

EU É UM OUTRO – O CIRCUITO DA IPSEIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE

Luciano Donizetti da Silva¹

*É errado dizer: Eu penso: dever-se-ia dizer: sou pensado. —Perdão pelo jogo de palavras. Eu é um outro.
Rimbaud, Poésies (1871).*

Resumo:

A intersubjetividade é uma das grandes questões da filosofia de Sartre, declaradamente em *O Ser e o Nada* e ecoando em sua produção posterior, inclusive na *Crítica da Razão Dialética* (SARTRE, 2002). Porém, apesar do peso que tem na maioria dos comentários da obra do filósofo, essa questão é apenas o escopo de uma problemática ainda mais fundamental que se materializa no circuito da ipseidade: seguindo o caminho proposto por Sartre tem-se, primeiro, o modo de ser-para-si como ipseidade, como movimento em direção a algo que ele não é e almeja ser, tudo isso orquestrado pelo projeto irrealizável de ser-em-si-para-si; a seguir encontra-se a irrupção da temporalidade, dos ek-stases temporais que a partir do modo de ser *presença*, remete ao passado e ao futuro. Sartre descreve o ser dessas três dimensões temporais e, paradoxalmente, conclui afirmando que a divisão proposta se deve a uma exigência didática, na medida em que tudo se passa num único e mesmo ato: o *acontecimento absoluto* ou *aparecimento do para-si*. Mas é interessante notar que o mesmo *acontecimento*, desmembrado por razões didáticas, é também fonte e origem do modo de ser-para-outro, ou, é daí que aparece uma dimensão de ser do para-si que lhe escapa. Nesse panorama espera-se explorar a partícula *si*, visando investigar a relação com o outro no seu plano mais originário, no circuito da ipseidade. Enfim, trata-se de mostrar que a solidão ontológica do para-si em *EN* não é mais que aparente, e que a relação com o outro – mesmo que problemática no plano existencial –, está assegurada no mais originário modo de ser-para-si.

Palavras-chave: Ipseidade. Solidão ontológica. Ser-para-si

¹ Doutor em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar; Professor de Filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF.

Considerando a estrutura de *O Ser e o Nada* (EN) nota-se que apenas na Terceira Parte da obra Sartre traz a baila o tema da alteridade e, por certo, a possibilidade de *comunicação* a partir da intersubjetividade. Até então a realidade humana estava limitada a ‘ser-para-si’, mas a partir daí e sem sair da atitude de descrição reflexiva o filósofo encontra um modo de ser radicalmente diverso: *um ser que é meu sem ser para mim*, conforme exemplifica com a vergonha: “Com efeito, quaisquer que sejam os resultados que se possam obter na solidão pela *prática* religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*” (SARTRE, 1997, p. 289).

Essa descrição soa estranhamente e, parece, entra em conflito com o princípio da atitude reflexiva, qual seja, *partir do cogito*, ainda que na condição de *poder deixá-lo*, afinal “o *cogito* só nos entrega aquilo que pedimos. Descartes o havia questionado em seu aspecto funcional: ‘*Eu duvido, eu penso*’. E por querer passar sem fio condutor desse aspecto funcional à dialética existencial, caiu no erro substancialista” (SARTRE, 1997, p. 121). Isso porque mesmo que Sartre tenha como ponto de partida o *cogito pré-reflexivo*, o que o distinguiria de Descartes e de sua compreensão de *cogito*, é preciso notar que há sim uma diferença importante no aspecto formal; porém, no aspecto funcional, não há diferença alguma.

Desde a introdução de EN Sartre entende a consciência como diferente do ser-em-si: enquanto esse é ‘identidade’, existe numa ‘compressão e densidade infinitos’, a consciência é ‘descompressão de ser’ (SARTRE, 1997, pp. 23ss e 122). Descartes, por sua vez, afirma que “*eu sou, eu existo*”, donde não tarda a concluir que seja “Uma coisa que pensa” ou, que “duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1973, pp. 100 e 102); conquistada a primeira certeza, ele decide sobre o que seja esse Eu, ou conforme sua terminologia, a ‘substância’ e os ‘atributos’ da coisa pensante – daí pode-se passar à relação entre essa *substância* e as demais *substâncias pensantes* fundado, obviamente, na figura de Deus. É justamente esse passo que Sartre considera um ‘erro substancialista’: passar do aspecto funcional diretamente à dialética existencial.

Mas ainda que Sartre exija ‘mediação’ para passar à dialética existencial, o que lhe garante uma diferença formal importante no que tange ao *cogito* cartesiano, não há uma diferença considerável no que concerne ao aspecto funcional. Tanto que nas primeiras páginas de EN a consciência ‘existe em círculo’ e isso é próprio de ‘sua natureza’; ou, o que equivaleria dizer, “Esta consciência (de) si não deve ser

considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (SARTRE, 1997, p. 25). Tal qual para Descartes, para Sartre a consciência ‘unifica’, ainda que evidentemente não seja entendida como uma ‘substância’; no plano reflexivo (consciência como conhecimento) ela ‘coloca como seu objeto a consciência refletida’, e é devido à substancialização desse *movimento* que Descartes chega ao ‘Eu’ (ver SARTRE, 2005, pp. 285 ss).

