

NEGATIVIDADE E TRANSCENDÊNCIA O SER E O NADA NA FILOSOFIA DE SARTRE¹

Luciano Donizetti da Silva
Centro de Educação e Ciências Humanas
UFSCAR, São Carlos - SP

Resumo: Esse artigo tem como objetivo analisar de que modo Sartre supera a aparente contradição resultante da introdução de *L'Être et le Néant*, qual seja, como pode haver mundo se a análise preliminar do fenômeno de ser levou à dicotomia entre um ser que é para-si e um outro, o em-si, fechado em si mesmo. Para isso, será necessário analisar a regressão analítica empreendida na *Primeira Parte* da obra e entender de que modo a ontologia fenomenológica supera tal dificuldade; em seguida será preciso explicar a relação fática entre o ser-em-si e o ser-para-si. O método utilizado será a leitura estrutural de texto, ou seja, as dificuldades pesquisadas serão respondidas com base naquilo que o autor nos apresentar. Espera-se com isso mostrar que Sartre, em pleno século XX e com as dificuldades teóricas dessa época, produz uma *ontologia fenomenológica* e assim, prestar-lhe a devida homenagem.

Palavras-chave: Sartre; negatividade; transcendência; ser e nada

Abstract: This article intends to analyze how Sartre overcomes the apparent contradiction resulting from the introduction of *L'Être et le Néant*, that is, how the world could exist if the preliminary analysis of the phenomenon of the being led to a dichotomy between one being that is to himself and to other, the oneself closed to himself. Firstly, for this purpose, it is necessary to analyze the analytical regression taken in the First Part of the book and to understand how the phenomenological ontology overcomes such difficulty. Secondly, it requires explaining the fact relation between the being in oneself and the being

¹ Este trabalho foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo – FAPESP.

to oneself. The method used is the structural reading of the text, that is, the difficulties researched are answered based on what the author presents to us. It is expected to show that Sartre, in the middle of the 20th century, and considering the theoretical difficulties of such time, could produce a phenomenological ontology, what leads us to pay him a deserving tribute.

Key-words: Sartre; negativity; transcendence; being and nothingness

É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do em-si e do para-si, e sua relativa independência.

Sartre, 1943, p. 717.

Por ocasião do primeiro centenário de nascimento de Jean-Paul Sartre, esse artigo pretende analisar uma importante questão de sua *ontologia fenomenológica*; e se considerarmos que sua filosofia tem como objetivo salvaguardar a liberdade humana de todo determinismo ou casuísmo, e que essa liberdade tem como origem a *ruptura* presente na intra-estrutura da consciência, pela qual o nada é levado ao coração do ser e faz com que haja mundo, pode-se até mesmo dizer que se trata de uma questão que vai além da fase de *O Ser e o Nada* – ela englobaria todo o pensamento do filósofo. Mas não pretendemos ir tão longe; o fato é que a introdução de *O Ser e o Nada*, graças ao que Sartre chama de análise preliminar do fenômeno de ser, deixa sua filosofia num impasse: ela leva a dois seres, o ser-em-si, definido como aquele que é si mesmo, que é o que é, e o ser-para-si, entendido como ruptura consigo mesmo. Que relação poderia haver entre eles, se o primeiro simplesmente é, além de ser fechado em si mesmo e, por essa razão, *não comportar relações?*

Em outras palavras, Sartre pretende explicar de que modo o Ser é a *carne* do fenômeno, superando assim a postura idealista de seu mestre Husserl sem, ao mesmo tempo, abrir mão da liberdade (e conseqüente responsabilidade) do homem na constituição do mundo; desse modo explica-se que seu projeto trate de uma ontologia fenomenológica. Mas de que modo isso será possível se, de início, o filósofo afirma que o ser *está fechado* em si mesmo? (BORNHEIM, 1971, p. 223 ss) Ora, trata-se de explicar (ou mesmo mostrar a possibilidade) a relação entre essas duas regiões do ser que são delimitadas na introdução da obra e que, devido à filiação sartriana a Parmênides – *o ser é, o nada não é* – produz a difícil missão de mostrar o modo pelo qual essas duas regiões de ser se relacionam e faz com que haja o mundo. Enfim, para apresentar a solução do filósofo para esse impasse, muito sério, analisaremos as primeira e segunda partes da obra, em especial o capítulo *As estruturas imediatas do para-si*. (SARTRE, 1943, p. 115 ss).

Após analisar provisoriamente o fenômeno de ser e, com isso, formular a questão fundamental da fenomenologia que norteia *O Ser e o Nada* (a relação possível

entre o em-si e o para-si). Sartre, como alternativa à reflexão, serve-se da análise objetiva de condutas humanas; com isso busca contornar o erro metodológico de tematizar em separado o que somente existe junto, afinal, é desaconselhável *apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida*. (SARTRE, 1943, p. 37). Uma vez que se separe consciência e mundo pela reflexão, torna-se impossível recuperar sua unidade sintética pela adição das partes. Ao tomar como ponto de partida o ser-no-mundo, Sartre tem como objetivo superar a abstração; se o concreto é a totalidade sintética *homem-no-mundo*, a relação entre homem e mundo é o melhor ponto de partida para se entender as estruturas fundamentais do próprio mundo.

