

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MORAL E METAFÍSICA EM SARTRE

MARCELO PRATES DE SOUZA

CURITIBA
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MARCELO PRATES DE SOUZA

MORAL E METAFÍSICA EM SARTRE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

CURITIBA
2011

Ao esquecimento

que tudo consome, mas tudo liberta
que tudo liberta, mas tudo consome

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo demonstrar que Sartre é caudatário à Metafísica e que, por conseguinte, a postulação de uma moral em sua filosofia torna-se problemática. Tentar-se-á demonstrar que ao considerar o valor, uma das estruturas imediatas da consciência, portanto, *sempre* imanente a ela, como ideal em-si-para-si, Sartre não somente não escapa ao dualismo entre finito e infinito, como, por conta disso, condena *sua* moral a sua própria impossibilidade. Decorrente disto se perceberá que a moral na realidade-humana é tão absurda quanto presente.

Palavras-chave: Moral, Metafísica, Valor, Fundamento, Finitude.

RÉSUMÉ

Ce travail a comme but démontrer que Sartre est lié à la Métaphysique, donc la postulation d'une morale dans sa philosophie devient problématique. On va essayer de démontrer que la valeur est pour Sartre une des structures immédiates de la conscience, donc *toujours* immanente à elle comme idéal en-soi-pour-soi, et, par conséquence, que Sartre n'échappe pas au dualisme entre fini et infini. Et que, à cause de cela, il condamne *sa* morale à sa propre impossibilité. Lié à ceci, on va s'apercevoir que la morale dans la réalité-humaine est aussi absurde que présente.

Mots-clés: Morale, Métaphysique, Valeur, Fondement, Finitude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

OS <i>DESCAMINHOS</i> DA MORAL.....	1
-------------------------------------	---

1º CAPÍTULO: FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA

EM BUSCA DO SER	5
O <i>APARECIMENTO DO NADA</i>	18

2º CAPÍTULO: ONTOLOGIA E METAFÍSICA

O FUNDAMENTO.....	33
O PROBLEMA METAFÍSICO E A METAFÍSICA COMO PROBLEMA.....	46

3º CAPÍTULO: METAFÍSICA E MORAL

FUNDAMENTO E VALOR.....	63
A DIMENSÃO DO PROJETO.....	83

4º CAPÍTULO: FINITUDE E CONVERSÃO

OS PREJUÍZOS DE UMA TRADIÇÃO	94
EM BUSCA DO <i>NADA</i>	105

CONCLUSÃO

ENTRE O SER E O NADA	119
----------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	125
--------------------	-----

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE SARTRE

EN (SARTRE, J-P. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007.)

CPM (SARTRE, J-P. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983.)

CSCS (SARTRE, J-P. *Conscience de soi et connaissance de soi* in SARTRE J-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.)

CRD (SARTRE, j-P. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos*, precedido por *Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.)

DGE (SARTRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução: Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.)

M (SARTRE, J-P. *As Moscas*. Tradução: Caio Liudvik. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2005.)

TE (SARTRE, J-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

EH (SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução: Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo - SP: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).)

VE (SARTRE, J-P. *Verdade e existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.)

Sit IV (SARTRE, J-P. *Situations IV*. Gallimard, Paris, 1964.)

Sit I (SARTRE, J-P. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.)

OUTRAS OBRAS

BARBARAS I (BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque*” in BARBARAS, R. *Sartre- Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.)

BARBARAS II (BARBARAS, R. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. France : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. (problèmes & controverses).)

HEGEL I (HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Vol I – A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.)

HEGEL II (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito – parte II*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.)

MOUTINHO I (MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.)

MOUTINHO II (MOUTINHO, Luiz D. S. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana in Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.)

MOUTINHO III (MOUTINHO, Luiz D. S. *Negação e Finitude na Fenomenologia de Sartre*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 33, 2003.)

PRADO JUNIOR I (PRADO JUNIOR, Bento. *Sartre e o destino histórico do ensaio* (prefácio) in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.)

PRADO JUNIOR II (PRADO JUNIOR, Bento *O circuito da ipseidade e seu lugar em “O Ser e o Nada”* in *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, PR: UFPR, Vol. 3, nº 2, 2006.)

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

SOUZA b (SOUZA, Thana Mara de,. *Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral*. In CARNEIRO, Marcelo C., GENTIL, Hélio S, (org.). *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.)

Reduzindo-se, assim, a seres couraçados contra o mundo, não admira que, em certa altura da sua consciência de si-mesmos, lhes pese de repente o vulto inteiro da couraça, e a vida lhes seja uma angústia às avessas, uma dor perdida.

Estou em um desses momentos, e escrevo estas linhas como quem quer ao menos saber que vive. Todo o dia, até agora, trabalhei como um sonolento, fazendo contas por processos de sonho, escrevendo ao longo do meu torpor. Todo o dia me senti pesar a vida sobre os olhos e contra as têmporas – sono nos olhos, pressão para fora nas têmporas, consciência de tudo isto no estômago, náusea e desalento.

Viver parece-me um erro metafísico da matéria, um descuido da inação.

(Pessoa)

INTRODUÇÃO

OS *DESCAMINHOS* DA MORAL

O fato de Sartre prometer e não publicar uma obra que tratasse da moral gerou não apenas controvérsias sobre sua filosofia, como também diversas possibilidades de interpretação da moral em sua obra. Assim, é quase unânime entre os comentadores e pesquisadores atribuir a moral a certos elementos, seja num nível mais imediato de apreensão, isto é, mais explícito nas obras principais, tal como os conceitos de liberdade, valor (este entendido geralmente apenas no seu aspecto subjetivo) responsabilidade, conflito, má-fé, ação, literatura; seja num nível mais indireto, presente ou em obras póstumas ou que não são bastante explícitos em outras, como o problema da autenticidade, da conversão, do apelo, da *criação*, da *violência*, a relação com a estética, o problema da História e da verdade. Ante tantos caminhos, ou *descaminhos*, de qual trilha se utilizar? Qual o fio condutor mais adequado, se não para atrelar um conceito ao outro, ao menos para se conseguir compreendê-los de uma forma não tão díspar?

Embora este trabalho tome um desses conceitos para ser seu elemento norteador, a saber, o conceito de valor, ele sugere outro elemento de compreensão, e não só sobre o

valor, como também se acredita que por meio dele, ao menos em tese, poderem-se aproximar de maneira mais uniforme os outros elementos. E ainda que não se faça aqui um estudo detalhado em cada um deles, tema não só complexo como demasiado extenso, tentar-se-á demonstrar como esse outro elemento já coloca em questão a tentativa de fundamentação de uma moral sob a égide de qualquer um desses conceitos, isto é, a moral em Sartre se autobloqueia. Esse outro elemento que aqui se apresentará é a finitude: “A verdade é que o para-si é interiorização da sua própria finitude. Seu ser é finito. (É por isso que nós faremos uma moral da finitude)” (CPM, p. 163).

Mas, assim como na problemática da moral, na questão da finitude também se poderia perguntar o que melhor a caracteriza. E aqui se lança uma tese: a finitude em Sartre é compreendida, ao menos em seu caráter mais essencial, isto é, relacionado ao aspecto da transcendência, em contraposição ao seu ideal de infinitude. A tese da infinitude em Sartre não é nova, Gerd Bornheim já se posicionou por esta vereda ao analisar a questão da Metafísica na filosofia de Sartre. Se a filosofia de Sartre se quer como uma filosofia da finitude, então qualquer proposta moral que se postule deve respeitar essa linha. Ora, se com a pretensão de uma filosofia da finitude, isto é, de uma *ontologia fenomenológica* deve-se necessariamente se seguir com uma moral da finitude, então, ao se considerar a filosofia de Sartre caudatária a Metafísica, isto é, ao menos a princípio ciente do princípio de razão suficiente, então toda a problemática moral sofre consequências de tal posicionamento.

Ao considerar o valor como ideal em-si-para-si Sartre não apenas postula um ideal de infinitude, pelo qual em contraposição considerará a finitude, já que o valor é uma das estruturas imediatas da consciência e define o próprio sentido do para-si, como também o considera como um elemento chave de sua moral. O objetivo deste trabalho é compreender esse aspecto da infinitude na finitude em Sartre, sobretudo tal como configurado no conceito de valor, e com isso apontar, ainda que em linhas gerais, por meio dessa relação, a problemática moral, isto é, suas possibilidades e limites. A partir dessa análise do dualismo clássico entre finito e infinito presente na filosofia de Sartre, será possível compreender os *prejuízos* que uma filosofia da finitude traz para com a proposta de uma moral ao compreender a finitude por contraposição ao ideal de infinitude. A princípio, um dos prejuízos é pensar a finitude *negativamente*, ou seja, a existência em seu estado inicial como alienada, donde decorre a necessidade e dificuldade em superar tal estado.

Para melhor compreender esse movimento, dividimos este trabalho em quatro partes. Não serão tratados diretamente esses dois pontos, finito e infinito. A filosofia de Sartre é uma filosofia da finitude, faz parte do paradigma da finitude, e, portanto, não convém ficar apontando elementos disso. Por uma decisão metodológica, e mesmo didática, reconstruímos a discussão proposta segundo uma leitura da filosofia de Sartre tal qual ela se apresenta em seus aspectos mais peculiares, e a partir disso é que será elaborada a discussão com a Metafísica e com a moral. Isso porque a tese de Bornheim nem sempre é aceita sem contestações, e não só a sua tese, como também é de se questionar por que há um problema *metafísico* na filosofia de Sartre, filosofia que, como já acentuado, enquanto fenomenologia se quer como uma filosofia da finitude, ou seja, contrária a um *propósito metafísico*.

Assim sendo, se começará por analisar a passagem da fenomenologia para uma ontologia: a recepção da fenomenologia, a crítica a Husserl, a intuição do ser pela fenomenologia, a relação entre fenomenologia e ontologia, e qual a tarefa a elas destinada. A partir disso será abordado o desenvolvimento dessa *ontologia* e as determinações do real por ela feito, e como disso decorre a problemática metafísica.

Seguiremos, então, analisando a presença da Metafísica em Sartre através da discussão do problema do fundamento e a questão do surgimento do para-si. Será mostrado, por meio disso, como Sartre trata a Metafísica em *O Ser e o Nada* e quais as consequências disso na sua filosofia. Como o terreno da questão é por si complexo, se tentará expor um breve debate com comentadores sobre esse posicionamento de Sartre, e a partir da discussão exibida tomar partido sobre a questão.

Como já exposto, o trabalho tende a corroborar a tese de Gerd Bornheim, no entanto, como ele não trabalhou a questão moral por, desde seu início, pressupor que todos os caminhos estão fechados, ele não observou e nem desenvolveu a problemática tal como aqui será exposta. Acredita-se que as complicações vão além das vagas referências por ele postas em sua obra, isto é, ainda que ele aborde o problema do fundamento, e mesmo afirme a impossibilidade da moral, ele não se fixa no caráter moral do fundamento, qual seja, como *valor*. Assim, iniciamos o terceiro capítulo expondo a problemática moral em Sartre, e decorrente disso o lugar do valor em sua filosofia como *si* do para-si, ou estrutura imediata da consciência irrefletida. Com isso, não só será destacada a forte presença da moral na realidade-humana, como sua característica ambígua no conceito de valor, a saber, o paradoxo e o dinamismo do finito

e do infinito. Exposta tal ambiguidade, numa segunda parte trabalharemos *como* se dá esse valor, a sua tessitura na vida humana, isto é, a dimensão *projetada* do valor e sua condição prática, a ação.

Por fim, no último capítulo discutiremos a questão da finitude e da infinitude e os prejuízos por ela acarretados para a realização da moral. Seguindo esta linha, serão feitos alguns apontamentos se Sartre ao tentar recuperar a finitude pela *conversão moral* o consegue de fato, e, a partir disso concluir qual o real o estatuto da moral em Sartre, e a possibilidade de uma ética em sua filosofia nessa primeira fase.

Adverte-se, entretanto, que ainda que as afirmações aqui expostas sejam bastante questionáveis e seu percurso bastante estreito, busca-se por meio delas muito mais legitimar um percurso do que defender uma tese. O esforço aqui empreendido procura mais *refletir* do que *reprovar*. Para defender *de fato* o que aqui se postula se exigiria ao menos uma reflexão maior sobre o problema moral e sobre a moral do *Cahiers*, além de uma análise de outras obras e mesmo da filosofia de Sartre como um todo. Limita-se aqui a uma análise mais centrada em *O Ser e o Nada* e decorrente dela a relação com alguns apontamentos no *Cahiers*. Mas nem por isso deixamos de crer no valor dessa análise e da força de sua afirmação perante a filosofia de Sartre. Ademais, ele mesmo, na carta-prefácio ao livro de Jeanson dizia que preferia muito mais o esforço de debate sobre problemas de sua filosofia do que comentários parafraseados do existencialismo. Embora estejamos muito longe do que Sartre talvez esperasse dos *comentários* sobre sua filosofia, e talhados segundo “às limitações de nosso engenho”, certamente este trabalho não deixa de ter esse esforço como seu principal norte.

CAPÍTULO 1

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA

EM BUSCA DO SER

Há em *O Ser e o Nada* uma ambiguidade marcada por um movimento concorrente a outro iniciado por Sartre já em seus primeiros escritos: se por um lado há primeiramente um elogio à fenomenologia husserliana, há por outro, críticas a ela. Esta ambiguidade torna-se mais veemente quando se vê, com relação às críticas, não só o pretexto de marcar algumas insuficiências internas, mas de assinalar nelas uma transformação radical. Esta se deve a uma relação estrita e necessária com a ontologia sob a alegação de uma problemática presente nos pressupostos fundamentais da fenomenologia husserliana. Tal transformação se insere, sobretudo, quando se examina o *modo* da relação das duas dimensões transfenomenais do fenômeno, destacadas na *Introdução* de *O Ser e o Nada*, como questionamento à tentativa da postulação no fenômeno, da presença de uma transcendência que se preserve no fenômeno mesmo¹.

¹ É basicamente por onde se orienta R. Barbaras (BARBARAS I p. 114) sobre a tarefa de *O Ser e o Nada* em relação à fenomenologia a partir do Husserl da *Krisis*: “A tarefa da fenomenologia a partir de Husserl consiste em determinar o sentido do ser (não se conclui com isso que ele deve ser definido como consciência) e do transcendente (*l'étant*), de tal forma que a sua correlação seja possível. Sob esse aspecto

No que se refere ao elogio, tendo em vista aqui o tema a ser discutido, trata-se de duas grandes possibilidades, estritamente relacionadas, advindas da noção de consciência intencional, sendo a primeira a superação do idealismo e do realismo, e a segunda *a volta às coisas mesmas*². Em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* Sartre afirma que pela consciência intencional seria possível deixar de lado a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, da qual a filosofia francesa também teria sido vítima, de que “*conhecer é comer*”:

Todos nós líamos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (Sit I, p.55).

É contra esta tendência que se fala ao mesmo tempo de purificação da consciência e de filosofia concreta em Sartre. Tudo na consciência passa a ser movimento para fora de si; uma árvore não pode estar *na* consciência ou ser *da* consciência, nem como ideia, nem como representação, pois *tudo* se encontra fora. Não há nada de substancial nela porque ela própria, agora, não é mais concebida como uma substância. O conhecimento que segundo Sartre fora o pilar central de formação da filosofia francesa de sua época perde, deste modo, seu lugar central na filosofia. A consciência purificada já não se reduz ao conhecimento, ao contrário, este será apenas uma “forma possível de consciência ‘de’ tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de intencionalidade, reaparece no temor, no ódio e no amor” (Sit. I, p. 57). Isso significa, por outro lado, devolver ao objeto a tessitura que lhe é própria, reinstalar seu “horror e encanto”. Trata-se, então, de questões *existenciais*, ainda que o termo existência só atinja seu desenvolvimento e definição completa em *O Ser e o Nada*: “Não é sabe-se lá qual retraimento que nos descobrimos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre coisas, homens entre homens” (Sit. I, p. 57).

não resta dúvida que *la démarche* de Sartre, ao menos em *O Ser e o Nada*, se insere nesta tarefa da fenomenologia, e esta obra consista numa grande contribuição.

² É de grande valia, para evitar questões tangentes a esta máxima, o comentário de Silva (p. 36): “Pode parecer estranho que Sartre valorize a Fenomenologia como ciência das próprias coisas quando se sabe que Husserl a define como ciência eidética, isto é, que proporciona a intuição das essências [...] O que ele deseja estabelecer é que a fenomenologia preocupa-se com o que é dado na intuição, seja ela real ou ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento”.

Assim, a fenomenologia propiciou para Sartre uma nova dimensão na filosofia de modo que se pode dizer que foi ela o grande marco para sua iniciação filosófica, que nessa primeira fase alcança seu ápice em *O Ser e o Nada*. É por estas vias que se encontra no *Diários de uma Guerra Estranha* a seguinte confissão: “Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas de sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era *husserliano* e assim ficaria por muito tempo” (DGE, p. 417).

Entretanto, ao mesmo tempo em que se encantava com a fenomenologia, Sartre observava nela algumas dificuldades que gerariam um crescente afastamento em relação ao antigo mestre³. “Um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia no fundo evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir” (DGE, p. 418). Um “saturamento” cada vez maior, bem como a leitura de Heidegger, e a influência de Hegel⁴ marcariam cada vez mais seu afastamento⁵:

Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra um mestre (DGE, p. 418).

Esse afastamento tem seu germe já nas críticas feitas ao Eu transcendental, que pelo fato de recair em um idealismo, também colocava em questão os próprios resultados e avanços que a fenomenologia até então havia alcançado por meio da noção de intencionalidade. Nelas, primeiramente o que entra em questão é a relação da consciência com um Eu, seja ele material, como centro dos desejos e dos atos, ou formal, como um princípio vazio de unificação. Contra isso Sartre assevera a total

³ Essa relação não deixa de ser complexa e incerta. Ela é alvo de diversos estudos e posicionamentos dos comentadores de Sartre. Não se prolongando muito, vê-se, por exemplo, nos comentários de Coorebyter (p. 21) que “Sartre não foi jamais um discípulo de Husserl, mais um fenomenólogo original, retendo de Husserl unicamente aquilo que lhe convence e lhe convém”.

⁴ Sobre tal influência, Prado Junior (nota 8, p. 10) comenta: “Não consta que Sartre tenha frequentado o curso de Kojève, ministrado de 1933 a 1939 [na École Pratique des Hautes Études]. Nem parece haver referência alguma, nos escritos de Sartre ao autor da *Introduction à la lecture de Hegel*, editada por Raymond Queneau após a guerra [Paris: Gallimard, 1947]. Mas Jean Wahl afirmava essa *influência* que aqui sugerimos, por exemplo, na edição atualizada de seu *Tableau de la philosophie française* [Paris: Gallimard, 1962], p. 149”.

⁵ As dissidências com a fenomenologia husserliana se manifestam mesmo em detalhes aparentemente de menor monta, mas bastante significativos quanto à filosofia de Sartre, tal como observa Prado Junior (nota 2, p. 17) sobre a série *Situações*: “Antes de dar-lhe o título de *Situações I*, Sartre pensou em dar a seu livro o título ‘Significações’, talvez para sublinhar sua dívida com a fenomenologia de Husserl. O título definitivo já marca seu distanciamento parcial em relação ao filósofo alemão”.

inutilidade de um eu formal⁶. A relação entre consciência e ego é pensada em termos de *existência*, isto é, a consciência é definida por uma vida espontânea, enquanto o ego só apareceria numa atitude reflexiva, antes dele toda consciência é impessoal. Por isso, para Sartre a fenomenologia não seria um estudo crítico da consciência: “esta consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto” (TE p. 95), e nesse sentido se torna inútil pensar um Eu *na* consciência como sendo transcendental. Sendo a consciência definida por sua intencionalidade, por esse direcionamento para fora, ela se unifica a si mesma na medida em que se transcende. Introduzir um ego seria inserir na consciência um centro de opacidade, fazendo com que ela perca seu status de absoluto, pois deste modo se romperia com sua própria lei de existência, a saber, de que ela “é pura e simplesmente consciência de ser consciente desse objeto” (TE p. 98) A consciência só é absoluta se é consciência de ponta a ponta, ou seja, recusa de ser substância e de ser limitada a não ser por si mesma.

Ela constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências. Podemos, por fim, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (TE, p. 97).

Assim, nas críticas ao Eu transcendental se percebe que pela própria noção de consciência intencional se asseguram as conquistas que foram obtidas pela fenomenologia. Deste modo, desde *A Transcendência do Ego* a aceitação da fenomenologia se dava de forma ambígua, mesmo que tal fato tenha maior consolidação, como o próprio Sartre se refere, em *O Imaginário*⁷. Mas neles ainda não se encontra uma total transformação como se encontra em *O Ser e o Nada*. E esta é

⁶ Além disso, a favor da consciência impessoal, o eu formal será entendido como um eu material contraído: “Com efeito, o Eu, com sua personalidade, por mais formal e abstrato que o suponhamos, é como que um centro de opacidade. Ele é ao eu concreto e psicofísico o que o ponto é às três dimensões: é um *moi* infinitamente contraído” (TE, p. 98).

⁷ Poder-se-ia objetar que o propósito de *A Transcendência do Ego* ainda não constitui um elemento de crítica a fenomenologia, sobretudo ao idealismo husserliano, tal qual com a ênfase que aqui se denota. Como explora Moutinho (MOUTINHO I, p.24) com referência as memórias de Beauvoir, tratar-se-ia antes “de revisar toda a psicologia” centrando-se nesta obra o esboço de uma “teoria do objeto psíquico”. Este trabalho não desautoriza este ponto de vista, o que de fato quer aqui se assinalar é que a relação com a fenomenologia husserliana sempre foi conturbada, isto é, nunca de aceitação plena. É isso se justifica porque se há um afastamento em *O Imaginário*, haverá em *O Ser e o Nada* uma transformação da fenomenologia.

ambígua por que Sartre não deixa de se valer da fenomenologia e mesmo elogiá-la⁸ e, entretanto, agora já não bastam apenas algumas *correções* dando maior rigidez aos próprios pressupostos da fenomenologia (*A transcendia do Ego*) ou mesmo se valendo de novos conceitos (*O Imaginário* – o conceito de ser-no-mundo⁹). Trata-se antes do modo como o autor resolveu as questões neles. Se em *A Transcendência do Ego* Sartre recorre à própria fenomenologia para remediá-la conferindo maior rigidez aos seus pressupostos iniciais, se em *O Imaginário* ele faz apelo ao conceito de ser-no-mundo, estes mesmos movimentos já não serão suficientes em *O Ser e o Nada*. Nele ocorre uma transformação radical tanto quanto ao objeto como o modo de tratá-lo, embora Sartre não deixe de considerá-la também como uma fenomenologia. Como isso se opera?

No início de *O Ser e o Nada*, Sartre ainda vê na fenomenologia de Husserl o cortejo do progresso que a filosofia moderna realizou ao reduzir o ser ao aparecer, evitando, assim, dualismos como ser-aparecer, sujeito-objeto, interior-exterior, etc., além da supressão de realidades numéricas que fariam do aparecer algo negativo (“aquilo que não é o ser”), e que dificultavam a filosofia, uma vez que ela se via numa encruzilhada entre o realismo e idealismo, recaindo, assim, em pura abstração. Entretanto, Sartre verá que essa concepção de fenômeno, tal como ele entende ser considerado por Husserl – “o ser do existente é exatamente o que o existente *aparenta* [...] porque ele é absolutamente indicativo de si mesmo” (EN, p. 12), introduz na aparição mesma um novo dualismo, a saber, do finito-infinito.

Veja-se: cada aparição remete sempre a um aspecto do objeto, pois o objeto se dá sempre por um perfil. Se o que aparece é apenas um aspecto do objeto, então cada aparição deve remeter a uma série infinita que não é dada imediatamente no fenômeno. Primeiramente porque são múltiplos os pontos de vista possíveis que se podem ter, ainda que em uma só *Abschattung*. Além disso, uma aparição não pode esgotar-se em si, caso contrário, tal aspecto não poderia reaparecer novamente, pois nesse caso se colocaria em xeque o próprio objeto, uma vez que este não passaria de uma “plenitude intuitiva e subjetiva”. Deste modo a objetividade do fenômeno seria assegurada por uma

⁸ “O Pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismo que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? [...] Assim chegamos a idéia de *fenômeno* como se pode encontrar, por exemplo, na ‘Fenomenologia’ de Husserl ou de Heidegger [...] (EN, p. 11 e 12).

⁹ Já os “últimos capítulos” [de *O Imaginário*] representam um afastamento de Husserl, não ainda, é certo, a ruptura mais profunda acontecida em *O ser e o nada*, mas um afastamento [...] Não porque apenas aí apareça o nome de Heidegger, mas porque só aí é introduzido o conceito de *ser-no-mundo* (MOUTINHO I, p. 127).

série ao infinito, *captada* pelo sujeito que transcende¹⁰ a aparição finita. Por sua vez, a aparição é finita porque o objeto aparece *inteiramente* num único aspecto, não há um outro ser que garanta sua objetividade, e por conta disso, a série nunca aparecerá, mas a aparição, “para ser apreendida como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada ao infinito” (EN, p. 13). Para Sartre, então, essa presença “do infinito no finito” faz com que “outra vez o exterior se oponha ao interior e o ser-que-não-aparece à aparição” (EN, p. 13). Interior porque a razão dessa série infinita é *esse* próprio aspecto do objeto, não existe *fora* dele, mas é também exterior porque essa razão não é dada, nem jamais aparecerá. Mas, que de fato isso implica?

Para Sartre não se trata somente de recair em um novo dualismo. O problema se insere no próprio transcendente, e mais, ele coloca em questão a própria fenomenologia. Se o ser do aparecer se reduz ao próprio aparecimento, como pode o ser do transcendente ser garantido por uma série infinita que jamais é dada, mas somente postulada, e que para tanto remete a um transcender próprio do sujeito? Segundo Sartre isso é fazer do *noema* algo irreal, pois seu ser se definiria por uma pura ausência (aquilo que não é dado), e nesse caso um não-ser. Se o *noema* é irreal, então o transcendente não é *absolutamente* transcendente, ele não é, sua *realidade* é apenas “matéria impressionável subjetiva” – dependente do transcender do sujeito, e sua *objetividade* é dada por um não-ser. Isso comprometeria a própria fenomenologia, seria reduzi-la a um *fenomenismo*, isto é, a redução do ser a sua “maneira de ser”, o qual, além disso, para Sartre, “beira a todo instante o idealismo kantiano” (EN, p. 109).

Neste sentido, todo esforço de Sartre, se direciona à realização de uma fenomenologia que escape a tal condição, isto é, que apreenda o ser e não apenas suas *maneiras*. Isso significa ainda que o que interessa no objeto é seu ser, e não os perfis que dele se mostram – e aqui já se apresenta uma mudança no próprio modo de entender o *voltar as coisas mesmas* tal como no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: cada coisa tem um ser que não se reduz a *Abschattung*. Para evitar, então, a queda a um fenomenismo torna-se necessário reencontrar o *ser do fenômeno* – e eis o porquê de o título da introdução seja *Em busca do ser (À la recherche de l'être)*, um ser que garanta a objetividade do transcendente. Mas como encontrar tal ser? Se tal *perda* se dá pela própria fenomenologia, significa que deve haver uma mudança na mesma. Assim, insere-se tal transformação radical sugerida no

¹⁰ Se o fenômeno deve se revelar *transcendente*, é preciso que o sujeito mesmo transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte (EN, p.13).

início: trata-se de investigar a realidade sob a égide da elucidação do *ser do fenômeno*, perscrutar o que é esse ser que não se reduz a seu aparecer e o que ele próprio revela sobre o fenômeno e sobre si mesmo. Nesse sentido há um apelo à ontologia, pois se a aparição deve ser sustentada por um ser – e neste sentido há *sempre* para Sartre uma compreensão pré-ontológica do ser¹¹, é necessário interrogar o que é o ser da aparição. Note-se que embora se tenha sugerido que Sartre *busca* o ser, o ser não é aquilo que está *velado*. Se há uma compreensão pré-ontológica, significa então que o ser é dado: há um *fenômeno de ser* e a “ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como ele se manifesta” (EN, p. 14). Veja-se que não é de fenômenos que se trata, mas de um específico, o do ser. Eis o porquê não há uma separação entre ontologia e fenomenologia, pois uma fenomenologia que não se queria reduzida a puro fenomenismo, deverá, ela mesma, ser uma *ontológica fenomenológica*, e deverá elucidar o ser do fenômeno, ou, na terminologia sartriana, buscar a *transfenomenalidade* do fenômeno, e, em contrapartida, essa parece ser a única forma segura e possível para uma fenomenologia. Por isso, como dirá Bornheim (p. 31), “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente”.

Ora, mas que significa perscrutar o ser do fenômeno? Segundo Moura a fenomenologia de Husserl é antes de tudo um estudo das estruturas puras do conhecimento, seja o *voltar às coisas mesmas* como “retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (p. 22), seja da intencionalidade – para ficar apenas nos conceitos mais destacados até aqui – que “ao invés de ser a supressão da questão do conhecimento, será o terreno ao qual reenviam todos os enigmas da teoria da razão” (p. 35). Se a fenomenologia é um estudo crítico, e se preocupa com a possibilidade do conhecimento, diferentemente disso, Sartre vê na fenomenologia uma possibilidade de análise onde o próprio conhecimento já não possui o papel principal. Ora, isso já se encontrava em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Acontece que agora, em *O Ser e o Nada*, o que está em jogo é se de fato o ser do aparecer é irreduzível ao seu aparecimento. Daí o fato de a análise agora ser também ontológica. E a questão pode ser colocar basicamente nesses termos: o que é o ser daquilo que aparece e qual o sentido desse ser? Ela pode ser posta nesses termos porque Sartre não tem dúvida que tal árvore *aparece*, e que ela está lá, em certo lugar, com todo o meio que a cerca, que de fato ela aparece à consciência, mas, sobretudo, que

¹¹ Nós temos a todo instante o que Heidegger chama de compreensão pré-ontológica, isto é, que não é acompanhada de determinação de conceitos e elucidação (EN, p. 30).

isto que aparece tem um ser próprio e que é a condição de desvelamento do fenômeno. Por isso ele não trata a árvore como essência, à maneira husserliana; ele não se preocupa com seu sentido, com as *Erlebnisses*, pois se é o ser que confere objetividade ao fenômeno então é esse ser que deve ser *descrito* e é deste ser que se deve compreender o sentido, caso contrário, a essência ou o sentido de qualquer objeto será puro dado subjetivo. Por isso “o ser não é nem uma qualidade do objeto apreendida entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como a uma significação [...] o objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, nem qualquer gênero de relação” (EN, p.15). Assim sendo, como dirá Moutinho (MOUTINHO II, p. 89), “uma fenomenologia consciente, solidária à máxima ‘de voltar às coisas mesmas’, se consuma como ontologia”.

Elucidar o ser do fenômeno não é apenas buscar as condições transfenomenais prescindindo o fenômeno. Toda investigação do fenômeno deve revelar as condições transfenomenais, como observou Frajoliet¹² em seu artigo (p. 69 e 70): “Via de regra, a ontologia fenomenológica sartriana não dissocia nulamente, mas ao contrário desenvolve simultaneamente a descrição do fenômeno (o desvelado) e a elucidação do ser deste último (condição de seu desvelamento)”. Embora Sartre advirta que o ser do existente não se revela em pessoa (*en personne*) à consciência, já que sempre aparece em um objeto sob um determinado perfil, é característico da consciência ultrapassar o existente em direção ao sentido de seu ser, e “o sentido do ser do existente, enquanto se desvela à consciência, é o fenômeno de ser [...] o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (EN, p. 29). Note-se desde já que é impossível apreender o ser, mas sim o *sentido* do ser, pois é característico da consciência “transcender o ôntico rumo ao ontológico” (EN, p. 29). Mas também, nesse sentido, há uma dependência da ontologia para com a fenomenologia, pois ainda que se tente captar o sentido do ser, o único acesso a ele é pelo *fenômeno de ser*. A característica puramente ontológica da consciência consiste, então, não em superar o fenômeno, mas conseguir por meio dele, captar o sentido de seu ser.

Mas dizer que ao *noema* falta um ser pode num primeiro momento parecer uma questão de direito, e não de fato. Como que dessa intuição do ser pelo *fenômeno de ser*

¹² O próprio estudo de Frajoliet dá um ótimo exemplo de como isso se efetua: “Podemos chamar ‘fenomenológico-ontológico’ o estudo que descreve os três fenômenos temporais sobre o fundamento de uma pré-compreensão do ser da temporalidade. Inversamente, o ser da temporalidade é o ser *dos fenômenos* temporais (passado, presente, futuro)” (p. 70).

se chega ao *ser do fenômeno*? É esta questão que, de certo modo, segundo Sartre, escapa a Husserl. Pelo fato dele reduzir o ser ao aparecer (*esse é percipi*), ele não sairia do plano da descrição funcional da aparência. Sartre verá que o *ser do fenômeno* ultrapassa o *fenômeno de ser* e o fundamenta – e por isso é *transfenomenal*. Sartre concorda que o fenômeno designa unicamente a si, mas para ele o fenômeno não *designa* seu ser, ao invés disso “ele se indica sobre o fundamento do ser” (EN, p. 16) (que é a condição de desvelamento, não ele um desvelado – e também por isso só se pode captar o sentido, não o próprio ser), e é esse *fundamento* que deve ser esclarecido na medida em que por ele está em jogo a relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno, e ainda a natureza do último. Este fundamento corresponde ao próprio sentido do ser, por isso “o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio”. Mas como se chega a intuição *direta* desse ser? Há segundo Sartre uma *prova ontológica*, isto é, há um *apelo ao ser: o fenômeno de ser exige o ser do fenômeno*. Trata-se novamente de uma luta contra o primado do conhecimento em busca do transfenomenal.

Primeiramente Sartre faz oposição à tese berkeliana de que *esse est percipi* na qual se encerraria a tese de Husserl ao fazer do *noema* um irreal¹³ e reduzir o ser ao aparecer¹⁴. A questão para Sartre é que o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, e isso por exigência da própria natureza do *percipere* e do *percipi*. Ora se se quer que a objetividade do fenômeno não se reduza à sua maneira de ser, e isso significa buscar no fenômeno um estatuto absoluto, isto é, encontrar seu ser primeiro, é necessário recorrer à tese de que um absoluto conhecido deixa de ser absoluto porque se torna relativo ao conhecimento que dele se tem, deste modo é necessário assegurar o ser do conhecimento, que por ser sua condição, deve escapar ao conhecimento, pois se se parte diretamente da aparição não levando em conta seu ser

a totalidade ‘percepção-percebido’ sem ser sustentada por um ser sólido, desmorona no nada. Destarte, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, ele escapa ao *percipi*. Assim o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar eles mesmos ao *percipi*: deve ser transfenomenal (EN, p. 17).

¹³ Pois a relação entre noese e noema é inteiramente decalcada de uma relação entre cognoscente e conhecido, entre sujeito e objeto. O sujeito husserliano é sujeito de conhecimento, a relação ali é puramente cognitiva (MOUTINHO II, p. 94).

¹⁴ “Por que não levar ao limite a ideia e dizer que o ser do aparecer é sua aparição? Seria simplesmente escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* de Berkeley” (EN, p. 16).

E aqui se volta àquilo que já foi estabelecido antes, e que Sartre nunca se cansa de repetir: a consciência não é apenas conhecimento, mas o conhecimento é uma forma de consciência. E não se trata apenas de conhecimento, pois adverte Sartre em uma nota: “Conclui-se que toda tentativa de substituir o *percipere* por uma outra *atitude* da realidade-humana resultaria paralelamente infrutífera. Se fosse admitido que o ser se revela ao homem no *fazer*, ainda seria preciso assegurar o ser do fazer fora da ação” (EN, p. 17). Isso significa que o *percipi* remete ao *percipiens*, mas este à consciência como condição de sua possibilidade, pois “a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser-consciente*” (EN, p. 17). Assim a consciência - “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (EN, p. 17) - é transfenomenal, na medida em que nela é possível encontrar uma camada primária que escapa ao conhecimento e o funda: “a condição necessária e suficiente para que uma consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento” (EN, p.18), pois uma consciência que fosse consciência de algo sem ser consciência de si seria uma consciência de objeto sem ser consciente, ou seja, uma consciência ignorante de si ou inconsciente, o que para Sartre é absurdo.

A consciência *de* alguma coisa é sempre consciência *de* si. Por ser consciência *de* si não significa que haja uma dualidade *na* ou *de* consciência, seria inserir nela a dualidade sujeito-objeto, onde haveria a necessidade de um terceiro termo, pois se faria da consciência um conhecimento de conhecimento, que necessitaria, por sua vez, para ser conhecido, de uma outra consciência, ou seja, seria uma consciência de consciência de consciência ao infinito, ou, como fala Sartre em referência a Espinosa, seria fazer da consciência uma *idea ideae ideae, etc.*. “A consciência de si não é dualidade. É preciso, se quisermos evitar regressão ao infinito, que ela seja relação imediata e não-cognitiva de si a si” (EN, p. 19). É com essa definição que Sartre poderá prover à consciência a característica de transfenomenal, pois enquanto *consciência de* é possível distinguir dois *graus* de consciência: a consciência irrefletida e a consciência reflexiva, tal como já havia estabelecido em *A Transcendência do Ego*¹⁵. A consciência irrefletida é a consciência posicional do objeto, ela se dirige para algo que não é ela, e jamais se pode concebê-la pura, porque ela só surge conduzida por um objeto transcendente, já que é

¹⁵ Ignora-se que há sempre duas formas possíveis para uma consciência; e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva [...] (TE, p. 105)

apenas como *consciência de objeto* que há consciência de si: nesse nível ela é autônoma. Já a consciência reflexiva tem por objeto tético a consciência refletida. Assim, tendo em vista que só existe como consciência de objeto transcendente, mas ao mesmo tempo só pode existir como consciência *de si*, a consciência irrefletida é consciência posicional *do* objeto e consciência não-posicional *de* si. A consciência irrefletida é um fluxo constante e espontâneo de atos intencionais voltado para o mundo, do qual não existe separada. “É a consciência não-reflexiva que torna possível a reflexão. Há um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (EN, p. 19). Isso significa que além de ser translúcida para si mesma, já que nada há que não seja consciência *de*, ela é espontaneidade pura. Essa espontaneidade do cogito pré-reflexivo, permite a Sartre rejeitar o primado do conhecimento e ao mesmo tempo conferir à consciência uma dimensão transfenomenal. Assim,

o prazer¹⁶ é o ser da consciência *de* si e a consciência *de* si é a lei de ser do prazer. É o que muito bem exprime Heidegger quando escreve (falando do “Dasein”, de fato, não de consciência): “o ‘como’ (*essência*) deste ser, ao mesmo tempo em que é possível em geral falar dele, deve ser concebido a partir de seu ser (*existência*)”. Isso significa que a consciência não é produzida como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que surgindo no cerne do ser, ela cria e sustenta sua essência, isto é, a ordenação sintética de suas possibilidades.

Isso quer dizer também que o tipo de ser da consciência é o inverso daquilo que nos revela a prova ontológica: como a consciência não é *possível* antes de ser, pois seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência (EN, p. 21).

A consciência de prazer (o *como* desta consciência) é concebida sob seu ser, (consciência *de* si como consciência pré-reflexiva). Entretanto, isso não significa que a transfenomenalidade do ser da consciência fundamente a transfenomenalidade do ser do fenômeno, pelo contrário, ela exige esta. Caso contrário seria tornar o transcendente passivo em seu ser¹⁷, e, segundo o princípio de ação e reação, onde “a passividade do paciente reclama igual passividade no agente” (EN, p. 25), seria fazer da consciência pura passividade, justo o que Sartre busca evitar desde o início ao tornar a consciência algo impessoal e pura espontaneidade, ou seja, se isso fosse aceito se romperia com o próprio ser da consciência, armadilha da qual Husserl fora vítima ao introduzir a passividade na *noese* criando a *hylé*: “Dando à *hylé* os caracteres da coisa e da

¹⁶ Prazer aqui é apenas um exemplo.

¹⁷ “Sou passivo quando recebo uma modificação da qual não sou origem – quer dizer, não sou nem o fundamento nem o criador” (EN, p. 24).

consciência Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (EN, p. 26).

Deste modo entra em questão o próprio *sentido* da consciência: se é ela que constitui o ser do transcendente, ou se ela é somente relação a este. Se a consciência é constitutiva do ser do objeto, então este não será mais que plenitude intuitiva e subjetiva, e se recai no idealismo, proposta já recusada. Destarte, não é ela que constitui ou fundamenta o ser transcendente, ela apenas é relação a esse, ela exige que o transcendente *seja*, isto é, que ele possua seu ser próprio:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce *voltada para* (naît *portée sur*) um ser que ela não é. É o que nós chamamos de prova ontológica; [...] a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal. [...] Ela exige simplesmente que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece (EN, p. 28 e 29).