Ainda que não substancial, a consciência permanece para Sartre como ‘instância de unificação’: a partir de um exemplo banal, como ‘contar’, Sartre afirma que “Para que este tema presida toda uma série de sínteses de unificações e reconhecimentos, é necessário que esteja presente a si, não como coisa, mas como intenção operatória que só pode existir enquanto ‘reveladora-revelada’” (SARTRE, 1997, p. 24). No entanto a diferença formal, que a consciência não esteja presente a si como ‘coisa’, marca limites em relação ao século XVII e pode lançar luzes sobre a aparente contradição inicial. Por hora é preciso ter claro que, mesmo sendo ‘movimento’, ‘fruição’, ‘nada’ (no sentido substancial), a consciência é ‘plenitude de ser’, ela ‘existe por si’, ela ‘é’. “Precisamente, por ser pura aparência, um vazio total (...), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 1997, p. 29).

Asseguradas as bases para que a filosofia não incorra no erro substancialista de Descartes, Sartre faz a ‘mediação’ necessária para passar à dialética existencial, afinal sem esse cuidado tratar-se ia de incorrer na dualidade insuperável encontrada ao final da introdução de EN, entre um ser ‘idêntico a si’ (ser-em-si) e um ser que ‘é o que não é e não é o que é’ (ser-para-si). Brevemente, trata-se de “Abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo”, afinal “A relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres (...)” (SARTRE, 1997, p. 44). Interessante notar que a fonte ‘primitiva’ foi, segundo Sartre, ‘demonstrada’ na introdução da obra; o que de fato se encontra ali que justifica essa pretensão do autor?

Está claro que são duas as ‘regiões’ do ser; e parece evidente que, apesar de todos os esforços metafísicos, não cabe partir do Ser Total. Nada mais adequado que a filosofia de Sartre exija como ponto de partida ‘o *cogito pré-reflexivo*’, única instância cabível para tal empreitada; mas não se pode esquecer que o para-si ‘é’. Pelo exposto não cabe afirmar o ser senão pela via negativa, ou, pelo que seja a consciência, ‘deslindar’ o ser, o que se justifica pela prova ontológica: “A consciência é consciência

de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 1997, p. 34).

A relação entre para-si e em-si, na sua ‘fonte primitiva’ está assegurada; e inicia-se assim, feita a devida mediação, a ‘dialética existencial’. Claro que não se pode desconsiderar que toda a Primeira Parte de EN está circunscrita a essa mediação que passa, fundamentalmente, pela questão do ‘nada’; e a interrogação do ser é o caminho adequado para buscar resposta para essa questão.

A análise da interrogação mostra que o *concreto* comporta o ser e o nada, logo, o ser que aparece no mundo remete, sempre, ao nada. Assim, há um paralelismo entre as condutas do homem frente ao ser e ao nada, razão e origem de interpretações que são alvo de críticas direcionadas por Sartre a Hegel e Heidegger. Ao primeiro por entender o real como resultado de uma díade abstrata, ser puro e nada puro e, nesse sentido, descrever o concreto como passagem do ser ao nada e do nada ao ser ou, simplesmente, *devoir*. Ao segundo por, graças a esse mesmo paralelismo, mostrar outro tipo de relação complementar entre ser e nada, qual seja, aquela que não exige a passagem de um a outro, mas que concebe o real como resultado da tensão entre essas forças antagônicas e irreduzíveis, estando o ser suspenso no nada. Sartre, aparentemente filiando-se a Parmênides, pretende mostrar que o nada *não é* e, como tal, apenas pode ter seu fundamento no ser (ver PLATÃO, 2003, pp. 55 ss).

Ao que parece houve apenas uma alteração na ordem dos fatores (ser e nada), sendo a primeira opção uma identidade entre ser e nada, a segunda uma coexistência *negativa* entre esses; o resultado dessa equação não muda: é, e só poderia ser, o mundo. A questão que se coloca é porque, tendo todas o mesmo resultado, Sartre mostra as inconveniências dessas e a necessidade de uma terceira, que estabeleça a origem do nada é no próprio ser (SARTRE, 1997, pp. 53 a 91).

Considerar ser e nada abstratos é o mesmo que afirmar sua identidade, já que o ser puro, sem nenhuma determinação, é nada que, por seu turno, está em tudo ou, simplesmente, *é* (a abstração torna esses termos, mesmo que contrários, idênticos); “Decerto, é o ponto de vista de Hegel” (SARTRE, 1997, p. 53). A passagem do ser ao nada somente é possível devido à abstração, já que o concreto é o *devoir*, no qual todas as

coisas aparecem como sendo e não sendo, ou “*Não há nada no céu ou na terra que não contenha em si o ser e o nada*” (cit. Hegel: Grande Lógica, cap. I, SARTRE, 1997, p. 54). Mas para Sartre não cabe tematizar o ser abstrato (apenas uma entidade fictícia) e sim o *ser real* e, por isso, contrariamente a essa pertença conceitual e abstrata entre ser e nada, que resolve sua relação pela passagem de um a outro, o filósofo lembra que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*” (SARTRE, 1997, p. 57). A análise introdutória do fenômeno de ser mostrou que não há distância entre o que aparece e seu ser; isso equivale dizer que o ser se mostra *realmente*:

A aparição não remete ao ser tal como o fenômeno kantiano ao noumeno. (...) Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve produzir-se como revelação-revelada de um ser que ela não é que dá-se como já existente quando ela o revela. (SARTRE, pp. 18 e 35).

