



A AMBIGUIDADE DO PASSADO EM SARTRE: SOBRE O ESTATUTO DO MUNDO

MARCELO PRATES¹

Resumo: Trata-se de investigar o estatuto do passado na filosofia de Sartre. Tal estudo é necessário pelo modo como o passado é caracterizado em *O Ser e o Nada*. Ele reconduziria ao estatuto do mundo e revelaria a dependência *qualitativa* deste para o ser da consciência na medida em que o tempo do mundo aparece como *derivado* da temporalidade originária do para-si, cujo elo passa a ser determinado pelo passado.

Palavras-chave: Tempo. Mundo. Passado. Consciência.

The ambiguity of the Past in Sartre: about the statute of the world

Abstract: It is intended to investigate the status of past in the philosophy of Sartre. This study is required by the way past is featured in *Being and Nothingness*. Past would reconduct it to the status of the world, and'd reveal the *qualitative* dependence of it to the being of consciousness as the world time appears as a *derivative* of for-itself originary temporality, whose bond shall be determined by past.

Key-words: Time. World. Past. Consciousness.

1. Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) – email: marceloprates1@gmail.com

No início de *O Ser e o Nada* a análise da dimensão ontológica do fenômeno tal como o compreendia a fenomenologia de Husserl, isto é, como um existente cujo ser consiste em seu aparecer, e a lei de ser desse existente como *consciência*, direciona não a um campo de imanência absoluta, mas à postulação da existência do transcendente. A consciência é assim definida de maneira ontológica e a fórmula fenomenológica “toda consciência é consciência de alguma coisa” implica a compreensão do ser do fenômeno por uma dupla dimensão de ser. Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é afirmar que a consciência nasce conduzida por um objeto que não é ela, o que significa afirmar a condição de transcendência da consciência como sua condição necessária de consciência, isto é, na medida em que se determina por um ser que não é ela.

Todavia, isso não significa voltar ao dualismo entre sujeito e objeto, mundo e consciência. Esta dimensão transcendente será determinada como em-si, isto é, um centro de opacidade cujo sentido principal é ser contingente. Mas deve-se entender que o objeto não é o em-si. Em-si não é o ser *do* objeto, ou o ser *do* mundo, mas uma dimensão que escapa à consciência e denota uma opacidade a qual é inatingível pela sua translucidez ao mesmo tempo em que a ameaça, do contrário seria cair nas teses dualistas entre consciência e mundo que a noção de fenômeno procurou superar. Não há dualismo entre em-si e para-si senão no plano da abstração analítica. Por isso, mundo, objeto, e tudo o que possa denotar tal dimensão, não aparecem como *seres* em-si de forma absoluta, mas sempre *perturbados* (EN, p. 111) pela consciência. Assim, tudo aquilo que denota tal opacidade, contingência, que está transcendente à consciência, visado por ela, mas não interiorizado numa unidade absoluta, é em-si. Portanto, o mundo não é em-si, mas possui uma dimensão em-si, ao mesmo tempo que uma dimensão para-si, donde se segue que sua realidade só pode ser a totalidade sintética como homem-no-mundo.

Por isso, por mais que não *pertença* à consciência, o em-si é uma estrutura imediata uma vez que não há consciência que não seja intuição reveladora de um objeto transcendente. É nesse sentido que ele corresponde para a consciência à sua dimensão de facticidade e denota tudo aquilo do qual o para-si não só não é o fundamento, mas é condição inicial sob o qual se opera a nadificação, secundária com relação a ordem do ser. Assim, o mundo aparece como transcendente à consciência ao mesmo tempo como condição de sua própria transcendência, do contrário ela seria puro nada. É o que Sartre sempre expressa sobre a consciência enquanto *transcendência na imanência* (EN, p. 127), bem como a condição de que tudo está *fora* da consciência. Mas isso não significa dizer que *está* no em-si. O ser é primeiro, mas mundo é uma determinação pertinente a uma consciência nadificadora. Sartre acreditava escapar as teses idealistas ao afirmar essa dependência da consciência com relação ao ser. Assim, o ser é anterior ao mundo, na medida em que o mundo

não é senão essa tensão entre ser e nada, esse fracasso do ser de ser seu próprio fundamento, cujo resultado é o próprio *em-si nadificado*, ou seja, o mundo.

