

SARTRE E AS REGIÕES DO SER: DA CONSCIÊNCIA AO EM-SI

SARTRE ET LES RÉGIONS DE L'ÊTRE: DE LA CONSCIENCE À L'EN-SOI

Vinicius Xavier Hoste¹

Resumo: O objetivo deste artigo é expor a concepção sartreana de Ser, ou seja, tentaremos demonstrar como o filósofo francês opera a divisão do Ser em duas regiões: a consciência (chamada por ele de Ser-Para-si) e o Ser-Em-si. Para isso partiremos, principalmente, das considerações feitas na introdução da obra *O Ser e o Nada*, onde Sartre, a partir da descrição de fenômeno, chega a concepção da consciência. Será preciso, em seguida, esclarecer as estruturas da consciência para que, por fim, possamos mostrar como a própria consciência exige a existência de um outro tipo de Ser que não é si mesmo: o Ser-Em-si.

Palavras-chave: Fenomenologia. Consciência. Ser. Ser-Para-si. Ser-Em-si.

Résumé: Le but de cet article c'est d'exposer la conception sartrienne de l'Être, c'est-à-dire, on va essayer de démontrer comment le philosophe français exploite la division de l'Être en deux régions: la conscience (appelé par lui d'Être-Pour-soi) et l'Être-En-soi. Pour ça on va partir, principalement, des considérations faites dans l'introduction du travail *L'Être et le Néant*, où Sartre, en partant de la description du phénomène, atteint la notion de conscience. Il faut ensuite éclairer les structures de la conscience de sorte que, finalement, soit possible de montrer comment la conscience elle-même exige l'existence d'un autre genre d'Être qui n'est pas elle-même: l'Être-En-soi.

Mots-clés: Phénoménologie. Conscience. Être. Être-Pour-soi. Être-En-soi.

* * *

1. O insurgir do fenômeno

A partir de seu contato com a Fenomenologia de Husserl, Sartre tenta, na introdução de sua obra *O Ser e o Nada*, demonstrar como essa corrente filosófica contemporânea operou um importantíssimo rompimento com uma série de dualidades que imperavam na tradição filosófica metafísica. Tem-se com isso não mais uma concepção de realidade cindida entre conceitos como interior/exterior, potência/ato e aparência/essência. Todas essas concepções dualistas, através do movimento fenomenológico, foram, segundo ele, substituídas pela dualidade do finito/infinito.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: vini17hoste@gmail.com

Segundo a análise feita por Martin Heidegger (1889 – 1976) em *Ser e Tempo* (2004, p. 58-62), o termo fenômeno é derivado da palavra grega φαινόμενον [*phainomenon*] que carrega em si um duplo significado: o fenômeno é aquilo “que se mostra em si mesmo” e também é a aparência, o aparecer, o parecer. Assim, por mostrar-se em si mesmo, esse aparecer do fenômeno não mais se opõe a uma essência inapreensível. Já não se considera mais uma existência interior e outra exterior do fenômeno, não há uma superfície externa que seria uma dissimulação da verdadeira coisa e, tampouco, uma essência secreta que só se poderia supor. A aparência não é mais vista como um negativo, como aquilo que não é o Ser, ela é a manifestação de determinado existente e isso não implica a existência de um Ser interior a essa aparência. O aparecer, então, não remete mais a um Ser, mas a uma série total de aparições, ele é a própria medida do Ser, pois, para um existente, ser é justamente aparecer. Em decorrência disso, Sartre descreve o fenômeno como sendo o relativo-absoluto: relativo, pois o aparecer supõe alguém a quem aparecer; e absoluto, pois ele se revela absolutamente como fenômeno, não existindo nenhum Ser verdadeiro escondido por de trás dele.

Pode-se, a partir daí, colocar um fim também ao dualismo entre potência e ato: “Tudo é ato”, diz Sartre, “e atrás do ato não há nem potência, nem *hexis*, nem virtude” (SARTRE, 2011a, p. 16, grifo do autor). Por exemplo: não é concebível falar da genialidade de Noel Rosa, no sentido de que sua potência criadora, não fosse sua morte precoce, teria ido muito além daquilo que ele compôs. Não é possível postular uma potencialidade não concretizada. Não é possível falar da genialidade de Noel senão a partir de suas obras. Nesse sentido, Sartre afirma que a genialidade de determinado artista só se manifesta em sua “[...] obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa” (SARTRE, 2011a, p. 16). Igualmente, não há mais a cisão entre aparência e essência; a aparência não tem mais a função de esconder a essência, ela é a essência. Dessa maneira, Júlio César Burdzinski está certo ao afirmar que “[...] o fenômeno é agora visto como um objeto que se entrega diretamente – isto é, sem quaisquer mediações – ao sujeito do conhecimento” (BURDZINSKI, 1999, p. 17).