É nesse sentido que, logo após a introdução de *O Ser e o Nada* na qual, em contraposição ao idealismo husserliano, é mostrada a necessidade de transcendência do ser e formulado o problema fundamental, Sartre executa um processo regressivo. Toma como melhor meio de chegar às estruturas do real a análise da relação entre homem e mundo, análise essa objetiva; a primeira conduta analisada, a interrogação, mostra que a consciência apresenta um comportamento voltado para o não-ser. (SARTRE, 1943, p. 38). Coloca-se, assim, o problema do nada que, conforme mostra a crítica a Hegel e Heidegger, deve ser posterior ao ser – a interrogação indica que é pelo homem que o nada vem ao ser, que é devido ao homem que o nada é encontrado no mundo.

A análise das condutas (interrogação e destruição, SARTRE, 1943, p. 44 ss) mostra que o nada só pode ser encontrado no ser graças ao homem; entretanto, esse nada não é uma impressão subjetiva, mas está no mundo. Ora, para que o nada possa ser intramundano e posterior ao ser, é preciso que ele não apresente nenhum nível de positividade, mas que simplesmente não seja; e, se é pelo homem que o nada é semeado no mundo, o nada deve ser encontrado na estrutura de ser do próprio homem, seja na sua relação temporal consigo mesmo, seja na imanência da consciência. Em outros termos, o negativo puro deve ser encontrado na estrutura do para-si; para tanto, a consciência precisa apresentar, pela negação, a possibilidade de descolar-se do ser e de si mesma. A consciência deve ser, em seu ser, negação do ser e negação de si; por ser ruptura com o ser, a consciência está em situação como marca de sua pertença ao ser, e, também, ela é contingente como prova de sua liberdade absoluta.

O recurso regressivo mostra que, como condição para negar o ser e, assim, disseminar o nada no mundo, a consciência deve ser sua ininterrupta e insuperável nadificação; a regressão, empreendida na primeira parte de *O Ser e o Nada*, tem por objetivo procurar na intra-estrutura da consciência a nadificação que o para-si é; a relação entre para-si e em-si é do tipo de negação interna; essa negação é, num mesmo ato, dupla negação, ou seja, a mesma negação nega o ser e nega a negação do ser (o para-si é negação do ser e negação de si). Esse caráter de dupla negação é encontrado na análise da consciência (angústia e má-fé), ou, o homem *é o que não é e não é o que é*. O princípio de identidade não é aplicável à consciência, que deve ser negação do ser e de si sem qualquer possibilidade de identificar-se, seja com o ser, seja consigo mesma.

Entretanto, cabe perguntar qual o ganho de tal desvio, ou, se se preferir, o que muda após a regressão analítica? Em primeiro lugar, é assim que Sartre, com a pretensão de superar o idealismo husserliano, reescreve a fenomenologia desde seu início. Se a redução fenomenológica permite que se considere o ser como que diluído em suas formas de ser, Sartre, ao mostrar que o mundo ocorre ao em-si, impede que a redução possa ser efetuada. Feita a redução sobra um simples não, sem corpo, sem lembrança, sem saber, sem ninguém; noutros termos, a redução é impossível porque ela almeja, segundo Sartre, colocar o mundo entre parênteses; caso isso seja feito, desde que se aceite que o mundo é produzido pela relação negativa do para-si ao ser, não resta coisa alguma.

Em segundo lugar, vale lembrar que a negação ocorre sempre em duas vias: ser para-si é ser negação do ser e, ao mesmo tempo, negação de si. Se a negação do ser impede que a redução fenomenológica possa ser efetuada, ela tem sua contrapartida: a negação de si, que permite a reflexão purificada e, dessa feita, possibilita descrever as estruturas fundamentais do mundo. Mas por que, apenas após a regressão analítica, Sartre pode tomar como solo de sua filosofia a reflexão pura? E por que, mesmo tendo iniciado *O Ser e o Nada* criticando a postura que separa previamente consciência e mundo, pode ele agora se prender apenas a um dos termos da relação (o para-si) e, posteriormente, tematizar o outro (transcendência), também em separado? O que muda com a demonstração de dupla negação que a consciência é. (SARTRE, 1943, p. 84 ss).

Além disso, será a estrutura de ser duplamente negativa capaz de mostrar a dependência do para-si em relação ao em-si ao mesmo tempo em que mantém a absoluta autonomia do para-si e a absoluta positividade do em-si? Em resumo, a parte de *O Ser e o Nada* será analisada com objetivos precisos: o estudo ontológico da consciência (*núcleo* instantâneo do homem) será capaz de garantir a absoluta positividade do ser? Capaz de mostrar que o para-si é o ser que surge do em-si como negação de sua plenitude? Mostrar que essa negação originária não é causa de modificação do em-si? Mostrar que essa relação negativa do para-si ao em-si não é, de modo algum, um limite para a liberdade? Respondidas essas questões, será possível entender a alternativa que Sartre formula para além da antinomia do realismo e do idealismo, que contemple seu projeto de manter a absoluta translucidez da consciência e a presença real do mundo. Mas antes de tudo, é preciso verificar porque, depois da regressão analítica, é possível partir de um dos termos da relação, qual seja, a análise ontológica do *ser-para-si*.