Assim, há um ser do *percipi*, e é este ser que a fenomenologia se propõe a estudar. Como ontologia ela busca o sentido desse ser. Este ser não *age* sobre a consciência, portanto uma concepção realista do fenômeno deve ser descartada, nem a consciência o constitui, descarta-se uma solução idealista. Há uma dualidade transfenomenal: o ser do fenômeno, e o ser do cogito pré-reflexivo. No final da *Introdução* Sartre faz uma análise “*provisória*” sobre o ser do fenômeno. Isso porque o sentido do ser do fenômeno não pode ser desvinculado da análise do ser do cogito pré-reflexivo, porque ainda que não haja primeiramente uma relação de passividade ou dependência entre eles, ambos são colocados sobre a rubrica *ser*. É por esse motivo que Sartre é forçado a questionar a sua relação. Em contrapartida, esse estudo sobre a relação deverá complementar tal estudo provisório da *Introdução* a fim de determinar o sentido do ser.

A análise provisória busca não só definir o sentido do ser, mas livrá-lo de alguns preconceitos gerais. Primeiramente, o ser não é nem passividade, nem atividade, ou seja, ele é *incriado* e também não se cria a si mesmo. Ele não é criado porque se fosse se fundiria com seu criador, já que não possuiria autonomia sobre seu ser, desvanecendo-se nele. Mas se existe frente ao criador, então ele é sua própria sustentação, e, portanto, é independente do criador; neste sentido a criação não pode ser nem um atributo nem uma característica do ser, pois ainda que fosse criado, só seria ele mesmo se retomasse seu ser depois da criação, o que vale dizer que o ser é *incriado*. Ele

não possui a causa de seu próprio ser, ele não é *causa sui*, “ele é *si*”. Desconhece qualquer alteridade ou negatividade: não há remissão a si, ele é “*em si*”. Se ele está pleno de si, fechado numa opacidade absoluta, simplesmente “*o ser é o que é*”. Isto, todavia, não é um princípio axiomático, mas contingente, o em-si é *contingência absoluta*: “Um existente fenomênico, enquanto existente, não pode jamais ser derivado de um outro existente. É o que chamamos a *contingência* do ser-em-si [...] incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-em-si é demais (*de trop*) para a eternidade” (EN, p. 33). Assim, Sartre torna a opacidade do transcendente absoluta, pois este remete a seu próprio ser que é a garantia de sua objetividade.

Em suma, a consciência é um movimento espontâneo a um objeto que não é ela, este objeto possui um ser que lhe é próprio, este ser não é passível de ser apreendido pela consciência, no entanto há um sentido desse ser: ele é em-si, isto é, ele é absoluta contingência. Aqui já é possível ver o início do terreno onde se fundará a recusa a qualquer forma de mecanicismo ou condicionamento na realidade. Não há relações de *seres* previamente dada. Em princípio, o mundo não é nem organismo, nem máquina. Não pode ser o *melhor dos mundos possíveis* nem o pior, porque o possível não faz parte de seu ser. Ele simplesmente é o que é, e essa fórmula não remete a um princípio axiomático, mas denota nele um *estado* de pura contingência. Assim, o ser não só é *encontrado*, mas revelado de modo ambíguo: ao mesmo tempo em que ele é o *fundamento* do fenômeno, já que o que não possui ser desmorona no nada, esse ser revela uma contingência originária. Essa contingência originária certamente remete ao fenômeno, e, como será visto a frente, mesmo o nada necessita do ser para *ser*. Assim, o sentido próprio do ser ainda permanece obscuro. E esse ser como fundamento do fenômeno remete a princípio a um enigma, uma vez que ele se mostra como contingente.

Em contrapartida, o transcendente como em-si coloca em questão a consciência para si mesma, uma vez que ela, como *revelação-revelada* (*révélation révelée*) do transcendente, é outra que não ele. É o que Sartre expressa definindo, já em termos ontológicos, a consciência como “ser para o qual, em seu próprio ser, é questão de seu ser, enquanto este ser implica um ser outro que não ela mesma” (EN, p. 29). Se a consciência é definida pela fenomenologia por sua intencionalidade, a ontologia irá vê-la como aquilo que não é o ser, uma vez que o ser não mantém relações com outro ser que não si mesmo.

Portanto, Sartre faz uma transformação na fenomenologia ao radicalizá-la como ontologia. Todavia tal radicalização acarreta no condicionamento da fenomenalidade a duas regiões transfenomenais. A correlação dessas duas esferas, o fenômeno “mundo”, é pensado por sua relação. Relação essa que já se mostra comprometida pelo fato de um de seus polos significar a pura contingência. Deste modo, uma das tarefas de *O Ser e o Nada* é estabelecer o que significa a relação entre em-si e para-si e porque ela é definida por duas regiões de seres que pertencem ambas ao ser em geral, pois como podem duas regiões concebidas como absolutas manter uma relação interdependente?

O APARECIMENTO DO NADA

A consciência irrefletida não existe separada do objeto intencional, por isso não há dualidade. A consciência não é um sujeito que se relaciona a um objeto, eles são, antes de tudo, uma totalidade. Pensar isoladamente cada termo é cair em abstração. Assim sendo, há uma completa rejeição de Sartre da redução fenomenológica, já que reduzir “o mundo ao estado de correlato noemático” é abandonar essa totalidade, da qual a consciência e o transcendente são apenas um “momento”. Não é possível analisar o todo pelas partes, pois justamente só se conhece completamente as partes pelo todo. Deste modo, Sartre se propõe a analisar a relação sintética entre homem e mundo por meio das condutas, uma vez que a conduta é a forma dessa relação que é ela mesma a “totalidade homem-no-mundo”. Essa totalidade, por sua vez, caracteriza a própria conduta, por isso não haverá uma conduta específica a ser analisada, pois todas elas, como essa totalidade, possuem seu ser, seu fundamento. Isso significa que o fato de questionar a validade da submissão a esse método já é fazer um questionamento a partir dessa totalidade, já que é desta totalidade que tal questão retira sua significação. Ora, mas se o ser do fenômeno é contingente, como pode a totalidade do fenômeno ser “dotada de significação”?

Aqui surge outro elemento que será decisivo na fenomenologia de Sartre e mesmo um marco de distanciamento com relação à Husserl e Heidegger, uma vez que

se poderia sugerir que diante do estabelecimento da totalidade consciência-transcendente como ser-no-mundo não haveria grandes avanços referentes à filosofia destes. Sartre não só questiona a constituição desta totalidade como introduz nela a *negação*. E faz isso não introduzindo pequenos “*lagos de não-ser*”, como criticará à Heidegger, mas concebendo a intencionalidade como *nadificação*. Para tanto, novamente o método fenomenológico, já como ontológico, será decisivo, uma vez que a experiência trivial e cotidiana não pareça revelar o não-ser senão como negação, isto é, simplesmente como um juízo. Nesse sentido, são várias as análises fenomenológicas empreendidas por Sartre, sendo elas caracterizadas não por uma simples descrição das condutas, mas uma descrição que relaciona no fenômeno o sentido do ser dela. É interessante que ao fazer tais análises Sartre consegue enlaçar tanto a constituição fenomenológica pelo sentido do ser, quanto esse último pelo viés da descrição. Tentar-se-á compreender esses dois movimentos que se dão conjuntamente.

Veja-se: supõe-se que alguém vá encontrar um amigo em um bar, mas se atrasa, e ao chegar não tem certeza se o amigo ainda o aguarda ou se realmente veio. Eis que o procura pelo bar. Em todos os seus aspectos, pessoas, utensílios, espaço, horizonte, etc., o bar constitui uma plenitude, uma forma completa na qual se *busca* o objeto *esperado* a se *destacar*. Essa espera *organiza* o bar numa totalidade tal onde o amigo que se busca deva sobrepor-se a esse fundo, do qual está indissociável, mas que não se confunde com ele, como ilustram as formas da teoria da Gestalt. Constata-se, então, que tal amigo não está presente. Essa descoberta não é um simples juízo como se poderia supor, é um fato concreto, um acontecimento real. Há uma relação real entre o *esperar-encontrar-o-amigo* e o *bar*, que ao se constituir como fundo sobressalta a presença ou ausência de tal amigo como fato real e não meramente abstrato, como seria o caso ao imaginar que outros amigos também não estão lá; ou seja, o que se espera é uma revelação de ser e só a partir dela é que será possível formular um juízo. É o que Sartre expressa dizendo que “Pedro ausente *frequenta (hante)* este bar e é a condição de sua organização nadificadora como fundo” (EN, p. 45). Isto é, o ausente não faz parte dessa plenitude *fundo* que permanece inerte, mas não só se destaca sobre ela como é a condição de sua possibilidade de existência como *fundo*, e isso acontece não por um ato judicativo; pelo contrário, é por essa nadificação que o juízo negativo se torna possível, se assim não fosse, a plenitude total jamais poderia fornecer uma intuição de ausência (Pedro, que se espera encontrar, não está).

Assim, é a espera que *organiza* o bar. Levando em consideração o que até aqui já foi visto, o sentido do ser do bar é em-si, ou seja, por si mesmo ele é absolutamente contingente, não há significação dele para além dele, é opaco e pleno, o que faz com que ele seja uma totalidade significativa é essa espera, que, lembrando bem, é particular, que justamente o *organiza*. Entretanto, essa ordem não *penetra* seu ser, ela é resultado de uma atividade *nadificadora*, isto é, não é nada de *real*, no sentido de ser, ou constitutivo do ser bar ou relacionado a ele, ela é simplesmente o modo como a consciência que *espera* Pedro organiza essa totalidade significativa que é o *encontro-com-Pedro-no-bar*. Isso quer dizer que a totalidade significativa só se faz significativa quando nela está presente a negação, não como juízo, mas como estrutura sua. Estrutura no sentido de que determina essa significação: Pedro *não* se confunde com o bar, e o sujeito, que não é Pedro nem o bar, se configura como *esperar-encontrar-Pedro-no-bar*. Neste ponto da análise, Sartre enfatiza extremamente a *presença* desse *não*: ele é essencial, pois essa ordem, o encontro, ela mesma é tão contingente quanto o bar como em-si, mas só é possível que seja tal, na medida em que há uma negação que não só nega os elementos como os organiza. Deste modo a organização do mundo é um *nada* com relação ao ser do mundo, o sentido do ser do fenômeno bar é *diferente* do sentido do fenômeno-bar *para* a consciência, pois o último é algo que se *vive* subjetivamente, isto é, a experiência que ele próprio é naquele momento, enquanto o ser do transcendente está lá, mas em silêncio, pois esse sentido para a consciência só pode ser *real* enquanto existe o ser do fenômeno bar, ainda que seu sentido seja *em-si*. E aqui não se trata da *coisa em-si* kantiana, nem da essência husserliana. O em-si é apenas o sentido do ser desse fenômeno, já que todo fenômeno tem um ser (e não necessariamente um ente), não é o *outro lado do conhecimento*, aquilo que não conhecemos, nem o invariante dele, justamente porque não há nada a *conhecer* dele, sua opacidade absoluta permite apenas dizer que ele *é*. E essa opacidade do em-si demonstra que enquanto contingente a atividade da consciência, ainda que *nadificadora*, não constitui seu ser, ou seja, ela nada *muda* do ser do bar, assim, enquanto contingente ele é ontologicamente *invariável*, e o que o *muda* é apenas essa *organização nadificadora*. Pode-se conhecer algo chamado *bar* devido a consciência reflexiva, mas o sentido dele para a experiência atual é sempre constituído *na* experiência pela consciência pré-reflexiva. Assim, o que de fato importa é o modo como *se vive nele*, como no caso supracitado, a forma como ele é *para* a consciência, isto é, enquanto totalidade significativa na medida em que ela é ser-no-mundo. Jamais se tematiza o bar enquanto

bar numa conduta. Alias o processo de inventário de seu conteúdo que se estende ao infinito não só implica uma queda no idealismo como é inviável. Ainda que se conheça uma suposta *essência* de bar, o que altera a *organização do bar* na conduta é sua *intenção*: o encontro com Pedro; pois o bar, como em-si, é indiferente a tal conduta, mas pela sua contingência, e não por uma suposta essência. Assim, a princípio essa totalidade ser-no-mundo remete a um polo invariante (que não é uma essência ou remete a um conhecimento dele) e contingente, e um polo também contingente, mas que está na relação como *intencionalidade*, sendo que esta já aparece não apenas como um direcionamento, mas já carregada por uma intenção, um sentido.

Retomando alguns pontos: há um ser da consciência, esse ser não funda o ser do objeto, mas o exige; é possível apreender seu sentido, sendo este em-si; o ser do cogito pré-reflexivo e o ser do fenômeno formam uma unidade sintética que é o próprio mundo, e que se configura não como um lugar, mas como uma totalidade primária, na qual, sobretudo, o juízo é derivado. As questões permanecem: qual o sentido do ser da consciência? Qual a tessitura da intencionalidade e sua relação com a nadaificação? O que significa essa nadaificação e como ela surge? Qual a relação dela com o ser do fenômeno e o que altera em seu sentido?

Sartre empreende uma análise das concepções dialética e fenomenológica do nada tentando compreender essas questões. Nelas ele demarca não apenas insuficiências, mas propõe certas modificações nelas. Por isso não se deve ver em sua teoria mera repetição de teses como as de Hegel e Heidegger, mas uma construção própria originada de um debate com eles. Esse debate se faz necessário pela força, ainda que histórica na filosofia, dessas teorias.

Além disso, como as condutas revelam o homem frente ao ser e ao não-ser (a organização do mundo é um *nada* frente ao seu ser, estabelecido em conformidade com certos *níveis* segundo a própria conduta – o sujeito que não é Pedro vai *encontrá-lo* no bar: há *um nada* que os separa não como espaço, mas como organização sintética na totalidade significativa da conduta, no caso, o encontro) pode-se primeiramente ser impulsionado a tratá-los como momentos complementares do real. Fora o que fez Hegel, na leitura de Sartre, ao colocar a negação como atividade do espírito, considerando ser e nada como abstrações vazias, pois “o Ser separado da Essência que é seu fundamento torna-se ‘a simples imediação vazia’” (EN, p. 47), apenas modo de pensamento uma vez que é indeterminação e, portanto, apenas modo de partida do

absoluto. Mas, mesmo quando determinado, simplesmente passa ao seu contrário, que ainda permanece imediato, pois o nada é ausência de determinação e conteúdo, e, portanto, ser e nada permanecem equivalentes entre si, pois sua diferença ainda não está estabelecida. Todavia, para Sartre, ser e nada não são apenas contrários, são contraditórios, pois há uma posterioridade lógica entre eles: pressupõe-se o ser para depois negá-lo. O ser também não é um momento do objeto, “é a própria condição de todas as estruturas e todos os momentos, o fundamento sobre o qual se manifestarão os caracteres do fenômeno” (EN, p. 48). Ambos também não poderiam ser abstrações vazias, porque para Sartre, todo vazio é vazio de alguma coisa (como no exemplo supracitado a ausência é ausência de alguém em algum lugar, e, portanto, um fato concreto). Significa que há uma precedência do ser com relação ao nada, de onde se segue que há uma independência do ser com relação ao nada, ao mesmo tempo em que o último só pode ser pelo primeiro. Assim, uma primeira conclusão que Sartre tira a partir de Hegel, e contra ele, é que “*não há não-ser salvo na superfície do ser*” (EN, p. 51).

No entanto parece ainda não haver grandes avanços na questão levantada, é por isso que Sartre continua sua busca numa outra concepção do nada. É a concepção fenomenológica tratada por Heidegger. Sartre vê na filosofia de Heidegger a possibilidade de não mais se precisar passar do ser ao nada, nem os conceber como abstrações vazias. O nada é concebido como meio infinito no qual o ser permanece em suspenso, e o real seria a tensão entre essas forças antagônicas, na qual, pelo nada, o mundo ganharia seus contornos, pois o mundo como complexo das realidades-utensílios “não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o ultrapasse” (EN, p. 52). Essa transcendência que se caracteriza pelo Dasein enquanto ser que se acha separado de sua essência faz que o homem “anuncie-se a si do outro lado do mundo e volte a se interiorizar a partir do horizonte: *o homem é um ser das lonjuras*” (EN, p. 52). Esse movimento “é uma emergência da realidade-humana no nada” (EN, p. 52). O problema para Sartre é que o nada assim se apresenta como *extramundano*, mas, perceberá Sartre, “se o nada fundamenta a negação, é porque compreende o *não* como sua estrutura essencial” (EN, p. 53): ele deve ser, segundo Sartre, *intramundano*, pois como se viu ele é a condição de certos fenômenos na realidade-humana, mas *na* realidade mesma, sem precisar transcendê-la.

Dessa forma, em Hegel e Heidegger, dirá Sartre, o problema é que “é apresentada uma atividade negadora sem a necessidade de fundamentá-la sobre um ser negativo” (id EN, p. 53). Nesse sentido Sartre vê que há a necessidade de uma modificação nestas teorias, pois a negação só pode vir ao mundo por um ser em que o nada seja parte de seu ser, ou seja, que tenha nele mesmo a propriedade de nadificar o nada e sustentá-lo com seu ser.

Neste ponto as análises precedentes serão decisivas. Como foi visto o mundo ontologicamente é constituído por dois modos de ser que formam a contextura do fenômeno *mundo*. Não existe mundo em-si, o mundo é o em-si já nadificado. Em-si é o sentido do ser do transcendente enquanto tal. O *mundo* não é um lugar, é uma relação. Daí o fato de o homem ser-no-mundo. Nesse sentido a contextura da experiência é sempre a mesma, podendo-se, então, aplicar a Sartre a frase de Hegel: “nada há no céu e na terra que não contenha em si o ser e o nada.” Desta forma, se há duas regiões de ser, uma delas o em-si, que se mostra como plenitude e positividade absoluta, sem qualquer posicionamento em relação ao cogito pré-reflexivo, então, resta a Sartre conceber essa atividade negadora como pertencente à consciência. Como isso ocorre?

O nada não pode ser, visto que é nada, neste sentido, ele jamais é, só pode ser “*sido*” (*est été*), ou seja, só pode ser enquanto nadificado, caso contrário não seria possível captar seu sentido. Como já foi visto, diferentemente de Heidegger, para Sartre essa nadificação do nada não pode ser feita pelo próprio nada, pois “o nada se não é sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto nada* e recaímos no ser. O nada só pode nadificar-se sobre um fundo de ser: se um nada pode ser dado, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no âmago do ser, em seu coração, como um verme” (EN, p.56). Assim sendo, uma vez que a consciência por ser relação a outro que não ela, e por esse movimento, colocar em questão seu próprio ser, e considerando ainda que não há nela uma adequação plena com relação a si mesma, mas é ela própria uma descompressão de ser por ser um vazio total no sentido de que tudo esta *fora*, será ela a fonte de todo o nada: “O ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser em que, em seu ser, é questão do nada de seu ser: *o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*” (EN, p.57). Visto que as condutas são condutas do homem no mundo e que em suas estruturas há a negação como condição de sua possibilidade, é pelo próprio homem que o nada “*infesta*” (*hante*) o ser. Resta a questão de “que deve ser o homem em seu ser para que por ele o nada venha a ser? [...] Seguindo os Estoicos, Descartes

deu um nome a essa possibilidade que tem a realidade-humana de segregar um nada que a isole: *liberdade*” (EN, p.59).

Esse será o marco zero de toda a teoria da liberdade em Sartre. Antes de dizer que ela é escolha, que o homem é liberdade, há toda uma trama conceitual entre fenomenologia e ontologia: a consciência é livre porque ela tem a possibilidade de segregar num nada que a isola do mundo e de si mesma, nunca findando numa adequação plena nem com o mundo, nem consigo mesma. É a partir disso que Sartre irá estabelecer a liberdade não como algo que existe abstratamente, mas a própria textura da consciência enquanto atividade nadificadora, isto é, que segrega um nada *na* realidade e *de* realidade. Só assim se pode dizer como pode a consciência *organizar* como nadificação a totalidade significativa que é o *encontro-com-Pedro-no-bar*. Nadificação essa que é o próprio mundo como fenômeno. Assim, a consciência enquanto livre é o próprio transcendental, fonte de *organização* da realidade.

Concebida dessa forma, a liberdade não será apenas um atributo do homem, mas o próprio *ser* do homem, na medida em que não há diferença entre ser homem e ser livre. Dizer que na consciência a sua existência precede a sua essência é o mesmo que dizer que o homem é liberdade, que sua essência está sempre em suspenso pela liberdade. Isso significa que a realidade-humana não é apenas negação do mundo, mas que, para ser negação do mundo, é necessário que ela seja também negação de si, negação de ser substância, de coincidir consigo mesma. Se ao entrar no bar constata-se que Pedro não está é porque há uma fissura no próprio ser do sujeito observador. “Enquanto meu estado presente for um prolongamento de meu estado anterior, toda fissura por onde poderia se deslizar a negação estará inteiramente fechada” (EN, p.62). Há uma ruptura interna entre a consciência atual e a consciência anterior. Este é basicamente o fundamento da temporalidade em Sartre e o núcleo de sua crítica a Bergson: se se considera o passado sempre aderido pelo presente, como pode surgir a negação? Nesse caso só haveria positividade no real, o que é impossível, dada a existência da negação. Mas é preciso tomar cuidado para não ver aí uma instantaneidade da consciência. Ela é temporalidade, e esta uma totalidade na qual passado, presente e futuro são apenas momentos; a temporalidade é uma síntese e não relação deles, assim,

o que separa o anterior do posterior é precisamente *nada*. E este nada é absolutamente intransponível, justamente por ser nada; porque em todo obstáculo a transpor, há algo positivo que se dá como devendo ser transposto. Mas, no caso que nos ocupa, inutilmente buscaríamos uma

resistência a vencer, um obstáculo a transpor. A consciência anterior é sempre *aí* (ainda que com a modificação da preteridade), ela mantém sempre uma relação de interpretação com a consciência presente. Mas, sobre o fundo dessa relação existencial, ela é colocada fora de jogo, fora de circuito, entre parênteses, exatamente como, aos olhos de quem pratica a *ἔποχῆ* fenomenológica, o mundo está dentro e fora dele (EN, p.63).

Mas para que esse nada que separa o passado do presente tenha o sentido desse nada que surge na consciência enquanto condição transfenomenal de todo fenômeno, ele deve ser consciência de ser ruptura desse ser, caso contrário, nada seria; em outras palavras, se a liberdade é o ser da consciência ela deve ser sob a forma de consciência *de* liberdade. Como é essa consciência de liberdade? Segundo Sartre há um fenômeno específico que revela tal consciência:

Deve haver para o ser humano, enquanto é consciente de ser, certa maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Nós podemos fornecer uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser como questão para si mesma (EN, p.64).

Sartre, fazendo referências à Kierkegaard e Heidegger, diz que pela angústia é possível compreender essa irrupção do nada como liberdade. Os exemplos que Sartre desenvolve são bem sugestivos. Veja-se: suponha-se um homem à beira do precipício com medo que algo o faça cair: o vento, um deslizamento de terra, a vertigem causada pela altura, etc., assim compreendido, o medo se apresenta como medo do mundo, das coisas, da causalidade. Para Sartre, a angústia se distingue do medo porque se manifesta como angústia diante de si mesmo. Na angústia se captaria não o medo perante a queda como fato transcendente, mas a possibilidade de jogar-se no precipício como decisão do próprio sujeito. Isso significaria, então, que não há um determinismo, uma causalidade no mundo, mas que a constituição da experiência como manifestação de uma possibilidade do homem, se dá pelo próprio homem. Na angústia se descobre justamente isso, porque se capta a total contingência do mundo, sendo todos os possíveis, unicamente dependentes do homem. E é porque essa dependência é radical, que surge o caráter da angústia na liberdade. Nada obriga o homem e nem o coage, ele próprio é um vazio absoluto destinado a eleger aquilo que ele é, foi e será. O devir é sempre e somente possível, isto é, indeterminado, tanto pelo passado como pelo futuro, e esse nada que há entre o passado e o futuro é o próprio presente sob a forma do não, a

própria irrupção do nada no mundo. “É precisamente a consciência de ser seu próprio devir sobre o modo de não sê-lo que nós nomeamos *angústia*” (EN, p.67). E esses possíveis, por serem apenas possíveis, se mostram ineficazes; eles não podem determinar, no caso do exemplo aqui sugerido, o suicídio pela queda. Porque nada motiva a consciência é que ela se manifesta na angústia como liberdade.

Mas se a liberdade é constante, pois é o ser da consciência, que ocorre *na* consciência para que a angústia não se manifeste de forma inconstante? Sartre mesmo adverte que a angústia não é uma *prova* da liberdade, mas apenas um modo possível de consciência dela. Isso porque a angústia é “a apreensão reflexiva da liberdade por ela mesma” (EN, p.74), e sendo assim, não se pode dizer que há apenas alguns momentos em que a liberdade se apreende ela mesma como liberdade, mas sim que por ser uma conduta reflexiva, pode-se sempre adotar outras condutas, que por sua própria estrutura, mascaram a angústia: são as *condutas de fuga*. “Tudo se passa, com efeito, como se nossa conduta essencial e imediata face à angústia fosse a fuga” (EN, p.75). É sob este tipo de conduta que se assenta o determinismo psicológico, pois tais condutas mascaram esse *nada* que há entre o presente e o passado, o presente e o futuro, reintroduzindo os motivos na consciência, fazendo a positividade do mundo absoluta, e reintegrando o homem no ser, tornando-o em-si. Mas qual seria de fato a relação entre essas duas condutas? Por que ante a angústia é possível ocorrer condutas de fuga? Se o homem é liberdade, a angústia deveria ser um fenômeno inevitável. Eis o problema, embora não se possa aniquilá-la, é possível *mascará-la*. A questão é que se a angústia fosse apenas um aspecto do ser do homem, poderia ser deixada de lado, como a um objeto, que por ser desagradável, pode-se direcionar o olhar a outro. Mas nesse caso, não há possibilidade de se desgarrar da angústia, um recuo nadificador ante ela só poderia ser feito sob a própria consciência de angústia, o que torna este recuo impossível, ou seja, “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia é apenas um modo de tomar consciência da angústia” (EN, p.79).

A análise da angústia, e, por conseguinte, a da má-fé, encaminham-se em Sartre para a constatação de que há a possibilidade de desprendimento da consciência ante si mesma, porque fugir da angústia não é o mesmo que ser angústia. Fugir da angústia é ser angústia à maneira de não sê-la. Há uma *descentralização* (*je puis me décentrer*) do ser do homem. “Este poder nadificante nadifica (*néantit*) a angústia enquanto dela fujo e se nadifica (*anéantit*) ele mesmo enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que

nomeamos de *má-fé*” (EN, p.79). Então, se na própria consciência há a possibilidade de ser e não-ser em uma unidade, resta saber como isso pode acontecer, como pode a má-fé ocorrer na consciência. Isso é de extrema importância, porque, uma vez estabelecidas as duas regiões de ser como uma totalidade, a consciência, ainda que pertença a esta totalidade, aparece com uma característica muito peculiar: a de não-ser. Nesse caso, já se torna complicado falar em uma *totalidade*, ou ainda, como “ser todo”.

Ora, se há um desprendimento da consciência com relação a si mesma, significa então que ela não é alguma *coisa*, porque se fosse, não poderia ser e não-ser ao mesmo tempo. Ou ela seria consciência absoluta, e nesse caso se recairia novamente na questão de seu ser, ser que já se revelou como puro nada, ou não seria, e assim seria apenas uma *faceta* da realidade, necessitando recorrer novamente à questão do transfenomenal. Assim, se Sartre estabeleceu que o em-si é, ele pode agora estabelecer o *ser* da consciência: a “consciência é o que não é”, seu ser consiste em não-ser. A solução de Sartre para que isso não implique uma contradição será definir a consciência como um *fazer*. Assim, ela não será *o nada*, mas uma consciência que é nadificação de si e o do mundo, ou seja, haverá apenas um movimento nadificante do ser, e não um nada que se nadifica. A consciência, na medida em que deve ser seu próprio ser, e sendo nada de ser, será puro fazer-se *ser*: ela determina seu ser na medida em que se determina a não ser o ser. Por isso, enquanto ontologicamente definida como outra que não o ser, e questão para si mesma, ela é puro movimento nadificador. Nesse sentido, esse movimento será mais originário que a própria organização, pois para que essa seja possível ela deve pressupor essa negação interna e externa da consciência, é a partir disso que se *organizará livremente* a realidade. Nesse ponto Sartre ainda mantém-se fiel ao que foi estabelecido já na *Introdução de O Ser e o Nada*¹⁸, que a consciência “existe por si” (*existe par soi*), no sentido de que ela é causa de sua própria *maneira* (*manière*) de ser, isto é, de seu ser-consciente, ela mesma *faz-se* consciente, “o que significa, uma vez mais, que está habilitada pelo ser, mas não é o ser: *ela não é o que é*” (EN, p.97). Nesse sentido a fórmula “a consciência é o que não é”, e isso pode supor que ela *seja* algo, implica esta outra tese complementar que garante seu ser mesmo sendo um não-ser ao mesmo tempo que o nega, por isso Sartre vai dizer que ela *é o que não é e não é o que é*. Só assim se pode compreender cada proposição isolada e porque a junção não implica uma tautologia. Mas o que significa para a consciência ser a maneira de não-sê-lo?

¹⁸ Ver-se EN, p. 22.

Significa que nela não há nunca uma adequação plena como a do ser das coisas. Uma mesa será sempre uma mesa, mas para que um homem *seja algo* é preciso que ele retome seu ser constantemente, que se *faça* esse algo. Qualquer objeto será sempre em-si, a árvore é ela mesma, a mesa é simplesmente mesa, mas o *ser* garçom ou a crença (para ficar nos exemplos mais próximos de Sartre) só podem ser sob a forma de consciência *de ser* garçom e consciência *de* crença. A consciência *de ser* garçom não pode simplesmente *ser* garçom, assim como a crença não pode ser simplesmente crença; se estes só podem ser como consciência, então já não são absolutamente em-si, são *perturbados (troublée)*. Se a consciência *de ser* garçom ou crença não fosse unicamente essa consciência, deveria ao menos tomar consciência de ser isso, mas aí já se estaria no plano reflexivo, e tanto a crença ou o *ser* garçom ou qualquer modo relacionado a consciência seriam “pura qualificação transcendente e noemática da consciência” (EN, p.111). E nesse ponto Sartre concorda com Husserl, “somente a consciência reflexiva pode deixar de ser solidária (*se désolidariser*) com o que a consciência refletida põe” (EN, p.111). Ora, dizer que a crença ou o *ser* garçom são *perturbados* não significa dizer que eles perdem a *dimensão* de sua existência, a crença ainda existe para realizar o ato de fé, como o *ser* garçom para atender os clientes, mas pelo fato de serem *perturbados* já não se pode querer encerrá-los em uma essência, eles não são em-si, são *para* uma consciência. Por conta disso, se forem concebidos separados não serão mais que abstrações.

Toda essa análise reenvia as iniciais: o que significa ser consciência *de*, como pode a consciência ser consciência *de* algo sem ser esse algo de forma plena como em-si ao mesmo tempo em que o *nadifica*, em outras palavras, como pode a consciência *de* não coincidir com o objeto intencional e ao mesmo tempo constituir uma totalidade chamada *fenômeno*?

Sartre irá assegurar que, embora o fenômeno se dê numa unidade, de fato, jamais se pode captá-lo como uma unidade, porque ele sempre se dá sobre essa dualidade. Mas vale lembrar que esta dualidade não será mais a dualidade sujeito-objeto. Sartre propõe que essa dinâmica se dê num *jogo de reflexos (jeu de reflets)*. Nessa dualidade haveria o reflexo (*reflet*), consciência *de crença*, e aquilo que é refletidor (*réfléchissant*), *consciência de crença*. É um jogo porque a estrutura reflexo-refletidor (*reflet-reflétant*) se dá como dualidade, e se se tenta captar um ou outro, há sempre uma remissão de um para outro. Mas por que Sartre insiste que essa dualidade é unidade? Porque conceber

apenas como dualidade seria se reencontrar com a *idea-ideae* de Espinosa. Se toda consciência *de* só é como consciência *de* si, será sob a significação deste *si* que Sartre definirá o próprio ser da consciência, e como ela pode ser sob esse jogo de reflexos. Lembrando que este si, todavia, não é o mesmo do em-si¹⁹.

o *si* representa [para a consciência], uma distância ideal na imanência do sujeito com relação a si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade pondo-a como unidade; resumindo, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta sem traço de diversidade e a unidade como síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *para-si*, como fundamento ontológico da consciência, é ser ele mesmo sob a forma de presença a si (EN, p. 113).

Deste modo Sartre conceberá o sujeito como sendo e não sendo *si*, por isso o *si* não poderá ser apreendido como algo real, ele, antes, indica uma separação do ser consigo mesmo, e é dessa separação que se tem essa dualidade na consciência. Embora Sartre questione sobre o *si* ele não define de imediato o que seja este *si* da consciência. Aqui se tem presente apenas o que este *si* implica: uma separação do sujeito consigo mesmo. Por conta disso a consciência é concebida também como distância a si, seu ser não coincide consigo mesma; ser presente a si mesma significa ter uma *distância* interna em seu ser, uma separação entre a consciência e o si. E o que é essa *distância* entre a consciência e o *si*? Responderá ele:

A distância, o lapso de tempo, a diferença psicológica podem ser apreendidos neles mesmos e encerram como tais, elementos de positividade; têm uma simples *função* negativa. Mas a fissura na consciência (*intraconscientielle*) é um nada (*rien*) à exceção do que ela nega e pode ter ser apenas enquanto não a vemos. Esse negativo que é nada (*néant*) de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada (néant)* [...] O ser da consciência, enquanto consciência consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada (*Néant*) (EN, p. 114).

Assim, percebe-se de uma maneira mais completa como Sartre estabelece a consciência enquanto nada. Por isso ela é liberdade, sua essência está em suspenso sobre sua existência; impossível captá-la em sua totalidade, ela é o que Sartre chamará de *totalidade destotalizada*, só se encontra nela esse jogo entre reflexo e refletidor, e quando se tenta captar um se desliza no outro e vice-versa. Em outras palavras, o ser transfenomenal da consciência é pura nada, mas, ressaltando novamente, não *um* nada,

¹⁹ Com esse em-si, tal como ele o define, visa-se à presença do ser junto ao ente. O ente tem o ser assim “em si”, sem ter consciência disso (GADAMER, p. 53 e 54).

como um lugar ou uma substância, mas puro movimento nadificador. Daí o fato de a consciência estar num constante fazer. Isso implica uma tese que já pode ser adiantada: se a consciência enquanto consciência *de* implica outro ser, e em seu ser há uma dualidade, deve-se admitir o seguinte: ou a consciência é bifurcada, há um movimento interno para ela mesma e um para fora, ainda que no mesmo ato nadificador, ou o movimento é o mesmo, e o si representaria, assim, um *direcionamento* que se dá conjuntamente ao em-si.

Não obstante, com as considerações vistas acima, é possível compreender melhor a caracterização do mundo enquanto totalidade e enquanto fenômeno. Tudo é fenômeno, o mundo é fenômeno. Não há fenômeno *do* mundo, mas todo fenômeno se expressa *como* mundo, e essa *fenomenalização* do real acontece por uma nadificação do ser: “‘há’ o ser porque eu sou negação do ser, e a mundanidade, a espacialidade, a quantidade, a utilidade, a temporalidade apenas vêm ao ser porque eu sou negação do ser, nada acrescentam ao ser, elas são puras condições nadificadas do ‘há’, elas não fazem mais que realizar o ‘há’” (EN, p. 254).

Ora, se o ser é maciço, opaco, pleno e cheio de si, então o ser de cada objeto será *unicamente* e sempre ser, não ser *deste* objeto. O fato de considerar o *este* ou *aquele* não será algo próprio do ser. Há um ser do objeto percebido e que não se reduz ao *percipi*, mas, ser o ser *de tal objeto* ou de outro não é uma característica do próprio ser. É nesse ponto que intencionalidade e nadificação se mostrarão a mesma. Isso porque tal julgamento é posterior ao ser, o pressupõe, e só faz sentido em um mundo, sendo este constituído a partir da negatividade: “a negatividade como transcendência originária não se determina a partir de um *isto (ceci)*, mas faz com que um *isto* exista” (EN, p. 216). Será pela atividade negadora que o *isto* ganhará seus contornos por um horizonte de fundo, uma totalidade, a qual Sartre se refere como *todo o ser (tout l'être)*, e como só aparece já nadificado, esse todo é o mundo. Se for o nada que constitui os contornos do objeto, por que há a multiplicidade de coisas e não apenas um único objeto? Em outras palavras, como se dá a relação nadificada do *todo* e dos *istos*? Em ambos trata-se do modo como o nada *aparece* no ser.

Primeiramente para Sartre “só pode haver ser originariamente como totalidade”, justamente porque não há nada *para além* desta totalidade. Mas a totalidade não se dá como própria do ser: o ser se dá como *todo*, e na medida mesma em que o para-si “se faz ser na unidade de um mesmo surgimento como *tudo* o que não é o ser, o ser se

mantém diante dele como *tudo* o que o para-si não é” (EN, p. 217). É por esse motivo que o mundo aparece como uma totalidade, porque o para-si se faz anunciar o que é por meio dele:

Assim, a totalidade acabada, ou mundo, se desvela como constitutiva do ser da totalidade inacabada pela qual o ser da totalidade surge ao ser. É pelo *mundo* que o para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa, que, por seu próprio surgimento, o para-si é desvelamento do ser como totalidade, na medida em que tem de ser sua própria totalidade de maneira destotalizada. Assim o sentido do para-si está fora, no ser, mas é pelo para-si que o sentido do ser aparece (EN, p. 217).

Isso quer dizer que em ambas as referências, tanto no para-si como no em-si, a totalidade lhes escapa, não são características imanentes deles. O para-si só pode apreender o ser como *todo*, mas para isso é preciso que ele mesmo seja uma totalidade, por isso, “sendo ele mesmo o todo da negação, é negação do todo” (EN, p. 17). Mas ele não pode ser uma totalidade acabada como o mundo, daí o seu caráter ambíguo: é uma *totalidade destotalizada*, é como se seu ser viesse da contrapartida do seu reflexo no mundo, reflexo que é o próprio modo como o mundo se dá originariamente. Por isso a totalização não acrescenta nada no ser, ela aparece apenas como “resultado da aparição do nada como limite do ser” (EN, p. 218).

Mas para Sartre, essa negação sincrética e indiferenciada não basta para determinar a negação concreta que o para-si tem de ser, ou seja, se o ser é, é contingente e empastado de si, uma negação de uma totalidade, ainda que em termos de limitação dela, não é nada concreto, e concreto aqui para Sartre quer dizer determinada. Isto quer dizer que é preciso que uma “estrutura negativa parcial” seja sobressaltada nesse sincretismo indiferenciado para que de fato o para-si se anuncie pelo em-si como aquilo que ele não é: “o ser que eu não sou presentemente, enquanto aparece sobre o fundo da totalidade do ser, é o isto” (EN, p. 18). Deste modo, essa parcialidade do real, o *isto*, é determinando pela negação. Nesse sentido não há objeto que não seja determinado pela negação; eis o fato de porque o mundo, em-si determinado, constitui um movimento de nadificação. Nesse sentido, o ser é do objeto, mas sua determinação é um *nada*, ou seja, não pertence nem ao em-si nem ao para-si. Entenda-se esse nada não como algo real, mas ideal. Sartre fala que o ser da coisa é ser-citado (*être-cité*) pelo para-si. E não se deve ver nisso uma forma de idealismo, mas simplesmente que nessa trama ontológica “enquanto o para-si se faz anunciar pelo em-si o que ele não é, sobre o modo da negação interna, a indiferença do em-si, enquanto indiferença que o para-si tem de não ser, se

revela no mundo como determinação” (EN, p.222). Por isso, assim como a questão da totalidade, a caracterização do isto é puramente ideal, não acrescenta nada ao ser e nem a consciência. É ideal porque a relação é apenas de negação, não confere uma modificação ao ser, o *todo* e o *isto* não são categorias nem estruturas ou modos do ser, são condições da nadificação, a determinação é o modo de como o ser é negado, como comenta Moutinho:

Nada de *real* (por isso se entenda: já que o ser é dado, nada que passaria a pertencer ao em si) pode advir de uma negação. Daí porque apenas não há constituição de ser, em sentido metafísico, como a própria determinação fenomênica, justamente porque ela resulta de uma negação, não de uma constituição, não é nada de real (MOUTINHO III, p. 127).

