

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jéssica Hilgert

**DA CONSCIÊNCIA À AÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DA
EFICÁCIA EM SARTRE**

Porto Alegre

2022

Jéssica Hilgert

**DA CONSCIÊNCIA À AÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DA
EFICÁCIA EM SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Scheila Thomé

Porto Alegre

2022

Jéssica Hilgert

Da consciência à ação: considerações sobre o problema da eficácia em Sartre

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, 13 de junho de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé (Orientadora)

UFRGS

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

UFRGS

Prof. Dr. Igor Silva Alves

UFU

Profa. Dra. Luiza Helena Hilgert

UFSCar

CIP - Catalogação na Publicação

Hilgert, Jéssica

Da consciência à ação: considerações sobre o problema da eficácia em Sartre / Jéssica Hilgert. -- 2022.

70 f.

Orientadora: Scheila Cristiane Thomé.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Consciência. 2. Ação. 3. Transcendência. 4. Em-si. 5. Para-si. I. Thomé, Scheila Cristiane, orient. II. Título.

A Viviane, Leodir e Gabriel.

Se me pergunto por que julgar que tal questão é mais premente que tal outra, respondo que é pelas ações que ela engaja.

Albert Camus em “O Mito de Sísifo”

RESUMO

A três páginas de finalizar *O ser e o nada*, Sartre nos abandona a uma desconfortante prescrição — a de que o problema da eficácia, se referindo à capacidade da consciência de intervir em nossas ações, demanda uma resolução a ser ainda realizada, e a ser realizada pela metafísica. Dediquei este trabalho à avaliação de tal sentença, afirmada quase *en passant* na Conclusão da obra, a fim de buscar uma discussão no interior da filosofia sartriana e mesmo na condição atual da filosofia, sobre a relevância de nossa consciência para os nossos atos. Para cumprir essa tarefa, me detive inicialmente na descrição de transcendência dada em duas das relações que o para-si engaja com o em-si: a primeira delas sendo a relação de transcendência no conhecimento, a partir da qual evidencio que há insuficiência para se compreender a segunda, que é a relação de transcendência na ação. Além disso, explico como a negação, a consciência e o para-si se constituem pelo em-si, entendendo esta como uma das premissas mais fundamentais do pensamento de Sartre. Com relação à ação, ainda, investigo se poderíamos encontrar uma resposta para o problema da eficácia, respeitando os apontamentos feitos na parte final da obra, a partir da descrição que Sartre nos fornece para a ação e, com ela, para a liberdade. Discuto quais consequências o problema da eficácia pode trazer para sua concepção de liberdade, contrapondo a isso uma resposta possível pelo viés do corpo. Por fim, retomo uma crítica à filosofia ensejada por comentários de Renaut resgatados de uma leitura sobre Sartre e concluo com uma defesa da ação como finalidade da filosofia, entendendo que o problema da eficácia se estende para além de nossa leitura de Sartre e de sua principal obra.

Palavras-chave: Consciência. Ação. Transcendência. Em-si. Para-si.

ABSTRACT

In this work I sought to discuss a question that appears in the conclusion of *Being and Nothingness*, in which Sartre says that the problem of the efficacy of consciousness over action requires a resolution yet to be accomplished by metaphysics. In order to evaluate this statement, I dwell on two descriptions of relations between being-in-itself and being-for-itself, the relation of transcendence in knowledge, where I indicate that it is not sufficient to explain the second one, which is the relation of transcendence in the context of action. Furthermore, I explore how negation and the being-for-itself are constituted by the being-in-itself, understanding this as one of the most fundamental premises of Sartre's thought. Also regarding action, I investigate whether we could find an answer to the problem of efficacy, as pointed out in the conclusion, from Sartre's description of action and, with it, of freedom. I discuss what consequences the problem of efficacy might have for the Sartrian conception of freedom, and I address a critique of philosophy found in a study on Sartre by Renault. Finally, I conclude with a defense of action as the purpose of philosophy, understanding that the problem of efficacy extends beyond Sartre and *Being and Nothingness*.

Keywords: Consciousness. Action. Transcendence. Being-in-itself. Being-for-itself.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: O PROBLEMA DA EFICÁCIA	6
2. DO EM-SI AO PARA-SI	10
3. DA NEGAÇÃO À CONSCIÊNCIA	15
4. DA CONSCIÊNCIA À TRANSCENDÊNCIA	28
5. DA TRANSCENDÊNCIA À AÇÃO	44
6. DA AÇÃO À LIBERDADE	49
7. A EFICÁCIA DA CONSCIÊNCIA	52
8. ESBOÇO DE UMA CRÍTICA	57
9. CONCLUSÕES	60
10. BIBLIOGRAFIA	65

1. INTRODUÇÃO: O PROBLEMA DA EFICÁCIA

O problema da ação supõe então a elucidação da eficácia transcendente da consciência, e nos coloca no caminho de sua verdadeira relação de ser com o ser.¹

Se *O ser e o nada* é uma obra que investiga as relações entre o homem² e o mundo, ela também abre caminhos para uma questão ainda mais fundamental do que delinear os conceitos ontológicos que vinculam em-si e para-si. Essa questão pode ser formulada de modo bastante simples: como é possível que nossa consciência possa *agir* sobre o mundo? A diferença ontológica entre um pensamento e um fato ou um objeto no mundo pode ser expressa inicialmente como o primeiro sendo algo que não está aí, e os segundos, pelo contrário, como algo presente na realidade que nos cerca. Assim, quando se pergunta pela eficácia da ação, se pergunta sobre como algo que não está presente pode acarretar alguma modificação na cadeia de coisas que estão, ou seja, como o que não é pode modificar aquilo que é. Para colocar em outros termos: como nossas ideias, teorias e projetos podem, efetivamente, fazer surgir algo no mundo, a partir de uma realidade que encontramos já disposta em nossa frente, a alterando de modo tal que, sem nossa intervenção consciente, não teria motivo para ocorrer (e, portanto, não ocorreria)? E será que essa é realmente uma possibilidade? Como e por que ações, motivadas a partir de nossos objetivos, podem efetivamente transformar a realidade? Investigar a efetividade da consciência para a ação deve nos conduzir, como diz Sartre nas últimas páginas da obra, à verdadeira relação que a consciência pode engajar com o ser. Gostaria de tecer alguns esclarecimentos iniciais com relação a esse ponto.

Desde a Introdução temos os elementos básicos³ para desvendar o movimento da consciência que se dirige intencionalmente para o mundo, se constituindo, através disso mesmo, ela própria como consciência (lembrando da máxima de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa). No capítulo que trata da negação, Sartre irá descrever a origem do nada e, mais adiante, como o nada (ou seu modo de ser, o “para-si”) pode transcender sua condição e alcançar o ser (ou as coisas que existem ao modo do “em-si”). Ou seja, como o nada (ou também a consciência) pode perceber, conhecer, encontrar o mundo. Se percorre,

¹ *L'être et le néant* (EN), p. 673. Tradução própria. “Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être.”

² A utilização do termo “homem” se deve a ser este o vocábulo presente na obra de Sartre (e mesmo às vezes na de Beauvoir), além da simplicidade lexical que emprega. Mas que seja feita a ressalva de que o termo pode ser substituído sempre por “ser humano”, “pessoa” ou “humano”, como convier, uma vez que o uso de “homem” tende a privilegiar apenas um gênero quando, assertivamente, todos são por eles visados.

³ EN, p. 24: “[A] consciência existe por si. E por isso não se deve entender que ela se ‘tira do nada [*néant*]’.”

portanto, o eterno caminho do para-si ao em-si, que, afinal, não poderá nunca ser finalizado (como “em-si-para-si”), uma vez que consciência e mundo sempre serão diferentes entre si, ainda que possam ser relacionados. E é a partir disso também que se dá a trajetória da obra, passando por uma série de aproximações entre os dois conceitos fundamentais: de ser e nada, ou de consciência e mundo⁴, ou de para-si e em-si, etc.

Isso poderia levar a pensar que é do não-ser que se parte para chegar (ou ao menos tentar chegar) ao ser, e me deterei em seguida a explicar esse erro. Sabemos do grande esforço de Sartre para mostrar que não é do nada que se parte, e sim do ser, uma vez que o aspecto fundamental da consciência é sua relação de intencionalidade (ou seja, é que ela demanda o ser para poder existir). “O nada carrega o ser em seu coração”,⁵ ou, “[é] preciso que o nada se dê no coração do ser”.⁶ Até as últimas páginas, Sartre manterá essa posição dizendo que a relação entre em-si e para-si parte sempre do em-si (não poderia partir de nada mais), mas é operada pelo próprio para-si. “O para-si e o em-si são reunidos por uma ligação sintética que é o próprio para-si”,⁷ consta na Conclusão. Do início ao fim, cabe entender como essa dimensão irrealizada, que é a consciência, e a realidade, que é o ser, podem se encontrar, mesmo sendo absolutamente opostas uma da outra. É da alquimia engenhosa entre esses dois conceitos centrais que se constitui toda a trama, perpassando início, meio e fim de *O ser e o nada*, onde a liberdade se mostrará como sua maior contribuição. Mas as respostas dadas do ponto de vista ontológico acerca de como em-si e para-si se relacionam são suficientes? Acredito que não, como tampouco o são as respostas do ponto de vista epistêmico, e, ao que indica a citação inicial deste trabalho, penso que Sartre concordaria com isso.

Entendo que a discussão levantada pelo autor só se aproxima de um esgotamento real se compreendermos como, projetada por uma consciência, a ação pode, de fato, ser efetiva afinal. Essa discussão precisa explorar os conceitos da ontologia sartriana, de modo a compreender o sentido de consciência, de negação, do em-si e do para-si, da intencionalidade (tanto da consciência como da ação), da transcendência (no conhecimento e na ação) e,

⁴ O termo “mundo”, em realidade, não pode ser considerado como um conceito análogo ao de “em-si”, mas, antes, sua estrutura estaria mais próxima à de “fenômeno”, uma vez que mundo possui uma pretensão globalizante como o em-si, mas é sempre *para uma consciência* (e por isso é necessariamente parcial) e não de forma alheia a ela, como é o caso do em-si. Portanto, o mais correto seria usar somente o conceito de ser-em-si, embora, por simplificação e fluidez do texto, às vezes empregue o termo “mundo” como sinônimo de “em-si”, visto que nossa percepção do em-si sempre será através de fenômenos, ou seja, por intermédio da consciência, e nunca o em-si “puro” em sua totalidade. De todo modo, isso não tornará nossa percepção intermediada, nem o em-si inacessível, mas justamente o contrário: percebemos as coisas elas mesmas em seus perfis, e o em-si é acessível enquanto fenômeno.

⁵ EN, p. 60.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 809.

sobretudo, da ação e da liberdade. Acreditando que essa seja uma proposta frutífera de ser investigada, procurarei aqui desenvolver, de forma bastante ensaística, uma possível resposta para a questão que Sartre prenuncia no final da obra, sob considerável risco de falha, uma vez que essa proposta é indicada como uma perspectiva a ser desenvolvida – e a ser desenvolvida por metafísicos – para além dos conteúdos até então abordados, embora sem poder deles prescindir.

O caminho para responder tal questão parece, portanto, dever partir das estruturas ontológicas que interpõem o em-si e o para-si, considerando sempre a transcendência do para-si, no entanto sem se limitar a um ponto de vista cognitivo, mas abrangendo sobretudo uma dimensão prática e também ontológica. Por exemplo, no capítulo sobre a transcendência, Sartre apresenta uma compreensão do conhecimento como presença da consciência à coisa, que, por mais instigante que seja, é uma discussão que envolve alcançar apenas cognitivamente um objeto, por assim dizer. No capítulo em que entendemos que fazer e ser são, para o ser humano, a mesma coisa, encontramos uma formidável descrição da ação que se identifica à liberdade, indicando conceitos importantes da atividade humana, que nos permite avançar na questão fundamental de *O ser e o nada*, a saber: qual a relação entre o homem e o mundo? Mas ainda resta a dúvida de como em-si e para-si são unidos, pelo próprio para-si, de modo a explicar esse “problema da ação” aludido no final da obra. Deixar mais claro o que seria tal problema é um dos objetivos deste trabalho, assim como esboçar algumas consequências e investigar, ainda que brevemente, uma possível saída para ele.

A ação, com efeito, deve ser considerada *ao mesmo tempo* no plano do para-si e no do em-si, pois se trata de um projeto de origem imanente que determina uma modificação no ser do transcendente.⁸

Em larga medida, o problema da ação se aproxima da discussão central que acompanhamos desde o final da Introdução de *O ser e o nada*, sobre um possível hiato entre dois modos de ser radicalmente distintos, e que é respondida por Sartre com a capacidade do para-si de transcender a si próprio em direção ao em-si, analisada minuciosamente em diversas perspectivas, sejam elas teóricas ou práticas. Porém, explicitamente, com relação à ação, apesar de ter um capítulo inteiro sobre o tema, o autor afirma que há ainda uma tarefa a ser realizada pela metafísica: compreender a eficácia da consciência. Irei, no que se segue,

⁸ EN, p. 819. “L’action, en effet, est à considérer *à la fois* sur le plan du pour-soi et sur celui de l’en soi, car il s’agit d’un projet d’origine immanente qui détermine une modification dans l’être du transcendant.”

desenvolver essa questão a partir das considerações encontradas na obra sobre a transcendência do para-si ao em-si, e, a partir disso, avaliarei uma opção de resposta pelo corpo, analisando em que medida ela está de acordo com a compreensão que Sartre faz da liberdade. Enfim, esboçarei uma crítica de Renault encontrada no livro *Sartre: o último filósofo*, em que a atividade de quem se dedica à filosofia é posta em xeque. Como resultado, defendo que é preciso dar maior peso às consequências práticas das teorias filosóficas se quisermos reverter o cenário descrito por Renault. Compreendo também que o existencialismo, em especial o de Sartre, se oporá a uma compreensão da ação como algo secundário, ao passo que justamente dá espaço para que ela se mostre como questão, fomentando a liberdade.

