do para-si em relação ao em-si, muito embora isso não signifique uma fundamentação. O em-si não cria deliberadamente o para-si, mas o *constitui* através do que Sartre denomina de *ato ontológico*: “esse nada não pode ‘ser tendo sido’ salvo se a sua existência emprestada seja correlata a um ato nadificador do ser. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico” (SARTRE, 2013, p. 127). O ato nadificador do ser se assemelharia, para Sartre, ao que o para-si é em sua essência: um contínuo colocar-se em questão, um olhar que pretende ser testemunha de si próprio¹².

¹² Na conclusão de *O Ser e o Nada*, na Parte I denominada *Em-si e Para-si: Esboços Metafísicos*, Sartre retoma a reflexão acerca desse *ato ontológico* do em-si como uma espécie de busca por fundamentar a si próprio, deixando de forma mais clara o fato de que uma reflexão ontológica apenas pode apontar esse ato do em-si como provável, como a maneira que nos é possível entendê-lo a partir dos dados que nos são dados por uma ontologia fenomenológica: “Assim, a ontologia nos ensina: 1º) que, se o Em-si devesse se fundamentar, sequer poderia tentá-lo a menos que se fizesse consciência; ou seja, que o conceito de *causa sui* encerra o de presença a si, isto é, a da descompressão de ser nadificadora; 2º) que a consciência é de fato projeto de se fundamentar, ou seja, de alcançar dignidade do Em-si-Para-si, ou Em-si-causa-de-si. Mas não poderíamos nos valer disso. Nada permite afirmar, no plano ontológico, que a nadificação do Em-si em Para-si tenha por significação, desde a origem e no próprio cerne do Em-si, o projeto de ser causa de si. Muito pelo contrário, a ontologia esbarra aqui com uma profunda contradição, posto que é pelo Para-si que a possibilidade de um fundamento vem ao mundo. Para ser projeto de fundamentar a *si mesmo*, seria necessário que o Em-si fosse originariamente presença a si, ou seja, que fosse já consciência. A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser. É evidente que tais hipóteses permanecerão como hipóteses, pois não poderíamos alcançar nem a sua confirmação nem a sua invalidação ulterior. O que constituirá sua *validade* é somente a possibilidade que venham a nos conceder de unificar os dados da ontologia” (SARTRE, 2013, p. 757). Diante dessas palavras, é possível concluir: a partir da análise da existência concreta, realidade na qual as reflexões ontológicas de Sartre se debruçam, é possível afirmar que há indicações desse ato ontológico do em-si, dado que o para-si apresenta-se ancorado diretamente no em-si e enquanto projeto de auto-fundamentação, muito embora não possamos afirmar com certeza a natureza desse ato: tentar justificar este ato ou explicar como ele se deu seria fazer metafísica. Ontologia e metafísica, no entanto, são essencialmente distintas, como destaca Sartre no trecho acima citado. A fala de Bento Prado Júnior, em seu artigo *O circuito da Ipseidade e seu lugar em ‘O Ser e o Nada’*, nos ajuda a entender melhor essa diferença: “como aparece, para Sartre, a passagem da ontologia à metafísica? Ela aparece, em primeiro lugar, como passagem do apodítico ao hipotético: enquanto a ontologia descreve as estruturas das regiões do Ser, a metafísica há de formular hipóteses (e apenas hipóteses) para ‘unificar os dados da ontologia’” (PRADO JUNIOR, 2006, p. 33). Entendemos, portanto, que no capítulo no qual estamos nos debruçando de *O Ser e o Nada*, Sartre não deixa de forma tão explícita sua posição, como acontece nas conclusões finais de sua obra. De qualquer forma, nos parece nítido que o enfoque é colocado nas estruturas imediatas do para-si que podem ser ressaltadas a partir da análise fenomenológica das condutas humanas no mundo. E uma das principais características a ser ressaltada é o fato do para-si ser contingente, ou seja, não ser fundamento de seu próprio ser: retoma o nada que é, nadificando o mundo e a si próprio, mas não justifica sua própria existência. Diante de um ser que não pode justificar sua própria existência enquanto nada, é possível perguntar: qual a origem do nada que o para-si retoma enquanto estrutura de seu próprio ser? Ele só pode se dar diretamente ancorado no em-si. Tal conclusão Sartre já nos apresenta na primeira parte de *O Ser e o Nada* intitulada *O Problema do Nada*. Ater-se ao fato de que há o surgimento do nada ancorado diretamente no ser é compreender de um *ato ontológico* do em-si no sentido de constituir o nada e ancorá-lo a partir de si próprio, muito embora a palavra “ato” nos remeta a uma ação consciente que só poderia ser realizada pelo homem, e não por uma positividade plena. Ou seja, nos parece que Sartre, ao tentar abordar a questão da contingência humana e de seu desejo de ser Deus, acaba por utilizar-se do recurso metafórico ao se referir ao em-si, acabando por atribuir ao seu ser condutas tipicamente humanas: “ato ontológico”, “ato nadificador”, “ato sacrificial”. Se descartamos esse recurso linguístico, o que nos parece colocar-se enquanto mais fundamental em relação ao em-si é que ele possui uma precedência lógica em relação ao nada e que, em algum determinado momento, o nada surge ancorado diretamente e de forma permanente em seu ser. Tais conclusões, acrescidas das características do para-si enquanto falta de ser e desejo de suprir essa falta através da busca contínua

O ato ontológico do em-si que constitui o nada e, conseqüentemente, o ser para-si, é acontecimento absoluto que vem do ser e é permanentemente ancorado por ele: “o nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser” (SARTRE, 2013, p. 128). Dado que a realidade humana é quem sustenta o nada no mundo, Sartre pode afirmar: o homem é o fundamento único do nada no coração do ser. No entanto, ser fundamento do nada no mundo não é o mesmo que ser fundamento de si próprio: o para-si é assimilação de seu próprio nada e o sustenta permanentemente no mundo, mas sua condição originária de contingência não é com isso absolutamente alterada - “a consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito” (SARTRE, 2013, p. 131). Ser o seu próprio fundamento, portanto, significa que a consciência retoma seu próprio nada de ser e o coloca em jogo no mundo através de suas condutas de nadificação. Ou seja, o para-si é plena liberdade de ser, muito embora não possa decidir acerca da sua própria existência: é, na medida em vivencia sua contingência de ser na forma de necessidade, “é, na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*” (SARTRE, 2013, p. 128).

É assim que Sartre pode afirmar que o homem é livre, exceto para negar sua própria liberdade. Não é de escolha do para-si existir ou não existir, ele simplesmente é: “é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’; é, na medida em que é pura contingência [...]” (SARTRE, 2013, p. 128). Para Sartre, o para-si é a captação de si mesmo enquanto incapaz de ser o fundamento de si próprio e isso é o que caracteriza fundamentalmente a noção de *cogito*. Existir na forma de um nada de ser, ou seja, enquanto liberdade, traz consigo o seu pesado fardo, já que estar perpetuamente sustentado pelo em-si é trazer no âmago do seu próprio ser o desejo de realizar um ato de antemão já fracassado: “o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência” (SARTRE, 2013, p. 131). Há, para Sartre, uma espécie de “ato sacrificial” do em-si em seu ato nadificador: ao constituir e sustentar o nada, o em-si parece querer olhar a si próprio, ainda que tal ato em busca da fundamentação de si possa significar um perder a si próprio diante do surgimento de outro ser - “o Em-si é, para se perder em Para-si” (SARTRE, 2013, p. 131). Dado que do ato de nadificação do em-si não decorre um efetivo testemunho de si próprio e tampouco uma fundamentação de seu próprio ser, mas tão somente uma degeneração em outro ser que é o para-si, é possível falar em fracasso: há nesse ato uma espécie de movimento circular do em-si em direção a si próprio que não se completa.

O único fundamento que de fato se realiza é tão somente do para-si em relação ao seu nada de ser: “se o ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento

pela auto-fundamentação, nos levam à possibilidade de concluir que, assim como faz Sartre, “*tudo se passa como se o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si*”. Tal suposição, em nosso entendimento, encontra-se na região limítrofe entre a ontologia e a metafísica. É o que nos parece ser também a opinião de Bento Prado Júnior em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*: “o que a ontologia pode dizer, das relações entre o para-si e o Ser total, é que é *como se* o em-si tentasse fundar-se a si mesmo (tornar-se *ens causa sui*) através do surgimento do para-si” (PRADO JUNIOR, 1988, p. 217).

em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento” (SARTRE, 2013, p. 131). Assim, para Sartre, existir enquanto derivação de um ato do em-si que não se completa é ter que assumir sua própria contingência de ser, ao mesmo passo que é trazer perpetuamente dentro de si o ser na forma de lembrança: “segue-se que este Em-si, tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original” (SARTRE, 2013, p. 131). O em-si que permanece no âmago do para-si é evanescente, infesta o para-si ao mesmo passo que é sempre inalcançável. Existir na forma de para-si, portanto, é sempre buscar ser e jamais efetivar essa existência plena. E mais: é sempre buscar fundamentar a si próprio e também sempre fracassar, dado que jamais será possível ser fundamento de seu ser, mas tão somente de seu próprio nada. Ou seja, há uma liberdade no para-si que seria irrestritamente livre se não fosse por um único ponto: dado que não é possível ser fundamento de seu próprio ser, ao para-si não é possível escolher entre existir ou não existir.

O para-si existe e é sempre através de uma *facticidade*: é lançado ao mundo, e isso acontece necessariamente dentro de uma situação específica, como em um determinado país, época e classe social, por exemplo. Assim, como coloca Sartre, um garçom sempre será garçom na forma de não sê-lo, mas lhe é simplesmente impossível que instantaneamente deixe de ser sua situação, ou seja, decida simplesmente ser diplomata ou marinheiro. Afinal, embora o para-si possa escolher o *sentido* da sua situação, não pode jamais escolher sua posição. Fundamentar seu próprio nada de ser, portanto, é assimilar o nada que se é e agir de forma a nadificar o mundo, é assumir livremente sua contingência e sua situação, tornando-se completamente responsável por si, ainda que não se possa ser o fundamento primeiro de si mesmo. Para Sartre, há nessa fundamentação de seu próprio nada de ser, muito embora sua existência permaneça totalmente injustificável, o esboçar da responsabilidade completa do para-si em relação a si próprio. As formas de vinculação com o mundo não podem ser escolhidas, mas é de total responsabilidade do para-si reassumir livremente sua facticidade de forma a gerar sentido para seu ser e para o mundo que habita. Dado que o sentido é livremente construído, a situação apresentada de forma contingente ao para-si não pode ser entendida enquanto intrinsecamente uma resistência: “a facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou. Impossível captá-la em sua bruta nudez, pois tudo o que acharemos dela já se acha reassumido e livremente construído” (SARTRE, 2013, p. 133).

O para-si é contingência que, ao assimilar sua facticidade, torna-se inteiramente responsável por ela: “a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser” (SARTRE, 2013, p. 134). A única necessidade do para-si enquanto facticidade, portanto, é simplesmente ser, inescapavelmente existir: “a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser” (SARTRE, 2013, p. 134). Afirmar a facticidade humana, no entanto, não é considerar o fato do para-si

existir enquanto substância, aos moldes do que Sartre julga encontrar no pensamento de Descartes através do conceito de “*res cogitans*”¹³: o para-si conserva o em-si em seu ser apenas em forma de lembrança, ou seja, é estruturalmente vazio de ser, não podendo ser considerado uma “*res*”, uma substância. A descompressão do em-si, portanto, se realiza de forma a gerar um ser não substancial, que é pura atividade negadora atuando no coração do ser, negando o em-si e negando a si própria. Como coloca Franklin Leopoldo Silva, o para-si é uma espécie de parasita do ser, corroendo o ser a partir de seu miolo: “o negativo, o verme no coração do ser, corrói; mas essa corrosão engendra a realidade negativa e negadora que é responsável pelo nada: um parasita que se constitui junto ao ser-em-si e a partir dele” (SILVA, 2008, p. 25). Verme que é, portanto, puro nada, ser sem substância e sem qualidades, “extraordinária metamorfose do cartesianismo: o *sum* do *cogito ergo sum* é vazio, é projeto de ser” (SILVA, 2008, p. 25). Assim, o *cogito* de Descartes, concebido enquanto reflexão, dá espaço na filosofia sartriana a um *cogito* existencial que é pré-reflexivo e se coloca como condição primeira do *cogito* cartesiano. Apenas estabelecendo essas especificidades da instância mais fundamental do homem que Sartre pode afirmar que “um estudo da realidade humana deve começar pelo *cogito*” (SARTRE, 2013, p. 134). Trata-se de entender a consciência enquanto instância constantemente direcionada para fora, enquanto transcendência no mundo em busca da realização de seu projeto fundamental que é *ser*, dado que é nada, é vazio de ser.

Conceber o para-si enquanto projeto de ser, ou seja, enquanto lançado constantemente ao que ainda não é e se propõe a ser, é entendê-lo como essencialmente *falta*. Trata-se de uma falta de ser que move o para-si em direção ao em-si que o assombra na forma de lembrança, justificando assim sua natureza transcendente, sua especificidade de ser: “esta falta não pertence à natureza do Em-si, todo positividade. Só aparece no mundo com o surgimento da realidade humana” (SARTRE, 2013, p. 136). Se é somente no homem que a falta pode existir, Sartre pode afirmar o mesmo acerca do *desejo de ser*. Afinal, se ao garçom há uma falta de ser, há um desejo de ser garçom plenamente e sem fissuras, ou seja, o garçom não é garçom na forma de sê-lo (falta) e já é garçom na forma de não sê-lo (desejo). Assim, na unidade de uma só totalidade de ser, o para-si abriga o que lhe falta e o faltante: o que falta ao para-si é si próprio. Dado que esse “si” é o em-si que habita o para-si na forma de lembrança, Sartre pode concluir que o *cogito* surge a partir do em-si e permanece necessariamente a ele vinculado: “o *cogito* remete àquilo que lhe falta e ao faltado, uma vez que

¹³ Para Descartes o cogito se caracteriza enquanto *res cogitans*, enquanto “uma coisa que pensa”, tal como é colocado em suas *Meditações*: “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1983, p. 94). Para Sartre, colocar o *cogito* enquanto “coisa”, tal como faz Descartes, é atribuí-lo substancialidade. Como veremos nos próximos capítulos, a opinião de Sartre em relação ao pensamento cartesiano irá sofrer algumas modificações após *O Ser e o Nada*. Em *A Liberdade Cartesiana* (1947), ensaio publicado em *Situações I*, Sartre irá destacar que Descartes foi o primeiro filósofo a colocar o *cogito* enquanto negatividade, dado o seu poder de dizer “não” e de duvidar de tudo que é a ele é dado como certo. Em *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (1947), conferência ministrada por Sartre acerca de seu *cogito* pré-reflexivo, há claramente uma mudança de opinião: Sartre destaca que os comentaristas de Descartes interpretam o *cogito* cartesiano enquanto substancialidade, mas que ele não está completamente convencido dessa interpretação: “sabemos que se pode criticar em Descartes, com razão ou não, um certo substancialismo. Não tenciono discutir aqui o próprio Descartes, pois a coisa é complexa, mas retornar à objeção que se lhe faz. Qual é este substancialismo que lhe critica? É, no fundo, a aplicação demasiado geral da noção de ser” (SARTRE, 1994, p. 91).

é *cogito* infestado pelo ser, como bem observou Descartes” (SARTRE, 2013, p. 139). Referência a Descartes que nos leva a entender o *cogito* existencial proposto por Sartre como uma espécie de releitura laica da segunda prova de Deus presente nas *Meditações* cartesianas¹⁴:

O *cogito* está indissoluvelmente ligado ao ser-Em-si, não como um pensamento ao seu objeto - o que tornaria o Em-si relativo -, mas como falta para aquilo que defina sua falta. Nesse sentido, a segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito se transcende rumo ao ser perfeito; o ser que fundamenta apenas o seu nada se transcende rumo ao ser que fundamenta o seu ser. Mas o ser rumo ao qual se transcende a realidade humana não é um Deus transcendente: acha-se em seu próprio âmago, trata-se de si própria enquanto totalidade (SARTRE, 2013, p. 140).

Pensar a imperfeição do para-si enquanto puro nada movido pelo desejo de ser plenitude que se autofundamenta, portanto, nos leva a pensá-lo enquanto desejo de ser uma totalidade que possa ao mesmo tempo constituir-se enquanto consciência de (si) e plenitude de ser, ou seja, ser uma espécie de síntese entre o para-si e o em-si. Uma síntese impossível, na verdade, dado que a coincidência consigo próprio, aos moldes do em-si, é incompatível com a ideia de translucidez de uma consciência que possa ser consciente (de) si própria. É o que Sartre chama de desejo de ser *em-si-para-si*, de ser uma totalidade que possa abrigar dentro de sua própria estrutura de ser a substancialidade do em-si: “este ser seria precisamente o *si* que, como demonstramos, só pode existir como relação perpetuamente evanescente; mas o seria enquanto ser substancial” (SARTRE, 2013, p. 140-141). Desejar ser em-si-para-si é, portanto, almejar ser positividade e ser fundamento do mundo ao mesmo passo que se é o que não é e não é o que é, ao mesmo passo que se é consciência e tão somente fundamento de seu próprio nada. Ou seja, é desejar ser perfeito, desejar ser Deus. Se Descartes constatou a imperfeição humana e sua transcendência em direção à perfeição, acabou por não situar esta perfeição na própria estrutura de ser do homem enquanto totalidade que é o que não é e não é o que é: “quando, por um movimento ulterior da meditação, tal totalidade tem seu ser e ausência absoluta hipostasiados como transcendência para além do mundo, recebe o nome de Deus” (SARTRE, 2013, p. 141).