Assim se encontra o nada em sua tessitura originária e o modo como se relaciona ao ser juntamente com suas devidas consequências. O mundo nada mais é do que a forma do aparecimento do nada no ser. O homem é o ser que traz essa dimensão à existência, e a traz livremente, já que não é nada. O movimento de nadificação é a própria existência e todo ato de liberdade é um ato de irradiação do mundo. Deste modo compreende-se como Sartre trata a consequência da relação, a ocorrência do mundo: a fenomenalidade do real nada mais é que um ato de nadificação do ser.

Todavia, não se explica o porquê disso, como também ainda não se compreende claramente porque o ser do fenômeno é transfenomenal. Se poderia supor que o ser é transfenomenal porque existe independentemente da nadificação que ocorre sob ele. Mas aí se cairia numa questão também complicada: por que há o nada e não somente o ser? Como não é o nada que se nadifica, por que o ser se nadifica? Duas posições de extrema importância na filosofia de Sartre parecem permitir um desfecho a esta questão: primeiramente o problema da contingência. Ora, se o ser é contingente, então a nadificação do ser também deveria ser, portanto, qualquer teleologia deveria ser descartada, como percebeu Moutinho, tal como visto no comentário acima. Além disso, se a consciência existe por si, é causa da sua maneira de ser, e é um absoluto não substancial, parece se corroborar ainda mais a tese anterior. Nesse sentido, Sartre parece realmente negar o caráter de constituição metafísica do ser nesse jogo ontológico entre em-si e para-si. Haveria então, no terreno da contingência, uma dinâmica de negação e afirmação no ser, ficando a cargo disso, a liberdade humana como única responsável por tudo: há o homem-no-mundo estruturado segundo duas dimensões de ser, o em-si e o para-si, e essa *relação* existe, unicamente, como liberdade.

CAPÍTULO 2

ONTOLOGIA E METAFÍSICA

O FUNDAMENTO

A ontologia proposta por Sartre, ao analisar as duas dimensões de ser, o em-si e o ser do cogito pré-reflexivo, responde a duas questões fundamentais: primeiramente a *origem* do ser, e segundo a *origem* do mundo enquanto nadificação do ser. Este foi basicamente alguns dos resultados obtidos no primeiro capítulo, sendo que a constituição do mundo enquanto tal revelou também certas características do ser da consciência e do transcendente. Sartre expõe na *Conclusão* uma metáfora que retoma e resume todo desenvolvimento de *O Ser e o Nada*:

Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos propagadores têm o costume de ilustrar o princípio de conservação de energia: se ocorresse, dizem eles, que um único dos átomos que constituem o universo fosse aniquilado, resultaria uma catástrofe que se estenderia ao universo inteiro e isto seria, em particular, o fim da Terra e do sistema estelar. Esta imagem pode nos servir aqui: o para-si aparece como uma diminuta nadificação que toma sua origem no cerne do ser; e basta esta nadificação para que uma desordem total *ocorra* (*arrive*) ao em-si. Essa desordem é o mundo. O para-si não tem outra realidade senão a de ser a nadificação do ser (EN, p. 665 e 666).

Conforme o que já foi estabelecido até aqui, a *desordem*, tal como apontada na referência acima, deve ser entendida não somente em seu sentido inverso, isto é, como ordenação do mundo, mas também como *determinação* do fenômeno enquanto mundo. Por isso essa ocorrência no em-si não é algo que o afeta, é apenas o modo como a nadificação se dá. Mas ela revela, entretanto, que não há o nada, há apenas uma nadificação do ser, ou seja, ainda que a consciência seja ser-para-si, ela não é um *ser*. O para-si de forma alguma é uma substância, ele é o que Sartre chama de *absoluto não-substancial* (*Unselbstständig*). Se o para-si é o próprio nada, ele não pode ter ser, ele é, como foi dito antes, *sido*. Seu ser é *emprestado* (*emprunté*), só é enquanto nadificação de outro: “não há ser para a consciência fora dessa obrigação precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa” (EN, p.666). Desse modo a relação se torna a própria nadificação. É como se o para-si, por não ser uma substância, não existisse fora da relação. Isso significa que não há um terceiro termo para a relação, mas o próprio para-si em seu ato é a relação. E isso não é algo específico da *Conclusão*, mas em todo *O Ser e o Nada* Sartre assegura que o para-si sem o em-si é uma abstração. Ele faz ainda, uma analogia da consciência com o Outro platônico, como o ser que só pode ser apreendido “como em um sonho”, sendo que Platão não teria percebido que este Outro só pode existir a título de consciência. Deste modo, Sartre parece responder a questão quanto à relação entre em-si e para-si, e apenas a estaria retomado na *Conclusão* de forma mais sintética, o que, aliás, era de se esperar.

Entretanto, a *Conclusão* possui um caráter muito peculiar que leva a inquirir certas questões que nem sempre são marcadas com ênfase no decorrer da obra. Primeiramente ele já sublinha outro direcionamento, qual seja, de que não são apenas “conclusões”, não há apenas uma retomada da ontologia: são, além de tudo, *esboços metafísicos*. É certo que ela retoma a questão da relação sob o mesmo olhar da inquirição deixada na *Introdução* que muitas vezes na leitura da obra se passa despercebido: “qual o sentido do ser, na medida em que compreende em si essas duas regiões radicalmente cindidas?” (EN, p. 40). Se o que entra em questão é o sentido dessa união, já não se trata apenas de *descrever* as estruturas segundo as quais se constitui o fenômeno, mas em compreender o para-si, não apenas como um transfenomenal ligado ao em-si, mas como “acontecimento absoluto que advém ao ser” (EN, p. 667). E aqui surge uma notável diferença, segundo Sartre a natureza dessa interrogação não é ontológica, mas “metafísica”.

A ontologia pela fenomenologia constata que o nada vem do ser. Mas aqui surge um problema: Essa aparição do nada no cerne do ser escapa a ontologia. Como foi visto, a ontologia trata de descrever as estruturas de um ser, ela não vai além daquilo que o fenômeno de ser revela. Mas agora, trata-se, segundo Sartre, de explicar um *acontecimento*: “nós chamamos de metafísico, com efeito, o estudo dos processos individuais que deram origem a *esse* mundo como totalidade concreta e singular” (EN, p. 667); ou ainda, trata-se de questionar a “existência do existente” (EN, p. 337). Por isso ela é diferente da ontologia, que nada mais busca que a “explicitação da estrutura do existente tomado como totalidade” (EN, p.337). Assim, o estudo metafísico pode ser condensado na seguinte questão: “por que o para-si surge a partir do ser”?

Trata-se de problemas que não são exclusivos da *Conclusão* de *O Ser e o Nada*. Questões de ordem metafísica aparecem em diversas partes da obra, como, por exemplo, na análise do tempo objetivo. Ali Sartre constata que de fato “*algo* vem do ser” (EN, p. 242), são as *abolições* e *aparições*. É fato que na experiência há constantes abolições e aparições de diversos *istos*. Além disso, uma vez que toda experiência revela que “só há ser” (EN, p. 253), Sartre é obrigado a conceber o em-si como fundamento dessas abolições e aparições. Todavia, tanto uma como a outra devem ser exteriores ao em-si, pois este tendo como lei de ser o princípio de identidade não *põe-se* a ser, ou seja, não podem ser “*aventuras* do ser-que-aparece” (*aventures* de l’être apparaissant). E como foi visto, o “há” só vem ao ser pela nadificação, isso significa que se *há* aparições e abolições ela são sobre um mundo, por isso eles serão para Sartre fenômenos ambíguos, pois eles só vêm ao mundo retrospectivamente pelo para-si, deste modo eles também seriam *nada*, não-ser-ainda (*n’être-pas-encore*), e não-ser-mais (*n’être-plus*). Por conta desta ambiguidade, Sartre desvia o problema.

Algo parecido acontece com o problema do outro. Depois de descrever as estruturas essenciais do para-outro Sartre é *tentado* a levantar uma questão metafísica: “por que há outros”? (EN, p. 336). Mas neste ponto há agora um posicionamento ante essa questão enquanto metafísica, e ainda, de certa forma, decorrente deste posicionamento, uma desconfiança sobre a própria possibilidade desta forma de questão. Dada a *absoluta contingência do existente* fica excluído qualquer lastro de necessidade que ele possa ter. Nesse sentido a resposta metafísica só pode ser negativa, ela simplesmente conclui pela intuição direta desta contingência com um “é isto” (*cela est*), “é assim” (*c’est ainsi*). A desconfiança sobre a possibilidade da questão metafísica

do outro é posta porque embora seja possível conceber a pluralidade das consciências como uma *síntese* e não como uma *coleção*, a totalidade dessa síntese é inconcebível. Isso porque não há a possibilidade de “*tomar um ponto de vista sobre a totalidade*” (EN, p.341), isto é, vê-la pelo *lado de fora (dehors)*, justamente porque não há *lado de fora* da totalidade e muito menos como se colocar nele, pois nesse caso ela já não seria mais totalidade, mas apenas um objeto, portanto a questão é desprovida de sentido.

Posto tais problemas é de se questionar por que Sartre insistiria na *Conclusão* em *esboçar* uma metafísica, uma vez que o ser como contingência absoluta parece fechar todas as portas para tal empreendimento. Além disso, a própria pergunta metafísica “*por que há ser?*” carece de sentido, pois a resposta é encontrada já no terreno da ontologia: “há’ ser porque o para-si é tal que faz com que haja ser” (EN, p. 667). Mas ainda que a questão não faça sentido, é preciso lembrar que na *Conclusão* o que está em jogo não é a *origem* do ser. Só há ser e o ser é *incriado*. No entanto algo *ocorre (arrive)* no ser. Esta ocorrência é premeditada antes mesmo da *Conclusão*. No final da segunda parte de *O Ser e o Nada, O Conhecimento*, Sartre já esboçava os caminhos da *Conclusão*, onde diz o seguinte:

Nós poderemos, no final deste livro, considerar esta articulação do para-si com relação ao em-si como um esboço perpetuamente móvel de uma quase-totalidade que nós poderemos chamar Ser. Do ponto de vista desta totalidade, o surgimento do para-si não é somente o acontecimento absoluto para o para-si, é também *algo que ocorre (arrive)* ao em-si, a única aventura possível ao em-si [...] Mas então, na quase-totalidade do Ser, a afirmação *ocorre* ao em-si: a aventura do em-si é ser *afirmado* (EN, p 253).

Esta passagem é bastante reveladora porque se nela se conclui com a ocorrência no ser como um jogo de afirmação e negação entre o para-si e o em-si, cujo resultado termina com a determinação do mundo, ao mesmo tempo, ela dá indícios de respostas às questões colocadas neste trabalho. Isso porque a relação aí já é premeditada também no âmbito metafísico, pois a relação aparece como *esboço perpetuamente móvel de uma quase-totalidade que nós poderemos chamar Ser*, tarefa que Sartre já alerta deixar para a *Conclusão*. Deste modo, ainda que ele inicie a *Conclusão* tratando da *ocorrência* como determinação do mundo, é preciso levar em conta que ela ultrapassa esse sentido, na medida em que não é só mais ocorrência do mundo, mas ocorrência do ser, isto é, do surgimento do para-si no em-si, o que Sartre chama de *acontecimento absoluto*. Este não diz respeito somente ao para-si, mas também ao em-si, por isso ele será apreendido como sendo do ponto de vista da totalidade. Ainda que a ontologia descreva as

estruturas do existente enquanto totalidade ela não consegue ir além da *aparição* do nada no ser, ou seja, ela toma a relação como dada. De fato, é somente na *Conclusão* que esse *adotar o ponto de vista da totalidade* é reexaminado para demonstrar que não há uma contradição quando, na análise do Outro, se diz que não se pode ter um ponto de vista da totalidade, sendo que anteriormente já havia sido feita a promessa de esboçá-la no final na obra.

Mas, se nós não podemos “tomar o ponto de vista sobre a totalidade” é que o outro, por princípio se nega a ser eu como eu me nego a ser ele. É a reciprocidade da relação que me impede sempre de aprendê-lo em sua integridade. Ao contrário, no caso da negação interna para-si-em-si, a relação não é recíproca, e eu sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação. Eu apreendo o ser, eu *sou* apreensão do ser, eu não sou *senão* apreensão do ser; e o ser que eu apreendo não se põe *contra* mim para apreender-me por sua vez²⁰: ele é o que é apreendido. Simplesmente seu *ser* não coincide de modo algum com seu ser-apreendido. Em certo sentido, portanto, eu posso levantar a questão da totalidade (EN, p. 672).

O fato de se considerar o ser como não coincidindo com seu ser-apreendido significa dizer que o ser é independente de sua fenomenalidade. Foi visto anteriormente que há certa dependência da consciência com o ser do transcendente, pois cada um considerado a parte não passaria de um abstrato. Mas eis que há um problema: embora esses seres existam sempre como que comprometidos nessa relação, não há uma reciprocidade da relação entre eles, uma vez que o para-si é o próprio termo da relação: “o para-si e o em-si estão reunidos por uma ligação sintética que é o próprio para-si” (EN, p. 665). A consciência é outro que não o em-si, mas o em-si não é outro que não a consciência; significa que “o em-si não necessita do para-si para ser: a ‘paixão’ do para-si faz somente que *haja* em-si. O *fenômeno* do em-si, sem a consciência, é abstrato, mas não seu ser” (EN, p. 670).

Mas foi visto que o ser é o fundamento do fenômeno, é a condição de seu desvelamento, já que, como se observou, a nadificação só pode ocorrer sob um fundo de ser. Mas dizer que o ser é contingente e independente de sua fenomenalidade não responde como ele pode ser transfenomenal, a menos que ele tivesse apenas o sentido de independente do fenômeno, o que não é o caso, já que ele também é *fundamento* do fenômeno. Nesse sentido, a questão do surgimento do para-si significa também a do sentido do ser, isto é, de como o ser pode ser transfenomenal. Sartre não aborda essa

²⁰ Paulo Perdigão, em sua tradução de *O Ser e o Nada* pela editora Vozes, sugere nessa parte uma possível errata, e interpreta *mon tour* por *sua vez*. Adere-se aqui a sua interpretação.

questão somente na *Conclusão*. Nas análises feitas na segunda parte da obra, no estudo sobre a estrutura interna do para-si, já há indícios para a formulação de respostas que permitam compreender melhor essa relação. Se o ser é incriado, apenas é, significa que também não pode criar ser, nem pôr-se a ser. Entretanto, na segunda parte, vê-se que há um ato que vem do ser pelo próprio ser: o nada; que “é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade” (EN, p.115). Se a consciência enquanto *nada* vem do ser, mas o ser é contingente, significa que algo *ocorre* no ser mediante sua contingência fundamental. Sartre aborda essa questão com maior ênfase quando estuda nas *Estruturas imediatas do para-si a facticidade*. Mas é porque ali Sartre está mais preocupado com aquilo que constitui a consciência em seu âmago que o problema do *ato ontológico* não é visto ainda como um problema metafísico, isso porque, como pensa Husson²¹, é a partir da determinação do ato ontológico que se instala a dimensão da facticidade, a descoberta do para-si de que “há algo do qual ele não é fundamento: sua *presença ao mundo*” (EN, p. 115).

A apreensão deste ato é um movimento análogo à descoberta de Descartes da imperfeição do homem através da ideia de perfeição, presente, segundo Sartre, no fundo de todo *cogito*²². Mas no caso de Sartre a segunda prova da existência de Deus é substituída pela captação do para-si de sua facticidade, pois, segundo Sartre, restaria do argumento cartesiano desprovido de sua terminação escolástica apenas o sentido de que “o ser que possui em si a ideia de perfeição não pode ser seu próprio fundamento, senão ele se produziria em conformidade a esta ideia” (EN, p. 116). Esse desnível entre *ser o que se é* e *ser o que se poderia ser* é um apontamento da contingência do para-si, ou seja, que ele não encontra em si mesmo a explicação de seu ser, e nem a recebe de outro ser.

²¹ “É a partir desta determinação que é introduzida a dimensão da facticidade. Com efeito, estamos aqui na ordem de um fato, mas de um fato que não introduzido a partir da dimensão do ser-no-mundo e em relação ao transcendente (*l'étant*), mas que é introduzido com relação ao ser puro, e, mais exatamente, ao ato puro de ser” [...] (HUSSON p.136).

²² Embora não tematizado diretamente, e sendo completado só quando Sartre estudar a questão da falta, essa característica de imperfeição remete a noção clássica do imperfeito, como bem observou Silva (p. 177): “Em Sartre no entanto, esse *nada* de que a realidade humana é “feita” não está nela como elemento de sua composição, porque não existe a plenitude divina e criadora como a contrapartida e sustentáculo desse nada. Por isso, a realidade humana não apenas comporta uma falta, como um vazio parcial, como denota a noção clássica de imperfeição, mas *é* falta, isto é, a falta a constitui”. Assim, embora diferente do modo como em Descartes o homem se descobre imperfeito - através da ideia de perfeição, em Sartre o homem se descobre como contingente, ou mergulhado na facticidade, na medida em que se descobre que não é seu próprio fundamento. Mas essa descoberta não dispensa, ao menos como ideal, uma forma de compreensão do que seria o fundamento. Daí, como será demonstrado a frente, a facticidade reenvia a questão do em-si-para-si.

É neste ponto da obra que se inicia com maior ênfase o que se poderia chamar de contrapé do problema da contingência²³, e que por sua vez, parece remeter a uma outra oposição além da oposição entre em-si e para-si, e que talvez seja até mais fundamental: a relação entre o perfeito e o imperfeito, o possível e o necessário, a contingência e necessidade ou fundamento, e, principalmente, a do finito e do infinito²⁴. Embora todos esses termos não sejam análogos, todos os anteriores remetem aos últimos. E diz-se aqui mais fundamental porque aquilo que a princípio deveria explicar a facticidade explicará também como pode haver relação entre um ser que é distância a si e um ser que não guarda a menor distância em seu ser; explicará ainda como pode ocorrer a nadificação do ser e porque essa nadificação é constante, enfim, explicará a grande dependência da fenomenologia para com a ontologia: o porquê de o caráter de fenômeno vir ao ser.

Se o nada advém ao ser, e se o ser não pode *criar* nada, então significa que a *ocorrência no ser*, como nadificação do ser, é uma *modificação* de seu próprio ser. Sartre entende essa ocorrência como um *esforço* (*effort*) de *fundamentação do em-si*, uma *tentativa* (*tentative*) de *eliminar* (*lever*) sua contingência. Convém antes de tudo, salientar que os termos *esforço*, *tentativa*, *eliminar*, e, sobretudo, *fundamento*, são

²³ Como demonstrou Moutinho (I, p. 22) a passagem da psicologia à fenomenologia pura em Sartre se dá devido à noção de contingência, que, pelo fato de Husserl adotar a tese idealista de constituição do ser, escaparia ao mesmo. Desse modo, tal conceito seria um dos principais elementos da filosofia de Sartre. Destacou-se desde o início a contingência do ser. No entanto, fala-se aqui em *contrapé do problema da contingência* porque quando Sartre vai explicar a questão da facticidade, e mesmo depois do surgimento do para-si, ele se vale não de uma descrição *pura* como feita inicialmente, e ainda que provisória, no caso do em-si; o para-si será compreendido como contingente com relação ao ideal de fundamento, isto é, ao em-si-para-si: “[...] no caso da *Causa sui*, é o ser contingente que por intermédio da falta busca se fundar” (CPM, p. 160). Fala-se aqui em contrapé, porque se acredita que haja algumas implicações nessa mudança de formulação, isto é, a postulação de um ideal de fundamento acarreta alguns problemas. Um desses problemas, como já observado por Souza (a, p.84 – nota 59) seria uma possível queda no idealismo: “Talvez esta seja a origem do idealismo sartriano, visto que essa totalidade [em-si-para-si] é que vai, em última instância, *determinar todos os fenômenos particulares; até mesmo a relação do Para-si com o Em-si da facticidade*” (grifos nossos). Tentar-se-á demonstrar alguns outros problemas, sobretudo no âmbito moral, conforme o desenvolvimento do trabalho.

²⁴ Sartre não se refere diretamente a esses dois termos em *O Ser e o Nada*. No entanto, apenas relembrando o que já foi posicionado na *Introdução* deste trabalho, tentar-se-á demonstrar que esse dualismo permanece presente em seu pensamento e condiciona, sobretudo, a problemática moral. Entende-se esses conceitos conforme a Metafísica os tratou, tal como observa Loparic (p. 9): “O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, buscaram-se causas e verdades; na ética máximas e regras, que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica social, Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor”. É a partir desses três últimos elementos, todos tendo imantes em sua estrutura o valor, que se pensará a problemática da metafísica em Sartre como elementos de contestação a própria finitude.

termos bastante caros à ontologia, já que, deixando de lado o sentido metafórico que possa haver em alguns, todos reenviam a um sentido metafísico²⁵. Se esta afirmação tem um tom apelativo, já que em nenhum momento Sartre os considera como tais, basta, para que isso seja deixado de lado, tentar entender onde elas podem se encaixar enquanto conceitos, não só na ontologia, mas em toda a filosofia de Sartre. Todos esses termos pressupõem uma finalidade: todo esforço visa algo, toda tentativa foi tentativa de algo, e toda eliminação pressupõe uma finalidade a qual objetiva, sobretudo uma mudança: tentar eliminar a contingência, isto é, busca-se *fundamentar-se*.

Ora, tanto se fala em fundamento, mas, de fato, em que consiste o ato de fundamentação, isto é, quando se pode dizer que um ser é seu próprio fundamento? “Para fundamentar seu próprio ser, é necessário existir a distância de si e isso implicaria certa nadificação tanto do ser fundamentado como do ser que fundamenta, uma dualidade que seria unidade: recairíamos no caso do para-si” (EN, p. 116). Nesta passagem já se antecipa aquilo que será mais bem definido por Sartre à frente, em *O Ser e o Nada*, e que reenvia de certo modo à tradição Metafísica²⁶, como, por exemplo, vê-se em Hegel, no §121 da *Ciência da Lógica*, que o fundamento “é fundamento somente enquanto é fundamento de Algo, de um Outro” (Hegel I, p. 238). O ser que é identidade pura consigo mesmo não fundamenta nada, ele é absoluta contingência, daí o sentido do ser idêntico como em-si e este como contingente. Neste sentido, toda tentativa de fundamentação do ser acaba recaindo sempre sobre o modo de ser do para-si, esse ser que é distância a si, e que, portanto, se auto-fundamenta enquanto é causa de sua própria *maneira de ser*, como já foi visto antes. Nele é seu ser que sustenta suas próprias possibilidades, sua essência é determinada por sua existência. Mas esta *maneira de ser*, que se dá sob a facticidade – *por que há consciência disto e não daquilo?* – reenvia a sua contingência originária – *por que há consciência e não apenas o em-si?* É contingente o fato de que haja consciência e não apenas o em-si ao infinito, mas se há consciência, esta tem que ser fáctica, ser sob o ser (ainda que contingente), ser de *tal* modo, senão seria puro nada. Isso significa para Sartre que o para-si é fundamento

²⁵ Como a análise esta apenas no começo, não há como explicitar plenamente algo que por si só já é delicado na filosofia de Sartre. Espera-se com o desenvolvimento do texto deixar mais claro essa expressão.

²⁶ Adere-se aqui a interpretação de Bornheim sobre a Metafísica como sendo essencialmente uma onto-teo-logia. Embora possa se questionar sobre a real relação entre o sentido que Sartre pensa a metafísica (tal como ele a entende) em sua ontologia e a Metafísica (enquanto onto-teo-logia), pressupõe que o dualismo que vamos indicar, garante, ao menos em tese, que ao se perguntar sobre a origem do para-si, aquilo que a princípio a ontologia deveria responder, acaba-se sendo recheada de especulações metafísicas, as quais reenviarão à postulação, ao menos, da ideia de um fundamento último.

apenas de seu nada, mas não de seu ser, isto é, apenas na medida em que se determina livremente como não sendo o ser. Enquanto nadificação de si, ele não só não fundamenta o seu ser, como assume essa total contingência. Assim, mesmo sem ser o fundamento de seu ser, o para-si se nadifica sempre sobre um *fundo* de ser, ou na expressão de Sartre, com uma *lembrança do ser* (*souvenir d'être*), e esta lembrança é a *facticidade*:

Assim o para-si é sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem jamais poder suprimi-la. Esta contingência perpetuamente evanescente do em-si que frequenta (*hante*) o para-si e o une ao ser-em-si sem jamais se deixar apreender, é o que chamaremos a *facticidade* do para-si. É esta facticidade que permite dizer que ele *é*, que ele *existe*, ainda que nós não possamos jamais *realizá-la*²⁷ (*la réaliser*) e que a apreenderemos sempre através do para-si (EN, p. 119).

Deste modo a facticidade é uma maneira de apreender esse desnível do ser que não é seu próprio fundamento, e mais: se há um esforço do em-si em suprimir sua contingência, ela reenvia ao fracasso dessa tentativa. A argumentação consiste novamente numa discussão – ainda que não tão explícita, já que nesta altura da obra o que se busca definir são as *estruturas imediatas da consciência*, e isso por um viés ontológico, – na retomada e crítica, que remonta a tradição Metafísica, mais precisamente a Leibniz, de que a necessidade do ser não pode ser derivada de sua possibilidade. O nada é a única possibilidade do ser, mas essa possibilidade é uma tentativa de fundamentação de seu ser, fundamentação que permanece frustrada. Mas como não se pode definir o necessário do possível se Leibniz já postulava isso (“o necessário é um ser cuja possibilidade pressupõe existência”)? É que para Sartre, Leibniz permanece do ponto de vista do conhecimento²⁸ e não do ser, e, portanto ele assinala apenas “a passagem da ignorância ao conhecimento”. Deste modo, Sartre entenderá que o possível só pode ser concebido devidamente sobre dois modos: ou como estrutura ontológica do real, e nesse caso interna ao próprio ser, ou como uma indicação subjetiva, a qual é exterior ao ser. Nesta última a possibilidade só é possibilidade aos olhos de uma testemunha: é possível que Pedro esteja ou não no bar, mas o olhar que confirma esta possibilidade é um olhar exterior, pois este possível se dá em presença do mundo. Mas a possibilidade que Pedro tem ou não de ir ao bar é parte

²⁷ Ela [a facticidade] é apenas uma indicação que eu dou a mim mesmo do ser que eu devo alcançar (*rejoindre*) para ser o que sou. É impossível captá-la em sua nudez bruta [...] (EN, p 119).

²⁸ Segundo Coorebyter (nota 89, p.215) a tese de Leibniz aqui é “articulada sob a tese espinozista do possível como efeito de um conhecimento imperfeito”.

de seu próprio ser e encontra nesse ser seu próprio fundamento, portanto não faz sentido derivar a necessidade de ir de sua possibilidade. É o que expressa a conclusão contra Leibniz: “Deus, se existe, é contingente” (EN, p.117). Isso significa que se o nada é a possibilidade única e própria do ser, o ser não consegue derivar sua necessidade de tal possibilidade, ou seja, ainda permanece contingente:

[...] o em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva e nadificante, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem degradar-se em *para-si*. Portanto, o para-si corresponde a uma destruição descompressora do em-si, e o em-si se nadifica e se absorve nessa tentativa de se fundamentar (EN, p.120).

É porque o para-si encontra-se sempre mergulhado na facticidade que ele não deixa de ser *sempre* relação ao em-si. É a partir dessa necessidade de ser nadificação do ser sem ser fundamento do ser, que essa estrutura do real, em-si e para-si, serão como *articulações* daquilo que Sartre chama de *quase-totalidade* ou Ser²⁹. Isso já demonstra de antemão que a totalidade não pertence ao ser, embora ele adquira sua realidade mais forte desta sombra. Não é uma totalidade porque a relação entre em-si e para-si não é recíproca: para que fosse considerada uma totalidade seria necessário “que a diversidade de suas estruturas fosse mantida em uma síntese unitária, de tal maneira que cada uma delas considerada a parte, não passe de um abstrato” (EN, p. 670). Nesse caso não se poderia chamar totalidade porque como foi visto o em-si considerado a parte não é abstrato. Mas é sob a égide desta *quase-totalidade* que se deve compreender a relação entre em-si e para-si, e aliás, é só por ela que se pode conceber como dois absolutos mantém, apesar de sua não-reciprocidade, o que se poderia chamar de *relação*. Poder-se-ia dizer, de modo mais direto, que essa relação é a própria *ocorrência* no ser. Ou seja, já se encontra na parte das *Estruturas Imediatas* aquilo que Sartre virá a definir no capítulo seguinte, *A Transcendência*, a saber, que a relação é, antes que fenômeno, nexa de ser:

O em-si é para perder-se em para-si. Em uma palavra, o ser *é* e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser – essa que se revela no ato nadificador – é o de ser fundamento de si pelo ato sacrificial que o nadifica. O para-si é o em-si se perdendo como em-si para se fundar como consciência. Assim a consciência obtém de si própria seu ser-consciente e

²⁹ Entretanto é preciso assinalar que a ocorrência não é no ser em geral, assim como a nadificação não é a nadificação do ser em geral, mas “do em-si individual e singular” e mesmo o nada não é o nada em geral, “mas uma privação singular, se constitui em privação *deste ser-aqui (cet être-ci)* (EN, p. 666). Isso significa que a nadificação ocorre num determinado horizonte. Esse horizonte, embora não tematizado diretamente dessa forma por Sartre, é a situação.

não remete senão a si mesma enquanto é sua própria nadificação, mas *o que* se nadifica (*s'anéantit*) em consciência, sem que possa ser dito fundamento da consciência, é o em-si contingente. O em-si não pode fundamentar nada; se ele se fundamenta é dando a si mesmo a modificação do para-si. Ele é fundamento dele mesmo enquanto *já não é mais* (*n'est déjà plus*) em-si. E nós encontramos aqui a origem de todo fundamento. Se o ser-em-si não pode ser nem seu próprio fundamento nem dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo para-si. Não apenas o para-si, como em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, mas aparece com ele, pela primeira vez, o fundamento (EN, p. 118).

Assim, compreende-se que o em-si não consegue fundamentar seu ser, consegue apenas fundamentar seu nada, conferindo a si mesmo a modificação em para-si. E esse para-si porque é distância a si é fundamento de seu nada, e por isso o fundamento só vem ao mundo pelo para-si. Mas o para-si não é fundamento de seu ser, permanecendo na facticidade. Assim, pode-se dizer que é essa *dinâmica de fundamentação* que caracteriza a relação originária do em-si com o para-si: “o ato de causação pelo qual Deus é *causa sui* é um ato nadificante como toda retomada de si por si, na exata medida em que a relação primeira de necessidade é um retorno a *si*, uma reflexividade” (EN, p. 117). Isso quer dizer que somente sob o ponto de vista da causa de si é que se pode compreender esse esforço do em-si em se fundamentar, e esse esforço como relação originária entre em-si e para-si. Nesse sentido é o conceito de *causa de si*, que já está por trás do de facticidade, que substitui o da ideia de perfeição como no caso de Descartes: é por ele que Sartre explica o desnível ontológico entre o ser que é seu próprio fundamento (apenas ideal) e o ser carente de fundamento (o ser real). Assim a contingência já não é descrita puramente nela mesma, mas em contraposição ao conceito de fundamento, ainda que este seja apenas ideal, e não encontre lugar *real* no ser. Mas esse salto ao fundamento, o surgimento do nada no ser, faz com que tudo se passe como devesse haver dois fundamentos, um do ser e outro do nada, ou melhor, um único fundamento que englobasse os dois. No entanto, a própria estrutura de um deles corresponde a estrutura do fundamento, de modo que, como foi visto, o fundamento só pode ser como para-si, o que significa dizer que a contingência do ser é eterna.

Poder-se-ia concluir, assim como Husson, que a noção de causa de si, o ato ontológico, aparece como certo recurso para explicar a noção de facticidade. Mas na verdade esta noção vai mais longe. A noção de *ens causa sui* se torna o ponto arquimediano da filosofia de Sartre, pois tudo passa a ser explicado a partir dela e recorrente a ela, seja a relação das duas regiões de ser, seja a fenomenalidade do real, e mesmo o fato da contingência. Essa *dinâmica de fundamentação* passa a ser a estrutura

do real, tanto que ela se estende ainda em mais um *ek-stases* da realidade, fazendo que as dimensões mais essenciais do real sejam explicitadas segundo sua estrutura. O primeiro ek-stase, que foi demonstrado, consiste na *presença a si*, essa tentativa de fundamentação do em-si pela qual ele se degenera em para-si, o segundo é a reflexão.

Ao levantar a questão da natureza da duração, uma vez que ela aparece a uma consciência, Sartre vê que tal questão reenvia, assim, ao problema dos direitos da reflexão: que é e por que há consciência reflexiva? A consciência pré-reflexiva já é consciência não-tética de si, e Sartre assevera que não se pode conceber a consciência reflexiva como surgida *ex nihilo*, pois seria difícil explicar a unidade entre essas duas formas de consciência. Ou seja, o nexos que as une não pode ser externo, deve ser interno, portanto elas não podem ser duas totalidades autônomas: é necessário que “a consciência reflexiva *seja* a consciência refletida” (EN, p. 186). Mas como a consciência reflexiva aparece como um *conhecimento* da consciência refletida deve-se conceber que há uma separação de ser entre elas, ao mesmo tempo em que não há. Como não cair em contradição? É que o modo ontológico como elas se apresentam é o mesmo que há no âmago da consciência enquanto reflexo-refletidor, com a diferença de que aqui um ao se posicionar no outro não se converte no outro (como no jogo entre reflexo e refletidor da consciência, onde um recai no outro quando se tenta apreendê-lo), ou seja, a consciência pré-reflexiva não deixa de ser consciência não-tética de si por agora ser aparência para a consciência reflexiva, isto é, não é porque o refletido é testemunha do reflexivo que deixa de ser testemunha de si mesmo. É por isso que a consciência reflexiva não alcança a autonomia que a consciência pré-reflexiva tem, pois “extraí seu ser de sua função e sua função do para-si refletido” (EN, p. 187).

Mas se ocorre a reflexão no irrefletido, significa que há uma alteração no irrefletido: É pela reflexão que o irrefletido torna-se refletido. Antes da reflexão toda consciência é irrefletida, ela não é concebida como um *objeto* para si mesma, isso significa que o sentido do refletido já não é mais separado do reflexivo, por isso não há separação de ser, e elas são uma dualidade numa unidade. Isso significa ainda, que a consciência perde sua autonomia (e por isso Sartre falará que a reflexão primeira é impura). Também se explica porque a reflexão não é uma consciência nova que surge da consciência irrefletida, mas “uma modificação intra-estrutural que o para-si realiza em si” (EN, p.188). Resta saber o que motiva a consciência a tornar-se reflexiva. Observe-se o que Sartre diz:

O surgimento do para-si ratifica o fracasso do em-si que não pode ser seu próprio fundamento. A reflexão mantém-se como possibilidade permanente do para-si como tentativa de recuperação do ser. Pela reflexão, o para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, de *ser para si mesmo o que é* [...] a motivação da reflexão consiste em dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização. Ser para si mesmo como objeto-em-si em uma unidade absoluta de interiorização, eis o que o ser-reflexão tem de ser (EN, p.188 e 189).

Deste modo a reflexão é uma segunda tentativa de fundamentação. Se o para-si não só é o em-si nadificado, mas o fracasso da tentativa de fundamentação do em-si, poderia se dizer que a reflexão é o resultado do fracasso de uma segunda tentativa, na qual acaba ocorrendo um redobramento do para-si: o para-si refletido *aparece* para o para-si reflexivo. Ou seja, na reflexão ocorre a tentativa de recuperar a *unidade de ser* perdido na conversão do em-si em para-si, mas só que agora o para-si só pode tentar recuperar o ser a sua maneira, ou seja, ainda como para-si. Na reflexão há a tentativa de interiorização do para-si para ele mesmo, tentativa que acaba em fracasso, pois a reflexão é uma modificação *intra-estrutural* do para-si, não uma modificação de seu ser. Por isso o para-si ainda permanecerá como fundamento de seu nada, mas não de seu ser. Assim, mais uma dimensão do real, questão inicialmente tratada pela fenomenologia (há duas formas possíveis para uma consciência) acaba sendo explicada em sua forma mais originária pela questão do fundamento.

Entretanto, é preciso observar que a análise aqui feita, tanto a do ato ontológico como da reflexão, não é um exame metafísico que Sartre realiza sobre o surgimento do para-si. Esses dados são obtidos pela ontologia, e Sartre é claro em frisar isso na obra. Todavia, as referências a Descartes, Espinosa, Leibniz e Hegel lançam as análises de Sartre dentro de uma discussão, que, se não é metafísica, sugere ao menos um debate com a Metafísica.

Posto isso, é de se perguntar: O que significa essa discussão com a Metafísica clássica e a retomada da noção de *ens causa sui*? Qual o real estatuto da metafísica em Sartre? E que será do problema do fundamento? Será ele metafísico ou ontológico?

O PROBLEMA METAFÍSICO E A METAFÍSICA COMO PROBLEMA

Se por um lado encontra-se uma discussão com a Metafísica, por outro Sartre não evita a tentativa de definir o papel de uma metafísica perante sua ontologia. Num primeiro momento, poderia se pensar o que caracteriza a ontologia e a metafísica. De imediato, uma resposta seria a diferenciação de seus métodos. O método da ontologia é o fenomenológico. Como ela descreve a estrutura do real, do em-si e do para-si, seu caráter é apodítico e estrutural, pois ela não vai além daquilo que é dado na intuição. Já a metafísica possui um caráter genético, ela trabalha com a origem do para-si no em-si e o sentido dessa aparição, que, como nas análises precedentes, basicamente consiste na determinação da “gênese de Deus”. Deste modo, haveria segundo Prado Jr. (II, p. 33) “uma descontinuidade entre as duas perspectivas [...] a metafísica aparece como *regulação*, na sua oposição à *constituição* ontológica”. Sartre não é claro quanto a seu método, apenas assegura que não pode ser um “sobrevir histórico do ser”, já que a temporalidade surge pelo para-si. Posto isso, é de se perguntar o que Sartre pretende de fato com essa proposta da metafísica em *O Ser e o Nada*, isto é, qual a real função da *Conclusão*, e o que será da questão do surgimento do para-si.

As escassas passagens na obra, e mesmo a discussão na *Conclusão* tornam difícil não só de se estabelecer uma resposta, mas mesmo determinar seu alcance e validade, o que proporciona, assim, diversas possibilidades de interpretação. Uma das interpretações mais correntes é de que, na verdade, Sartre pretende mostrar a desnecessidade e mesmo impossibilidade de um discurso seguro da metafísica, como pensa Gary Cox:

Sartre, entretanto, não rejeita somente esta fraca tentativa de justificar a emergência do para-si, ele rejeita, em princípio, todas as tentativas de justificar a emergência do para-si. [...] de acordo com Sartre, a irrupção do para-si do ser tem que ser aceita como axiomática, assim como o ser do ser será aceito como axiomático [...] Sartre, o existencialista, certamente não gostaria de um discurso metafísico sobre a emergência da consciência [...] (COX, p. 26 e 27).

Essa investida contra a Metafísica seria também afirmada por Jeanson (p. 158), uma vez proposta por Sartre a absoluta contingência do ser: “O em-si de Sartre recusa toda consideração teológica ou metafísica; ele é apenas um dos polos de uma descrição, polo cuja fixação em conceitos é rigorosamente implicado pela significação mesma

dessa descrição”. Tal como se observou na questão do problema metafísico quando se analisou ele conforme posto no exame do ser-para-outro, a contingência do ser permitiria somente uma fenomenologia, isto é, a descrição daquilo que se apresenta à intuição, e, justamente por tal contingência, qualquer consideração metafísica do mesmo estaria bloqueada desde o início. Assim, segundo Jeanson, a fenomenologia, ainda que como ontologia, não visaria a descrição do Ser, mas sim da *liberdade*:

É porque nos definimos *O Ser e o Nada* como uma ontologia da liberdade. Pois esta obra, no fundo, não estuda o Ser - como o faria uma metafísica, mas a livre atitude da realidade humana em relação a todo “em-si” suscetível de fascinar sua liberdade, da tentativa de se prender em si mesma. (JEANSON, p. 254).

O desprendimento de tal estudo da liberdade perante um estudo metafísico se daria devido o fato de o Ser não ser mais algo transcendente à realidade, e, portanto, algo abstrato, mas por definir-se como particular, isto é, orientando sempre para a prática: “Nós diremos, de boa vontade, que a metafísica é uma teoria gratuita, uma teoria pela teoria, entretanto, uma ontologia, tal como na definição de Sartre, é uma teoria oriunda de uma descrição psicológica concreta, e orientada rumo à prática” (JEANSON, p. 146). Assim, o primado da prática, e a contingência do ser, fariam da fenomenologia de Sartre, uma *pura* fenomenologia, isto é, uma filosofia que não somente rejeita uma metafísica, mas que não necessita dela para se sustentar.