2. DO EM-SI AO PARA-SI

Se o em-si e o para-si são duas modalidades do *ser*, não há um hiato no seio da própria ideia de ser e sua compreensão não é cindida em duas partes incomunicáveis[,] do fato que sua extensão é constituída por duas classes radicalmente heterogêneas?⁹

Na Introdução de *O ser e o nada* fica estabelecida a necessidade de duas modalidades completamente distintas do ser, a do em-si, que é o ser propriamente dito, e a do para-si, que é a do ser “para nós”, para uma consciência, ou seja, o ser compreendido por nós por meio de fenômenos provenientes do em-si quando visados por uma consciência. Na sequência deste movimento, devemos antever que o ser-em-si independe da consciência para existir, pois, afinal, ele é tudo que é, e, já sendo, não há nada mais de que necessite para ser ele mesmo. Com o ser-para-si, ou, a dimensão de ser da consciência, no entanto, essa dependência é tão central que passa a ser condição de existência da própria consciência. Somente terei consciência se essa consciência remeter ao ser-em-si (ou, de um fenômeno que, em última instância, é oriundo do ser-em-si e visado pela consciência; ou, ainda, de uma consciência reflexiva, que, de todo modo, também precisa remeter a um fenômeno originário). Não há possibilidade de termos um para-si sem o em-si, não há modo algum para que se tenha consciência do que quer que seja, sem em-si. Isso é assim porque a estrutura da consciência demanda, obrigatoriamente, a posição de um objeto para poder ser consciência. Ainda mais uma vez: não pode haver para-si ou qualquer dimensão consciente ou humana sem haver em-si, para Sartre. E, por isso, o filósofo recebe por vezes o título de realista¹⁰, o que é simplesmente uma forma de reduzir ou facilitar o entendimento de sua teoria. O que quero dizer é que uma husserlização de Sartre pode ser absolutamente danosa à correta compreensão do autor, caso se faça a assunção de podermos prescindir do em-si, o pondo entre parênteses ou, por qualquer outro modo, o deixar de lado, quando estivermos tratando de uma atividade da consciência, seja ela qual for, para não importa qual fim. Se isso ocorrer, teremos qualquer coisa que não uma teoria de base sartriana. Que Sartre tenha partido de uma série de teses husserlianas, e mesmo se apropriado delas e as modificados, não é suficiente para assumirmos uma aproximação que não existe acerca do ponto de partida da fenomenologia, de nossa experiência consciente no mundo ou da finalidade da filosofia.

⁹ EN, p. 814: “Si l’en-soi et le pour-soi sont deux modalités de l’être, n’y a-t-il pas un hiatus au sein même de l’idée d’être et sa compréhension, n’est-elle pas scindée en deux parts incommunicables du fait que son extension est constitué par deux classes radicalement hétérogènes ?”

¹⁰ DETMER (2008), p.30.

Isso posto, podemos também compreender por que as duas regiões de ser são tão “incompatíveis” entre si, ou seja, são tais que o modo de ser de uma difere absolutamente do modo de ser da outra. A melhor forma de mostrar essa oposição me parece ser a expressando pela diferença evidente entre o modo de existência de um pensamento e o modo de existência de, por exemplo, uma rosa. A rosa existe no mundo, no ser, enquanto o pensamento existe somente se for pensado por alguma consciência, isto é, sendo para uma consciência, e sem existir necessariamente no ser-em-si. E, se não for assim, teremos solapado a diferença fundamental entre ser e nada, entre o que existe e o que não existe.

Ao em-si, então, cabe a totalidade de tudo aquilo que é. E ele é isso que é e tão-somente isso que é. Quer dizer, o em-si não pode projetar uma situação que já não seja, não pode fazer planos, não pode temer, não pode odiar, não pode desejar e não pode agir. O em-si é, devido àquilo que ele próprio é, “incapaz” de empreender qualquer uma dessas atividades que são, claramente, humanas. É pela consciência que encontramos a única forma de ser em que é possível haver tais sensações, pensamentos, projetos, imaginações. A consciência é o que permite ao homem empreender atividades que supõem uma dimensão de “irrealidade”, é o que nos permite lidar com coisas que não existem, pensar situações que sejam diferentes da realidade fática, e isso porque a consciência pode (e mais que pode, só pode, e é a única que pode) lidar com negações. Mas, como enfatizado antes, isso não significa que possa haver negação do em-si (e por negação do em-si se entenda a equivalência à dimensão do “para-si”), sem haver em-si. O que, se colocado na estrutura das frases “toda *negação do em-si* demanda que haja, primeiramente, *em-si*”, ou “para que se possa negar o em-si é condição necessária que haja tal coisa como o em-si”, fica bastante evidente.

Mas há um hiato entre o ser e o nada: o ser jamais poderá ser nada, e o nada jamais poderá ser ser. O em-si, ainda que seja suposto pelo para-si para que este possa existir, jamais poderá abranger o para-si, e vice-versa. Nunca o para-si poderá *efetivar a si mesmo* como em-si. Mas isso quer dizer que a passagem de um modo de ser ao outro não pode ser operada? Como, então, podemos agir? Como, a partir de um fim, que necessariamente só pode existir em nossa mente (pois se não a ação já estaria realizada), somos capazes de realizar uma ação no mundo e, portanto, *mudar* esse mundo? Compreendo que essa é, uma vez mais, a motivação da pergunta que proponho investigar. Além disso, ainda que haja hiato entre ser e nada, não se trata de uma compreensão estática deles: é possível que o em-si seja alterado, que o que antes era deixe de ser, ou que algo que não é possa vir a ser. A questão é como isso ocorre ou pode ocorrer, com uma intervenção consciente.

Mas gostaria também de deixar mais claro qual é a *relevância* dessa questão pela eficácia da consciência, ou, o que é semelhante, do problema da ação. Em primeiro lugar, como disse inicialmente, é preciso entender que não estamos nos referindo ao movimento da consciência para o em-si num sentido epistemológico, ou seja, não se trata apenas de conhecer conscientemente um objeto; mas, ao movimento de, a partir de um projeto intencional e consciente, efetivar uma *alteração* no mundo. Em outras palavras, se trata de avaliar se e como uma ação pode, de fato, ser engendrada por uma consciência (ou a partir do para-si), sendo que o hiato entre os dois modos de ser é resolvido pela própria consciência (ou para-si) e esta, apesar de estar sempre necessariamente conectada ao mundo (em-si) por sua estrutura intencional, nunca poder ser, no entanto, em-si. Como a consciência pode provocar uma ação (e não apenas pensamentos)? Assim, se busca uma relação do para-si com o em-si que não visa somente a “conceber” um objeto. Mas que tem como objetivo *modificar* o em-si, permitindo a liberdade. E isso deve ocorrer considerando o hiato entre ser e nada, a síntese exercida pelo para-si para os relacionar e, além disso, a dimensão do em-si que precisa ser alterada. Agora, uma questão que não pode ficar sem resposta é se, para superar o hiato entre as dimensões do ser, é necessário que a consciência seja tal como o em-si, como parece ser admitido por uma parcela de intérpretes.¹¹ E será isso o que é realmente requerido para podermos efetivar um projeto pela ação?

Duvidar que as pessoas ajam nunca esteve em questão. Que elas ajam através de seus projetos conscientes, tampouco.¹² A alegação no final de *O ser e o nada* de que a ação traz

¹¹ Cf., por exemplo, MOUTINHO (2003), no artigo “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre”, que quer retirar equivocadamente da oposição entre em-si e para-si a consequência de que a relação entre eles seja impossível — ainda que o projeto de *O ser e o nada* seja justamente explicar tal relação, afirmando, de partida, essa oposição, e concluindo não apenas que haja tal possibilidade, mas mostrando a necessidade dessa relação fundamental entre homem e mundo. Para assumir que o hiato entre ser e nada não possa ser superado, o artigo incorre no erro de conceber que a única forma de superar o hiato seria a identidade entre os modos de ser, numa espécie de “fusão”. Como os modos de ser são essencialmente distintos, teríamos não uma síntese, mas um abismo. Uma ideia talvez interessante, mas que, ao modo que é descrita, não é de Sartre. A vontade que está por trás de se retirar a consciência de nossa compreensão de ser humano, como o quer Merleau-Ponty e seus apoiadores, manipula as teses sartrianas de forma a poder as manusear em prol de uma suposta refutação da síntese fundamental, que é o que permite, além de tudo, a liberdade. Negar tal síntese, a consciência e a liberdade, ainda que sejam posições filosóficas adotáveis, com todos os custos que isso acarreta, não pode, no entanto, ser admitido como uma posição de Sartre e muito menos uma interpretação plausível ou coerente de sua teoria.

¹² Ainda que se possa discutir se de fato haveria ou não a possibilidade de uma ação humana não-intencional, se isso for feito dentro da ontologia sartriana e considerando a estrutura da ação de Sartre, a ação inconsciente ou não-intencional seria certamente uma posição impossível. Defendi em outra oportunidade que a ação jamais poderá ser como um mero “movimento”, sem intencionalidade. Mas o que é possível (e necessário, se quisermos explicar como ocorrem ações como a do *fumeur maladroit*) é que essa intencionalidade possa ser de tipo não-tético. Quer dizer, como uma espécie de consciência “desinteressada”, ou “não contemplada”, não *éprouvé* pelo agente, às vezes mesmo dissimulada (como no caso da má-fé): mas nunca poderá haver uma ação “sem consciência” e, portanto, sem intencionalidade, isto é, sem um fim que seja antevisto pelo agente. Mesmo sem que se preste atenção nele, a presença de um fim é irrecusável. Tal compreensão precisa, no entanto, fazer uma diferenciação entre consciência intencional e consciência tética, não no sentido de que a tética deixe de ser intencional, pois nenhuma consciência poderia ser tal coisa para Sartre, e sim no sentido de que uma consciência tética seja uma consciência que pensa sobre si mesma, desenvolve teses sobre algo, por oposição a uma mera percepção, por exemplo. Sobre o assunto, ver mais em (2018), *Ação e liberdade em O ser e o nada de J.-P. Sartre*.

uma questão de “primeira importância” pode, no entanto, indicar uma hesitação por parte de Sartre em finalizar sua obra sem ter dado uma resposta totalmente satisfatória para a eficácia da consciência em produzir ações, apesar da descrição presente na Parte IV. Sobre tal questão, além disso, encontramos no mesmo trecho da Conclusão que ela deve ser considerada duplamente, tanto sobre o plano do para-si e como sobre o do em-si, sem que com isso se tenha “nem a exterioridade pura, nem a imanência”. E, por fim, que ela nos remeteria à noção de forma gestáltica¹³, indicando por meio de qual arsenal teórico o autor gostaria que fosse fornecida uma resposta adequada e fomentando a ideia acima, de que nem o em-si nem o para-si deve se sobrepor ao outro. Ou seja, Sartre parece estar indicando o caminho para uma investigação futura no que concerne à eficácia da consciência, como se estivesse esboçando os primeiros passos para responder a essa pergunta, mesmo que sejam recomendações para “metafísicos” e não algo que será feito necessariamente por Sartre. Se a questão já estivesse respondida, poderia simplesmente fazer referência ao capítulo da ação, onde a teria abordado em *O ser e o nada*, ou mesmo em outra obra anterior, ou no capítulo sobre a transcendência, ou até mesmo na parte em que fala das três dimensões do corpo. Mas, ao invés disso, Sartre é bastante claro ao dizer que “após se ter decidido sobre a questão da origem do para-si e da natureza do fenômeno de mundo” (o que são tarefas que considera cumpridas na obra), “é que a metafísica poderá abordar problemas de primeira importância, em particular o da ação.”¹⁴

Ou seja, mesmo que Sartre tenha se dedicado a descrever amplamente o funcionamento de uma ação, todas as condições para sua realização e a relação basilar dela com a liberdade, aparentemente *O ser e o nada* ou bem não deixa claro, ou bem não possui os meios suficientes para empregar uma resposta para o problema da eficácia da consciência na ação, ou, talvez, tenha algum motivo distinto para não fazer isso, como o fato da obra não ser metafísica. Seja como for, a questão permanece em aberto.

Como procurarei defender, tal problema não é de ordem secundária ou um mero desdobramento da teoria sartriana, mas sim – e os termos “primeira importância” corroboram essa interpretação – uma questão que põe tudo a perder, caso a resposta seja negativa, do tipo: a consciência, em realidade, é ineficaz ou inútil para o curso de uma ação. Ao abrir mão da eficácia da consciência, abriríamos também de toda a teoria da ação humana da parte IV e, junto dela, do conceito mais fundamental do corpus sartriano, a liberdade.

¹³ Por “forma gestáltica” se entenda a indicação de Sartre de que, na resolução do problema da ação, devemos englobar partes distintas em um todo que lhe explique. Ou seja, em sintonia com o que o autor diz no trecho anterior ao uso dessa expressão, que tal resolução “deve ser considerada *ao mesmo tempo* no plano do para-si e no do em-si”, p. 819, e, até mesmo, com suas colocações sobre a totalidade do ser como em-si e para-si, pp. 814-7.

¹⁴ EN, p. 819.

Sem que se possa dizer que nossas ações sejam operadas a partir de nossa consciência, não poderemos mais dar sentido nem mesmo à noção de ser humano utilizada por Sartre, pois se, por um lado, o homem é o ser que *se faz* ser o que é, por outro, sem que seja *ele* quem faça isso, o “fazer” passaria a significar qualquer coisa como um movimento indiferente e alienado. A “paixão” do homem¹⁵, mesmo sendo inútil porque nunca pode ser ultimamente satisfeita, se tornaria ainda desprovida do menor sentido, uma vez que ela não seria mais minha, mas alheia — e que sentido pode haver em se reproduzir quase mecanicamente movimentos que visam a satisfazer projetos e finalidades que não foram escolhidas por mim, mas por qualquer outra “força externa” de que não sei sequer o nome, e mesmo que soubesse, *jamais* poderia ser de modo tal que mantivesse minha liberdade?