Todavia, como assinalado acima, ao desembaraçar-se de todos esses dualismos anteriores, tem-se defronte um novo dualismo: o finito/infinito. Aquilo que existe não pode se reduzir a uma série de manifestações finitas, já que mantém relação com um sujeito que

está em mudança contínua, o que multiplica as possibilidades de captação do objeto considerado ao infinito. Para aprofundar um pouco mais essa questão pode-se tomar como exemplo a experiência perceptiva de um cubo: um cubo possui seis lados que podem aparecer sob diferentes perspectivas dependendo do ângulo que é visto. Ora, existe a possibilidade de que um lado desse cubo se presente de diferentes modos, assim como esse mesmo cubo pode se apresentar por seus diferentes lados. Esses modos como os lados se mostram podem ser chamados aspectos. Dessa maneira, cada lado do cubo pode mostrar-se em diversos aspectos, e tais aspectos são também aspectos do cubo, como um todo. Além disso, segundo Robert Sokolowski (2011, p. 27, grifo do autor): “O mesmo aspecto pode ser dado para nós como uma identidade por meio de uma sucessão de aparecimentos temporariamente diferentes. Vamos chamar cada uma dessas visões momentâneas de um *perfil* do aspecto”. Vê-se assim que um determinado objeto se manifesta através de uma infinidade de lados, aspectos e perfis, contudo, deve-se ter em mente que tal objeto “[...] não é mais que a unidade ideal dessa infinidade” (SARTRE, 2013, p. 30), ou seja, cada lado, aspecto ou perfil desse objeto remete a uma série total. “O cubo está presente a mim, posso tocá-lo, vê-lo; mas eu o vejo somente de determinado modo que reclama e exclui, ao mesmo tempo, uma infinidade de outros pontos de vista. [...] O objeto ele mesmo é a síntese de todas essas aparições”² (SARTRE, 2005, p. 23, tradução nossa). Assim, o objeto considerado pela percepção, nesse caso o cubo, existe para além daquilo que a consciência consegue captar. Sartre afirma que

[...] se a transcendência do objeto baseia-se na necessidade que a aparição tem de se fazer transcender, resulta que um objeto coloca, por princípio, como infinita a série de suas aparições. Assim, a aparição, *finita*, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito (SARTRE, 2011a, p. 17, grifo do autor).

De tal maneira, para que se tenha uma percepção de determinado objeto é preciso transcendê-lo enquanto aparição rumo a uma série infinita; a série de aparições deste objeto está ligada por uma razão que não depende da consciência e em decorrência disto ele possui infinitas maneiras de se dar à percepção. Logo, mesmo a aparição finita só pode ser

² Le cube m’est bien present, je puis le toucher, le voir; mais je ne le vois jamais que d’une certaine façon qui appelle et exclut à la fois une infinité d’autres points de vue. [...] L’objet lui-même est la synthèse de toutes ces apparitions.

percebida em uma perspectiva e não na totalidade de sua finitude, ou seja, como aparição-do-que-aparece.

Com efeito, podem-se reencontrar nesse novo dualismo todas as dualidades eliminadas anteriormente. Tem-se novamente interior e exterior, pois “[...] o que aparece, de fato, é somente um aspecto do objeto e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele” (SARTRE, 2011a, p. 18). O objeto está dentro deste aspecto, pois se manifesta nele; e, ao mesmo tempo, está fora, pois a série total jamais poderá ser captada. Da mesma maneira, vê-se presente no fenômeno novamente “[...] a potência de ser desenvolvido em uma série de aparições reais ou possíveis” (SARTRE, 2011a, p. 13). Existe uma potência nas infinitas maneiras como se pode perceber o fenômeno. Por exemplo, mesmo que a genialidade de Noel Rosa se reduza as suas obras, tais obras oferecem em si possibilidades de pontos de vista infinitos, ou seja, elas carregam em si uma potencialidade inesgotável. Por fim, também se faz presente uma nova separação entre essência e aparência, pois, segundo Sartre, a aparência individual que manifesta a essência está dela apartada, pois, “[...] por princípio, a essência é o que deve poder ser manifestado por uma série de manifestações individuais” (SARTRE, 2011a, p. 18).

Ora, em consequência dessa substituição dos dualismos clássicos por um novo dualismo, pode-se concluir que a aparição do fenômeno já não mais remete ao númeno kantiano, pois a aparição tem seu próprio Ser. Contudo, esse Ser parece ser também uma aparição. Tem-se, então, uma nova questão: qual seria o Ser dessa aparição, ou seja, qual seria o fenômeno de ser? Sabe-se que o fenômeno se manifesta e que o Ser também deve de alguma maneira manifestar-se neste fenômeno, mas transcender o existente rumo ao fenômeno de ser seria ir em direção ao seu Ser? E esse fenômeno de ser seria idêntico ao Ser do fenômeno? Para responder tais questões é preciso entender o que Sartre entende por Ser.