A introdução de *O Ser e o Nada* redundou, quando se pretendeu ontológica, em uma dualidade insuperável entre duas regiões do ser, o ser-para-si e o ser-em-si; mas já ali Sartre apontava para o problema de se conceber o *cogito* como conhecimento, e, com isso, entender a reflexão como um conhecimento que a consciência teria dela mesma. “Assim, estaria definida a *reflexão* ou consciência posicional de consciência, ou, melhor ainda, o *conhecimento da consciência*.” (SARTRE, 1943, p. 19). Entretanto, para Sartre é justamente esse parecer metodológico que produz a dualidade ontológica e, uma vez que a pesquisa é dual em seu ponto de partida, torna-se impossível, pela reunião posterior das partes, constituir um todo. A raiz do problema está, segundo ele, em conceber a

consciência como uma dualidade de fato. É verdade que, para ser consciência, é necessário que haja remissão a si. Mas essa remissão não deve ser entendida como dual, ou, que a consciência seja tética de si mesma. Ainda assim, em que a análise de condutas do homem no mundo, tematizada na primeira parte de *O Ser e o Nada*, muda a perspectiva da dualidade?

Da mesma maneira que a demonstração da pré-reflexividade do *cogito* exigiu o desvio que toma a experiência como ponto de partida, o meio encontrado para superar a dualidade ontológica produzida pela reflexão é a análise do homem-no-mundo. É o terreno do homem-no-mundo, lugar onde de fato ocorre a união entre em-si e para-si, o melhor ponto de partida para produzir uma ontologia, ontologia que deverá ser fenomenológica. O percurso já é previsto: a interrogação leva ao não-ser; o não-ser, que não pode ser creditado ao ser (plena positividade), conduz novamente à consciência; o nada é encontrado na intra-estrutura da consciência como sua condição de possibilidade. Com isso, Sartre estabelece algumas particularidades, enumeradas a seguir:

- Primeira: mostra que não é possível distinguir, em regiões estanques, objeto e consciência. O mundo é união entre em-si e para-si, onde cada um desses termos de alguma maneira contribui para que haja o fenômeno. Não há objeto que não seja para uma consciência nem, por sua vez, consciência que não seja de um objeto: ambos constituem uma unidade sintética. É nesse sentido que se insere o engano metodológico de tratar em separado o que existe junto – apenas abstratamente existem consciência e objeto em separado. Assim, o melhor meio de enfrentar o problema é fenomenologicamente; bem entendido, se a fenomenologia compreender o mundo como movimento negativo do para-si sobre o em-si. A negação deve estar no princípio de tudo.

- Segunda: uma vez que é pela negação que o mundo se constitui, é preciso entendê-la sob dois aspectos: a negação *constitui* a ordem dos fenômenos e, também, o ser da consciência. Isso quer dizer que a consciência é negação do ser, o que faz com que haja mundo; mas como condição para que negue o ser, ela deverá ser negação de si. A negação *de si* está na origem do ser da consciência e, por negligenciar esse aspecto de seu ser, é que ocorre a cisão inicial que gera a dualidade ontológica. É por essa razão que a relação de conhecimento (ou o *cogito* cartesiano) produz de um lado o sujeito e, em contrapartida, o objeto. Não pensar a negação como constitutiva do para-si e do mundo está, no entender de Sartre, na origem dos embaraços da história da filosofia, ou seja, “Descartes o havia pensado [o *cogito*] em seu aspecto funcional: ‘*Eu* duvido, *eu* penso’. E, por querer passar sem fio condutor, desse aspecto funcional à dialética existencial, *caiu* no erro substancialista. Alertado por esse erro, Husserl permaneceu receosamente no plano da descrição funcional. Por isso, nunca ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal (...). Heidegger (...) aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo *cogito*. Mas o ‘*Dasein*’, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão.” (SARTRE, 1943, p. 115).

- Terceira: a análise de condutas permite sair do *cogito*, ou melhor, permite superar a instantaneidade e mostrar que a consciência se encaminha em variadas direções

que constituem a realidade humana; mesmo que a consciência seja sempre intenção de algum objeto, de si mesma, de seu passado ou de seu futuro, ela não pode jamais coincidir com qualquer um deles. “A característica da consciência, (...), é ser uma descompressão de ser” (SARTRE, 1943, p. 116). Como tal, ser consciência é direcionar-se ao transcendente e, pelo mesmo ato, retornar a si mesma. Mas em que medida esse se direcionar a si não constitui uma dualidade?

A consciência é consciência (de) si. Sendo negação, ela não apresenta qualquer positividade que permita pensá-la existindo como negação de algo que a constitua. (SARTRE, 1943, p. 117-118 ss). O que a consciência adquire em seu ser é nada, ou, o que a separa de si é nada. Mesmo que o ser do fenômeno seja transcendente, o ser da consciência é transfenomenal, ou seja, a consciência não pode em momento algum se estancar, tornar-se (ou ser concebida como) uma substância. Assim, ser-para-si exige que a negação que o constitui seja negação do ser-em-si, o que permite a reflexão purificada, ou, a análise em separado do *cogito* e do mundo: não há perigo de que a análise da consciência se encerre nela mesma, uma vez que, por ser diaspórica, ela é remissão contínua ao transcendente.

Por apresentar na intra-estrutura de seu ser o nada que a separa de si, a consciência está incapacitada de se coagular, de se tornar positiva; porque a consciência é ser dupla negação, de si e do ser, tomá-la como objeto deixa de ser remissão ao transcendente, já que ela não pode, sendo negação do ser, encerrar-se em si; por sua vez, tematizar o transcendente em separado não deixa de ser remissão imediata à consciência. “A consciência não implicará abstração (e por isso será pura) quando for consciência da ‘quase multiplicidade’ do para-si integral disperso em suas dimensões.” (MOUTINHO, 1995, p. 159). Assim, embora analisando mundo e consciência em separado, Sartre não incorre em abstração já que a separação a princípio foi evitada pelo processo regressivo.