Mais do que isso, a análise da conduta interrogação mostrou que a resposta ao que se pergunta pode ser negativa e é o ser que se pronuncia negativamente, afinal “Para o investigador existe, portanto, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa” ou, ainda, “Se meu carro sofre uma pane, interrogarei *o carburador, as velas, etc.*” (SARTRE, 1997, pp. 45 e 48). Isso significa que ser e nada não são simples abstrações contrárias mas, antes, que há uma relação de contraditoriedade entre esses *modos do ser*; para que haja nada é necessário que o ser seja negado, o que o faz *posterior ao ser*. Assim, para Sartre, ser e nada não são simples conceitos, mas a própria textura do concreto.

Pode-se negar ao ser absoluto toda determinação mas nalguma medida ele deve ser; o nada absoluto, por sua vez, jamais *é*. A negação retira do ser toda e qualquer determinação, mas não pode retirar-lhe seu ser; o nada não comporta ser e por isso não há, como pleiteia Hegel, passagem do ser ao nada e vice-versa a menos que já se coloque na definição mesma de ser o germe do nada; “Assim, é o próprio Hegel quem introduz no ser essa negação que logo reencontrará ao passá-lo ao não-ser” (SARTRE, 1997, p. 56).

Na mesma medida torna-se inaceitável pensar o nada como um abismo no qual o ser venha se instalar porque, se o nada é contraditório ao ser, ele apenas pode vir ao ser por negação mesma do ser; o nada requer um ser-negado e, conseqüentemente, a anterioridade do ser: “Aquilo que negamos *hoje, nós* que estamos instalados no ser, é que houvesse ser antes desse ser” (SARTRE, 1997, p. 57). E essa anterioridade é

concreta, ou seja, apenas há nada porque há ser; o nada apenas poderia *extrair-se do ser*.

A via proposta por Sartre tende a superar a abstração, mas para isso é preciso considerar o nada como estrutura presente no mundo, parte da realidade humana que compõe o mundo pela nadificação que o *para-si* é. Para que haja apreensão nadificadora do mundo é preciso que essa se fundamente no nada; entra-se assim na senda de Heidegger, que mostra que a realidade humana é permeada de nada, nada esse que não é, *nadifica-se* graças à transcendência do *Dasein*. De fato, assevera Sartre, com isso Heidegger supera o problema da abstração e fica livre de temporalizar essa relação, uma vez que *o ser está suspenso no nada*. Mas “Será mesmo necessário transcender o mundo até o nada e retornar em seguida ao ser para fundamentar esses juízos cotidianos?” (SARTRE, 1997, p. 61).

E, ainda que se admita que o concreto seja resultado desse embate, pode-se aceitar que esse nada seja origem do *não*, do *nunca*? O mesmo problema que se colocava para Hegel pode ser aqui retomado: Heidegger vai além de Hegel por não deixar, na definição de nada, o menor vestígio de ser (entende o nada como nadificação); mas, nadificação de que? O problema volta à tona pois, para que o nada seja nadificação de si, é preciso que ele seja; para ser nadificação é preciso que algo seja nadificado – também a nadificação exige ser. A tensão ser e nada, que é razão do mundo, não explica o nada a menos que esse esteja fundamentado no ser.

Tal qual o *ser do fenômeno*, o nada está presente no mundo e, por isso, não pode ser considerado simples abstração ou subjetivação, mas precisa ter seu fundamento no ser; entretanto, o ser é plena positividade e não poderia produzir o nada e, mais, o nada, que não tem ser para nadificar, não pode ser causa de si. A pergunta é inevitável: de onde vem o nada? Ou, na formulação do filósofo, “Se o nada não pode ser concebido nem fora do ser nem a partir do ser, e, por outro lado, sendo não ser, não pode tirar de si a força para ‘nadificar-se’, *de onde vem o nada?*” (SARTRE, 1997, p. 64).

Há nada no mundo pois, de outra forma, nem mesmo haveria mundo, já que essa é uma de suas estruturas essenciais; mas não há como mostrar a relação desse nada com o ser sem cair em aporia. Acompanhar Hegel e considerar ser e nada como simples abstrações é partir do abstrato, negligenciando que o nada permeia o real; afirmar, conforme Heidegger, que o mundo é resultado da tensão ser e nada sem fundamentar o nada é produzir uma ontologia carente de fundamentação. Por fim, uma ontologia do nada seria uma tentativa absurda.