Em primeiro lugar, deve-se ficar claro que para o filósofo francês o Ser não é uma essência. A essência de um objeto, para ele, “[...] é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam” (SARTRE, 2011a, p. 19), e não algo que esteja dentro ou escondido nele. O Ser tampouco remete a algum significado, e nem mesmo a presença do objeto, pois a ausência também revela o Ser. Um mesmo objeto se apresenta para nós como uma mistura entre presença e ausência, isto é, há uma identidade entre presença e ausência,

identidade essa que nos permite, por exemplo, nomear o objeto. Então, segundo Sartre: “O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relação com ele” (SARTRE, 2011a, p. 19). Para Sartre, um objeto simplesmente é, sem esconder nem desvelar o Ser. É para desvelar, e não para ser desvelado. Ao transcender um objeto em direção ao seu Ser, eu saio do fenômeno-objeto para me fixar no fenômeno-Ser, que já não é mais um Ser para desvelar, mas sim um Ser desvelado. Assim, o Ser pode ser definido como “[...] a própria condição de todas as estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão se manifestar os caracteres do fenômeno” (SARTRE, 2011a, p. 55).

Com efeito, pode-se perceber que o Ser do fenômeno não se reduz ao fenômeno de ser. O fenômeno de ser é ontológico e exige um fundamento transfenomenal – no sentido de que está além do fenômeno, mas nem por isso está escondido atrás dele. Já o Ser do fenômeno, mesmo coexistindo ao fenômeno, escapa a essa condição de fenômeno – ou seja, de existir à medida que se revela – e conseqüentemente, “[...] ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2011a, p. 20).

2. Consciência: o Ser que carece

Sartre afirma que é impossível reduzir o Ser ao conhecimento que dele se tem, portanto, há na máxima “ser é ser percebido” a ausência de um Ser sólido que sustente a totalidade “percepção-percebido”. Desse modo, o Ser do conhecimento não pode ser medido por si próprio, mas deve ser fundamentado por um Ser transfenomenal. Segundo o filósofo francês, com isso “[...] o conhecido [remete] ao conhecimento e esse ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência” (SARTRE, 2011a, p. 21). Isto significa que a consciência³ aqui não é considerada como uma maneira de conhecimento, mas ela é justamente “[...] a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2011a, p. 22). Isso não significa que a consciência seja incapaz de conhecer e de

³ Para se referir a consciência Sartre utiliza também o termo Para-si ou Ser Para-si. A fim de facilitar o entendimento optamos por utilizar somente o termo consciência.

conhecer-se, mas que ela é muito mais do que conhecimento, pode-se falar, por exemplo, da consciência afetiva, ou da consciência *imageante*⁴.

Aqui entra o famoso princípio da Fenomenologia elaborado por Edmund Husserl (1859-1938) com base no pensamento de Franz Brentano⁵ (1838-1917), a intencionalidade. Para a Fenomenologia, todo ato da consciência é intencional, no sentido de que toda consciência possui relação com aquilo que é exterior a si. Assim, falar de intencionalidade da consciência é falar que ela se dirige sobre algo, ou seja, é afirmar que toda consciência é consciência de alguma coisa.

A tradição filosófica moderna concebia a consciência como algo fechado e substancial. A consciência era então marcada pelo primado do conhecimento, que acabava por estabelecer a relação da consciência consigo mesma nos moldes da relação que ela estabelece com o mundo, isto é, uma relação entre sujeito e objeto. A partir dessa concepção, ter consciência não é ter consciência de alguma coisa, mas ter consciência de dados de consciência que lhes são internos e que, no máximo, fazem referência ao objeto externo. Ora, fica claro que tal concepção não vê a consciência como consciência de algo, pelo contrário, afirma que só é possível predicar alguma coisa fora da consciência a partir do *Eu*. Desse modo, “[...] tudo o que podemos estar realmente certos de início é da existência de nossa própria consciência e dos estados dessa consciência” (SOKOLOWSKI, 2011, p. 18).

Sartre segue Husserl nesse ponto e, contrariamente à tradição moderna, afirma que “[...] a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se” (SARTRE, 2013, p. 21). Assim, toda consciência, mesmo podendo ser consciência de si mesma, deve ser sempre consciência de um objeto exterior a si. Isso não quer dizer que os objetos adentrem a consciência, eles continuam fora, pois toda consciência é vazia, sem conteúdo. Como assinala Thana Mara de Souza

⁴ Sartre aborda esses dois tipos de consciência em obras anteriores à *O Ser e o Nada*. A consciência afetiva é abordada no pequeno ensaio *Esboço para uma teoria das emoções*, publicado em 1939. Já a consciência *imageante* é tratada em *L'Imagineire*, publicado em 1940.