Deste modo, se se levar em conta as considerações das análises precedentes, tais como o fato da impossibilidade da questão do outro do ponto de vista metafísico, do mesmo modo sobre a questão das abolições a aparições dos *istos* na realidade; e ainda, a impossibilidade de derivação do necessário a partir do possível, e principalmente, a respeito do fundamento, a impossibilidade de uma fundamentação absoluta, parece que realmente o que Sartre pretende é demonstrar que a metafísica não só é impossível, como neste período da história da filosofia ela se tornou inviável. Nesse caso, *O Ser e o Nada* deveria ser considerado um ensaio anti-metafísico, e a *Conclusão* teria apenas uma função negativa, que, atrelada a negação das teses metafísicas já discutidas no corpo do texto da obra, mostraria que nada pode validar hipóteses metafísicas.

Todavia, a questão por si só é mais complexa. A forte temática da liberdade e dela como sendo essencialmente tratada no terreno da práxis e do mundo tal como ele se *apresenta à consciência*, direciona inicialmente a considerações como as de Cox e Jeanson. Mas mesmo perante tais considerações, encontram-se outros posicionamentos

sobre esta questão, e que, por pressuporem um outro ponto de vista, convém analisá-los. Antes disso, talvez seja de ajuda levantar algumas questões que permitiriam a possibilidade de se adotar estes outros posicionamentos. Primeiramente, se Sartre diz que a metafísica deverá formular hipóteses é de se questionar o que permitirá a ela formular tais hipóteses, isto é, seu método, bem como o que as validaria. Se a observação de Cox e Jeanson fosse seguida ao extremo, dever-se-ia concluir que simplesmente a formulação de hipóteses é impossível, já que o único acesso ao ser do fenômeno é pelo fenômeno de ser, ou seja, ainda que o ser seja independente da sua fenomenalidade, a única via de acesso ao ser é pelo fenômeno de ser. Nesse sentido é possível afirmar que há uma dependência da ontologia pela fenomenologia. Mas isso não ocorre no caso da metafísica, já que trata de explicar um acontecimento e não descrever as estruturas de um ser. Sartre poderia simplesmente considerar a metafísica como uma doutrina limitativa da ontologia, isto é, questões de ordem metafísica nada mais fazem que determinar os alcances da ontologia, a região que escapa a fenomenologia. Entretanto Sartre, pelo contrário, sugere que o que tornaria as hipóteses metafísicas passíveis de serem aceitas, o que lhes constituiria sua validade, seria o fato de por elas se ter a possibilidade de “unificar os dados da ontologia”, sendo que para formular tais hipóteses ela poderia valer-se da própria ontologia para obter “informações” que lhe serviriam de base para tal empreendimento.

Seriam duas as informações principais enumeradas por Sartre. Primeiramente a de que “todo processo de fundamentação de si é ruptura do ser-idêntico do em-si, distanciamento do ser com relação a si mesmo, e aparição da presença a si ou consciência. É somente se fazendo para-si que o ser poderia aspirar a ser causa de si” (EN, p. 668). Decorrente disso Sartre formula a segunda informação: “o para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto” (EN, p. 668). Se o esforço do em-si resulta no para-si, há como um segundo esforço de fundamentação, só que agora por parte do para-si, que primeiramente se perde no em-si, e depois o redobramento nesse projeto que culmina apenas na aparição do para-si para ele mesmo. É como se o em-si se nadificasse em para-si, com vista à causa de si, e o para-si por sua intencionalidade buscasse o em-si também com vistas à causa de si, mas em ambas as tentativas o fracasso é o único resultado.

Essas são as únicas indicações a respeito do método e validade das hipóteses metafísicas. Ainda que, como observa Prado Jr, haja uma descontinuidade entre ontologia e metafísica, é certo que sua relação permanece ambígua, já que, ao que tudo indica, nada além desses dados da ontologia podem ser utilizados pela metafísica. Todavia, como Sartre mesmo assegura que os acontecimentos que a metafísica estuda são os “*desse mundo*” (*ce monde-ci*), resulta que ela não faz especulações sobre uma realidade inteligível, já que ele assevera que a região da causa de si, ainda que puramente ideal, é elucidada primeiramente pela ontologia. Por isso, nesse sentido para Sartre “a metafísica está para a ontologia, como a história está para a sociologia”. É certo que a metafísica não pode ser constituída na perspectiva de um sobrevir histórico. Entretanto Sartre assevera: “a metafísica não deve renunciar a tentar determinar a natureza e o sentido desse processo ante-histórico e fonte de toda história que é a articulação da aventura individual (ou existência do em-si) com o acontecimento absoluto (ou surgimento do para-si) (EN, p. 669). Assim sendo, Sartre, ainda que muito timidamente, veria um sentido *positivo* para a metafísica, e este sentido se tornaria resoluto porque no final ele afirmaria que ela ainda poderá abordar outros problemas, como os “concernentes a ação”, e mais, a partir disso “tentar uma metafísica da natureza” (EN p 673).

Há ainda outro problema que remete a essa distinção e permite compreender a urgência da questão do surgimento do para-si, isto é, o problema metafísico: o da elucidação da noção da causa de si. Sartre afirma no final da *Conclusão* que as regiões do ser, o em-si e o para-si, e o *ideal* de *causa sui* são elucidados pela própria ontologia. Mas isso não deixa de levantar sérios questionamentos. Ao levantar a questão do *ser todo* o ideal de *causa sui* aparece como *única* forma possível de compreensão da relação entre em-si e para-si enquanto compreendidos como uma “organização sintética”³⁰. A *causa de si* é puramente ideal porque ela mesma é contraditória, e, portanto, impossível. Ela pressupõe um ser que mantivesse a translucidez da consciência ao mesmo tempo como coincidência consigo mesmo. A *causa de si* se torna contraditória porque a translucidez da consciência é mantida por sua distância a si, e dela decorre a impossibilidade de coincidência consigo mesmo, ao mesmo tempo em que o ser que possui identidade é aquele que não há a menor distância em seu ser, é plenitude absoluta. Ou seja, o para-si é excludente do em-si e vice-versa.

³⁰ Já se apontou esta possibilidade no comentário de Souza na nota 23 deste trabalho. Procurar-se-á agora, nessa linha, apresentar outros comentários.

A ontologia pressupõe que o ideal de *causa sui* é a forma possível de compreender a relação sintética entre em-si e para-si, entretanto, e crê-se que esse seja um dos pontos principais no qual outros comentadores irão se apoiar, assegura Sartre: “nada permite afirmar, no plano ontológico, que a nadificação do em-si em para-si tenha por significação, desde a origem do em-si e no próprio cerne do em-si, o projeto de ser causa de si” (EN, p. 668 e 669). Desta forma, ao postular a nadificação como um esforço de fundamentação, tudo se passa como se Sartre recaísse numa hipótese metafísica, uma vez que tal consideração é puramente hipotética. Isto é, a ontologia conseguiria inferir as dimensões do ser, mas seu real significado como *ser todo* escaparia à mesma. Daí o fato de que a metafísica viesse a *unificar* os dados da ontologia, o que vale dizer que, na verdade, o sentido do ser *todo* pertenceria à metafísica, e não à ontologia. Por isso, embora Sartre não se refira na *Estruturas imediatas do para-si* a questão metafísica, mas apenas a ontológica, a inferência do sentido do em-si e do para-si estaria recheada de especulações metafísicas. Algumas questões já tratadas corroborariam esta afirmação. Não foi visto que o que define a relação, em última instância, é uma dinâmica de fundamentação? Não se observou que Sartre, por fim, acaba concluindo que nada se pode afirmar disso pela ontologia? A questão do surgimento do para-si não é uma questão metafísica? Ora, as duas informações que a ontologia fornece à metafísica não é a de que há um esforço de fundamentação do em-si e do para-si? Não é desse esforço que Sartre justifica o surgimento do para-si? Deste modo, a afirmação de que o que motiva o em-si e o para-si é o ideal de causa de si não deixaria de ser uma hipótese metafísica. Portanto, tudo se passaria como se todo *O Ser e o Nada* fosse uma hipótese metafísica, e talvez, a única hipótese metafísica possível.

Assim sendo, seria sob essa *quase-totalidade* chamada *Ser* que Sartre fundamentaria a constituição da fenomenalidade, já que o surgimento do para-si é a própria irrupção do mundo como fenômeno. É como o vê Barbaras, ainda que em seu artigo não discuta explicitamente essa dimensão metafísica, embora o conceito de totalidade seja da alçada da metafísica: “A correlação não é, portanto, descrita nela mesma, mas reconstituída a partir da hipótese de uma totalidade desintegrada; a relação reenvia à totalidade enquanto tal e a distância na relação à impossibilidade desta totalidade” (BARBARAS I, p. 131). Essa submissão da fenomenalidade a uma dinâmica interna de uma totalidade desintegrada é totalmente contrária a intenção de Husserl, o que faz que Barbaras acuse a fenomenologia de Sartre de ser “uma

fenomenologia sem fenômenos” (BARBARAS I, p. 136), já que partiria das duas dimensões de ser para delas reconstituir o estatuto do fenômeno, e não a determinação das vivências da consciência. Neste sentido, Barbaras assume que a descrição seja feita não pela correlação ela mesma, mas sobre a *hipótese de uma totalidade desintegrada*. Essa hipótese não está dissociada da descrição fenomenológica. Isso se corrobora porque ainda que Sartre afirme na *Introdução* que o sentido do ser é ontológico, o sentido do *ser todo* só pode ser dado hipoteticamente pela metafísica:

Mas, precisamente porque nós nos colocamos do ponto de vista desse ser ideal para julgar o ser *real* que nós chamamos ὄν, nós devemos constatar que o real é um esforço abortado para alcançar a causa-de-si. Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegasse a realizar mais que um Deus faltado. Tudo se passa, portanto, como se o em-si e para-si se apresentassem em um estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal. Não que a integração jamais tenha *tido lugar* (*eu lieu*), mas precisamente ao contrário, porque ela é sempre indicada, e sempre impossível (EN, p. 671).

Deste modo, assistido por este viés, ainda que Sartre rejeitasse por completo uma metafísica frente a sua ontologia, e mesmo que ele discuta e resolva problemas da tradição Metafísica pela ontologia, ele não consegue se desvincular por completo do problema do fundamento. Assim, a relação entre ontologia e metafísica permaneceria ambígua³¹, mas parece certo que não haveria uma dissociação absoluta entre elas. E mais, se Sartre realmente fosse *apenas* um crítico da Metafísica tal como Cox e Jeanson o veem, então ele não teria conseguido seguir com extremo rigor sua intenção. Essa foi a intuição de Heidegger:

Sartre, pelo contrário, exprime assim o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentia* e *essentia* na acepção Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta proposição. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser (HEIDEGGER, p. 14).

A afirmação de Heidegger poderia ser contestada facilmente pelo modo como Sartre trata esses dois conceitos e pela primazia dada à contingência. Todavia essa mesma crítica não permanece unicamente nos conceitos de essência e existência. Haar, por exemplo, continua nessa perspectiva heideggeriana e a estende: “a razão da

³¹ Em suas análises Barbaras deduz que as dificuldades que ele mesmo encontra parte do enigma da diferenciação entre ontologia e metafísica: “No entanto, me parece que há em Sartre um enigma da distinção e da relação entre ontologia e metafísica” [...] (BARBARAS II, p. 63)

ingenuidade satriana deve-se a sua tomada não crítica dos termos da metafísica” (HAAR, p. 56). Assim, embora tenha-se sugerido aqui um debate de Sartre com a Metafísica, na perspectiva de Haar, tal empreitada não seria suficiente para escapar a uma *ingenuidade*. Essa *ingenuidade* sartriana, segundo ele, se estenderia a *toda* sua filosofia, isto é, por mais que Sartre faça críticas à Metafísica, sua filosofia não apresentaria caráter pós-metafísico, e isto por diversos motivos:

Sartre retoma, repetindo ingenuamente, pois não pensa a essência da metafísica, os principais axiomas das filosofias pós-cartesianas: a presença transparente e autossuficiente do sujeito a si mesmo; a evidência desta presença a si (o *cogito*) como fundamento último do ser do saber; a autoafeição pela qual o sujeito é assegurado da certeza de si; o dualismo do eu e do não-eu; e, por fim, um humanismo ou antropomorfismo, graças ao qual o sujeito humano elevado a absoluto é fonte única de todo sentido (HAAR, p. 55).

Assim, se por um lado veem-se comentadores como Jeanson e Cox afirmando que a filosofia de Sartre é contrária a qualquer proposta metafísica, seja pelo modo como Sartre a entende em sua obra, seja pelo modo como postulado segundo a tradição, vê-se por outro, primeiramente uma atitude de desconfiança e perplexidade ante a relação entre ontologia e metafísica, por Barbaras, e desta, um posicionamento contrário ao de Cox e Jeanson, que levará, por exemplo, Haar (p. 63) a classificar a filosofia de Sartre como um “Dogmatismo antro-po-teológico”.

É claro que seria absurdo levar ao extremo essa *ingenuidade* de Sartre, equivaleria a dizer que ele não tem total consciência do terreno onde está pisando. Como foi visto ele não apenas *aceita* todos os axiomas da Metafísica. Ainda que haja apenas uma inversão como o quer Heidegger, isso não significa que não haja sérias mudanças nesses conceitos. Seria mais sensato dizer que esses dois extremos, Sartre apenas como crítico da Metafísica ou somente um metafísico ingênuo, são, de fato, uma leitura ingênua da filosofia de Sartre. Embora ainda não menos forte que esses pontos de vista, há um situado nesses dois extremos: Sartre como caudatário à Metafísica e crítico desta.

Gerd Bornheim, em seus mais diversos textos sempre frisou, com muita lástima, certa injustiça por parte de teóricos da filosofia ante as obras de Sartre. Na maioria das vezes, eles tomariam o existencialismo apenas com uma filosofia *secundária*, já que Sartre não passaria de um comentador de Husserl e Heidegger, e sua filosofia não seria

mais que uma *mistura* da filosofia deles e de outros. Mas, nesse caso, como compreender em um nível adequado a filosofia de Sartre?

É certo que se Sartre escreve filosofia é em um determinado contexto, e sua problemática é partidária dele. Mas qual contexto seria capaz de dar uma visão geral e adequada da filosofia de Sartre? Certamente a fenomenologia é um marco para Sartre, e é a partir dela que ele desenvolve seus estudos iniciais e mesmo *O Ser e o Nada*. Mas nesse ponto parece que a leitura de Heidegger e Hegel seria mais importante. Bornheim propõe uma análise da filosofia de Sartre dentro da história da Metafísica, isto é, qual o lugar real que ele ocupa dentro da história da Metafísica. Isso implica não apenas um levantamento das influências sofridas por Sartre. Só isso seria insuficiente para caracterizar qualquer filosofia em seu aspecto mais originário. Nesse sentido, as análises de Bornheim revelam um caráter extremamente originário e profícuo. Isso porque ele não se limita a definir se Sartre é um metafísico *x* ou *y*, ou ainda, partidário do conjunto *a* ou *b*. Sua análise parte do pressuposto de que “há um sentido da evolução da Metafísica do qual Sartre permanece caudatário” (BORNHEIM, p. 134). Evolução porque, segundo ele, os problemas enfrentados por Sartre são os mesmos do platonismo, por isso, essa evolução será concebida como um momento de “*radicalização do platonismo*”; e isto não somente no sentido de se analisar e demonstrar a parcela de Platão presente em Sartre, mas sim, “em que sentido Sartre determina o platonismo” (BORNHEIM, p. 146). O foco de análise é centrado e conduzido pela questão da *crise do fundamento*, que, para Bornheim (p. 151) “a mais importante manifestação em nossos dias pode ser vista exatamente no pensamento de Sartre”. Assim, dois são os problemas norteadores de tal análise: a contingência do em-si (e isso é importante para observar que a questão da contingência não é deixada de lado), e conseqüente deste, a impossibilidade de uma fundamentação do ser do para-si. Em termos platônicos, a participação é frustrada.

Bornheim faz uma analogia da intencionalidade enquanto *nadificação* com a ideia de participação como em Platão. Na medida em que a consciência permanece como outra que não o ser, surgindo a partir dele e se direcionando a ele, e sendo contingente o fato de tal aparecimento, tudo se passa como se a consciência em seu movimento ao ser tendesse ao ser, necessitasse do ser, e, como surge sem fundamento, só encontrasse no ser seu fundamento. Mas, em que sentido entender isso?

A tessitura do fundamento se manifesta na possibilidade de sua dicção. Se em Platão o outro que não o ser só tem ser na medida em que participa do ser, e é dessa dialética que decorre a possibilidade de dicção, isto é, a legitimação da *episteme*, em Sartre a questão se torna complicada, já que o outro que não o ser não alcança o ser, no sentido de que a dicção enquanto fundamentada no ser acaba sendo tautológica, pois o ser é opaco, simplesmente *é*. Toda a fundamentação acaba sendo deixada a cargo do para-si, isto é, a dicção se funda na *contra*-dicção. Em termos sartrianos, só há fundamentação do para-si enquanto *nada*, enquanto *maneira* de *ser* da consciência, isto é, enquanto ela se explica pelo próprio poder nadificador que define o para-si³². Isso remarca a impossibilidade de ultrapassar o plano da simples aparência, a fenomenologia aparece como única fonte de possibilidade para uma análise. Daí o fato de que, tanto no caso do para-si como no caso do em-si, a dicção do fundamento, enquanto fundamento do ser, fica vedada. É a impossibilidade de uma fundamentação que assegura o não ultrapassamento do plano fenomenológico: “a fundamentação última do para-si seria realizável se fosse possível estabelecê-la a partir do fundamento; só assim se transcenderia o plano fenomenológico” (BORNHEIM, p. 145).

Mas nesse caso, como então explicar o surgimento do para-si? Daí as complicações da relação entre ontologia e metafísica como visto anteriormente. Essa é, segundo Bornheim, umas das maiores complicações da filosofia de Sartre, pois “se a pergunta fica sem resposta, o para-si deixa de ser fundamentado e, assim, a tarefa de uma ontologia negativa, do nada, torna-se inelutável” (BORNHEIM, p. 143), mas, em caso contrário, como foi visto, a questão da fundamentação da realidade torna-se problemática, pois sendo desenvolvida no contexto de uma ontologia do ser, se finda “no impasse de uma tautologia”. Isso, também, já aponta que a própria postulação da questão torna-se problemática: “se o ser não pode ser dito, muito menos se pode esclarecer como o nada possa surgir no seio do ser” (BORNHEIM, p. 144). Nesse caso, parecem realmente fechadas as portas para uma metafísica. Mas, segundo Bornheim, a questão é mais complexa:

A diferença fundamental que há entre Platão e Sartre é que, neste, a dicção do fundamento não se verifica mais, passa a ser mera tautologia. De fato, porém, o existencialismo se situa numa linha integralmente platônica. A questão central aqui pode ser formulada da seguinte maneira: por que a

³² A consciência não pode ser “fundamento de seu ser-como-nada-de-ser”, mas apenas “funda perpetuamente seu nada-de-ser” (EN, p. 667).

dicção do fundamento em Sartre torna-se impossível? Na hipótese de que tal dicção fosse restabelecida, topariamos com um sistema à maneira da Metafísica tradicional. Tudo se passa, pois, como se o impasse a que chega Sartre fosse o impasse do próprio platonismo, da crise do todo da Metafísica Ocidental. Não obstante isso, o pensamento existencialista permanece inteiramente platônico no sentido de que ele se comporta como se a Metafísica devesse ser possível, ou seja, a impossibilidade da Metafísica justifica o absurdo apregoadado em *O Ser e o Nada* (BORNHEIM, p. 145).

Esse aparente paradoxo se contextualiza na impossibilidade de vencer a *separação* ontológica. Para deixar mais claro, Bornheim faz um contraponto da questão da separação com a do monismo, mostrando, para isso, a aproximação e distanciamento de Sartre com relação a Hegel.

A premissa consiste em que a Metafísica sempre busca superar a separação a favor do monismo. Isso significa que ela sempre concebe a primazia do princípio de identidade sobre o de contradição. Mesmo Hegel ao ter dado grande ênfase ao princípio de contradição, não o sobrepõe absolutamente ao de identidade: ele busca a síntese³³. Se a negação é um *momento* essencial, significa que se parte da contra-dicção, mas para além dela. Bornheim acredita que desse modo já aparece em Hegel os primeiros indícios da crise do fundamento, pois a supressão da separação em direção a dicção absoluta resulta no monismo, isto é, na supressão do discurso: “podemos dizer, portanto, que o discurso filosófico permanece como que suspenso entre dois silêncios: deriva de um fundamento que lhe é anterior e se encaminha para seu próprio sacrifício [...] em última análise, não existe dicção do fundamento meta-físico” (BORNHEIM, p. 153). Mesmo que o real volte a “dialelizar-se”, ou seja, mesmo que Deus assuma o negativo, e por isso ao menos nesse momento o fundamento possa ser dito, isso não deixa de trazer sérias consequências. Dizer que o fundamento só pode ser dito enquanto Deus se faz compatível ao processo dialético, é o mesmo que dizer que “o fundamento só pode ser dito na medida em que não é suficientemente fundamento” (BORNHEIM, p. 154). Isto é, somente na medida em que é *finitizado*, mas aí já se impossibilita a fundamentação absoluta. Nesse caso haveria apenas a busca de um fundamento absoluto, mas jamais se completaria a negação da negação: “Hegel não consegue vencer o ‘solitário sem vida’”³⁴. Se a dicção só pode ser dita com a contra-dicção, suspensa a última, a primeira

³³ O *fundamento* é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo que como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão sobre si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a *essência* posta como *totalidade* (HEGEL I, p. 237).

³⁴ A respeito dessa problemática interna do pensamento hegeliano, e mesmo dela com relação a Sartre, é bastante considerável o comentário de Bornheim: “nesse sentido, as teses que pretendem elucidar o sistema hegeliano como uma forma e ateísmo são corretas, pois o *summum bonum*, que é o Deus

também cessa, isto é, a dicção absoluta identificada ao monismo, resulta num *mutismo* absoluto.

Segundo Bornheim, Sartre teria radicalizado tal processo. Se em Hegel a tese abriga a antítese – a afirmação do ser se resolve em seu contrário que se encaminha à síntese, em Sartre o processo é interrompido desde o início: o em-si é independente de sua fenomenalidade, o para-si não *alcança* a contingência do em-si, que permanece fechado em si mesmo. A cisão é radical e toda tentativa de superação é frustrada. Em Hegel haveria ainda, a despeito de todas as complicações, um *otimismo ontológico*, uma vontade de vencer a separação. Por isso Sartre permaneceria hegeliano, mas também iria além dele: ele não só veda o acesso à dicção absoluta, como, no fundo, está dizendo que “Hegel se tornou impossível: isto porque a dicção absoluta é impossível e absurda”, mas permanece hegeliano na medida em que “reconhece que essa aspiração não pode ser extirpada do homem”. Por isso, concluirá Bornheim, Sartre permanece “metafisicamente antimetafísico”, ou ainda, que a Metafísica nele é resolvida “negativamente”. Ao se fixar na impossibilidade de superar a separação ele radicaliza a proposta esboçada por Hegel; do pensamento do monismo, se passa à problemática da separação radical. Mas, o que leva a essa insuperável separação? Isto é, por que a participação entra em crise?

A crise da participação é uma consequência da crise do processo de entificação do ser. Todo o processo de elucidação do fundamento tem como critério a compreensão de um ente qualquer como medida do real e pelo qual se alcança a verdade de toda a realidade. É desse modo que ela consegue resolver questões como o da multiplicidade dos entes, uma vez que ele reenvia à questão ontológica, isto é, não considerando o ente em sua particularidade, mas por meio da unidade se ascende do ente ao seu fundamento³⁵. A questão é que, “entificado o ser – como Ideia, Ato puro, *Causa sui*,

metafísico desde Platão, transforma-se agora, a despeito de Hegel, numa entidade abstrata. Ou melhor: a identidade sem a contradição se torna abstrata, e o papel que cabe a contradição consiste precisamente em dar concretude a Deus. A preeminência da identidade subsiste, mas tão-somente como algo a ser conquistado; e a conquista se faz através da contradição, isto é, através da finitização do Deus metafísico. Nesse sentido é que o fundamento deixa de ser suficientemente fundamento, porque, de certa forma, passa a ser aquilo que ele deveria explicar [...] Nessa perspectiva, o relevo dado à contradição como que pressupõe a morte de Deus” (BORNHEIM, p. 156 e 187).

³⁵ Para maiores esclarecimentos é válida a explanação de Bornheim (p. 180): “O particular, na medida em que for reduzido à sua própria particularidade, tornar-se-á estritamente absurdo; nesse sentido, o particular exige, desde o fundo de sua particularidade, um contexto no qual se possa inscrever – este o tema que a tradição elucida através de conceitos como analogia e participação”. É interessante que o em-si em Sartre basicamente assume essa particularidade de forma extrema: nele não há relação, nem interna, consigo mesmo, nem externa. Do mesmo modo a existência como para-si se mostra absurda porque acaba

Espírito, etc, –, a finitude do finito é esquecida, e a Metafísica passa a ser onto-teo-logia [...] porque, em verdade, a Metafísica nunca diz propriamente o finito; quando diz o finito, diz apenas o infinito presente no finito (BORNHEIM, p. 182). Por que crise da entificação? Porque, como foi visto, a dicção só é possível pela contra-dicção, o fundamento nunca é suficientemente fundamento: “a infinitização do finito acarreta a finitização do infinito” (BORNHEIM, p. 183). Essa tese, que é uma tese Metafísica, é bastante forte, e mesmo perigosa sobre o pensamento de Sartre. Primeiramente porque em nenhum momento Sartre contrapõe esses dois elementos de modo explícito e direto, segundo, porque uma filosofia que quer ainda como fenomenologia, carrega em si a característica de uma filosofia da finitude, já que não supera (já que não há porque superar) os perfis apreendidos pela consciência, ou se se prefere, não se transgrede o *de* da consciência intencional. Entretanto, ainda que pareça confuso o fato da discussão de Sartre com a Metafísica, a relação entre ontologia e metafísica conforme ele estabelece e dessas para com a tradição, o problema do surgimento do para-si e o *lugar* do ideal de *ens causa sui*, a tese esboçada por Bornheim não só corrobora a intuição da discussão desse trabalho, como rebate fortemente a intenção originária do próprio Sartre ao pressupor essa relação entre finito e infinito. Bornheim defende a tese de que Sartre não ascende à elucidação da “finitude do finito” (BORNHEIM, p. 193), isto é, pensa o finito somente em contraposição ao infinito, e, neste caso, ele teria caído na mesma armadilha de Heidegger, se seguir-se aqui a leitura de Loparic:

Em *Ser e tempo*, a finitude do ser era pensada ainda no interior de duas bifurcações (a horizontal, entre o projeto e o lançamento, e a vertical, entre o ser-no-mundo-como-projeto-lançado e o ser-para-morte), ambas fundamentadas na estrutura ontológica do ser-o-aí, cujo sentido último era dado pelo tempo. O defeito desse conceito de finitude é o de pressupor, ainda, a oposição, seja meramente formal (lógica), seja quantitativa, entre o finito e o infinito, supondo, assim, o próprio infinito (Heidegger, 1969c, p. 58; trad. bras., p. 292-3)” (LOPARIC, p. 29)

Isso quer dizer que, se Prado Junior (I, p. 11) afirma que Sartre “declara a morte do principio de razão suficiente”, é preciso, entretanto, convir que ele não consegue abandonar a sua *sombra*, porque ainda que o ideal em-si-para-si seja contraditório, tal como foi visto, é por ele que Sartre pensa a relação originária entre em-si e para-si, tema principal da obra segundo a própria *Introdução*. Deste modo, se deveria ao menos tomar

sendo resumida na sua particularidade: o sentimento de solidão e desamparo representam essa *nostalgia* da finitude.

certa cautela ao afirmar categoricamente que a filosofia de Sartre é uma filosofia da finitude *positiva*, ao menos em sua *fase ontológica*. Não que ele não pense a finitude, muito pelo contrário, a finitude é sim o tema principal, mas o problema é o *como* ela é abordada.

Desse modo, para Bornheim Sartre se mostraria platônico, e, portanto, Metafísico, por quatro motivos: primeiro porque seu pensamento apresenta teor de uma onto-teo-logia, a qual; em segundo, se desdobra nos quadros das dimensões instauradas pela entificação do ser; em terceiro, é o estatuto da entificação que determina o da participação; e em quarto, conserva-se metafísico, no sentido de que trata a separação no âmbito metafísico, isto é, “em Platão e Sartre há uma premissa monista” (BORNHEIM, p. 186). Nesse sentido, a filosofia de Sartre se mostra paradoxal: ela apresenta características de uma onto-teo-logia, já que, embora pela fenomenologia Sartre busque elaborar uma filosofia da finitude ele não consegue se desvincular dos axiomas da Metafísica, e ainda insere o problema do fundamento no cerne de sua teoria. Além disso, ele parte da entificação do ser, e, embora seu objetivo seja mostrar a impossibilidade da fundamentação absoluta, que o em-si contingente reenvia à separação radical, ele demonstra que a realidade se constitui de tal separação, por isso não vai além da Metafísica; por isso, como já foi dito, “sua filosofia é uma Metafísica antimetafísica” (BORNHEIM, p. 183).

Como entender esse paradoxo? Se ele não supera a Metafísica como entender o avanço de sua filosofia em relação à de Hegel? É que “de dentro do processo autodestrutivo se impõe com necessidade a radicalização do platonismo” (BORNHEIM, p. 189). Essa radicalização é justamente a “reivindicação da finitude”. Se Heidegger fala de um esquecimento do Ser, Sartre fala de um *esquecimento do nada*, daquilo que não é redutível ao ser, do outro que não o ser. Não que o ser deva ser esquecido ou ter um grau menor em uma suposta hierarquia, pelo contrário, há “uma prioridade ontológica do ser sobre o nada” (EN, p. 667), já que toda nadificação se dá sobre um fundo de ser, e o próprio para-si nada mais é que o “em-si nadificado”. Mas, como afirmará Sartre, “o problema permanece o mesmo em todas as teodicéias: é necessário inocentar Deus. Contudo, não é suficiente colocar de um lado o Bem, o Verdadeiro, a Ordem, o Objetivo, o Ser, e, de outro, o Mal, o Erro, o Subjetivo, o Nada: é necessário dar conta do Nada [...]” (Sit. VI, p. 44). Com a crise da entificação, a questão do nada ganha um relevo maior, pois ele não é *resolvido* pela Metafísica. Por isso a filosofia de Sartre é

uma metafísica *às avessas*, e o sentido da inversão reside não apenas numa mudança aparente de uma tese clássica, trata-se, antes, de um autêntico problema filosófico: pensar a questão do nada ante a crise metafísica do fundamento, ou, pensar a finitude na medida em que Deus se faz presente no horizonte da experiência finita que é a existência humana. A *aventura* humana é um ato de causação pelo qual o real busca se constituir como *causa de si*.

É somente assim que há como pensar o nada: é o não abandono da questão do ser que faz com que Sartre possa pensar o nada, por isso ele não dispensa a Metafísica, pois ele não pensa o finito a despeito de tal crise, não há uma ascensão à elucidação da “finitude do finito” (BORNHEIM, p. 193). De outro modo, como pensar o nada? O nada puro não tem consistência ontológica, destarte, Sartre entende esse nada como “uma privação singular, se constitui como privação *deste ser*”³⁶ (EN, p. 666). Se esse nada é o Outro, ele não pode *ser*, pois se fosse um ser ele seria em-si, o que confere *diferença* entre o ser e o outro é que o outro se reconhece como tal. Ontologicamente ele *se faz outro*³⁷: “o outro não poderia ser outro sem emanar do ser; nisso, é relativo ao em-si; mas ele não poderia ser outro sem *se fazer outro*, senão sua alteridade tornar-se-ia um dado, portanto, um *ser*, suscetível de ser considerado em-si” (EN, p. 666). Por isso enfatizou-se que não há o nada, mas sim um ato nadificador constante. Por isso a consciência em seu ser define-se como *fazer*. Não que ela produza seu ser a todo instante numa criação *ex nihilo*, mas seu ser é puro movimento, e qualquer tentativa de cristalizar-se resulta em má-fé. É porque se faz que a consciência é causa de sua maneira de ser e sustenta seu *nada* de ser.

A radicalidade com que se opera a questão do nada não é apenas no apontar a impossibilidade de uma dicção absoluta, mas em erigir o para-si como única forma possível de fundamento. O problema do fundamento do para-si não é bloqueado por Sartre, mas, na verdade, ele justamente mostra que o para-si é única forma possível de fundamento: tudo se resolve na contra-dicção, o sentido do real surge do para-si e permanece *somente no para-si*. Assim Sartre pensaria sim a finitude, e seu objeto é a finitude, mas como já demonstrado, toda caracterização da finitude do homem como

³⁶ É claro que essa apreensão do nada não deixa de ser problemática, uma vez que sua elucidação se dá nos casos mais críticos pelo uso de metáforas: o nada é um *verme* no *coração* do ser; o nada é como um *buraco no ser no âmago do ser*. Mas, acredita-se já ter ficado claro nos parágrafos precedentes essa *emergência* do nada na realidade-humana.

³⁷ Dentro de uma perspectiva metafísica, Sartre de fato consegue alcançar a alteridade, o outro torna-se inteligível; pode-se até afirmar que a única maneira metafisicamente coerente de explicar a alteridade é sartriana (BORNHEIM, p. 202).

para-si é desenvolvido constantemente com dualismos: perfeito e imperfeito, possível e necessário, contingência e fundamento, que, no fundo, remetem inevitavelmente a do finito (para-si como falta *de ser*) e infinito (em-si-para-si como *si* do para-si enquanto falta)³⁸.

Essa ligação entre finito e infinito é posta pela própria consciência: se ela é puro *fazer*, esse fazer-se da consciência tem que ter uma motivação que não pode ser a simples distância do em-si, deve haver ao menos um horizonte de reconciliação, o desejo não pode ser *desejo de distância*. Mesmo pensado de forma *negativa*, o *ser todo*, como *quase-totalidade*, permanece com seu espectro na realidade. Sartre não dispensa o conceito de *causa sui*, pois mesmo o para-si abandonado a sua própria finitude, ele é compreendido em contraposição a sua infinitude, ainda que essa seja apenas hipoteticamente constituída. Por isso, em certo sentido há uma finitização do infinito: mesmo que o ideal de *causa de si* seja contraditório, Sartre não consegue se desligar dele por completo. É este fato que acarreta a impossibilidade de se pensar o finito em sua irredutibilidade: há em Sartre, de forma paradoxal, uma *metafísica da finitude*. A onto-teo-logia de Sartre resulta a finitização do Deus metafísico:

Cada realidade-humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio para-si em em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Cada realidade-humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e para constituir, ao mesmo tempo, o em-si que escape à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui*, que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil (EN, p. 662).

O monismo passa a ser um ideal utópico. A realidade como impossibilidade de superar a separação é fundamentada por essa utopia. O para-si aparece como única forma possível de fundamento, ainda que seja como *nada* de fundamento. Fundamento este que é assombrado pelo ideal de fundamentação absoluta e se constitui como perseguição a este. Vale a pena enfatizar novamente: é decretado o fim do princípio de razão suficiente, sem, no entanto, livrar-se de sua sombra. Sartre não só se depara com questões metafísicas, tais como ele compreende, como essas questões, e mesmo sua filosofia, não se desvinculam da Metafísica: “trata-se sempre da mesma recusa da finitude do finito, e sempre da reiterada tentativa de divinizar o real e especialmente o

³⁸ Essa questão será melhor desenvolvida no capítulo seguinte.

homem [...] Assim, a nostalgia do Deus metafísico é – metafisicamente – a causa última do pensamento de Sartre” (BORNHEIM, p. 215).

Em suma, *O Ser e o Nada* é uma obra que, não só discute questões metafísicas e com a Metafísica, como não consegue *superá-la* completamente, e é por essa via que se pode compreender sua dimensão original:

Ele nos permite compreender como ninguém o impasse a que chegou a Metafísica. Entenda-se, contudo, que o impasse não está simplesmente em Sartre ou neste livro *O Ser e o Nada*; as dificuldades da Metafísica não dependem das ideias de um homem particular, se com isso se pretende que elas só se tenham tornado possíveis porque nosso autor escreveu o seu livro [...] de resto, como já acentuamos, nem se trata apenas do destino de uma disciplina filosófica, e sim do próprio sentido da Cultura Ocidental (BORNHEIM, p. 206).

Assim, há dois caminhos que tendem para o mesmo fim. Seja partindo da fenomenologia, ou se comprometendo na discussão com a metafísica, o alvo de Sartre é a finitude. A diferença é que enquanto se pressupunha que no primeiro se conseguiria isso desvinculado de uma linguagem metafísica, o segundo já pressupõe o contrapé da finitude, isto é, o conceito de infinitude. Sartre não se refere a este conceito diretamente, e mesmo a sua definição de metafísica não penetra diretamente neste ponto, já que é apenas hipotética. Entretanto, ao abordar, e mesmo postular, ainda que apenas como ideal, um *fundamento absoluto*, Sartre, como percebeu Heidegger, Haar e Bornheim, não se desvincula da Metafísica; e se acrescente, pois ele não pensa a finitude *unicamente* nela mesma, mas por contraposição a um ideal de fundamento absoluto.

Por conta disso, restam as implicações *práticas* que de tal posicionamento resulta, isto é, qual o verdadeiro *prejuízo* dessa queda no dualismo clássico. Se essa crise da metafísica condiciona toda cultura ocidental, é certo que isso reflete em toda proposta de constituição de uma moral. Deste modo, toda a caracterização metafísica em *O Ser e o Nada* condiciona a problemática moral na filosofia de Sartre, e isso por duas razões: a primeira é a força com que se faz presente a problemática da crise do fundamento, e, em segundo, a tessitura do conceito de valor: ele é entendido como ideal em-si-para-si. Isso significa, por outro lado, uma forma de melhor compreender a própria presença *real* do ideal de *causa sui*. Significa, ainda, que há um comprometimento recíproco entre moral e metafísica em Sartre. Tal comprometimento não deve ser entendido como a relação de duas esferas autônomas, muito pelo contrário: ainda que de início e presente de forma *negativa* (pois será algo a se superar) há uma

total dependência da moral (enquanto relacionada ao valor) com relação à metafísica, e se Sartre enfrentará dificuldades para erigir *sua* moral, deve-se a essa relação problemática solidificada no conceito de valor.

CAPÍTULO 3

METAFÍSICA E MORAL

FUNDAMENTO E VALOR

Em algumas passagens de *O Ser e o Nada*, com maior ênfase na *Conclusão*³⁹ Sartre faz alusão a questões que necessariamente só poderiam ser respondidas no campo da moral, deixando no final da obra a promessa de uma próxima exclusivamente para isso. A obra que a princípio se intitulava *L'Homme*, cujas páginas foram escritas

³⁹ No final do estudo sobre a má-fé, em uma nota, Sartre (EN, p. 106) diz o seguinte: “embora seja indiferente ser de boa ou má-fé porque a má-fé alcança a boa-fé e se desliza à origem mesma de seu projeto, não se quer dizer que não se possa escapar radicalmente a má-fé. Mas isso supõe uma retomada do ser deteriorado por si mesmo, que nós denominamos autenticidade, cuja descrição não cabe aqui”. Ainda que não se fale literalmente em moral, pressupõe-se, entretanto, uma forma de ação *diferente* da ação de má-fé. Também em outra nota (EN, p. 453) após estabelecer algumas formas das relações com o outro, Sartre observa: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação (*délivrance*) e da salvação (*salut*). Mas esta deve ser alcançada em termos de uma conversão radical, que não podemos falar aqui”. Nos desdobramentos finais da obra (EN, p. 627), já concluindo sobre a real relação entre ser e fazer, reaparece a discussão, mas agora como sendo do campo de discussão da ética: “Esse tipo particular de projeto que tem a liberdade por fundamento e por fim merece um estudo especial. [...] Seria necessário explicar suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade-humana. Mas esse estudo não pode ser feito aqui: ele pressupõe uma *ética*, e que tenhamos previamente definido a natureza e o papel da reflexão purificante (nossas descrições só visaram até aqui a reflexão ‘cúmplice’”. E por fim, nas *Conclusões*, a promessa de tratar dessas questões em uma próxima obra: “Todas estas questões, que nos reenviam a reflexão pura e não a cúmplice, só podem encontrar resposta no terreno da moral. A elas nós consagramos uma próxima obra” (EN, p. 675-676).

entre os anos de 1945 e 1948, foi publicada apenas postumamente em 1983 com o título de *Cahiers pour une Morale*. A publicação do *Cahiers*, e também de outros textos póstumos como *Les Carnets de la Drôle de Guerre* (escrito entre novembro de 1939 e março de 1940, publicado em 1983) e *Vérité et Existence* (escrito em 1948, publicado em 1989) permitiram novas análises sobre o problema, mas não um desfecho, pois tais obras se apresentavam fragmentadas e inacabadas. Mesmo a conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), e também a *Crítica da Razão Dialética* (1960), não trouxeram diretamente respostas às questões de *O Ser e o Nada*. Dessa forma, a questão moral que se mostrara necessária para responder alguns problemas deixados em aberto em *O Ser e o Nada*, tornou-se a problemática de sua própria possibilidade nele, pois, segundo alguns comentadores, Sartre não teria escrito uma obra sobre a moral devido a alguns impasses em que na mesma se incorreu, resultando desses, sua própria impossibilidade.