Deus, portanto, seria a própria totalidade que é o homem na forma de não sê-la, mas que foi hipostasiada por Descartes na ideia de um ser divino e transcendente ao mundo. É a partir dessa conclusão que Sartre pode afirmar: o homem deseja ser Deus. Ou seja, o homem deseja efetivar seu projeto de autofundamentação. Dado que o para-si carrega dentro de si o desejo de realizar um projeto que jamais pode ser efetivado, é “consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade” (SARTRE, 2013, p. 141). Desejar ser Deus é, no fim, fonte de constante sofrimento humano: “a realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como

¹⁴ A segunda prova de Deus, tal como Descartes coloca em *Meditações*, consiste na ideia de que um ser imperfeito é necessariamente dependente de um ser perfeito para existir: “ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus” (DESCARTES, 1983, p. 109).

perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder como Para-si” (SARTRE, 2013, p. 141). Há, como coloca Iazbek, uma “nostalgia do impossível” sempre presente na meta fundamental da consciência humana:

Eis, então, o *desejo* ontológico fundamental do Para-si: ser todo inteiro plenitude de Ser e todo inteiro consciência, ser a síntese da “pedra” e de “Deus”; enfim, todo coisa e todo consciência, sem a menor fissura interna, mas, ainda assim, sendo transcendência. Desse modo, todos os *projetos originais* concretos da “realidade humana” são elaborados a partir de uma frustração comum: a de não ser Deus. Todo Para-si projeta ser Deus e, naturalmente, fracassa: a combinação da transparência da consciência com a opacidade do Em-si equivaleria a tornar o Para-si um *ens causa sui* (YAZBEK, 2006, p. 45).

Dessa forma, o para-si capta a si próprio enquanto ser incompleto, ser nostálgico. A totalidade em-si-para-si impregna a consciência, movendo-a continuamente em direção ao seu desejo de se fundamentar, ao seu fracasso. Essa totalidade, esse *si* para o qual o para-si constantemente se movimenta, dado que é falta de ser em-si, é denominado por Sartre de *valor*: “é o faltado de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é” (SARTRE, 2013, p. 144). Trata-se do valor que aparece ao mundo pela realidade humana, dado que o para-si é arrancamento em direção a algo que não lhe é imposto por coesão externa, mas que é resultado de sua própria liberdade: “se faz ser, em seu ser, como tendo-de-ser este ser” (SARTRE, 2013, p. 145). Não há consciência que já não seja impregnada por seu valor, mesmo que ele não seja colocado reflexivamente: “sejam ou não objetos de uma atenção circunstanciada, os valores são” (SARTRE, 2013, p. 146).

Definir o ser do valor, destaca Sartre, não é tarefa simples: não se trata de uma exigência de fato entre outros fatos do mundo, dado que é uma irrealidade, tampouco é uma pura idealidade, o que suprimiria do valor o seu ser e o levaria ao desmoronamento. Na verdade, o ser do valor se dá para além do ser, ao mesmo passo que possui um ser que ele próprio sustenta: “é como o sentido e o mais-além de todo transcender, o Em-si ausente impregna o ser-Para-si. Mas, quando o consideramos, vemos que o valor é ele próprio um transcender deste ser-Em-si, porque *confere ser a si mesmo*” (SARTRE, 2013, p. 145). Trata-se de um ser que impregna o para-si na medida em que este se fundamenta enquanto sua própria nadificação, travando com ele uma relação de natureza muito particular: tal como o para-si, “o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SARTRE, 2013, p. 145). Em toda parte e em parte alguma, o valor é dado somente na translucidez de uma consciência que é ser enquanto consciência de ser, “no âmago da relação nadificadora ‘reflexo-refletidor’, presente e inatingível, vivido simplesmente como o sentido concreto dessa falta que constitui meu ser presente” (SARTRE, 2013, p. 146).

Diante de um valor que é o *si* no qual o para-si transcende em direção a uma identidade idealizada, Sartre aponta o *possível*, que é o que falta à consciência para realizar o seu valor: “o que é dado como o faltante próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o faltante

desse Para-si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si” (SARTRE, 2013, p. 147). Assim, o possível se dá enquanto um modo de ser do para-si: é o que lhe falta e é o que ele é, na maneira de ser à distância de si. O possível aparece enquanto aspecto da descompressão de ser que é a consciência: trata-se de um movimento rumo ao valor que impregna o para-si, dado que os possíveis próprios aparecem à realidade humana enquanto projeto de ser o que lhe falta. Projeto que é transcendência de um ser que é o que não é e não é o que é: “o *cogito* nos expulsa do instante rumo àquilo que é à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 2013, p. 148). Em busca de se tornar um em-si-para-si, a consciência é movimento contínuo para aquilo que ainda não é, mas que já se apresenta ao seu ser enquanto seu possível futuro. Sendo assim, o possível não pode ser uma pura representação, algo que possa ser dado exteriormente ao para-si: é o próprio para-si enquanto é aquilo que lhe falta para ser si mesmo.

Assim como no caso do valor, há uma dificuldade de se estabelecer o ser do possível, já que este não pode ser entendido tal qual uma potência encontrada no mundo e exterior ao para-si, assim como não pode ser compreendido enquanto pura idealidade desprovida de ser. É preciso pensar o ser do possível como integrante à estrutura do para-si, que se dá no mundo através de “um ser que é para si mesmo sua própria possibilidade” (SARTRE, 2013, p. 150). Não há sentido conceber o para-si enquanto um ser fechado em identidade plena tal qual o em-si, já que ter possibilidades é o mesmo que, para Sartre, ter opção sobre seu próprio ser: “existe possibilidade quando, em vez de ser simplesmente o que sou, eu sou como direito de ser o que sou. Mas esse mesmo direito me separa daquilo que tenho o direito de ser” (SARTRE, 2013, p. 151). É porque a realidade humana se dá enquanto nadificação de si própria, enquanto presença a um si que lhe falta e que deseja ser, que o para-si pode ser seus possíveis, mas na maneira de não sê-los:

O que o desejo almeja é ser um vazio preenchido que forma sua repleção assim como um molde forma o bronze vertido dentro dele. O possível da consciência de sede é a consciência de beber. Sabe-se, além disso, que a coincidência do *si* é impossível, porque o Para-si alcançado pela realização do Possível se fará a si mesmo como Para-si, ou seja, como outro horizonte de possíveis. Daí a decepção constante que acompanha a repleção, o famoso “não era mais do que isso?”, que não visa o prazer concreto obtido pela satisfação, mas a evanescência da coincidência com o si (SARTRE, 2013, p. 154).

Diante dessa evanescência, dessa constante busca do para-si e de sua constante decepção diante da impossibilidade de repleção, Sartre aponta para a possibilidade de entrever a origem da temporalidade. O caráter de evanescência da consciência, enquanto apartada de si própria por um nada e direcionada ao que não é e deseja ser, é transcendência que se apresenta enquanto fonte do tempo: “é ‘no tempo’ que o para-si é seus próprios possíveis no modo de ‘não ser’; é no tempo que meus próprios possíveis aparecem nos limites do mundo que tornam meu” (SARTRE, 2013, p. 157). Dessa forma, Sartre pode afirmar a íntima relação entre transcendência e temporalidade: o sentido da transcendência humana é sua temporalidade - movimento contínuo que é a própria estrutura da

consciência enquanto projetada no mundo, denominado por Sartre de *Circuito da Ipseidade*. Trata-se da relação do para-si com o possível que ele é, que faz com que o mundo se dê enquanto totalidade atravessada por esse circuito: “quanto ao mundo, ou seja, a totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito da ipseidade, só poderia ser aquilo que a realidade humana transcende rumo a si mesmo” (SARTRE, 2013, p. 156). Diante disso, Sartre pode concluir: “sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (SARTRE, 2013, p. 157).

Trata-se de entender a ipseidade enquanto o para-si em sua condição pré-reflexiva, cujo domínio não pode suportar a ideia de um “Eu”, de algum núcleo de opacidade que possa habitar a consciência. Para Sartre, a inexistência de um eu reflexivo na ipseidade não é sinônimo de impessoalidade: “o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego - que não passa do *signo* da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si” (SARTRE, 2013, p. 156). Mas essa presença a si da consciência, por si só, não pode explicar o circuito percorrido por essa ipseidade: “a ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado do que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*” (SARTRE, 2013, p. 156). Ou seja, a realidade humana não é tão somente sede enquanto consciência (de) sede, é movimento para fora de si em busca de total repleção, ainda que fracassada, de sua sede no ato de beber. O para-si é sempre fora do alcance, longe de si mesmo, projetado para o mundo e compondo com ele o circuito de sua ipseidade. É diante dessa consciência transcendente que Sartre pode recusar a instantaneidade do *cogito* em face de uma temporalidade que se dá no próprio movimento dessa consciência no mundo: “se o *cogito* recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal” (SARTRE, 2013, p. 157).

III - FRACASSO E LIBERDADE

“Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta a si mesmo apenas enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso em presença do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada, ou seja, deste ser que seria seu próprio fundamento enquanto coincidência consigo mesmo”
(SARTRE, 2013, p. 139).

“Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre”
(SARTRE, 2013, p. 543).

1. A OBSESSÃO DO FUNDAMENTO

O desejo humano de ser Deus se dá, conforme já destacado, no terreno do *cogito* pré-reflexivo. Através da característica fundamental humana de ser o que não é e não ser o que é, nos fica clara a impossibilidade de aplicar o princípio de identidade para a consciência tal como podemos aplicar ao em-si: há um abrigo de uma ambiguidade na unidade indissolúvel do *cogito* sartriano. Ambiguidade que não deve ser entendida enquanto presença efetiva de uma dualidade no interior da unidade da consciência, mas como uma espécie de dualidade que é a um só passo e, indissolúvelmente, unidade. A característica ontológica fundamental da consciência é, para Sartre, ser si mesma na forma de presença a si: não havendo, portanto, coincidência do para-si consigo mesmo, seu ser é constituído fundamentalmente de falta de ser e de desejo de suprir essa falta. Todo o movimento do para-si em direção ao seu desejo de ser uma espécie de em-si-para-si se justifica por essa falta de ser que é característica fundamental do *cogito* pré-reflexivo. É assim que, para Sartre, se dá sua “prova ontológica”: a consciência enquanto intencionalidade existe necessariamente em direção a um ser que não é si própria. Parte-se, portanto, do *cogito* pré-reflexivo para chegar ao ser, em um movimento que faz alusão ao pensamento cartesiano das *Meditações* (1641), em que a certeza do *cogito* reflexivo leva à certeza de Deus:

[...] como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza? (DESCARTES, 1983, p. 108).

[...] quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus (DESCARTES, 1983, p. 112).

Da imperfeição do *cogito* à perfeição de Deus¹⁵: para Descartes, é preciso que o homem assuma a fraqueza de sua natureza e reconheça sua imperfeição para que a existência de Deus se dê enquanto certeza inquestionável. Afinal, duvidar já seria uma explicitação dessa fraqueza, uma expressão de uma falta que é característica eminentemente humana: o *cogito* é “dependente de outrem”. É assim que a alusão de Sartre ao pensamento cartesiano parece se construir: a ideia da dependência do *cogito* a um ser que não é ele mesmo está presente na origem do pensamento filosófico tanto cartesiano quanto sartriano: “esta captação do ser por si mesmo como não sendo seu próprio fundamento acha-se no fundo de todo *cogito*. É digno de nota, a esse respeito, que tal captação se revele imediatamente ao *cogito reflexivo* de Descartes” (SARTRE, 2013, p. 128). Na proposta de ontologia fenomenológica de Sartre, no entanto, não há um colocar do *cogito* enquanto reflexivo, mas um destacar de uma instância pré-reflexiva, que seria a base pela qual o pensamento poderia posteriormente derivar. Tal instância, portanto, não pode ser entendida enquanto substancialidade, tal como uma substância pensante que é o *cogito* cartesiano¹⁶, dado que é puro movimento vazio e translúcido em direção ao ser. Movimento que só existe enquanto intenciona: a falta sartriana não é algo que se dá enquanto ideia, no âmago de uma substância pensante, mas que se revela na ação, no movimento ininterrupto de uma consciência pré-reflexiva que só existe enquanto intenciona o ser, enquanto é na forma de *ser-no-mundo*.

Da ideia à ação há, para Sartre, uma espécie de um descartar das terminologias escolásticas¹⁷ para se entender o *cogito* em sua dimensão mais fundamental: é falta de ser, ou seja, a consciência

¹⁵ Descartes nos dá uma ideia desta perfeição divina em *Meditações*, mais especificamente na *Meditação Terceira*: “pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [...] foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1983, p. 108).

¹⁶ Sartre em *O Ser e o Nada* apresenta uma leitura do *cogito* cartesiano de forma a considerá-lo enquanto substancial. Já em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, conferência realizada alguns anos após *O Ser e o Nada*, ele reitera a necessidade de se pensar um *cogito* que possa superar a condição de substancialidade, mas com uma importante ressalva: “não já no sentido em que o próprio Descartes o entendia, mas no sentido em que os comentadores o entendiam” (SARTRE, 1994, p. 97). Trata-se de um momento em que Sartre se confronta de forma mais detida com a filosofia cartesiana e passa a compreender a tendência à substancialidade do *cogito* cartesiano como resultado de uma “aplicação demasiado geral da noção de ser” (SARTRE, 1994, p. 91). Segundo Coorebyter, em nota explicativa à edição francesa da conferência, é em *A Liberdade Cartesiana* que Sartre produzirá a análise mais aprofundada sobre a filosofia cartesiana, acabando por influenciar sua fala em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*: “Il y a presque autant d’interprétations sartriennes du *cogito* cartésien que de textes portant sur ce thème. [...] Les nuances de 1947 découlent du travail effectué par Sartre em 1945-46 en vue de la publication d’un choix de textes de Descartes précédé d’une introduction intitulé ‘*La liberté cartésienne*’, reprise em *Situations, I*, et que constitue l’explication la plus approfondie de Sartre avec Descartes” (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 204). “Há quase tantas interpretações do *cogito* cartesiano quanto textos sobre o tema. [...] As nuances de 1947 resultam do trabalho efetuado por Sartre em 1945-46 em vista da publicação de uma seleção de textos de Descartes precedida de uma introdução intitulada ‘*A liberdade cartesiana*’, retomada em *Situações, I*, e que constitui a explicação mais aprofundada de Sartre em relação a Descartes” (tradução nossa).

¹⁷ “Se, na verdade, nos descartamos da terminologia escolástica, que resta dessa prova?” (SARTRE, 2013, p. 129). Descartar as terminologias escolásticas nos parece significar o abandonar de qualquer referência a Deus, fazendo da prova ontológica, como quer Sartre, tão somente prova de *ser*.

humana é dependente de outro ser que não é si própria. É como se a prova ontológica estivesse, no fim, mais apta a revelar a realidade do homem, em toda sua dimensão de falta e de dependência em relação a outro ser, do que propriamente provar a existência de um fundamento ou de um Deus transcendente: “penso, logo sou. Sou o quê? Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não é o que é, na medida em que não explica seu ser” (SARTRE, 2013, p. 129). Se em Descartes há um colocar de Deus enquanto fundamento necessário à existência do *cogito*, em Sartre há um apontar para o em-si enquanto ser no qual a consciência humana ancora sua existência, porém, sem se fundamentar. Ou seja, trata-se de entender a dependência do para-si em relação ao em-si não enquanto explicitação de um fundamento, aos moldes de uma tradicional prova ontológica, mas enquanto incapacidade da consciência explicar a existência de si própria. O que se destaca na perspectiva sartriana é o fato do para-si se ancorar diretamente no em-si e para ele se direcionar continuamente na forma de intenção. Assim, podemos dizer que o *cogito* pré-reflexivo depende inteiramente do em-si, mas não podemos estabelecer que esta dependência seja sinônimo de fundamento: o ser, para Sartre, não é criador e tampouco *causa sui*, tal qual o Deus cartesiano.

Na verdade, como já foi apontado, a ideia de fundamento só pode vir a efetivamente existir a partir do para-si: sem ele, há tão somente um em-si fechado e pleno, que não se apóia em nenhum outro ser para ser o que é, ou seja, que desconhece o próprio sentido humano de fundamento. Ainda que possamos apontar um ancorar da consciência humana diretamente no em-si, este, independentemente da existência ou não do para-si, permanece em sua plena positividade, não mantendo nenhuma relação com outro ser que não ele mesmo. Para Bornheim, há nesse isolamento do em-si sartriano uma concepção de ser que acaba por questionar a ideia de participação comumente presente na Metafísica tradicional¹⁸: “no plano do em-si a participação carece de qualquer sentido” (BORNHEIM, 2007, p. 169). Assim, enquanto a consciência intenciona o em-si e é dele completamente dependente, o em-si desconhece qualquer alteridade e não depende absolutamente da consciência para se dar enquanto ser que é. O surgimento do nada no bojo do ser não pode ser, portanto, colocado enquanto criação, enquanto acontecimento capaz de fundamentar a consciência humana: não há um Deus, como na filosofia cartesiana, que deliberadamente crie o homem e o faça de forma que ele seja à sua imagem e semelhança, de forma que ele participe do seu ser. Para Sartre, o para-si é constitutivamente solitário: é falta de ser, sem nenhuma possibilidade de superar esta falta, ou seja, de participar efetivamente da plenitude fechada do em-si.