Essa *transcendência na imanência, distância na unidade* que é o mundo, puro nada sobre o ser, cuja síntese se dá como homem-no-mundo, mas o mundo constando como *fora* da consciência, é uma constante na filosofia de Sartre. As determinações do mundo, como a *utensilidade, espacialidade, permanência* são dadas como *formas* que a consciência realiza enquanto *nadificação*. Por isso toda determinação do *isto* ocorre primeiramente como negação. Mas, a *qualidade do mundo*, como fator de adversidade fáctica finita e determinada como *este mundo*, mundo *fora* da consciência, isto é, aquilo que não é dado de forma *atual* pela consciência, que embora fora instituído livremente como projeto do para-si, *caiu no meio do mundo* (EN, p. 181), que não corresponde mais ao projeto futuro como horizonte de luz que direciona o presente, é um resíduo desse mesmo projeto no seu fracasso de ser. Em outras palavras, a *quididade* do mundo não seria oriunda dele mesmo, nem mantida por ele e nem advinda do ato livre *atual* do para-si que institui o novo sentido da situação pelo projeto; ela é aquilo que ficou *para trás* do para-si, como o que ele não *pode ser*, sem, todavia, conseguir negá-lo completamente.

Isso é uma determinação própria da teoria da temporalidade de Sartre. A facticidade, como fundo sob o qual ocorre a *nadificação*, da qual ela mesma não é fundamento, não é condição suficiente para a *transcendência* da consciência enquanto finita e individual, isto é, como ultrapassamento do dado fáctico; do contrário, teríamos de encerrar a consciência na sua instantaneidade, além de compreendê-la apenas nos termos abstratos. Por isso, a caracterização plena da consciência, isto é, seu aspecto de *transcendência*, é determinada pelo estudo da temporalidade.

Uma vez que a consciência não se resume a instantaneidade do cogito, nem sua negatividade se resume a “uma introdução do vazio na consciência” (EN, 121), todo ato intencional e *nadificador* passa a ser compreendido pela estrutura temporal da consciência:

Não há temporalidade salvo como *intra-estrutura* de um ser que tem-de-ser o seu ser, ou seja, como *intra-estrutura* do Para-si. Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a temporalidade. Mas a temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo *ek-staticamente*. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo (EN, p. 172).

Toda determinação ontológica da temporalidade finda para a compreensão desta como uma síntese ou totalidade de seus elementos – passado, presente, futuro, cuja estrutura coaduna com a estrutura da consciência. A consciência como *nada*, uma negação que nega o *em-si* e se projeta para além do dado fáctico, denotaria o

presente não apenas como *presença*; mas, sobretudo como *fuga, negação do dado*, este não como puro em-si, pura contingência, mas como facticidade², sendo esta fuga a própria projeção que lança a realidade-humana ao esboço de um *mundo*³ futuro, uma totalidade que corresponde ao sentido que o para-si cria para sua ação. O para-si transcende sempre a condição fáctica que ele não pode ser postulando um futuro possível devido a sua necessidade de ser. Como nunca é, por ser *nada*, todo futuro desvanece num passado que deverá ser ultrapassado novamente. Assim, ele está condenado a se projetar constantemente, donde se justifica a continuidade temporal. Por conta disso, o *sentido* do mundo constituído livremente vem ao mundo pelo fato de o para-si ser temporal e esta é sua determinação enquanto ek-stase futuro. O presente como negação, rompe com o passado à luz de um futuro que o ilumina. Mas essa iluminação pelo futuro embora mude não apenas o presente atual do para-si, muda apenas o *significado* do passado do para-si, mas não o *fato* dele ter tido tal passado.