É nesse sentido que Sartre pode, primeiramente, analisar as estruturas imediatas do para-si e, posteriormente, a transcendência; essas particularidades compõem uma única estrutura. “É preciso partir do *cogito*, mas cabe dizer, (...), na condição de que possamos deixá-lo.” (SARTRE, 1943, p. 115). Se a consciência é, a princípio, descompressão de ser, não haverá nenhum problema para, a partir dela, chegar ao transcendente. Sem dúvida, essa é a grande contribuição da análise de condutas e a razão que possibilitará a Sartre, enfim, partir do *cogito*. Resta saber se as respostas que a reflexão purificada vai apresentar serão suficientes para fornecer uma alternativa para além do realismo e do idealismo. É o que agora será analisado.

O estudo ontológico da consciência mostra que ela existe como um esboço de dualidade, já que não pode ser considerada uma dualidade de fato, afinal, o movimento da consciência em direção a si e ao transcendente é condição para que ela seja para-si. Disso decorre que “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, 1943, p. 118). Pensar essa contradição no seio da consciência como remissão ao infinito é inserir na consciência a positividade característica

do em-si. Assim, a consciência existe como um ser que é presente a si mesmo: o para-si é si mesmo sob a forma de ser presença a si. O em-si, por sua vez, é de outra natureza, pois para que haja remissão a si mesmo, ele precisaria ser distante de si; o em-si simplesmente é. Mas o que pode separar o para-si de si mesmo?

A consciência é reflexo que é sua própria reflexão. No âmbito pré-reflexivo, a consciência é consciência (*de*) si – ora, o que significa o *si* pré-reflexivo? Significa que o para-si deve ser seu próprio nada de ser. A distância que separa o para-si de si mesmo é o nada em estado puro. Isso exige de Sartre emendar-se pela utilização do termo *em-si*, colhido da tradição, para referir-se ao transcendente, afinal, se é essa partícula que indica que a consciência é remissão a si, é equivocado concedê-la ao em-si, que é absoluta plenitude e coincidência consigo (simplesmente é). (DANTO, 1993, p. 39). Mas, além disso, o *si* indica remissão do sujeito a si mesmo na unidade de seu ser, ou seja, o *si* não existe. “O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade.” (SARTRE, 1943, p. 119).

A consciência apenas é consciência se for presença a si sem que isso seja uma dualidade; ao se perguntar o que separa a consciência de si mesma, a única resposta possível é nada. Por isso, entender o mundo como relação entre ser e nada sem fundamentar o nada tem, nessa tentativa, a inserção da negatividade (que é apenas humana) na noção de ser e, em contrapartida, a concessão de algum tipo de positividade ao nada. O para-si é presença a si tendo, como aquilo que o separa de si mesmo, nada; de outra feita, inserir-se-ia algo (positivo) no para-si, o que tornaria a consciência opaca, substancial, *em-si*. Essa fissura original no para-si é o negativo puro: “esse negativo que é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada*.” (SARTRE, 1943, p. 120).

A distância que a consciência apresenta de si é nada e, por essa distância, o nada vem ao mundo. Por isso, ainda que o ser seja absolutamente positivo, o mundo apresenta negatividades. É, também, por isso que o nada não pode jamais ser encontrado: ele não é e, como tal, não pode ser intencionado. O nada vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana: a realidade humana é o ser que, em e por seu ser, fundamenta o nada no coração do ser. É pela remissão a si (na unidade do mesmo ato) que a consciência segrega o nada no ser; “o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si.” (SARTRE, 1943, p. 121). A consequência imediata é que o nada figura no mundo como correlato da ruptura que o para-si encontra em seu ser; numa palavra, o nada não é.

Entretanto, ainda que o para-si apresente o nada como aquilo que o separa de si, de alguma forma o para-si é. A estrutura de ser do para-si mostra que, além da impossibilidade de coincidir consigo, existe algo em seu ser que não pode ser superado: sua presença ao mundo. Caso não fosse remissão ao transcendente, o para-si coincidiria com seu nada de ser, tornando-se em-si (substancializaria o nada). Nesse sentido, a facticidade também se apresenta imediatamente ao para-si como sua contingência; a facticidade infesta o para-si e o faz existir em união com o em-si. O para-si é presença a

si e presença ao em-si, ou, é o que não é e não é o que é. Por ser negação, o para si existe como remissão a si e ao transcendente num único e mesmo ato.

A partir das características do ser-para-si, que é remissão a si sem qualquer possibilidade de identificação e, ao mesmo tempo, remissão ao em-si, Sartre concebe a necessidade de um ato ontológico. Esse acontecimento, que é a degeneração do em-si (absoluta positividade) rumo a si, constitui o para-si; o ato ontológico é o surgimento da consciência, um acontecimento absoluto que vem ao ser e é por ele sustentado: o nada apenas *é* nada de ser; o ser, absolutamente positivo, não mantém por si mesmo relação, apenas podendo ser alcançado pelo nada. Decorre daí que “o nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser.” (SARTRE, 1943, p. 121). O nada no mundo é resultado do homem, mas se por toda parte existe ser, a origem do nada só pode estar no ser. Isso explica porque o nada precisa do ser para vir ao mundo, afinal o nada não é e, não sendo, apenas do ser pode retirar sua eficácia. Mas como é possível que o para-si tenha sua origem no em-si, se esse último é absolutamente positivo?