⁵ Franz Brentano foi um filósofo e psicólogo alemão. Ele foi professor de Husserl e influenciou a concepção husserliana de intencionalidade da consciência a partir de sua concepção de *inexistência intencional*. Para Brentano, aquilo que define os fenômenos psíquicos é a *inexistência intencional*. A *inexistência intencional* se dá como forma do fenômeno psíquico, como conteúdo da representação. Desse modo, quando se diz *inexistência* isso não quer dizer algo que não exista, mas algo que existe dentro: *in-existência*. Assim, todos os fenômenos psíquicos devem ter dentro de si alguma coisa como objeto, por exemplo: se ouço, devo ouvir algo; se amo, devo amar alguém.

(2010, p. 18): “A consciência é intencionalidade justamente porque ela não é o mundo, porque ela se distingue do mundo com o qual necessariamente tem de se relacionar”. A árvore que vejo agora, por exemplo, não adentra minha consciência; eu a vejo, mas ela continua no mundo, perto do muro, ao lado da casa. Ela jamais poderia adentrar em uma consciência, pois os objetos do mundo e a consciência são de naturezas heterogêneas. Isso não significa, entretanto, que as coisas que estão fora da consciência sejam um absoluto que entram em contato com ela, para Sartre: “A consciência e o mundo são dados simultaneamente: exterior a consciência por essência, o mundo é, por essência, relativo a ela”⁶ (SARTRE, 1947, p. 30, tradução nossa). Ou seja, ao mesmo tempo o mundo é exterior e relativo à consciência. A consciência não se faz a imagem do objeto e, assim sendo, ela é concebida como um movimento transcendente, no sentido de que vai rumo ao que se encontra fora de si, até aquilo que não é si mesmo. Mas isso, tampouco, quer dizer que ela digere ou unifica-se com o objeto, o processo acontece fora dos dois, não há possessão, nem de uma parte, nem da outra. Dessa maneira, a consciência encontra-se purificada,

[...] clara como o vento, não há mais nada nela, a não ser um movimento de fuga, um deslizamento para fora de si; se por milagre, entrassem “dentro” de uma consciência, vocês seriam retidos por um turbilhão e lançados para fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada mais do que o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta, essa recusa em ser substância que a constitui como uma consciência⁷ (SARTRE, 1947, p. 30, tradução nossa).

Sobre isso, Vincent de Coorebyter (2000, p.30, tradução nossa, grifo do autor) afirma que:

Em virtude do princípio de intencionalidade a consciência é sempre consciência de alguma coisa, posicionamento fora de si de um objeto transcendente e negação interna pela qual ela se define como não sendo o objeto posicionado; o conhecimento não é assimilação do objeto à consciência, mas a explosão de uma consciência vazia em direção a um

⁶ La conscience et le monde sont donnés d’un même coup: extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle.

⁷ [...] claire comme un grand vent, il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez “dans” une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l’arbre, en pleine poussière, car la conscience n’a pas de “dedans”; elle n’est rien que le dehors d’elle-même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance qui la constitue comme une conscience.

objeto que ela visa e que, porém, não constitui, pois ela *se* constitui, ao contrário, como negação do objeto⁸.

A partir da concepção de intencionalidade, se vê reestabelecida a relação entre consciência e mundo. Pode-se dizer então que a consciência é posicional na medida em que se transcende em direção ao objeto e que toda intenção da consciência é dirigida para fora: toda consciência é consciência de alguma coisa. Contudo, para ser consciência de certo objeto exterior, a consciência deve, ao mesmo tempo, ser consciência de si mesma como sendo consciência desse objeto. Esse é o pressuposto necessário para que se possa afirmar a existência de determinado objeto para mim: “se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência dessa mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma *consciência inconsciente* – o que é absurdo” (SARTRE, 2011a, p. 23, grifo nosso).

Contudo, essa “consciência de consciência”, da qual fala Sartre, não é o mesmo que o “saber, é saber que se sabe”, expresso por Alain com base no “*Idea Ideae*”⁹ de Spinoza. Para eles, a consciência seria levada em direção a uma consciência refletida, havendo assim um conhecimento da consciência. Porém, como indicado anteriormente, ao reduzir a consciência ao conhecimento coloca-se na nela uma dualidade sujeito-objeto, e com isso tem-se um bívio indissolúvel, a dualidade cognoscente-conhecido:

[...] será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido do cognoscente etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae* etc.), o que é absurdo (SARTRE, 2011a, p. 23, grifo do autor).