Além disso, em última análise a própria dimensão política alcançada por uma tal teoria poderia bem ser abandonada ou então servir às atrocidades de ditadores que, sem que ninguém pudesse ser responsabilizado, fariam uso do jugo da “determinação externa” para garantir que as liberdades – individuais ou coletivas – fossem distintas da própria essência do humano: afirmar que as ações humanas não são determinadas pela consciência de cada um de nós é ao mesmo tempo afirmar a eterna e mais inescapável das escravidões, em que a liberdade ganha contornos de qualquer coisa imposta de fora (e, portanto, deixa de ser *liberdade*), resumindo nossa existência ao cumprimento de ordens, em um mundo em que a revolta e a resistência seriam, ao menos teoricamente, impossíveis.

De modo que o problema da eficácia da consciência se revela, de fato, como uma questão de primeira importância. Defender, portanto, que a consciência individual possa provocar ações (e não apenas pensamentos) pode ser considerado até mesmo um *dever* a quem quer que entenda que a liberdade humana seja possível e deseje argumentar em seu favor. E para começar a delinear nossa questão, gostaria, após alguns esclarecimentos iniciais sobre os dois modos de ser, de discutir como Sartre compreende a negação e o nada, o que, por sua vez, nos conduzirá à sua concepção de consciência.

¹⁵ Para empregar uma expressão de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*.

3. DA NEGAÇÃO À CONSCIÊNCIA

O homem se apresenta, então, ao menos nesse caso [o de um questionador], como um ser que faz eclodir o nada no mundo, na medida em que ele se afeta a si mesmo de não-ser para esse fim.¹⁶

Sem a pretensão de dirimir todas as discussões sobre o problema da negação e do nada em Sartre, gostaria de destacar alguns elementos importantes do que ele diz sobre tais conceitos, observando como a discussão é conduzida a partir do ser para o não-ser, e deste para o homem, que, por sua vez, precisa de consciência para poder realizar suas condutas negativas. A discussão, em verdade, se inicia pela avaliação das condutas humanas, em especial uma delas, a da interrogação.

É do fato de que o homem questiona que Sartre entende que a negação é, em primeiro lugar, uma possibilidade, pois sem haver uma opção de resposta às perguntas que não fosse o caso, não seria possível fazer perguntas, mas somente afirmações. Então, como somos seres capazes de perguntar, é preciso que haja a negação. Além disso, Sartre adotará a tese de que o não-ser não é somente uma possibilidade disponível na mente humana, mas, mais do que isso, que ele é *real*. Ou seja, o nada não se constitui apenas de uma abstração mental do homem, mas possui uma conexão com o mundo, com o que se passa na realidade, e para descrever esse ponto utiliza o bem conhecido caso de Pierre que não está no bar, ou o da destruição e da aniquilação.

[A] destruição, ainda que chegando ao ser pelo homem, é um *fato objetivo* e não um pensamento. É no próprio ser deste vaso que está impressa a fragilidade[,] e sua destruição será um evento irreversível e absoluto que eu poderei simplesmente constatar. Há uma transfenomenalidade do não-ser como [há uma transfenomenalidade] do ser.¹⁷

Vítima de muitas acusações e incompreensões¹⁸, o conceito de nada em Sartre precisa, antes de tudo, demarcar que, ainda que o homem seja seu próprio nada, e que ele possa até

¹⁶ EN, p. 67: “L’homme se présente donc, au moins dans ce cas [o de um questionador], comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu’il s’affecte lui-même de non-être à cette fin.”

¹⁷ *Ibidem*, pp. 48-9: “En outre la destruction, bien qu’arrivant à l’être par l’homme, est un *fait objectif* en non une pensée. C’est bien dans l’être de cette potiche que c’est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. Il y a une transphénoménalité du non-être comme de l’être.

¹⁸ Cf. RICHMOND (2020), MOUTINHO (2003), JOANNIS (1996), p.e. Também o artigo de BEAUVOIR (1955), “Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo”.

mesmo alcançar o “negativo puro”¹⁹, levando ao para-si que nega de si mesmo o nada, o não-ser – e isso é, mais uma vez, o fundamental – não pode se separar do ser. Mesmo no caso mais extremo de negação, a participação do ser não pode ser esquecida, e costumeiramente o é por parte de críticos e intérpretes, que ignoram as inúmeras vezes em que Sartre repete esse ponto fulcral sobre o que é a negação e o não-ser, ou qualquer coisa que possa existir seja de qual modo for no mundo: tudo parte do ser, tudo é relativo ao ser, tudo, inclusive a negação, só pode partir do ser.

[S]ó o *ser* pode se nadificar, pois, de qualquer modo que seja, para se nadificar é preciso ser.²⁰

A repetição *ad nauseam* dessa tese, nas mais variadas discussões e em todos os capítulos de *O ser e o nada*, parece não ser suficiente, ainda, para se compreender que Sartre, apesar de ter trazido à tona o nada, dado a este aspecto da realidade um modo de ser próprio e um porte ontológico tão grande que o coloca ao lado do ser — *não é*, por causa disso, um filósofo que *exclui* o ser, em momento algum, de suas considerações. Não há uma primazia do nada ante o ser, mas antes o oposto. Que Sartre afirme a existência real e peculiar do nada *não significa* que o ser possa ser diminuído, possa tomar um lugar secundário, ou possa ser abstraído de modo algum. O ser está sempre em questão, mesmo quando se trata do nada. O nada é constituído *pelo* ser, como uma negação *do ser*, e não como uma negação geral que negue ao mesmo tempo tudo e coisa alguma (*rien*). A negação a que Sartre se refere quando trata do nada (*néant*) é uma negação determinada *de alguma coisa, de algum objeto intencional, de algum ser*, e nunca, em nenhum caso, um *rien*, ou seja, uma negação absoluta e sem tal intencionalidade. Apesar da importante função do nada em sua teoria, não há em Sartre uma primazia do não-ser sobre o ser, mas uma equivalência ou, podemos mesmo dizer, o contrário, visto que o ser não depende de coisa alguma para existir, enquanto o nada é dele dependente.

Assim, quando se fala de não-ser em Sartre, devemos entender que toda vez que este termo for empregado, estará embutida nele a negação de um ou outro ser, de um ou outro objeto, ou seja, se deve entender que toda negação é intencional, ela coloca um objeto que precisa ser negado, e isso é imprescindível.²¹ Não há negação *tout court*, toda negação é

¹⁹ *EN*, p. 135.

²⁰ *EN*, p. 65: “seul *l'être* peut se néantiser, car, de quelque façon que soit, pour se néantiser il faut être.”

²¹ Outra forma de se aproximar da noção de não-ser em Sartre é lembrando da máxima espinosista de que *toda negação é determinação*, retomada várias vezes na obra (*EN*, p. 260-7; p. 59; p. 580). Toda vez que nego algo, estou determinando também tudo aquilo que o separa do objeto negado. Ou seja, quando nego um objeto eu o estou selecionando do resto e, ao o

negação *de* alguma coisa, e o mesmo vale para o nada, e o mesmo vale para a negação da consciência prerreflexiva, reflexiva, ou para qualquer outra estrutura que requeira a negação. Esse aspecto absolutamente indispensável é repetido inúmeras vezes por Sartre, de modo que se não estiver mencionado explicitamente em uma frase, ele deve ser suposto como presente, implicitamente, em todo ato de negação. Para haver negação, é preciso que *haja ser*. Sempre e em qualquer situação, com qualquer objeto ou de qualquer maneira que seja. Estou segura de que se essa indissociabilidade do ser, que é constituinte do próprio modo de ser do nada, não for esquecida, a maior parte das dificuldades encontradas por comentadores e opositores de Sartre podem ser muito mais facilmente compreendidas.

Um erro constante entre seus leitores é pensar que, pelo fato de ele considerar a negação como uma parte da realidade, haveria essa predileção do nada que mencionei, em detrimento do em-si. O curioso é que esta última tese não poderia ser mais anti-sartriana: se o nada, de fato, existe no modo do para-si, é porque ele foi conscientemente negado de um *em-si*, sem nunca surgir por uma espécie de “autocriação” a partir do nada. O para-si é absolutamente dependente do em-si para se fazer ser como uma “outra coisa” que “não é ser”. E essa não é uma operação que a consciência pode ou não fazer ao modo do para-si dentre outros modos, mas é o *modo de ser* da consciência que, pela negação, permite que haja um *para-si*. O elo entre em-si e para-si, como discuto com em diferentes momentos deste trabalho, é ocasionado pelo próprio para-si²², mas não sem que, para que o para si possa ocorrer, que ele antes *demande* o ser para surgir. O nada só pode existir ao seu modo se, antes, houver o ser, ao qual ele se volta e nega, por princípio, para poder surgir como nada. E é a intencionalidade da consciência que requer que todo para-si seja dependente do em-si, enquanto o em-si, por sua vez, não depende de nada. Essa máxima está presente desde a introdução até as últimas páginas, repetida e desdobrada à exaustão em todo *O ser e o nada*. Ela está, de certa forma, até no título, se soubermos que para termos uma ontologia fenomenológica é preciso de uma consciência e esta, por seu turno, precisa do ser. Afirmar, como faz, por exemplo, Joannis, que “a ontologia de Sartre visa a uma ontologia que recusa o ser”²³, é retirar uma consequência que, se fosse realmente uma consequência, destruiria com

selecionar, também o coloco em relação ao todo do em-si, no sentido de que somente é possível negar algo sobre um fundo de totalidade, que é o em-si. “A presença original do para-si é *presença* ao ser”, mas a um ser definido “sobre fundo de presença de *todo o ser*.” (EN, p. 260). “[A] presença ao *mundo* do para-si não pode se realizar senão por sua presença a uma ou mais coisas particulares e, reciprocamente, sua presença a uma coisa particular não se pode realizar senão sobre o fundo de uma presença ao mundo.” (EN, p. 261).

²² EN, p. 809: “o em-si e o para-si são reunidos por uma ligação sintética que não é outra coisa que o para-si ele mesmo.”

²³ JOANNIS (1996). Não à toa sua defesa interpretativa de que o projeto de Sartre seja um um projeto epistemológico.

ela toda a obra. Se o nada devesse recusar o ser, então não poderíamos estar falando de uma teoria sartriana, uma vez que esse é, se não o principal, um dos preceitos mais básicos em que se sustenta todo o seu pensamento.

Mas se pode imaginar o que causa tal equívoco, e, se liberando dele, é preciso compreender *em que sentido se pode* dizer que Sartre propõe que o para-si exista como uma negação, uma “recusa” do em si (se se quiser), visto que, ao mesmo tempo que a ele totalmente se opõe, é também dele totalmente *dependente* — e isso basta para que Sartre sequer possa logicamente exercer uma “recusa” do ser, no sentido de privilegiar o nada e pensar que o mundo se reduziria a algo que se passa dentro de nossas cabeças: nada é menos sartriano que isso.

Outro erro importante é aquele que se dá sobre a transcendência do para-si em relação ao em-si (ou vice-versa). Se a relação entre os dois modos de ser não pode ser encontrada senão por intermédio do próprio para-si, é porque a relação entre a consciência e o mundo analisada em *O ser e o nada* é uma relação *humana*, e não um fato do próprio em-si. Dizer o oposto seria condenar a existência das coisas ao pensamento, numa alucinação berkeliana de nível patológico. Desde a Introdução a resposta a essa questão já pode ser antevista: é o fenômeno uma necessária união de uma consciência e de um mundo, em que a ausência de qualquer uma das duas partes significaria a ausência de possibilidade do próprio fenômeno. Como haveria uma ontologia fenomenológica em tais termos? Ou seja, como negar (pela diferença absoluta entre ser e nada, entre consciência e ser, entre para-si e em-si – lembrando que ser diferente não é razão suficiente para alegar nenhuma incompatibilidade –) que em-si e para-si podem se relacionar? Não seria o mesmo que negar, desde a saída, todo o percurso a que se propõe *O ser e o nada*? E entendendo o que o conceito de nada significa, quer dizer, concedendo-lhe *realidade* – ainda que uma realidade *sempre* derivada de um em-si que é negado –, como não entender que dizer que “a relação entre em-si e para-si seja o próprio para-si” *não quer dizer* que “a relação seja impossível ou infundada”?

A transcendência do em-si com relação ao para-si, ou, o fato de os objetos no mundo sempre estarem além da consciência, ou, a síntese impossível do em-si-para-si — não significam que em-si e para-si, em suas intransponíveis oposições, não possam ser unidos pelo próprio para-si. Ao contrário, é a transcendência, o estar além dos objetos no mundo, ser distinto deles, e a impossibilidade da identificação de uma esfera à outra que justamente *explica* por que em-si e para-si *só* podem ser conectados pelo para-si, e nada além dele.

Se a ligação entre em-si e para-si ocorresse no em-si, cairia por terra toda diferenciação entre pensamento e coisa. Se não houvesse ligação entre em-si e para-si, idem.

A diferença é que no primeiro caso se cairia num realismo extremo onde tudo é ato e o pensamento uma espécie de efetivação na realidade, e, no segundo, um mundo em que “basta conceber para existir”, num sentido idealista extremo, em que tudo que nos restaria seria se entreter com ideias que jamais poderiam tocar o mundo “de fora”, real, ou, ao menos, não poderiam existir (nele ou fora dele) sem serem suportadas por nós. Se nem tudo é em-si e nem tudo é para-si (separado do em-si), resta que temos dois modos de ser, o em-si e o para-si, e eles estão relacionados — o que só pode ser feito pelo para-si.