Essa determinação da temporalidade leva à consideração da sua estrutura ontológica como estrutura originária do tempo da qual o tempo objetivo, do mundo, seria derivado, sendo, portanto, apenas um *fantasma* e reflexo da temporalidade originária (EN, p. 242):

O tempo universal vem ao mundo pelo Para-si. O Em-si não dispõe de temporalidade precisamente porque é Em-si, e a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distancia de si para si [...] Ao modo irrefletido, descobre a temporalidade *no ser*, ou seja, fora. A temporalidade universal é objetiva” (EN, p. 240).

A temporalidade é um modo de ser. É apenas porque há uma primazia do cogito pré-reflexivo que *vemos* o tempo *fora*, no mundo, dada sua condição de reflexo-refletido. No entanto, ela não é condição única para tal inteligibilidade do tempo. A objetividade do tempo não vem só pela forma como a temporalidade se dá como consciência, isto é, como irrefletida. Há uma determinação ontológica da temporalidade que é constitutiva do tempo *do* mundo: o passado.

É ele que faz com que o tempo objetivo não seja mero reflexo do irrefletido, nem uma estrutura derivada da reflexão, como ocorre com a temporalidade psíquica. Com relação a esta, em *A transcendência do Ego* Sartre (p. 59) Sartre distingue entre unidade imanente e unidade transcendente. A primeira se refere ao fluxo dos vividos cuja unidade é garantida pela própria consciência. A segunda tem por base essa temporalidade imanente, mas é transcendente pelo fato de que aparece apenas

2 “Assim, aparece tendo um passado. Só que recusar *ser* esse passado, apenas o *tem*” (EN, p. 242).

3 “O futuro originário é a possibilidade desta presença que tenho-de-ser, para-além do real, a um Em-si para além do Em-si real. Meu futuro carrega, como co-presença futura, o esboço de um mundo futuro” (EN, p. 250).

mediante a atividade reflexiva. As ações, os estados, as qualidades, o Ego não são constituintes da consciência e da sua temporalidade, mas são elementos secundários que *aparecem* mediante a reflexão. É por isso que Sartre fala que a reflexão primeira é *impura*, pois em seu ato ela objetiva o para-si e é nessa tentativa de tornar objetiva a espontaneidade da consciência que a reflexão a configura mediante certos elementos estáticos, mas que por si não mantém relação alguma a não ser a de exterioridade, onde a atividade reflexiva tenta organizar e lhe conferir uma organicidade. Como comenta Souza (2009, p. 107), “se a consciência é temporal, a reflexão impura apreende não a temporalidade do para-si em seu caráter ek-stático, mas como uma sucessão de objetos psíquicos”. Embora sua dimensão seja constituída com o passado ela é diferente tanto da ek-stase temporal originária como da do tempo do mundo pelo fato de que permanece uma forma individual que não encontra respaldo intersubjetivo, ainda que tanto a temporalidade psíquica como o tempo do mundo sejam transcendententes. Assim, a reflexão pura teria um papel fundamental porque permitiria a distinção entre o que é constituinte e o que é constituído, onde, no caso, mostraria que os estados psíquicos aparecem com uma unidade e duração que não é a do irrefletido e que só surgem mediante a reflexão:

A reflexão pura desprenderia as vivências de repulsão do estado psíquico do ódio para descreve-las de maneira adequada, isto é, elas seriam tratadas individualmente, isoladas das estruturas transcendententes [...] a reflexão pura é uma descrição adequada do irrefletido, na medida em que isola o vivido atual de tudo que não é vivido atualmente e que surge através das sínteses temporais” (Souza, 2009 p. 32)

Portanto, a duração psíquica possui uma relação com o passado, mas não é uma forma própria deste, na medida em que surge mais por causa da reflexão impura do que pelo fato de que o para-si *seja* seu passado. É por isso que em *A transcendência do Ego*, Sartre relegará este passado ao *dubitável*, àquilo que permanece sempre como uma hipótese. Embora toda teoria da temporalidade só seja desenvolvida em *O Ser e o Nada*, a determinação do psíquico como estrutura derivada, como não sendo algo da própria estrutura da consciência, mas da reflexão, é mantida.