Para Sartre, porém, esses problemas emergem porque considera-se o nada um absoluto, de alguma forma dotado de ser. Por isso, coloca-se ser e nada em pé de igualdade e, dialeticamente, chega-se ao devir; também por isso, pensa-se o nada como abismo onde o ser está instalado. Mas o nada não é ausência de ser – *é não ser*. O nada, enquanto nadificação, não remete ao *nada absoluto*, contrário ao ser, mas *é*, antes, contradição, *é* nada desse ser em particular, localizado. Essa é a diferença capital entre Sartre e Hegel: esse, porque determina ser e nada como dois absolutos, torna-os de abstratos; Heidegger, de seu lado, porque não fundamenta o nada no ser, refere-se a um nada indeterminado no qual o ser se mostra.

Nota-se que Sartre substitui a contrariedade pela contradição, razão pela qual afirma que o *nada não é* e, ainda assim, sustenta que há mundo porque o nada permeia o ser. Como resolver essa contradição? “O nada não é, o nada é ‘tendo sido’; o nada não se nadifica, o nada ‘é nadificado’” (SARTRE, 1997, p. 65). Isso significa que entender o nada como nadificação é melhor que abstraí-lo; mas para que possa nadificar-se, o nada precisa *fundamentar-se no ser*. A consequência imediata disso é que o nada deixa de ser uma entidade contrária ao ser, que pudesse negá-lo; ele não pode estar *fora* ou *em luta* com o ser. O nada é trazido para o seio mesmo do ser e é do âmago do ser que ele nadifica; o nada é *tendo sido* porque é a distância que o ser encontra de si mesmo e, por isso, é necessário que alguma região do ser tenha a capacidade de nadificar o nada em seu ser. É preciso que exista um ser que seja, em seu ser mesmo, nada.

A análise da interrogação também mostra que o nada permeia o ser, já que as respostas encontradas no mundo podem ser negativas e tais respostas não se devem a *simples juízos*. Porém a análise da interrogação é feita a partir de condutas humanas, o que exige um mundo já *ordenado e repartido em objetos*; ora, isso sugere que houve uma *nadificação primeira* a partir da qual a negatividade, o não, podem aparecer. E essa é, para Sartre, a solução do problema, afinal “a realidade humana não pode se desgarrar do mundo (...) a menos que, por natureza, seja desgarramento de si mesma” (SARTRE, 1997, p. 68). O ser permanece absoluta positividade, sendo que a nadificação que constitui mundo é promovida pelo homem e, por ele, *o nada vem ao ser*.

É assim que Sartre define o modo de ser humano como *dupla negação*, já que nega primeiramente que seja mundo e, em seguida, nega que seja idêntico ao resultado

da primeira negação. O homem é, *em seu ser*, ruptura com o ser; dessa ruptura brota o nada no mundo, pois é preciso estar no ser para dele se desgarrar e, assim, nadificá-lo. Mas de que a realidade humana se desgarrar efetivamente senão de *si mesma*? É o que a análise da relação que o homem tem com seu passado e seu futuro mostra: sua maneira de ser é *não ser* seu passado sendo-o, já que está separado dele por *nada*, ou, “a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como *nada* que separa seu presente de todo seu passado” (SARTRE, 1997, p. 71).

É a *distância de si*, realidade humana e pressuposto para efetuar a nadificação de si mesma, que leva o nada no ser. Na análise da temporalidade do para-si mostra que isso se dá da seguinte maneira: o homem se reconhece em seu passado, mas não é idêntico a ele. Não há efetividade do passado no presente, na medida em que o *era* não determina o *é* nem o *será*. Por isso o homem capta-se no presente como liberdade absoluta, como *ter de ser*, como *nada*. Entretanto, a necessidade que ele tem de *ser* o remete ao futuro e, mais uma vez, percebe-se que tudo está por fazer. É o homem que, em vista dos possíveis, escolhe o seu possível e o mantém, ou, “a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como *nada* que separa seu presente de todo seu passado” (SARTRE, 1997, p. 71). Não há, nessa medida, nem futuro (se por isso se entende ter que ser dessa ou daquela maneira) nem passado (se entendido como determinante da situação presente); o homem está separado de seu passado e de seu futuro, separado por *nada*. Esse nada, esse distanciamento de si, é que permite que o homem se desgarre do mundo, uma vez que, primeiramente, desgarrou-se de si.

É por isso que a análise das negatividades não foi suficiente para dirimir os problemas que se apresentavam; foram importantes, é verdade, para mostrar que sua existência exige um nada original. Mas cabe explicitar o ser que é, em seu ser, seu próprio nada, ou seja, o próprio modo de ser humano. É desse modo de ser que se pode descrever a nadificação primeira que é origem do nada propriamente dito; ou, conforme afirma Sartre, “é na imanência absoluta, na subjetividade pura do *cogito* instantâneo que devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é para si mesmo seu próprio nada” (SARTRE, 1997, p. 90).

Pela ‘crítica do nada’ Sartre esclarece, primeiramente, a relação entre ser e nada – questão metafísica por excelência. No entanto sua pesquisa é fenomenológica e, por essa razão, o ponto de partida apenas poderá ser do âmbito das condutas humanas. Por

isso a análise da interrogação levou à negação e ao problema do nada. Sumariamente, as negatividades encontradas não são resultado de atos judicativos, mas sim do *nada ontológico*; para que as negatividades possam ser encontradas no concreto é necessário que sejam signatárias de um nada *real*, presente no modo de ser humano.