Vê-se aqui por que a consciência de si não pode ser uma dualidade. Contudo, Sartre coloca que “[...] toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2011a, p. 24), isto é, a consciência imediata não me permite

⁸ En vertu du principe d'intentionnalité la conscience est toujours conscience de quelque chose, position ors de soi d'un objet transcendant et négation interne par laquelle elle se définit comme n'étant pas l'objet posé; la connaissance n'est pas assimilation de l'objet à la conscience mais éclatement d'une conscience vide vers un objet qu'elle vise mais ne constitue pas, puisqu'elle *se* constitue au contraire comme négation de l'objet.

⁹ Termo latino que quer dizer “ideia da ideia”.

efetuar um julgamento, já que sua intencionalidade está direcionada para o mundo. Quando a propriedade de um determinado objeto se revela à consciência como propriedade existente no mundo, e por isso eu a percebo, eu não tenho a consciência posicional dessa percepção, mas tenho uma consciência não-tética, ou seja, uma consciência que passa sem ter sido objeto de reflexão, uma consciência irrefletida. Com efeito, essa “[...] consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 2011a, p. 24).

Poder-se-ia perguntar se não se teria assim uma nova dualidade entre a consciência não reflexiva e a reflexiva? A resposta é não, pois essa consciência de consciência não é uma consciência posicional, ou seja, “[...] a consciência não é para si mesma seu objeto” (SARTRE, 2013, p. 23). Para Sartre, a consciência possui uma natureza circular, ou seja, uma consciência existe, simultaneamente, como irrefletida e como reflexiva, não há propriamente uma separação nem uma identidade, o que há é uma quase díade: o cogito pré-reflexivo é intraconsciente, ou seja, não posiciona objeto algum, mas, ao mesmo tempo, ele, de certo modo, equivale ao cogito reflexivo, já que leva em si a necessidade de ser testemunhado, mesmo que essa testemunha seja si mesmo. Assim, a consciência não reflexiva e a consciência reflexiva formam uma mesma consciência que é, por exemplo, percepção e consciência de percepção ao mesmo tempo: “[...] a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência” (SARTRE, 2011a, p. 25). Por isso, Sartre empregará o “de” da consciência não tética entre parênteses, pois este “de” provoca uma ideia de conhecimento e só continua sendo usado por uma questão gramatical.

Franklin Leopoldo e Silva (2003, p. 40, grifo do autor) resume da seguinte maneira essa estrutura da consciência:

- 1 Consciência irrefletida, que é apenas consciência do objeto transcendente.
 - 2 Consciência reflexionante, que reflete sobre a consciência irrefletida.
- Em ambos os casos, há consciência de si. No primeiro, espontânea e não-posicional: a consciência *do* objeto não se volta sobre si mesma. No segundo, consciência posicional da consciência refletida.

Desse modo, não se pode considerar a consciência (de) si como uma nova consciência, caso contrário, a intenção seria uma coisa dentro da consciência, o que

significaria “[...] fazer da consciência não tética uma *qualidade* da consciência posicional” (SARTRE, 2011a, p. 25, grifo do autor). Sartre coloca um exemplo para ilustrar essa afirmação: o modo de ser do prazer é ser enquanto consciência imediata (de) prazer, isto é, o prazer não pode ser considerado como uma coisa na consciência, ou como algo que provenha de alguma causa exterior que produza o evento psíquico denominado prazer. “O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer” (SARTRE, 2011a, p. 26). O prazer não poderia existir primeiro que a consciência (de) prazer, como uma espécie de inconsciente que só depois se revelaria à consciência, mas, tampouco, a consciência poderia ser antes do prazer, pois isso seria cair no idealismo: “O prazer é o ser da consciência (de) si e a consciência (de) si é a lei de ser do prazer” (SARTRE, 2011a, p. 26). Isso quer dizer que a existência da consciência implica sua essência, ou seja, ela não precisa de um Ser transfenomenal que a fundamente. Nesse caso específico, o prazer existe, mas quem dá uma essência à esse prazer é a consciência (d)esse prazer.

Como apontado acima, não se deve confundir essa consciência irrefletida como uma espécie de inconsciente:

[...] neste momento escrevo, mas não tenho consciência de escrever. [...] o ato de escrever não é de modo algum inconsciente, é uma estrutura atual de minha consciência. Só que ela não é consciente *de* si mesmo. Escrever é tomar consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem em minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto têm essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadoras por si mesmas, de serem passivamente criadas. No momento em que traço uma delas, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas de letras que minha mão forma: estou num estado especial de espera, a espera criadora, espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar (SARTRE, 2012b, p. 58, grifo do autor).