No entanto, como em *O Ser e o Nada* há uma abordagem sobre o ser da temporalidade, o passado já adquire um sentido maior que transcende essa estrutura psíquica. Ali ele adquire duas funções: primeiro é um elemento compreendido pela dimensão da facticidade. Segundo, por conseguinte, representa uma ek-stase temporal, ou seja, é condição da própria transcendência enquanto ser que é temporalização. É o que expressa a fórmula ambígua de que *sou meu passado* e *não sou meu passado*.

Com essa caracterização, Sartre demonstra que o presente não é um instante *atual* isolado de um instante que não é mais atual. O para-si como nadificação se faz *presente*, mas este presente é negação, negatividade, portanto, fuga. Da mesma forma

o passado não é algo inexistente para além dessa fuga, do contrário, a realidade e sua inteligibilidade ficaria inexplicável. O fenômeno de repulsa não é mais considerado como um instante isolado. Não porque há uma *retenção* da consciência, como em Husserl que, mediante às novas análises deveria ser rejeitado por confinar a consciência ainda ao instante. Ele se *faz* fuga, e sua inteligibilidade se dá justamente porque o passado não é *completamente* passado. Há um deslizamento que é a ação presente até que ela se torne completamente outra. Por isso o passado guarda uma relação com o presente, ainda que não o condicione. Essa ambiguidade mostra que se vai do passado remoto ao mais-que-perfeito. Isto denota uma continuidade da consciência por ser ela própria temporal mas não um condicionamento justamente porque o presente *não é*. Permanece o *fato* de se ter um passado, mas não o fato de que este é *atual*, ou seja, determina o presente. Assim, não há presente puro, e o passado puro não deve ser entendido como um instante ultrapassado; é o que Sartre procura denotar com o termo “era”. Ele expressaria a unidade constante do presente com o passado, a modalidade de ser próprio do para-si enquanto ser temporal existente *em um* mundo.

Esse passado é apreendido sempre a nível da facticidade. Como observa Frajoliet (p. 72), “Esta analogia equívoca do *ipse* presente com seu passado não é outra que sua relação à facticidade”. Assim, o passado aparece como aquilo que não posso *não ser*, dado que corresponde ao ser que fui e que é com relação a este ser presente, mas, justamente por ser aquilo ao qual ultrapasso a todo o momento, não o posso ser à forma da identidade do em-si. Por isso não se pode *viver* o passado, senão como atitude de má-fé. Mas isso não significa dizer que não há passado para o para-si. Ele “é a totalidade sempre crescente do em-si que somos” (EN, p 150). O que se modifica não é o passado, mas sua significação, por isso que seu fundamento é o presente e não o inverso, o que faz com que tal teoria escape a qualquer forma de condicionamento do passado com relação ao presente:

Somente no passado sou o que sou. Mas, por outro lado, aquela densa plenitude de ser está atrás de mim, há uma distância absoluta que a separa de mim e deixa-a cair fora de meu alcance, sem contato, sem aderências. Se era ou se fui feliz, é o que não sou. Mas isso não significa que *seja* infeliz: simplesmente só posso *ser* feliz no passado; não é *porque* tenho um passado que carrego meu ser atrás de mim dessa maneira, mas o passado é justamente esta estrutura ontológica que me obriga a ser o que sou *por detrás* (EN, p. 153).