Tal questão dividiu posicionamentos e opiniões de estudiosos da filosofia de Sartre, inclusive no Brasil. Entre alguns dos comentadores de renome se encontra de um lado Bornheim (p. 124), afirmando que “se a ética não foi escrita é porque, possivelmente, não pudesse sê-lo”, e de outro Silva (p. 15), certificando que “não há uma só afirmação em toda obra de Sartre que não possua uma ressonância ética”. De certa forma, esses posicionamentos são indicados pelos próprios intuitos das obras desses comentadores: enquanto Bornheim está mais preocupado com a questão da crise do fundamento e da Metafísica, Silva percorre toda obra de Sartre buscando entender como a ética está presente nela, relacionando o arcabouço teórico, mais precisamente de *O Ser e o Nada*, com as obras de literatura.

Todavia, embora à primeira vista tais comentários pareçam antitéticos, pressupõe-se uma relação estrita e necessária entre eles. Entende-se que a complexidade de estabelecer ou não uma moral em Sartre, ou ao menos uma forma para ela, parte da dificuldade de compreender a gênese de seu problema, gênese essa que se acredita estar no bojo da crise da metafísica, o que se pressupõe, então, certo condicionamento de uma questão a outra. Em Silva, se percebe diversas inferências de modo a explicitar o teor moral da obra de Sartre, todavia não se encontra nele tal relação devidamente tematizada e de forma sistemática, pois como sua tese põe em

relevo a literatura⁴⁰, o problema ontológico (mais especificamente do ato ontológico) fica relegado; problema esse que, como demonstra Bornheim, permanece essencialmente nos quadros da crise da Metafísica. Entretanto, Bornheim ao se referir aos conceitos-chave da questão moral em Sartre, a saber, liberdade e valor⁴¹, não percebe que a questão moral permanece concatenada à crise da metafísica, e simplesmente, ainda que apontando a impossibilidade da moral em Sartre, não relaciona essa impossibilidade à questão metafísica, sobretudo enquanto configurado no conceito de valor.

Textos póstumos, os quais Bornheim não teve contato antes da publicação de seu livro, ajudam a entender melhor a relação entre metafísica e moral presente em *O Ser e o Nada*, demonstrando que tal questão não é posterior a obra, mas foi concomitante na sua constituição. No *Diários*, escrito na época em que Sartre já refletia muita das teses de *O Ser e o Nada*, percebem-se as inquietações dele referentes à relação dessas duas esferas: “a moral do dever equivale a separar a moral da metafísica [...] Procurava, portanto, uma moral e ao mesmo tempo uma metafísica, e devo dizer que, seguindo Spinoza, neste ponto *jamais* a moral me pareceu diferente da metafísica” (DGE, p. 294). Negando também as éticas eudaimonistas e hedonistas, nessa época, apesar de sua ambiguidade e dificuldade em compreender o fundamento do problema moral, que oscilava entre conceitos como justificação, salvação, absoluto, e arte, consequências advindas de sua *teoria da contingência*, nota-se no *Diários*, certa prioridade à questão metafísica com relação a moral: “Hoje, vejo perfeitamente que, desde os meus vinte anos, a atitude moral tinha, para mim, o privilégio de conferir ao homem uma dignidade metafísica mais alta [...] Assim, ser moral equivalia a adquirir uma dignidade mais alta na ordem do ser, existir mais” (DGE, p. 294 e 295). Tal prioridade se lança até as últimas páginas do terceiro caderno, sendo nessas últimas, feito os primeiros esboços do problema do fundamento e do valor, que serão

⁴⁰ “Nesse sentido, a questão ética é importante para examinar as relações entre filosofia e literatura em Sartre, porque parece ser em torno dessa questão que a própria relação se constitui de forma característica. Ou seja, a dualidade de expressão, no caso de Sartre, parece ser alimentada e sustentada pela intenção de desenvolver a questão ética. A dualidade de expressão aparece, pelo menos para a nossa interpretação, como o meio privilegiado, *se não mesmo o único*, de tratar o problema ético inerente à existência” (SILVA, p. 16 – grifos nossos). Silva chega a comentar o problema do ato ontológico em algumas passagens de sua obra, mas por conta da ênfase dada à literatura e a sua relação com a ética é que se afirma o fato de a questão metafísica estar relegada.

⁴¹ Parece estranho que Bornheim ao estabelecer como conceito chave da moral o conceito de valor não se prende a *forma* deste, isto é, como ideal em-si-para-si, e apesar de trabalhar o problema metafísico, acaba não abordando as consequências que este traz no campo da moral, já que pensa o valor apenas como elemento subjetivo, derivado (mas sem fundamento) da liberdade (também sem fundamento), embora reconheça, ao mesmo tempo, o projeto sartriano como projeto de “transformação do homem” (p. 122).

efetivamente abordados em *O Ser e o Nada*.

Entretanto, nos desdobramentos de *O Ser e o Nada*, percebe-se uma significativa mudança de posicionamento de Sartre. Enquanto o *Diários* mostra Sartre um tanto quanto *otimista* no que diz respeito à moral e sua relação com a metafísica, em *O Ser e o Nada*, o que se vê é uma posição aparentemente contrária: “se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior” (EN, p. 475).

Embora ainda seja contestável a relação entre as formas concebidas da metafísica nos dois livros, é certo que a afirmação referida de *O Ser e o Nada* sugere várias questões que não são claras na obra, e que, para adiantar, reenviam ao problema do dualismo levantado. Primeiramente é de se perguntar qual é a meta da moral na realidade-humana? Há ainda uma meta para ela já que não se eleva o homem a uma *dignidade ontológica superior*? A ação moral, se é que existe, tem algum fim? Por que a ação, ao menos a dita moral, não dá mais conta dessa *elevação* do homem em sua ação? Certamente todas as respostas possíveis para estas questões estão condicionadas a grande tese de *O Ser e o Nada*, sendo esta resultante da crise da metafísica, a saber, que para a realidade-humana “ser reduz-se a fazer” (EN, p. 521). Poderia se supor que essa redução do ser do homem como fazer indica uma moral da finitude, no entanto, tentar-se-á demonstrar que esse fazer, ao menos em seu início, se situa no cerne daquele dualismo. Por ora, será indicado no conceito de valor esse dualismo, e na última parte do trabalho se abordará, então, os prejuízos que ele acarreta à moral de uma filosofia que se pretende *da finitude*. Como Sartre fez diversas especulações sobre a moral, ela fica sem uma unidade em sua obra, permanecendo uma questão aberta, donde surge a possibilidade de seguir vários caminhos⁴². E o fio condutor aqui estudado, a relação entre finitude e infinitude, deve, se não proporcionar uma compreensão da problemática moral, ao menos sugerir uma interpretação dessa aparente mudança de posicionamento de uma obra para outra, e ainda, uma compreensão mais clara a essa afirmação, bem como uma resposta à problemática moral, tão cara a uma obra que em alguns momentos críticos relega a outra tais problemas.

Em certo momento dos *Diários*, no *Caderno III*, depois de todas as

⁴² Esses vários caminhos são os já sugeridos na *Introdução* desse trabalho; lembrando, conceitos como liberdade, responsabilidade, má-fé num olhar mais direto, e engajamento, conversão, autenticidade, apelo, num nível indireto, já que direcionam, para além dos apontamentos, a outros textos além de *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*.

especulações sobre a moral, o valor passa a assumir o papel principal do debate a respeito da moral:

Naquela época, a questão se complicou porque a leitura de Scheler me fez compreender que existiam também os *valores*. Na verdade, absorvido pela doutrina metafísica da salvação, eu não compreendia bem o problema específico da moral. [...] Mas, quando compreendi que existiam naturezas particulares, providas de existência de direito, chamadas valores, quando compreendi que esses valores, proclamados ou não, regulavam todos os meus atos e os meus julgamentos e que sua natureza era exatamente a do ‘dever-ser’, o problema se complicou extremamente. Nesse mesmo momento, Castor me obrigou a renunciar à teoria da salvação pela arte (DGE, p. 302).

Poderia se sugerir que a relação da moral com a metafísica só se dava nas inquietações dessa *moral da salvação*, que não passam de postulações sem maior desenvolvimento. Mas convém insistir nessa ligação porque no próprio *Diário* o valor já não aparece como *naturezas particulares*, o que marca um distanciamento com relação à Scheler apesar de Sartre sugerir sua influência. Entretanto, continua-se a admitir que sua existência é de *direito*. E aí é claro, uma questão torna-se inevitável, até porque com ela se pode entender o próprio lugar do valor: qual a relação com a existência de *fato* da consciência com os valores que existem de *direito*. A questão pode ser levantada porque a análise do valor é feita na *Estruturas imediatas do para-si*.

Após ter decidido acerca da *presença a si*, e da fissura interna do ser da consciência, Sartre aborda a questão da *continuidade* da nadificação. Se a consciência é definida como um movimento perpétuo, já que não *encontra* seu *fim*, é de se perguntar o que mantém a nadificação uma vez que ela não atinge nada a não ser o em-si contingente que se mostra sempre *contra* ela. Se não há um Deus como em Descartes que mantém uma criação contínua, o que mantém a nadificação? Para responder a esta questão se volta ao problema da consciência como fundamento de si, isto é, de seu ser consciente. Significa que enquanto consciência não se pode não ser consciente. Não é outra coisa que garante seu ser consciente, a consciência é “consciência de ponta a ponta”, é “um fato absoluto”. E isso por uma *necessidade de fato*, isto é, o *ser-consciente*, ou *existência*, mesmo que contingente, podendo não existir, é algo que, enquanto existente, “*não posso não experimentar*” (EN, p. 483). Isso demonstra, pela própria experiência singular, que ela é *sempre* constante, ainda que em nível pré-reflexivo. Não se tem uma experiência que não se seja como consciência. Isso quer dizer que não é algo exterior que a sustenta enquanto movimento. Mas o que é essa

existência da consciência, como pode ela transcender o instante? Sartre diz o seguinte: “O para-si não pode sustentar a nadificação sem se determinar como *falta de ser*. Isso significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência” (EN, p. 121), mas que o para-si “se determina em seu ser por um ser que ele não é” (EN, p. 122).

Isso se mostra paradoxal: é pelo para-si que há mundo, em-si nadificado ou determinado, e é pelo em-si que o para-si se determina. Daí o fato de que o para-si sem o em-si seja uma abstração, porque se ele se define como falta, se define com relação àquilo que lhe falta. Entretanto, e aqui é o ponto chave para a questão em discussão, nessa relação Sartre lança em jogo um terceiro termo. De um lado tem-se o existente, “aquilo ao qual falta o que falta”, de outro o faltante, aquilo que falta; e por fim a totalidade que seria a falta *preenchida*, a síntese do faltante e do existente: o *faltado* (*manqué*). Falta é sempre falta de *algo*, esse *algo* não pode se dar sem uma plenitude de fundo que o motive, porque toda falta é falta de... para... isto é, já se deve ter ao menos um esboço da totalidade faltante, caso contrário a própria falta seria irreconhecível.

Sartre demonstra a presença desta totalidade pela existência do desejo. Primeiramente vale lembrar que ele o considera como um fato humano. Ao considerar isso, ele reenvia tal análise àquela estrutura de ser-no-mundo e da nadificação do em-si. Por isso, de início, não se pode tomá-lo como puro fato psíquico, pois a contextura deste é ser em-si, e como foi visto nada falta ao em-si, não há nele fissura alguma que não seja completa por si mesmo, nem relação a outro que não si mesmo. Se há uma falta, essa só pode ser prevista pela realidade-humana na medida em que transcende à sua própria falta. Assim, a sede só pode transcender à “sede saciada” dentro dos limites de um *projeto* humano, isto é, que englobe a experiência como totalidade, “a sede como fenômeno orgânico, como necessidade ‘fisiológica’ de água, não existe” (EN, p. 137). Por mais que a privação de água no organismo apresente certos estados, estes remetem somente a si. Mas só pode ser desejo “aos olhos do outro”. Não há desejo *em si*, pois ele deve ser necessariamente *transcendência*, não só estar aquém do objeto desejado como interiorizar essa falta, isto é, deve ele mesmo ser *impregnado* em seu ser pelo que lhe falta, nesse caso, pelo que deseja. Assim sendo, qual o real vínculo entre o existente e o faltante?

Esse vínculo não pode ser simplesmente de contiguidade, já que o desejado encontra-se *distante*, por isso Sartre postula um terceiro termo: o faltado, o qual será,

então, o esboço de totalidade dessa relação entre existente e faltante. Destarte, o que falta ao existente já se acha presente como falta em seu âmago, portanto, existente e faltante “são ao mesmo tempo apreendidos e transcendidos na unidade de uma mesma totalidade” (EN, p. 124). É a totalidade que caracteriza a relação como falta. E o problema principal para Sartre se concentra nessa falta. Mas o que é que falta para o para-si? Sartre é categórico: “O que falta ao para-si é o si - ou o si mesmo como em-si (EN p. 125). Seguindo o raciocínio das análises precedentes, seria de se pensar que a consciência em seu movimento para o em-si o deseja. Mas não se segue dessa forma. Se há um ser da consciência, ser que é puro nada, e o sentido desse ser é para-si, esse *si* para o qual se intenciona a consciência não é o em-si da facticidade. Porque mesmo o para-si não sendo *responsável* por sua presença, o em-si da facticidade é reabsorvido por esta. Ainda que este *seja distância*, já que o para-si não se coagula nele, não é ele que falta ao para-si. Além disso, esse em-si é contingente, não pode o contingente faltar aquilo que por si só já é necessário à consciência, uma vez que é *constituente* sua. O em-si contingente também é transcendente, mas não se acha *além do horizonte* da consciência, pois ela justamente se define como relação a ele. O em-si que falta ao para-si, dirá Sartre, é *pura ausência*. O que ele deseja é a totalidade, e não o em-si como puro transcendente, pois este já está *presente* a ela, intimamente.

Ora, mas se se falou no capítulo anterior que *deveria haver um horizonte de reconciliação*, e se esse *si* é pura ausência, não se estaria caindo num impasse? É que esse em-si ausente não é transcendente, mas imanente: “é o *si-como-ser-em-si* faltado que faz o sentido da realidade-humana” (EN p. 125). Vale sublinhar: ele constitui o *sentido* da realidade-humana, isto é, de sua emergência no ser. Assim como a falta, a facticidade mostra a impossibilidade de uma fundamentação do transcendente, do em-si contingente que se converge em para-si. Ora, não se estaria dizendo que com isso falta ao em-si o para-si? Não. Nada falta ao em-si, ele é pleno de si mesmo, mas como contingente, ele só pode aspirar ser causa de si se nadificando, pois o fundamento é sempre pensado como *reflexividade*. O nada, como para-si, é uma mudança do próprio em-si como sua única possibilidade. Deste modo, se teria dois momentos, no primeiro o problema do surgimento do para-si, e no segundo, o próprio movimento de continuidade de existência do para-si, sendo que essa fissura no seu ser não é mero vazio, mas uma falta, causa da constante nadificação. Assim, o em-si transcendente permanece sempre distante, o para-si não almeja perder-se nele senão nele enquanto esteja o *si* nele coagulado, mas “é para o para-si enquanto tal que o para-si reivindica o

ser-em-si” (EN, p. 126). Por isso o para-si encontra em seu próprio âmago a ausência do *si*:

Nesse sentido, a segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito se transcende rumo ao ser perfeito. O ser que é fundamento apenas de seu nada se transcende rumo ao fundamento de seu ser. Mas o ser rumo ao qual a realidade-humana se transcende não é um Deus transcendente: ele está no coração dela mesma, é ela mesma enquanto totalidade [...] Assim, este ser perpetuamente ausente que assombra (*hante*) o para-si é ele mesmo coagulado no em-si. É a impossível síntese do para-si e do em-si: ele seria seu próprio fundamento não enquanto nada, mas enquanto ser, e guardaria nele a translucidez necessária da consciência, e ao mesmo tempo a consciência do ser em si consigo mesma. (EN, p. 126).

E este é um ponto chave para se compreender toda a problemática em tela: a realidade-humana não transcende unicamente a *si*, ou ao mundo, ou para o mundo, mas para eles segundo seu sentido mais originário, para aquilo que lhe falta: o *si*, isto é, o em-si-para-si⁴³. E por jamais se *realizar* a supressão dessa falta é que a nadificação é constante: o para-si é essencialmente fracasso, e por isso é sempre falta e sempre nadificação, ou melhor, a nadificação (e por isso o ato livre) em sua mais íntima origem, é essencialmente fracasso: estar condenado à liberdade é o mesmo que estar condenado a fracassar como fundamento, a não ser nada mais que *pura* falta.

Ora, mas fracasso de que? Na nadificação não apenas se constata o vazio da consciência, esse fracasso constante, mas também o *fim* como parte de sua estrutura ontológica, tessitura de seu movimento: a eterna busca e inalcançável fundamentação em ser-em-si-para-si. Não obstante, a fundamentação não se realiza. Todavia, o para-si se move necessariamente como se buscasse atingir este fundamento, e não há um gesto na realidade-humana que não se enquadre nesta necessidade⁴⁴. A estrutura interna da consciência é uma busca pelo fundamento como em-si suprimindo o vazio da consciência, mas que mantenha ao mesmo tempo sua translucidez, simbiose esta que seria a *causa de si*. Todavia, como dito antes, essa síntese em-si-para-si é, ela mesma, contraditória. Por isso, Sartre diz ser o homem uma “paixão inútil”, pois ele se descobre como busca de fundamento sem ser seu próprio fundamento e sem jamais encontrá-lo,

⁴³ Essa tematização da falta continua no mesmo nível também no *Cahiers*: “Em uma palavra, a partir do Ser, a falta não pode ser qualquer falta. Ela é ao mesmo tempo determinada pelo Ser do qual falta, e qualificada pelo Ser que é esta falta. Ou, se nós preferirmos, ela é o mesmo Ser sob a modificação da falta” (CPM, p. 161).

⁴⁴ No *Cahiers* percebe-se ainda essa relação entre fracasso e fundamento e sua relação com a *causa sui*: “(Porque, em suma, a criação real é uma degradação da *Causa sui* do fracasso de se fundamentar. O conjunto ser-nadificação pode produzir um *sentido de ser* ou compreensão de ser, mas jamais um ser)” (CPM, p. 162).

ou seja, ele se perde enquanto liberdade para fundamentar o ser, mas sem jamais ter qualquer possibilidade de êxito.

A realidade-humana é *sofredora* em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente *impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la*, já que, precisamente, não poderia alcançar o em-si sem perder-se como para-si. A realidade-humana, por natureza, é consciência infeliz⁴⁵, *sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade* (EN, p. 126 e 127 – grifos nossos).

A impossibilidade de superar tal estado denota a perpetuidade dele. Analogamente esta perpetuidade se mantém também quanto ao faltado. Assim, mesmo que se seja levado a questionar sobre o faltado, não se pode dizer que tal ideal não exista. Significa apenas que ele “não pode ser *realizado*”. Mas mesmo não se realizando, ele condiciona todas as possíveis *realizações*, pois “infesta a consciência não-tética (de) si. Ele a determina como seu sentido de ser e ela não é consciência *dele* como não é consciência *de si*” (EN, p. 127). Ela não posiciona este ser como transcendente, portanto não lhe confere significação como no em-si o mundo. Como lhe é imanente, ele determina o próprio sentido de seus posicionamentos, da relação com o em-si transcendente e o mundo como sendo esta relação. O cogito reenvia a uma necessidade de fato – a consciência é absoluta, mas como intencional e nadificadora, seu ser tem que ser constantemente falta de ser, por isso esse ideal “sitia a consciência por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma” (EN, p. 127). É desse ser que a consciência retira o *sentido* forte do seu *ser*. É porque a consciência é falta que seu ser é para-si. Seu ser se constitui como uma dinâmica de fundamentação, sempre em direção para esta totalidade *em-si-para-si*, embora esta seja malograda.

Como entender essa estrutura em cada *momento* da consciência, em cada consciência *de*? Embora o *si* seja uma estrutura ontológica fundamental, no sentido de que está presente em cada fenômeno, ele é *individual*, e se dá na particularidade do fenômeno. Como visto, a consciência *de* não é uma consciência relacionada a um objeto absoluto, mas uma totalidade que, por ser consciência, o objeto intencional era *perturbado*. Essa totalidade homem-no-mundo é correlata a essa totalidade esboçada

⁴⁵ Embora o termo consciência infeliz remeta a Hegel (“Ao contrário, a consciência infeliz é o destino trágico da certeza de si mesmo, que deve ser em si e para si. E a consciência da perda de toda a essencialidade nessa certeza de si; e justamente da perda desse saber de si, - da substância como do Si. E a dor que se expressa nas duras palavras: Deus morreu.” (Hegel II, p. 184)), essa caracterização da consciência como consciência infeliz, *sofredora*, será essencial para compreender os *prejuízos* da postulação do infinito na tentativa de erigir uma moral.

pelo faltado. Sartre demonstra essa correlação com uma análise sobre o sentimento do sofrimento. Ao se levar em conta as análises precedentes, todo sofrimento deve existir como consciência de sofrer, a consciência não se relaciona ao sofrimento absoluto, da qual a atual experiência seria apenas um correlato particular. A consciência não está em *presença* de um sofrimento absoluto, pleno. Todavia ele a impregna em seu âmago, mas sendo *ausente* a ela. O sofrimento de que se fala só aparece à consciência reflexiva, isso não quer dizer que ele não exista antes de tematizado. Pode-se mesmo criar um tratado extremamente completo sobre o sofrimento e conhecer algo sobre ele antes mesmo de sofrer, entretanto, “o sofrimento de que *falamos* jamais é exatamente aquele que sentimos” (EN, p.127). Há o sofrimento, pode-se captá-lo no rosto do outro, na estátua, em uma situação, há um ser para ele, como em todo fenômeno. Mas mesmo que o que sofre reconheça certos traços de expressão desse sofrimento, este não se captaria como ser, “posto que se nadifica como em-si pelo mesmo ato que se fundamenta. Escapa como sofrimento rumo a consciência de sofrer” (EN, p. 129). Parece, então, que o próprio em-si também (assim como o faltado) não é captável em sua forma própria, pura, já que todo em-si só aparece em uma nadificação, isto é, como nadificado. Por isso os polos nunca são separados, a não ser no plano abstrato. Nunca *haverá* em-si, pois o *há* já pressupõe uma nadificação do em-si. Tudo isso significa que não há nada além desse sofrimento que se vive, e ao tentar apreendê-lo,

só encontro a mim mesmo; a mim, que lamento e gemo; eu que devo, para realizar este sofrimento que sou, representar sem trégua a *farsa de sofrer*. Agito os braços, grito, para que seres em-si – sons, gestos, circulem pelo mundo, conduzidos pelo sofrimento em-si que não posso ser (EN, p. 128 – grifos nossos).

Assim, o sofrer é sempre um fracasso, não se sofre o *suficiente* para que se possa considerar tal sofrimento absoluto: tudo se dá no plano da consciência, mas o absoluto se dá sempre, só que como *falta padecida*. A realidade-humana não pode ser a totalidade, e permanece na consciência infeliz. A totalidade é ser-no-mundo, e esta é impregnada por essa totalidade ausente, esse ideal infinito da *causa de si*, não obstante, a conduta do sofrer é finita. Esse é um ponto crucial: entretanto, sua finitude só pode ter sentido segundo esse ideal fantasma de *causa de si* que permeia o para-si, dado o estatuto do desejo regulado segundo a tríade da falta. Por isso não se pode *posicionar* o sofrimento, toda tentativa acaba redundando sempre na *consciência de sofrer*, ou tratá-lo como transcendente, mas no último caso só reflexivamente. Assim, em ambos se

encontrará apenas *aparência de sofrer* e não *o* sofrimento. Embora, enquanto experiência, esta seja absoluta, só que não no sentido da Metafísica tradicional, pois a experiência aqui é reduzida à sua particularidade. Entretanto, exclua-se esse ideal de *sofrimento* como *si*⁴⁶, e não restará nada, a totalidade da experiência se desvanece em nada, já que todo fenômeno necessariamente possui um ser. Além do mais, se a separação entre em-si e para-si implica abstração, o plano *concreto* é ambíguo, ao mesmo tempo em que só há *consciência de*, no caso, *consciência de sofrer*, essa não é *unicamente* uma *aparência*, uma experiência finita, mas se compreende como em-si-para-si. Assim, idealmente ela é síntese, mas *realmente*, ela é tensão, o para-si permanece distante do em-si sem perdê-lo de seu horizonte, a totalidade enquanto próprio fundamento é *fenômeno*, *aparência*, mas só é o que é enquanto momento de *desejo de ser*, ou melhor, enquanto *maneira de ser*. Estas considerações bastariam para compreender que o valor, o Ser, o fundamento absoluto, se não é originariamente de má-fé, incide em má-fé. No entanto, é preciso averiguar o estatuto do valor antes finalizar tal conclusão.

É importante salientar que não há ali variações, por mais dinâmico que seja essa experiência de sofrer, não se está próximo nunca desse sofrimento que é *si*, portanto Sartre não considerará o ato intencional consciente como um *esforço*. Por isso, embora se tenha ilustrado que há um esforço do em-si para se fundamentar e do para-si para atingir o ideal de causa de si, não se deve ver nele progressão, mas apenas uma tensão infinita desse modo. Assim, haveria um movimento horizontal da consciência, a nadificação é constante, é sempre nada de fundamento que busca fundamento, mas não um vertical, uma ascensão ao *si*.

Toda essa discussão é de extrema importância porque Sartre define o *ser* do *si* como valor. O *si* enquanto valor é considerado como *normativo*, do mesmo modo como o próprio *sofrimento em si*, como supracitado, Sartre o considera como *norma*, que seria o que é e conferiria a consciência de sofrer sua *realidade* de sofrimento, mas no caso do valor, ele não aparece como o ideal apenas em-si, pois o valor não *tem exatamente ser*, ele “é o ser daquilo que não tem ser [...] é o *faltado* de todas as faltas, não o faltante” (EN, p. 129). Ao determinar as coisas desse modo, Sartre fecha todas as portas para um possível estabelecimento de um *reino* de valores absolutos, como em-si. O valor, para

⁴⁶ Vê-se no comentário de Simont (p. 200) uma afirmação bastante próxima do que até aqui tem se tentado demonstrar: “A partir desta configuração ontológica, a duplicidade do valor moral (que é apenas um caso particular do Valor supremo ou Si) é perfeitamente inteligível”.

ele, está “para além do ser”, isto é, está sempre *ausente*. Ele não tem a consistência de ser, como absoluto, pois a contingência do ser o desvanece. Também não será pura idealidade, pois como Sartre sempre postula, se algo não possui ser, “desmorona no nada”. Esse caráter paradoxal foi bem observado por Simont (p. 200) :

O valor é paradoxal e não pode ser compreendido se não se levar em conta conjuntamente os dois fins do paradoxo: ele tem um ser, ele não é simulacro ou ilusão, ele tem peso suficiente para exigir que a liberdade se aliene sobre ele; e, no entanto, este ser é somente um ser para além do ser, portanto, um não-ser. O constrangimento que ele exerce não é análogo ao de um sinal rodoviário que prescreve a ordem da circulação; ele não solicita um conformismo disciplinar positivo, mas ele apela à invenção livre do comportamento que ele prescreve.

Assim, ele é considerado normativo porque seu sentido é *transcender à...*, (isso é importante porque demarca a relação entre consciência, transcendência e valor) mas é também como *unidade incondicionada* de todos os transcendentes (o valor é imanente e possui uma estrutura única), por isso possui tanto o caráter de “ser incondicionalmente e de não-ser”. É claro que, se a contingência situa a realidade por todos os lados, o valor não deixa de ser afetado por ela enquanto impregnado pela consciência, mas nem por isso sucumbe a ela. Por isso que ainda que como *nada* de fundamento, o para-si *se fundamenta*: “o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade” (EN, p. 130). Deste modo, o valor será o “em-si ausente que impregna o para-si” (EN, p. 130). Assim, não haverá o sofrimento em-si, uma essência, sob a qual a consciência de sofrer se mostra como um *particular*, mas somente uma consciência impregnada nessa totalidade faltada que é valor, que, retomando, “apela à invenção livre do comportamento que ele prescreve”.

Todo ato particular tem um valor, não um *ser* como *si*, mas como é fundamento de si ainda que como nada de ser, ele tem um ser, que não é *absolutamente* ser, mas que nem por isso não é nada; e por isso é valor: “o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (EN, p. 130). Isso significa que, se toda consciência se fundamenta, ainda que como nada de ser, não há consciência que não seja *consustancial* ao valor que a impregna: “em sentido amplo, a realidade-humana inclui o para-si e o valor” (EN, p. 131)⁴⁷.

⁴⁷ Esse aspecto foi bem observado por Renaut (p. 190): “Resumindo, o valor não é nem o que o para-si põe, nem um objeto existente face a ele e que ele teria que conhecer; mas existir como consciência ou como para-si, é fazer surgir o valor como este sentido da falta que me constitui”.

Ora, se levar em conta as análises precedentes, de que a finitude não é pensada nela mesma, mas em contraposição ao ideal de fundamentação absoluta, vê-se o valor assumindo um caráter ambíguo, sendo assombrado por esse ideal absoluto ao mesmo tempo em que se mostra finito, como consciência *de*. Assim, não que a realidade-humana não tenha fundamento, mas que seu fundamento, como nada de fundamento ou enquanto para-si, mas ainda assim fundamento, é não apenas ontológico, mas *moral*, já que não há consciência que não seja consubstancial a um valor. Por isso, ainda que submerso na contingência, nostálgico da impossibilidade de Deus, tendo apenas como horizonte o absurdo insuperável da existência, a moral está *sempre presente* na realidade-humana. Só que essa presença, ainda que como fundamento, não deixa de tornar a realidade-humana absurda, porque o valor, como em-si-para-si, demarca a tensão da nostalgia do Deus metafísico, ou melhor, o homem como paixão inútil. Assim como o homem não é primeiro para ser livre depois, ele não é primeiro para ser moral depois: todo surgimento da liberdade pressupõe o surgimento de um valor, já que o *si* do para-si é o valor.

Por isso há um caráter *normativo* para a realidade-humana. E é porque o valor assume esse caráter normativo que essa necessidade de fato que a consciência é, e que é tomada como absoluta, que será nela incutida a necessidade ideal, a do dever-ser⁴⁸, uma vez que ela é puro *fazer-se* e tem como correlato o ideal do *si*, mas como é afetada pela facticidade e pela contingência, não diz que *deve-ser de tal modo*. Por isso a existência de fato da consciência com o caráter de direito dos valores serão consubstanciais. O sofrimento como *si* não configura o modo como a consciência *de* sofrer sofre, simplesmente lhe confere a *realidade* de sofrer⁴⁹, mas não se chega a *essência* do sofrer, nem pelo processo fenomenológico de Husserl. Por isso essa norma não

⁴⁸ Essa relação entre valor e dever-ser, numa filosofia que se mostra aversiva às filosofias do dever, é bastante complexa, e por isso, o comentário de Silva, (p. 143) é muito pertinente: “o valor concebido como síntese entre ser e dever-ser seria a *realidade* do em-si-para-si, se algo assim pudesse existir. Daí a tendência do pensamento a deslizar do valor ao ser, a conceber o valor como uma realidade existente em que o ser e o dever-ser coincidem plena e absolutamente: Deus. Essa pretensão é reveladora do sentido da escolha livre: escolher é sempre *escolher ser* e a apropriação da totalidade é um meio de ser totalmente”.

⁴⁹ Não se deve entender isso da mesma forma que na tradição Deus infinito confere ser ao finito, mas somente que, como consciência de sofrer, o ato é polarizado segundo a tríade da falta. Novamente, Silva (p. 180) demonstra não somente isso, mas também esse fato como relacionado à própria *infinitude*: “a realidade humana se transcenderia para realizar a totalização do si do para-si. A totalidade é o valor humano, aquilo mesmo a que os clássicos aspiravam como a infinitude realizada, o desejo de fundamento, o desejo de Deus?”. Isso é muito importante, porque demonstra que, ainda que *Deus esteja morto*, a realidade-humana vive as expensas de seu fantasma. O que fica muito difícil de entender na filosofia de Sartre é se esse caráter é somente de má-fé e se haveria a possibilidade de, sendo de má-fé, ao superar-se a má-fé, tal ilusão se dissipasse. Tentar-se-á esboçar essa problemática no último capítulo.

prescreve, pois sendo o ideal como falta padecida, ela se esgota em sua manifestação finita, ou seja, não se capta valores em seu aspecto de *si*, mas apenas esse *si* presente em cada valor, o que Sartre, muito timidamente, chamou de *valor supremo* ou *fundamental*. Sendo este a totalidade correlata a totalidade ser-no-mundo e que confere ao último sua própria *realidade*, mas que como é afetada pela facticidade, só se mostra como finita. Pensado desse modo, parece que justamente a parcela da finitude ao homem cabe mais a facticidade que a transcendência, já que, ainda que a liberdade seja transcendência, ela transcende não a si mesma, mas ao *si*. Por isso, se Coorebyter (p. 28) afirma que há um “primado ontológico do em-si sobre o para-si e primado ético do para-si sobre o em-si”, é possível afirmar que enquanto moral, o para-si está assombrado pelo infinito, e a liberdade, mais que um movimento *de* finitude, é finitude *somente* enquanto desejo do infinito.

É claro que isso não exclui a captação de valores, mas sim destes como absolutos, já que Sartre caracteriza a consciência reflexiva de *consciência moral*, porque, sendo a consciência pré-reflexiva consubstancial ao valor, a consciência reflexiva “não pode surgir sem ao mesmo tempo desvelar valores” (EN, p. 131). Mas, como foi visto, seu caráter transcendente perde o caráter de idealidade, pois não é mais imanente a experiência, e, portanto, torna-se um fato entre outros.

Algumas passagens do *Diários* ajudam a entender essa relação entre valor e fundamento, ou valor como fundamento. E é essa relação entre eles que permite aqui de se dizer que não há uma separação entre moral e metafísica, e nem mesmo as mudanças de posicionamento frente ao *Diários* acarretariam isso. Primeiramente com relação a meta da moral, pois se o estado de consciência infeliz é insuperável, poderia se supor que não há *realização* para a moral. No *Diários*, Sartre diz que “a moral é o sistema dos fins: portanto a fim de quê deve agir a realidade-humana? A única resposta: a fim de si mesma⁵⁰. Nenhum outro objetivo lhe pode ser proposto” (DGE, p. 327). Como foi sugerido uma mudança de posicionamento entre o *Diários* e *O Ser e o Nada*, pode-se supor que isso não vigore mais na última. Entretanto, o modo como Sartre entende esse *agir a fim de si mesma* não é contrária às intenções de *O Ser e o Nada* (e por isso

⁵⁰ Isso poderia se supor que a emergência do reino humano, ou somente da realidade-humana pressuporia de imediato uma filosofia da finitude. Isso é fato: desde a sua emergência o para-si é finitude, nunca há infinitude. O que se insiste nesse trabalho é que, pelo fato de postular um ideal de infinitude isso acarreta certos prejuízos a problemática moral, como o fato de conceber a existência como *negativa* e em seu início como alienada. Por enquanto foi demonstrado apenas que a moral é o fazer que tende ao ser. No capítulo seguinte será visto como essa tendência é causa da alienação e quais as *reais* possibilidades de superar tal estado.

embora sugira um estado de finitude ela não escapa ao que já foi dito até aqui). Isso porque essa concepção, como ele irá continuar ainda no *Existencialismo é um Humanismo*, não significa um individualismo, onde o indivíduo toma-se com fim em si mesmo, nem um humanismo em que os “homens, partículas singulares da humanidade, sejam um fim para o homem” (DGE, p. 328), já que o homem está sempre *em vias de se fazer*. Ao contrário, “isso significa apenas que a realidade-humana pertence a um tipo existencial tal, que sua existência a constitui sob a forma de valor a realizar, por sua liberdade” (DGE, p. 328 – grifos nossos). Todo valor é realizado livremente pelo para-si, e isso chega até soar redundante: ser para-si é ser liberdade que se *realiza* como valor, já que a liberdade não é um *poder* abstrato. A facticidade não determina a matéria do valor, embora não haja essa matéria sem a facticidade (lembrando que a forma é o em-si-para-si), mas a liberdade que o escolhe. Entretanto, mesmo no *Diários*, Sartre já fala de um *valor supremo*, embora não o trate com muita relevância. Esse valor supremo é o próprio *fim* de todos os valores: “ser seu próprio fundamento [...] assim, a fonte de todo valor e o valor supremo é a substancialidade, ou natureza do ser, que é seu próprio fundamento” (DGE, p.331 e 332). É preciso considerar que tanto o conceito de substancialidade como o de natureza do ser desaparecem em *O Ser e o Nada*, mas a motivação do valor como fundamento do ser da consciência continua. É claro que se não há uma *substancialidade* desses valores, nem uma natureza já dada do ser, é preciso considerar outra motivação. É então que o valor supremo passa a ser considerado como o ideal de *causa de si* e como ideal de fundamento da realidade-humana enquanto *nada* de fundamento: “a realidade humana *se perde*⁵¹ tentando fundar-se” (DGE, p. 332 – grifos nossos). Daí o fato de que não haverá não só um *céu inteligível de valores*, como também uma hierarquia entre eles. Se tal ação foi boa ou má, isso será um “assunto entre homens”. O que interessa para Sartre e na discussão presente é, nesse sentido, a forma de cada valor, ou o valor supremo, e o que ele representa para a realidade-humana, já que ser bom ou ser mau é duas dentre as tantas possibilidades de ações⁵², pois não há um determinismo nem interno e nem externo.

Essa relação entre valor e fundamento não é algo que acaba em *O Ser e Nada*. Em 1947, a conferência *Consciência de si e conhecimento de si* retoma essas teses. Primeiramente sobre a finalidade da moral. Se o fim da moral é a realidade-humana, no

⁵¹ Essa perda da realidade-humana na tentativa de fundar-se é a questão-chave para a classificação que Sartre mesmo irá atribuir sobre sua moral, enquanto impregnada pelo valor, a saber, como alienação.

⁵² “O homem é fonte de todo bem e todo o mal e se julga em nome do bem e do mal que ele criou. Portanto, não é *a priori* nem bom nem mau” (CPM, p. 23).

Diários, se ela não ascende a uma superioridade ontológica, em *O Ser e o Nada*, nesta conferência se mantém ainda a postulação da finalidade da moral: nela também não se dissocia o fundamento do valor, pelo contrário, os mostra como análogos: “toda tendência da moral, toda tendência da realidade-humana consiste em buscar ser si-mesmo ao mesmo tempo sob o plano da consciência de ser” (CSCS, p. 158). Por isso o fim não pressupõe nem um individualismo nem um humanismo no sentido tradicional do termo. Ele infere sobre o fundamento, e mais, não dissocia a *natureza* da realidade-humana de seu caráter moral, por isso ele ainda afirma que “toda consciência, enquanto fato psíquico é, ao mesmo tempo, fato e valor; o valor não é outra coisa que esta totalidade que é o fundamento de cada consciência na medida em que ela é presença a si” (CSCS, p. 158 e 159). Novamente o valor aparece como sendo consubstancial à consciência não-tética *de si*. Por isso a conclusão permanece: não há valor sem fato, nem fato sem valor. E na medida em que corresponde ao fundamento, o valor ultrapassa o seu caráter especificamente moral, ele faz parte da *estrutura* da consciência não-tética. Não se pode dizer que a consciência de sofrer ou a consciência de sede, isto é, o fato de sofrer ou ter sede, de dizer que um outro homem sofre ou que ele mesmo tem sede, seja a atribuição de uma propriedade ou um julgamento para sua conduta, da mesma forma que seria dizer que tal livro é valioso ou bem escrito, ou outro não serve para nada. O que Sartre quer dizer é que não há conduta, fato, consciência *de*, “que não implique a projeção de uma totalidade em-si-para-si” (CSCS, p.160). O valor só terá o caráter de transcendente pela consciência reflexiva, é a partir dela que se apreenderão valores objetivos no mundo e essa própria totalidade intrínseca aparecerá como *mais um fato*: Pedro sofre, João teve sede. A sede de João, como o sofrimento de Pedro, aparecerão reflexivamente como correlatos dessa estrutura fundamental, tal como o Eu. Por isso só existirão *no mundo*, e se esgotam em sua manifestação finita⁵³. Por conta disso, novamente pode-se dizer que “o sofrimento de que falamos não é o que experimentamos”. E por isso, ainda, como lembrará Silva (p. 140), “a falta é constitutiva porque o que falta é o fundamento; e o desejo é constitutivo porque o para-si deseja ser seu próprio fundamento”.