É desse domínio que Sartre endereça sua crítica a Hegel e Heidegger, crítica que, conforme afirma o próprio Sartre, é gestada num solo metafísico: *o ser é, o nada não é*. De outra feita, não faria sentido a crítica das concepções dialética e fenomenológica do nada. Sartre, contra Hegel, esvazia o nada de qualquer vestígio de ser e, de outro lado, concede ao ser ainda que vazio, efetividade e fundamento. Logra com isso mostrar que o ser, mesmo que vazio de determinações é, e o nada, por sua vez, não é um simples vazio de ser mas *é* não-ser. Numa palavra, não basta a relação de contrariedade entre ser e nada; eles são contraditórios.

A crítica a Heidegger, por sua vez, dá um passo adiante. Ambos estão de acordo que o nada não é, ele se nadifica e assim faz com que haja mundo. Porém, essa nadificação do nada carece de fundamento na medida em que, por *ser nada*, ele não pode nadificar-se. Para Sartre o nada é nadificado, ele não é, *é tendo sido*:

Heidegger não cai no erro de Hegel e não conserva no não-ser um ser, mesmo abstrato: o nada não é, o nada se *nadifica*. (...) Ao mesmo tempo, o ser organiza-se em mundo do ponto de vista do trans-mundano, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não ser e, por outro lado, que o mundo acha-se ‘em suspenso’ no nada (SARTRE, 1997, pp. 59 e 60).

Por isso, não basta que a transcendência insira o nada no mundo, nada no qual o ser está suspenso, que o contorna. É preciso *fundamentar* o nada.

O homem tem como ‘núcleo instantâneo’ a consciência, e essa, no seu modo primitivo de ser mostrou-se ‘para-si’. O estudo ontológico da consciência permite a Sartre descrever o que seja o homem e o que seja o mundo, e nesse percurso sem jamais abandonar a senda segura da ‘descrição reflexiva’. É dessa maneira que Sartre mostra a realidade humana como *fundamento do nada no coração do ser*, como *presença ao mundo* (facticidade), ou seja, como *em-si para perder-se em para-si*; ainda, é daí que a realidade humana se configura como única fonte de valores, todos eles orquestrados pelo valor supremo de levar a termo a síntese do em-si e do para-si (ser-em-si-para-si).

A partir da dialética existencial Sartre mostra que os *possíveis*, tanto do homem quanto do mundo, têm uma única e mesma origem: o movimento negativo do para-si

em relação ao em-si, e que embora primitivamente unidos (o que justifica sua relação) estão para sempre separados *por nada*; entre para-si e em-si a garantia de sua relação é também o empecilho para toda e qualquer síntese. Isso é, em resumo, o resultado da descrição reflexiva do homem-no-mundo, ou simplesmente ‘mundo’, enquanto ‘temporalidade’ e ‘conhecimento’. Excetuando-se o Ser, todo objeto de conhecimento nasce dessa ‘fonte primitiva’, desse ‘acontecimento absoluto’ que é o aparecimento do ser-para-si. Noutras palavras, *tudo nasce do ser, que se sacrifica em para-si*.

Essa é a razão pela qual o nada não pode ser, *positivamente*, encontrado: ele apresenta uma inconstância de ser. Neste sentido, o nada é o ato de colocar em questão o ser que constitui o para-si, o nada é um acontecimento que vem ao ser pelo ser mesmo e apenas subsiste porque é sustentado pelo ser. Com isso, o nada não é *abstrato*, já que não é nem anterior nem contemporâneo ao ser; surge no seio mesmo do ser, como uma *fissura, irisa* a sua superfície. Ainda sobre o nada, uma última questão: como pode vir, do ser, o nada (da positividade absoluta o negativo)? Primeiro, o nada não advém do ser em geral, mas de uma região do ser (para-si ou homem); além disso, é numa tentativa de se fundamentar, de ser *si* que surge o para-si e, conseqüentemente, o nada; “o nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si” (SARTRE, 1997, 121).

Mesmo que *nada*, reflexo que se lança ao refletidor e vice-versa, o para-si de alguma forma *é*. E como esse ser é privilegiado para questionar (o para-si é interrogação), isso é um indício claro que está buscando um fundamento no qual se reconheça (ver HEIDEGGER, 2002, §2 ss). Qual deve ser seu fundamento? Necessitaria ele de fundamento, uma vez que existe por si e fundamenta o nada em seu ser? Note-se que uma coisa é ser fundamento do nada (nadificando o nada em seu ser) e outra é ser fundamento de si. Isso porque para que possa fundamentar-se seria necessário que o para-si fosse a distância de si, o que perpetuaria a ruptura em seu ser e a impossibilidade de coincidir consigo mesmo. Mas para colocar a questão do fundamento é preciso que o ser exista à distância de si e essa forma de existir é exatamente o modo de ser para-si (núcleo instantâneo do homem). Decorre daí que o em-si, contingente pela eternidade, muda-se em para-si com a finalidade expressa de buscar fundamentação: “o para-si é o

em-si que se perde como em-si para fundamentar-se como consciência” (SARTRE, 1997, p. 124).