Porque é facticidade, todo passado resguarda a contingência originária do em-si, por isso ele não pode manter nenhuma forma de unidade narrativa⁴ entre o para-si presente e *todo* o seu passado. Esse *todo* só representa a dimensão em-si que

4. Sobre isso, bem observou Silva (p. 121): “Quando *sou* meu passado, não o conheço; quando o conheço, *tematizo-o* pela memória, mas não o *sou*. Há, portanto, uma impossibilidade para o homem de fazer coincidir o ser e o pensamento, de modo que toda narração de si está presa a essa

somos e mesmo que este seja *crescente*, ele não pode significar nada *qualitativamente* para o para-si. O crescimento desse em-si, nesse momento da obra de Sartre, não traz nada para o indivíduo. Ele demarca apenas a condição fáctica ultrapassada porque ainda se pensa a sua condição de transcendência. Isso faz com que o passado não seja *necessário*, e ter este ou aquele é um signo da contingência da existência. Mas por ser nessa ambiguidade de ser e não-ser é que ele denota constantemente uma forma de valor: “Eis porque a lembrança nos apresenta o ser que éramos com uma plenitude de ser que lhe confere uma espécie de poesia [...] seu caráter de Para-si, longe de ser o modo de ser de seu ser, transforma-se simplesmente em uma maneira de ser, em uma qualidade” (EN, p, 154 e 155). Embora essa qualidade reflita mais como uma tentativa de má-fé de conferir uma objetividade e identidade ao próprio para-si, enfim, uma *narrativa à sua vida*, ela recai na constituição do próprio mundo. O mundo não possuindo temporalidade própria, só recebe tal determinação pelo passado do para-si, na medida mesma que o passado do para-si é o passado desse mundo, isto é, é ele que mostra que a facticidade *deste* para-si corresponde a facticidade *deste mundo*.

[...] não há qualquer diferença entre o passado do para-si e o passado do mundo que lhe foi co-presente, a não ser o fato de que o para si tem-de-ser seu próprio passado. Assim, não há mais que *um* passado, que é passado do ser, ou passado *objetivo*, no qual eu era. Meu passado é passado no mundo, pertencente à totalidade do ser passado, aquilo que sou e do qual fujo. Significa que há coincidência, para uma das dimensões temporais, entre a temporalidade ek-sática que tenho de ser e o tempo do mundo como puro nada dado. É pelo passado que pertenço à temporalidade universal, e é pelo presente e o futuro que delas escapo (EN, p.245).

Assim, a dimensão temporal do mundo se deve a uma *coincidência* do passado do para-si com o do mundo. Mas, assim sendo, a coincidência não se dá no sentido de uma adequação, pois não há *dois passados*, há apenas um. De modo que o passado do para-si e do mundo são como modalidades diferentes de um mesmo passado, que é o do Ser. Ora, o ser é desprovido de temporalidade, nesse sentido, mesmo esse *passado do ser*, embora seja mais originário, não pode ser considerado como imanente ao próprio ser. Também ele não possui condições de ser *suporte* para a temporalidade do para-si.

A solução que se poderia encontrar em Sartre para este problema estaria nas análises que ele desenvolve sobre o nascimento. Quando Sartre coloca a questão de porque há nascimento ou como pode *haver* nascimento da consciência, ele mostra que isso é um problema metafísico e insolúvel, dando a solução fenomenológica de que a consciência se apreende como *já* nascida. Mas não fica claro ainda como se dá a constituição do passado nesse surgimento originário:

insuficiência ou a essa interferência nas significações do conteúdo narrativo. Não é possível restituir o acontecimento porque o passado nos escapa.”

Não há *primeiramente* um tempo universal no qual apareça de súbito um para-si ainda desprovido de passado. Mas sim, a partir do *nascimento* como lei de ser originária e *a priori* do para-si, revela-se um mundo com um tempo universal e no qual pode-se designar um momento em que o para-si ainda não era e um momento em que o para-si aparece, seres *dos quais* o Para-si não nasceu e um ser *do qual* nasceu. O nascimento é o surgimento da relação absoluta de preteridade como ser ek-stático do para-si no em-si. Pelo nascimento aparece um passado do mundo” (EN, p. 175)