A relação de transcendência se dá de mais de uma forma, seja pela má-fé, pela relação com o outro, pelo conhecimento ou pela ação. O ser humano e sua relação com o mundo que habita se dá das mais diversas formas e pelos mais distintos verbos: a única coisa que não muda é a necessidade de se ter consciência e do ser, sendo que sem alguma dessas partes a relação não ocorreria.

Consequentemente, podemos avaliar também por que o autor entende que é através do homem que a negação vem ao mundo, sendo que essa argumentação ocorre através das condutas negativas que o homem pode exercer, como as amplamente discutidas angústia e má-fé, e, em verdade, como ficará claro mais tarde, toda ação humana, ou — o que ganha destaque na discussão em questão — a conduta interrogativa.

Partindo de uma constatação inegável a qualquer leitor que esteja acompanhando a discussão, em que se está justamente *perguntando* qual é a relação do homem com o mundo, Sartre tem a evidência de que precisa para afirmar que existem tais coisas como as “negatividades”, ou, entidades que possuem um modo próprio de existir, pois, apesar de serem reais, objetivas, elas não se encontram entre as demais coisas do mundo.²⁴ Como mencionado anteriormente, se não houver para uma pergunta uma resposta tanto positiva quanto negativa, a possibilidade de algo que seja o caso e de algo que não seja o caso, não poderíamos perguntar, mas tão-somente fazer afirmações. Se a negação não é, portanto, apenas um artefato mental, mas pode se apresentar no mundo, se imiscuir em meio ao em-si, de que modo elas devem existir? Dito de outra forma, qual é a origem da negação, ou como pode o nada surgir no mundo?

²⁴ EN, p. 63: “Existe uma quantidade infinita de realidades que não são simplesmente objetos de juízo, mas que são experimentadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano, e que são habitadas pela negação em sua intraestrutura, como por uma condição necessária de sua existência, Nós as chamaremos de negatividades.”

O ser pelo qual o nada chega ao mundo deve nadificar o nada em seu ser [...], a propósito de seu ser. [...]. [Deve ser] o ser em que, em seu próprio ser, está em questão o nada do seu ser: *o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*.²⁵

É claro que o único candidato capaz de executar essa tarefa é o ser humano. Somente uma pessoa²⁶ pode operar uma negação a partir do ser, o tornando um não-ser. Se a interrogação nos mostra a necessidade da negação, ela também torna evidente sua dependência de um questionador, de um sujeito que opere o ato de interrogar. É através do homem que, assim como quando se pergunta, as negatividades podem vir ao mundo. Compreende-se, então, que há uma duplicidade no conceito de negatividade, uma vez que essas “realidades transcendentais”²⁷ dependem do ser humano, são por ele produzidas, mas ao mesmo tempo possuem uma objetividade que não se limita ao pensamento, mas está também nas coisas lá fora, envolvida em todo o mundo. Só que isso é assim porque quando observamos o mundo, não somos entidades imparciais desumanizadas: somos pessoas observando o mundo, e é para nós que o mundo se constitui dessa forma, envolto em ser e em nada. As negatividades marcam uma “relação essencial”²⁸ do homem ao mundo, elas são o elo que une uma pessoa com o mundo ao redor, assim como “tiram sua origem de um ato humano”²⁹. Em suma, a negação é a relação essencial do homem com o mundo, e a negação tem sua origem no humano: “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.”³⁰

Mas, como foi implicado anteriormente, o nada não é uma negação em absoluto. O nada é sempre uma negação de uma parcela determinada do ser. Não é possível ao ser humano nadificar toda a massa de ser que está em sua frente. Mas, “o que [a realidade-humana] pode nadificar é sua *relação* com esse ser”.³¹

²⁵ *Ibidem*, p. 66. “L’être par qui le néant arrive dans le monde doit néantiser le néant et, même ainsi, il courrait encore le risque d’établir le néant comme un transcendant au coeur même l’immanence, s’il ne néantisait le néant dans son être à propos de son être. L’être par qui le néant arrive dans le monde est un être qui, dans son être, il est question du néant de son être: *l’être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant*.”

²⁶ Entende-se que “uma pessoa” aqui significa um sujeito provido de consciência, ou seja, capaz de efetivar relações conscientes com os objetos do mundo. Ou seja, em uma aproximação entre os conceitos de ser-humano e consciência. Acredito que essa aproximação não exclui o corpo da definição de ser-humano, mas, ao contrário, a demanda, uma vez que agimos. O que ocorre é que a consciência seria um elemento diferenciador, mais do que o corpo, uma vez que muitas coisas possuem corpos, mas apenas o ser humano possui uma consciência a ele interligada. Com relação à extensão do atributo da consciência para outros seres que poderiam ter também consciência, esse não é um tema discutido, mas, se se entender que eles possuam uma consciência análoga à humana, a princípio também poderiam ser derivadas consequências semelhantes. Seja como for, a discussão aqui gira em torno de dois opostos, que podem ser ditos “providos de consciência” vs. “desprovidos de consciência”.

²⁷ *EN*, p. 67.

²⁸ *Ibidem*, p. 67.

²⁹ *Ibidem*, p. 67.

³⁰ *Ibidem*, p. 67.

³¹ *Ibidem*, p. 68.

Para ela [a realidade-humana], colocar fora de circuito um existente particular é colocar-se a si mesma fora de circuito com relação a esse existente. Nesse caso, ela lhe escapa, ela está fora de alcance, ele não poderá agir sobre ela, ela se retirou *para além de um nada*.³²

Ou seja, para que façamos uma negação, temos que fazer o que Sartre chama de um “recoo” perante o ser, e “arrancar” do mundo a parcela de ser que será nadificada, e com isso nos arrancamos de nós mesmos, escapamos, de certa forma, da realidade do ser e nos colocamos também como não-ser. E é por isso que essa “possibilidade de secretar um nada que a isola” é também a sua liberdade como modo de ser próprio da realidade-humana. Mas a isso nos voltaremos mais tarde. Por ora, cabe demarcar que a negação é uma *conduta* humana, que é uma relação com o mundo, com o ser, e, ao mesmo tempo, consigo mesma, e que “ela supõe que o ser humano repouse antes no seio do ser e se arranque dele em seguida por um recoo nadificante”.³³

Só há uma forma de a realidade-humana fazer isso: através da consciência. A consciência é uma atividade intencional, que sempre coloca um objeto para poder existir. Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Mas além da intencionalidade, a consciência também possui um outro aspecto essencial, que se dá ao mesmo tempo em que intenciona um objeto, que é sua autoconsciência. A consciência (de) é uma espécie de autotestemunho que é necessário para que se possa ter consciência de alguma coisa; é a consciência “saber-se” sendo consciência de algo, é “ver” a si mesma como estando consciente de algo. Sem essas duas características, consciência (de) e intencionalidade, não podemos ter consciência. Esboçamos então elementos semelhantes à relação entrevista pela análise da conduta interrogativa: precisamos de um objeto em relação ao qual faremos uma pergunta, precisamos de um sujeito que faça a pergunta, e precisamos da negação, para que o simples ato de perguntar seja possível. A consciência, por sua vez, precisa ser exercida por um sujeito, precisa de um objeto *do qual* ela é consciência, e precisa fazer isso através da negação, com a nota de que a consciência precisa “ter consciência” de si mesma fazendo isso.

Sobre a consciência (de) si, Sartre faz as seguintes considerações, constantes sobretudo na Introdução da obra, onde está analisando a consciência e os atributos que

³² *Ibidem*, p. 68: “Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c’est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d’atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s’est retiré *par-delà un néant*.”

³³ *EN*, p. 69.

possui, e, além disso, na sua prova ontológica. Vou discutir no que se segue algumas diferenciações conceituais importantes para se entender o que é a intencionalidade da consciência, ou, seu aspecto posicional e, além disso, seu aspecto autoconsciente, isto é, a compreensão que tem de si mesma enquanto está concebendo algo. Os dois aspectos estão interrelacionados e só podem se dar concomitantemente.

[É] a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: há um *cogito* prerreflexivo que é condição da reflexão.³⁴

[T]oda consciência posicional de objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional dela mesma.³⁵

A compreensão que Sartre fornece para a consciência está envolvida com uma crítica ao que ele chama de “primazia do conhecimento”, o que será afastado pelo motivo de que só se pode ter *conhecimento de* algo se, antes, houver *algo* de que se possa ter conhecimento. Fazer depender a existência de algum objeto do conhecimento que se tem dele seria, portanto, problemático, e a compreensão de consciência adotada esclarecerá que isso é também impossível. O ser é necessariamente anterior ao conhecimento que dele se tem. Ser, assim, não quer dizer ser conhecido, uma vez que para que se possa conhecer é preciso de um passo anterior e mais fundamental: o simples tomar consciência de algo (e, com isso, o fato de que a consciência exige um objeto com relação ao qual ela pode ser consciência).

Conhecimento não é um passar de olhos sobre um objeto, mas requer que reflitamos sobre ele. Só que para que haja reflexão é preciso de um estágio anterior da consciência, uma consciência imediata, espontânea, prerreflexiva ou, simplesmente, não-reflexiva. Cabe observar com muita atenção as intrincadas linhas em que está manifesta pela primeira vez na obra a definição desse conceito, de modo a buscar uma interpretação acurada da consciência prerreflexiva, investigando se ou bem esta se identifica apenas com a modalidade de consciência (de) si, ou bem se um estágio imediato da consciência intencional de objeto também deve ser considerado como não-reflexivo, tópico esse que não parece ser amplamente discutido. Acredito, no entanto, que há ao menos dois motivos para que a consciência prerreflexiva possa ser aplicada a ambas as modalidades que mencionei há pouco, e não só à primeira delas, ainda que esta compreensão seja bastante corrente.

³⁴ EN, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 21.

Por consequência, é preciso esclarecer que existem dois sentidos para a intencionalidade, um reflexivo (ou tético) e outro não-reflexivo (ou prerreflexivo, anterior à reflexão), compartilhando entre si a característica básica de serem sempre uma remissão a um objeto. Para cumprir essa proposta interpretativa, é preciso retomar duas funções centrais da consciência, assim como a sua relação com a reflexão. Além disso, é preciso ver se essa interpretação é coerente com outros momentos da Introdução de *O ser e o nada*, em especial no que tange à Prova Ontológica derivada da consciência prerreflexiva enquanto intencionalidade. Mas antes de desenvolver o que significa essa prerreflexividade da consciência, iniciarei apresentando sua intencionalidade para, em seguida, evidenciar o aspecto de ela ser sempre também consciência (de) si.

Toda consciência, Husserl mostrou-o, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* [*position*] de um objeto transcendente, ou, se se preferir, que a consciência não tem “conteúdo”. (...) O primeiro passo de uma filosofia deve ser expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, a saber, que a consciência é consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional no sentido de que ela se transcende para atingir um objeto, e ela se esgota nesse próprio posicionamento [*position*]: tudo que há de intenção na minha consciência atual é dirigido para fora, para a mesa.³⁶

A intencionalidade, assim como a autoconsciência, são ambas condições de possibilidade da consciência. Ou seja, sem algum desses aspectos não poderá haver consciência. Dito de outro modo, ser intencional e ser consciência (de) si são estruturas constitutivas do que a consciência é. Sem qualquer uma delas não será possível ter consciência do que quer que seja.

Se toda consciência é sempre de alguma coisa é porque a consciência precisa colocar um objeto em relação ao qual ela poderá se constituir. Em não havendo objeto, tampouco haverá consciência. Isso é o mesmo que dizer que a consciência não tem conteúdo interno, inerente a ela mesma. Em verdade, não podemos sequer falar que haja um interior da consciência, pois tudo está “fora”, no mundo. Naturalmente, isso implica uma compreensão que não faça uso de representações para explicar o movimento intencional. Em vez de entender que a consciência absorve conteúdo, que ela “coloca para dentro de si” alguma coisa correspondente a um objeto no mundo, Sartre entenderá que é a consciência que se dirige a, que se lança contra os objetos. A casa, a mesa, a taça nunca estão dentro da consciência, mas

³⁶ EN, p. 19.

estão ao lado da rua, no interior da sala, sobre a prateleira. Por outro lado, tais objetos sempre serão opostos à consciência; ela, em si mesma, será sempre algo que não esses próprios objetos, ainda que dependa completamente deles para existir. Com outras palavras, a consciência possui um modo de ser distinto do dos objetos dos quais ela é consciência.

Ademais, a consciência se tira do mundo, se constitui a partir do mundo. Ou seja, como vimos, ela se extrai do ser, e não o contrário. O conhecimento depende de que antes haja um mundo e que esse mundo seja visado por uma consciência. Somente pode haver uma relação entre a consciência e o mundo que se dê no interior desse mundo, e não no impossível interior da consciência. É isso que significa dizer que a consciência é intencional, ou, de forma sinônima, posicional. A consciência põe o seu objeto para poder existir sempre relativamente a ele.

Mas o direcionamento intencional a um objeto não basta para que se possa ter consciência dele. Se esse direcionamento não for perceptível para a própria consciência, teríamos algo como uma consciência inconsciente, o que seria absurdo.³⁷ É preciso, assim, que a consciência intencional seja sempre acompanhada de uma autoconsciência.