Aquilo que importa nesse exemplo é perceber que não há uma necessidade de que se tenha consciência de si mesmo enquanto agente para que a ação possa acontecer, e que, no caso, essa ação irrefletida não é uma ação inconsciente, mas simplesmente uma ação que é consciente (de) si de maneira não tética. Em decorrência disso, seria possível falar da consciência irrefletida como uma consciência de primeiro grau que só posiciona o objeto transcendente, no sentido de que enquanto escrevo ela é consciência do escrever e não de um *Eu* que escreve:

Quando corro para pegar um ônibus, [...] ali não há um Eu. O que há é consciência do *ônibus-que-devo-pegar* etc., e consciência não posicional de consciência. Não há lugar para *mim* neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (SARTRE, 2013, p. 29, grifo do autor).

Assim, seria possível falar de uma vida impessoal no plano da consciência irrefletida, pois nesse plano não há um *Eu* agente que é separado da ação. Nesse plano irrefletido da ação, quando sou perguntado sobre o que estou fazendo e imediatamente respondo “Eu estou escrevendo”, esse *Eu* é um conceito vazio, uma espécie de *Eu-ausente* que é simplesmente o suporte da ação. “Por exemplo: a lenha *deve* ser partida [...]. Ela *deve*: é uma qualidade da lenha [...]. Nesse momento, *eu* parto a lenha, ou seja, a ação se realiza no mundo e o apoio objetivo e vazio dessa ação é o *Eu-conceito*” (SARTRE, 2013, p. 58, grifo do autor). O *Eu*, no caso, não é originário, mas tardio, não habitando a consciência irrefletida, e só aparecendo a partir de um ato reflexivo¹⁰.

Dessa maneira, como já dito acima, é justamente essa consciência irrefletida que faz com que seja possível a reflexão; deve haver um *cogito* pré-reflexivo para que a existência *cogito* cartesiano seja possível. O *cogito* cartesiano se dirige sobre o *cogito* pré-reflexivo não como uma consciência se dirigiria sobre um objeto, pois há entre essas consciências uma unidade indissolúvel, uma interdependência, uma síntese:

Ora, minha consciência reflexiva não se toma a si mesma como objeto quando eu realizo o *Cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. Enquanto minha consciência reflexiva é consciência de si mesma, ela é consciência *não posicional*. E se torna posicional apenas quando visa a consciência refletida que, ela própria, não era consciência posicional de si até ser refletida. Assim a consciência que diz “Eu Penso” não é precisamente a consciência que pensa (SARTRE, 2013, p. 26, grifo do autor).

A partir dessas considerações sobre a estrutura da consciência, ou seja, do fato de ela ser consciência (de) si, é possível afirmar que ela não pode ser considerada como um efeito: ela é plenitude de consciência e só pode ser limitada por si mesma. A consciência existe por si e para si, não havendo assim nada anterior à consciência. Isso não quer dizer,

¹⁰ Sartre aborda essa questão mais aprofundadamente em sua primeira obra propriamente filosófica publicada em 1936, *A transcendência do Ego*.

contudo, que a consciência se tire do nada, pois, caso fosse possível conceber algo anterior à consciência, isso seria a plenitude do ser, sem nenhum referimento a um nada de consciência. Com efeito, a consciência não surge de nenhuma causa exterior a si, mas se extrai do Ser: a consciência é pura espontaneidade. “Chama-se espontânea uma existência que se determina por ela mesma a existir. Em outros termos, existir espontaneamente é existir para si e por si” (SARTRE, 2012a, p. 108).

Chega-se com isso ao absoluto e, diferentemente do racionalismo cartesiano, o absoluto aqui não é objeto do conhecimento. Ele é absoluto de existência e não se constrói logicamente sobre o conhecimento, pois ele não é relativo a uma experiência, mas é precisamente essa experiência. Esse absoluto não é, tampouco, uma substância, assim como não é uma substância a consciência, que é pura aparência e vazio total. E justamente “[...] por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 2011a, p. 28). A consciência é o absoluto ao qual todo fenômeno é relativo e que fundamenta ontologicamente o conhecimento: “Não se trata do sujeito, no sentido kantiano do termo, mas da própria subjetividade, imanência de si a si” (SARTRE, 2011a, p. 29).

Burdzinski expressa da seguinte maneira o caminho percorrido até aqui:

A pré-reflexividade – momento não-posicional da consciência – se dá como necessariamente acompanhada da reflexividade – isto é, do momento posicional da consciência, o qual indica uma relação originária da consciência com um ser que não é ela própria. Assim, uma vez que toda consciência é consciência de algo, a consciência constitui-se a si na mesma medida em que de si continuamente escapa para encontrar, no mundo, seus objetos. Estando o mundo inteiro “fora” da consciência, esta pode ser dita uma plenitude às avessas, um nada absoluto que se põe em relação a algo que, justamente, não se encontra na consciência. O ser da consciência não é senão a consciência de ser (BURDZINSKI, 1999, p. 22).