Ou seja, só a partir do nascimento que não só o para-si com a ek-stase temporal *surge*, como é pelo nascimento que a questão do antes e do depois faz sentido. Deste modo, como é uma tomada de reflexão, já haveria passado porque toda tomada reflexiva ocorre sobre o irrefletido. E uma vez que o mundo não aparece com uma profundidade, uma qualidade, mas como uma contingência e como o *fato* da consciência, isto é, dela como totalidade ser-no-mundo, não faria sentido uma *profundidade* do mundo. Tal profundidade é importante se se quer que a facticidade, como uma *maneira de ser*, uma raiz finita da contingência, denote uma qualidade *comum*. Caso contrário, não haveria diferença entre aquilo que é do ser do passado e aquilo que surge pela reflexão. Não se trata só do objeto que dura e de sua significação que permanece, mas se trata da própria unidade do mundo. Ou seja, se o passado é intersubjetivo, então ele deve possuir condições de síntese desses passados.

Assim, os tempos particulares do perfeito designam seres que existem todos realmente, ainda que em modos de ser diversos, mas dos quais um é e, ao mesmo tempo, *era o outro*; o passado caracteriza-se como passado *de* algo ou de alguém; *tem-se* um passado. É este utensílio, esta sociedade, este homem que *têm* seu passado. Não há primeiro um passado universal que depois se particularizasse em passados concretos. Mas, ao contrário, o que encontramos primeiro são *passados particulares*. E o verdadeiro problema – que abordaremos no capítulo seguinte – será saber por qual processo esses passados individuais podem unir-se para formar *o* passado (EN, p. 147).

A princípio, o próprio mundo seria o elo dessas sínteses, mas o mundo não sintetiza, nem pode ser o suporte desse ser que só o é porque se temporaliza. Em todo caso, há *um* passado de múltiplos para-sis e o passado do mundo é feito desses passados particulares. Ainda que ele arrogue *modos de ser diversos* sob esse mesmo passado, não se supera o fato de que o passado é em-si, de que o em-si é sem tempo, portanto, sem passado, e que é o para-si que é seu passado. Mas mesmo nessa outra análise não é claro como se dá essa unidade do passado do para-si em sua dimensão de projeto, corpo e situação, o passado do mundo já dado na facticidade, e a relação intersubjetiva que se opera no seio da coletividade, isto é, como se dá a síntese passiva do passado enquanto confluência *dos* passados dos para-sis? Estar-se-ia

aqui nas margens do problema da pluralidade do outro⁵, sobre se o que há é uma dispersão múltipla ou uma síntese das consciências; problema relegado à metafísica e que não traz uma resposta ao problema do passado.

Assim, restaria que a única unidade temporal que o para-si mantem com o mundo é o de co-pertença ao passado. Todavia, esse passado não é subsumido pela dimensão em-si do mundo, ele permanece pelo próprio para-si⁶. É por isso que o tempo do mundo reflete nada mais que *meu* passado fáctico, onde o *sentido* desse mesmo passado é dado pela condição presente ao mesmo passo que lhe representa um dado ultrapassado, e não pela materialidade fáctica do *isto* enquanto *objeto* que *dura*. Deste modo, por um lado é resolvido o problema de um tempo objetivo que se relaciona com um tempo subjetivo, por outro, fica difícil estabelecer ao ser o que é esse passado *no* mundo como algo universal e objetivo, uma vez que a materialidade prescinde de toda e qualquer duração, ficando, portanto, o mundo destituído de uma unidade de instantes para além da exterioridade de indiferença destes, cuja síntese só é operada pelo para-si em seu projeto de ser. Nesse caso, o passado não é *do* mundo e sua objetividade permanece ambígua.

É nessa ambiguidade de *ser* e *ter um* passado que é o mesmo que o do mundo que a teoria da temporalidade de Sartre começa a apresentar algumas dificuldades que tangenciam a algumas teses idealistas, que por fim só podem determinar ou uma dependência do mundo com relação ao para-si ou uma ineficácia do mesmo como dado fáctico pelo fato de que só se encontraria nele aquilo mesmo que o para-si lhe põe. Em outras palavras, o mundo perderia seu caráter de transcendência, de