Ser constitutivamente solitário é ser fundamento tão somente do seu próprio nada e jamais do seu próprio ser: o para-si retoma e assume seu nada no mundo e o vivencia na forma de absoluta liberdade, mas o acontecimento originário em que o nada se dá no bojo do ser é algo que

¹⁸ “Na Metafísica tradicional a participação, de uma ou de outra forma, preside a totalidade do real, porque, por exemplo, *Deo non excluditur* [tradução nossa: Deus não está excluído], o fundamento nunca está excluído” (BORNHEIM, 2007, p. 169). Na filosofia sartriana, no entanto, não há o colocar de um fundamento, não há a ideia do para-si enquanto participando efetivamente do em-si. Se podemos afirmar que o para-si traz o em-si “em forma de lembrança” e continuamente intenciona o em-si, promovendo a abertura do mundo, não podemos apontar esta relação enquanto participação: o para-si é constitutivamente solitário em seu movimento vazio em direção ao em-si, é *falta* de ser.

lhe escapa completamente. Há um acontecimento contingente na origem do para-si que o leva a ser inevitavelmente contingência: não há a existência de uma necessidade no surgir da consciência humana a partir da plenitude fechada do em-si. Na verdade, o em-si não é criador e tampouco é ser *causa sui*¹⁹, o que nos leva a entendê-lo como igualmente contingência. O esforço do para-si em se fundamentar é, no fim das contas, um buscar da superação dessa contingência do próprio em-si: desejar ser Deus é desejar se tornar uma totalidade em-si-para-si, é desejar compor com o em-si um ser único capaz de ser o fundamento de si próprio. Desejo que nunca se realiza, muito embora seja a razão de ser do para-si, sua paixão. Para Sartre, uma paixão inútil que, aos olhos de Bornheim, se revela como uma quase obsessão pelo em-si que é, no fim, uma obsessão pelo fundamento: “o em-si é quase uma obsessão; o para-si tende necessária e universalmente ao em-si, mas permanece necessária e universalmente separado do em-si; donde a obsessão do fundamento a perseguir a realidade humana” (BORNHEIM, 2007, p. 178). Desejar ser Deus, portanto, se dá na busca do para-si por um fundamento real, que possa suprimir sua condição de contingência e colocar seu ser enquanto necessário: não basta ser plenamente e sem fissuras, aos moldes do em-si, o desejo de se fundamentar é o desejo humano de manter a consciência (de) si *ao mesmo passo* que se é a causa de si próprio.

O desejo humano de ser Deus, portanto, é desejo de ser o fundamento de seu próprio ser. Dado que o para-si é inevitavelmente fracasso nesta busca, Sartre pode chegar a uma importante conclusão: a prova ontológica “fracassa na intenção de constituir um ser necessário” (SARTRE, 2013, p. 131). Afinal, há o para-si e, com ele, a prova do ser: tudo está dado no mundo como indubitavelmente existente a partir do em-si e a despeito de qualquer ser divino e necessário que, a partir dele, e só a partir dele, a existência possa receber contornos de uma certeza inquestionável. Para Sartre, a existência do mundo e do homem se dá independentemente de uma necessidade, na insuperável contingência do *cogito* intencionando um ser igualmente contingente. Não há um Deus transcendente e necessário como fundamento último de tudo. Ou seja, “em uma palavra: Deus, se existe, é contingente” (SARTRE, 2013, p. 130). Diante desta conclusão, é importante destacar: a proposta sartriana de se partir do *cogito* não depende, como se dá na filosofia de Descartes, da prova da existência de Deus²⁰. Partir do *cogito* e da prova ontológica, no fim, é assinalar um desejo de fundamentar, não uma efetiva fundamentação:

[...] não pertence à consciência o direito de conferir o ser a si mesma, nem o de recebê-lo de outros. Com efeito, além do fato de que a prova ontológica, como a prova cosmológica,

¹⁹ Causa de si mesmo.

²⁰ Na conferência *O existencialismo é um humanismo* (1945) Sartre nos deixa claro que sua filosofia não é um empenhar-se em provar se Deus existe ou não, mas antes um ater-se à condição contingente que se daria sua existência, caso pudesse ser provada: há o em-si e há o para-si independentemente do colocar de um fundamento, independente da prova da existência de Deus. Portanto, o que se destaca no pensamento sartriano é o que se pode ontologicamente dizer a partir do olhar fenomenológico, ou seja, se destaca a condição humana de inteira responsabilidade por si própria e pelo mundo que se abre através de seu movimento de intenção em relação ao em-si: “o existencialismo não é, sobretudo, um ateísmo no sentido de empenhar-se para demonstrar que Deus não existe. Declara, ao contrário, que, mesmo que Deus exista, isso não mudaria nada; este é o nosso ponto de vista. Não quer dizer que creiamos que Deus existe, mas que achamos que o problema não é sua existência ou não. O homem precisa encontrar-se ele próprio e convencer-se que nada poderá salvá-lo de si mesmo, mesmo que houvesse uma prova incontestável da existência de Deus” (SARTRE, 2013, p. 44).

fracassa na intenção de constituir um ser necessário, a explicação e o fundamento de meu ser, na medida em que sou *tal* ser, não poderiam ser encontrados no ser necessário. A premissa “tudo que é contingente deve achar fundamento em um ser necessário, e eu sou contingente” assinala um desejo de fundamentar e não a vinculação explicativa a um fundamento real (SARTRE, 2013, p. 130-131).

Na verdade, não há qualquer papel relevante para uma figura divina em um pensar ontológico debruçado sobre um *cogito* que é puro movimento para fora de si, em direção a um ser que não é si próprio. Há uma abertura de mundo que decorre deste movimento, independente de um Deus que a conceba e a fundamente enquanto acontecimento necessário. Para Sartre, há de forma contingente ser e nada - e isso é tudo. Diante dessas colocações, se faz importante destacar: afirmar que o homem deseja ser Deus não é o mesmo que afirmar a existência deste ser divino. Não há um desejo que se dê diante da poderosa figura de um Deus, mas ao contrário: é a ideia de Deus que nasce diante do desejo constitutivamente humano de autofundamentação. A ideia de Deus, portanto, não passaria de um hipostasiar da totalidade em-si-para-si em uma existência inteiramente desvinculada da realidade humana e transcendente ao mundo. Um Deus que, no fim, vivenciaria de forma plena uma totalidade que o para-si só pode vivenciar de forma constitutivamente ambígua. Ou seja, um Deus que realizaria o desejo humano de autofundamentação. Desejar ser Deus, portanto, não deve ser entendido enquanto um querer voluntário ou reflexivo. O homem não conhece primeiro Deus e depois deseja se tornar semelhante a este ser divino, não há qualquer moralidade nesse desejar ou algum tipo de prepotência humana.

Na verdade, como coloca Sartre, a totalidade em-si-para-si situa a realidade humana “por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma - este ser que ela é e, todavia, não é” (SARTRE, 2013, p. 141). Presença fantasma que, por um movimento ulterior de reflexão e de hipostasiação desta totalidade em um ser transcendente ao mundo, acaba por receber o nome de Deus. Há um Deus que nasce, portanto, a partir da transposição da fracassada totalidade humana em perfeita totalidade divina. Sartre, ao retomar essa discussão na quarta parte de *O Ser e o Nada: Ter, Fazer e Ser*, nos parece contribuir para o entendimento desta presença divina em um mundo que é irremediavelmente humano:

[...] o homem é ser que projeta ser Deus. Quaisquer que possam ser depois os mitos e os ritos da religião considerada, Deus é antes de tudo “sensível ao coração” do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental. E, se o homem possui uma compreensão pré-ontológica do ser de Deus, esta não lhe é conferida nem pelos grandes espetáculos da natureza nem pelo poder da sociedade: é que Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus (SARTRE, 2013, p. 693).

Enquanto “sensível ao coração” do homem, a ideia de Deus é colocada enquanto capaz de revelar acerca da própria constituição humana, no que ela tem de projeto último e mais fundamental.

É assim que podemos concluir que, para Sartre, colocar o para-si enquanto falta de ser e desejo de suprir esta falta não é determinar, como objetivo último da realidade humana, tornar-se plenitude fechada, aos moldes do em-si. Dado que, para Sartre, a falta se manifesta sobre o fundo de uma totalidade, como a lua crescente é falta em relação à totalidade que é a lua cheia, a falta humana é do “si” de seu ser para-si: a totalidade, portanto, não pode ser considerada enquanto simplesmente este “si”, mas deve ser colocada enquanto “si” que é acrescido da consciência humana. Ou seja, a realidade humana é falta de uma totalidade que é ela própria, mas na forma de não ser. Caso o para-si conseguisse superar sua ambiguidade que lhe é constitutiva e suprir esta falta de ser, o movimento fracassado de auto-fundamentação se tornaria êxito e o ser do homem se assemelharia a um ser divino: “não seria Deus um ser que é o que é, enquanto toda positividade e fundamento do mundo, e, ao mesmo tempo, um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si?” (SARTRE, 2013, p. 141).

2. SARTRE E O DEUS CARTESIANO

A obsessão do fundamento persegue a realidade humana: há uma presença fantasma da totalidade “em-si-para-si” que assombra a consciência - totalidade que ela já é, na forma de não sê-la. Caso esta totalidade fosse vivenciada com a inteireza que o para-si deseja, ou seja, despida de qualquer ambiguidade, o projeto de autofundamentação se realizaria e o homem se tornaria Deus. Um Deus extremamente poderoso, capaz de reunir na identidade do seu ser a consciência de si, um livre querer e um livre criar - fundamentando a si próprio e também o mundo. Um Deus que, no fim, é muito próximo do Deus cartesiano, no que ele próprio define em suas *Meditações* e já mencionado por nós no capítulo anterior: “pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [...] foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1983, p. 108). Semelhança que não nos parece ser gratuita, dado que é a partir do confronto direto com o pensamento cartesiano que Sartre propõe Deus enquanto resultado de uma hipostasiação da ambígua totalidade humana em perfeita totalidade divina:

O *cogito* está indissolúvelmente ligado ao ser-Em-si, não como um pensamento ao seu objeto - o que tornaria o Em-si relativo -, mas como falta para aquilo que define sua falta. Nesse sentido, a segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito se transcende rumo ao ser perfeito; o ser que fundamenta apenas o seu nada se transcende rumo ao ser que fundamenta o seu ser. Mas o ser rumo ao qual se transcende a realidade humana não é um Deus transcendente: acha-se em seu próprio âmago, trata-se de si própria enquanto totalidade (SARTRE, 2013, p. 140).

Assim, a realidade humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou si enquanto falta desta totalidade. E esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si. E que não nos acusem de inventar ao bel-prazer um ser desta espécie: quando, por um movimento ulterior de meditação, tal

totalidade tem seu ser e ausência absoluta hipostasiados como transcendência para além do mundo, recebe o nome de Deus (SARTRE, 2013, p. 141).

Deus, para Sartre, se revela enquanto *nome* de algo que é da própria estrutura ontológica do homem. Ou seja, o Deus cartesiano seria tão somente o resultado de um movimento ulterior de meditação e não, como gostaria Descartes, um ser cuja a existência é incontestavelmente comprovada pela prova ontológica. O movimento de hipostasiação, portanto, é ato essencialmente humano: é o homem quem fracassa e é dele que o nome de Deus pode surgir como uma espécie de alternativa a este fracasso, como uma espécie de êxito hipostasiado. Tudo parte do homem e a ele retorna perpetuamente, no movimento fracassado de autofundamentação - dizer de Deus é, no fim, dizer do homem. Conclusão que Sartre retoma em sua conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (1947), de forma a acrescentar a essa discussão a questão da alteridade: a hipostasiação de características humanas em um ser divino não se dá tão somente a partir da consciência (de) si do *cogito*, mas também diante da consciência imediata do *outro* - “num sentido em que podemos dizer que Deus é o outro levado ao absoluto” (SARTRE, 1994, p. 92). Ou seja, o Deus cartesiano é colocado não tão somente enquanto resultado de uma hipostasiação de características do próprio *cogito*, mas também como resultado de uma hipostasiação das características do que é a *alteridade* deste *cogito*. Afinal, como coloca Sartre, a alteridade humana levada ao absoluto torna-se alteridade divina²¹.

O *cogito*, portanto, é prova de ser e apreensão imediata de si e do outro²²: “a nossa certeza da existência do outro é tão absoluta quanto a nossa certeza acerca da nossa própria existência” (SARTRE, 1994, p. 93). Não havendo recurso a Deus, a proposta sartriana evidencia a condição humana de completa solidão: há um ser que é fechado em si mesmo e há o homem em sua condição de irrestrita liberdade. Solidão que não deve ser entendida enquanto sinônimo de solipsismo, dado que o outro se coloca enquanto evidência imediata para o *cogito* sartriano. Trata-se, antes, de entendê-la enquanto expressão de um desamparo: não há qualquer ser que possa explicar a existência do homem e fundamentá-la enquanto acontecimento necessário - a liberdade é a outra face da contingência, do incontornável fracasso humano em busca do fundamento. É diante dessa

²¹ Como coloca Coorebyter, em nota à edição francesa da conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (1947), esta ideia de Deus enquanto o outro levado ao absoluto é pela primeira vez sugerida por Sartre em *O Ser e o Nada*: “thèse courante chez Sartre, établie pour la première fois dans *L'Être et le Néant*: ‘Dieu, étant doté des qualités essentielles d’un Esprit, apparaît comme la quintessence d’autrui’” (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 204). “Tese corrente em Sartre, estabelecida pela primeira vez em *O Ser e o Nada*: ‘Deus, sendo dotado de qualidades essenciais de um Espírito, aparece como a quintessência do outro’” (tradução nossa).

²² Sartre, na seção *O Olhar* do primeiro capítulo de *O Para-outro*, em *O Ser e o Nada*, coloca que através da experiência do olhar o outro se revela a mim em sua existência indubitável. Portanto, a existência do outro se dá ao *cogito* de forma apodítica, ainda que não seja possível afirmar, para Sartre, que o para-outro seja uma estrutura ontológica do para-si: “não podemos pensar em derivar o ser-Para-outro do ser Para-si como podemos derivar uma consequência de um princípio, nem, reciprocamente, o ser-Para-si do ser-Para-outro. Sem dúvida, nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro, mas nossas presentes investigações não visam a constituir uma antropologia. Talvez não fosse impossível conceber um Para-si totalmente livre de todo Para-outro e que existisse sem sequer suspeitar da possibilidade de ser um objeto. Só que esse Para-si não seria ‘homem’. O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece - e isso é indubitável - que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do Outro e minha existência Para-outro. É tudo que podemos dizer. Também meu ser-Para-outro, tal como o surgimento ao ser de minha consciência, tem o caráter de acontecimento absoluto” (SARTRE, 2013, p. 361-362).

solidão irremediável que nos parece que o ato de hipostasição se dá, aos moldes da má-fé, como uma conduta humana de fuga. Se na má-fé há uma tentativa de forjar uma plenitude identitária no próprio ser do para-si, no hipostasiar haveria uma tentativa de forjar esta plenitude em uma alteridade divina. Em ambos os casos, portanto, é possível apontar a tentativa humana de dissimular de si mesma estruturas que lhe são fundamentalmente próprias.

O texto de Sartre *A Liberdade Cartesiana*, publicado em 1947 na coletânea de ensaios *Situações I*, nos parece contribuir para estas reflexões: nele, há o apontar de uma sublimação no pensamento de Descartes, uma transposição do que seria a liberdade constitutivamente humana em liberdade divina. Ou seja, o Deus cartesiano novamente ganha destaque no pensamento sartriano e novamente é colocado enquanto resultado de uma espécie de hipostasição de estruturas constitutivas do homem em um Deus transcendente. Como coloca Flajoliet, o grande interesse de Sartre pelo pensamento cartesiano parece se fundamentar, sobretudo, no imenso poder atribuído por Descartes a Deus: “c’est ce thème de l’illimitation de la puissance divine qui a fasciné le jeune Sartre²³ et motivé son admiration originelle pour Descartes”²⁴ (FLAJOLIET, 2008, p. 181). É pelas próprias palavras de Sartre, em *A Liberdade Cartesiana*, que podemos perceber toda a dimensão deste poder divino:

Em Deus, o querer e a intuição são uma só coisa; a consciência divina é ao mesmo tempo constitutiva e contemplativa. E, do mesmo modo, Deus inventou o Bem; ele não está inclinado por sua perfeição a decidir o que é o melhor, mas é o que ele decidiu que, pelo próprio efeito de sua decisão, é absolutamente bom. Uma liberdade absoluta que inventa a Razão e o Bem e que não tem outros limites além de si mesma e de sua fidelidade a si mesma, tal é finalmente para Descartes a prerrogativa divina (SARTRE, 2005, p. 299).

Trata-se de um Deus que é a um só passo constitutivo e contemplativo, ou seja, é fundamento do mundo e é consciência de si²⁵. Um poder divino ilimitado que nos remete diretamente à totalidade almejada pelo para-si sartriano, ao seu desejo de ser Deus. A citação que finaliza o capítulo anterior nos deixa clara a semelhança do Deus que o para-si deseja tornar-se e o Deus cartesiano: “não seria Deus *um ser que é o que é, enquanto todo positividade e fundamento do mundo, e, ao mesmo tempo, um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si?*” (SARTRE, 2013, p. 141, grifo nosso). Tal pergunta que, confrontada com as palavras de Sartre em *A Liberdade Cartesiana*, poderia ser reformulada da seguinte forma:

²³ Por jovem Sartre Flajoliet entende as obras sartrianas até *O Ser e o Nada*, incluindo esta última. Como *A Liberdade Cartesiana* foi um ensaio escrito logo após a publicação desta obra e parece a ela remeter diretamente, consideramos ser possível classificá-la como pertencente ao momento referido. Essa também nos parece ser a interpretação do próprio Flajoliet.

²⁴ “É este tema da ilimitação do poder divino que fascinou o jovem Sartre e motivou sua original admiração por Descartes” (tradução nossa).