Poder-se-ia, apesar de tudo o que foi apresentado, novamente se questionar acerca da *realização dessa falta*, isto é, sobre a natureza do faltante e sua relação com o

⁵³ Percebe-se também que nesse momento o caráter metafísico prevalece sobre o histórico, pois Sartre não pensa a finitude em seu caráter histórico, mas apenas conforme a situação singular, o que se poderia sugerir uma mudança no modo de conceber os valores quando o tema da história ganhar mais relevância em seu pensamento.

existente enquanto parte da realização. O fato de não se realizar, como no exemplo tratado, a sede como *si*, não significa que o existente não *tenha sede*, nem que ela não seja saciada, ou que ela seja mera ilusão. Se o aspecto infinito se identifica com o valor, ou o aspecto infinito do valor com o em-si-para-si (embora ele *se dê* como finito), o aspecto finito (sobretudo aspecto finito do valor) pode ser mais bem identificado com o que Sartre chamará de *possível*, ou melhor, todo valor finito, como não é imposto e absoluto, isto é, se dá no terreno da contingência e recebe parcialmente a sua matéria da facticidade, é sempre e somente *possível*. Mas é preciso lembrar que para Sartre “o faltante surge a partir do processo de transcendência e se determina por um retorno rumo ao existente a partir do faltado” (EN, p. 132). Nesse sentido ele está ainda relacionado ao *si*. Antes de tudo, vale lembrar que o possível não pode se dar apenas no âmbito da representação e depender apenas do conhecimento dele, como é o caso já criticado de Leibniz. Também não é um dado transcendente, como por exemplo, o fato de a bola de bilhar se deslocar por causa de um prego na mesa não é um possível seu, já que no mundo tudo é em-si, ainda que nadificado. O possível também não é uma potência, pois não há potência *no* em-si nem *no* para-si, já que não há essência nele. A nuvem não é chuva em potência, nem possibilidade de chuva, é plena em si mesma, apenas nuvem, só se pode assimilá-la como possibilidade a partir de um ser que seja em si mesmo possibilidade em seu ser, isto é, opção sob seu ser, ou liberdade, e pelo qual o possível venha ao mundo como fundo e esboço de uma transcendência que, no movimento de transcender, seja projeto de identificação de si mesmo, ou seja, que se projeta ser, sendo ela mesma, na imanência deste projeto, sua própria possibilidade. Por isso Sartre chamará de *circuito de ipseidade* essa relação do para-si com seus possíveis, sendo esta correlata ao mundo. O possível é uma exigência do para-si na medida em que ele se apreende como falta, portanto, parte de sua estrutura imanente e se manifesta pela sua transcendência. O que falta à sede é a sede saciada, “este para-si faltante é o possível” (EN, p. 138). Isso quer dizer que saciar a sede é possível, e é esse possível que falta para a *sede saciada*. Mas esse faltante é um esboço porque ele também é *ausente*, pois é o que falta ao para-si, só que este não suprime o vazio da falta. E mais, Sartre irá conceber essa estrutura no estado irrefletido como “ingênua”, isto é, busca apenas desfrutar de si mesmo, manter esse estado eterno, e somente com a reflexão é que o ato se *realizaria*:

O possível da consciência de sede é a consciência de beber. Sabe-se que a

coincidência do *si* é impossível, porque o para-si alcançado pela realização do possível se fará como para-si, ou seja, com 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 consciência com o si (EN, p. 138).

Essa coincidência que o para-si determina como seu faltante só pode ser estabelecida pelo próprio para-si, ela é livremente escolhida, pois só é possível fazer aquilo que se apresenta como possibilidade para o para-si. “Assim, o para-si só pode aparecer impregnado pelo valor e projetado para seus possíveis próprios” (EN, p. 133). O para-si mostra-se, desta forma, como ser que é questão e *opção* de seu ser, não sendo, entretanto, o fundamento de *seu* ser. É porque o fundamento é *nada*, que pode ser sob a forma de opção, não sendo possível, entretanto, optar por não se fundamentar. Em outras, palavras, se é livre para tudo, menos para deixar de ser livre. Nesse sentido os possíveis são esboços segundo os quais o para-si se transcende rumo a si mesmo num projeto de resgate de si mesmo, ou seja, pela necessidade de fundamentar a si. Assim sendo, o possível é permeado pelo fracasso, e o si não se realiza. Embora não focalize diretamente o problema ético ali, e já esteja discutindo essa relação enquanto projeto, Silva apreende perfeitamente a consequência disso:

Eis aí, portanto, o paradoxo e a inutilidade da paixão que anima o para-si: uma totalidade destotalizada que continuamente escolhe, sempre em vão, ser uma totalidade totalizada. [...] Cada projeto individual de *se fazer ser* é algo que implica a tentativa de ser, absolutamente. Tentativa constitutivamente vã. Por isso a experiência da liberdade absoluta é a experiência da fragilidade absoluta. Para um ser absolutamente frágil, cujo ser não passa do desejo de ser, **o absoluto não é repouso e estabilidade, mas antes alucinação e vertigem**. Ter-de escolher absolutamente a partir da mais absoluta fragilidade é o que faz da liberdade a origem da angústia (SILVA, p. 143 – negritos nossos).

Desse modo, o homem vive de paradoxos, e a moral é para ele a contextura desse paradoxo, pois é ela justamente a tessitura de seu ser, uma vez que esse fundamento de si que ele é enquanto se faz, é, ele mesmo, moral, sua inteligibilidade é dada como valor. E se torna um paradoxo porque ele é assombrado pelo ideal metafísico do fundamento, fundamento este que não só é absurdo, mas impossível. Assim sendo, ele não é apenas ontológico como Sartre o considera na maioria das vezes. Por isso foi dito que a questão do fundamento é a mais importante na filosofia de Sartre, e o problema entre contingência e necessidade coloca Sartre no cerne da

discussão da Metafísica, tal como o observou Bornheim⁵⁴. Só que se deve destacar que esta problemática Metafísica não só não está dissociada do problema moral, como recebe sua contextura pelo conceito de valor: “no valor o para-si torna-se si transcendendo e fundamentando o seu ser; há uma retomada do em-si pelo si; por esse fato, a contingência do ser cede lugar à necessidade” (EN, p. 155). Ora, pensar o fundamento enquanto ser, nada, e causa de si é pensar ao menos de acordo com a tradição Metafísica. O fundamento da realidade-humana se dá como valor porque este além de ser tanto a dinâmica própria de seu ser, resguarda tanto o caráter de finitude como o de infinitude, ou seja, se encontra em Sartre não só a questão do fundamento como ele resolvido em termos também morais: toda fundamentação de si se dá sempre como valor. E é por ser fundamento que a moral está *sempre* presente na realidade-humana, só que como o valor possui a estrutura da própria *perda* da realidade-humana, ele faz da moral algo absurdo. Por isso, embora problemas *morais* sejam “um assunto entre homens” vale destacar que não é no âmbito da discussão deles que a moral surge, mas é porque o homem é primeiramente moral que tais discussões ganham esse contorno: tudo é passível de discussão moral porque tudo impregna um valor. E é a não dissociação de fundamento e valor, e da problemática deles que faz com que a moral, tal como se observa em Sartre, ao menos nessa primeira parte de sua filosofia, esteja necessariamente não só ligada a um problema metafísico, do surgimento do para-si e de sua existência, mas de toda a tradição Metafísica.

Em uma palavra, o *si*, o para-si e sua relação mantêm-se ao mesmo tempo nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, enquanto que, fundamento de seu nada, o para-si não pode ser o fundamento de seu ser. Portanto 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 (EN, p. 130).

É a partir daí que se pode perceber com maior clareza a gênese do problema moral em Sartre. Necessária e relativa são as duas características básicas que a moral assume. Relativa no sentido de que toda experiência é sempre finita e concatenada à

⁵⁴ É possível, ainda, no *Cahiers* encontrar uma afirmação de Sartre que corrobora esta afirmação: “Assim, na causa de si, nós encontramos não um nada que produz Ser, mas um ser que se apreende ele mesmo como falta de fundamento, isto é, que projeta a passagem da contingência a necessidade” (CPM, p. 159). Assim sendo, não é só a contingência que é o tema principal de Sartre, mas essa aspiração ao *necessário*, ao fundamento. Por isso se insistiu dessa questão como *contrapé* do problema da contingência, uma vez que a mesma é analisada por contraposição ao ideal de fundamento.

facticidade, em suma, é apenas *possível*. Por isso a liberdade aparece como fundamento dos valores, pois eles são sempre *escolhidos*, não sendo nunca impostos. Mesmo uma possível submissão a valores do mundo, apreendidos como transcendentais, é um fato secundário, pois eles são sempre livremente assumidos. Daí também o fato de que a contingência e a facticidade estejam ainda presentes, já que nunca se está além da estrutura de ser-no-mundo. Mas, ela é também necessária porque essa totalidade faltada que é o valor, ou ideal em-si-para-si, não pode ser erradicada do horizonte da existência, ou seja, lembrando, “o para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto” (EN, p. 668). Por isso os valores não podem direcionar, pois o fracasso é inevitável, e a consciência infeliz insuperável. Eis o fato de que todos os valores sejam *equivalentes* ontologicamente, e também moralmente, já que não há progressão ou ascensão. Somente enquanto “assunto entre homens” é que eles poderão ser hierarquizados, mesmo assim, sendo constantemente ameaçados pelo sujeito que livremente os escolhe e os reassume como valores. Só que essa interiorização é apenas uma ilusão, pois toda interiorização, em verdade, é pura criação livre de valores, já que pressupõe um ato nadificador e uma situação única. Daí novamente o fato de que conhecer o sofrimento não coincide com a forma que ele se dá na experiência, na vivência, e o esforço para tratá-lo como igual ao transcendente apreendido, ou considerando-o como um ser, tende apenas a incidir em má-fé.

Assim, não há ato livre que não seja impregnado por um valor, e do mesmo modo como todo ato livre é sempre um ato nadificador, todo valor tem sempre como tessitura a estrutura do valor supremo, ou ideal *causa sui*. Portanto, há uma *estrutura ontológica* que é a tessitura de toda experiência singular, como observou Wormser (p. 311): “*O Ser e o Nada* define as estruturas universais a partir do para-si, segundo uma lógica próprio ao projeto (de) si [...] A idealidade é um projeto concebido por um ser, ele mesmo, incompleto, e que se compreende a partir da estrutura de ser do valor”. Estrutura essa que não escapa ao dualismo entre finito e infinito. Destarte, não só há uma estrutura ontológica da realidade, como também é possível ver em Sartre a estrutura originária da moral, que, ainda que não desenvolvida de forma longa pelo autor, não se pode separá-la da problemática ontológica e metafísica.

É porque essas dimensões estão imbricadas entre si que se entende porque os valores não são em-si, não *condicionam* a experiência finita: porque eles, enquanto possíveis, são sempre projetados: o para-si é *projeto* de se fundamentar. Assim, a

fundamentação se dá sempre por vias de um *projeto* particular. Por isso, o verdadeiro âmbito moral (talvez seja melhor dizer *âmbito ético* – já que será uma tomada de posição face aos valores que impregnam o para-si) para Sartre não será tanto o de *conhecer* ou *apreender* valores transcendentais, trata-se, antes, de compreender o que ele chama de *escolha original*. Assim sendo, o interesse moral será o de *conhecer* o projeto, pois se a moral no valor se define por um fazer então é a inteligibilidade deste fazer que deve ser explicitada.

A DIMENSÃO DO PROJETO

Como todo valor é consubstancial ao para-si, o modo como esses valores serão apreendidos pela reflexão será pela própria ação do homem. Com efeito, todos os valores são *projetados*. Dizer que o mundo é o resultado de uma nadificação do ser e essa nadificação do ser se dá como liberdade não é senão dizer que o homem é ação. Isso supõe, de imediato, uma não dissociação de *campos* teóricos e práticos. A nadificação não é um ato intelectual, ela é a própria *realidade atual* do mundo. Por isso a filosofia de Sartre não aparece com caracteres ditos abstratos, pois todo valor só existe na ação, assim como todo projeto só é inteligível por ela. Daí o fato de o *fazer* não ser um *dever*, isto é, na medida em que o homem é liberdade e essa liberdade é um fazer, ele não pode não escolher *esse fazer*. *Nada* há além dela, nem mesmo os valores. Isso significa dizer que todo valor só existe como *realidade* em sua manifestação finita. Isso significa também que projetar não é somente idealizar, imaginar. Por isso mesmo o valor supremo não é um valor maior numa escala hierárquica como o Bem o é em grande parte da tradição filosófica. O valor supremo é apenas a forma como cada ação enquanto impregnada por um valor se dá enquanto compreendida ontologicamente.

Pode-se ver nessa estrutura, enquanto entendida como ação, dois movimentos diferentes em *O Ser e o Nada*, mas que convergem para a mesma tese. Primeiro se parte de uma análise das condutas para determinar sua tessitura ontológica, depois se compreende a conduta em sua forma originária a partir dessas estruturas. Ser-no-mundo

não é apenas *estar aí*, é estar necessariamente engajado no mundo, portanto, o homem está no mundo numa postura fundamentalmente prática. Assim se parte da ação para compreender o *real*, e do *real* para se compreender a ação. Se da conduta se chegou à liberdade, a tese de Sartre consistirá basicamente em que a condição da ação é a liberdade.

Ao fazer tal posicionamento Sartre pretende estabelecer certa compatibilidade da estrutura intencional da consciência enquanto *nadificação* com a ação. Tal analogia é desenvolvida nos quadros da discussão entre aquilo que Sartre classifica como deterministas e partidários da liberdade. Em ambos Sartre constatará a insuficiência de tais posicionamentos, pois eles não conseguem se desvencilhar da noção de causa, tratando a ação como um modo desta, sendo que os deterministas afirmariam que para tudo existe uma causa, *x* é causa de *y*, e o mesmo ocorreria com os partidários da liberdade ao afirmarem que uma causa pode produzir vários efeitos, de *x* segue *a*, *b*, *c* etc. Pode-se inferir que Sartre rejeite esses posicionamentos porque os valores não prescreverem a ação como uma causa anterior a ela.

Eles só existirão para Sartre na medida em que o homem se projeta. Isso porque os valores pressupõem *dupla finalidade*. Haveria como que uma teleologia⁵⁵ na intencionalidade da consciência, e, pode-se dizer ainda em dois sentidos: num propriamente metafísico, que reenvia aos paradoxos já discutidos, e o outro especificamente moral, no sentido de que é algo propriamente “humano”. No primeiro, que é mais analisado pela ontologia se tem a estrutura geral da existência, e mesmo da *experiência* em geral. No segundo se tem o plano individual da existência. É esta última expressão, que é até redundante na filosofia de Sartre, que se pretende destacar neste momento. De fato, podem-se dissociar esses planos, o ontológico, e o outro que nessa primeira fase Sartre chamará de psicanálise existencial, mas desse segundo há uma dependência para com o primeiro, já que compreender o indivíduo é compreendê-lo sempre por aquilo que Sartre chamará de *projeto fundamental*, sendo que este só é compreendido por meio de tudo aquilo que foi estabelecido pela ontologia. Em outras palavras, a *finalidade* da vida do indivíduo livremente escolhida por ele não é diferente da *finalidade em geral* de toda existência: toda escolha é parte secundária de uma estrutura global que é a totalidade do indivíduo enquanto existência, ou de sua escolha de ser. Mas se não há essência, como falar em totalidade? E se só há contingência, como

⁵⁵ Embora essa afirmação pareça *forçada* para a filosofia de Sartre, acredita-se que todo o desenvolvimento do trabalho justifique a adoção deste termo.

falar de finalidade? Aqui é preciso lembrar-se da caracterização do para-si como totalidade destotalizada, isto é, uma totalidade que não só é uma totalidade inacabada, mas também em vias de totalização. Há uma *finalidade última* da existência do indivíduo, ainda que puramente utópica, que engloba e confere sentido as mais diversas ações por ele realizadas.

Se a intencionalidade é também nadificação e esse o movimento de constituição do mundo enquanto tal, enquanto estrutura significativa para o para-si toda *ordem* do mundo é constituída de acordo com a finalidade livremente escolhida. Assim, toda ação representaria não apenas um movimento, mas uma escolha de mundo e a instituição de um valor. Destarte, a intencionalidade da consciência se estenderia à própria intenção do ato, que não surgiria por uma causa, sobretudo transcendente, mas pela finalidade com a qual ela aparece, dada a *condenação* do homem à liberdade. Se toda consciência é sempre consciência de si, e nada é causa da consciência nem da ação, significa que nunca uma ação é desconhecida pelo homem que a pratica. Se ser homem é ser-no-mundo, toda ação não é apenas modificação no transcendente, mas sobretudo, modificação de si, ou seja, a consciência nunca produz nada além de si ou diferente de si. A ação é o próprio ato nadificador⁵⁶ que *organiza* o mundo tal qual ele é, em sua significação humana, como se pode observar em *O Existencialismo é um Humanismo*: “a realidade não existe a não ser na ação [...] o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida” (EH, p. 13).

Só que há um outro sentido dessa teleologia que reenvia àquilo que Sartre chamou de facticidade da liberdade e desta à ambiguidade do fundamento tal como já discutido. A liberdade é possibilidade de escolha, mas ela não pode escolher não escolher, assim como a consciência não pode não ser consciente. Assim se escolhe sempre, e a finalidade da escolha, pelo que já foi discutido aqui, tem como ideal o fundamento como causa sui. Como ele é apenas ideal e contraditório poderia se supor que ele inibe qualquer teleologia, já que não há ascensão, mas apenas tensão na realidade, só que essa tensão é compreendida não apenas pelo *fracasso de ser*, mas por aquilo que Sartre chamará de *desejo de ser*.

⁵⁶ Ainda no *Cahiers* (p. 160) encontra-se uma passagem que corrobora essa analogia do ato intencional enquanto nadificação e ação com a *realidade* da *causa sui*: “Assim, na *Causa sui* como também na criação, nós encontramos três modos de ser do mesmo ser: o ser-em-si primitivo, o mesmo ser como presença à si ou falta, o mesmo ser como si-mesmo projetado no ser”.

É certo que o fracasso reenvia àquela estrutura ontológico-metafísico do fundamento. Não se quer dizer com isso que o homem que queria vencer a competição fracassou mesmo vencendo, mas sim que, ao tentar se fundamentar na ação, e instituir a vitória como valor decisivo na ação, seu fundamento é apenas *aparência*. Perdendo ou ganhando o homem está sempre condenado a ilusão do fundamento, já que ser para ele, é constantemente se fazer. Diz-se que a liberdade é a condição da ação porque se o homem está no terreno da contingência absoluta, e a ação implica sempre um fim, esse fim nela não pode surgir senão pela liberdade, e ao surgir por ela, só pode *surgir contra* a contingência. Isso significa ainda que o fracasso não está ligado somente à contingência do mundo e da própria ação, mas a essa dinâmica do fundamento. Por isso, mesmo que Sartre não tenha tocado diretamente na questão, é possível inferir isso de seu pensamento. Esse paradoxo se consolida na máxima “o homem está condenado a ser livre”. Essa condenação pode clarificar a conotação de teleologia em Sartre, porque o fracasso não se aniquila, ele reenvia sempre a um novo horizonte de possíveis, e assim a nadificação continua e a tensão permanece constante. O importante disso é que mesmo não havendo ascensão há, contudo, uma *variação*, já que os possíveis se modificam constantemente. Assim há uma dimensão necessária, o homem é liberdade e fracasso, mas que mantém sua constância de um horizonte de *possíveis*. O fim para realidade-humana é escolhido por ela, mas seja qual for a escolha, ela sempre terá como finalidade a necessidade de ser seu próprio fundamento. A ação é o modo de como essa fundamentação, que é sempre uma projeção de ser, ocorre, como se pode ver no comentário de Silva (p. 139), “O ser que projeto ser é aquele absolutamente escolhido, porque não resta nenhum valor maior ou mais universal do que o que instituí. Isso acontece porque, em cada escolha e em cada projeto, está o desejo de ser absoluto a partir do nada do meu ser”.

A realidade-humana é falta, e é por isso que ela pode *agir*. Agir não é apenas desencadear uma relação causal. Isso não quer dizer que os resultados sejam imprevistos, mas muito pelo contrário. Toda ação é posicionamento de um fim, e, portanto, *organização* nadificadora como mundo:

Agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado tal que, por uma série de encadeamentos e ligações, a modificação efetuada em um de seus elos acarrete modificações em toda a série, e, para completar, produza um resultado previsto (EN, p. 477).

Não se muda *o* mundo, pois tudo o que ocorre ao homem ocorre *no* mundo, o que se modifica é apenas a *figura*, a aparência, a *ordem* dele. A nadificação ocorre, e isso é um fato, mas o *como* ela ocorre, ainda que não podendo se livrar da facticidade, é pelo fim livremente escolhido. Essa escolha, então, é dotada da mais profunda radicalidade, porque toda escolha é ao mesmo tempo o próprio modo de elaborar a existência no mundo. Nadificar não é apenas segregar um nada com relação ao mundo e ao homem mesmo, mas também hipostasiar o próprio mundo enquanto *realidade*. Se a nadificação corresponde ao ato livre pode-se dizer que toda ação pressupõe um duplo movimento nadificador. Primeiro com relação a si e ao mundo, uma forma de distanciamento deles, e depois uma *hipostasiação* de mundo. Pois o mundo, que agora é *nada*, será *ordenado* conforme o fim livremente escolhido. É importante notar que a ação supõe esses dois movimentos, e é até difícil concebê-los separados na realidade, já que o homem está a todo momento escolhendo e se escolhendo. E mais, assim se percebe que nunca é o mundo que fornece os elementos de sua mudança, isto é, o mundo nunca é causa, mas sim a finalidade livremente escolhida pelo homem que o modifica. Por isso todos os valores só podem ser como projetados. Se o operário resolveu se rebelar contra a empresa não é porque a situação nela era rígida com ele, mas porque *projetou* um mundo tal onde a sua condição atual já não pode ser tal como é, pois *agora* se mostra como intolerável. É a partir disso que haverá um novo valor: os direitos trabalhistas, uma nova forma de entender o trabalho, como se pensar a relação trabalho-vida etc. É a partir daí que haverá *outros* valores (pois se os valores não são em-si e mesmo assim existem, nada além da livre escolha os mantém), e enquanto houver tais ações esses valores permanecerão consubstanciais ao homem. Entretanto, como o fracasso é constante, esses valores estão num constante processo de criação: “O nada constitutivo do para-si não pode fundamentar qualquer continuidade no ser. Para continuar sendo o que escolhi ser, é preciso renovar a cada momento o projeto de ser” (SILVA p. 144).

Assim, o homem está sempre agindo e os valores existem na medida em que a ação permanece. Por isso nada *causa* a ação, já que ela é sempre livremente constituída e só depende dessa liberdade para se *determinar*. Pode-se dizer, então, que toda determinação da ação é ao mesmo tempo a instituição de um valor, como bem observa Silva (p. 138) “Isso significa que o projeto tem sempre de forma imanente o valor a ele atribuído, pela simples razão de que me projeto no que desejo ser, no que julgo que devo ser”. Como todo valor é sempre projetado, será ele que norteará a escolha do

indivíduo, e como ele só existe consubstancial a ele, a ação será a referência de sua existência, ainda que como valor, isto é, não desvinculado do caráter de idealidade. Por isso será o valor que define o estatuto tanto ontológico como singular da existência individual. Isso porque é esse movimento que define o *ser* do homem: “Assim, a realidade-humana não é primeiro para agir, mas, ser para ela, é agir, e deixar de agir, é deixar de ser” (EN, p. 521).

Como se observou, Sartre não pensa a finitude do finito, mas a finitude ante a infinitude. E isso se opera de tal modo que ele jamais desvincula essa finalidade escolhida na ação daquela estrutura fundamental da mesma, ou seja, o fim livremente escolhido é imanente ao próprio fim da realidade-humana: toda ação é tentativa de fundamentação. A condenação do homem à liberdade é a condenação à necessidade de se fundamentar. É possível afirmar isso porque se percebe que aquilo que define o homem enquanto tal é, não só o projeto, aquilo que engloba o horizonte de possíveis e escolhas contingentes, mas o *projeto de ser*.

Entretanto, o projeto de ser não é um projeto diferente das escolhas contingentes. Cada para-si em sua existência é uma totalidade. Essa totalidade não resulta da soma das escolhas contingentes, tendências, desejos, impulsos etc. A totalidade tem que estar relacionada a cada escolha singular. Isso porque, embora cada escolha seja contingente, ela se refere *sempre* ao ser do para-si: “o projeto original de um para-si *visa apenas seu ser*, o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência ao ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou de uma contingência empírica; ele não se distingue do ser do para-si” (EN, p. 610).

O que permite relacionar projeto e desejo é a caracterização do para-si como falta. O para-si é *desejo de ser*, mas esse desejo é sempre manifestado como projeto, já que a falta reenvia à liberdade. O para-si deseja o em-si (mas o em-si como ausente) e se projeta rumo ao em-si (como *si*):

Em outros termos, o para-si projeta *ser enquanto para-si* um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que ele quer ter a impermeabilidade e a densidade infinita do em-si; é enquanto nadificação do em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele quer ser seu próprio fundamento. É porque o possível é projetado em geral como o que falta ao para-si para tornar-se em-si-para-si; e o valor fundamental que preside este projeto é justamente o em-si-para-si, isto é, o ideal de uma consciência que seria fundamento de seu próprio ser-em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É esse ideal que se pode chamar de Deus [...] Ser

homem é tender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus (EN, p. 611 e 612).

O *fim* da realidade-humana é o Ser, enquanto compreendido como *causa sui*. Entretanto, essa realidade-humana não se refere a uma *natureza* ou uma essência humana ou do real. Sartre mesmo reconhece a confusão que essa “condução rumo a Deus” pode causar ao identificá-la a liberdade. Mas assegura que cada ato pressupõe sempre “uma invenção particular de seus fins” (EN, p. 612). Se o ser se dá sempre como fenômeno de ser, significa que “o desejo de ser sempre se realiza como desejo de maneira de ser” (EN, p. 612). Se eles são apenas *maneiras*, significa que todas elas sempre remetem ao ser, e não só isso, Sartre assegura que é desse desejo de ser que o desejo empírico “extraí seu sentido” (EN, p. 612). Ora, mas se tudo é significação humana, como ascender a esse patamar ontológico que independe do *humano* ao mesmo tempo em que é sua condição? Como todo fenômeno é *nadificação*, não há fenômeno que não compreenda uma significação humana. Todavia, o que confere uma *verdade*⁵⁷ à experiência, que faz com que mesmo ela sendo singular não apareça ao mundo como subjetividade ininteligível ou individualidade incomparável e incompreensível é essa estrutura *ausente*, que de fato “não existe a título de realidade” (EN, p. 613), como uma realidade superior, mas é o próprio movimento da realidade *atual*. Essa verdade não se distingue da significação humana, mas lhe confere significado de *humano*. Por isso pode-se insistir que há certa teleologia na realidade tal qual Sartre a concebe:

Mas, o desejo, tal como estabelecemos, é idêntico a falta de ser, a liberdade só poderia surgir como ser que se faz falta de ser, isto é, como projeto-para-si de ser *em-si-para-si*. [...] Mas a estrutura considerada pode ser chamada de *verdade* da liberdade, isto é, a significação humana da liberdade” (EN, p. 613).

Portanto, ser homem é desejar ser Deus, por isso a significação humana não é diferente do desejo de ser, sua diferença é estabelecida pela facticidade da experiência. Novamente Sartre é um metafísico, não consegue se desvencilhar da noção de sentido e fundamento, do infinito presente no finito. A própria liberdade para ele tem uma

⁵⁷ É importante lembrar que neste período Sartre ainda não tem o chamado *encontro com a História*, como já se pode perceber em *Verdade e Existência*: “Assim, a verdade é um evento absoluto cuja aparição coincide com o surgimento da realidade-humana e da História. A verdade começa como uma História do Ser e ela é uma História do Ser, já que é desvelamento progressivo do Ser” (VE, p. 21). O que se pretende frisar é que há certa mudança de posicionamento, já que foi pressuposto que do ponto de vista metafísico há, senão uma recusa, ao menos certo desleixe para com a História nesse momento do pensamento de Sartre. Portanto, não entrará em questão essa relação. O objetivo é enfatizar o aspecto metafísico nessa primeira parte da obra de Sartre e as complicações morais que ele acarreta.

finalidade, não só *um sentido*, mas o sentido geral, como dirá Perdigão (p. 106): “O ‘desejo abstrato de Ser’, o projeto fundamental de constituir-se em um Em-Si-Para-Si, em uma ‘coisa consciente’, em um Em-Si que seja responsável (consciente) pela criação permanente de si, transparece como o sentido geral de toda atividade humana”.

Assim sendo, pode-se dizer que o projeto de ser e o valor supremo, valores finitos e desejos e projetos particulares, ou secundários, têm a mesma estrutura, contendo a diferença de que os primeiros são objetos da ontologia, sendo que esta não se desvincula da Metafísica conforme visto, e os segundos da psicanálise existencial. Mas vale lembrar que, embora o ponto de partida da psicanálise existencial seja a experiência particular, ela se apoia nas informações obtidas pela ontologia, a experiência compreendida de modo geral. De fato, o desejo de ser Deus é uma estrutura abstrata, e Sartre mesmo adverte que ele não existe como “realidade” (EN, p. 613), mas ele é a configuração ontológica de cada desejo particular. Essa particularidade, entretanto, não é objeto de estudo da ontologia, ela será da psicanálise existencial.

A priori o homem não é absolutamente nada, e é para explicar esse *nada* que o homem é que Sartre se vale da noção de fundamento. Com isso ele realmente *ataca* toda tradição Metafísica, mas, como foi visto, ele não consegue pensar, na ontologia, a finitude nela mesma. A ontologia ao se preocupar com o ser do fenômeno acaba, até certo ponto, voltando à postulação do infinito do finito. Embora Sartre inicie sua investigação pelo fenômeno enquanto tal, pelo ser-no-mundo, ele trabalha não só estruturas gerais, mas postula, de certo modo, uma finalidade na mesma, ainda que esta seja malograda, e só possa ser concebida como idealização. Por outro lado, a psicanálise existencial trabalhará com a *escolha singular* de cada indivíduo, o porquê de tal homem escolher ser o que é: “É um método destinado a elucidar, sob uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, isto é, se faz anunciar a si mesmo o que ela é” (EN, p. 620). Só que, como se tem salientado, essa escolha singular não é desvinculada do desejo de ser: “A psicanálise existencial vai revelar o fim real de sua busca que é o ser como fusão sintética do em-si com o para-si; ela vai familiarizá-lo com a sua paixão” (EN, p. 674 e 675).

Posto tudo isso, o que se quer salientar é que se Sartre reivindica a finitude *nela mesma* não o será por meio da ontologia, mas timidamente pela psicanálise existencial (na medida em que ela é uma *descrição moral* que visa rejeitar o espírito de seriedade), e posteriormente (será visto no próximo capítulo) pela *conversão moral*, e, tempos

depois, pela História. Só que mesmo assim ela não é absolutamente desvinculada das considerações da ontologia: “À psicanálise existencial resta a missão de apurar de que modo transparece nas diversas condutas humanas o sentido do projeto fundamental (o desejo de ser Em-Si-Para-Si)” (PERDIGÃO, p. 130). Já que o projeto fundamental não é a síntese das escolhas finitas, mas a totalidade escolhida. Como essa totalidade nunca é alcançada, nunca se dá o em-si-para-si, toda totalidade é sempre e apenas *totalização*, e quando *finalizada* reenvia a outra totalização, outro horizonte de possíveis, outro projeto, isto é, ela nunca é, mas esta constantemente se fazendo, por isso “a liberdade é precisamente o nada que é *sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*” (EN, p. 485).

Isso pode gerar certo problema: se os valores *nunca* são em-si, como se pode apreendê-los enquanto ser, enquanto totalidade? Daí o fato de se insistir que será somente pela ação. Até porque se a realidade é constante movimento, e, sobretudo, livremente constituído, por mais que haja valores em-si, eles serão sempre adaptados conforme esse movimento, ou seja, conforme a *situação*⁵⁸, já que há uma total rejeição de Sartre sobre a consideração da apreensão de valores como em-si. E isso pelo próprio objetivo que ele propõe a respeito da aplicação da psicanálise existencial:

Mas o resultado principal da psicanálise existencial deve ser de nos fazer renunciar ao *espírito de seriedade*. Com efeito, o espírito de seriedade tem por dupla característica considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e de transferir o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas à sua simples constituição material (EN, p. 674).

Desse modo, jamais se quer dizer que o fato de não matar só tinha o valor em uma dada situação, mas sim que o fato de considerar isso como algo absoluto, sobretudo como um fundamento absoluto para ação, é apenas um modo de cair em má-fé, de conferir mais realidade ao mundo e se esquecer da própria liberdade, que nada mais é que a *única* condição do mundo: é esquecer o transcendental a favor do transcendente, isto é, *alienar-se*. Ora, mas qual o problema em cair em má-fé, já que o homem *efetivamente é desejo de absoluto*? A má-fé não é somente uma *mentira a si mesmo*, é uma dissimulação do ser do homem, ser que é *puro* fazer, isto é, trata-se de uma recusa

⁵⁸ Na quarta parte de *O Ser e o Nada* Sartre procura demonstrar essa relação essencial entre liberdade e facticidade, onde concluirá que “não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade” (EN, p. 534), desse modo a situação é “a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, enquanto esse *datum*, que está aí *para não constringer* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já *iluminado* pelo fim que ela escolheu” (EN, p. 532 e 533).

da *finitude*. Assim, a psicanálise existencial tem uma finalidade, ou melhor, *conhecer* o projeto fundamental não é somente fazer um homem saber qual a escolha original que ele fez de si, mas fazer com que ele tome *conhecimento* de seu ser, isto é, de seu *nada*:

Mas a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fazem dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem. É então que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá na angústia como única fonte do valor, e o nada pelo qual o mundo existe (EN, p. 675).

Desse modo, tudo se passa como se a própria ação em seu caráter mais comum tendesse a ser de má-fé, e a liberdade surgisse como envenenada de má-fé, de desejo de ser. Isso colocaria em questão o próprio fazer. O que o homem deveria *desejar* ou *projetar*? O *puro* fazer ele mesmo (a finitude), ou o fazer intencional, que, enquanto liberdade e nadificação, é sempre desejo de absoluto (a infinitude), isto é, que carrega um peso metafísico, já que é pensado em termos de liberdade enquanto falta, e, por conseguinte, como uma polarização do faltado.

Nas últimas páginas de *O Ser e o Nada*, Sartre disse que o homem se *perde como liberdade* tentando fundar o ser, e nas *Conclusões* lança questionamentos sobre a possibilidade, já pré-anunciada pela psicanálise existencial, de outra forma de viver, aquela que toma a liberdade pura como valor, e não apenas como *fonte* de valores, ou ainda, que a descoberta da liberdade como fonte de valores deveria *desaliená-la* do desejo de ser, fazendo com que ela se voltasse para si mesma. Assim, ao mesmo tempo em que *O Ser e o Nada* defende uma teoria da ação fundada na liberdade, que surge sempre como realidade hipostasiada como mundo e como valor, e o *Existencialismo é um Humanismo* uma moral da ação, onde só a ação *permite ao homem viver*⁵⁹, não se deve ver essas duas esferas correlacionadas ao *fazer puro*. Como indicado no início deste capítulo, em *O Ser e o Nada* Sartre se limita a descrever *apenas* a reflexão cúmplice, isto é, o estado de perda do homem. Por isso, ainda que a moral (enquanto valor) seja sempre presente na realidade-humana, ela a torna também absurda. Nesse sentido o homem não é absurdo porque é contingente, mas porque desde sua origem, *se perde tentando fundar-se*, isto é, o valor é perda. Destarte, essa presença perpétua do valor é a própria *queda* do homem.

⁵⁹ O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo a sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral (EH, p. 18).

Assim, de nada adianta pensar a moral através de seus conceitos mais basilares, uma vez que só há duas possibilidades de existência como liberdade, ou procurando-a *ela mesma*, isto é, como finitude, ou sendo liberdade como valor, isto é, como *desejo de ser em-si-para-si*. Deste modo, *O Ser e o Nada*, seu estudo sobre a liberdade em perda, a teoria da ação livre, e a psicanálise existencial, preparam o terreno ao qual se deverá buscar a finitude ela mesma, essa seria uma das tarefas destinada ao *Cadernos para uma moral*, e nele à *teoria da conversão moral*.

Se há dois modos de *se existir como liberdade*, uma como finita, e outra como aspiração ao infinito, então antes de se pensar questões como a responsabilidade ou as relações com o outro tem que ser explicitadas essas duas formas de vivências que, por si só, ao menos em tese, deveriam condicionar o modo como estas outras deverão se dar. E o problema consiste justamente em saber se tal conversão de fato é possível, se é possível *suprimir* ou *desvirtuar* o desejo de ser em-si-para-si, isto é, se o valor é uma estrutura imediata da consciência irrefletida, se ele está sempre presente na realidade-humana, já que ela inclui o para-si e o valor, há de fato uma possibilidade *real* de se *viver* na finitude de modo radical?

CAPÍTULO 4

FINITUDE E CONVERSÃO

OS PREJUÍZOS DE UMA TRADIÇÃO

A queda ao dualismo clássico do finito e do infinito desvirtua Sartre do paradigma da finitude positiva porque o faz passar sobre a finitude negativa, devido ao fato de interiorizar um ideal de fundamento no cerne da realidade-humana. Tal como já exposto, isso leva a pensar inicialmente a finitude no aspecto da facticidade e não da transcendência. Além disso, quando Sartre pensa a transcendência, ele demonstra a mesma num estado de perda da liberdade a favor do valor, isto é, surgindo como liberdade que busca o fundamento, o homem cria moralmente um fundamento (que é apenas ilusório, já que a única fundamentação que há não é a de ser) de sua existência. Buscando fundamentar-se, ou seja, procurando um fundamento, um sentido para sua existência, o homem inevitavelmente se perde de si mesmo. Assim, antes que reassunção da facticidade, da contingência, a liberdade é *tentativa de supressão da contingência* a favor do ideal de causa sui. A substituição do conceito de Bem pelo de valor não é uma característica única do projeto sartriano, mas uma consequência da própria história da Ética e da Metafísica:

Na Metafísica, o bem teve uma forte capacidade sistematizadora que vinha de sua estreita relação com o ser. Quanto este último conceito metafísico se desintegrou, os elementos constitutivos do bem se dividiram, e o conceito perdeu seus *status* geral. Era inevitável buscar outro termo, e se encontrou na economia política a palavra “valor”, vindo a ser o *caput mortuum* do que um dia foi um conceito vivo. Apartado do ser, ontologicamente eliminado, o bem perdeu a existência que lhe reconheciam os platônicos (KUHN, 1973, apud, SCHNÄDELBACH, 1991, p. 201).

Em Sartre, a diferença é que o valor passa não só a ser um conceito da moral, mas é interiorizado na realidade-humana sem perder definitivamente o status de fundamento absoluto que a Metafísica concedia ao bem, por isso a realidade-humana passa a ser *ens causa sui*⁶⁰, ou ao menos, *desejo* disso. E a facticidade, aspecto também relevante da finitude nessa fase alienada, é considerada *negativamente*, pois é ela que demonstra a impossibilidade de o para-si não ser fundamento do seu ser. Se na tradição o Bem foi reduzido à facticidade, isto é, o Ser perde a característica de necessário e passa a ser pura contingência e isto demarcava o fim da Metafísica, Sartre, em vez de buscar o aspecto positivo da facticidade e principalmente da transcendência, postula na transcendência, na liberdade, novamente o ideal de fundamentação absoluta. Entretanto, essa *nova postulação* não suprimiu, ela mesma, a crise cultural e a crise ética e moral ocasionada pelo fim da Metafísica: o homem continua sendo nostalgia de Deus, busca ainda um solo, um fundamento para alicerçar sua existência. Por isso não é a contingência que torna a existência absurda, e nem tanto a impossibilidade do *ens causa sui*, mas o *desejo* de algo impossível como algo presente na tessitura do ato livre, ato esse que é a forma do homem enquanto ser-no-mundo. Assim sendo, há sim um *resquício* de infinitismo em Sartre, e mesmo a demarcação de sua impossibilidade demonstra que o mesmo não escapa à crise que a história da filosofia apresenta dele:

Assim como o conceito tradicional de história, o de ética também sofreu desgaste. Entram em crise conceitos que atravessam épocas: o do dever e o do agir. De fato, hoje, o dever virou sinônimo de obediência a realidade dos fatos e aos acordos sociais, perdendo o sentido nobre de moralidade incondicional ou de compromisso histórico inalienável. Agir não significa mais “fazer o bem” ou “fazer história”, mas, de maneira crescente, *agir planejadamente*. (LOPARIC, p. 10).