3. A indiferença do Ser Em-si

Com efeito, toda consciência deve ser consciência de alguma coisa, ou seja, a consciência não é capaz de constituir o Ser do seu objeto. Como visto anteriormente, as coisas apresentam-se à consciência por meio de aparições, e não totalmente. Essas

aparições, por sua vez, remetem a outras aparições que, por fim, remetem a uma série total inacessível à consciência. Portanto, cada aparição já é por si só uma plenitude de Ser, e não precisa do Ser da consciência para constituí-la. Dizer que a consciência é consciência de algo é dizer que ela já nasce direcionada a um Ser diferente de si. Isso quer dizer que para ela não existe Ser se não for, necessariamente, sendo essa intuição reveladora de um Ser transcendente. Dessa maneira, “[...] a consciência implica [em] seu ser um ser não consciente e transfenomenal [...]. Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (SARTRE, 2011a, p. 34/35).

Pode-se, então, afirmar que a existência da consciência exige a existência do fenômeno. Assim, a consciência é um Ser no qual a essência só vem a partir da existência, e que, ao mesmo tempo, é consciência de um Ser onde a essência implica a existência, ou, nas palavras de Sartre: “*a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo*” (SARTRE, 2011a, p. 35, grifo do autor).

Ora, fugindo de qualquer pensamento idealista, Sartre afirma que a coisa percebida não se resume as impressões subjetivas do indivíduo, ela existe objetivamente antes do conhecimento que dela se tem. Por isso, o objeto conhecido não pode ser sustentado pelo conhecimento e, portanto, é necessário que ele possua um Ser próprio. Pode-se perceber, então, que o Ser do fenômeno não se reduz à consciência. A consciência não poderia ser a criadora do Ser do fenômeno, pois para isso seria necessária uma criação contínua e sem separação. Então: “O ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno” (SARTRE, 2011a, p. 31), e isso implica que o próprio Ser da consciência exige um Ser do fenômeno: “[...] se há consciência de alguma coisa, é preciso que, originariamente, essa ‘alguma coisa’ seja um ser real, ou seja, não relativo à consciência” (SARTRE, 2011a, p. 622). O Ser do que aparece não está somente no que aparece, está além, é um ser transfenomenal, mas não um Ser numênico: o Ser do fenômeno é um Ser Em-si. No início de seu livro *A imaginação*, Sartre define o Em-si da seguinte maneira:

Olho esta folha em branco, colocada sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm

características comuns: em primeiro lugar, elas se oferecem ao meu olhar como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de modo algum do meu capricho. Elas são *para* mim, não são *eu*. Mas elas tampouco são *outrem*, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de uma outra consciência. Estão presentes e inertes ao mesmo tempo. Essa inércia do conteúdo sensível, tão frequentemente descrita, é a existência *em si* (SARTRE, 2012a, p. 7, grifo do autor).

Segundo Sartre, o Ser Em-si é incriado, no sentido de que ele não pode ser explicado por um ato criador, nem mesmo se esse ato fosse um ato divino. Quando se postula que Deus tenha dado o Ser ao mundo, tal postulação adiciona ao Ser certa passividade. Para Sartre: “Pode-se conceber uma *criação*, desde que o ser criado se retome, se separe do criador para fechar-se imediatamente em si e assumir seu ser: nesse sentido, cabe dizer que um livro existe *contra* seu autor” (SARTRE, 2011a, p. 31, grifo do autor). Ou seja, a partir do momento de sua criação, criador e criatura estão separados. Assim, mesmo que fosse criado por Deus, o Ser Em-si existiria em face de Deus, sustentado por si mesmo e não por uma criação divina. Disso não se deve concluir, porém, que o Em-si seja sua própria causa, a maneira da consciência: o Ser Em-si é si mesmo, eis tudo.

Além disso, esse Ser não pode ser definido como passividade e nem como atividade, já que estes, para Sartre, são conceitos humanos e só podem ser aplicados por uma consciência. “Existe atividade quando um ser consciente dispõe de meios com vistas a um fim. E chamamos passivos os objetos sobre os quais nossa atividade se exerce, na medida em que não remetem espontaneamente ao fim que o destinamos” (SARTRE, 2011a, p. 38). Nesse sentido, só o homem pode ser ativo e, a partir disso, classificar aquilo que utiliza como meio para alcançar seu fim como passivo.

O Ser Em-si tampouco pode ser enquadrado como afirmação ou negação, ele está além destes. Tanto a afirmação quanto a negação exigem que algo seja afirmado ou negado, ou seja, há uma separação entre aquele que afirma ou nega e aquilo que é afirmado ou negado. Assim, “[...] se definimos o ser com relação à consciência, ele é precisamente isto: o noema na noese¹¹, ou seja, a inerência a si, sem a menor distância” (SARTRE, 2011a, p.