²⁵ Moutinho, em seu texto *Negação e finitude na fenomenologia de Sartre*, explicita melhor o poder do Deus cartesiano ao compará-lo ao Deus de Leibniz: “O Deus cartesiano não é inclinado, como o Deus de Leibniz, a escolher, por complexo cálculo, o que é o melhor, mas, ao contrário, é graças ao que ele decidiu, por efeito apenas de sua decisão, que o absolutamente bom vem ao mundo. A liberdade não é limitada por nenhuma essência eterna, por nenhuma estrutura necessária do ser. É a liberdade divina, ao contrário, que sustenta tal estrutura, tais essências” (MOUTINHO, 2003, p. 117).

não seria Deus constitutivo, e, ao mesmo tempo, contemplativo? Semelhança que não nos parece ser mera casualidade, dado que o fascínio de Sartre pelo Deus cartesiano se dá na medida em que ele visualiza nesse ser divino características intrinsecamente humanas que teriam sido nele sublimadas: “Sartre déplore que Descartes n’ait pas su se maintenir au niveau de son intuition géniale d’une liberté totale et infinie (radicalement créatrice)”²⁶ (FLAJOLIET, 2008, p. 181).

Dizer de uma liberdade tão irrestrita de ação e criação é, no fim, dizer de uma liberdade que só pode se dar no âmago de um ser que tem de ser o seu ser, que é na forma de ser para-si. Atribuir, portanto, uma liberdade total e infinita à Deus é sublimar características que são intuídas originalmente a partir da realidade humana: “Descartes acaba por retomar e por explicitar, na sua descrição da liberdade divina, sua intuição primeira de sua própria liberdade [...]” (SARTRE, 2005, p. 300). Mas como entender esta importante conclusão de Sartre em *A Liberdade Cartesiana*? Seria um olhar direcionado a Descartes de forma a não considerar as especificidades do seu tempo? Ou seja, poderíamos entender esta conclusão enquanto inteiramente anacrônica? Não nos parece ser este o caso, dado que no confronto com a filosofia cartesiana há uma tentativa de Sartre em compreender a *situação*²⁷ na qual esta filosofia se encontra inserida, conforme pode ser percebido ainda em *O Ser e o Nada*: “Descartes é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e perfeitamente impensável em outra data, pois ele fez sua data fazendo-se a si mesmo” (SARTRE, 2013, p. 641). Há um respeito sartriano à situação específica de Descartes, o que nos leva a compreender suas análises mais enquanto expressão de uma admiração do que propriamente de uma censura. Na verdade, o que parece ser mais relevante no pensamento cartesiano, para Sartre, são as ideias que se apresentam em forma de gérmen:

Pouco nos importa que ele tenha sido coagido por sua época, bem como igualmente por seu ponto de partida, a reduzir o livre arbítrio humano a um poder apenas negativo de recusar-se até o ponto de finalmente ceder e abandonar-se à solicitude divina; pouco nos importa que ele tenha hipostasiado em Deus essa liberdade original e *constituente* da qual apreendia a existência infinita pelo próprio *cogito*: resta que um formidável poder de afirmação divino e humano percorre e sustenta seu universo. Seriam necessários dois séculos de crise - crise da Fé, crise da Ciência - para que o homem recuperasse essa liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para que enfim se vislumbrasse esta verdade, base essencial do humanismo: o homem é o ser cujo surgimento faz que um mundo exista²⁸. Mas não

²⁶ “Sartre lamenta que Descartes não tenha se mantido no nível de sua intuição genial de uma liberdade total e infinita (radicalmente criadora)” (tradução nossa).

²⁷ Sartre, na seção *Liberdade e facticidade: a situação*, no primeiro capítulo de *Ter, Fazer e Ser*, em *O Ser e o Nada*, destaca que o para-si encontra-se sempre em situação, dado que é facticidade. Dessa forma, não seria possível pensar Descartes fora de seu tempo, como se ele tivesse uma natureza *a priori*, uma espécie de essência. Para Sartre, seria absurdo lançar uma pergunta como “que teria sido de Descartes se houvesse conhecido a física contemporânea?”, dado que equivaleria “supor que Descartes possui uma natureza a priori mais ou menos limitada e alterada pelo estado da ciência de seu tempo, e que poderíamos transportar esta natureza em bruto para a época contemporânea, na qual ela iria reagir a conhecimentos mais amplos e precisos” (SARTRE, 2013, p. 640). No entanto, estar submetido aos designios de uma época não pode ser entendido como sinônimo de determinação: Descartes é uma absoluta escolha de si a partir de uma situação específica, “é aquilo que escolheu ser, é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo de conhecimento e técnicas que tal escolha assume e ilumina ao mesmo tempo” (SARTRE, 2013, p. 640-641).

²⁸ Nos parece que Sartre faz referência ao pensamento de Nietzsche ao afirmar que foram necessários dois séculos de crise, após o pensamento de Descartes, para que o homem fosse considerado enquanto ser que constitui o mundo. Ainda que existam diferenças

censuraremos Descartes por ter dado a Deus o que nos cabe por direito; antes, nós o admiraremos por ter lançado, numa época autoritária, as bases da democracia, por ter seguido até o fim as exigências da ideia de *autonomia* e por ter compreendido, bem antes do Heidegger de *Sobre a essência do fundamento* [*Vom Wesen des Grundes*]²⁹, que o único fundamento do ser era a liberdade (SARTRE, 2005, p. 300).

Se ao homem é restituída a liberdade temporariamente sublimada em Deus, chega-se ao que nos parece ser uma das mais importantes conclusões da filosofia sartriana: “o homem é o ser cujo surgimento faz que um mundo exista”. O importante gérmen lançado por Descartes, portanto, seria o destacar da autonomia do *cogito*: por toda sua filosofia há o sustentar desta autonomia, a despeito do imenso poder atribuído a Deus. Para Sartre, levar às últimas consequências esta intuição originária de um *cogito* autônomo seria assumir a condição de irrestrita liberdade que lhe é intrínseca. Haveria na filosofia cartesiana, portanto, uma espécie de impasse latente: afinal, como pensar uma autêntica autonomia humana frente à poderosa figura de Deus? Dentro da perspectiva proposta pela reflexão ontofenomenológica de Sartre, que tem como ponto de partida o *cogito* pré-reflexivo, há um dispensar completo da garantia divina: tudo se dá a partir do movimento de intencionalidade da consciência em direção ao ser em-si. É deste movimento de intenção que o mundo pode se dar enquanto cooriginário à própria consciência humana, dispensando o recurso a qualquer tipo de fundamento. Mas, para Descartes, tudo se fundamenta em Deus, tanto o mundo

claras de pensamento, sobretudo ao que se refere às noções de subjetividade e liberdade, além do fato do pensamento de Nietzsche não poder ser assimilado como humanismo, é possível apontar uma certa aproximação do pensamento nietzschiano com o de Sartre. As palavras de Scarlett Marton, em seu artigo *Sartre: ontologia e historicidade*, parecem corroborar para nossa leitura: “Sartre, Heidegger e —por que não?— Nietzsche. Em Nietzsche, a tentativa de acabar com a primazia da subjetividade conduz à naturalização do homem. Se o mundo não é uma criação divina e o homem não foi feito à imagem e semelhança de Deus, a relação entre eles tem de mudar: o que se passa no homem e o que se passa no mundo não pode ser incomensurável. Em Heidegger, a crítica da metafísica da presença exige uma transformação radical da relação sujeito-objeto. A analítica da constituição do *Dasein* interroga essa familiaridade imediata ao mundo, essa pré-compreensão de si e do mundo. Em Sartre, contra as construções abstratas da teoria do conhecimento, constitui-se a filosofia do concreto. Todos eles, de uma forma ou de outra, acabam por se haver com a pergunta kantiana: *Was ist der Mensch?* [tradução nossa: o que é o homem?] De uma forma ou de outra, todos eles recusam o primado do conhecimento.

[...]

Em Nietzsche e em Sartre, um mesmo processo está em curso. Trata-se, numa palavra, da reviravolta do platonismo compreendido enquanto duplicação de mundos. Não só no que diz respeito à instituição dos valores, que agora se tornam criações humanas, mas sobretudo no que concerne ao próprio dualismo entre mundo das essências e mundo das aparências.

Libertar-se da ‘ilusão dos ultramundos’ é libertar-se do mundo verdadeiro, seja na formulação platônica seja na tradução cristã. Não é por acaso que, dentre os aportes do pensamento nietzschiano, Sartre reconhecerá em primeiríssimo lugar e quase exclusivamente o ateísmo. Com a morte de Deus, o mundo transcendente perde seu poder eficiente e deixa de constituir a sede e a origem dos valores. Se foi no mundo suprassensível que até então estes encontravam legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual foram colocados, para engendrar valores que estejam em consonância com a Terra, com a vida, com o corpo” (MARTON, 2007, p. 5-7).

²⁹

No texto *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger coloca que o *Dasein*, que é a realidade humana, é cooriginário ao mundo, é um transcender que permite acontecer o próprio mundo. Transcendência que é liberdade: “a ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade” (HEIDEGGER, 1989, p. 109). A liberdade, portanto, não seria uma qualidade, entre outras, do *Dasein*, mas se colocaria enquanto sua estrutura ontológica mais fundamental. É o que destaca Ernildo Stein, em nota de tradução do texto de Heidegger para a coleção *Os Pensadores*: “a liberdade de que aqui se fala não deve ser confundida com livre arbítrio. Ela se liga à capacidade de transcendência que acompanha o ser humano enquanto tal. Mas não é uma característica do sujeito. É o lugar de encontro de ser e homem e assim é referida ao *Dasein* [...]” (STEIN in HEIDEGGER, 1989, p. 109). É a partir desse sentido de liberdade enquanto transcendência humana que Sartre faz uma leitura do pensamento heideggeriano, de forma a atribuí-lo à conclusão: o único fundamento do ser é a liberdade. Nos parece que a pretensão sartriana não é de remeter ao sentido tradicional de fundamento, mas destacar que a liberdade faz parte da própria estrutura ontológica da realidade humana e, portanto, se dá como algo inalienável de seu ser, como algo no qual o homem se encontra necessariamente ancorado.

quanto o homem: afirmar a necessidade de fundamento seria, no fim, restringir a liberdade humana frente à irrestrita liberdade divina.

A despeito desta necessidade de fundamento, propor a autonomia de pensamento em uma época marcada por rígidos dogmas religiosos já faria da filosofia cartesiana um importante marco do pensamento moderno: há, para Sartre, um lançar das estruturas da democracia e do humanismo a partir desta proposição de autonomia. No entanto, torna-se possível destacar não tão somente a proposição de um *cogito* autônomo como elemento de ruptura dentro da tradição filosófica na qual Descartes se encontra inserido, mas também a forma como Deus é colocado e compreendido em seu pensamento. Como coloca Gilberto de Mello Kujawski, apesar das escolhas religiosas de Descartes, é possível localizar em seu pensamento uma espécie de “nostalgia do Deus vivo”: “pois que Deus era esse, cuja existência apoiava-se em provas metafísicas tão sutis?” (KUJAWSKI, 1969, p. 157). Para Kujawski, Descartes prova a existência de Deus de forma racional, acabando por colocá-lo enquanto um Deus de filósofos, “uma Divindade remota e inacessível, com a qual seriam impossíveis os diálogos da fé e do amor” (KUJAWSKI, 1969, p. 157). Pessanha, na introdução feita ao volume de Descartes para a coleção *Os Pensadores*, parece compartilhar desta mesma posição, ao colocar que o Deus cartesiano se configura enquanto “um Deus fundamento da ciência, um ‘Deus de filósofos e de sábios’” (PESSANHA in DESCARTES, 1983, p. XVII).

O pensamento de Descartes, portanto, ainda que fundamentado na figura de Deus, já estaria de certa forma rompendo com a tradição religiosa ao refletir um nascente otimismo científico: afinal, não é às sagradas escrituras ou às rebuscadas reflexões escolásticas que o homem deve se direcionar em busca da verdade, mas simplesmente deve se ater ao adequado uso de sua razão. Tal otimismo científico de Descartes nos parece estar refletido de forma clara em sua obra *Discurso do Método* (1637), considerado texto inaugural da filosofia moderna. Nesta obra, há um colocar da razão como exercício de um pensamento independente e autônomo em busca da verdade. Trata-se de um movimento que busca romper com os dogmatismos da filosofia escolástica e do senso comum, propondo um empreendimento que aponta para a subjetividade humana³⁰: é dentro de si próprio que o filósofo irá em busca das verdades, dado que “a pluralidade das vozes não é uma prova que valha para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é bem mais provável que um homem sozinho as encontre do que um povo inteiro” (DESCARTES, 2011, p. 52). Através de uma dúvida radical³¹, capaz de

³⁰ Franklin Leopoldo e Silva, em *A Metafísica da Modernidade*, destaca que na filosofia cartesiana há um primado da subjetividade, ou seja, uma precedência do sujeito no processo de conhecimento: “essa é, seguramente, a grande modificação introduzida por Descartes na filosofia” (SILVA, 1993, p. 12). A subjetividade é entendida enquanto instância autônoma e independente, configurando-se como fundamento único do conhecimento. Assim, para Descartes, a verdade deve ser procurada no próprio sujeito: “o caráter subjetivo que ela agora possui não decorre de condições *subjetivas* no sentido histórico ou psicológico, e sim da *subjetividade* como lugar e fundamento da verdade” (SILVA, 1993, p. 32).

³¹ Franklin Leopoldo e Silva, ainda em *A Metafísica da Modernidade*, coloca que a dúvida radical é resultado do caráter radical da procura: “é o caráter radical do que se procura que exige a radicalização do próprio processo de busca. Para que haja a passagem da representação subjetiva à existência exterior, é preciso uma garantia de total objetividade. Essa garantia só pode ser dada por uma representação indubitável” (SILVA, 1993, p. 34). Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*, esclarece que essa dúvida radical é metódica, ou seja, difere da dúvida natural por se tratar de uma dúvida de caráter sistematizado: “A dúvida metódica e sistemática, que é inventada e não procede das coisas, mas da resolução de duvidar, difere da dúvida verdadeira que decorre da natureza das coisas e pode engendrar o ceticismo. É por este caráter sistemático e generalizado que a dúvida metódica merece o

colocar como incerta qualquer existência exterior ao sujeito, Descartes coloca tão somente enquanto inquestionável o próprio sujeito que duvida:

Considerando que os mesmos pensamentos que temos acordados também podem nos ocorrer quando dormimos sem que haja então nenhum que seja verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que alguma vez me haviam entrado no espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo notei que, quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, observando que esta verdade parte do que é comum a todos os homens, possibilitando a unificação dos conhecimentos pelo viés das certezas racionais. Destacase a importância especial dada à matemática, que, *penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que as mais extravagantes suposições dos cétricos eram incapazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que eu buscava. (DESCARTES, 2011, p. 70)

A razão enquanto capaz de ser a base segura de um novo pensamento, já que para Descartes ela se apresenta enquanto fundamental e inquestionável instrumento de conhecimento e organização do mundo. É assim que se torna possível a confecção do método cartesiano, que deixa em suspenso qualquer entendimento prévio da realidade para abrir lugar a uma nova compreensão de mundo, calcada na dúvida universalizada e na crença inquestionável na razão. Assim, abre-se um imenso espaço de liberdade ao pensamento humano dentro de uma época marcada pelo forte dogmatismo religioso. Para Sartre, há uma autêntica construtividade da liberdade humana ao estabelecer caminhos para se encontrar a verdade pela ciência: “pois afinal o Método é *inventado* [...] cada regra do Método (salvo a primeira)³² é uma máxima de ação ou de invenção” (SARTRE, 2005, p. 290). Haveria, portanto, na origem do *Discurso do Método* um autêntico juízo livre e criador capaz de traçar regras diretivas em busca da descoberta da verdade, ou melhor, como coloca Sartre, na busca por construir “o verdadeiro peça por peça” (SARTRE, 2005, p. 290). Assim, a verdade estaria por ser revelada, as relações entre as essências por serem estabelecidas. O método cartesiano seria, para Sartre, as diretivas de ação para a realização do que é a tarefa humana por excelência: fazer que uma verdade exista no mundo.

nome de hiperbólica, segundo o sentido etimológico da palavra hipérbole (ὑπερβολή, excesso) que designa na retórica uma figura pela qual se atribui ao objeto considerado um grau maior de bem ou mal do que aquele de fato possui. O duplo princípio desta dúvida — tratar como *absolutamente falso* o que é simplesmente *duvidoso*, rejeitar *universalmente*, como *sempre* enganoso, o que alguma vez pôde me enganar — responde perfeitamente à significação da palavra hipérbole, realizando o salto hiperbólico em dois diferentes sentidos” (GUEROULT, 2016, p. 47-48).

³² As regras do Método são descritas por Descartes em *Discurso do Método*: “E, assim como a multidão das leis fornece muitas vezes escusas aos vícios, de modo que um Estado é melhor governado quando, tendo poucas, elas são estritamente observadas, assim também acreditei que, em vez do grande número de preceitos de que a lógica se compõe, seriam suficientes os quatro seguintes, contanto que eu tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los. O primeiro era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e prevenção, e nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira tão clara e distinta a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de colocá-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas possíveis e que fossem necessárias para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir” (DESCARTES, 2011, p. 54-55).