5. Embora não enfatize a questão do passado, em suas análises Merleau-Ponty explicita bem essa incongruência entre mundo, alteridade e para-si: “A percepção que os outros têm do mundo me deixa sempre a impressão de uma palpação cega, surpreendendo-nos inteiramente quando dizem algo que se coaduna com a nossa, como maravilhados ficamos quando uma criança começa a “compreender”... [...] Não há experiência positiva de outrem, há, porém, uma experiência de meu ser total como comprometimento na parte visível de mim mesmo. Diante da reflexão não podíamos, os outros e eu mesmo, ter em comum um mundo que fosse numericamente o mesmo, podíamos apenas reunir-nos na significação comum de nossos pensamentos e na indivisão da idealidade” (p. 64 e 67).

6. O problema do outro ganha uma raiz nova com o tema do passado, porque de fato o passado possui um estatuto intersubjetivo na medida em que o passado enquanto em-si não possui subsistência própria, mas é *mantido* por uma *outra* consciência: “E, de fato, Pedro foi para-mim, e eu fui para-ele. Como veremos, a existência de Pedro alcançou-me até a medula, fez parte de um presente “no-mundo, para-mim e para-outro” que era *meu* presente durante a vida de Pedro – um presente que eu fui. Assim, os objetos concretos desaparecidos são passados enquanto fazem parte do passado concreto de um sobrevivente [...] a morte reduz o Para-si-Para-outro ao estado de simples para-outro. Do ser de Pedro morto, hoje sou o único responsável na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são *passado*; eles e seus passados estão aniquilados” (EN, p. 147). Nesse sentido, a relação seria mediada pelo mundo, mas justamente porque o mundo é mediação para uma testemunha que ela sim irá ser o *responsável* por essa sobrevida que é o passado, o mundo volta a perder seu estatuto temporal próprio, e assume a função de mediação do passado como elo intersubjetivo. Nesse sentido, mundo deveria ser a própria comunidade de homens que mantem *um* passado. O problema é justamente o dessa unidade que é o passado objetivo.

condição de *fora*, o que fere a condição de transcendência da própria consciência, fazendo jus às críticas de Merleau-Ponty.

A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou [...] é a mesma coisa não ser nada e habitar um mundo; entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade, ainda que ideal; [...] “Num sentido, o pensamento do negativo nos traz o que procurávamos, finaliza nossa pesquisa, coloca a filosofia em ponto morto” [...] O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoo, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse (MERLEAU-PONTY, p.59, 63, 70 e 74).

Tudo se passa como se o passado do para-si o transbordasse, escorresse de seu fluxo, e manchasse o mundo. Por um lado ele se torna o fator pelo qual o para-si se faz *intramundano*, como coisa *caída no meio do mundo*, por outro, permanece *extramundano*, não *pertencente necessariamente a este mundo*. Além do mais, entre o passado e o presente há uma *heterogeneidade absoluta* (EN, p. 154), e dada a necessidade que a negatividade deslize sobre o mundo, como forma de privilégio do presente, ocorre que o mundo não se *aprofunde*, mas estabeleça-se no fenômeno como superfície ou *sobrevoo*, cuja implicação maior é, como antes asseverado, a unidade entre consciência e mundo e a forma de sua relação. Assim, tudo se passa como se Sartre tivesse que sacrificar tal profundidade para recuperar a totalidade do concreto *homem-no-mundo*, evitando as tese realistas e idealistas e subsumindo a facticidade na transcendência; mas ao postular a relação unívoca do passado, apenas logrou encontrar essa unidade, uma vez que os termos se mantem distantes e o mundo como fenômeno é apenas o resultado de tal antagonismo.