¹¹ Noema e noese são termos referentes à Fenomenologia de Husserl. Sokolowski (2011, p. 68-69) dá a seguinte definição para os termos: “O termo ‘noema’ se refere aos correlatos objetivos das intencionalidades”, ou seja, o noema não é a coisa, mas a coisa enquanto intencionada. Assim, o noema da percepção de uma árvore é a árvore enquanto percebida. Já a noese “[...] se relaciona aos atos intencionais por meio dos quais intencionamos as coisas: as percepções, os atos significantes, as intenções vazias, as intenções cheias, os juízos, as recordações”.

38). O Ser Em-si não mantém relação alguma consigo mesmo, pois mesmo a menor das relações possíveis, isto é, a imanência, já pressupõe uma distância. O Ser Em-si é si e por ser si ele não remete a si, como o faz a consciência (de) si, mas é este si, sem distância alguma. O Em-si é pura identidade e, na verdade, o “si” só continua sendo utilizado por uma questão linguística. “De fato, o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é*” (SARTRE, 2011a, p. 38, grifo do autor).

Por ser o que é, pode-se definir o Em-si como um Ser opaco. Mas não porque a consciência o capte dessa maneira, apreendendo-o de fora; o Ser Em-si não tem dentro nem fora: “é maciço”, pleno de si mesmo, ou melhor, é uma síntese de si consigo mesmo. Por esse isolamento em si mesmo, o Ser Em-si não mantém relação com nada, é sem nenhuma alteridade. O Em-si é plena positividade, é como o ser de Parmênides, isto é, sem nenhuma possibilidade de não ser: “É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo” (SARTRE, 2011a, p. 39). Assim, o Em-si é também sem temporalidade, sem passado e sem futuro, ele é, simplesmente.

Dizer que o Ser Em-si é, é dizer que ele não deriva do possível, nem se reduz ao necessário. Por ser existente, o Em-si não pode ser necessário, já que este conceito “[...] concerne à ligação das proposições ideais” (SARTRE, 2011a, p. 39), e, enquanto existente, o Em-si só pode ser como pura contingência. Quanto ao possível, ele se dá como estrutura da consciência e por este motivo não pode ser referente ao Em-si. “Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com o outro, o Ser-Em-si é supérfluo [de trop] para toda a eternidade” (SARTRE, 2011a, p. 40). No primeiro romance publicado por Sartre, *Náusea*, o personagem principal, Antoine Roquentin, parece captar essa nudez do Ser Em-si na celebre cena do jardim:

[...] a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem – nuas, de uma nudez apavorante e obscena. (SARTRE, 2011b, p. 170).

Contudo, não se pode confundir o Em-si com o ôntico, ele não é uma matéria física que se contraponha ao espírito: o Ser Em-si é ontológico, ou seja, “[...] se trata de um modo

de ser fundamental que escapa a este dualismo clássico, como é testemunha o fato de que o passado remonta ao Em-si mesmo sendo o imaterial por excelência¹²” (COOREBYTER, 2005, p. 26, tradução nossa).

Portanto, a partir do exame do fenômeno de ser, Sartre mostrou que o Ser é, que ele é Em-si e que ele é o que é. Com isso, tem-se finalmente a distinção do Ser em duas regiões: o Ser da consciência, ou Para-si; e o Ser do fenômeno, ou Em-si. Essas regiões restam, porém, sem uma comunicação direta, já que da mesma maneira que o Ser da consciência não pode agir sobre o Ser do fenômeno, tampouco o Ser do fenômeno pode agir sobre o Ser da consciência. Contudo, deve-se deixar claro que essa comunicação é possível, pois a consciência esconde uma origem ontológica no Em-si e o Em-si aparece sempre à uma consciência¹³.

Referências

- BURDZINSKI, J. C. *Má-fé e autenticidade*. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 1999.
- COOREBYTER, V. de. *Sartre face à la phenomenologie*. Paris: Ousia, 2000.
- _____. *Sartre avant la phenomenologie*. Paris: Ousia, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SARTRE, J-P. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b.
- _____. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2012a.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2012b.
- _____. *A transcendência do Ego*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo, Loyola, 2011.
- SOUZA, T. M. Liberdade e determinação na filosofia sartriana. *Kínesis*. Marília, V. 2, n. 3, p. 13-27, 2010.

¹² Il s'agit d'un mode d'être fondamentale qui échappe à ce dualisme classique, comme en témoigne le fait que le passé relève de l'em-soi alors qu'il est l'immatériel par excellence.

¹³ Sartre aborda a questão da relação entre a consciência e o Ser-Em-si no primeiro capítulo da primeira parte de *O Ser e o Nada*.