Sartre chama de *acontecimento absoluto* o surgimento do para-si que é, ao mesmo tempo surgimento da procura de fundamento. Mas porque o para-si, mesmo sendo em-si degradado para fundamentar-se, não consegue êxito? Segundo a filosofia sartriana isso se deve à contingência do em-si que infesta o para-si, afinal o para-si é constante direcionar-se (intencionalidade da consciência) ao em-si e, desse modo, o para-si é infestado pela contingência e não pode encontrar fundamentação.

De outra feita, é pela realidade humana (para-si) que se pode falar *em* mundo. Mais uma vez Sartre afirma que a falta (nada) não pode ser imputada ao ser, que é plena positividade, mas é pelo para-si que a falta vem ao mundo: a falta apenas pode vir ao ser pela falta. Embora pareça um tema já esgotado, Sartre tem por objetivo explicar a transcendência do para-si e, conseqüentemente, a intersubjetividade; sua filosofia parte da imanência, mas o homem (consciência) não está preso nos limites dessa imanência. Ele alcança a transcendência, afinal “se a realidade humana é falta, através dela surge no ser a trindade do existente, do faltante e do faltado” (SARTRE, 1997, p. 131); é o homem que leva a *falta* ao mundo (ao ser).

O existente é aquilo que aparece *na realidade humana*, ao qual sempre falta alguma coisa; o faltante é o que falta para que esse objeto seja tido como *completo*, e o faltado seria o objeto visto em sua completude, ou seja, sem nada faltante. Porém, note-se que isso apenas serve para a realidade humana (no âmbito do para-si); efetivamente não falta coisa alguma ao em-si, que é *totalidade*. Mas o que falta ao para-si que o faz dirigir-se ao em-si e, nesse, perpetuar a falta? Sartre diz que falta o *si*, ou, a realidade humana constitui-se pelo *si-com-ser-em-si-faltado*, concernente ao seu ser que nunca coincide consigo mesmo, para o qual sempre falta *si* – ou *valor*, entendido com algo supremo, o mais além, o *para* da transcendência.

Por isso pode-se dizer que o fracasso é o ser próprio do para-si, que sempre transcende rumo ao que lhe falta e nunca consegue efetivar esse faltado: “A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesma que jamais se dá” (SARTRE, 1997, p. 133). O para-si está sempre unido ao em-si na maneira de ser falta. Neste ponto tem-se esboçado o projeto humano por excelência: *ser-em-si-para-si*, ou o homem deus. Exatamente por isso Sartre pode afirmar a impossibilidade de realização desse projeto e que o homem está fadado a não *realizar-se*.

Mutatis Mutandi, pode-se entender a consciência como falta (existente), o em-si como aquilo que falta (faltante) e o em-si-para-si (simplesmente si ou valor) como o projeto essencialmente humano (faltado). Resta à consciência admitir e conviver com essa contradição pois, ao mesmo tempo que se projeta como em-si-para-si, dirige-se ao em-si e não pode com ele reunir-se; fundamenta o seu nada sem poder superá-lo; não coincide consigo mesma e não pode encontrar-se por estar distante de si na exata medida de seu fundamento que é nada. Embora seja uma tríade, Sartre insiste em mostrá-la como duas díades a partir das quais não chega-se a nenhuma síntese:

Talvez sejamos tentados a traduzir em termos hegelianos a trindade aqui considerada, fazendo do em-si tese, do para-si antítese e do em-si-para-si ou valor a síntese. Mas é preciso observar que, se ao para-si falta o em-si, ao em-si não falta o para-si. Portanto não há reciprocidade na oposição. (...)Por outro lado, deparamos aqui com um duplo jogo de oposições unilaterais: em um sentido, ao para-si falta o em-si, ao qual não falta o para-si; mas em outro sentido, ao para-si falta seu possível (ou para-si faltante), ao qual tampouco falta o para-si (SARTRE, 1997, p. 138).

Não é por acaso a alusão feita por Sartre ao ser do valor como projeto de toda a humanidade e sua impossibilidade de realização que caracteriza a *absurda* condição humana.

Foi dito no início que a questão da alteridade apenas aparece na Terceira Parte de EN, o que é correto; porém, há que ficar claro um aspecto metodológico de suma importância: o fato de tematizar primeiro as relações *de ser* (introdução de EN), em seguida a dialética existencial (homem-no-mundo) e apenas em terceiro lugar o ser-para-outro, deve-se unicamente a um recurso didático, afinal “o *cogito* mesmo não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; com efeito, só poderia nascer em consequência de minha própria aparição a mim como individualidade, e esta aparição está condicionada pelo reconhecimento do outro” (SARTRE, 1997, p. 307).