Mas, diante de tal tarefa, “imediatamente intervém a ordem preestabelecida” (SARTRE, 2005, p. 290). O Deus cartesiano se interpõe entre o homem e o mundo enquanto ser que “fixou de uma vez por todas as relações que as essências mantêm entre si” (SARTRE, 2005, p. 290). Para Sartre, a autêntica autonomia do *cogito* acaba por dar espaço ao livre agir de um Deus criador: se tudo já está dado por Deus, a tarefa humana se reduziria a tão somente a assentir ou negar o que lhe já é entregue como pronto. O Deus cartesiano, portanto, embora não possamos colocá-lo enquanto propriamente o Deus das religiões, acaba por permanecer enquanto fundamento de tudo: de todas as coisas do mundo e da própria existência humana. Mas não se restringe a ser tão somente fundamento, é também produtividade e contemplação: Deus coloca no mundo a ordem das verdades e as sustenta permanentemente, conforme sua vontade. Mas como conciliar essa ideia de Deus criador, melhor evidenciada por Descartes em *Meditações*, com a autonomia do *cogito* inaugurada pelo *Discurso do Método*? É o debruçar-se sobre essa questão que faz com que Sartre, em *A Liberdade Cartesiana*, construa uma reflexão que culmine na importante conclusão: há uma sublimação da liberdade humana em liberdade divina. O fascínio de Sartre pelo poder do Deus de Descartes seria, no fim, fascínio pelo próprio poder humano. Afinal, reduzir a tarefa humana em apenas assentir ou negar o que é colocado como verdadeiro por Deus não lhe parece refletir as originárias pretensões do método cartesiano: “seria realmente isso o que Descartes queria? A teoria que ele construiu, corresponderia ela ao sentimento primeiro que esse homem independente e orgulhoso tivera de seu livre-arbítrio? Não parece” (SARTRE, 2005, p. 296).

3. A LIBERDADE CRIADORA

A teoria que Descartes construiu sobre a liberdade humana não parece corresponder ao sentimento primeiro que este filósofo tivera de sua própria autonomia: para Sartre, reduzir a tarefa do homem em apenas assentir ou negar o que é colocado como verdadeiro por Deus acabaria por não refletir as originárias pretensões do método cartesiano. Haveria na filosofia de Descartes, portanto, um ato de hipostasiação, uma sublimação de características intrinsecamente humanas em características divinas. A despeito desta conclusão, Sartre destaca no início de *A Liberdade Cartesiana* o quanto a proposta de um *cogito* autônomo seria capaz de influenciar, de forma implícita, porém decisiva, o entendimento da liberdade humana pelos franceses nos três séculos que lhe seguiria: a liberdade é assimilada ao ato de julgar, ou seja, ao exercício de um “pensamento autônomo, que descobre por suas próprias forças relações inteligíveis entre essências já existentes” (SARTRE, 2005, p. 285). É assim que, para Sartre, se constrói o entendimento pelos franceses de seu livre-arbítrio, conforme o olhar metafísico de Descartes: a experiência primeira com o *cogito* é de uma autonomia de pensamento e não de uma ação, a liberdade é vinculada ao livre ato de pensar e não à livre criação de um empreendimento, seja no âmbito social, político ou artístico - “é por isso que nós franceses, que vivemos há três séculos conforme a liberdade cartesiana, entendemos implicitamente por ‘livre-

arbítrio' antes o exercício de um pensamento independente do que a produção de um ato criador" (SARTRE, 2005, p. 285).

Ainda que a liberdade humana proposta por Descartes esbarre na ordem preestabelecida das verdades dadas por Deus, há o afirmar de uma independência de pensamento que é característica fundamental do *cogito* cartesiano: "é que na embriaguez de compreender sempre aparece a alegria de nos sentirmos responsáveis pelas verdades que descobrimos" (SARTRE, 2005, p. 285). Para Sartre, esta independência do *cogito* se revela na necessidade do espírito se dar por inteiro no ato de compreender, de colocar-se inteiramente presente no momento da intelecção: Descartes "compreendeu, melhor do que ninguém, que a menor manobra do pensamento mobiliza todo o pensamento, um pensamento autônomo que se põe, em cada um de seus atos, em sua independência plena e absoluta" (SARTRE, 2005, p. 286). Sentir-se responsável pela verdade a ser descoberta, portanto, seria perceber o quanto a compreensão é um ato individual, uma entrega solitária: "seja qual for o mestre, chega um momento em que o aluno está totalmente só em face do problema matemático" (SARTRE, 2005, p. 286). Responsabilidade, no entanto, que é vivenciada através de um latente paradoxo: o aluno, em toda sua autonomia de pensamento, se depara com o problema matemático de forma a resolvê-lo através de um percurso já rigorosamente preestabelecido - "a criança que aplica sua liberdade em fazer uma adição de acordo com as regras não enriquece o universo com uma verdade nova; ela só faz recomeçar uma operação que mil outros fizeram antes dela e que ela nunca poderá levar mais longe do que estes" (SARTRE, 2005, p. 286).

O paradoxo implícito na afirmação cartesiana da subjetividade humana se explicaria, para Sartre, no fato da ideia de autonomia do *cogito* não coincidir com a ideia de produtividade. Esta autonomia, no fim, seria tão somente a liberdade de *adesão* à verdade, uma livre *compreensão* subjetiva e solitária da ordem preestabelecida por Deus. Sartre exemplifica melhor este "notável paradoxo" através da comparação da atitude de um matemático com os gestos de um homem "embrenhado numa senda muito estreita": o espírito do matemático na resolução de um cálculo se assemelharia a este homem que, ao percorrer um trajeto tão estreito, "onde cada um de seus passos e a própria posição de seu corpo fossem rigorosamente condicionados pela natureza do solo e pelas necessidades da marcha, estivesse no entanto tomado pela inabalável convicção de exercer livremente todos esses atos" (SARTRE, 2005, p. 286-287). Trata-se de um exemplo que explicita a dificuldade encontrada por Sartre em conciliar a proposição cartesiana de autonomia do *cogito* com uma ordem das verdades preestabelecida por Deus. Afinal, se as verdades já estão ordenadas e o caminho a ser percorrido predeterminado, como pensar em uma efetiva autonomia de pensamento? Questionamento que perpassa toda a análise de Sartre em *A Liberdade Cartesiana*, como destaca Moutinho em seu texto *Negação e finitude na fenomenologia de Sartre*:

Para Sartre, a palavrinha-chave é *autonomia*. Mas que pode significar autonomia, pergunta-se ele, quando diante dela se põe uma ordem já estabelecida de relações a descobrir, quando ela pode apenas dizer "sim" àquilo que já é dado, quando ela não é criadora - em suma quando ela pode apenas assentir? (MOUTINHO, 2003, p. 106).

Para Sartre, diante de uma ordem já estabelecida e que não pode ser suprimida³³, ou se sacrifica definitivamente a subjetividade, como faz em seu entendimento Espinosa, ou se restringe essa subjetividade ao simples poder negativo diante do que ela não reconhece como verdade: “se se quiser salvar o homem, resta tão-somente - uma vez que ele não pode *produzir* nenhuma ideia, mas apenas contemplá-la - provê-lo de um simples poder negativo: o de dizer não a tudo que *não* seja o verdadeiro” (SARTRE, 2005, p. 287). Salvar o homem³⁴ diante das verdades preestabelecidas por Deus parece ser, portanto, um objetivo que Descartes nunca irá abrir mão ao longo de toda sua trajetória filosófica: para Sartre, ainda que o *cogito* não seja colocado enquanto criador, há através da afirmação cartesiana dessa instância uma defesa resoluta da subjetividade. Na verdade, Sartre localiza na escolha por salvar o homem um oscilar entre duas formas diferentes de se entender esta subjetividade por Descartes e, conseqüentemente, um oscilar entre duas teorias acerca da liberdade humana. Ora Descartes parece se ater ao poder do *cogito* de compreender e julgar, enquanto livre adesão positiva à verdade, ora ele parece tão somente defender sua autonomia enquanto livre ato de negação: “encontramos então em Descartes, sob a aparência de uma doutrina unitária, duas teorias da liberdade muito diferentes” (SARTRE, 2005, p. 287). Moutinho nos dá uma descrição mais detida do que seriam essas duas teorias colocadas por Sartre:

A primeira delas, de inspiração agostiniana (e que, ao que parece, remontaria a Gibieuf), encontramos sobretudo nas *Meditações*; a segunda, surgida depois da vigorosa reação do *Augustinus* (1640), de Jansênio, estaria mais próxima da versão dos jesuítas e molinistas e é encontrada nos *Princípios* (1644) e nas cartas desse período. No primeiro caso, temos uma “liberdade racional” (Sartre não usa essa expressão); no segundo, uma “liberdade de indiferença”. De um lado, a ênfase no poder de julgar e dizer o verdadeiro, de assentir e dizer “sim”, o que traduziria uma prioridade do entendimento sobre a vontade; de outro, a ênfase na autonomia do sujeito, o que traduziria uma prioridade da vontade sobre o entendimento, em que a “indiferença” se afirma mesmo diante da graça divina e das ideias claras e distintas (MOUTINHO, 2003, p. 107).

³³ entendemos que quando Sartre fala de uma ordem de verdades que não pode ser suprimida ele está se posicionando de forma a tentar compreender as exigências da época de Descartes. Como já apontado no capítulo anterior, a análise de Sartre em *A Liberdade Cartesiana* nos parece ser mais no sentido de localizar importantes intuições na filosofia de Descartes do que propriamente tecer-lhe uma crítica anacrônica. A seguinte passagem desse ensaio nos parece reforçar nossa posição: “[...] se partimos da inteligência matemática, como conciliaremos a fixidez e a necessidade das essências com a liberdade do juízo? O problema é tanto mais difícil na medida em que na época de Descartes a ordem das verdades matemáticas aparece a todos os bons espíritos como efeito da vontade divina” (SARTRE, 2005, p. 287).

³⁴ Sartre, em *A Conferência de Araraquara* (1960), retoma o conceito de *cogito* para vinculá-lo à ideia de interioridade, desenvolvida por ele após *O Ser e o Nada*. Destaca-se nesta conferência a preocupação de Sartre em não perder o homem diante de uma concepção materialista que não o considere enquanto instância concreta de compreensão do mundo, enquanto momento de singularização de uma totalidade: “quando lhes dizia que a noção de interiorização nos remete ao *cogito*, acrescento que a noção de *cogito* me remete imediatamente para fora e para a dialética. O *cogito* aqui não é mais do que um momento. É o momento da partida. Se não se parte da ideia da liberdade, do *cogito* na sua formalidade, de sua certeza, de seu absoluto, teremos perdido o homem” (SARTRE, 2005, p. 103). Diante desse projeto de não perder o homem frente a uma ordem alheia à compreensão e produção humana, julgamos haver, em certa medida, uma aproximação da defesa sartriana do *cogito* com a própria defesa de Descartes, no que se refere à leitura de Sartre do projeto cartesiano de ‘salvar o homem’: “se se quiser salvar o homem, resta tão-somente - uma vez que ele não pode *produzir* nenhuma ideia, mas apenas contemplá-la - provê-lo de um simples poder negativo: o de dizer *não* a tudo que não seja verdadeiro” (SARTRE, 2005, p. 287).

A primeira compreensão cartesiana da liberdade estaria mais ligada ao que Sartre destaca no paradoxo da atitude do matemático: há uma compreensão da subjetividade humana enquanto instância imprescindível para a resolução de uma operação, muito embora esta operação já tenha todo o trajeto e os resultados a serem alcançados previamente estabelecidos. Trata-se de entender a subjetividade enquanto livre engajamento humano em busca da verdade, enquanto adesão irresistível ao que é possível compreender como verdadeiro. Para Moutinho, trata-se de uma “liberdade racional”: “em termos cartesianos, ela significaria que a vontade é iluminada pelo entendimento, que a vontade, embora livre, deve seguir a evidência indicada por este” (MOUTINHO, 2003, p. 107). Já a segunda forma de compreender a liberdade humana colocaria o poder de dizer “não” enquanto possibilidade de indiferença: a verdade não teria, portanto, o poder irresistível sobre a vontade humana como é colocada pela primeira compreensão, dado que ao homem restaria sempre a liberdade de simplesmente não se engajar, de simplesmente não aderir ao que é colocado como verdade por Deus. Para Moutinho, destaca-se nesta compreensão o colocar da subjetividade enquanto negatividade: “se não há invenção criadora, pois a ordem é já preestabelecida, resta, contudo, o poder de dizer ‘não’, resta a recusa, resta o poder de escapar, de se desviar, de se retirar - resta a negatividade” (MOUTINHO, 2003, p. 110). No fim, há o afirmar de um *cogito* em ambas formas de liberdade, mas um *cogito* que tem sua autonomia de pensamento submetida à ordem preestabelecida por Deus.

Autonomia de pensamento submetida a uma ordem divina que, no fim, não parece refletir toda a intuição originária de Descartes da liberdade humana: “sua reação espontânea é a de afirmar a responsabilidade do homem em face do verdadeiro” (SARTRE, 2005, p. 287). Afinal, afirmar tal responsabilidade seria o mesmo que dizer que *o verdadeiro é coisa humana*, que o homem é o ser pelo qual as verdades podem se dar no mundo: “sua tarefa consiste em se engajar totalmente para que a ordem natural dos existentes se torne uma ordem das verdades. Ele deve pensar o mundo e querer seu pensamento, transformar a ordem do ser em sistema das ideias” (SARTRE, 2005, p. 287). Destaca-se na fala de Sartre a “ordem natural” dos existentes, a “ordem do ser” em detrimento à ordem de verdades preestabelecida por Deus: a verdadeira responsabilidade do *cogito*, portanto, seria trazer as verdades ao mundo juntamente com a própria abertura de mundo. É nesse sentido que Sartre pode afirmar que o verdadeiro é coisa humana: “antes de meu juízo, que é adesão de minha vontade e livre engajamento de meu ser, não há nada além de ideias neutras e flutuantes que não são nem verdadeiras nem falsas” (SARTRE, 2005, p. 287). Tais apontamentos de Sartre nos parecem se justificar à medida que colocamos em destaque o que julgamos ser a sua principal conclusão em *A Liberdade Cartesiana*: a liberdade humana é sublimada em liberdade divina. Esta conclusão nos parece nortear as análises sartrianas diante da filosofia de Descartes, de forma a localizar na ideia de autonomia uma intuição originária do verdadeiro poder da liberdade humana.

A partir do momento que a ideia de Deus é considerada por Sartre enquanto resultado de uma hipostasiação de características humanas em características divinas, o que acaba por se

colocar enquanto indubitável é tão somente o ser e o *cogito* que é dele dependente. Ou seja, a filosofia cartesiana analisada sob a perspectiva da hipostasiação acaba por se assemelhar à própria proposta ontológica de Sartre: é tão somente a partir do homem que um sistema de ideias pode ser estabelecido, dado que a ordem do ser só pode vir ao mundo a partir da intenção de um *cogito* humano. Conceber uma ordem natural do ser no lugar de uma ordem divina preestabelecida, portanto, nos permite propor uma certa aproximação do *cogito* cartesiano com a concepção sartriana de ser-no-mundo. É neste sentido que julgamos importante explicar a referência que Sartre faz ao pensamento de Heidegger: o homem “deve pensar o mundo e querer seu pensamento, transformar a ordem do ser em sistema das ideias. Por isso ele se mostra, desde as *Meditações*, como esse ser ‘ôntico-ontológico’ de que falará Heidegger ulteriormente” (SARTRE, 2005, p. 288). Ou seja, Sartre acaba por propor um olhar ao *cogito* cartesiano que se aproximaria do Dasein heideggeriano no que se refere à capacidade do homem de trazer ao mundo, através de um sistema de ideias humanas, uma ordem do ser que lhe é constitutivamente familiar. Capacidade que é responsabilidade intelectual pelo mundo e, também, solidão: “Heidegger disse: ninguém pode morrer por mim. Mas antes dele, Descartes: ninguém pode compreender por mim. Por fim, é preciso dizer sim ou não - e decidir sozinho acerca do verdadeiro para todo o Universo” (SARTRE, 2005, p. 288).

Como já colocado no capítulo anterior, tal leitura de Sartre diante da filosofia cartesiana se justifica, em grande medida, por ser direcionada a Descartes enquanto homem de ciência, enquanto autor do *Discurso do Método*: traçar as regras de um método para desvelar a verdade pela ciência seria o mesmo que afirmar que o homem é juízo livre e criador, “que constrói o verdadeiro peça por peça” (SARTRE, 2005, p. 290). Trata-se de uma liberdade que se manifesta de forma igual entre todos os homens através do *cogito*, através de uma compreensão que é engajamento em direção à verdade, o dizer de um ‘sim’ ao ser: adesão completa que é “ato metafísico e absoluto” (SARTRE, 2005, p. 288). É a partir dessa liberdade de compreensão enquanto poder comum a todos os homens que, para Sartre, é possível lançar as bases do sufrágio universal: “ninguém mostrou melhor que Descartes a ligação entre o espírito da ciência e o espírito da democracia” (SARTRE, 2005, p. 288). Descartes, ao afirmar que o bom senso é a coisa melhor partilhada do mundo³⁵, estaria destacando o quanto o poder de julgar e compreender é igual em todos os homens: “não importa afinal que tenhamos compreendido mais ou menos rapidamente, uma vez que a compreensão, de qualquer maneira que nos sobrevenha, deve ser total em nós ou não ser” (SARTRE, 2005, p. 289). Trata-se da “liberdade racional” apontada por Moutinho, da liberdade comum a todos os homens de compreender e julgar, de se engajar livremente diante da verdade. Para Sartre, há nesta compreensão de liberdade uma grande afirmação humanista. Mas seria apenas da primeira liberdade cartesiana,

³⁵ Sartre faz menção à “célebre afirmação” de Descartes que dá início ao *Discurso do Método*: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. Não é verossímil que todos se enganem nesse ponto: antes, isso mostra que a capacidade de bem julgar, e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, assim, que a diversidade de nossas opiniões não se deve a uns serem mais racionais que os outros, mas apenas a que conduzimos nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas” (DESCARTES, 2011, p. 37).

entendida enquanto compreensão e adesão, que Sartre poderia apontar aspectos da liberdade humana intuídas por Descartes? Não, dado que é do poder de indiferença que Sartre irá destacar a importante intuição cartesiana do homem enquanto negatividade.