A região do ser que é, em seu ser, dualidade na unidade e, por isso, segrega o nada no ser, é o para-si. Mas justamente por sua estrutura de ser, o para-si é ontologicamente em-si degradado, e leva o nada ao ser por sua auto-negação. Assim sendo, não poderia decorrer daí a possibilidade de passagem do ser ao nada (e vice-versa), recaindo no paralelismo entre ser e nada que Sartre critica em Hegel? Se o para-si é em-si decaído, onde está sua positividade, que o faria *ser*? Nalguma medida, o para-si é, ainda que sendo o que não é e não sendo o que é. É a título de acontecimento, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, enquanto abandonado em uma situação. Isso faz com que a consciência apenas possa se conceber, por si mesma, como infundada, verdade que figura em todo *cogito*: “Essa 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 o *cogito reflexivo* de Descartes.” (SARTRE, 1943, p. 122). A impossibilidade que a consciência apresenta de se fundamentar remete, imediatamente, à sua pertença ao em-si.

Como a consciência pode captar-se sem fundamento se ela existe por si? Vale lembrar que, de fato, a consciência fundamenta seu nada de ser e, por isso, ela existe como dualidade na unidade (é negação de si); porém, justamente por isso, ela não pode fundamentar seu ser, haja vista que “Entre a consciência do *Ensaio sobre a transcendência do Ego* e a que surge em *A Náusea* não há diferença alguma, senão um acréscimo no romance: a dimensão da contingência.” (MOUTINHO, 1995, p. 75). O ser é fundamento do nada enquanto se transmuta em para-si, mas *ser* é contingente; para que o ser se fundamentasse, seria necessário que ele fosse à distância de si. Não é possível conceber um ser que seja seu fundamento sem que, ao mesmo tempo, esse ser seja ruptura e, conseqüentemente, sem fundamento. “Logo, o ser da consciência, na medida em que é Em-si *para* se nadificar em Para-si, permanece contingente.” (SARTRE, 1943, p. 124). A contingência que a consciência nega sem poder superá-la jamais é resultado de sua pertença ao ser.

Isso mostra que o em-si é contingente e, numa tentativa fadada ao fracasso de se fundamentar, perde-se em para-si. Esse é o nexu ontológico entre em-si e para-si, uma vez que “o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência.” (SARTRE, 1943, p. 124). A consciência mantém o seu ser porque é negação (nadifica o nada), mas o que é nadificado na consciência é a contingência do em-si. Por isso, a questão do fundamento vem ao mundo pelo para-si, uma vez que ser-para-si é *ser-em-si* que busca fundamentar-se: o para-si é fundamento de seu nada porque, enquanto para-si, não é mais em-si. Segue-se daí que o em-si, tragado e nadificado pelo acontecimento absoluto (que é o surgimento do para-si), “permanece no âmago do para-si como sua contingência original.” (SARTRE, 1943, p. 124-125).

O para-si não pode existir desligado do em-si; por isso o nada, não sendo, está no mundo como repartição da massa de ser em fenômenos. Assim, o homem se percebe como absolutamente responsável por todo o mundo e, ao mesmo tempo, completamente injustificável. O que outrora Sartre entende por situação é, ontologicamente, a facticidade do para-si, que está “sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais.” (SARTRE, 1943, p. 125). A situação (ou facticidade) é a porção de em-si que o para-si, em vão (já que não pode superá-la), nega em seu ser e, com isso, segrega o nada no ser fazendo com que haja mundo. Também por isso o para-si está, por princípio, impossibilitado de coincidir com seu ser, haja vista que está dele separado por nada.

A contradição, encontrada em toda consciência, de ser absolutamente livre e, no entanto, não poder escolher sua vinculação com o mundo, tem sua raiz na presença da contingência do em-si no para-si. A consciência, mesmo sendo liberdade, está em situação no mundo, ou, é em-si nadificado em para-si. “O Para-si corresponde, portanto, a uma destruição descompressora do Em-si, e o Em-si se nadifica e se absorve em sua tentativa de se fundamentar.” (SARTRE, 1943, p. 127). Mais uma vez, tudo encontra termo na negação: a consciência é o que não é (negação do em-si) e não é o que é (nadificação do nada).

Até o momento, foi possível obter informações precisas sobre o nexu ontológico existente entre as duas regiões do ser; é a pertença do para-si ao em-si que faz com que a realidade humana seja liberdade em situação, uma vez entendido que o para-si é em-si degradado em busca de fundamento. Mas o mundo se revela ao para-si como incompleto, ao qual sempre falta alguma coisa que o completaria; ao mesmo tempo, a consciência sempre se encontra como movimento para fora, rumo ao transcendente que ela não é. O para-si, sendo o que não é e não sendo o que é, exige completar-se, já que determina seu ser negando o em-si. A falta de, que o para-si produz no mundo, não pode ser devida ao em-si, que é toda positividade e ao qual nada falta. Assim, a falta só pode vir ao mundo por um ser que seja, em seu ser, sua própria falta; é pelo para-si que a falta vem ao mundo.