Não devemos considerar essa consciência (de) si como uma nova consciência, mas como *o único modo de existência que seja possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objeto extenso é obrigado a existir em três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor só poderão existir como consciência imediata deles mesmos. O ser da intenção só pode ser consciência, senão a intenção seria coisa na consciência.³⁸

Se, por um lado, não há consciência que não seja direcionamento intencional a um objeto, por outro, não poderá existir consciência senão sendo consciência de si própria. Toda consciência intencional é acompanhada por uma consciência de si mesma, só que esta não coloca um objeto, e sim é autorreferida. Dizendo o mesmo com outros termos, toda consciência posicional de objeto é acompanhada de uma consciência não posicional de si mesma. Para se referir a esse aspecto, Sartre utiliza a expressão “consciência (de) si”, utilizando os parênteses para indicar a não-posicionalidade desse aspecto de si mesma: ela é consciência de que é consciência, mas isso não é tomar a si como objeto. Ou seja, é um voltar a si mesmo da consciência não como um autoconhecimento, uma interioridade ou uma reflexão sobre si. A consciência é, antes de tudo, prerreflexiva. Somente poderá haver uma

³⁷ EN, p. 19.

³⁸ *Ibidem*, p.22.

consciência reflexiva se, primeiro, ela colocar a consciência refletida como seu objeto. Assim, de modo semelhante a como o conhecimento depende do ser, também a consciência reflexiva depende da consciência prerreflexiva para poder existir.

[A] consciência reflexiva põe a consciência refletida como seu objeto: no ato de reflexão eu carrego julgamentos sobre a consciência refletida, eu tenho vergonha dela, eu estou orgulhoso dela, eu a quero, eu a recuso, etc. A consciência imediata que eu tenho de perceber não me permite nem julgar, nem querer, nem ter vergonha. Ela não *conhece* minha percepção, ela não a *coloca*: tudo que há de intenção em minha consciência atual é dirigida para fora, para o mundo. Em revanche, essa consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva.³⁹

Se não é possível haver consciência sem intencionalidade e sem que esse próprio movimento seja consciente para mim, tampouco é possível haver consciência reflexiva sem haver consciência prerreflexiva. Portanto, se a consciência (de) si e a intencionalidade são sempre dadas juntas no movimento intencional, não posso dizer que a primeira modalidade é prerreflexiva e a segunda não. Não é possível cindir a consciência em duas, ainda que se tenha duas características distintas compondo sua unidade. Do contrário, seria o mesmo que dizer que, se para caminhar preciso de pés e de exercer uma força contra o chão, do fato de haver duas funções distintas haveria dois “caminhares”. Há apenas um movimento intencional acompanhado pela consciência de estar realizando isso, sendo apenas um movimento que é composto por duas funções fundamentais.

O que observo sobre isso, então, e esta é uma proposta interpretativa, é que devemos compreender dois sentidos para intencionalidade, um tético ou reflexivo, e outro não-tético ou não-reflexivo⁴⁰; e, além disso, que a consciência prerreflexiva possui duas modalidades, permanecendo, no entanto, uma atividade única: ou seja, a consciência possui duas modalidades que vêm sempre juntas. No primeiro momento, espontâneo, direto ou prerreflexivo, a consciência possui uma modalidade posicional do objeto (é a intencionalidade não-tética que mencionei acima), que vem sempre acompanhada de uma modalidade não posicional dela mesma (a consciência (de) si). Assim, não apenas a consciência (de) si é prerreflexiva, mas também o é a consciência intencional. É possível que, em um segundo momento, a consciência se torne reflexiva: nesse caso, o objeto é então a

³⁹ EN, pp.20-1.

⁴⁰ Essa duplicidade de sentido é esclarecida também em GARDNER (2009), à p. 45.

própria consciência refletida (antes prerreflexiva) que agora se torna o tema da reflexão. Como toda consciência precisa ser intencional e (de) si, mesmo na reflexão é preciso colocar um objeto e isso ser acompanhado de uma autoconsciência não-posicional.

A primeira razão para essa interpretação dos aspectos da consciência é que, se a consciência intencional não pudesse ser não-reflexiva, ela teria de ser sempre reflexiva. Isso seria o mesmo que dizer que toda consciência que tenho de um objeto equivaleria a uma reflexão sobre esse objeto, o que não parece sensato.

A segunda razão será indicada pela análise do texto, comparando os trechos seguintes da Introdução. Falando da consciência (de) si, Sartre afirma:

[É] suficiente que eu tenha consciência de ter consciência dessa mesa para que eu tenha efetivamente consciência dela. Isso não é suficiente, certamente, para me permitir afirmar que essa mesa existe *em si* — mas sim que ela existe *para mim*.⁴¹

Algumas páginas adiante, quando o autor expõe que forma terá sua prova ontológica (ou seja, uma prova que explique por que as coisas não existem só para mim, mas que existem em si, no mundo), encontramos:

Não demos ao ser o que lhe é devido (...). Há uma “prova ontológica” a ser extraída não do *cogito* reflexivo, mas do ser *prerreflexivo* do *percipiens*.⁴²

Em outras palavras, a prova ontológica oferecida por Sartre terá como fundamento o ser prerreflexivo, e não o reflexivo, daquele que percebe (sujeito). O ser do que percebe é a consciência⁴³, se destacando então que será observado na prova o seu aspecto prerreflexivo. Também na prova ontológica, Sartre afirma, mostrando claramente que é o caráter intencional da consciência que lhe fundamenta:

A consciência é consciência *de* alguma coisa. [...] [A] consciência nasce *posta sobre* um ser que não é ela. É o que chamamos de prova ontológica.⁴⁴

Mas ele ainda esclarece da seguinte maneira, mostrando que a prova não poderia se derivar do aspecto não-posicional (de) si da consciência:

⁴¹ EN, p.20.

⁴² *Ibidem*, p.30.

⁴³ *Ibidem*, p.18.

⁴⁴ *Ibidem*, p.32.

Não apenas a subjetividade pura se esgota ao se transcender para colocar o objetivo, se ela fosse dada anteriormente, mas além disso uma subjetividade “pura” se desvaneceria. Isso que se pode nomear propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência. Mas é preciso que essa consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo, e ela só pode se qualificar como intuição reveladora, senão ela não seria coisa alguma [*rien*]. Ora, uma intuição reveladora implica um revelado. A subjetividade absoluta não pode se constituir senão em face de um revelado, a imanência não pode se constituir senão na captação [*saisit*] de um transcendente.⁴⁵

Se, portanto, a prova ontológica se baseia na consciência prerreflexiva e não na reflexiva; se, além disso, ela precisa partir da intencionalidade e não da consciência (de) si — então se segue que a consciência intencional deve, mais do que apenas a consciência (de) si, também ser compreendida primeiramente como consciência prerreflexiva. Ao identificar a prerreflexividade apenas com a consciência (de) si, estamos cometendo um erro interpretativo que, em última análise, impediria a prova ontológica ou a coerência do texto do autor.⁴⁶

[A] condição necessária e suficiente para que uma consciência seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência dela mesma como sendo esse conhecimento.⁴⁷

Tendo, então, deixado um pouco mais claro o que significa consciência e negação em *O ser e o nada*, gostaria de passar a uma análise mais detida do seu capítulo sobre a transcendência, a partir de uma leitura próxima do texto, que evidenciará, primeiramente, as relações entre para-si e em-si no caso do conhecimento e, por último, também entre em-si e para-si de forma geral.

⁴⁵ *Ibidem*, p.32

⁴⁶ Sobre o tema ver também GARDNER (2009).

⁴⁷ *EN*, p. 19: “Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu’une conscience soit connaissance *de* son objet, c’est qu’elle soit conscience d’elle-même comme étant cette connaissance.”

4. DA CONSCIÊNCIA À TRANSCENDÊNCIA

Pareceu-nos, naquele momento, que o ser transcendente não podia de forma alguma agir sobre a consciência e que a consciência não podia “construir” o transcendente objetivando elementos emprestados de sua subjetividade.⁴⁸

A questão fundamental que orchestra *O ser e o nada* demanda qual a relação entre a realidade-humana e o ser dos fenômenos, o ser-em-si. Ela busca entender como se dá a interação entre duas dimensões completamente distintas e, ainda assim, necessariamente relacionadas, ao menos do ponto de vista da própria consciência ou do para-si. A questão é fundamental também porque dá origem à discussão sobre a liberdade, que é, certamente, o tema mais importante objetivado com a obra. Sendo uma investigação sobre a liberdade humana, *O ser e o nada* terá que resolver a pergunta que se coloca desde sua Introdução: como, após ter identificado dois modos de ser distintos entre si – e tal distinção faz parte de suas próprias definições –, pode ocorrer que um e outro se relacionem, e de que maneiras? Como é possível que a consciência seja capaz de intervir no mundo, uma vez que ela é um nada, que se opõe justamente a *ser* qualquer coisa, em seu próprio modo de ser? Como algo tão "irrelevante" para o ser poderia ser capaz de modificar algo nele? Ou, ainda, como um pensamento poderia *agir* no mundo? Como é possível que ele deixe sua condição de não-ser para produzir uma realidade que seja decorrente de sua intervenção, mas, além disso, também tenha um modo de ser totalmente distinto do seu? Por que, e como, o pensamento pode não ser irrelevante?

Descobrimos inicialmente que nem o em-si nem o para-si sozinhos podem tornar objetivos ou concretos, espontaneamente, elementos que só existem para uma consciência. À realidade em-si pouco importa o que se passa no para-si, enquanto pensamentos, projetos ou desejos: em nada essas atividades da consciência podem, sem a ação, alterar o em-si. No para-si nada é concretizado, tudo depende do em-si mas nada o afeta. Por outro lado, quando Sartre afirma que "o ser transcendente", ou seja, o objeto no mundo, "não poderia agir de modo algum sobre a consciência", é porque não vem dele, do ser-em-si, a capacidade de desencadear algum direcionamento sobre a consciência⁴⁹. E, se "a consciência não pode 'construir' o transcendente", se ela não pode, por si só, tornar objetivos os elementos "emprestados de sua subjetividade", é porque a ela não diz respeito o que se passa no mundo,

⁴⁸ EN, p. 249: “Il nos a paru, à la fois, que l'être transcendant ne pouvait aucunement agir sur la conscience et que la conscience ne pouvait 'construire' le transcendant en objectivant des éléments empruntés à sa subjectivité.”

⁴⁹ Consciência que, a propósito, não é entendida como passividade “atingida” por um objeto, mas antes atividade que se direciona contra ele, que *se põe* nessa relação de descoberta dos objetos do mundo, assim como em qualquer outra relação.

no sentido de que tudo que é para uma consciência não se passa em parte alguma, existe apenas enquanto não-ser, e partindo disso, simplesmente, não se poderia passar a ou transcender até o existente.

Tomemos como exemplo nossas ideias. De nenhum pensamento pode se dizer que seja um pensamento se ele estiver ocorrendo no mundo. Ainda que ele possa ser *sobre* algo que ocorre no mundo, ele não poderá *ser este* algo no mundo, sob pena de deixar de ser um pensamento. Não é possível a um pensamento ser coisa alguma na realidade, possuir qualquer existência objetiva no mundo, mas, apenas, existir para uma consciência. Essa característica de *existir para* depende inteiramente da consciência, ainda que, evidentemente, o em-si esteja em sua origem, mas não a cause⁵⁰. O para-si, como vimos, é o modo de ser da consciência. Já o em-si, em sua absoluta realidade, não poderá jamais ser de tipo tal que se assemelhasse a um pensamento de uma consciência. É esse o drama central que impede um e outro dos modos de ser descritos por Sartre de se relacionarem, a princípio, intervindo entre si.

Por que um objeto transcendente não pode agir sobre uma consciência? Em primeiro lugar, porque ela não existe. A consciência se define por não ser aquilo que é, e por ser aquilo que não é. A consciência é o nada. Por sua vez, qualquer objeto transcendente (e transcendente porque, justamente, transcende a consciência, está para além de tudo que a consciência poderia ser), terá o modo de ser do em-si, que é aquilo que é, e não é aquilo que não é. Não pode um objeto determinar a consciência a ter consciência dele ou de coisa alguma. Somente a própria consciência poderá se autodeterminar a pensar sobre tal ou tal objeto, ou, simplesmente, a partir dela e somente dela é que será possível que algum objeto seja concebido, e não o oposto. Daí, inclusive, a inversão que Sartre proporá ao conceito de intuição no conhecimento, de que trataremos em seguida.

E por que a consciência não pode construir um objeto transcendente, partindo unicamente da consciência? Em primeiro lugar porque consciência que não fosse de alguma coisa sequer poderia ser consciência. Porque a intencionalidade é sua característica primordial, e, por isso, ela precisa sempre de um objeto do em-si para ocorrer. Se tivesse que, a partir de si mesma apenas, o que seria impossível, retirar a causa para *criar* um em-si, ela não encontraria coisa alguma, pois sequer ela existiria. Ou seja, a consciência não pode, pegando elementos emprestados de sua própria subjetividade, construir, concretizar, objetivar qualquer objeto transcendente, porque sem esse ser objetivo não haveria consciência.

⁵⁰ EN, p. 24: “A consciência é um pleno de existência e essa determinação de si por si é uma característica essencial. [...] Queremos simplesmente indicar: 1º que *nenhuma coisa [rien]* é causa da consciência; 2º que ela é causa de sua própria maneira de ser.”

Aparentemente essa incongruência entre os dois modos de ser seria impeditivo da possibilidade da transcendência. Mas seria isso o mesmo que dizer que existem dois mundos, um dos pensamentos e outro das coisas reais? Seria dizer que, partindo somente do em-si ou somente do para-si, não é possível chegar a nenhum lado, não é possível que nenhum dos modos de ser se conecte de forma alguma? Ou, antes, justamente o contrário, que é, em primeiro lugar, por serem distintos que podem ser conectados? Além disso, será que devemos entender como necessária a introdução de um terceiro elemento, que seja tomado tanto do em-si quanto do para-si, para resolver o problema da transcendência (uma vez que fazemos a pergunta sobre a transcendência objetivando as ações no mundo provocadas pela consciência)? Vamos, no que se segue, retomar algumas considerações do último capítulo da segunda parte de *O ser e o nada*, intitulado “A transcendência”, em que Sartre está desenvolvendo as estruturas do ser-para-si. No Tópico I, “O conhecimento como tipo de relação entre o para-si e o em-si”, encontramos uma descrição de como a consciência pode transcender a si mesma até o em-si, de modo a alcançar o conhecimento de algo. Notemos, de antemão, que o próprio título da seção nos indica que esta relação não é o modo exemplar de toda e qualquer relação da consciência com o mundo, mas sim um “tipo” de relação entre os dois modos de ser. Acerca desse ponto lembremos também do que o autor trata na Introdução da obra, quando implica que somente podemos ter conhecimento de algo se, antes, houver algo de que tenhamos consciência, para então podermos engajar uma conduta epistêmica em relação a ela.⁵¹ Além disso, precisamos recordar que Sartre, seguindo Husserl, não reduz ao conhecimento todos os tipos de relação que podemos ter com o mundo. Conhecer algo é um dos tantos modos que temos para fazer isso.