Para Sartre, há em Descartes, em contrapartida à ideia de Deus enquanto fonte de todo ser e de toda positividade, um colocar do homem enquanto puro nada, enquanto pura negatividade. Trata-se de um olhar direcionado à condição humana de forma a destacar suas limitações diante do ser divino. Afinal, ser puro nada é ser dependente de Deus, é ser tão somente uma negatividade que só pode ser livre para dizer “não”, para exercer o poder de recusa diante da positividade. Tal poder de recusa se explicitaria de forma clara na segunda compreensão de Sartre da liberdade cartesiana, enquanto poder de indiferença, mas, na verdade, já estaria de forma implícita na primeira compreensão, a partir do exercício da dúvida. É o que nos coloca Moutinho: “não é tanto na nova versão da indiferença, mais próxima da teoria dos jesuítas, que vamos encontrar a segunda teoria da liberdade. Essa segunda teoria já se encontra, de maneira muito mais radical, no simples exercício da *dúvida* [...]” (MOUTINHO, 2003, p. 118). Ou seja, a teoria do homem enquanto negatividade já estaria presente por toda a filosofia cartesiana como poder de subitamente retirar-se de tudo, como poder de romper com a positividade. O poder de indiferença seria a *opção* de permanecer nessa ruptura, de dizer “não” à ordem divina, de não aderir ao que se coloca enquanto verdadeiro, mas o poder de ruptura em si já se encontraria inteiramente manifestado no exercício da dúvida:

A dúvida é ruptura de contato com o ser; mediante ela o homem tem a possibilidade permanente de desentranhar-se do universo existente e subitamente contemplá-lo de cima como a uma pura sucessão de fantasmas. Nesse sentido, é a mais magnífica afirmação do reino humano: de fato, a hipótese do Gênio Maligno³⁶ mostra claramente que o homem pode escapar de todos os engodos, de todos os embustes; há uma ordem do verdadeiro, já que o homem é livre; e mesmo que essa ordem não existisse, bastaria que o homem fosse livre para que jamais houvesse o reino do erro. É que o homem, sendo essa negação pura, essa pura suspensão do juízo, pode, sob a condição de permanecer imóvel, como alguém que prende a respiração, retirar-se a todo momento de uma natureza falsa e dissimulada; pode até mesmo retirar-se de tudo aquilo que nele é natureza: de sua memória, de sua imaginação, de seu corpo. Pode retirar-se do próprio tempo e refugiar-se na eternidade do instante: não há nada que mostre melhor que o homem não é um ser de “natureza” (SARTRE, 2005, p. 294-295).

A negatividade enquanto prova de que o homem não é um ser de natureza seria, para Sartre, o explicitar da condição humana de nada, dado que uma liberdade só poderia se manifestar

³⁶ Para Pessanha, em *Vida e Obra* do volume *Descartes* da coleção *Os Pensadores*, o Gênio Maligno é um artifício utilizado por Descartes para levar a dúvida à uma dimensão extrema: “e se a realidade toda fosse regida por um *malin génie*, um princípio de malignidade e de malícia, que justamente manifestasse sua mais requintada maldade ao fazer com que o homem estivesse errando toda vez em que tivesse a mais forte impressão de estar certo? O que a hipótese do *malin génie* levanta é, na verdade, uma séria questão: a do valor objetivo dos conhecimentos científicos. O que Descartes, através desse artifício, está lembrando é que, enquanto se permanece apenas no interior da consciência, onde a ciência aparece como uma representação, nada garante nem mesmo a máxima clareza e o perfeito encadeamento lógico dessa representação, que ela possui um correspondente ‘lá fora’, no mundo objetivo. A hipótese do gênio maligno faz, desse modo, pairar sobre o universo científico a ameaça de ele nada mais ser que uma ficção, uma criação apenas subjetiva, um sonho, embora recorrente e o mais bem concatenado” (PESSANHA in DESCARTES, 1983, p. XIV-XV).

em um ser que não é inteiramente pleno e determinado: “a liberdade não vem do homem enquanto ele é, como uma plenitude de existência em meio a outras plenitudes num mundo sem lacuna, mas, ao contrário, enquanto ele *não é*, enquanto é finito, limitado” (SARTRE, 2005, p. 295). Assim, a negatividade seria da própria constituição do *cogito* cartesiano: “ninguém antes de Descartes havia sublinhado a ligação do livre-arbítrio com a negatividade” (SARTRE, 2005, p. 296). No entanto, a partir do momento que essa negatividade se vê diante da ordem preestabelecida por Deus, ela acaba por se resumir tão somente a um poder de adesão ou recusa que nada pode criar, a um ato de “prender a respiração por um instante”, de “permanecer-se imóvel diante da positividade”, como nos coloca metaforicamente Sartre. Ou seja, uma liberdade de negação que é, no fim, “desencarnante” e “desindividualizante”. Afinal, recusa-se tão somente o falso ou, na perspectiva da liberdade enquanto indiferença, recusa-se o engajamento, mas em nenhum momento se coloca algo novo no mundo, em nenhum momento a liberdade humana se revela enquanto liberdade criadora.

Para Sartre, faltou a Descartes levar até o fim sua teoria da liberdade humana: ainda que de forma implícita possamos localizar na filosofia cartesiana aspectos de uma negatividade criadora, ela não é efetivamente atribuída ao homem. No entanto, se esse passo não é dado por Descartes em relação à liberdade humana, ele acaba por ser inteiramente efetivado em relação à liberdade divina: “uma vez que Descartes nos adverte que a liberdade de Deus não é mais inteira que a do homem e que uma é à imagem da outra, dispomos de um novo meio de investigação para determinar mais exatamente as exigências que ele trazia dentro de si [...]” (SARTRE, 2005, p. 298-299). É a partir da liberdade divina, portanto, que Sartre irá localizar na filosofia cartesiana o conceito de liberdade inteiramente desenvolvido, enquanto autonomia que é efetivamente absoluta, enquanto negação que é também livre criação. Seria nesse desenvolvimento completo do conceito de liberdade que ficaria claro, para Sartre, o processo de sublimação operado por Descartes: “se ele concebeu a liberdade divina como inteiramente semelhante à sua própria liberdade, é portanto de sua própria liberdade, tal como a teria concebido sem os entraves do catolicismo e do dogmatismo, que fala quando descreve a liberdade de Deus” (SARTRE, 2005, p. 298). Ou seja, para Sartre, a liberdade divina seria, no fim, o completo desenvolvimento de uma concepção de liberdade intuída originalmente enquanto humana.

É assim que Sartre pode concluir: a liberdade que Descartes atribui a Deus é, no fim, liberdade de intelecção e de criação que o filósofo pressente através de seu próprio *cogito*, é a intuição de sua própria liberdade. É do homem, portanto, que devemos esperar o estabelecimento de uma ordem das verdades, não de Deus. A partir desta conclusão, poderíamos nos perguntar, como faz Moutinho: “Ora, que isso significa? Significa que, destronando Deus, o homem tome o seu lugar? Que ele seja criador, como é o Deus cartesiano? Que ele seja criador de ser?” (MOUTINHO, 2003, p. 118). A resposta a estes questionamentos pode ser dada, sob a perspectiva sartriana, se nos debruçarmos sobre a própria proposta filosófica de Sartre desenvolvida em *O Ser e o Nada*: o homem é desejo de ser Deus, mas, jamais, desejo que efetivamente se realiza. A liberdade de criação

humana, portanto, não constitui ser. O homem é abertura de mundo e é nesse sentido que podemos entendê-lo enquanto criador: a ordem das verdades e das essências só se dão a partir dessa abertura - o mundo é essencialmente humano. Como já destacado, o *cogito* cartesiano e o *cogito* sartriano compartilham um aspecto fundamental: ambos são colocados enquanto dependentes de outro ser. Dependência esta que se explica pelo colocar do *cogito* humano enquanto negatividade, enquanto consciência vazia que não cria ser, mas que, ao negar o ser, permite que este se manifeste através do mundo fenomênico. É o que nos parece concluir Moutinho acerca da perspectiva sartriana: “o homem não produz o ser, não cria o ser, como Deus; ele é negação do ser, e é dessa negação que advém a posição de um mundo fenomenal, de uma ordem das verdades e das essências” (MOUTINHO, 2003, p. 118). É da autonomia da consciência humana enquanto livre negação do ser, portanto, que advém a liberdade criadora.

4. FRACASSO E LIBERDADE

A liberdade criadora, para Sartre, se revela através de uma consciência humana que é um puro nada intencionando o em-si: é através desta intenção que o mundo se abre e o homem pode ser entendido enquanto agente indispensável por esta abertura. Enquanto ser que é ser-no-mundo, o para-si compõe com o em-si as próprias estruturas do mundo, habitando-o de forma ativa e diferenciando-se da passividade dos demais entes. É a partir desta característica ativa da consciência que podemos entender a liberdade humana enquanto liberdade criadora: o sentido do mundo e os seus valores se dão enquanto criação humana, já que só podem se revelar a partir da ação de uma consciência intencionado livremente o ser. Não se trata, no entanto, de conceber essa criação tal qual uma criação divina, ou seja, atribuir ao homem o mesmo poder constitutivo do Deus cartesiano: a consciência humana não possui o poder de constituir ser, mas tão somente de intencionar o em-si, atribuindo-o sentido. A criação, portanto, se refere à livre produção de sentido, ao livre colocar dos valores, à realidade que só pode se revelar através da livre ação do homem no mundo: a ordem das verdades pré-estabelecidas por Deus, tal qual encontramos no pensamento cartesiano, dá lugar, na filosofia de Sartre, à ordem essencialmente humana.

Estabelecidas as marcadas diferenças entre a proposta cartesiana e a proposta sartriana de entendimento da liberdade humana, é possível propor um importante ponto de intersecção entre as duas filosofias: em ambas propostas há o colocar da subjetividade enquanto instância indispensável para a compreensão do mundo, há o destacar do *cogito* enquanto necessário ponto de partida para o fazer filosófico. Afinal, o conhecimento só pode se revelar a partir da instância subjetiva que é o *cogito*: se em Descartes a tarefa humana é fazer com que a ordem das verdades dadas por Deus possa se revelar através do adequado uso da razão, para Sartre, a ordem das verdades é essencialmente humana e só pode se revelar através de uma consciência que é puro movimento de intenção pré-reflexiva em relação ao ser. Ou seja, na proposta sartriana, o fazer filosófico deve ter

como fundamento primeiro a ação, não a razão: a reflexão filosófica deve estar ancorada, portanto, diretamente na existência, na ação de uma consciência pré-reflexiva que é a um só passo consciência do mundo e consciência (de) si própria, que é a base da qual toda e qualquer reflexão pode posteriormente derivar. Enfim, é preciso entender a consciência humana em toda sua dimensão de concreta articulação com o mundo: para Sartre, o *cogito* é puro movimento de intenção para algo que não é ele mesmo e só pode efetivamente existir enquanto intenciona o ser, enquanto habita o mundo e faz depreender dele o seu sentido.

Entender estas especificidades do *cogito* pré-reflexivo sartriano nos leva à compreensão do homem em toda sua dimensão de fracasso e de liberdade: é do movimento livre e incessante de busca do para-si por autofundamentação que o mundo se revela, que a temporalidade se dá enquanto resultado direto desse movimento que fracassa, que se lança perpetuamente a um futuro que não chega. Ou seja, é da constituição do *cogito* sartriano ser movimento fracassado e inteiramente livre - todo o nosso percurso se esforçou por demonstrar essa especificidade da consciência humana. Como forma de reforçar os principais aspectos deste percurso, além de enriquecer as reflexões levantadas, nos propomos a analisar a conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, proferida em 1947. Trata-se de uma fala que retoma importantes proposições de *O Ser e o Nada* e nos leva a uma conclusão capaz de promover um melhor entendimento das especificidades do *cogito* pré-reflexivo: esta instância é colocada por Sartre enquanto uma espécie de síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl com o projeto dialético, mas sem consciência, de Heidegger.

“O *cogito* é um ponto de partida filosófico” (SARTRE, 1994, p. 88). É com essa reflexão que Sartre inicia sua fala em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, revelando o quanto a questão da consciência humana é tema de fundamental relevância para o adequado entendimento de todo o seu pensamento filosófico. Afinal, como destaca Coorebyter, em texto introdutório à edição francesa da presente conferência, há uma preocupação ao longo de todo o pensamento sartriano em buscar refletir acerca dos limites da consciência e do conhecimento humano: “[...] la philosophie est inséparable, pour Sartre, d’une méditation sur le bon usage du cogito”³⁷ (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 31-32). Percebe-se enquanto intuito primordial da fala de Sartre o traçar de um percurso que possa demonstrar a possibilidade de superar as críticas usualmente direcionadas ao *cogito* de forma a defender a perspectiva deste enquanto base primordial de uma filosofia.

Um adequado entendimento do *cogito* passaria, em primeira instância, pela análise das censuras mais comumente a ele direcionadas: o *cogito* é um abstrato e o *cogito* é impróprio enquanto base de uma filosofia que pretenda justificar a relação concreta entre homem e mundo. A primeira objeção, segundo Sartre, se origina no movimento de separar o *cogito* do *cogitatum*, enquanto trata-se de instâncias de antemão inseparáveis. Tal inseparabilidade já se faria notar no pensamento de Descartes, dado que a dúvida, enquanto *cogitatum*, liga-se necessariamente ao *cogito* pela constatação: “eu penso, logo eu sou”, que, para Sartre, também poderia ser lida enquanto: “eu duvido,

³⁷ “[...] a filosofia é inseparável, para Sartre, de uma meditação sobre o bom uso do cogito” (tradução nossa).

logo eu sou”. Trata-se de entender o mundo enquanto já constituído, a dúvida como ato que implica uma verificação prévia: “se duvida, duvida-se de qualquer coisa. Portanto, põe-se algo e recusa-se ao mesmo tempo sua posição” (SARTRE, 1994, p. 89). O ato de duvidar seria a unificação entre *cogito* e *cogitatum*, não podendo estes serem considerados separados, sem que com isso o *cogito* incorra em uma instância abstrata. Embora Sartre não coloque de forma explícita, percebe-se aqui uma crítica à usual concepção de *cogito* enquanto substância. Se em *O Ser e o Nada* o filósofo se posiciona crítico ao substancialismo que julga encontrar na concepção de *cogito* desenvolvida por Descartes, na presente conferência há um movimento de aproximar-se da filosofia cartesiana de forma a diferenciá-la das leituras realizadas por uma tradição que a sucedeu. Para Sartre, como destacado no capítulo anterior, o *cogito* cartesiano apresenta um aspecto negativo, fato capaz de colocar em questão o real sentido pretendido por Descartes ao denominá-lo enquanto *substância pensante*.

Em relação à segunda objeção, em que o *cogito* é considerado impróprio enquanto base de uma filosofia que pretenda justificar a relação concreta entre homem e mundo, Sartre destaca um problema de interpretação capaz de justificar a crítica usualmente direcionada a esta instância. Para Sartre, interpretar o *cogito* enquanto instantâneo é retirar sua vinculação com a passagem do tempo, perdendo-se assim a relação concreta dele com o mundo. Afinal, se há a compreensão de uma intuição intelectual imediata enquanto instância que rejeite o passado e o futuro, há ao mesmo passo a recusa da dialética, das “modificações ulteriores segundo as leis dos nossos princípios” (SARTRE, 1994, p. 90). Ainda que esta ideia de instantaneidade seja recorrentemente associada ao pensamento de Descartes, Sartre aponta para o que já seria uma dialética presente na concepção cartesiana de *cogito*, mesmo que não previamente fundamentada. Ou seja, para Sartre, a verdade é sempre devinda e se revela no movimento de transcendência do *cogito* no mundo, em direção ao que não é ele próprio. Tal transcendência já seria característica do *cogito* cartesiano e faria deste uma instância que muito se diferenciaria da posição husserliana de um “eu transcendental”, capaz de realizar a *epoché* em relação ao mundo e não estando, portanto, vinculado a esse mundo por uma necessidade de transcendência:

Husserl chega a um pontualismo das essências, porque, tendo tomado como ponto de partida um *cogito* que deve dar conta da duração, da ligação sintética do tempo e, por conseguinte, tendo recusado conceber uma verdade devinda, foi levado a ver as essências na unidade de uma intuição e sem ligação entre elas (SARTRE, 1994, p. 90).

Diante da recusa husserliana de uma verdade devinda, que só pode se revelar no movimento de transcendência do *cogito* em relação ao mundo, Sartre conclui acerca do pensamento de Husserl: trata-se de uma filosofia contemplativa, que se limita ao plano da descrição. Uma vez que o *cogito* é colocado enquanto pleno, indubitável, não sustentando nenhuma relação a outra coisa que ele próprio, constata-se “a imanência pura e a ausência de transcendência” (SARTRE, 1994, p. 90). Assim, haveria uma recusa por parte de Husserl em considerar um ser fora do conhecimento que dele se tenha - crítica já desenvolvida por Sartre na introdução de *O Ser e o Nada*. Se em Descartes

é possível apontar uma tendência ao substancialismo, da qual Sartre não está completamente convencido e prefere entender como resultado de uma “aplicação demasiado geral da noção de ser” (SARTRE, 1994, p. 91), em Husserl haveria um “salto para um certo tipo de idealismo” (SARTRE, 1994, p. 92). Para Sartre, a filosofia de Husserl, ainda que se caracterize por partir do *cogito*, acabou por não colocar em nenhum momento o verdadeiro problema da consciência, dado que há “uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência” (SARTRE, 1994, p. 90). Do mesmo modo, pode-se afirmar que não é colocado na filosofia husserliana o problema do ser do mundo, ou seja, do ser do *perceptum*.