A noção de falta, por si só, remete a uma trindade: o existente, ao qual falta alguma coisa; o faltante, que é aquilo que falta ao existente; o faltado, que seria o objeto

em sua completude. A realidade humana apenas encontra no mundo o existente, já que a ela sempre falta alguma coisa. Assim, o existente e o faltante, sendo complementares em vista de um faltado, são paralelos, podendo trocar de papéis sem que isso modifique em nada o faltado (coisa nenhuma poderia faltar ao ser). Dessa maneira, é indiferente para o em-si a falta que o homem encontra no mundo; o ser não é incompleto nem completo, simplesmente *é*. O faltado “encontra-se no ser do existente como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ela não é, bem como a seu sentido.” (SARTRE, 1943, p. 129-130).

Para que a realidade humana possa encontrar no mundo o faltante a partir do existente, é necessário que ela tenha para si um modelo de faltado. É apenas sobre o fundo de uma totalidade que a falta pode aparecer; se para a realidade humana sempre falta alguma coisa, que ao ser não poderia faltar, é no para-si que se encontra *o que* faltaria ao ser. O para-si é em-si negado, ou seja, o para-si nega a si mesmo e se constitui como dualidade na unidade. A fundamentação do para-si está, portanto, em negar em seu ser aquilo que ele *é* (em-si); apresentando, em-si mesmo, nada como aquilo que o separa de si, o para-si só poderia negar o *si*. A impossibilidade de coincidir consigo, originária do para-si, faz com que ele sempre se conceba como falta de si, como direcionar-se rumo a si em busca de coincidência consigo; “o que falta ao Para-si é o si – ou o si mesmo como Em-si.” (SARTRE, 1943, p. 131).

Note-se que o que falta ao para-si não é simplesmente o em-si, mas o si mesmo como em-si. A facticidade, que prende o para-si ao em-si sem que possa haver superação, faz com que o homem seja livre direcionar-se ao transcendente; mas o que falta ao para-si é coincidir com o em-si ao mesmo tempo em que continuaria sendo para-si. O que falta ao para-si “é a impossível síntese do Para-si e do Em-si: um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do Ser-em-si.” (SARTRE, 1943, p. 133). Obviamente que a totalidade almejada pela condição humana é irrealizável, afinal, busca reunir, num mesmo ser, regiões do ser que por sua estrutura se excluem mutuamente.

Enfim, o que falta à realidade humana é a completude de um ser que seja reunião do em-si e do para-si, ou seja, o ser-em-si-para-si hipostasiado em Deus. Sendo essa síntese impossível, não espanta que o homem seja uma paixão inútil, e que a realidade humana não passe de uma consciência infeliz. Mas não há outra maneira de ser, já que a consciência apenas pode existir negando o ser que ela não é e, apenas pode não sê-lo a partir dele; o ser, por sua vez, não poderia escapar à consciência, já que ela se dirige a ele como consciência (de) ser: “O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade*.” (SARTRE, 1943, p. 134).

Essa díade, em que se almeja síntese impossível, é a origem do valor, o *si*, totalidade concreta e inatingível do para-si. Ora, é pelo homem que o valor vem ao mundo;

assim sendo, o valor é contaminado pelo duplo caráter de ser do para-si: é aquilo rumo ao qual o para si transcende seu ser. O valor é o faltado da realidade humana, que leva em sua constituição a remissão a si do para-si: “há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade.” (SARTRE, 1943, p. 138). A consciência, portanto, existe como produtora de valores, que são projetados no mundo (enquanto nega o em-si) e, reflexivamente, reconhecidos.

Também nessa díade, está a origem dos possíveis que são possíveis do para-si e, no entanto, são encontrados no mundo. Assim, como o ser-para-o-valor, o ser-dos-possíveis surge no mesmo ato de surgimento do para-si como nadificação do em-si (descompressão do ser); o possível é um dos aspectos dessa descompressão. Por isso, o possível a que Sartre se refere não deve ser reduzido à subjetividade, mas, uma vez que surge no mundo, deve ser considerado primordialmente como possível da situação particular em que o para-si se encontra. Afinal, “é o estado possível de um existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não ser de seu estado futuro.” (SARTRE, 1943, p. 142). O em-si, por si mesmo, não é possível nem impossível, já que a possibilidade só pode vir ao mundo por um ser que é sua possibilidade; mas a relação fática entre para-si e em-si faz com que os possíveis sejam levados ao mundo como condição para que o mundo aconteça ao em-si.

É pela realidade humana, que é si mesma e pode ser outra coisa que não si mesma, que o possível é possível, ou, o possível é mais um aspecto do sacrifício do em-si em para-si. Sem o para-si, o em-si não comporta possibilidade alguma – “sua possibilidade só pode ser estabelecida a partir do exterior por um ser que se ache frente às próprias possibilidades.” (SARTRE, 1943, p. 144-145). Assim, o possível não se reduz à subjetividade, mas ocorre no mundo, sustentado pelo em-si; se o para-si é o ser ao qual falta alguma coisa, essa falta é levada ao mundo na forma de possíveis *do* em-si. O para-si está separado de sua presença a si (é o que não é), separado por nada, o que não permite sua reunião; mas também está separado de si pela totalidade do mundo (não é o que é). O possível do para-si é aquilo que faria dele, hipoteticamente, ser em-si-para-si: “Esse nada que separa a realidade humana de si encontra-se na fonte do tempo.” (SARTRE, 1943, p. 146). A busca por coincidir com o em-si, ao mesmo tempo em que se mantém para-si, alimenta o movimento negativo do para-si e faz com que haja mundo; tendo como projeto tornar-se um ser impossível (em-si-para-si), a negação que o para-si é jamais chega ao fim.