O mundo deveria ter essa *profundidade* pelo passado na medida em que essa queda ao passado é uma queda no *meio do mundo* (EN, p. 181) e essa queda como forma de *preterificação (passéifié)* “torna-se uma qualidade do em-si” (EN, p. 181). É nesse sentido que o mundo possuiria uma qualidade própria e denotaria um estatuto transcendente cuja adversidade como facticidade é fator necessário para a própria transcendência da consciência. Ora, como é fator de adversidade, isso não seria colocar o mundo como fator de determinação ou fatalidade para o para-si. Do contrário, o para-si fica como que em *meio* a vários mundos, que vão do extremo passado *caído* como mundo *ineficaz* por sua inatualidade e distância e que me prende na medida mesma que eu o possibilito como *não sendo mais*, ao projeto como esboço possível de um mundo futuro, sentido atual do presente que escapo e do passado que deixou de ser:

Todavia, esse mundo no qual o para-si tem-de-ser o que era não pode ser o mesmo ao qual está atualmente presente. Assim se constitui o passado do para-si como presença passada a um estado passado do mundo. Mesmo que o mundo não tenha sofrido qualquer variação enquanto o para-si “passava” do presente ao passado, é captado, ao menos, como havendo sofrido a mesma mudança forma que acabamos de descrever no âmago do para-si. Mudança que não passa de um reflexo da verdadeira mudança interna da consciência. Em outras palavras, o para-si que cai no passado como ex-presença ao ser convertido em em-si transforma-se em um ser “no-meio-do-mundo”, e o mundo é *retido* na dimensão passada como aquele no meio do qual o para-si passado é em-si. Como a sereia cujo corpo humano termina em rabo de peixe, o para-si extramundano termina atrás de si como *coisa no mundo*. (EN, p. 182)

Essa *retenção* não pode ser ela mesma apenas o reflexo da consciência, caso contrário, teria de se pressupor que só a consciência é retentora e toda ideia de intersubjetividade do passado direciona aos problemas anteriores, bem como o da *profundidade do mundo*. Que a *mudança* do mundo não seja *pelo* mundo não autoriza o fato de que ele *coadune* plenamente com a mudança da consciência, como o Sartre próprio reconhece. O problema é que ao considerar a *verdadeira* mudança, Sartre esquece do estatuto próprio dessa *resistência* do mundo. Que o para-si caído termine como *coisa do mundo* não faz com que essa queda *objetive* o mundo da mesma forma que fica *para trás* para o para-si. Assim, o passado do mundo como passado objetivo é que seria a condição, pelo menos uma delas, para a própria objetividade do mundo enquanto mundo, isto é, não apenas como objeto transcendente da consciência caído pelo seu refluxo.

Podemos concluir dizendo que o nada não se sustenta sozinho, ele necessita do ser para se nadificar. Isso supõe que não há consciência sem objeto transcendente. Mas para esse objeto transcendente, como dado fáctico, ser considerado *mundo*, ele necessita que a totalidade ultrapasse o instante atual, ou seja, que o mundo se aprofunde como *qualidade*. O problema que se tentou demonstrar é que na medida em a *profundidade*, a *qualidade* do mundo, é subjugada pelo passado e este não possui uma dimensão para além do reflexo da temporalidade da consciência, o próprio mundo fica dependente da consciência, recaindo nas teses idealistas, sempre rejeitadas.

É justamente por priorizar como transcendental a consciência e não o ser-no-mundo que a mudança da consciência aparece como *verdadeira* e o mundo como reflexo derivado, sendo este, então, a condição da facticidade, mas não da sua total inteligibilidade. É todo esse privilégio do presente, essa distância do mundo, essa hierarquização entre ser e consciência, que possibilita a acusação de idealismo em Sartre, uma vez que trairia a própria condição de ser-no-mundo, dado que o mundo, *este* mundo como elemento fáctico, permanece sempre por *detrás*; e a dimensão *caída* da consciência, como ultrapassada. O próprio mundo aparece apenas como uma

condição existencial, já que o homem é ser-no-mundo, mas permanece distante quando isso significa estar *no meio deste mundo*, fazendo do próprio passado a ambiguidade desta necessidade.

REFERÊNCIAS:

SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições colibri, 1994.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007.

FRAJOLIET, Alain. *Ipséité et temporalité* in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, Luiz Henrique Alves. *O estatuto da reflexão em Sartre*. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCar, 2009.