A discussão acerca do *cogito* cartesiano e husserliano leva Sartre, enfim, ao problema do outro. É assim que ele conclui: “o *cogito* cartesiano põe-lhe a descoberto o seu próprio pensamento, não a existência do outro” (SARTRE, 1994, p. 92). Para Sartre, Descartes acabaria, ainda que de forma subentendida, por colocar o problema do outro ao se referir a Deus, mas o colocaria enquanto detentor de uma caráter absoluto: “minha certeza da existência do outro é imediata, é um dado imediato da minha vida e não implica em nenhum sentido um recurso a Deus” (SARTRE, 1994, p. 90). Já em relação a Husserl, Sartre aponta a concepção do outro enquanto “nem mais nem menos provável que o meu ‘Ego’ empírico, constituído ele próprio por uma consciência transcendental” (SARTRE, 1994, p. 90). Concepção que revelaria um problema mal formulado, dado que, para Sartre, o outro não deveria ter sua existência provada pelo conhecimento: “há um outro fora do meu conhecimento, mas há também um eu fora do meu conhecimento” (SARTRE, 1994, p. 93). No fim, a concepção de alteridade tanto cartesiana quanto husserliana acabaria por indicar uma certa tendência ao solipsismo ao não conseguir efetivamente provar a existência do outro - tendência que, para Sartre, só poderia ser superada pelo colocar do outro enquanto percepção imediata e apodítica, tão evidente quanto a própria percepção de si próprio proporcionada pelo *cogito*. Trata-se de uma conclusão que Sartre chega a partir da compreensão existencial do *cogito*, enquanto instância que toma consciência de si próprio e do outro de forma pré-reflexiva, ou seja, de forma imediata e prévia ao conhecimento reflexivo e racional. É a partir desta compreensão que podemos entender a importante diferença entre consciência de si e conhecimento de si.

Diante das críticas direcionadas ao *cogito* por uma tradição leitora de Descartes, Sartre aponta dois caminhos possíveis para o pensamento filosófico contemporâneo: a completa recusa desta instância ou, apesar de tudo, sua permanência através de uma filosofia que o mantenha como ponto de partida. Uma recusa do *cogito* levaria inevitavelmente ao âmbito do conhecimento e da concepção de uma totalidade absoluta do saber que pudesse ser a garantia de cada conhecimento particular. Mas tal totalidade de conhecimento apresenta-se, para Sartre, enquanto instância inatingível, dado que enquanto estivermos submetidos a um devir, antes de qualquer desfecho da história, “remeteremos sempre a soma dos conhecimentos e os conhecimentos particulares para calendras que não serão talvez nunca atingidas” (SARTRE, 1994, p. 94). Diante dessa impossibilidade

de totalidade, é o próprio conhecimento que é constatado enquanto inatingível: “se torna pura probabilidade, torna-se cepticismo” (SARTRE, 1994, p. 94). Para Sartre, é preciso que a verdade não seja vinculada à uma totalidade absoluta, assim como tampouco a uma totalidade instantânea: “é necessário uma verdade no desenvolvimento da temporalidade” (SARTRE, 1994, p. 94). Ou seja, é preciso recusar uma filosofia idealista que se paute no âmbito do conhecimento enquanto totalidade para que o próprio conhecimento possa ser devidamente fundamentado. Essa recusa ao idealismo, portanto, leva Sartre necessariamente ao segundo caminho: é preciso permanecer sob a perspectiva de um *cogito*.

Dada a opção pela permanência do *cogito* enquanto ponto de partida filosófico, Sartre se depara com a necessidade de superar as críticas usualmente direcionadas a esta instância através da busca por fundamentar o conhecimento humano. É desta fundamentação que surge a possibilidade de superar as ideias de substancialidade e instantaneidade, tão comumente atreladas à ideia de *cogito*. Trata-se de demonstrar que o conhecimento não pode ser vinculado à ideia de uma totalidade absoluta, mas, antes, deve ser entendido enquanto derivação reflexiva de uma verdade que só pode se revelar na transcendência do *cogito* no mundo, no desenvolvimento da temporalidade. Mas como essa verdade poderia ser atingida? Segundo Sartre, buscar fundamentar o conhecimento no desenvolvimento da temporalidade é, fundamentalmente, recusar a posição idealista de resumir o ser ao aparecer:

O ser é qualquer coisa que não posso apreender no seu ser salvo como fenômeno no objeto que me é apresentado. O ser é o que faz com que o objeto apareça. Cada objeto é sob o fundamento do ser. Cada aparecer tem um ser. Mas em nenhum caso o ser se pode reduzir a um aparecer (SARTRE, 1994, p. 96).

Trata-se de um posicionamento já claramente colocado por Sartre na introdução de *O Ser e o Nada*: a perspectiva idealista *esse est percipi* não pode dar conta do ser, já que o reduz tão somente a um conhecer. Na verdade, é necessário mudar o foco do conhecer para o ser: afinal, antes do conhecimento ser a medida do ser, o próprio conhecimento é. Ou seja, ainda que o ser seja reduzido ao conhecimento, ao conjunto de operações intelectuais que utilizamos para conhecê-lo, há um movimento de “supor sem o declarar que há um ser do conhecimento” (SARTRE, 1994, p. 97). Ser do conhecimento que seria, segundo Sartre, o ser do homem que conhece, desde que se entenda este homem enquanto fundamentalmente consciência pré-reflexiva³⁸. Tanto a filosofia de Descartes quanto a de Husserl aponta para um *cogito* enquanto intuição intelectual, que nos remete à ideia de reflexão, no entanto, para Sartre, colocar o *cogito* enquanto reflexão é propor uma certa

³⁸ Sartre, através da proposição de um *cogito* pré-reflexivo, pretende demonstrar que o conhecimento se fundamenta no mundo concreto, a partir de um *cogito* que é ser-no-mundo. Coorebyter, em nota à edição francesa desta conferência, destaca essa dependência direta do conhecimento ao mundo fenomênico, colocada de forma clara por Sartre na Introdução de *O Ser e o Nada*: “Sartre n’entend pas réduire l’ontologie à une théorie de la connaissance: toute l’Introduction de *l’Être et le Néant*, qu’il continue a suivre, s’efforce au contraire de fonder la connaissance sur l’être” (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 208). “Sartre não pretende reduzir a ontologia a uma teoria do conhecimento: toda a Introdução de *O Ser e o Nada*, e a o que ela segue, se esforça, ao contrário, por fundar o conhecimento sobre o ser” (tradução nossa).

divisão entre sujeito e objeto, é decretar a existência de um sujeito pensante existente por si só, apartado do mundo e da temporalidade - compreensão incapaz de esgotar o ser do *percepiens*, o que acabaria por impedir uma adequada reflexão ontológica acerca do *cogito*: “não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento?” (SARTRE, 1994, p. 97).

Diante da discussão acerca do ser do *percepiens*, ou seja, do ser da consciência humana, Sartre chega ao ponto principal de sua fala em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*: a necessidade de se diferenciar consciência e conhecimento³⁹. Considerar que a reflexão não define adequadamente e nem esgota a consciência humana é abrir caminho para responder adequadamente o questionamento lançado pela presente conferência: é preciso abandonar o *cogito* ou é possível permanecer na perspectiva deste enquanto base primordial de uma filosofia? Como é possível conceber uma verdade no desenvolvimento da temporalidade? O percurso traçado por Sartre a partir desse ponto de sua fala concentra-se em definir as características da consciência capazes de diferenciá-la da reflexão e colocá-la enquanto conceito-chave para o adequado entendimento do *cogito*. Trata-se de um percurso que retoma, sobretudo, as reflexões da *Introdução* e das *Estruturas Imediatas do Para-si* desenvolvidas por Sartre em *O Ser e o Nada*. Tal retomada demonstra de forma clara como a proposta sartriana de um pensar onto-fenomenológico embasa uma concepção de *cogito* que é caudatária direta da concepção de *cogito* cartesiana, acrescida de importantes reflexões promovidas, sobretudo, pelas filosofias de Husserl e de Heidegger. Entender as especificidades deste *cogito* sartriano é entendê-lo em toda sua dimensão ontológica concreta, pré-reflexiva, enquanto absoluto de existência: é a partir dessa perspectiva que é possível pensar uma consciência que foge da instantaneidade e é o próprio fluxo da temporalidade, que é a própria verdade revelada em seu devir.

A análise do ser do *percepiens* se inicia pela importante constatação: é necessário que ele não seja entendido enquanto substancial, “não já no sentido em que o próprio Descartes o entendia, mas no sentido em que os comentadores o entendiam” (SARTRE, 1994, p. 97). Ou seja, é necessário pensar uma consciência enquanto puro movimento para fora de si, enquanto pura intencionalidade: “a consciência não é vazia nem plena; ela não tem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto” (SARTRE, 1994, p. 99). À medida que é sempre consciência de algo, é ao mesmo passo necessariamente consciência de si: “sob pena de cair no inconsciente” (SARTRE, 1994, p. 99). Ou seja, a consciência é sempre pessoal, ainda que pré-reflexiva. Tal pessoalidade é assegurada pela consciência de si, ou melhor, pela consciência (de) si com o uso da partícula “de” entre parênteses: opção linguística utilizada por Sartre para deixar claro que a consciência não faz de si um objeto de reflexão e de conhecimento. Trata-se de entender a

³⁹ Diferenciar consciência e conhecimento seria, no fim, demarcar as especificidades de um *cogito* pré-reflexivo em detrimento à noção tradicional de *cogito* enquanto reflexão. Trata-se de um dos mais importantes aspectos da filosofia sartriana, como podemos concluir pela fala de Coorebyter: “La distinction entre conscience et connaissance est exposée au point III de l’Introduction de *L’Être e le Néant*, mais elle traverse en réalité toute l’ouvre phénoménologique de Sartre, *l’Idiot de la famille* inclus. Elle dite évidemment aussi le propos de la présente conférence, jusque dans son titre” (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 208). “A distinção entre consciência e conhecimento é apresentada no ponto III da Introdução de *O Ser e o Nada*, mas ela atravessa na realidade toda a obra fenomenológica de Sartre, incluindo *O idiota da família*. Ela dita também, evidentemente, o propósito da presente conferência, até em seu título” (tradução nossa).

consciência enquanto não-tética, ou seja, enquanto instância que não faz qualquer recorrência ao plano discursivo para tomar consciência (de) si própria: “qualquer um é em cada momento; qualquer um dela desfruta, se posso dizer assim” (SARTRE, 1994, p. 100).

A consciência sartriana é instância pessoal anterior à reflexividade e, portanto, não pode ser colocada enquanto detentora de um *Ego*: “na realidade, se a consciência não tem um *Ego* ao nível de imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si” (SARTRE, 1994, p. 101). Se não há *Ego*, não há, portanto, conteúdo de consciência: “não há, o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência ou como uma transcendência na imanência” (SARTRE, 1994, p. 101). No fim, só há na consciência, de alto a baixo, consciência - tudo está em ato: “é suficiente que haja consciência para que haja ser” (SARTRE, 1994, p. 102). Ou seja, a consciência é prova de ser à medida que só existe enquanto intenciona algo que não é ela própria. Assim, Sartre pode concluir: é suficiente que eu tenha consciência de algo para considerá-lo enquanto veraz. Vejamos o exemplo colocado por Sartre: se há consciência de prazer, há necessariamente a veracidade do prazer - “a medida do prazer é a consciência que dele tomo” (SARTRE, 1994, p. 102). Afinal, seria completamente absurdo pensar na ideia de um prazer inconsciente, ou até mesmo uma consciência parcial de prazer: “há consciência de prazeres ténues, de prazeres totais ou de prazeres parciais; mas não há consciência parcial de prazer” (SARTRE, 1994, p. 102).

Se tudo está em ato, ou seja, se não há antes o prazer para depois se tomar consciência deste prazer, o plano da consciência é o plano ontológico, é o plano do ser e não do conhecer. Trata-se de um plano em que é necessária a recusa de qualquer lei psicológica: “sendo a consciência não tética rigorosamente tudo o que ela é, e implicando sempre à lei virtualidades, a consciência não está subordinada a uma lei” (SARTRE, 1994, p. 103). Afinal, a consciência, para Sartre, *se faz ser o que é*: decide a cada momento acerca de si mesma, desvinculado-se de qualquer ideia de potência ou de modificação imposta por um ambiente externo à consciência e que pudesse fazer dela uma instância meramente passiva. Estando a consciência em ato, podemos entendê-la enquanto movimento contínuo de interrogação do ser e de si própria. Trata-se de uma espécie de interrogação ontológica que faz da consciência um ser que é sempre questão para seu próprio ser, aos moldes do que é proposto pela filosofia de Heidegger em relação à realidade humana e que, na filosofia de Sartre, acaba por remeter à instância fundamental do homem que é a consciência: “o homem, diz ele (e nós diremos: a consciência não tética), é um ser cuja característica de ser é que há no seu ser questão do seu ser” (SARTRE, 1994, p. 104).

A consciência é, ao mesmo passo que interroga sobre si mesma: é prazer e prazer em questão, é alegria e alegria em questão - “a presença a si supõe uma ligeira distância de si, uma ligeira ausência de si” (SARTRE, 1994, p. 107). Distância de si que é um jogo perpétuo de presença e ausência que reflete o próprio modo de ser da consciência: “assim, esse modo de ser implica que a consciência é falta no seu próprio ser. Ela é falta de ser. O para-si é falta de ser-si-mesmo” (SARTRE, 1994, p. 107). Se há seres que não refletem esta falta de ser, estando numa proximidade

total consigo mesmos, em perfeita identidade e sendo o que são, tal como é o caso de uma mesa, por exemplo - “uma mesa é mesa e é tudo” (SARTRE, 1994, p. 107), a consciência se caracteriza enquanto outro modo de ser absolutamente distinto, marcado pela presença a si - “a consciência é uma espécie de descompressão de ser. É um ser no qual há como que uma fissura e que substitui o ser em geral pelo ser para si, o qual faz nascer um ‘si mesmo’” (SARTRE, 1994, p. 107).

O modo de ser absolutamente distinto da consciência em relação aos outros seres se revela através de sua característica fundamental de ser que é *falta de ser e busca contínua por superar esta falta*. Afinal, a consciência é consciente (de) si, o que a leva ser uma questão a si própria, uma contestação do seu próprio ser: sou prazer na mesma medida em que coloco em questão este prazer, na medida em que sou prazer na forma de não sê-lo. Trata-se, para Sartre, de um jogo de reflexo e refletidor que faz da consciência humana um ser que abriga um esboço de dualidade na unidade do seu ser, um ser que é *o que não é e não é o que é*. Na busca contínua de superar esta falta de ser, a consciência se revela enquanto desejo de tornar-se uma totalidade plena com o em-si. Totalidade paradoxal, dado que desejar tornar-se uma espécie de em-si-para-si é desejar reunir em seu próprio ser características contraditórias de dois seres radicalmente distintos: “se lançarmos mão de termos animistas⁴⁰ para o explicar, é como se se dissesse que a consciência quer ser ser-absoluto, como a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência” (SARTRE, 1994, p. 108). Ou seja, a consciência busca vivenciar com inteireza o que ela só consegue vivenciar na ambiguidade constitutiva de seu ser. Esta totalidade sempre desejada e sempre inacessível ao para-si é denominada por Sartre de *valor*:

Naturalmente, trata-se aqui de termos um pouco românticos para exprimir simplesmente isto: é que toda e qualquer consciência, enquanto ela é o que não é e não é o que é, não pode apresentar-se a si mesma como tal senão sob o fundamento de um ser na sua totalidade, quer dizer, que toda consciência, enquanto fato psíquico, é ao mesmo tempo fato e valor, não sendo o valor outra coisa senão esta totalidade que é o próprio fundamento de cada consciência enquanto ela é presença a si (SARTRE, 1994, p. 109).

Valor cujo ser é extremamente difícil de fixar: “se damos ao ser do valor o sentido pleno de ser, nós afirmamos por isso mesmo que o ser não tem já valor” (SARTRE, 1994, p. 109). Portanto, para que o valor não perca o que lhe é característica própria, tornando-se um fato, é preciso pensá-lo enquanto um ser que é, ao mesmo passo, que deve estar para lá do ser: “ele é, portanto, enquanto não sendo” (SARTRE, 1994, p. 109). Há um duplo caráter de ser do valor que nos faz entendê-lo como uma espécie de *em-si-para-si*. Trata-se da totalidade pela qual a consciência apreende a si

⁴⁰ Sartre, na presente conferência, coloca a discussão a respeito da falta de ser do para-si e da busca contínua por superar esta falta através de uma forma notadamente mais técnica, se atendo, sobretudo, à compreensão das noções de valor e de possível. Nota-se nesta passagem que o afirmar do querer humano de ser um absoluto revela-se mais como recurso linguístico e metafórico (“se lançarmos mãos de termos animistas”) do que propriamente a expressão de um desejo que pudesse remeter a uma espécie de essência presente na consciência pré-reflexiva. Logo, estando o para-si em constante arrancamento em direção a uma totalidade em-si-para-si que ele já é na forma de não sê-lo, é “como se se dissesse que a consciência que ser ser-absoluto” (grifo nosso). Em outras palavras, remetendo ao contexto de *O Ser e o Nada*, é como se o homem desejasse ser Deus, é como se o homem desejasse ser seu próprio fundamento.

própria enquanto falta: ser que assedia o para-si e o move em busca de seu desejo de ser. É assim que Sartre pode afirmar: todo fato psíquico é fato e valor. Fato porque é inegável que tenho, por exemplo, fome, valor porque “a fome, tal como a sede, a crença, implica sempre a projeção de uma totalidade em-si e para-si, onde a fome seria verdadeira fome, fome plena, fome totalmente ser e totalmente para-si” (SARTRE, 1994, p. 110). Ou seja, a consciência humana deseja realizar o valor de fome que coloca para si mesma: uma fome plena, uma fome que possa ser vivenciada na inteireza de um ser em-si, na inteireza, por exemplo, de uma mesa que simplesmente é mesa.