A análise das estruturas imediatas do para-si mostra que ser-para-si é ser, primeiramente, presença a si [consciência (de) si]; essa presença, no entanto, exige remissão ao em-si, ou seja, a facticidade é uma estrutura que também se apresenta imediatamente ao para-si (sendo nada de ser, o para-si é direcionar-se ao em-si). Essa dupla negação que o para-si é, que é presença ao ser e a si sem qualquer possibilidade de coincidência, produz como ser normativo o projeto de ser em-si-para-si; esse projeto, por sua vez, norteia o ser dos possíveis, ser esse que é um retorno do para-si, após negar o em-si,

sobre si mesmo. Essas estruturas imediatas do para-si compõem o circuito da ipseidade – por esse circuito o para-si, dupla negação, faz que o mundo aconteça ao em-si. A ipseidade é, pois, um grau maior de nadificação do para-si que é presença a si (reflexo-refletidor) como ausente; “o Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades.” (SARTRE, 1943, p. 148). Por isso, o mundo é *a* totalidade de ser na medida em que essa é atravessada pelo circuito da ipseidade.

Partindo da noção de consciência como falta, Sartre chega aos possíveis do para-si, que podem ser concebidos porque o para-si é falta de si mesmo como em-si – o para-si faltante é o possível. Além disso, o possível não é uma simples realidade subjetiva, mas antes, propriedade de realidades já existentes que de alguma forma deve nadificar o em-si em fenômeno. O possível é *a* presença a si que não é, é falta levada pelo para-si à transcendência (relação existente, faltante, faltado). O possível é uma falta que não pode ser suprimida porque, no horizonte, almeja coincidir consigo mesma – assim, as realizações cotidianas, que aparentemente realizariam o possível, tornam-se fonte de outros possíveis, já que essa necessidade está no âmago do para-si como falta de si. Note-se que “o para-si está separado da presença a si que lhe falta e é seu possível próprio, em certo sentido por *nada*, e, em outro sentido pela totalidade do existente no mundo, na medida em que o para-si faltante ou possível é para si como presença *a* certo estado no mundo.” (SARTRE, 1943, p. 146).

A ipseidade designa a livre necessidade que tem o para-si de ser longe do que é, de ser falta de seu ser. O primeiro movimento reflexivo é aquele pelo qual a consciência existe como presença a si – o segundo nível dessa presença torna-se uma presença ausente, aquilo que falta ao para-si. Dessa forma, dá-se a superação da imanência em que estava o para-si na medida em que, com a ipseidade que é a busca de coincidência consigo mesmo, o para-si se lança rumo a seus possíveis. É no circuito da ipseidade que se dá o mundo; mesmo assim, não é possível considerar essa relação como idealista: por não coincidir com seu ser nem com o em-si, o para-si é falta de ser; ao levar essa falta ao ser-no-mundo, o para-si faz com que haja uma ordem de fenômenos e, com isso, o mundo ocorre também ao em-si.

É assim que, em vista de superar o idealismo husserliano e, após formular um novo meio de escapar da instantaneidade em que o para-si se encontrava, Sartre pretende ter superado tanto o idealismo quanto o realismo, afinal, pode-se concluir a partir da estrutura de ser do para-si que o mundo não se reduz à subjetividade; da mesma forma, são mantidas a presença e absoluta positividade do em-si. (SARTRE, 1943, p. 150). Sartre não apenas mostra que ser-para-si é ser relação com o em-si como, também, que o para-si, por sua estrutura de ser, só pode ter sua origem no em-si. O para-si, não encontrando em seu ser seu próprio fundamento, busca fundamentar-se no em-si; essa estrutura, por sua vez, remete aos possíveis e, assim, explica-se a constituição do mundo pela relação negativa do para-si ao em-si. O para-si é o ser que surge do em-si e carrega, em seu ser, a contingência do em-si como facticidade. Porém, a análise das estruturas imediatas do para-si remete, constantemente, ao transcendente. É momento de passar à

transcendência e determinar qual pode ser a relação original entre a consciência e o ser dos fenômenos.

O conhecimento é, sem dúvida alguma, a principal forma de relação da consciência com o transcendente. Entretanto, para evitar a ruptura prévia entre sujeito e objeto e, assim, descrever a relação onde de fato ela ocorre (mundo), foi preciso partir daquilo que antecede a reflexão. Assim, Sartre explica o tipo de relação original entre o para-si e o em-si (realidade humana e ser dos fenômenos) analisando condutas negativas; nesse sentido, descrever a relação entre em-si e para-si é entender a negação. Para tanto, não basta servir-se do realismo, afinal, o ser transcendente não pode agir sobre a consciência; da mesma maneira, deve ser rejeitado o idealismo, afinal a consciência não pode, a partir de sua subjetividade, construir o transcendente. Cabe, agora, imune da separação prévia que inevitavelmente redundava numa dualidade insuperável, reabilitar a reflexão sobre o mundo, ou seja, é preciso explicar como é possível conhecer o mundo.