[A] filosofia francesa, na qual nos formamos, não conhece mais do que a epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que temos das coisas não se limita ao seu conhecimento. A consciência ou pura ‘representação’ não é senão uma das formas possíveis de minha consciência ‘de’ esta árvore; eu posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e este ultrapassamento [*dépassement*] da consciência por ela mesma, que se nomeia “intencionalidade”, descobre-se no receio, no ódio e no amor. Odiar outro é uma maneira ainda de lançar-se [*s’écarter*] contra ele, de encontrar-se subitamente em face de um estranho com quem se vive, por quem se sofre diante da qualidade objetiva de [ser] “odiável”. Eis que, de um só golpe, as famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que fluuavam na salmoura malcheirosa do Espírito, dele se arrancam; elas não são senão maneiras

⁵¹ *EN*, p. 19: “Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente não pode ser conhecimento de outra coisa que de seu objeto.”

de descobrir o mundo. São as coisas que se revelam de repente para nós como odiosas, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma *propriedade* desta máscara japonesa que ela seja terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui a sua própria natureza — e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto [*charme*] nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com remansos de amor e de graça. Ei-nos libertos de Proust. Libertos ao mesmo tempo da “via interior”: em vão procuraremos, como Amiel, como uma criança que abraça os próprios ombros, as carícias, as diligências de nossa intimidade, pois finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em não sei qual retiro que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.⁵²

Assim, compreendo que a análise do conhecimento nos fornecerá um caso de relação transcendente entre em-si e para-si. Esse caso, ao que entendo, não pode servir para justificar a existência de outras relações transcendentais, mas simplesmente indicar a existência de uma delas, no que diz respeito ao conhecimento do em-si, que é operado pelo para-si. De todo modo, o que podemos encontrar no caso do conhecimento são algumas considerações sobre os dois modos de ser que podem ser úteis na condução da pergunta pela transcendência no que diz respeito à eficácia da consciência na ação, ficando demarcado que o que se entende por transcendência neste último caso é diferente do que a que pode alcançar ou provocar o conhecimento.

A relação das regiões de ser é um surgimento primitivo e que faz parte da própria estrutura desses seres.⁵³

Se a consciência precisa ser sempre intencional, ou seja, ser consciência de alguma coisa, é porque ela é, em sua estrutura de ser, relação com o ser. Toda consciência depende de um em-si, de modo que sua relação com o em-si é constitutiva do que a consciência é. Não haverá para-si sem o em-si. Mas a recíproca não é verdadeira. E para entender isso é preciso recordar uma premissa central da filosofia de Sartre: não se trata de procurar entender o mundo a despeito da consciência ou da realidade-humana. A questão é como a realidade-humana se relaciona com esse mundo que a cerca, e não como seria o mundo

⁵² SARTRE. *Situations I*, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, tradução própria.

⁵³ EN, p. 249: “La relation des régions d'être est un jaillissement primitif et qui fait partie de la structure même de ces êtres.”

apesar da realidade-humana, com ou sem relação com ela. Discutir sobre o em-si desta maneira, na verdade, seria, do ponto de vista sartriano, impossível. O em-si não se deixa abarcar em sua totalidade, não pode ser recortado, não pode ser considerado em sua forma de ser por uma consciência. Toda vez que devo pensar sobre o em-si, a totalidade que ele é ou mesmo seus objetos fragmentados, tenho que fazer um esforço para me colocar diante dele conscientemente, e, mesmo que fosse capaz, por algum artifício especial, de alcançar a sua imensidão, ao passo em que ele fosse dado para uma consciência, ele deixaria de ser nele mesmo a sua existência plena. É impossível que o em-si ou um existente seja tornado, em sua totalidade, consciência. Mas o mesmo não é o caso para a consciência ela mesma.

O para-si, como vimos, se constitui a partir do em-si para poder existir. E o em-si não pode ser senão já sendo, não podendo ser concebido em sua totalidade. Ao passo que a consciência visa um objeto e a partir dele faz surgir seu próprio ser, é nela mesma que encontramos a resposta para a relação entre o ser e o não-ser, entre o em-si e o para-si. É por isso que ela é um "surgimento primitivo" e da relação que lhe constitui se pode dizer que ela "faz parte da própria estrutura destes seres". Mas, mais uma vez, isso somente é válido para a consciência. O em-si não é e nem pode se relacionar com a consciência, pois se o fizesse deixaria de ser o que é, deixaria de ser em-si. De modo que a empreitada de descrever a relação entre o em-si e o para-si cabe apenas ao para-si. É apenas do ponto de vista da consciência que tal questão faz sentido. Ao em-si jamais será possível realizar essa tarefa. Essa desigualdade entre as duas regiões do ser precisa ser lembrada e compreendida dentro da proposta de Sartre para que se possa explicar a relação entre elas.

Sem considerar o ser, a consciência, e os próprios fenômenos, não são mais que uma abstração. E o concreto "é descoberto por nós", usa o autor precisamente essas palavras, como uma "totalidade sintética" na qual a consciência e os fenômenos são apenas "articulações".⁵⁴

Mas se, em um sentido, a consciência considerada em seu isolamento é uma abstração, se os fenômenos – e mesmo o fenômeno de ser – são paralelamente abstratos, na medida em que eles não podem existir como fenômenos sem aparecer a uma consciência, o ser dos fenômenos, como em-si que é o que é, não poderá ser considerado como uma abstração. Não há necessidade para ele de ser senão si mesmo, ele não envia a nada além de si.⁵⁵

⁵⁴ EN, p. 249.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 249-50. "Mais si, en un sens, la conscience considérée dans son isolement est une abstraction, si les phénomènes – et même le phénomène d'être – sont pareillement abstraits, en tant qu'ils ne peuvent exister comme

Se o em-si não precisa de outro ser para existir, se ele é o que é não importa o que se passe com o para-si, ele é justamente o oposto de uma abstração, de algo que não pode existir sem ser relação com outra coisa. O em-si é simplesmente, e não cabe investigar nele a relação possível do para-si com o em-si, pois tal relação se dá apenas no para-si, sobretudo no caso do conhecimento. Se tivéssemos que partir apenas do em-si, não haveria a menor possibilidade de fazer nem de responder a questão sobre a relação entre as duas regiões de ser.

Contrariamente, não há coisa "tão afastada quanto seja possível de um substância e do em-si" quanto o para-si. O para-si causa sua própria nadificação que lhe constitui, ao ser aquilo que não é em-si. E ele somente pode se constituir na "unidade ontológica" de suas ek-stases (...)⁵⁶. Portanto é no para-si, e não no em-si, que se deve investigar a relação entre eles⁵⁷. E é assim porque tal relação não apenas pode ser compreendida a partir da consciência, mas porque tal relação é a própria consciência.

Se, então, a relação do para-si ao em em-si deve ser originalmente constitutiva do próprio ser que se coloca em relação, não se deve entender que ela possa ser constitutiva do em-si, mas sim do para-si.⁵⁸

Ser "questão" de seu ser, ter seu ser em questão, estar em questão em seu próprio ser são traduções possíveis de uma parte da definição que Sartre oferece para a consciência, na medida em que ela implica um ser outro que ela. E é por esse atributo que a ela e, portanto, à questão da relação entre os dois modos de ser, está vinculado o tópico do conhecimento, do modo muito particular em que este é descrito. Também a ação pode ser derivada dessa discussão, e, com isso, a ideia central de liberdade. Tal é a relevância do problema da transcendência sobre o qual iremos nos debruçar no que se segue.

Sabemos, para começar, que tal investigação não somente deve partir da consciência, como sabemos que apenas através do para-si é possível compreendê-la. Portanto, é da perspectiva de uma análise do para-si que se buscará o elo entre em-si e para-si, e isso passará, inicialmente, por uma compreensão do sentido de conhecimento.

phénomènes sans paraître à une conscience, l'être des phénomènes, comme en-soi qui est ce qu'il est, ne saurait être considéré comme une abstraction. Il n'a besoin pour être que de lui-même, il ne renvoie qu'à lui."

⁵⁶ EN, p.250. Por "ek-stase" compreenda-se as três dimensões temporais, presente, passado e futuro.

⁵⁷ Deixo aqui a questão de se essa consideração que Sartre faz de que a relação entre em-si e para-si dever ser tirada apenas do em-si serve apenas para o conhecimento, ou se o mesmo deverá ocorrer também para a ação. Minha proposta é de que no caso da ação a relação de transcendência será diferente.

⁵⁸ EN, p. 250: "Si donc la relation du pour-soi à l'en soi doit être originellement constitutive de l'être même qui se met en relation, il ne faut pas entendre qu'elle puisse être constitutive de l'en-soi, mais bien du pour-soi."

É no para-si somente que se deve procurar a chave dessa relação ao ser, que chamamos, por exemplo, conhecimento. O para-si é responsável em seu ser por sua relação com o em-si, ou, se se preferir, ele se produz originalmente sobre fundo de uma relação ao em-si.⁵⁹

Mas se, para o conhecimento, devemos procurar tal relação somente no para-si, no caso da ação a transcendência é de tipo tal que, diferentemente, precisa de para-si e em-si. Sem buscarmos no em-si se o projeto de ação efetivamente se realizou, como procuro deixar claro no capítulo seguinte, não podemos assumir que a ação tenha ocorrido e, assim, tampouco a relação entre em-si e para-si na ação. Só há transcendência da ação se em-si e para-si ambos forem consultados para buscar neles uma *alteração* consciente no em-si. Fica então demarcada de antemão uma divergência já percebida entre a transcendência no conhecimento e na ação.

O que se mantém para ambos os casos é que investigar as relações entre em-si e para-si passa, ao mesmo tempo, por compreender o que é o para-si, que se constitui por essas próprias relações. Tendo em vista, inclusive, que é o para-si a estrutura que Sartre sempre responsabiliza por executar a relação, o que se mantém na Conclusão.⁶⁰ Tal é, portanto, "nossa questão primeira"⁶¹, e a partir da elucidação do para-si será possível responder algumas dúvidas que fustigavam o leitor de *O ser e o nada* desde a Introdução. Entender como a consciência pode ser consciência de outra coisa, adquirindo, através disso, certa consciência de si; como é possível colocar um ser completamente alheio a si como elemento central, do qual depende para existir; como é possível que a consciência faça surgir o seu ser dependendo de um ser absolutamente distinto e afastado dela. Sabíamos desde o início da obra que a consciência se constituía dessa forma. Mas agora Sartre propõe que entendamos como pode ser que a consciência seja assim constituída, ou, de que depende toda a estrutura fundamental da consciência sobre a qual se baseia *O ser e o nada*, partindo, inicialmente, pela indagação sobre o conhecimento.

⁵⁹*Ibidem*, p. 250: "C'est dans le pour-soi seule qu'il faut chercher la clé de ce rapport à l'être, que l'on nomme, par exemple, connaissance. Le pour-soi est responsable dans son être de sa relation avec l'en-soi, ou, si l'on préfère, il se produit originellement sur le fondement d'une relation à l'en soi."

⁶⁰ *EN*, p. 809. Retomemos uma vez mais do que Sartre fala sobre a reunião entre em-si e para-si ser uma ligação sintética que é o próprio para-si.

⁶¹ *Ibidem*, p. 250.

Ao mesmo tempo que Sartre reconhece ao conhecimento um lugar muito importante na investigação da relação transcendente, ele também marca de forma bastante clara que o conhecimento é um "tipo" de relação entre o em-si e o para-si, conforme colocado anteriormente.⁶² Feita essa ressalva, ou seja, compreendendo que a relação de transcendência do para-si não se reduz ao conhecimento, mas que, ainda assim, este é um tipo de relação entre as duas regiões de ser⁶³, podemos avançar sobre uma inversão na ideia de "intuição", alterando a posição da consciência e da coisa na relação de conhecimento.

“[A] intuição é a presença da consciência à coisa.”⁶⁴ — Segundo Sartre, todo conhecimento é intuitivo. Todas as formas de discurso, dedução, todos os instrumentos utilizados para conhecer, em última análise, levarão à intuição. A compreensão husserliana desse conceito, que de acordo com Sartre é compartilhada pela maioria dos filósofos, é a de que intuição seja a presença da coisa à consciência, de modo que o conhecimento tenha a estrutura da "presença a". Porém, anteriormente na obra, quando se discutia precisamente a ideia de presença, se estabeleceu que esta jamais poderia ser um atributo do em-si, mas sim do para-si, e isso leva a uma inversão da fórmula de Husserl. Para entender o que o autor quer dizer com "conhecimento" é preciso, pois, compreender o que significa a intuição como sendo "presença da consciência à coisa", e não “presença da coisa à consciência”.