Sou consciência *por causa* da presença do outro, presença essa que me faz *cogito*. Formalmente, ou, sem a alteridade, sou nada (ou corpo, o que daria no mesmo). É o outro quem me faz ‘ser-para-si’ (seria mais correto ‘para mim’); é assim que a “realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 286). Isso desfaz o aparente conflito de EN no tocante

a questão da alteridade: trata-se de ‘níveis’, o que leva a ontologia inicialmente a partir do *cogito*, mas tendo no horizonte que esse modo de ser-para-si se faz, desde sempre, *em presença* do outro. Na segunda parte de EN ocorre o mesmo: conforme foi mostrado, a relação ‘dialética’ com ‘objetos’, que faz com que o nada infeste o coração do ser e, por conseqüência, traz o ser ao mundo (faz com que haja mundo) jamais se deu alheamente à presença do ‘outro’ – o *diálogo* esteve, desde sempre, presente.

Quando isso é desconsiderado, e avalia-se a questão da alteridade apenas a partir da terceira parte de EN, o outro toma ares de ‘inferno’, daquele que ‘tira o sossego’ do para-si que, até então, estava em perfeita paz na sua relação negativa com o ser. Ou, conforme encontra-se formulado em *Huis Clos*,

Pois bem, este é o momento. A estátua de bronze está aí, eu o contemplo e compreendo que eu estou no inferno. Eu garanto que tudo estava previsto. Eles previram que eu ia ficar na frente desta lareira, passando a mão nesta estátua, com todos esses olhares sobre mim. Todos esses olhares que me devoram... (ele se vira de repente). E vocês são duas? Ah! Eu pensava que vocês seriam muito mais numerosas. (Ri). Então, é isso o inferno. Eu não poderia acreditar... Vocês se lembram: o enxofre, fomalhas, grelhas... Ah! Que piada. Não precisa de nada disso: o inferno são os Outros (SARTRE, 2005, p. 125).

Entretanto, “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro”; é por essa ‘liberdade’ que sou livre pois na mesma medida em que “o outro, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser”, também eu tenho-que-ser e, sendo, faço-me fazendo com que haja outro; “assim, cada uma de minhas livres condutas engaja-me em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro” (SARTRE, 1997, p. 337).

Antes de mais é preciso dizer que apenas a alteridade pode, para Sartre, ser efetivamente dialética. A relação entre ser-para-si e ser-em-si, objeto da Introdução de EN, explorada no seu aspecto existencial na Segunda Parte da mesma obra, pode sê-lo; mas para que seja é preciso aceitar que trata-se daquilo que Sartre entende por ‘negação interna’. A negação, dita ‘externa’ é aquela que não promove a relação entre os objetos negados: quando se diz, por exemplo, ‘essa xícara não é o tinteiro’, promove-se um tipo de negação que não modifica nenhum dos seres; nas palavras de Sartre, “A negação é como um nexos categorial e ideal que estabeleço entre eles, sem modificá-los de modo algum, sem enriquecê-los ou empobrecê-los em qualidade: os objetos sequer são roçados de leve por essa síntese negativa” (SARTRE, 1997, p. 236). A negação

‘interna’, por sua vez, é aquela que ‘modifica os seres por dentro’, que define modos de ser, que faz com que haja mundo. Enfim, não configura exatamente o tipo de relação entre para-si e em-si, afinal o Ser não é modificado pela negação do para-si, que apenas ‘irisa’, ‘cintila’ na superfície do ser, e assim ‘é trazido ao mundo’.

Para marcar essa diferença, entre a relação entre para-si e em-si e a relação entre para-sis, note-se o exemplo do conhecimento: “a relação fundamental pela qual o para-si tem-de-ser como não sendo *este* ser particular ao qual está presente é o fundamento de todo conhecimento desse ser” (SARTRE, 1997, p. 237). É assim que Sartre pode requerer para sua filosofia a ‘absoluta positividade do ser’ e lembrar a Hegel que ‘o Ser é, o nada não é’: toda a relação entre para-si e em-si ocorre do lado e por absoluta responsabilidade do primeiro. É o para-si, por seu modo de ser, que faz com que ‘haja mundo’, afinal coloca em evidência, a partir de seu ‘não-ser’, do ‘nada que o separa de si mesmo’, o Ser; tem-se, assim, o mundo ‘fenomênico’. Essa dialética, de negação interna mas sem reciprocidade (o absoluto positivo não *nega* o para-si), não é a mesma que se dá entre os modos de ser para-si.

A relação efetivamente dialética somente pode ocorrer entre os modos de ser-para-si, afinal apenas nesse caso há mútua modificação; ela exige, para que o para-si ‘seja’, um ‘pólo de referência’ (*alter*): não há *Outro* sem o *Um*; na verdade o *Um* se faz pelo *Outro*. A alteridade exige *ipseidade*, uma passa pela outra. É o que afirma o filósofo quando diz que “A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que eu sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença ausente*” (SARTRE, 1997, p. 156). Quando se trata da dialética do para-si e do em-si (existencial) há *negação* que modifica os ‘modos de ser no mundo’, enquanto o para-si permanece ‘presente a si’, como na metáfora do espelho (reflexo-refletidor); porém, quando se trata da relação entre para-sis, o para-si continua presente a seu ser, mas uma ‘presença ausente’, afinal o segredo do que ‘ele é’ (corpo, consciência, belo, inteligente, etc.) permanece *com* o outro (ver RICOEUR, 1990, pp. 367 ss).