⁶⁰ O infinitismo das éticas tradicionais, assim como das ontologias, é centrado no *princípio de fundamento*. Esse princípio diz: *nihil est sine ratione*, “nada é ou existe sem fundamento” [...] O existente supremo, se admitido, é dito ter razão ou causa em si, ele é *causa sui*, “causa de si” (LOPARIC, p.19).

A filosofia de Sartre não é uma filosofia do *dever*⁶¹ tal como a de Kant, mas não escapa a um *dever moral da liberdade*, seja no sentido inicial alienado, a liberdade é liberdade para perder-se tentando fundamentar-se como em-si-para-si; seja no sentido da conversão, de tomar-se apenas como liberdade: se há dois caminhos, e apenas um deles pressupõe a autenticidade, isto é, o estado próprio do homem, então há uma diferença fundamental entre um modo de agir e outro, ao menos para o homem particular que vive *sua liberdade*, já que o ser é uma “*aventura individual*”.

A exigência de uma filosofia da finitude ocorre como uma necessidade irrevogável para a filosofia. Só que a mesma já não pode ser *negativa*, isto é, pensada somente em contraposição ao ideal de infinitude, já que, determinada desta forma, adquire sua determinação conforme a relação estabelecida com este infinito, seja ele real ou ideal. Por isso, como percebeu Loparic,

Nos mais diferentes domínios, a nossa época esta espontaneamente abandonando a idéia de solução final dos problemas da finitude. Mas ainda, as soluções infinitistas tradicionais caíram sob a suspeita de gerarem, elas mesmas, *novos perigos*, avaliados como infinitos, e por ameaçarem, sendo extremos, a própria essência do homem. (LOPARIC, p. 12).

Assim, em Sartre, o desejo do ideal de infinitude demonstra um estado de alienação porque esse desejo direciona a obtenção de algo impossível. O problema é que não se ganha nada com a conquista da finitude pela facticidade, já que também ela aparece apenas negativamente porque a própria transcendência se mostra *contra* ela, uma vez que a busca de fundamentação é a busca pela eliminação da contingência. Desse modo é que o mundo em seu aspecto fáctico pode aparecer, mas isso somente para alguém já de má-fé, como obstáculo, como penoso, como calvário. Ou seja, a não contemplação da finitude positiva na transcendência torna o aspecto finito como fáctico também negativo. Assim, a negatividade da finitude fáctica ocorre devido à postulação do infinito no para-si, e o mundo *negativo* aparece como reflexo da própria finitude negativa do para-si, isto é, Sartre não só demonstra que o para-si não é seu fundamento, como demonstra isso negativamente. Essa desvirtuação acaba criando o *espírito de seriedade*: não só se confere mais realidade ao mundo, como o considera como *causa* da existência tal qual ela é no homem: assim como o homem se perde como liberdade

⁶¹ Para combater ou mesmo eliminar os desprazeres e a impermanência do contentamento, a transiência do existir, bem como o antagonismo entre homens, as éticas infinitistas aconselham o agir de acordo com o dever. (LOPARIC, p. 53).

tentando fundar-se, ele se perde no mundo, isto é, a gratuidade e a contingência do mundo aparecem como sendo algo *ruim* para o homem por serem *contra* ele, e por isso seriam a causa da ofuscação da liberdade, e não o próprio para-si. Essa forma de considerar as coisas é de má-fé, porque como foi observado, a liberdade é condição do mundo como realidade, mas sendo toda liberdade fáctica, na sua tentativa de fundamentar-se, ela pode se perder, e se perder, sobretudo, no mundo. Assim, não está no mundo o recurso para a salvação do homem, pelo contrário, como já visto, o mundo tem o *aspecto* que o para-si lhe dá, (não o ser). Assim sendo, uma visão positiva da finitude do para-si deveria servir para considerar o próprio mundo em sua gratuidade e contingência como finitude positiva. A conversão se iniciaria então, eliminando os aspectos negativos do para-si decorrentes da postulação do em-si-para-si. Essa determinação dos elementos constituintes da finitude como negativos decorrem *sempre e somente* quando o infinitismo está por perto:

O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, buscam-se causas e verdades; na ética máximas e regras, que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor (LOPARIC, p. 9).

Levando em consideração todas as análises precedentes, onde o ato de irradiação do ser se manifesta como liberdade, a qual gera nesse mesmo surgimento uma *ordem* que se expressa como mundo, e essa expressão é constituída como uma busca e desejo, ou uma necessidade, de fundamento, ou de ser, percebe-se que há um ideal infinitista que ainda assombra a filosofia de Sartre. O problema, é que mesmo essa sombra, já que é algo irrealizável e mesmo contraditório, leva Sartre a pensar a existência, e mesmo a finitude, negativamente, ainda que ele afirme que o existencialismo é um *otimismo*.

Veja-se: qual o fenômeno mais característico da liberdade, e mesmo a forma originária que a liberdade se manifesta: a angústia. Por que a liberdade se manifesta como angústia? Porque não só a falta compreende a realidade-humana (e faz com que ela tenha que inventar livremente o *modo* como o desejo irá se expressar), como também ela não encontra nada *exterior* que possa *conduzir* sua liberdade, embora essa falta remeta à polarização do faltado, isto é, ao desejo do *si*. Como essa falta remete ao

fracasso da realização do *si*, o homem está constantemente numa dialética na liberdade, onde o sentimento se desliza da angústia para o fracasso, e vice-versa. Porque o para-si é uma falta que busca sua própria supressão, isto é, a *realização do faltado*, ele é sofrimento (“A realidade-humana é *sofredora* em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente *impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la*”). Como a nadificação é constante, o para-si é sempre falta, e esse movimento constante é a origem da temporalidade; a transitoriedade do momento é sempre decorrente do *fracasso* (o para-si é projeto de se fundamentar e fracasso desse mesmo projeto, mesmo a reflexão é um fracasso do redobramento do para-si); o homem é essencialmente fracasso *de ser*, como já acentuado. Como isso se dá na particularidade do fenômeno, não há nada para além do fenômeno, toda essa trama é marcada pelo *desespero* e pelo *desamparo*, já que nada pode salvar o homem da liberdade, e, sobretudo salvá-lo do fracasso do fundamento. Resultado: “A realidade-humana, por natureza, é *consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade*” (EN, p. 126 e 127 – grifos nossos).

Os problemas, e ver-se-á isso mais a frente, é que, se a liberdade só surge como falta, e, portanto, o homem é *falta*, como pensá-la *positivamente*? A falta é compreendida pela polarização do faltado, e essa falta se mostra como *sofrimento* ou *consciência infeliz* porque o faltado é *irrealizável*. Também porque nada auxíla nessa *conquista* essa *irradiação* da liberdade se mostra como angústia. A questão seria a de *como* conceber essa falta positivamente, já que ela surge justamente como *desejo de ser*. Desejo sempre malogrado. O esclarecimento de uma nova concepção de liberdade deveria ocasionar uma nova compreensão também dos elementos constituintes dessa falta. Assim, o fracasso jamais seria *fracasso*, e a temporalidade e transitoriedade não seriam também negativas, isto é, seria ainda o *fazer*, mas não mais um fazer *alienado* pelo ser. Se o para-si não mais desejasse o ser, ele não mais seria fracasso, e a constância da nadificação deveria ter outra tessitura, isto é, não mais *assinalada pela dor*, pela *consciência infeliz*. Do mesmo modo, a particularidade não deveria ser marcada pelo desamparo e pelo desespero, mas pela “*alegria*” (*joie*) (CPM, p. 507) de se ser livre. Mas, o momento particular, onde o homem se fez *ali*, como ação, é de má-fé, e essa particularidade, como é transitória, e justamente, particular, exige que o *homem se faça constantemente*.

Assim, a consciência é sempre consciência infeliz. Destarte, se em *O Existencialismo é um Humanismo* se falava que só o ato permite ao homem viver, é preciso explicitar que tipo de ação é esta, já que a ação livre enquanto impregnada por um valor e enquanto projeto de ser, tende necessariamente à má-fé, isto é, à queda do homem. Portanto, o agir como considerado no *O Ser e o Nada* e no *Existencialismo é um Humanismo*, ao mesmo tempo em que permite ao homem viver, é também a causa de sua *perda*. Silva também percebeu esse caráter *negativo* da finitude:

A realidade do negativo consiste justamente nesse recobrimento paradoxal entre ser a ausência de ser. É isso o que se quer dizer quando se afirma que a realidade-humana traz o nada no seu ser. **A existência é dor, angústia, inquietação e instabilidade porque o para-si, sendo originariamente não o que é, mas o que lhe falta para ser, transcende-se constantemente na direção do ser como totalidade, sem nunca alcançá-lo.** Nesse sentido, *para-si* poderia significar *para-ser*, movimento que tende a constituir o *si* como *ser*, tarefa jamais completada (SILVA, p. 178 – negritos nossos).

Mas, embora Silva ainda resguarde no problema da literatura, do compromisso e do engajamento a questão da finitude, ele não deixa escapar esse aspecto *negativo* da finitude, e assumiria também a finitude negativa como intrínseca ao projeto de uma *ontologia fenomenológica*, ainda que já pense ela relacionada ao problema da História⁶². Por sua vez, Bornheim teve uma intuição genial ao buscar analisar a filosofia de Sartre ante a história da Metafísica. Mas esqueceu do caráter moral do fundamento, e, portanto, não⁶³ desenvolveu a problemática moral tal como aqui se tentou demonstrar.

O paradigma da filosofia depois de Kant se direcionou a um “retorno a finitude do ser” (LOPARIC, p. 13), só que esse retorno a finitude pressupõe um “caráter positivo” (STEIN, p. 12) do mesmo. Por isso, “a saída estaria num pensamento que se inicia com o atestado da morte da metafísica e na reconsideração dos conceitos de dever e agir” (LOPARIC, p. 13) e não num pensamento que ainda insiste em postular um ideal de infinitude. Por isso, como observou Stein, a transcendência deveria mais ser *rescendência* do que um direcionamento a um ideal, ainda que impossível:

⁶² Ao que parece, Silva resgataria o aspecto da finitude positiva ao pensar a relação entre Literatura, Ontologia e História. Mas, acredita-se que essas diferenciações entre finitude positiva e finitude negativa em Sartre poderiam trazer, ao menos em tese, novos elementos para se compreender a relação entre Ontologia e História.

⁶³ É claro que essa *falha* no pensamento de Bornheim deve-se mais a falta do contato com as obras póstumas de Sartre que não haviam sido publicadas até a data da publicação de seu livro. Portanto, acredita-se que, ainda que se fizessem especulações, só os textos póstumos permitiram uma nova compreensão do problema moral e mesmo da filosofia de Sartre como um todo.

A transcendência mostrar-se-á, progressivamente, como descida para o interior da finitude, ou como me permito dizer, como *rescendência*. O movimento da transcendência é um movimento do homem sobre si mesmo. É a exploração do peso positivo de sua finitude; A transcendência não será a grandeza do homem porque conduz para além de sua própria condição finita, mas porque volta o homem sobre si mesmo, em busca das dimensões radicais de sua própria e positiva condição de ser finito (STEIN, p. 25).

Como foi visto Sartre não nega que a realidade-humana age tendo a si mesma como fim, nem que isso depende somente dela. Mas, o modo como ele trata a questão da finitude, isto é, concebendo o homem como falta faz com que ele trabalhe com elementos que *ferem* a própria finitude. Por isso, como comenta Stein (p. 23), “não se trata, por isso, de afirmar a finitude contra qualquer fundamento ou contra o infinito, pois isto seria repetir a própria atitude da metafísica clássica ainda que negativamente”.

Não é porque, como disse Bornheim, que a filosofia de Sartre é uma Metafísica *às avessas*, ou *negativa*, ou ainda como o quer alguns comentadores, uma filosofia *contra* a metafísica, que ela deixe de trazer elementos da Metafísica com ela. Assim sendo, “a mudança não significa apenas uma inversão: é uma conversão. Neste sentido, é uma nova posição em face do homem: uma descoberta da finitude como traço positivo do homem” (STEIN, p. 85).

É por conta disso que o *Cahiers* merece uma atenção especial, pois ele representaria um esforço de Sartre para pensar a finitude *positiva*, isto é, o estado *desalienado* do homem⁶⁴. Daí que o estado de autenticidade, de conversão, e de salvação anunciados em *O Ser e o Nada* não são apenas temas secundários, eles são *outro lado* da realidade. Lado esse que por ser o originário, já que pressupõe o próprio transcendental, é o mais próprio da realidade-humana.

Como indicado no início do terceiro capítulo, próximo a *Conclusão* de *O Ser e o Nada* Sartre afirma que esse novo aspecto teria a própria liberdade *por fim*, e mais, que “seria necessário explicar suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade-humana” (EN, p. 627). O importante é que isso pressupunha não mais *outra* ontologia, mas “outra tomada de decisão que só pode ser *moral* face os valores que impregnam o para-si” (EN, p. 627). Assim, os estudos do valor e do estado alienado do homem desencadeariam necessariamente para o estudo de

⁶⁴ “Negativamente, portanto, a filosofia está situada diante do niilismo. Positivamente, a única saída possível é uma filosofia da finitude” (STEIN, p. 103).

uma nova forma de se comportar diante dessa estrutura mais profunda da realidade; deste trabalho se incumbiria a *teoria da conversão moral*, como o percebeu Reimão:

Através da temática da conversão, Sartre procura definir a *condição de possibilidade de toda a moral*, por isso, a sua teoria da conversão integra-se no cerne do plano de uma filosofia moral, de uma moral ontológica, nunca levada a cabo; neste plano, a moral é concebida como possibilidade que o homem realizará convertendo-se. A conversão, para Sartre, equivale a recuperar para si a criatividade, pertença de Deus. A conversão, far-se-á através da reflexão purificante, a qual revela, por um lado, o valor absoluto do homem e, paradoxalmente, por outro, as suas absolutas contingência e finitude (REIMÃO, p. 411 e 412).

Conforme pensa Reimão, para Sartre seria, então, a questão da *conversão*, e, portanto, da finitude, que fundariam o solo de constituição da moral. Assim, é a análise da finitude que reenviaria a própria possibilidade de uma moral no pensamento de Sartre. A análise do valor demonstraria uma moral *ilusória* para o homem. Entretanto, Sartre não condena a moral, mas justamente aquela moral fundada pelo valor. A moral, apesar de tudo, tem um papel fundamental para o homem, qual seja, a de proporcionar a vida autêntica, isto é, de possibilitar a conversão, a vivência no estado não alienado pelo ser. Mas nesse caso haveria dois modos de entender essa nova moral: primeiramente poderia se pensar na atitude moral apenas como atitude para a conversão, e disso decorreria, ou o plano moral incondicionalmente, ou ainda haveria um novo modo de agir proporcionado pela conversão, isto é, uma ação já como própria finitude, mas que não eliminaria por completo a possibilidade de má-fé. Assim, há dois momentos que devem ser analisados: primeiramente o que é a conversão, como se efetua, e o que a propicia; e decorrente disso averiguar se essa nova forma de vida acarretaria por si só uma vida *na finitude*, ou se haveria, ainda, outra forma de ação nesse novo terreno.

Primeiramente, a conversão é uma urgência: o homem, quedado no ser, deve *converter-se* para *salvar-se*. Destarte, parafraseando o *Existencialismo é um Humanismo*, a única esperança do homem estaria na *conversão*, e somente ela permitiria ao homem *viver*. Em segundo lugar, é pela reflexão pura que o homem a alcançaria. Isso confirma o fato de o para-si surgir já alienado em seu estado inicial. Além disso, se foi visto que a psicanálise existencial já preparava o terreno da conversão, vê-se agora essa possibilidade sendo levada a cabo pela reflexão pura. Além das passagens já indicadas no início do terceiro capítulo deste trabalho, Sartre anunciava já em *O Ser e o Nada* esse papel para a reflexão:

A reflexão pura, simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido, é, ao mesmo tempo, a forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparecerá a reflexão impura, e também aquela que jamais é *dada* a princípio, é aquela que é preciso alcançar por uma espécie de *catarse* (EN, p, 190).

A reflexão impura apreenderia o refletido como o próprio ser da consciência, assim, a consciência *de* sofrer seria propriamente *ser*⁶⁵. Ora, mas qual o problema em ser, já que a consciência é necessariamente desejo de ser? Por que todo esse *horror ao em-si*? Se a consciência é desejo de ser, significa que ela *não é ser*, por isso, a reflexão impura “é um esforço abortado do para-si para *ser outro permanecendo si mesmo* (EN, p. 196), “é-para-ser o refletido como em-si” (EN, p. 195), enquanto a reflexão pura descobriria que o “para-si está condenado a ser-para-si” (EN, p. 195), isto é, ela

descobre o para-si em sua totalidade destotalizada como individualidade incomparável que *é ela mesma* sobre o modo de ter de ser; se descobre como o ‘refletido’ por excelência, o ser que somente é como *si*, e que é sempre este ‘*si*’ a distância de si, no porvir, no passado e no mundo (EN, p. 193).

Assim, a queda ao ser tende a tornar o para-si como *estranho* a si mesmo, uma vez que tendendo ao ser e se perdendo no ser, ele se perde *como liberdade*, isto é, deixa-se de lado a autonomia da consciência. Daí o fato de que o *conhecimento* do projeto da psicanálise existencial fosse algo necessário. Ele deveria trazer essa dimensão do reconhecimento do para-si como sendo *sempre e somente para-si*, isto é, o conhecimento do projeto nada mais é que o conhecimento de que seu fundamento é a liberdade e não o ser, e que o fracasso o rodeia sempre⁶⁶. Só que a diferença que haveria entre esse *conhecer* proporcionado pela psicanálise existencial e a conversão moral é que o conhecimento do fracasso não é suficiente para que a *conversão se efetive*. A conversão não é apenas um conhecimento, ou *reconhecimento*⁶⁷, é, sobretudo, uma

⁶⁵ Seguindo essa perspectiva, encontra-se o comentário de Souza (a, p. 93): “Toda reflexão que procura objetivar o refletido como Em-si, ou seja, que procura apreender a consciência como um objeto transcendente, é impura”.

⁶⁶ “A conversão seria justamente o reconhecimento do Para-si estático, o desvelamento do ser sob o modo de não ser. O que a reflexão pura faz é revelar o Para-si tal como ele é : forma de ser o que não é e não ser o que é [...] A reflexão pura seria o projeto de assumir o projeto que somos, seria colocar em questão o próprio projeto, fazê-lo aparecer em sua absoluta gratuidade [...] A tematização, o questionamento revelamos como projeto fracasso e nos faz perceber que o único projeto válido é o de fazer” (SOUZA b, p. 352).

⁶⁷ “Se há uma conversão, se ela é necessária, é porque não há como, desde o início, ter uma reflexão pura. Ela surge justamente depois do fracasso do projeto de sermos em-si-para-si, ou melhor, ela nasce diante do questionamento do motivo do fracasso, *que nem sempre leva a autenticidade*, mas do qual é necessário partir para poder se pensar uma conversão” (SOUZA b, p. 350 – grifos nosso). Assim, o conhecimento, e mesmo o questionamento do fracasso, por si só não bastam para realizar a *conversão*, justamente porque o que esta em jogo é a liberdade em sua mais absoluta pureza.

“*tomada de decisão*” (Souza a, p. 140 – grifos nossos) do para-si com relação a sua existência. Essa diferenciação demonstra a necessidade do *Cahiers*. Ele não seria apenas um *complemento*. Assim, este texto seria tão essencial para a filosofia de Sartre quanto para confirmar as análises aqui realizadas.

Além disso, o *Cahiers* demonstra já nas suas primeiras páginas uma possível forma do novo modo de ser do para-si depois de tomada a decisão e feita a conversão, isto é, já de início Sartre postula que essa conversão “provoca uma transformação”:

Da relação com o corpo: aceitação e reivindicação da contingência. A contingência concebida como uma chance.

Da relação com o mundo: esclarecimento do ser em si. Nossa tarefa: fazer existir o ser. Verdadeiro sentido do em-si-para-si

Da relação comigo mesmo: a subjetividade concebida com a ausência do *Eu* (*Moi*). Pois o Eu é εἶς (psyché).

Da relação com o outro. (CPM, p. 19)

Deste modo, realizada a conversão, a contingência não mais se mostraria como algo contra o para-si, contra a transcendência, mas se apresentaria ela mesma como uma *chance*. Consequente disso, o para-si não só aceitaria como reivindicaria a contingência: a transcendência teria um novo aspecto. Por conta disso, se mudaria também a relação do para-si consigo mesmo. Ele passaria a se compreender não mais como essencialmente *ego*, mas pura subjetividade da qual o eu é derivado e transcendente; e, por fim, as relações com o outro também ganhariam uma nova textura.

Convém, entretanto dar uma atenção maior ao segundo item: a relação com o mundo. Essa mudança de se relacionar com o mundo traria também uma nova forma de esclarecimento do em-si, e, decorrente disso, o sentido do em-si-para-si. Páginas à frente, Sartre retoma algo que ajuda a compreender a dimensão dessa mudança:

Dito de outra forma, o projeto não é absolutamente suprimido pela reflexão pura, não mais que a atitude natural é suprimida na época fenomenológica: ele permanece inteiramente e profundamente enraizado na escolha original. Mas, ao mesmo tempo ele é tematizado e torna-se para ele mesmo, objeto de uma questão (CPM, p. 489 e 490).

Dessa forma, o projeto de ser, e, portanto, o valor, não seria suprimido pela *conversão*, mas ela proporcionaria um novo modo de compreendê-lo. Isso demarca que Sartre não modifica a questão da liberdade como falta tal como exposta em *O Ser e o*

*Nada*⁶⁸. A reflexão pura é uma decisão da consciência, mas essa decisão não é uma modificação de seu ser. Daí que embora se sugira uma diferenciação entre conhecer o projeto e a conversão moral, a modificação não é estrutural, mas sobre o projeto. Isso bem o observou Souza:

Como pensar uma autenticidade que permita sair da má-fé, que de algum modo revele um projeto que não seja a procura pelo Em-si-Para-si? É possível não ser a procura do ser que nos falta? Ou apenas o modo de se relacionar com essa busca que se tornaria diferente? [...] Na verdade, não se trata de pensar em um Para-si que não tente ser Em-si-Para-si, que abandone as estruturas do Para-si, do nada de ser que somos. A conversão, se nasce, nasce justamente do fracasso perpétuo de toda tentativa do Para-si para ser. (SOUZA b, p. 348 e 349).

Se ela nasce do fracasso resta saber se esse fracasso, esse reconhecimento e essa tomada de decisão frente ao projeto de ser, que modifica a maneira de compreendê-lo, alterando seu modo de *existir* sem alterar suas estruturas é suficiente para *salvar* o homem. Isto é, a consideração do valor como estrutura imediata da consciência⁶⁹, e como projeto alienado da mesma não ocasionariam alguns *prejuízos* à filosofia de Sartre, de modo que, mesmo sendo livre sob uma estrutura que já nasce alienada, seria possível ao homem *salvar-se* e viver *autenticamente*? Isto é, e como bem o observou Jeanson (p. 273), é preciso averiguar se “de fato, é possível ao homem, de ‘viver este novo aspecto do ser’”.

Assim, o grande prejuízo desta postulação do fundamento não é só o de conceber a realidade-humana como *dor, sofrimento, desamparo, angústia, desespero, falta, absurdo, paixão inútil*, mas, em denotar esses estados como característicos de uma *liberdade alienada* e, decorrente disso, se deparar com a dificuldade não só em superar tal alienação, mas em construir a *forma* dessa nova forma de existência sem dispensar a configuração da liberdade como falta e necessariamente impregnada pelo valor. Dada a *natureza* da liberdade, sua característica *negativa* (como liberdade que é fazer, mas um fazer que é busca de ser), ainda restariam elementos suficientes para pensar a liberdade *positivamente*, isto é, pela *conversão* se ascenderia a finitude do finito? “E em meio à desolação, brota a pergunta: que sentido atribuir à finitude do finito? Qual é a medida do homem?” (BORNHEIM, p. 217).

⁶⁸ “Há, nesse período do pensamento sartriano, um paradoxo da liberdade : ela é ao mesmo tempo ‘*ens causa sui*’ e ‘*fato primitivo e absurdo*’” (Simont, p. 132)

⁶⁹ “O valor é ‘a superação da consciência em direção aos seus fins; habita, portanto, já na consciência irrefletida com presença a si mesma’” (COLETTE, p. 43, apud REIMÃO, p. 375).

Se possível, então seria a partir daí que a filosofia de Sartre começaria a ser uma *verdadeira* filosofia da liberdade e uma moral da liberdade, ou melhor, uma filosofia da libertação; libertação também contra os postulados da tradição.

EM BUSCA DO NADA

No *Cahiers* são vários os *planos* realizados por Sartre para formular uma moral. No entanto, é no *plano de uma moral ontológica* (CPM, p. 484) que não só se presta melhor a temática aqui trabalhada, como por ele, como já acentuado na *Introdução*, é possível caracterizar melhor a temática moral em Sartre. Isso porque quando se inicia o desenvolvimento da *moral ontológica*, Sartre retoma essa questão do valor e da alienação da liberdade, e da *libertação* do homem pela conversão moral. É certo que não há um estudo *linear* do problema da alienação em todo *Cahiers* dado o “caráter fragmentário⁷⁰” do mesmo e ainda a conversão não chega a ser um estudo da mesma abrangência que a da liberdade de *O Ser e o Nada*. No entanto, é a teoria da conversão moral que mais se presta aos propósitos finais de *O Ser e o Nada*, e, portanto, é a ela que se deve dirigir como base principal para compreender a questão moral enquanto projeto de libertação e *desalienação* do homem.

Quando Sartre começa a desenvolver o *plano de uma moral ontológica*, ou *teoria da conversão moral*, ele parte da constatação de que a alienação é um fenômeno ontológico primeiro: “O valor é, portanto, necessariamente projeto alienado” (CPM, p. 465); “A existência como escolha de ser e falta de ser. O ser como perspectiva de Transcendência. ‘O Em-si-para-si’. A *reificação* como fenômeno ontológico primeiro” (CPM, p. 484). Esse fato primeiro não é apenas uma *queda original*, mas algo próprio da existência. A existência é como escolha porque é falta, e esta falta que caracteriza a dimensão de transcendência da existência, surge tendo em seu horizonte de emanção o

⁷⁰ Por outro lado, o caráter fragmentário do *Cahiers* não permite atribuir a Sartre uma teoria moral susceptível de um exame crítico; é isso que torna difícil descobrir as razões pelas quais Sartre abandona, mais tarde, o projeto da formulação de uma filosofia moral (REIMÃO, p. 396).

Ser, o em-si-para-si. Isso que faz com que não somente o valor seja um projeto já alienado e decorrente disso a própria moral tenha essa característica, mas, que por ser primeiro, torna a própria estrutura não só inicial, mas também fundamental da realidade-humana como sendo alienada. Isso supõe também que não é a moral que aliena o homem, mas o homem que em seu surgimento como livre desenvolve-se também com um caráter moral (já que não deixa de considerar o valor) e alienante.

Deste modo, a liberdade surgindo como transcendência ao Ser, se perde *para* o Ser. Todavia, essa ideia de *perda* pressupõe o contrário desta alienação inicial, isto é, um direcionamento *correto*, por isso, mesmo na dimensão da *perda* do homem, já em *O Ser e o Nada* Sartre não exclui, de maneira ainda esperançosa, a possibilidade de se pensar alguma forma de existência autêntica. Isso porque embora o fenômeno de alienação, juntamente com a liberdade, seja um caráter fundamental da realidade-humana, já que pressupõe a transcendência (e por isso seja também um fenômeno primeiro na existência), mesmo não remetendo a si (à consciência) como fundamento, não deixaria de ser fundamento de si, já que a consciência é, apesar de tudo, um absoluto. Assim, Sartre não deixa de pensar a possibilidade de uma forma diferente de ação, que tivesse não mais o Ser impossível como horizonte de transcendência, e por isso, como observou Simont,

O Ser e o Nada se caracteriza por uma espécie de otimismo: se a queda ao em-si-para-si foi denunciada como inautêntica, se houvesse, portanto, uma compreensão do valor como alienação, se preparava a possibilidade, ao fim da obra, nas 'perspectivas éticas' de um valor livre, ou da liberdade tomando a si mesma como valor (Simont, p. 131 e 132).

Assim, a promessa final de *O Ser e o Nada* tem a pretensão de apontar mais que uma possibilidade. Ali Sartre começa a demarcar a forma dessa existência autêntica, não alienada, que, com os apontamentos da psicanálise existencial, indicam o possível contorno desse novo aspecto da liberdade. Simont enfatiza o valor livre ou liberdade como valor como os primeiros traços desse novo aspecto, embora Sartre não defina ainda (e mesmo posteriormente essa definição não será completa e satisfatória) a liberdade *como valor*, e nem mesmo o que seria esse *valor*.

Considerar a liberdade como valor seria, de maneira imediata, tomar a liberdade em seu surgimento como direcionada a si mesma e não ao Ser, isto é, a liberdade em seu ato querer a si mesma, ou desejar-se, não mais como ser, mas simplesmente *ela mesma enquanto livre, enquanto nada*. Nesse sentido, a conversão nada mais é que querer a

liberdade enquanto liberdade, o para-si enquanto para-si, e isso seria, ao menos, o primeiro passo para “rejeitar a alienação” (CPM, p. 486), rejeitar o *Ser* (como *ens causa sui*, não como contingência).

A conclusão imediata é que, como acentuado anteriormente, o fazer, entendido como *autêntico*, não poderia então ser um fazer que queira *somente* o ser. Todo fazer que tenha o Ser por seu horizonte de emanção é necessariamente projeto alienado. Mas como observado no comentário de Souza, não se trata de negar esse projeto, visto que é impossível, mas de reconhecer o fracasso que ele encerra. Nesse sentido, o reconhecimento do fracasso deveria reenviar a uma atitude que quer a liberdade enquanto liberdade, ou a liberdade enquanto valor, ou ainda, o fazer *pelo fazer*, ou o fazer *puro*, ainda que não se erradique o Ser da realidade-humana.

A autenticidade conduz, portanto, a renunciar todo projeto de ser corajoso (covarde), nobre (vil), etc., Porque eles são irrealizáveis e conduzem a toda forma de alienação. Ela descobre que o único projeto válido é o de *fazer* (e não o de ser) [...] (CPM, p. 491).

Assim, ser autêntico é reconhecer que o ser é *irrealizável*, (não que ele seja *aniquilável*), e o valor e a moral fundada nele são apenas ilusões e fonte de conflito e alienação. “Assim, originalmente, a autenticidade consiste em recusar à queda no ser, porque eu não sou *nada*.” (CPM, p. 492). O homem é *nada*, e esse *nada* deve ser o próprio fim que ela deve *desejar*, isto é, nesses termos seria uma *interiorização da própria finitude*, uma descida ao *ser próprio do para-si*, ou melhor, o próprio para-si como fonte e horizonte de transcendência, e não o Ser. O reconhecimento dessa descida deveria trazer em si a compreensão de que o Ser não é síntese, mas “tensão” (CPM, p. 493), e que portanto, o fazer é constante e só resta ele ao homem. Ora, o que é viver como *tensão*? É considerar o projeto de ser não mais como algo que de fato *será*, que realizará a síntese e a fundamentação como ser⁷¹, mas como “Projeto aberto” (CPM, p. 494). Ser *nada* que ainda assim se projeta ser, já que o projeto é o ser mesmo da realidade-humana, é reconhecer que esse projeto não se *realiza* como ser, mas que reenvia sempre a um constante fazer, que, por ser *nada*, jamais se cristalizará como ser. Esse fazer não é apenas um modo do homem *salvar-se*, mas o reconhecimento de seu ser próprio, por isso ele carrega em si a característica de *autêntico*. A liberdade para ser autêntica deve ter como fundamento e horizonte somente a si mesmo. Assim, o fracasso

⁷¹ Em outras palavras, a conversão consiste em renunciar à categoria de *apropriação* [...] (CPM, p. 495).

e o reconhecimento da tensão proporcionariam a atitude de conversão, que nada mais consiste que reconhecer e decidir por si que a liberdade é o único fundamento e único fim a ser perseguido. Essa decisão é da mais pura autonomia, pois não nasce com interesse no Ser, não busca *fundamentar-se*: “Que pode ser o projeto de uma reflexão que se recusa a buscar o ser? Trata-se unicamente de uma decisão de radical autonomia (CPM, p. 495). Assim, a autonomia do para-si, seu ser próprio, estão estritamente relacionados à sua contingência e mesmo à sua transcendência, só que sem a ilusão do fundamento como Ser. O para-si, ao se nadificar e constituir o mundo, sabe que esta é *para nada*, ainda que originariamente seja *para-ser* (para usar a expressão de Silva). O *real* não é unidade, é tensão, e essa tensão ao se caracterizar pela autonomia do para-si expressa a mais pura subjetividade, ela é, como caracterizará Sartre, *vontade*:

Em outras palavras, a unidade jamais é dada, nunca é *ser*. A unidade é vontade. A sinceridade é, portanto, excluída, porque ela incide sobre o que eu *sou*. A autenticidade incide sobre o que eu quero [...] a vontade reflexiva *quer* o refletido. Mas ela não o *quer* como reflexão cúmplice, que não *põe* em questão o refletido. Ela coloca em questão o projeto antes de o querer [...] (CPM, p. 496).

A vontade aqui não deve ser compreendida como sinônima do *desejo*, estrutura profunda da realidade-humana. A vontade não *deseja ser*. Como Sartre salienta, a vontade *quer* o reflexivo, mas o quer *como reflexão pura*. Isto é, o quer na medida mesma em que se concebe como questão para si mesma. E aceitar ser questão para si mesma é aceitar o estado de inacabamento e contingência do estatuto desse desejo profundo de *ser*.

Se o desejo de ser em-si-para-si é posto em questão, e dessa questão ocorre uma “mudança radical” da relação com o Ser, e mesmo assim, os fatores de alienação, valores, ego, e mundo, ou o em-si, *são*, isto é, o fenômeno não deixa de ter um ser, resta a *lembrança* de que, embora o ser do fenômeno seja independente do fenômeno, a fenomenalização do ser é algo constituída pelo homem enquanto liberdade, isto é, enquanto fonte do mundo, do ego, e dos valores, que, ainda que como em-si (já que se dão na unidade do fenômeno) só o *são*, ou significam, *por* uma consciência e *para uma consciência*⁷². Por isso Sartre não rejeitaria o em-si-para-si, pois os valores ainda

⁷² Nada acrescento ao mundo do ponto de vista do ser-em-si; nada constituo em relação às coisas do mundo; e, no entanto, ele é minha responsabilidade porque lhe constituo seu sentido. É dessa maneira que a *existência* repercute no mundo; como o existente tem de criar continuamente os valores a partir dos quais se posiciona no mundo, é como se o existente o construísse nessa relação, porque o processo de

existem, e o mundo também. No entanto, assim como se pressupunha uma nova forma de relação com o projeto original, supõe-se uma nova forma de *compreender* esses valores e com eles o próprio mundo, isto é, se os valores não *são*, mas ainda *existem* como idealizações do desejo de ser, eles são postos, agora, como *pura transitoriedade*. Assim, o homem não mais *temeria o nada*, a transparência, o instável, mas reconheceria *esse nada* que ele mesmo *é*, como próprio *fundamento* do *real*, seja como valor, seja como mundo.

As coisas se passando desse modo, constituintes da tomada de decisão pela conversão, pela reflexão pura, marcariam o para-si com outros traços:

“Assunção da gratuidade”, “Absoluto subjetivo de justificação, pura contingência vista de fora”, “*pura autonomia*”. Eu não tenho nenhum direito à querer o que eu quero e o que eu quero não me confere nenhum direito, mas eu sou justificado ao querê-lo, porque eu quero querer o que eu quero (CPM, p. 498)

Deste modo, ao homem *querer o que quer*, em sua escolha, recolheria sobre si a “absoluta contingência, finitude, efemeridade, e subjetividade”. Todos esses elementos estão entrelaçados e remetem um ao outro. No entanto, todos eles representam a condição de finitude do para-si. Somente enquanto *aceitação* da finitude é que a contingência não aparece mais como algo a ser superado, e o efêmero passa a ser *desejado* pela vontade no lugar do ser. Isto porque o efêmero não se refere somente à passagem do momento, mas à subjetividade como fonte de tudo, inclusive do próprio tempo, ou, ao menos, como único recurso para o qual a existência do tempo tenha um sentido.

Assim, ser absoluto para o para-si é ser como sua condição própria de transcendência e finitude (ou transcendência como finitude), contingência e liberdade: “Todo “há” fica em suspenso na minha finitude. Há, portanto, uma tentação perpétua em considerar como *vaidade* a atividade desveladora, porque ela é contingente, finita, efêmera e subjetiva” (CPM, p. 501). Mas a partir do momento da conversão à ação, inserido, então, no plano da autenticidade, a ação não traz em sua inteligibilidade o ser como fonte de única salvação, e, portanto, a ação na finitude, resguardando seu caráter de efêmero, transitório, subjetivo, contingente, deixa de ser concebida como uma ação vazia, vã, sem esperanças, e passa a ser pensada *positivamente*, isto é, é compreendida,

constituição do si do para-si está calcado nessas relações que o para-si institui com as coisas. Pois as coisas somente *são* para o para-si quando *significam* algo para ele. (Silva, p. 151).

sobretudo, como uma “*chance*” (CPM, p. 505). Isso traria o reconhecimento para o homem de que a situação é *complemente* “*sua*” (CPM, p. 505). Aí, nesse novo plano, ele nem será mais *cobrado* por sua responsabilidade ou a colocará em questão dado seu aspecto contingente enquanto existente, mas a existência de si mesmo e do próprio mundo aparece a ele como responsabilidade *sua*, e ele não a rejeita porque *se sabe do mundo como seu*. É nesse momento que o para-si, não mais como fundamentação, ou desejo de fundamento, mergulhado na sua finitude, reconhecendo-se como finitude, isto é, como questão, contingência, e projeto aberto e autônomo, *justifica-se* a si mesmo como existente, isto é, compreende-se como *absoluto*: “Uma contingência absoluta só tem a si para se justificar, mas, por conseguinte, ela confere a si a absoluta justificação na contingência [...] A moral, ao liberar o para-si da alienação (que faz dele um *inessencial* (*inessentiel*)) dá à consciência sua existência de *absoluto* (CPM, p. 502).

Destarte, não mais alienado, existindo *autenticamente* como finitude, o para-si se encontra em sua liberdade e se compreende como liberdade. Essa tomada de decisão, que já em *O Ser e o Nada* Sartre anuncia como sendo moral, proporcionaria uma nova forma de vida para o homem. O *Cahiers*, mesmo em seu estado fragmentário demonstraria dentre seus mais diversos planos essa possibilidade.

No entanto, esse mesmo caráter fragmentário, e mesmo póstumo, por si só já denuncia que o programa desejado por Sartre, seja qual for que tenha sido planejado, não foi concluído. Assim, do mesmo modo que as questões expostas em *O Ser e o Nada* reenviavam a problemas internos na filosofia de Sartre, o *Cahiers* não escapa a tal condição, isto é, Sartre deixaria em aberto vários questionamentos acerca da *efetividade* dos planos das morais na obra, sobretudo da *conversão moral*.

Um dos primeiros problemas se concentraria na problemática da reflexão pura enquanto decisão *moral*. Esse aspecto foi bem apreendido por Reimão:

mas a distinção radical que Sartre tenta estabelecer entre a transcendência e a imanência não é tão nítida como ele a pretendeu; e a consciência irreflectida, ao ser autônoma, não o é para nada se a sua autonomia não for, de algum modo, retomada pela heteronomia da consciência reflexiva e pelo aparecimento do Ego por ocasião do ato reflexivo. Esta dificuldade de ordem metodológica repercutiu-se constantemente nas perspectivas morais reveladas por *La Transcendence de l'Ego*; pode-se dizer que, estabelecendo a autonomia da consciência irreflectida, Sartre foi obrigado a reconhecer à vida espontânea uma espécie de excelência e de dignidade que lhe conferiria, de certo modo, uma prioridade ética sobre a vida reflexiva (REIMÃO, p. 391).