Partimos sempre da intencionalidade da consciência, conforme descrito desde a Introdução, e mesmo desde Husserl, sendo esse um dos poucos pontos admitidos sem ressalvas da filosofia deste último por Sartre. "Uma consciência que não fosse consciência *de* alguma coisa não seria consciência (de) coisa alguma"⁶⁵, nem mesmo de si própria. É pela necessidade de ser consciência de outra coisa que ela é capaz de se distinguir dessa outra coisa, e adquirir consciência (de) si.⁶⁶ Mas o que Sartre busca é um sentido ontológico da consciência ou para-si, ou seja, ele busca entender por que essa é uma exigência para a consciência, a partir de uma discussão que traga o sentido dessa necessidade ao para-si.

⁶² *Ibidem*, p. 251.

⁶³ *EN*, p. 250. Quero marcar também o que é dito por Sartre no prólogo do capítulo sobre a transcendência, quando, retomando os conhecimentos adquiridos no decorrer da obra até ali, indica que poderíamos então explicar a relação do para-si ao em-si “sobre fundamento da qual podem aparecer em geral o *conhecer* e o *agir*”.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 251. “[L]’intuition est la présence de la conscience à la chose.”

⁶⁵ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁶ Como descrito no final do capítulo precedente, temos em Sartre duas modalidades da consciência, a posicional ou intencional propriamente, e a não-posicional, demarcado pelo uso de “(de)” entre parênteses. Esta não diz respeito a visar um objeto, mas a si própria, não enquanto objeto, mas enquanto autoconsciência, de “apercepção” de estar realizando uma operação intencional. Ambos os elementos são interdependentes entre si: só haverá intencionalidade havendo consciência não-posicional (de) si, e só haverá consciência não-intencional (de) si ao passo que se esteja consciente de um objeto intencional.

[O] que pode significar essa necessidade para a consciência de ser-consciência *de* alguma coisa, se a considerarmos sobre o plano ontológico, isto é, na perspectiva do ser para-si?⁶⁷

Sartre irá conduzir essa questão observando um tipo de relação que ele chama de "díade fantasma" do "reflexo-refletor" (*reflet-reflétant*). Um depende do outro para poder ser o que é: "o refletor só pode refletir o reflexo, e o reflexo só é reflexo remetendo ao refletor (...). Um aponta para o outro e cada um engaja seu ser no ser do outro".⁶⁸ Ao passo que, se não houver qualquer um dos membros da díade, eles se aniquilam simultaneamente. Pois "o refletor não é outra coisa senão o refletor deste reflexo, e se o reflexo só pode se caracterizar pelo seu 'ser-para se refletir nesse refletor', os dois termos da quase-díade, colocando um contra o outro os seus dois nada, nadificam-se conjuntamente."⁶⁹ Somente se o refletor refletir alguma coisa o conjunto não irá se fundar no nada. Por outro lado, se o reflexo fosse alguma coisa, seria preciso que ele fosse em-si, e não reflexo, introduzindo opacidade no sistema "reflexo-refletor" e destruindo a divisão binária entre eles. Pois, "no para-si, o reflexo é também o refletor"⁷⁰. Por outro lado, se o reflexo é qualificado, ou seja, se ele receber um elemento a mais, ele passa a se separar do refletor "e sua aparência se separa de sua realidade"⁷¹. E, assim, o cogito se tornaria impossível. O reflexo somente poderá ser ao mesmo tempo "alguma coisa a ser refletida" e coisa alguma se ele se fizer qualificar por outra coisa que não ele, por algo que ele não é, ou seja "se ele se refletir enquanto relação a um fora que ele não é"⁷². Em outras palavras, o mais fundamental não é aquilo que é refletido, mas que, para o refletor, o reflexo se define por aquilo a que ele é presença.

Trocando em miúdos, a consciência não é o que define o objeto intencional; mas, ao contrário, é o objeto intencional que define a consciência. É aquilo a que a consciência é presença que define a relação. E o que é presença a mim é sempre aquilo que não sou eu. Aquilo a que a consciência é presente não poderá ser ela própria. Mas, se deixarmos de observar o em-si e colocarmos o para-si como objeto da nossa análise, vemos que há uma diferença: no para-si, o reflexo é *também* o refletor, e isso porque ele tem a estrutura do não-ser, assim como a presença.

⁶⁷ EN, p. 251: "que peut signifier cette nécessité pour la conscience d'être-conscience de quelque chose, si l'on l'envisage sur le plan ontologique, c'est-à-dire dans la perspective de l'être pour-soi?"

⁶⁸ EN, p. 252.

⁶⁹ *Ibidem* p. 252.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 252.

⁷¹ *Ibidem*, p. 252.

⁷² *Ibidem*, p. 252.

A presença envolve uma negação radical como presença àquilo que não se é. É presença a mim o que não sou eu. Veremos adiante que esse “não sou” [*n’être pas*] é implicado *a priori* por toda teoria do conhecimento. É impossível construir a noção de objeto sem que tenhamos originalmente uma relação negativa designando o objeto como o que *não é* a consciência. [...] A coisa é, antes de toda comparação, antes de toda construção, aquilo que está presente à consciência como *não sendo* da consciência. A relação original da presença, como fundamento do conhecimento, é *negativa*.⁷³

Se a presença deve ser uma relação primordialmente negativa, e a negação vem ao mundo pelo para-si, a consequência é que não é a coisa que *se põe* como não sendo o para-si, mas, ao contrário, é o para-si que provoca essa compreensão da coisa. Dito de outro modo, é a consciência que *põe* a coisa na relação do conhecimento, e não a coisa que se põe à consciência, visto que o em-si, sendo aquilo que é, não poderia se indicar como não-sendo. A negação, na relação de “presença a” que é constitutiva do conhecimento, vem do próprio para-si.

Aqui encontramos uma segunda distinção entre a relação transcendente do conhecimento e a da ação. O papel da negação na relação de presença à coisa, no caso do conhecimento, e na relação negativa que encontramos na ação, possuem sentidos divergentes. A presença da consciência requer o em-si de antemão, requer a coisa da qual se poderá ter conhecimento. E então a consciência, ao se dirigir à coisa, a torna para-si. No caso da ação, ainda que em última instância tudo parta do em-si, é preciso que o sujeito seja capaz de abstrair dele, fazer um “recuo” perante o mundo e ser capaz de imaginar um estado de coisas que ele acredita ser melhor e, ao fim, procurar realizar tal estado. Enquanto o conhecimento se refere ao em-si, tornado então para-si, a ação parte do para-si, que em última análise sempre advém originariamente de um em-si, mas, nesse caso, deve também transformar o para-si em em-si, o que não é uma demanda do conhecimento.

O conhecimento aparece então como um modo de ser. O conhecer não é nem uma relação estabelecida posteriormente [*d’après coup*] entre dois seres, nem uma atividade de um desses dois seres, nem uma qualidade ou propriedade ou virtude. É o próprio ser do para-si na medida em que é presença a..., isto é, na medida em que ele tem a ser o seu ser ao se fazer não ser um certo ser a quem ele é presente. Isso

⁷³ EN, pp. 252-3.

significa que o para-si não pode ser senão segundo o modo de um reflexo se fazendo refletir como não sendo um certo ser.⁷⁴

O fato de Sartre afirmar que o conhecimento não é uma atividade também evidencia que há uma diferença entre o tipo de relação de transcendência deste com o da ação. Se o conhecimento fosse uma atividade dos seres a que se refere, perderia sua qualidade de negação e deixaria de ser para-si. Mas vimos que o conhecimento é tributário da negação, o seu modo de ser tem que se fazer ser o que é, sem ser isso que já esteja feito no mundo. Ou seja, o conhecimento é de um ser no mundo, a quem ele é presença a, mas ele não é essa coisa que está no mundo. Ele é para-si e não em-si, ainda que seja conhecimento de um em-si. Ele precisa transcender o em-si de modo a torná-lo consciente. Já na ação, ocorre o movimento oposto, é preciso partir de uma negação e a efetivar como em-si. Toda ação requer a realização, ou ao menos um princípio de realização, nos ensina Sartre. Não é possível que a ação *não seja*, portanto, um ser, no sentido de que ela precisa, em algum momento, sair do para-si e modificar o em-si. A ação precisa vir a *ser* um certo ser, sendo este o fim visado como projeto (que pode fracassar ou não)⁷⁵ e que, por consequência, não poderia existir, já que o fim é antes de tudo um não-ser. Na ação, além disso, é preciso não apenas que se faça “não ser um certo ser”, mas de uma dupla negação, em que é necessário não somente um ser, mas um não-ser: é como se as duas relações de transcendência percorressem caminhos opostos.

Sartre também fala de dois tipos de negação, uma sendo uma negação externa, ou seja, entre dois seres relacionados externamente por uma testemunha, mas sem modificar o que são (como no exemplo “a taça não é um tinteiro”); e outra uma negação interna, como em “eu não sou rico”, ou seja, que influencia na estrutura interna do ser negado.

Por negação interna entendemos uma relação tal entre dois seres em que isto que é negado de um⁷⁶ qualifica o outro, por sua própria ausência, no coração de sua essência. A negação se torna então uma ligação de ser essencial, uma vez que ao menos um desses seres sobre os quais ela se põe é tal que indica ao outro, que leva o outro em seu coração como uma ausência. É claro que esse tipo de negação não se

⁷⁴ *Ibidem*, p. 253: “La connaissance apparaît donc comme un mode d’être. Le connaître n’est ni un rapport établi d’après coup entre deux êtres, ni une qualité ou propriété ou vertu. C’est l’être même du pour-soi en tant qu’il est présence à..., c’est à dire en tant qu’il a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent.”

⁷⁵ Com relação ao sucesso ou não de uma ação, isso é irrelevante para Sartre considerar que tenha havido ação: nossas intenções podem dar tanto certo quanto errado, mas, seja como for, precisam ter acontecido, ou, ao menos, precisamos ter tentado as realizar, ainda que com fracasso.

⁷⁶ O trecho, em realidade, poderia ser traduzido por “isto que é negado do outro qualifica o outro”, mas altero o primeiro termo para “um” para facilitar a leitura.

aplica ao ser-em-si. Ela pertence por natureza ao para-si. Só o para-si pode ser determinado em seu ser por um ser que ele não é. E se a negação interna pode aparecer no mundo – como quando se diz de uma pérola que ela é falsa, de um ovo que ele não é fresco, etc. – é pelo para-si que ela vem ao mundo, como toda negação de forma geral. Se, então, só ao para-si pertence conhecer, é porque pertence só a ele se mostrar [*s'apparaître*] como não sendo o que ele conhece.⁷⁷

Se a negação interna é do para-si e é a de que se precisa para conhecer, temos especificado que na transcendência da consciência que conhece um objeto a alteração ocorre não no objeto em-si, mas sim no para-si. Na ação, a alteração precisa ocorrer no em-si, ou não haverá, realmente, ação.

E, como aqui aparência e ser ocorrem ao mesmo tempo [*ne font qu'une*] – pois o para-si tem o ser de ser aparecer –, é preciso conceber que o para-si engloba no seu ser o ser do objeto que ele não é enquanto ele está em questão em seu ser como não sendo *este* ser.⁷⁸

À consideração anterior, Sartre acrescenta que no conhecer o aparecer e o ser se dão juntos. No conhecimento a percepção do objeto tem a mesma forma que o ser, uma vez que ele se dá ao modo do para-si. Ou seja, a consciência será aquilo que o objeto não é, e, a partir disso, o terá em questão para ela. Na ação a relação é descrita de forma bastante diferente. Sartre dirá que se aparecer e ser fossem a mesma coisa, estaríamos em um mundo como o dos sonhos, em que bastaria conceber para ser, o que é evidentemente falso. No conhecimento, a relação da consciência com o objeto se dá inteiramente no para-si, sem nenhuma alteração do em-si. Na ação, a relação se dá no para-si e no em-si, com necessária alteração do em-si.

O autor também discute a ilusão intelectualista, em que se acredita na anterioridade do conhecimento de um ser para que se possa negar esse ser. Sartre entenderá que não é preciso conhecer outro ser para se constituir como não sendo ele, afinal, conceber e conhecer não são a mesma coisa. Como destacado anteriormente, nem toda consciência é conhecimento, ainda que todo conhecimento seja consciência de alguma coisa. O que ocorre, simplesmente, é que não posso me determinar a não ser um objeto com o qual não tive qualquer relação. Na ação, por sua vez, a concepção do fim não é apenas constituída de algo que a consciência não é, mas isso necessariamente ocorre antes da realização da ação. É preciso conceber um não-ser anteriormente ao ato, e então buscar sua concretização.

⁷⁷ EN, pp. 254-5.

⁷⁸ EN, p. 255.

[N]ós abordamos o estudo de uma relação ontológica que deve tornar toda experiência possível e que visa a estabelecer como um objeto em geral pode existir para a consciência. Não é possível então que eu tenha qualquer consciência do objeto que não sou eu, antes de constituí-lo com objeto. Mas o que torna, ao contrário, toda experiência possível é um surgimento *a priori* do objeto para o sujeito ou, uma vez que o surgimento é o fato original do para-si, um surgimento original do para-si como presença ao objeto que ele não é. Convém então inverter os termos da fórmula precedente: a ligação fundamental pela qual o para-si tem que ser como não sendo *esse* ser particular ao qual ele é presente é o fundamento de todo conhecimento deste ser.⁷⁹

Aqui, mesmo tendo por objeto de discussão o conhecimento, Sartre nos fornece uma informação importante para a relação ontológica que visa a constituir um objeto para a consciência, ou seja, algo que poderia, a princípio, ser aplicado à toda relação de transcendência entre em-si e para-si, não apenas o conhecimento, visto que esse é um elemento constitutivo do para-si, em qualquer caso. Tendo em vista, inclusive, que o capítulo é chamado de “A transcendência” e não de “O conhecimento”, faz sentido supor que Sartre não está preocupado somente em fundar o conhecimento, embora esse seja certamente um dos objetivos do capítulo, mas também, ao fazer isso, esclarecer de forma geral sobre a relação de transcendência, o que, em hipótese, poderia se aplicar a todos os seus tipos. Ademais, a relação de conhecimento não é uma relação qualquer, pois, afinal, ela precisa explicar como a consciência constitui um objeto, sendo que podemos supor que esta constituição do objeto, sim, seja o mesmo em todas as relações de transcendência, incluindo o estágio inicial da ação. Na ação, o primeiro passo é uma observação da realidade em-si, e, se opondo a ela, a constituição de um não-ser, que se buscará realizar como existente. Se, no conhecimento, não há necessidade de se discutir essa segunda formação, na ação ela é fundamental. Mas retomemos primeiramente o que o autor diz sobre o que torna toda experiência possível, isto é, o que a consciência precisará fazer toda vez que tiver que conceber um objeto.