No que tange à questão do outro a filosofia de Sartre, ao contrário de renegá-lo, fazer dele um ‘inferno’, o filósofo supera a exclusão recíproca entre o mesmo e o outro e descreve sua ‘co-pertença’, conflituosa, que seja, mas ainda assim co-pertença. Não é por acaso que o filósofo afirma que “‘O inferno são os outros’ sempre foi mal compreendido. Acredita-se que eu queria dizer com isso que nossas relações com os outros sempre eram envenenadas, que sempre eram interditas”, crença ainda em voga,

enquanto na verdade, afirma Sartre, “Eu quis dizer que se as relações com o outro são tortuosas, viciadas, então o outro só pode ser o inferno”. Mas o fato é que “Os outros são, no fundo, o que há de mais importante em nós mesmos, para nosso próprio conhecimento” (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 101). Decididamente, a filosofia de Sartre não restringe-se ao campo da identidade, mas de ‘relação de alteridade’ – o um e o outro não se excluem, mas incluem-se, constituem-se, existem conjunta e mutuamente.

É pela ‘relação com as coisas’ que o para-si se faz, afinal, porque não é identidade consigo (sua aparência coincide com sua existência) jamais se identifica com o que quer que seja; e uma vez que esse modo de ‘ser negação’ ocorre ‘internamente’ ao Ser, o para-si compreende-se pela negação e, no mesmo ato, intuição do Ser. Mas note-se que esse processo de auto-constituição do para-si é, no mesmo ato, constituição de mundo (ele *traz o ser ao mundo*). Nesse processo o para-si permanece ao mesmo tempo reflexo e refletidor, o que faz do mundo fenomênico algo de inteira responsabilidade dele (o mundo vem ao ser ‘em função e no projeto do para-si’). Assim, o ‘sentido’ das coisas arranca seu ser da relação e essa relação, embora não provoque nenhuma alteração efetiva no ser, faz com que ele venha ao mundo em sentidos (compreensões) diversos. Mas como falar de ‘diversidade’ se, desde o início, desde o ‘acontecimento absoluto’, o outro não estiver ‘presente’? E, mais, como isso seria possível uma vez que, conforme espera-se ter mostrado, na filosofia de Sartre o ‘Ser Absoluto’ não ocupa o lugar de ‘Alter’?

Ser para-si é negar o ser a partir do ser mesmo; é *ser* ‘falta’, *ser* nada. Mas esse modo de ser não pode vir ao para-si pelo ‘ser mesmo’, mas tão somente pelo ‘outro’. Todas as relações do para-si, inclusive aquela com o ser-em-si, são ‘mediadas’ pelo outro, pela ‘alteridade’ – é nesse, e apenas nesse sentido, que a relação entre para-si e em-si torna-se dialética. Embora o aspecto funcional do *cogito* seja o mesmo tanto para Sartre quanto para Descartes, a verdade é que, formalmente, a ‘certeza’ do *cogito* sartriano não prescinde da existência do mundo, do corpo ou do ‘outro’; a consciência, o *cogito pré-reflexivo* ‘se faz’ pelo outro, de ‘corpo e alma’.

É assim que, em 1952, ao analisar a biografia e a obra de Jean Genet, Sartre afirma que “uma consciência que se contentasse em ser consciência de si e do mundo não poderia cair no solipsismo, já que, justamente, o mundo se dá imediatamente como *o que não é feito para nós*”; pudera: o mundo se dá como algo feito pelo para-si ‘permeado’ pelo outro. “O solipsista é um homem que nega a sua existência empírica

em proveito da sua existência numenal e sagrada; para o solipsista e para Genet, *Eu é um Outro*, e esse outro é Deus” (SARTRE, 2002, pp. 148-9). A absolutização do *Outro* faz com que também o *Um* seja absolutizado (o mesmo se passa entre ser e nada nas mãos de Hegel), gerando a crença de que o sujeito pode coincidir consigo no ato de pensar; feito isso, justifica-se o erro de passar ao plano da ‘substância pensante’, oposta à substância extensa, ou, uma dialética do Ser e do Não-Ser. Mas para Sartre, assim como para Rimbaud, *é errado dizer: Eu penso: dever-se-ia dizer: sou pensado*, ou, é inadequado afirmar *eu falo* – melhor dizer que *sou linguagem*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 11ª ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SARTRE, J-P. *A liberdade cartesiana*. Situações I. Trad. Cristina Prado. São Paulo : Cosac Naify, 2005 (*La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947).
- _____. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994 (*La transcendance de l’ ego: esquisse d’ une description phénoménologique*. Paris: ed. Recherches Philosophiques, 1937).
- _____. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002a. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).
- _____. *Entre quatro paredes*. Tradução Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 2005. (*Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947a)
- _____. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.
- _____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997 (*L’ Être et le Néant – Essai d’ ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943).

_____. *Saint Genet – ator e mártir*. Tradução Lucy Magalhães. Petrópolis: ed. Vozes, 2002 (*Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: ed. Galliamard, 1952).