Logo no início do *Cahiers* Sartre revela esse aspecto do irrefletido: “a base única da vida moral deve ser a espontaneidade, isto é, o imediato, o irrefletido” (CPM, p. 12). A intenção de recuperar a autonomia perdida pela alienação remeteria a uma volta ao refletido pela reflexão pura, ou ao simples irrefletido. Não à volta *a ele*, mas a reassunção de sua autonomia. Essa reassunção deveria completar a liberdade *por inteiro*, isto é, como a liberdade passa a ser reconhecida como o fundamento sem fundamento da ação e se tem como fim dela mesma, essa autonomia deveria pressupor um *estado constante*, senão de autonomia, de um estado que preservasse a decisão inicial de autonomia, e isto deveria significar não apenas um *reconhecimento* desta. Como não há a passagem direta do irrefletido para a reflexão pura (ao menos não desenvolvida suficientemente que se possa considerar essa passagem como algo *próximo*) e sendo a reflexão algo peculiar à consciência, fica difícil conceber ou um estado permanente de reflexão pura, dado a *variedade* de possíveis, e, portanto, de situações, algo próprio da consciência temporal. Daí o fato de a consciência não poder desconsiderar sua heteronomia tomada em seu estatuto próprio. Toda essa passagem da conversão não só dificulta a reassunção da autonomia como denota um estado de impossibilidade de manter a conversão, dado o caráter temporal da consciência e seus correlatos noemáticos subsumidos, como o Ego, por exemplo. Por isso, para Reimão “a moralização do homem deverá ser o resultado da conjugação destes dois tipos de reflexão, e a vida moral deverá enraizar-se na consciência inteira e não apenas o irrefletido ou no irreflexivo (REIMÃO, p. 392).

Além disso, ao conceber maior dignidade *moral* ao estado irrefletido, à vida espontânea, Sartre não explicita o caráter de autonomia da consciência destituída de sua estrutura como valor e alienação, isto é, se a autonomia inicial, ainda que seja somente em sua *primeira* emergência, não funda o terreno autêntico de existência, levando em conta que a *alienação é um fenômeno ontológico primeiro*, dado o fato (mesmo que hipotético) de o para-si surgir como nadificação do ser, por que na reflexão pura (e ela em seu aspecto prático, isto é, também com ação) se estaria *livre* também do desejo de ser, uma vez que a reflexão é o redobramento do projeto de ser? Assim, “o reconhecimento de que o valor depende da liberdade do sujeito não elimina esse valor do horizonte da consciência. A consciência atual continua tendo em seu horizonte uma totalidade que ela deve ser [...] Ao colocar em questão o seu projeto, o Para-si não suprime a necessidade de remeter a um projeto” (SOUZA a, p. 151), e, deste modo, como mesmo o reconheceu Sartre, o projeto de ser ficaria apenas “em suspenso”, não

sendo eliminando *por completo*, e, portanto, a conversão e a reassunção da autonomia não lhe “retira a força afirmativa” (CPM p. 12)⁷³, o que, voltando ao início, tornaria o valor ainda presente, uma vez que, colocar algo em questão é *afirmar a presença* do que é questionado.

Não obstante, como a continuidade do ato nadificador pressupõe a tríade do faltado, deveria haver uma maior explicitação do estatuto da continuidade do estado da *conversão* e o estatuto desse valor presente, isto é, como ele se mostraria destituído de seu caráter de infinitude, de ser busca do em-si-para-si na liberdade autêntica. Se o faltado é o polo totalizador da conduta na medida em que lhe confere significação ontológica e o valor aparece como *forma* da liberdade em situação, que seria dessa liberdade *pura*, desse *fazer puro* destituído da compreensão da *quase-totalidade* que é o Ser? Como essa tomada de decisão é moral, certamente Sartre teria se preocupado mais com as consequências morais da atitude de conversão do que somente seu estatuto ontológico *novo*, (embora dedique longas páginas ao problema da criação em seu estatuto ontológico na análise da conversão no *Cahiers*). Só que mesmo assim, isso não destitui a necessidade de se pensar novamente a o estatuto ontológico da dimensão da liberdade, dada a nova *forma* da liberdade e compreensão do valor. Essa falta trouxe prejuízos à própria consideração moral da conversão, pois lhe faltaria a consideração prática (que também é desenvolvida no plano da ontologia, se se seguir os moldes de *O Ser e o nada* no que tange a uma análise fenomenológica da existência). Reimão apreendeu perfeitamente essas consequências e o que delas resulta:

Segundo *L'Être et le Néant*, o homem pode escolher existir na liberdade ou na alienação, isto é, viver segundo uma atitude de autenticidade ou segundo um atitude inautêntica; mas, a consciência, embora em *L'Être et le Néant* apareça claramente como um absoluto de existência e como um puro poder de neantização, o homem é aí apresentado sobretudo como uma liberdade que, a maior parte das vezes, se nega e fracassa como existência: a má-fé prevalece sobre a autenticidade. Contudo, a liberdade autêntica deve tomar-se a si mesma com fim, assumindo a sua própria libertação. Deste modo, o acesso a autenticidade é anunciado em *L'Être et le Néant* como uma *passagem da atitude natural à atitude moral* sem a dependência da reflexão purificante; contudo, *Sartre não diz concretamente*, como vimos atrás, em *L'Être et le Néant*, em que é que consiste a conversão da liberdade, nem define o sentido que o homem deve dar à sua acção. *Sartre reduziu aqui o empreendimento moral a uma perpétua tentativa de libertação da liberdade*; mas uma liberdade que não se liberte senão em relação a si mesma e em função de si mesma mostra-se incapaz de decidir, pró ou contra, a autenticidade como valor supremo da vida humana; a liberdade deveria

⁷³ Radicalizando este aspecto, Simont concluiria ainda que (ainda que não comentando somente sobre esse aspecto) “desde que nós fazemos da liberdade um valor, é que ela já não é mais livre” (SIMONT, p. 134).

submeter-se às exigências de um critério superior; isto é, “uma moral supõe, não uma ontologia, mas uma metafísica” (REIMÃO, p. 394– grifos nossos; e FERDINAND, in *Cahiers du Sud*, p. 814, apud REIMÃO, p. 395)

Deste modo, sendo a liberdade um fim para si mesmo na medida em que por esse fim se encontra a vida autêntica, faz desta última não uma *liberdade* constante, mas uma liberdade que se exige que se liberte a todo ato. Por isso, a conversão não inaugura um *estado moral* permanente, do qual a ação seria moral por si só na presença deste estado, ou dele se desencadearia novas formas de ações *morais*. Sartre mesmo no início do *Cahiers* aponta essa questão, ainda que não se prolongue nela: “A moralidade: conversão permanente. No sentido de Trostsky: revolução permanente” (CPM, p. 12).

Certamente um novo *estado moral* pressuporia uma *essencialidade*, ou uma metafísica como na passagem supracitada. Assim como toda tentativa de *essencialização* resulta em alienação para a realidade-humana, Sartre perceberia que outro *estado moral* deveria pressupor uma nova moral também como alienação. Nesse sentido, a conversão deveria ser constante e somente com relação a si. Todo *fazer* que pressuponha um estado, uma essência, um fim que não ele mesmo é um fazer alienado. O fazer *finito, puro*, que se quer somente a si mesmo enquanto livre, e isto supõe aceitar sua contingência de ser, é um movimento que se renova constantemente e se quer como esse movimento mesmo. Entretanto, essa mudança não fica isenta de questionamentos sobre sua efetividade: “Na situação de autenticidade é rejeitada a busca do ser, pois “o existente renuncia [...] a ser como em-si-para-si, isto é, como causa de si” (CPM 495); por outro lado “o único projeto válido é o de agir sobre uma situação concreta e de a modificar num certo sentido”(CPM 491)” (REIMÃO, p. 423).

A moral do valor pressuponha uma ação concreta, uma atividade prática. Ainda que a conversão traga uma nova maneira de compreender o ser e o para-si, ela se quer apenas como liberdade que se liberta, isto é, ela se quer a si mesmo como liberdade antes de querer como liberdade pura em uma situação (novamente o problema da heteronomia da consciência). Se a liberdade como nadificação e projeto sugere seu paradoxo com a situação, na medida em que uma não existe sem a outra, faltaria a Sartre explicitar essa relação da liberdade *pura* com a situação por ela constituída (e não somente a dimensão do faltado, necessitando também de um maior enfoque fenomenológico do problema – ainda que não tenhamos separados esses terrenos). Se voltaria aqui ao problema do valor e o sentido da situação para o para-si, pois, uma vez que a decisão é de autonomia, não pode denotar um estado de indiferença, ou de

ingenuidade (como Sartre mesmo se referiu na análise do possível) com relação a si e ao mundo por parte do homem. A aceitação da contingência é uma aceitação da finitude, não uma atitude niilista ou de indiferença.

A conversão da liberdade, segundo o *Cahiers*, afecta radicalmente o projecto que somos; essa transformação dá-se pelo facto de o convertido substituir o seu desejo de ser Deus por um desejo diferente, embora o homem não deixe de ser um projecto que se realiza através da *práxis*. A conversão transforma o carácter de projecto que somos: a liberdade, na sua forma pré-reflexiva de falta de ser, assume, através da reflexão, o projecto de ser “a interiorização da sua própria finitude” (CPM 163) (REIMÃO, p. 426).

A nadificação enquanto ato livre que é falta de ser constitui a significação do mundo enquanto totalidade significativa da conduta, que é basicamente uma irradiação e iluminação *de* mundo. Nesse novo aspecto a contingência aparece como único elemento de significação *já dado* e apreendido por essa *nova* liberdade. Restaria esclarecer os aspectos práticos desse projeto *aberto* que se reconhece como *fracasso de ser* e é circundado pela contingência, isto é, a autonomia não poderia deixar de desvelar valores *como* mundo (ou ser-no-mundo, para evitar maiores ambiguidades). Nesse caso, fica a incógnita do que seria esse novo aspecto *praticamente*, isto é, da libertação da liberdade decorre qual tipo de ação com relação à heteronomia da consciência, mais precisamente a sua situação, sendo ainda assim, uma ação que visa necessariamente um fim inscrito no transcendente⁷⁴? Ao que parece, Sartre teria se encontrado em um beco nesta tentativa descrever esse novo aspecto sem que ele, como ação e ainda projeto, não caísse na alienação, restando apenas tentames e apontamentos de possíveis soluções, não ultrapassando efetivamente o aspecto de *libertação da liberdade*. Por isso, “convém salientar que, através da sua teoria da conversão, inserta no *Cahiers*, Sartre apenas admite a possibilidade teórica da conversão da liberdade, possibilidade “perpetuamente utópica”; mas uma moral exige mais que uma mera possibilidade. (REIMÃO, p. 448).⁷⁵

⁷⁴ Como se sugeriu na Introdução deste trabalho, esse novo aspecto deveria trazer novas demarcações aos conceitos que constitui o arcabouço moral (ou de análises morais) em Sartre. Essa é uma falta na filosofia de Sartre. Como se determinou numa passagem do *Cahiers* no início deste capítulo, Sartre esboçava algumas mudanças resultantes da passagem à vida autêntica, como no caso a relação com o outro e com o Ego. Se há uma nova *iluminação* da situação seria preciso esclarecer alguns elementos, como por exemplo, a facticidade da liberdade como em *O Ser e o Nada*. Essa falta certamente contribuiu para a consideração da conversão como sendo algo abstrata.

⁷⁵ A respeito dessa possibilidade, Sartre reconheceria mais tarde o fracasso e o estatuto abstrato desse projeto, decidindo por abandoná-lo, sem, no entanto, abandonar a preocupação com a moral: “eu nunca deixei de ser um filósofo moral” (SARTRE in *Obliques*, nº 18-19, p. 14, apud, REIMÃO, p. 379); “foi no fim da minha vida que vi todas as dificuldades da moral” (SARTRE in *Obliques*, nº 18-19, p. 14, apud, REIMÃO, p. 385 – nota 18); por fim, sobre a tentativa do *Cahiers* reconheceria: “havia aí outros

Entretanto, é preciso salientar que no *Cahiers* Sartre não é *completamente* ausente a este problema, e não deixa de oferecer alguns apontamentos, sendo que nas conclusões da temática da conversão ele apresentaria alguns subsídios que permitissem compreender essa possibilidade sob a forma da práxis⁷⁶. Provavelmente seriam dois os elementos mais precisos: a questão da criação e da arte. Mesmo assim, sem delongas, isso não seria suficiente para se ultrapassar o campo puramente teórico ou abstrato da conversão, isto é, como observou Souza, ainda seriam apenas *possibilidades*:

Se os *Cadernos para uma moral* mostrou que a autenticidade é teoricamente possível, falta ainda pensá-la concretamente nas relações cotidianas reais, sem apenas pelo intermédio de uma obra de arte, e sem se limitar a instantes tão poéticos quanto o momento de um aperto de mão (SOUZA b, p. 357).

Assim sendo, um *estado* (que nem chega a ser um estado, mesmo moral) que tem que se reinventar a todo instante não pode fundar um terreno sólido para uma moral, senão permanente, que ao menos se deixasse apreender pela *transitoriedade* da existência: a conversão se perde cedo (se é que se efetiva, pois uma vez que é difícil sair da má-fé, também não o é de todo fácil reconhecer-se como não estando nela), e se necessita renovar-se tão logo realizada, já que *sempre* a realidade-humana se perde devido ao desejo de ser, sua estrutura *mais profunda e fato primeiro da liberdade*, portanto, ainda que não mais original e próprio dela, é ela que lhe é mais próxima.

Ora, uma liberdade que se quer apenas como liberdade, é um nada que se quer sempre como nada, mas um nada que se quer apenas como nada, nada é, ou melhor, um *nada para querer-se como nada* tem que reconhecer a distância de si a si, isto é, a *vontade* deve pressupor de antemão o estado de perda antes da possibilidade do retorno ou *conversão*. Como foi visto, a consciência não tem outra realidade salvo a de ser *Outro*, ou seja, ela já pressupõe o ser para *ser*, o que equivale a dizer que não *se nadifica mas é nadificada*. Se o para-si é alienado desde sua origem pelo em-si (uma vez que sem o ser é abstrato) e a ligação é constituída como *desejo de ser, falta de ser*,

pensamentos [...] que não eram, propriamente falando, morais. Mas a ideia essencial era a moral. Não terminei porque... é difícil fazer uma moral (SARTRE in *Obliques*, nº 18-19, p. 14, apud, REIMÃO, p. 385).

⁷⁶ Segundo Reimão, essa seria um dos maiores problemas que faria Sartre abandonar esta moral: “Sartre reconhece o fracasso de sua Moral de 1947-1948, insere nos *Cahiers*, explicando-o pelo seu desconhecimento da dialética e pela sua in experiência da luta de classes; abandonou este projecto quando se apercebeu de que esta moral caía no *idealismo*, suspensa na lucidez de uma consciência abstracta, em vez de ser uma moral da *práxis* concreta. Este impasse só foi ultrapassado lentamente a partir de 1952, altura em que Sartre pôs em questão o seu pensamento devido ao percurso que manteve com o marxismo (REIMÃO, p. 433).

ou *paixão do ens causa sui*, um estado puro da liberdade *é nada*, mas o nada não é, nem se nadifica, a liberdade pela liberdade, nesse caso, sem suas consequências práticas, só pode ser *a passagem de uma alienação a outra*. Analogamente em suas análises, sobre essas mesmas suspeitas, Reimão encaminhou a seguinte conclusão:

Em suma, a moralidade sartriana é, no seu todo, um projecto e um fracasso; é por isso, talvez, que, quando Sartre imagina o advento do Reino Humano, o visualize como um Apocalipse, isto é, como essa notícia, que ao ser anunciada, destrói o que anuncia [...] os homens são impossíveis como homens, a vida é uma constante nostalgia apocalíptica (REIMÃO, p. 448).

Deste modo, a despeito de todos os esforços, Sartre não consegue conceber uma moral que não seja alienação para o homem e que seja não apenas uma *possibilidade*. Sobretudo uma possibilidade que, uma vez realizada, não se recaia novamente no Ser, ou no *desejo*. Ficaria a questão, a qual não se encontra tão bem respondida mesmo no *Cahiers*, se apenas uma nova forma de *compreensão dos valores, do ens causa sui*, isto é, o reconhecimento do fracasso do projeto de ser bastaria para mudar a *atitude* da realidade-humana como liberdade com relação a si mesma, ou seja, se a estrutura não muda, seria só a sua *compreensão* (até porque o para-si não *produz ser*) suficiente para fundar uma moral? Uma *nova moral*? Certamente a teoria da conversão não deixa de ser um esforço. Mas a falta de um maior desenvolvimento do mesmo e a abordagem de questões que, ainda que apontadas, não são completamente desenvolvidas por Sartre, impossibilitariam de se pensar esse projeto concluído e *real*.

Posto isso, poderia se sugerir que a problemática da moral talvez fosse mais bem compreendida com a análise do problema da alienação e não somente do da finitude, já que o *ens causa sui* é apenas uma das formas possíveis de alienação e de perda para o homem. Todavia, crê-se que a consideração do valor como *causa sui* e ao mesmo tempo como uma estrutura imediata da consciência traga um prejuízo maior para a moral do que qualquer outra forma de alienação, já que ela denota uma alienação original que, por fim, se mostraria quase que irrevogável.

A conversão ficaria sendo, ao menos em um caráter mais preciso, a possibilidade de libertação do homem, só que esta possibilidade é muito mais *distante* que a possibilidade de novamente se alienar ou permanecer na alienação. O homem só é livre enquanto é falta, e por isso, sua liberdade, sua finitude, é sempre *negativa*: o homem, que está *em vias de se fazer*, se constrói e age sempre visando o Ser como valor. Talvez uma das únicas possibilidades, aquela já anunciada por Sartre de compreender a

existência não mais como *dor*, mas como “*alegria*” (*joie*) (CPM, p. 507), trouxesse ao homem não uma espécie de resignação ou compreensão e reconhecimento do fracasso, mas *aceitação do fracasso*, só que essa aceitação, como uma espécie de *amor fati*, pressuporia uma conformidade ao mesmo, o que para o filósofo da liberdade, ao menos nessa primeira fase de seu pensamento, jamais se poderia admitir ao homem.

Essa forma de compreender o valor como *ens causa sui*, e decorrente disto denotar um estado de alienação pelo valor, tem *prejuízo* tal que, ainda que seja quase unânime entre os comentaristas reconhecer uma continuidade entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*⁷⁷, ela será radicalmente mudada na *Crítica*. Por ora apenas se indica essa mudança, pois como salientado na *Introdução* deste trabalho e em algumas notas, este estudo exigiria um trabalho maior. Na *Crítica* Sartre não deixa de considerar o valor como elemento de alienação, mas o que muda, e muda radicalmente, é a terminologia por ele empregada, que demarca um distanciamento dos termos da metafísica, sobretudo o *ens causa sui*, ainda que não se entre em maiores detalhes (ao menos aqui) sobre a relação entre metafísica e dialética⁷⁸. Simont descreve perfeitamente sobre essa *mudança* de posicionamento:

É esta ininteligibilidade inerente a escolha original de si como livre ou como alienada que se encontra suprimida na *Crítica*. Que o homem se projete rumo a esta ambição de “síntese” que é o em-si-para-si, não é mais como em *O Ser e o Nada*, o resultado de uma misteriosa escolha original – de uma “escolha pré-natal”, diz a *Crítica* –, mas o da simples estruturação material da relação do organismo com o ambiente. O organismo é condenado a poder agir somente sobre e no meio de inércia, ou de em-si, ao qual, por conseguinte, ele se sintetiza. Mas, novamente, ele vê sua ação se petrificar no em-si, “seja uma estátua, uma máquina, ou um interesse específico”. *A síntese se desfaz, o em-si-para-si perde sua vivacidade e seu estatuto motor do fato mesmo que se realizou. Da mesma forma ocorre em O Ser e o Nada*. Caso contrário, se é

⁷⁷ São vários os trabalhos que defendem esse ponto de vista (Por exemplo: “De forma mais restrita, poder-se-ia dizer que os problemas éticos esboçados em *O ser e o nada* são reencontrados em *Os caminhos da liberdade*, e que a maneira como são aí tratados já aponta para o modo como serão retomados na *Crítica da Razão Dialética*”. (SILVA, p. 16); e ainda, “se há modificações em seu pensamento, elas ocorrem sem que nosso autor abandone as teses fundamentais do existencialismo, e, ao menos nos pontos básicos, continua vigente a filosofia de *O Ser e o Nada*” (BORNHEIM, p. 232) – para ficar somente nos dois comentaristas que mais se trabalhou até aqui). Mesmo Sartre chegaria a reconhecer isso: “Apesar de opiniões contrárias (cf. ES, p. 339) [*Les Écrits de Sartre* (de Michel Contat e Michel Rybalka), Gallimard, Paris, 1970] não há qualquer corte epistemológico entre *L’Être et le Néant* e a *Critique de la Raison Dialectique*. (SARTRE, cf. *Obliques*, n° 18-19, 1979, p. 233; apud REIMÃO, p. 388 – nota 53). Convém, ainda, lembrar o recente trabalho de Luciano Donizetti da Silva, que, dentro da literatura brasileira sobre Sartre, talvez seja o trabalho de maior fôlego focado diretamente nesse assunto, *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*, São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

⁷⁸ Assim como se sugeriu nesse trabalho uma relação da moral com a metafísica, poderia se sugerir uma relação da dialética com a metafísica em Sartre. Sobre este estudo indica-se aqui o trabalho de Gerd Bornheim, no mesmo livro utilizado nesse trabalho, que também contempla brilhantemente este tema, embora, já de antemão, as considerações aqui expostas indiquem a possibilidade de outra forma de abordagem do mesmo tema.

em razão da inscrição material da prática que o em-si-para-si só pode se desintegrar em em-si, portanto, alienar a liberdade, a tornar estranha a ela mesma, então não há possibilidade para que a simples lucidez da “falta” constitutiva de todo empreendimento seja suficiente para denunciar esta alienação, já que esta lucidez deixa a materialidade intacta (SIMONT, p. 133 – grifos nossos)⁷⁹.

Em suma, “De *O Ser e o Nada* à *Crítica*, o estatuto do valor é radicalmente modificado e desmistificado’ (SIMONT, p. 221). Essa desmistificação do *mistério* do em-si-para-si na escolha original perde sua vigência na *Crítica*. Deste modo, pressupõe-se que a própria finitude já encontraria um novo aspecto na *Crítica*, e por isso, o próprio estatuto da liberdade e da moral teria lá suas mudanças e a razão de ser dessas mudanças. Em outras palavras, na *Crítica* encontrar-se-ia, ao menos em tese, uma nova forma de compreender a finitude e a moral em Sartre. No entanto, à *maneira sartriana*, este estudo (que não deixa também de levantar o questionamento de suas possibilidades) exigiria um estudo maior, cujo escopo foge da dimensão deste trabalho.

⁷⁹ Expõe-se aqui um apontamento importante para compreender isso, ao mesmo tempo em que acredita que corrobore o comentário de Simont e a ideia aqui defendida: “Embora isso não seja nosso tema, importa fazer observar que o Valor (no sentido *ético* do temo e não no sentido econômico, ainda que aquele encontre seu fundamento neste) é exatamente a unidade contraditória da *práxis* (como livre superação que se apresenta a si mesma como possibilidade indefinida de superar tudo na translucidez da ação criadora). Da pura *práxis*, o Valor conserva a translucidez da liberdade que se apresenta a si mesma; mas *na medida em que* o fim projetado é, *de fato*, uma significação inerte e insuperável do futuro pré-fabricado, o Valor toma um ser passivo independente. Em vez de ser simples *práxis* que se dá suas leis (isso retirar-lhe-ia seu caráter de exterioridade interior, ou se preferirmos, de transcendência na imanência e acabaria por reduzi-la à simples tomada de consciência), ela isola-se. [...] Em poucas palavras, o Valor não é a alienação do fim ou da objetividade realizada, mas da própria *práxis*. Ou, se preferirmos, é a *práxis* que, sem reconhecê-la, descobre a inércia de que é afetada pelo ser prático-inerte do agente prático. **Do ponto de vista da ética, isso significa que valores estão ligados a existência do campo prático-inerte, em outros termos, ao inferno como negação de sua negação (o que mostra que sua pseudopositividade é toda negativa)** e que se – questão que analisaremos no momento da experiência progressiva – **deve haver aí uma liquidação possível dessas estruturas, os valores desaparecerão com elas para redescobrir a *práxis* em seu livre desenvolvimento como única relação ética do homem com o homem na medida em que eles dominam junto a matéria.** O que faz a ambiguidade de toda moral passada e de toda moral atual é que a liberdade como relação humana descobre-se a si mesma, no mundo da exploração e da opressão, contra esse mundo e como negação do inumano *através dos valores*, mas que ela descobre-se aí alienada, perde-se aí, e, *pelos valores, realiza, apesar de tudo, a exigência insuperável que o ser prático-inerte lhe impõe, ao mesmo tempo que contribui para um organização que traz em seu bojo novas possibilidade de reorganizar o campo prático-inerte* (pele menos, a partir de novas circunstâncias)” (CRD, p. 354 e 355 – nota 60 – negrito nossos).

CONCLUSÃO

ENTRE O SER E O NADA

Sartre inicia *O Ser e o Nada buscando* o ser do fenômeno pela ontologia, e termina buscando o fenômeno, a despeito deste ser, pela moral. Toda essa passagem de descoberta do ser e nele o surgimento do nada na realidade-humana cria uma tensão moral pelo valor. Ao mesmo tempo em que o valor aparece como modo de fundamento da consciência e pertencente a sua estrutura interna, ele é motivo de alienação para a mesma. O Ser, como modo de compreender a relação entre em-si e para-si, se mostra como *perda* do homem ou, ao menos, o homem num estado de *perda*.

A proposta de uma fenomenologia que traria indiscutivelmente o caráter de uma filosofia da finitude acaba por postular um ideal de fundamento, o *ens causa sui*, ou o desejo de ser Deus, como *estrutura profunda* da realidade-humana. Sartre, ao constituir sua crítica à fenomenologia, onde, segundo ele, ela caía num dualismo entre finito e infinito, recaí, por fim, no mesmo dualismo criticado para poder compreender o sentido da relação entre as duas dimensões transfenomenais do fenômeno e a própria fenomenalização do ser; com a diferença de que se em Husserl ele criticava a necessidade de se postular um infinito *quantitativo*, por sua vez, postula um infinito *qualitativo*. Numa linguagem propriamente metafísica Sartre define a realidade-humana como *consciência infeliz*, já que ela deseja ser algo que por sua própria estrutura é

impossível, restando apenas o fracasso perpétuo desta tentativa incansável e a constante alienação do homem pelo valor e pelo Ser. Sendo livre, mas *perdido* pelo mesmo motivo de seu surgimento como livre, o homem é uma *paixão inútil*.

No entanto, haveria a possibilidade de o homem *conviver*, ou numa terminologia mais exata, *existir*, com essa *paixão pelo Ser*. Assim, o projeto já iniciado pela psicanálise existencial de desvirtuar o homem do espírito de seriedade é levado a cabo no *Cahiers* pela teoria da conversão moral. Se a ação antes direcionada ao ser se mostrava como queda e alienação, agora, o homem convertido, reconhece, *alegremente*, o fracasso do projeto de *Ser* e a dependência dele pela liberdade. Destarte, através reflexão pura, *converte-se*, e se descobre no mundo como absoluta contingência e finitude. Ao invés de agir livremente e nessa ação *transcender-se para* o impossível Deus, o homem se interioriza e se descobre como *nada*, mergulhado na absoluta contingência, e cuja existência depende e deve-se voltar somente para ela mesma. O desejo é *vontade do movimento puro* que define a liberdade, a qual nunca é, mas esta num constante *fazer*, mas não um fazer que se quer como *ser*, mas que quer a si mesmo como *nada*.

A ambiguidade da moral mostra por um lado que ao *homem do cotidiano* é difícil simplesmente *existir*. Ainda que Sartre tenha iniciado pela questão da contingência, mesmo em suas obras de literatura, sobretudo *A Náusea* e *O Muro*, ele deixa transparecer, e isto desde o *Diários* até as últimas entrevistas, o fato de a existência não ser algo aceito sem certa *angústia*: “É muito difícil viver apenas, sem *nenhuma* justificativa” (DGE, p. 273). Mas ao mesmo tempo, por outro lado, convicto de que o homem é completamente finitude e contingência, Sartre reconhece que não se pode *estabelecer uma moral* sem cair nos *apuros* do terreno da contingência, mas, mesmo assim, e novamente como reconheceu até o final de sua vida (ver as passagens da revista *Obliques* na nota 75), não há como abandoná-la, restando, nessa ambiguidade, não só a nostalgia da impossibilidade do fundamento, mas, na contingência, a absolutização da solitária existência do homem como *realização da moral*: “eu seria moral *para realizar* a vida mais bela, e não pela moral em si” (DGE, 294).

Embora essa ambiguidade não seja nunca superada nem pelas *duas outras morais de Sartre*, (conferências de Roma e Cornell (exploradas em *Les écrits posthumes de Sartre*), e as últimas entrevistas), nosso percurso conduziu para alguns problemas que considerariam a conversão como *abstrata*, e sugeriu uma significativa mudança na

forma de conceber o valor pela *Critica da Razão Dialética*, supondo certa mudança da forma de abordagem, e nela a possibilidade de se encontrar um novo modo de entender a finitude e a moral em Sartre.

Assim, é possível arriscar, com um maior grau de segurança, uma resposta à questão tão discutida na filosofia de Sartre: há uma moral em Sartre? Se sim qual é, e se não, por quê? Deixando de lado a distinção feita por Alain Renaut e Cassiano Reimão, de três fases da moral no pensamento de Sartre, poderíamos concluir que inicialmente o que há é não o estabelecimento de uma moral, mas uma compreensão do fundamento da moral e das consequências que ela acarreta ao homem: a moral constituída pelo valor conduz o homem à alienação ao mesmo tempo em que lhe representa uma forma de fundamentação para si e para sua ação, fundamento reclamado ontologicamente pela própria liberdade. Seja como moral da ação, da responsabilidade, da liberdade, do valor, etc., todas elas, enquanto fundamentadas sob a égide do valor (ou melhor, do Ser) conduzem à alienação, a uma desvirtuação da finitude do para-si. Esse trabalho de *queda* do homem bem como a indicação de possibilidade de salvação e conversão é realizado e anunciado em *O Ser e o Nada*. Portanto, há em *O Ser e o Nada* uma moral *negativa*, que regressa aos fundamentos da moral para demonstrar sua natureza e a consequência disto para o homem. Por outro lado, há a tentativa de fundamentar uma *nova* moral, uma moral *positiva* no *Cahiers*. Uma moral que superaria o valor e *remediaria* a realidade-humana de sua queda original. Essa moral, diferente do esforço moral pelo valor, conferiria ao homem uma *vida autêntica*.

Por que a segunda fracassa? Tentamos demonstrar segundo esse trabalho alguns pontos que talvez respondessem a essa pergunta. Primeiramente ela fracassa porque seu plano nem se quer foi concluído, além do caráter póstumo da mesma, que ratifica ainda mais essa hipótese. Segundo, que essa tentativa se frustra porque encontra problemas ocasionados pela própria forma como Sartre desenvolve a questão da liberdade em *O Ser e o Nada*, dentre os quais sugerimos uma ligação com a Metafísica na caracterização do ideal de fundamento como em-si-para-si e este como valor, o qual não somente é criação da liberdade, mas é também uma estrutura imediata da consciência na medida mesma em que configura o sentido do ser do para-si, isto é, enquanto caracteriza o aspecto da transcendência da liberdade ou nadificação do ser. Isso assinalaria um *prejuízo* numa filosofia que pretende *fazer uma moral da finitude*, uma vez que estabeleceria na liberdade mesma (já que o *fenômeno mundo* corresponde a um ato de

nadificação do ser) um estado de alienação que seria quase irrevogável e, sobretudo, de difícil continuidade caso fosse superada a alienação. Por fim, seja por este estado quase irrevogável, seja pela concepção mesma de liberdade, ou ainda pelo inacabamento e abandono do projeto de uma moral, o plano de libertação pela conversão moral se mostrou, na melhor das hipóteses, como sendo abstrato, não ultrapassando o plano de sua possibilidade.

No entanto, certamente a moral negativa de *O Ser e o Nada* corresponde a uma análise ética, enquanto, em linhas gerais, entendemos ética como um estudo sobre a moral. Se não há uma moral positiva em Sartre e a tentativa de estabelecimento da mesma fracassa, nada desautoriza o caráter ético de *O Ser e o Nada* e, seguramente, de toda a obra de Sartre, na medida em que a filosofia desenvolvida por ele não é mais contemplação, mas *denúncia, questão, inquietação* ante o homem, o real, e a moral. Por isso, certamente as consequências e o papel da obra não deixam de ter um cunho essencialmente ético.

Mas, a própria configuração da moral define os limites e alcances também da ética, que só pode ser regressiva, mas não progressiva, isto é, só consegue criticar, mas não constituir, mesmo que conforme ela o segundo nunca prevaleça sobre o primeiro. Esse caráter constitutivo da moral é bloqueado pelo próprio primado da existência e a ameaça de alienação pelo valor, o que caracterizaria mesmo o projeto da conversão ainda como ético, mas demarcaria a impossibilidade de salvaguardar seu caráter constitutivo. Por isso, ainda que a volta à finitude não seja apregoada segundo uma fórmula moral, ela não deixa de representar ainda o projeto ético (e isso sim demarcaria um distanciamento ante os modernos, sem, no entanto, suprir a necessidade de se pensar um caráter constitutivo na ética, sendo esta, a maior falta à moral e a ética em Sartre). A ética, assim sendo, não será o estabelecimento de uma moral, mas da libertação e questão dela. Como observado, toda tentativa de estabelecimento ou inevitavelmente cairá em alienação ou em abstração. De qualquer forma, inevitavelmente o homem está na moral (negativa), e se perde nela, como homem e como liberdade. Sendo difícil o estabelecimento de uma moral positiva dada a forma da liberdade, o papel da ética será o de por em questão o valor e recobrar a liberdade mesma como fundamento dele e de tudo. Assim, realmente, o primeiro passo para uma filosofia da finitude, é, por meio de um viés ético, pensar a moral e mesmo a Metafísica como fonte de alienação. No entanto, um dos possíveis motivos do fracasso da efetividade e continuidade desse

projeto em Sartre, ocorre devido ao seu não desligamento à Metafísica, isto é, à postulação de um ideal de infinitude ou fundamento como sentido da transcendência do para-si, tal como tentamos demonstrar nesse trabalho.

O segundo passo dado por Sartre, e mesmo a solução para tal impasse, seria o encontro com a História, na medida em que nela não apenas se pensa o *homem concreto*, mas consegue se pensar o problema da alienação do valor (e mesmo da moral) deixando de lado o *mistério do em-si-para-si*. “Notemos bem: de um lado não resta mais o apelo ao fundamento ontoteológico, e, de outro lado, é preciso superar o niilismo em que a subjetividade se arvorou em manipuladora do real. Uma filosofia da finitude terá que recuperar o homem concreto histórico” (STEIN, p. 112). É a partir disso que se poderá, ao menos em tese, estabelecer não só a conversão *concretamente*, como reconquistar o aspecto positivo da finitude e da liberdade.

Por isso, apesar de tudo o que foi estabelecido até aqui, não queremos dizer que a filosofia de Sartre não é absolutamente uma filosofia da finitude positiva (mesmo em sua primeira fase), mas crê-se que essa finitude não é *positivamente dada*, mas deve ser conquistada na medida em que o homem se liberta da *ilusão* do Ser, do valor, do fundamento. Assim, a filosofia de Sartre nessa primeira fase, e, sobretudo, sua moral *verdadeira* (ou a ética dessa fase ontológica) é mais uma *filosofia da libertação* que uma *filosofia da liberdade*, no sentido pleno da palavra, dado o sentido negativo da falta e a prevalência do aspecto ético sobre o moral, ou o aspecto regressivo da moral. Esse tema da liberdade como libertação é bastante explícito e será levado a cabo em toda a sua obra, como se pode perceber em *As moscas*:

Orestes: *Estranho a mim mesmo, eu sei. Fora da Natureza, contra a natureza, sem desculpas, sem outro recurso além de mim.* Mas não voltarei para debaixo da tua lei: estou condenado a não ter outra lei senão a minha. Não voltarei à tua natureza: mil caminhos nela estão traçados que conduzem a ti, *mas não posso seguir senão o meu caminho.* Pois eu sou um homem, Júpiter, e cada homem deve inventar o seu caminho. A natureza tem horror ao homem, e tu, tu, soberano dos deuses, tu também tens horror aos homens.

(...)

Júpiter: Que pensas fazer agora?

Orestes: Os homens de Argos são meus homens. Preciso abrir os olhos deles.

Júpiter: Pobre gente! Vais *presenteá-los com a solidão e a vergonha*, vais arrancar os panos com que eu os cobrira, e lhes revelará sua existência, sua obscena e insípida existência, que lhes é *dada para nada*.

Orestes: Por que lhes *recusaria o desespero que está em mim, já que ele é a sorte que lhes cabe?*

Júpiter: Que eles farão disso?

Orestes: O que quiserem: *são livres*, e a *vida humana começa do outro lado do desespero* (M, p. 104 a 106 – grifos nossos).

Assim, desse “todo de negativas”, resta a intenção positiva de que, quedado na contingência como *nada*, aspirando um Ser impossível, buscando no valor a necessidade malograda de se fundamentar, o homem descobre que apesar da alienação, ameaça presente e constante, resta à ele a possibilidade de liberdade ou, mais precisamente, de libertação.

Na moral *ilusória* do valor, na possibilidade abstrata da *conversão*, na solidão de si, sob e sobre a contingência total, o homem encontra a *alegria (joie)* de ter que depender somente de si para se alienar *de tal modo* (nadificação enquanto ato livre que é desejo de ser e *hipostasiação* de mundo), e (também por isso) se *desalienar* (nadificação enquanto ato livre fundado pela reflexão pura, isto é, distanciamento do mundo e retorno a si como *reconhecimento da liberdade*); de viver como contingência na contingência. Este *novo* homem, certo de que todo o *Ser* é ilusão, de que todo esforço (sobretudo o esforço moral pelo valor) a ele não leva a nada, e que só lhe resta esse *nada* que ele mesmo é, regozija-se de sua liberdade, que *existe* para *nada*, mas segundo a qual a existência do mundo é subsumida.

Assim, tudo está por fazer, sobretudo a própria libertação do homem. Num pensamento da liberdade e da moral *negativa espera-se* a possibilidade de *vivê-la* como finitude e, sobretudo, como finitude *positiva*. Se a despeito de tudo, é “preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, p. 152), analogamente, fica-nos na imagem poética de Orestes, o *caminhar*, que *felizmente (joie) faz-se* carregado de *moscas*, de uma vida que se *busca*, na liberdade, como *finitude*:

“Quero ser um rei sem terra e sem súditos. Adeus, meus homens, tentai viver: tudo é novo aqui, tudo está começando. Para mim também a vida começa. Uma estranha vida” (M, p. 112).

BIBLIOGRAFIA

SARTRE, J-P. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007. [*O Ser e o Nada*. Tradução: Paulo Perdigão. 12. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2003.]

_____. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983.

_____. *Conscience de soi et connaissance de soi* in SARTRE J-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos*, precedido por *Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução: Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *As Moscas*. Tradução: Caio Liudvik. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2005.

_____. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução: Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo - SP: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).

_____. *Verdade e existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *Situations IV*. Gallimard, Paris, 1964.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque*” in BARBARAS, R. *Sartre- Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. France : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. (problèmes & controverses).

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Lisboa: Edição livros do Brasil, 1970.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ: Editora Vozes, 2007.

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

GADAMER, H-G. *A Virada Hermenêutica*. Vol II. Tradução : Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2007.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Vol I – A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito – parte II*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução: Rubens E. Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HUSSON, Laurent. *De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans L'Être et le Néant*. in MOULLIE, J-M, *Sartre et la phénoménologie*. France: ENS Editions, 2001.

JEANSON, F. *Le Problème Moral et La Pensée de Sartre*. France : Myrte, 1947.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MOURA, Carlos A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

_____. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana in Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

_____. *Negação e Finitude na Fenomenologia de Sartre*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 33, 2003.

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

PRADO JUNIOR, Bento. *Sartre e o destino histórico do ensaio* (prefácio) in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *O circuito da ipseidade e seu lugar em “O Ser e o Nada”* in *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, PR: UFPR, Vol. 3, nº 2, 2006.

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. France : Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia en Alemania, 1831-1933*. Madrid: Catedra, 1991.

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

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique – Collection dirigée par Daniel Giovannangeli).

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

SOUZA, Thana Mara de,. *Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral*. In CARNEIRO, Marcelo C., GENTIL, Hélio S, (org.). *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

STEIN, Ernildo. *Melancolia: Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental*. Editora Movimento, 1976.

WORMSER, Gérard. *L'être et le néant et la phénoménologie des valeurs* in MOULLIE, J-M, *Sartre et la phénoménologie*. France: ENS Editions, 2001.

Versão Final aprovada pelo Orientador em ____/____/____. **Ass.:**_____.