A intuição é presença da consciência ao objeto e, por isso, Sartre considera apenas o conhecimento intuitivo como primordial, sendo suas demais formas (dedução, indução, etc.) derivadas. O ser-em-si não mantém relações, ou seja, é-lhe impossível por si mesmo ser presente à consciência; o mesmo não acontece com o fundamento ontológico da consciência, já que sua estrutura é ser presença a si (metáfora do *reflexo-refletidor*), presença invisível que é movimento de si a si. Caso não haja presença do reflexo a algum objeto, o refletidor refletiria o nada, sendo nada absoluto; o reflexo é presença a algum objeto e essa presença é o que o define para o refletidor: “A presença pressupõe uma negação radical como presença àquilo que não se é.” (SARTRE, 1943, p. 222).

Ao tematizar o conhecimento como tipo de relação entre em-si e para-si, Sartre escapa à aporia do conhecimento (que só se pode encontrar o que se conhece) remetendo-se à ligação interna e originária entre esses dois modos de ser, ligação essa demonstrada no âmbito pré-reflexivo. A noção originária do objeto, pela qual suprime-se a aporia do conhecimento, é uma relação negativa que designa o objeto como aquilo que não é a consciência. É a negação originária que permite toda a experiência: “Antes de qualquer comparação, antes de qualquer construção, a coisa é o que está presente à consciência como *não sendo* a consciência.” (SARTRE, 1943, p. 222). O para-si, presente ao em-si, constitui-se como não sendo em-si (não sendo a coisa), ou seja, o conhecimento é a presença do para-si ao em-si: o para-si tem-de-ser seu ser fazendo-se não ser certo ser ao qual está presente.

Há que se lembrar, no entanto, de que a negação para Sartre não é uma simples categoria ou juízo, mas, ao contrário, é recusa de existência, promovida pelo para-si que o faz, por isso mesmo, incapaz de não estar presente ao em-si e a si mesmo (âmbito pré-reflexivo); essa presença toma ares de ausência de ser do próprio para-si, que apenas pode ser captado à distância (ipseidade). Assim, a negação é o perpétuo movimento do para-si que nega o em-si, promovendo uma desordem no ser a partir de seu seio mesmo. A negação é o cimento que realiza a unidade entre em-si e para-si: a negação é ruptura promovida pelo para-si que não coincide com o em-si e, ao mesmo

tempo, ruptura em seu ser. Sartre recorre ao caráter duplo da negação, que primeiro faz o para-si vir ao ser (ruptura) e, com isso, leva a determinação ao ser (totalidade) para, ao mesmo tempo em que mantém a subjetividade purificada, explicar como é possível a relação com o transcendente.

Para tanto, é necessário que a negação tenha uma distinção similar àquela entre *cogito* pré-reflexivo e reflexão: existe a negação externa e interna, sendo a primeira aquela que exige um terceiro termo que a constitua e não chega a tocar o ser, como o caso da negação promovida pela consciência entre dois objetos no mundo (essa caneta não é o tinteiro e vice-versa). “A negação é como um nexa categorial e ideal que estabeleço entre eles, sem modificá-los de modo algum, sem enriquecê-los ou empobrecê-los em qualidade: os objetos sequer são roçados de leve por essa síntese negativa.” (SARTRE, 1943, p. 223). A segunda é aquela que estabelece um nexa entre os seres que se negam (negação do em-si pelo para-si), ou seja, a negação originária faz com que o para-si seja, em seu ser, negação do ser que ele não é.

É importante ressaltar que essa relação negativa não tem duas vias: tem sua origem no para-si que é negação e qualifica o para-si, por sua própria ausência (ausência do em-si), como ausente. Por isso, o para-si não é, no sentido de que possa coincidir com o ser; o para-si aparece a si como não sendo o que é, lá longe, no e sobre o ser que ele não é. A negação interna é o nexa ontológico entre em-si e para-si, afinal, é da negação que o para-si se renova enquanto negação. O para-si, ser que é um não, apenas pode ser longe de si, lá adiante, uma vez que sempre está presente ao ser com o qual não pode coincidir: “O para-si está fora de si mesmo, no em-si, pois se faz definir por aquilo que ele não é; o nexa primeiro entre em-si e para-si é, portanto, um nexa de ser.” (SARTRE, 1943, p. 225).

A negação torna indissolúveis e, ao mesmo tempo, separados, o para-si e o em-si, afinal, ser-para-si é negar o em-si, o que estabelece entre ambos uma identidade negada. Não há distância entre eles, o que não significa que possam ser confundidos: são como duas tangentes que se cruzam: “não há continuidade nem descontinuidade, mas pura identidade.” (SARTRE, 1943, p. 226). Por isso, se o para-si é ausência de extensão, o em-si é extensão, se o para-si é o que não é, o em-si é identidade consigo, se o para-si é não-ser, o em-si é plenitude de ser. É justamente pela negação interna que o para-si transcende o ser negado e, ao mesmo tempo em que determina seu ser, desvela o em-si. A negação externa é secundária, o que significa que exige uma negação originária: “A negatividade, como transcendência originária, não se determina a partir de um *isto*, mas faz com que exista um *isto*.” (SARTRE, 1943, p. 229). Por essas razões, o mundo é a tênue região *entre* o em-si e o para-si, sendo o homem absolutamente responsável pelo mundo, ainda que seja ao mesmo tempo absolutamente contingente.

Referências bibliográficas

SARTRE, J-P. **L' Être et le Néant** – Essai d' ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

BORNHEIM, G. **Sartre: Metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DANTO, A. C. **As idéias de Sartre**. Tradução: James Amado. São Paulo: Cultrix Ltda, 1993.

MOUTINHO, L. D. S. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995, 2.