Colocar o valor enquanto expressão do desejo de ser de forma plena e ao mesmo tempo consciente de si é explicitar a conciliação impossível que a consciência vivencia com o seu próprio ser. Diante desta constatação, Sartre destaca que toda consciência humana pode receber duas interpretações igualmente verdadeiras: é consciência como pura consciência que se contesta e é consciência que põe valores e se modifica em função destes mesmos valores que ela põe. Ou seja, o para-si encontra-se perpetuamente assediado pelo valor que ele mesmo coloca a si. A falta de ser da consciência seria, portanto, a falta de ser si própria: “há como que falta de uma outra consciência cuja síntese com a primeira realizaria, crê-se, o em-si para-si” (SARTRE, 1994, p. 114). Esta “outra consciência” que falta ao para-si para realizar o seu valor é denominada por Sartre de *possível*. Trata-se de uma espécie de consciência complementar que seria, no fim, estrutura da própria consciência humana⁴¹, enquanto possibilidade colocada e vivenciada por ela própria. Assim, para que haja possibilidade no mundo, é preciso que sejamos nós as nossas próprias possibilidades: “que estejamos perpetuamente a ponto de nos anunciar a nós mesmos o que devemos ser” (SARTRE, 1994, p. 113). Diante das reflexões apresentadas, Sartre pode finalmente concluir acerca das ideias de falta, valor e possibilidade por ele propostas:

Assim, verificamos que uma consciência é, se a apreendermos na sua totalidade de ser, mais precisamente, na totalidade das suas implicações, ao mesmo tempo uma distância relativamente a si, e, pela própria essência desta falta, a apreensão implícita de um valor, que é como que a norma a partir da qual a falta se realiza, e, enfim, como projeto direto de uma maneira de apreender o que falta para se constituir em valor, quer dizer, as suas próprias possibilidades (SARTRE, 1994, p. 114).

Diante desta síntese proposta por Sartre, podemos por fim constatar: não há uma conciliação possível do para-si com o seu ser, dado que a consciência se coloca enquanto “perpetuamente uma ultrapassagem dela mesma” (SARTRE, 1994, p. 114). É nesta perpétua ultrapassagem de si mesma que Sartre localiza a impossibilidade da consciência ser colocada enquanto substancial e instantânea,

⁴¹ Podemos perceber nessa retomada de Sartre de apontamentos já realizados em *O Ser e o Nada* a potencialidade de sua fala em promover, em diversos momentos ao longo da sua conferência, uma maior compreensão de sua proposta filosófica, além de chamar a atenção para aspectos que possam não ter ficado suficientemente claros em seu ensaio de ontologia fenomenológica. É o que nos parece propor Coorebyter: “Plus clairement que dans *L'Être et le Néant*, Sartre montre ici que l'être du possible ne dépend aucunement de l'état de notre savoir, que le possible n'a rien d'une probabilité: il réaffirme le primat de l'être sur le connaître” (COOREBYTER in SARTRE, 2003, p. 208). “Mais claramente que em *O Ser e o Nada*, Sartre mostra aqui que o ser do possível não depende de nenhuma forma do estado de nosso saber, que o possível nada tem de uma probabilidade: ele reafirma a primazia do ser sobre o conhecer” (tradução nossa).

já que é reenvio constante em direção ao mundo (ao qual ela é presença), ao ser (ao qual ela escapa pela presença a si) e ao em-si-para-si (para o qual ela se determina a existir). Ou seja, a consciência é puro movimento de intenção e transcendência, não podendo ser entendida, portanto, nem como substância nem como instância pontual e instantânea apartada do mundo e da temporalidade. Na verdade, para Sartre, a consciência é temporalidade, “ela se temporaliza como existência” (SARTRE, 1994, p. 115). É a partir destas constatações que a conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si* pode apresentar sua importante conclusão: a consciência pré-reflexiva sartriana seria uma espécie de síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl com o projeto dialético, mas sem consciência, de Heidegger.

Propor uma definição de consciência que possa ser colocada enquanto uma espécie de síntese entre as propostas de Husserl e Heidegger é retomar a discussão já realizada por Sartre na introdução de *O Ser e o Nada*: é preciso reconhecer um ser do aparecer, é preciso localizar o *cogito* em sua dimensão ontológica, ou seja, de pré-reflexividade que se revela enquanto puro movimento de intencionalidade em relação ao ser, enquanto prova ontológica. Ou seja, é preciso manter a instância subjetiva do *cogito* enquanto intencionalidade, tal como Sartre localiza na filosofia de Husserl, mas é preciso superar a ideia husserliana de uma consciência contemplativa. Tal necessidade de superação remete, para Sartre, à filosofia de Heidegger, dado que a realidade humana é entendida por este filósofo enquanto transcendência, enquanto ser que é ser-no-mundo. No entanto, para Heidegger, a realidade humana não pode ser entendida enquanto *cogito*, enquanto instância subjetiva, e é neste sentido que Sartre pode propor uma espécie de síntese entre as concepções husserliana e heideggeriana.

No fim, Sartre desenvolve sua fala de forma a demonstrar que a opção pelo *cogito* enquanto ponto de partida filosófico só se torna possível através da revisão da própria noção de *cogito*, através de uma espécie de ampliação de seu entendimento: a consciência entendida em sua dimensão ontológica, ou seja, enquanto pré-reflexiva e puro movimento de intencionalidade e transcendência, é capaz de superar as críticas usualmente a ela direcionadas e colocar-se enquanto fundamento necessário e concreto do *cogito* reflexivo e, conseqüentemente, do conhecimento humano. É assim que podemos compreender o quanto o *cogito* sartriano é caudatário direto do *cogito* de Descartes. Para Sartre, a riqueza concreta do “eu penso” cartesiano só pode ser devidamente restituída através do adequado entendimento do *cogito* em toda sua especificidade de fracasso e de liberdade, ou seja, em toda sua dimensão de concreta e livre articulação com o mundo. Conclusão que Sartre já coloca de início, na fala de apresentação que antecede a presente conferência:

Assim, o abandono do *cogito reflexivo* - formação segunda - em prol do *cogito pré-reflexivo* permite-nos reencontrar o *ser do percipi*⁴², quer dizer, da consciência, o ser do mundo e a existência de outrem. Um tal método proteger-nos-á ao mesmo tempo do idealismo - visto que o ser do fenômeno é, por princípio, distinto do seu ser conhecido - e do realismo - visto que a consciência está articulada com o mundo no seu ser. Ele restituirá ao “Eu penso” cartesiano a sua riqueza concreta e sua apoditicidade” (SARTRE, 1994, p. 88).

⁴² Na edição original francesa: “l’être du percipiens” (SARTRE, 2003, p. 38).

IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS: O FRACASSO É LIBERDADE

O desejo humano de ser Deus revela-se na filosofia sartriana enquanto desejo do para-si de se autofundamentar, de compor com o em-si uma totalidade perfeita em-si-para-si, capaz de ser causa de si própria. Ou seja, para Sartre, o para-si almeja ser um *ens causa sui*. Tal ser que fundamentaria a si ao mesmo passo que seria consciente de si, ou seja, que seria imanência e transcendência, substância e liberdade, assemelha-se muito ao Deus da tradição metafísica, tal qual o Deus cartesiano. Deus que, para Sartre, coloca-se enquanto intrinsecamente paradoxal. Afinal, como conceber a conjunção em um único ser de características inconciliáveis do em-si e do para-si? É a partir, portanto, da própria proposta de ontologia fenomenológica de Sartre, esboçada em *O Ser e o Nada*, que podemos entender sua colocação em relação ao Deus de Descartes: Deus seria uma hipostasiação de uma totalidade que a realidade humana é na forma de não sê-la, ou seja, seria o transferir de uma condição humana de imperfeição e busca para uma condição de plena perfeição divina. É assim que, conseqüentemente, Sartre pode concluir em *A Liberdade Cartesiana*: o conceito de liberdade divina desenvolvido por Descartes seria o próprio conceito de liberdade humana, caso não existisse o fenômeno da hipostasiação, ou seja, caso a figura de Deus não fosse considerada como indubitavelmente existente. Uma liberdade humana hipostasiada em Deus que é, fundamentalmente, criadora.

A liberdade criadora do Deus cartesiano, portanto, assemelha-se muito à liberdade da consciência humana colocada pela filosofia de Sartre. Tal assunção do homem em detrimento de uma figura divina explica-se, sobretudo, pela forma como Sartre coloca-se herdeiro do *cogito* cartesiano, tal como já se destaca em *O Ser e o Nada* e é colocado de forma inquestionavelmente clara na conferência *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. O *cogito* sartriano não é colocado como substância pensante, mas como um puro nada, um livre movimento de intenção em relação ao ser, uma ação pré-reflexiva que possa ser a base sólida da reflexão, de um posterior conhecimento humano ancorado na concretude do mundo. Tal *cogito*, portanto, não é colocado como prova da existência de Deus, mas tão somente prova da existência de ser. Na filosofia de Sartre, a realidade do mundo se dá através da relação entre o para-si e o em-si, sem qualquer fundamentação em uma figura divina: o homem é ser-no-mundo, ou seja, é responsável pelo seu próprio ser ao mesmo passo que é abertura de mundo, que é criador de sentido para a realidade. Desejar ser Deus, portanto, não é conhecer esse Deus e depois desejar tomar o seu lugar: o para-si busca, no fim, é escapar de sua inescapável contingência, busca fundamentar a si próprio, como um Deus. A totalidade que o para-si

forma com o mundo através de seu circuito da ipseidade é totalidade desintegrada, é totalidade que ele é na forma de não sê-la, dado que seu ser é fundamentalmente processo contínuo de se fazer, intrinsecamente ambiguidade. Dado que o desejo de se autofundamentar, para Sartre, é desejo de impossível realização, o homem é em sua estrutura mais original um incontornável fracasso:

Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta a si mesmo *apenas* enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso em presença do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada, ou seja, deste ser que seria seu próprio fundamento *enquanto* coincidência consigo mesmo. (SARTRE, 2013, p. 139)

O fracasso constitui o próprio ser do para-si. É a partir do fracasso, portanto, que a realidade humana se desvela em toda sua dimensão de puro nada. A paixão do para-si em direção à totalidade que almeja ser é paixão inútil: a condição humana é perpassada pela solidão, pelo desamparo. Ser na forma de nada de ser é estar continuamente em direção a uma totalidade impossível com o ser, é estar continuamente lançado na busca por desvencilhar-se de sua originária contingência, da sensação de habitar o mundo “para nada”. É dessa forma que se delineia o *cogito* pré-reflexivo de Sartre: um arrancamento em direção à uma totalidade que já se é, mas na forma de não sê-la. Arrancamento movido pela sensação de falta, de não ser o bastante, como conclui Sartre na quarta parte de *O Ser e o Nada*, em *A condição primordial da ação é a liberdade*: “a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem. A realidade-humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será” (SARTRE, 2013, p. 545). Fracasso, no entanto, que não deve ser compreendido como sinônimo de pessimismo ou como uma leitura niilista da realidade humana. Na verdade, compreender a natureza do homem enquanto ser lançado no mundo e movendo-se em direção ao seu desejo de ser em-si-para-si é colocar em destaque a liberdade enquanto dimensão fundamental de seu ser:

[...] sou um existente que *aprende* sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única se temporaliza como liberdade. Como tal, sou necessariamente consciência (de) liberdade, posto que nada existe na consciência a não ser como consciência não tética de existir. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em seu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma *propriedade* de minha natureza; é bem precisamente a textura de seu ser; e, como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade (SARTRE, 2013, p. 542-543).

Liberdade, portanto, não é uma qualidade humana entre outras, mas a própria estrutura do para-si enquanto ser lançado no mundo, enquanto ser que fracassa em seu desejo de plenitude. É nesse sentido que Sartre pode afirmar que o homem é condenado a ser livre: “estou condenado

a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 2013, p. 543). No fim, *o fracasso é liberdade*. A irrestrita liberdade humana só pode ser compreendida em toda sua dimensão se compreendermos sua relação direta com o fracasso. Como destaca Thana Mara de Souza, o movimento fracassado do para-si acaba por justificar a impossibilidade de se pensar a realidade humana enquanto submetida a um determinismo: “na busca fracassada pela completude, o homem se desvela como aquele que se constrói a cada momento, como aquele que historicamente se faz ao se desfazer das amarras de um determinismo que não deixa lugar à individualidade” (SOUZA, 2012, p. 139). Construir-se a todo momento é agir livremente no mundo: há na liberdade e no fracasso do para-si uma constituição de ser que é essencialmente ação, que é contínua construção de sentido para si e para a realidade que o rodeia. Liberdade e fracasso, portanto, constituem-se enquanto estruturas fundamentais do para-si e se revelam no movimento contínuo do homem em busca de suprir sua falta de ser, ou seja, de realizar o seu desejo primordial: o de ser Deus.

Afirmar a ação humana em detrimento de um determinismo demonstra o quanto Sartre busca, através de sua proposta ontofenomenológica, uma solução filosófica que possa se situar entre o idealismo e o realismo, ou seja, uma solução que não tenda exclusivamente à consciência ou exclusivamente ao ser, mas que se coloque comprometida com ambos ao dar enfoque ao mundo concreto, à ação humana e à realidade do fenômeno. Tal objetivo é colocado na introdução de *O Ser e o Nada* e claramente endossado em suas conclusões *Em-si e Para-si: esboços metafísicos*, quando o poder da ação humana de modificar efetivamente o mundo é destacado: “a ação deve ser considerada *ao mesmo tempo* no plano do Para-si e no do Em-si, pois se trata de um projeto de origem imanente, que determina uma modificação no ser do transcendente” (SARTRE, 2013, p. 762). Afinal, a liberdade criadora do *cogito* se revela na ação: é na relação entre consciência e ser, na ação contínua da realidade humana em direção ao seu desejo de ser Deus, ao seu contínuo fracasso, que o mundo pode se abrir à livre criação e modificação humana. Para Sartre, o agir humano no mundo, enquanto ser-no-mundo, compõe uma totalidade destotalizada, uma espécie de um Deus imperfeito em estado de perpétua desintegração, uma totalidade sempre indicada e que jamais se efetiva, um *Deus faltado*:

[...] o real é um esforço abortado para alcançar a dignidade de causa-de-si. Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado. Tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal. Não que a integração jamais *tenha tido* lugar algum dia, mas precisamente o contrário, porque é sempre indicada e sempre impossível. É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência (SARTRE, 2013, p. 759).

Destacar o poder da ação humana, portanto, é entender o para-si enquanto um dos termos da relação e a própria relação entre consciência e ser. A liberdade advém do fracasso e há, no fim,

um otimismo nesse fracasso: há no colocar de uma absoluta liberdade humana o apelo à ação responsável. Se a liberdade humana assemelha-se a uma condenação, em toda sua dimensão de angústia, não deve ser entendida enquanto simplesmente sinônimo de niilismo. Como destaca Sartre em sua conferência *O Existencialismo é um humanismo*, a angústia humana de habitar livremente o mundo não deve ser entendida enquanto sentimento aterrador a ser evitado a todo custo, enquanto uma espécie de cortina que pudesse separar os homens uns dos outros e da ação responsável. Pelo contrário, assumir esse sentimento seria o primeiro passo para o homem tomar plenamente a posse de sua liberdade e de sua responsabilidade diante do mundo: “não há doutrina mais otimista, pois ela coloca o destino do homem nele mesmo” (SARTRE, 2012, p. 17). Segundo Sartre, pensar o homem enquanto irrestritamente livre é atribuí-lo dignidade, é não reduzi-lo a um mero objeto, tal como as doutrinas materialistas, é não colocá-lo como inteiramente submetido a uma vontade divina, tal como a tradição cristã:

O existencialismo não é, sobretudo, um ateísmo no sentido de empenhar-se para demonstrar que Deus não existe. Declara, ao contrário, que, mesmo que Deus exista, isso não mudaria nada; este é o nosso ponto de vista. Não quer dizer que creiamos que Deus existe, mas que achamos que o problema não é sua existência ou não. O homem precisa encontrar-se ele próprio e convencer-se que nada poderá salvá-lo de si mesmo, mesmo que houvesse uma prova incontestável da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e apenas por má-fé é que, confundindo seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem nos chamar de desesperançados (SARTRE, 2013, p. 44).

V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE SARTRE:

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Textes introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I – Críticas Literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. *Situações I – Críticas Literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

DEMAIS AUTORES:

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FERREIRA, Vergílio. *Da fenomenologia a Sartre*. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

- FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- GUEROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade et al. São Paulo: Editorial, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência do Fundamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Descartes existencial*. São Paulo: Editora Herder, 1960.
- MARTON, Scarlett. Sartre: ontologia e historicidade. *Revista O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 5-19. 2007.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MOUTINHO, Luiz Damon. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 33, p. 105-152. 2003.
- MOUTINHO, Luiz Damon. O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana. In: GONÇALVES, A. et al. (org.) *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- PRADO JUNIOR, Bento. O circuito da Ipseidade e seu lugar em 'O Ser e o Nada'. *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, v. 3, n. 2, p. 29-36. 2006.
- PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. A conduta indiferente. *Ide - Psicanálise e Cultura*. São Paulo, v. 31, n. 47, p. 24-29. 2008.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SOUZA, Thana Mara. Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis. *Princípios*. Natal, v. 19, n. 31, p. 119-140. 2012.

YAZBEK, André Constantino. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “realidade humana” em O Ser e o Nada. *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, v. 3, n. 2, p. 37-51. 2006.