A condição inicial é que o objeto seja outra coisa que a consciência, até porque a consciência não é um objeto ou uma substância. Sendo de ordem diversa do que ela é, a consciência poderá se negar ao objeto visado, se constituindo assim pelo fato de não ser aquela coisa, de que aquela coisa é algo outro que ela. Isso, como Sartre expressa, é o

⁷⁹ EN, p. 255.

surgimento original do para-si: é o primeiro movimento da experiência que a consciência tem do mundo, a partir do qual surge o para-si. Sem a consideração do em-si e sua conseqüente negação, uma vez que a consciência não pode senão se negar dele, a consciência não teria objeto, e, sendo intencional, não poderia ocorrer de forma alguma. Ela ocorre, no entanto, no modo de ser do para-si, ao passo que se coloca em relação com tal objeto. Em outras palavras, a consciência nada mais é do que a própria relação com o objeto. Ela se constitui justamente por *não ser* precisamente *este* ser do qual ela é consciência.

E nesse sentido, a negação interna é uma ligação ontológica concreta. Não se trata de forma alguma aqui de uma dessas negações empíricas onde as qualidades negadas se distinguem de partida por sua ausência ou mesmo seu não-ser. Na negação interna, o para-si é calcado [*écrasé*] contra aquilo que ele nega. As qualidades negadas são precisamente o que há de mais presente ao para-si, é delas que ele tira sua força negativa e que ele a renova perpetuamente. Nesse sentido, é preciso ver como um fato constitutivo de seu não-ser, pois ele deve ser lá fora de si sobre elas, ele deve ser *elas* para negar que ele lhes seja.⁸⁰

Neste trecho, Sartre indica como se constitui a *realidade* do para-si, a partir da relação de negação interna, e que se dá em referência às qualidades que são faltantes à consciência. É dessa falta que o para-si se constitui, ou seja, é daquilo que está ali para ele enquanto ele não está; é o que o para-si não tem, mas que só pode surgir sendo contraposto ao que está ali, como sendo algo que outro tem. O para-si precisa do em-si para poder se constituir “fora”, “no mundo”, já que, para Sartre, não há um “dentro” ou qualquer “interioridade” da consciência. O para-si, portanto, produz algo para além do que se vê no em-si ao se constituir a si próprio. E essa produção é negativa, ou seja: ele parte do que está ali, mas, ao se tornar em-si, ele precisa adicionar um elemento fundamental: que ele não é aquilo, que aquelas coisas são outras em relação a ele, e, portanto, que aquilo que ele é não é aquela coisa que existe. É essa a capacidade do para-si de se criar enquanto negação, e isso ocorre de modo objetivo, não aleatório: é com relação ao em-si que está ali, em primeiro lugar, que o para-si constitui como objeto e, nessa própria relação, é onde ele mesmo se forma. É como se o movimento consciente dissesse “não sou tal como esse objeto” ou “não tenho presente tal qualidade”. Em seguida à constituição o objeto, é possível também dizer: esse objeto, que não é a consciência que se tem dele, *não* é tal ou tal outra qualidade de objeto (no caso da negação interna), ou, então, como “esse objeto não é tal outro objeto”, relacionando duas

⁸⁰ EN, p. 256.

alteridades distintas entre si (no caso da negação externa). Seja com for, sempre é em relação a um em-si que o para-si pode exercer tais negações.

Em uma palavra, o término-origem da negação interna é o em-si, a coisa que *está ali*; e fora disso não há coisa alguma [*rien*], senão um vazio, um nada [*néant*] que se distingue da coisa somente por uma pura negação na qual *esta* coisa fornece o próprio conteúdo.⁸¹

Uma outra forma, ainda, de descrever a diferença entre conhecimento e ação é a partir do fato de que, na primeira, o ponto de partida, de onde a relação tira sua força, é o em-si, o que está aí. Já no caso da ação, a relação é motivada pela negação interna, pela falta ou ausência de algo. Podemos observar essa diferenciação no trecho seguinte.

[A]firmamos que não há, fora do em-si, *coisa alguma* [*rien*], senão um reflexo desse [*rien*] que é ele mesmo polarizado e definido pelo em-si na medida em que ele é precisamente o nada [*néant*] *deste* em-si, o [*rien*] individualizado não é coisa alguma [*rien*] porque ele *não é* o em-si. Assim, na relação ek-stática que é constitutiva da consciência, é o em-si em pessoa que é o polo concreto na sua plenitude e o em-si não é nada além [*rien*] do vazio de onde se desprende [*détache*] o em-si. O para-si está fora de si no em-si, pois ele se faz definir pelo que ele não é; a ligação primeira do em-si ao para-si é portanto uma ligação de ser. Mas essa ligação não é nem *falta*, nem uma *ausência*. No caso da ausência, com efeito, eu me faço determinar por um ser que eu não sou e que não é, ou não está ali: ou seja, que isso que me determina é como um oco [*creux*] em meio disso que eu chamarei de plenitude empírica. Ao contrário, no conhecimento, tomado como ligação de ser ontológica, o ser que eu não sou representa a plenitude absoluta do em-si. E eu sou, ao contrário, o nada [*néant*], a ausência que se determina a existir a partir desse pleno. Isso significa que, no tipo de ser que se chama o conhecer, o único *ser* que se pode encontrar e que está perpetuamente *aí*, é o *conhecido*. O cognoscente não é, ele não é apreensível. Ele não é nada além [*rien*] disso que faz com que haja um *ser-aí* [*être-là*] do conhecido, uma presença — pois a ele mesmo o conhecido não é nem presente nem ausente, ele é simplesmente.⁸²

Aqui, percebemos que o que se diz do conhecimento é precisamente o oposto do que se pode dizer da ação: a ação, como o para-si, se faz definir pelo que ela não é, por uma ausência ou uma falta; eu ajo porque algo *me faz falta*. Enquanto o conhecimento, por sua

⁸¹ EN, p. 256.

⁸² *Ibidem*, pp. 256-7.

vez, se define a partir do conhecido, do em-si que está aí. Como não ver, enfim, que uma relação e outra são extremamente diferentes? Um pouco mais adiante, Sartre coloca essas palavras simplesmente da seguinte forma: “o conhecimento não é *ausência*, mas *presença*”.⁸³ E, por fim, também destaca mais uma característica do conhecimento que pode ser elencada como diferença com a ação.

E, precisamente porque o conhecimento não é *ausência* mas *presença*, não há coisa alguma [*rien*] que separe o cognoscente do conhecido. Comumente se define a intuição como presença imediata do conhecido ao cognoscente, mas é raro que se tenha refletido sobre as exigências da noção de *imediato*. A imediatidade é a ausência de todo mediador [...].⁸⁴

A tese de que Sartre é um defensor de uma relação imediata entre a consciência e o mundo, especialmente no caso em que se fala do conhecimento, é por si só digna de investigação, mas, havendo maior interesse em entender as diferenças entre o tipo de transcendência do conhecimento e da ação do que aprofundar a análise sobre o conhecimento, vou me ater simplesmente ao fato de que essa é certamente uma diferença marcante com relação à ação. Para a ação, é necessário a intermediação de um não-ser, que é o projeto ou o fim que nos move a agir. Em suma, a relação de transcendência aqui não pode, então, ser de mesmo tipo que a relação de transcendência no conhecimento.

⁸³ *Ibidem*, p. 257.

⁸⁴ *EN*, p. 257.

5. DA TRANSCENDÊNCIA À AÇÃO

Efetivamente, de nada serviria declarar que a ação modifica somente a aparência fenomenal da coisa: se a aparência fenomenal de uma taça pode ser modificada até a aniquilação [*anéantissement*] da taça enquanto taça, e se o ser da taça não passa de sua *qualidade*, a ação visada deve ser suscetível de modificar o próprio ser da taça.⁸⁵

Se a relação transcendente do em-si e do para-si no caso do conhecimento é uma relação distinta da relação transcendente da ação, não podemos aceitar que o capítulo sobre a transcendência do conhecimento explique a questão pela eficácia da consciência através da ação. Mas o que quer dizer ação para Sartre? Felizmente temos um capítulo inteiro dedicado ao tema, cujo título é “A condição primeira da ação é a liberdade”. Nele não apenas Sartre irá definir a ação, como irá, através da discussão sobre motivações e fins contra os deterministas, explicar como a liberdade humana se dá e é pressuposta para que nossas ações ocorram. Novamente, nunca esteve em questão que seres humanos fossem capazes de agir. O que se trata aqui de mostrar é como funciona essa capacidade, que, por sinal, é aquela que define o homem, uma vez que nós somos o que nos fazemos ser. Ou, com outras palavras, que o ser humano é o ser que se faz ser aquilo que é. Aqui também encontramos descrito o sentido em que a consciência, para nós, antecede e define a essência. Nossos projetos fundamentais, que são o que de mais profundamente encontraremos para descrever por que agimos como agimos, também surgem da discussão presente neste capítulo, e se estende na descrição da psicologia existencial por ele oferecida, assim como, evidentemente, na discussão sobre a responsabilidade, desembocando em inúmeras consequências de ordem moral que, no entanto, Sartre não deseja abordar nesta obra. Mas o que significa, afinal, esse conceito tão importante do existencialismo de Sartre?

[A]gir é modificar a *figura* do mundo, é dispor meios em vista de um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado tal que, por uma série de encadeamentos e ligações, a modificação trazida a um dos elos leva modificações a toda a série e, por fim, produz um resultado previsto. [...] Convém, com efeito, notar de início que uma ação é por princípio *intencional*.⁸⁶

⁸⁵ EN, p. 819.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 577.

Quando o autor descreve a ação, o elemento mais importante de sua estrutura é, sem dúvida, a intencionalidade. Ou seja, o fato de que toda ação ocorrerá somente a partir da posição de um objetivo antevisto pelo agente. É preciso, para agir, que coloquemos um fim a ser realizado por nós como motivador da ação. Não é preciso dizer que esse fim, objetivo ou projeto jamais poderão ser de ordem do em-si, uma vez que, se estivessem presentes na realidade, das duas uma: ou bem não poderíamos o realizar, pois já estaria realizado, ou bem não faria sentido agir de modo a tornar real algo que já é. Não poderíamos sequer desejar que tal coisa ocorresse, uma vez que ela já estaria ocorrendo. Ou seja, todo fim visado para uma ação é de ordem do não-ser, e, portanto, somente pode ser colocado por uma consciência. Por consequência, nossas ações são oriundas não do dado, do passado, de determinações presentes na realidade, e sim da negação. É a negação e a possibilidade permanente de negação para nós que, em última instância, permite a Sartre dizer que somos condenados a ser livres. Mas antes de tratar da liberdade, gostaria de deixar mais claros alguns elementos da ação, especialmente os motivos, móbeis⁸⁷ e fins. Compreendendo isso, veremos por que é através dos fins que motivos e móbeis se constituem enquanto tal, e, a partir da análise da estrutura da ação fornecida por Sartre, será possível perguntar como a ação relaciona em-si e para-si, e se isso pode ser descrito como uma relação de transcendência, de modo a averiguar se o problema da ação é resolvido neste capítulo, ou, ao contrário, se não encontramos uma justificativa satisfatória para a eficácia da consciência também aqui, compreendendo, por consequência, por que Sartre retoma este ponto, no final da obra, como uma tarefa a ser realizada por metafísicos, ao invés de remeter à solução encontrada por ele em *O ser e o nada* ou outros textos anteriores.

Dizer que a ação é sempre intencional implica na necessidade de que haja consciência quando quer que haja uma ação humana. Em outras palavras, é dizer que toda ação humana é consciente. Definitivamente para Sartre não há a possibilidade de um inconsciente guiando cegamente nossas ações. Há, porém, outras formas de explicar por que agimos de formas que não são totalmente compreensíveis para nós, como no caso da má-fé, por exemplo, em que figuraríamos uma espécie de mentir a si próprio. Como procuro defender, por mais ou menos clara que esteja para nós a posição de um fim para nossas ações, é preciso, de qualquer modo, que um fim seja posto. Não há a possibilidade de agir sem que tenhamos concebido uma situação (de não-ser) que não esteja realizada, que seja desejada e que venhamos a realizar. Que o fim seja uma irrealidade, que o agente o veja como melhor que outras opções pelas

⁸⁷ Em francês esses termos são escritos *motifs* e *mobiles*.

quais poderia optar, e que esse fim seja, efetivamente, realizado, são algumas das condições descritas pelo autor para que se possa definir uma ação.

Mas Sartre não irá negar a facticidade, aquilo que os deterministas teriam acertado em descrever como parte fundamental da ação: além dos fins, nossas ações são movidas a partir de motivos e móbeis, sendo os primeiros situações objetivas encontradas no mundo, e os segundos subjetivas, psicológicas ou privadas. Ou seja, para a ação de escalar uma montanha, é preciso, em primeiro lugar, de uma montanha, e, além disso, de meu desejo de escalar essa montanha, seja motivado por medo de uma fera que se encontra na sua margem ou alguma vaidade qualquer de alpinista. Toda ação, Sartre nos diz, possui esses três elementos: motivos, móbeis e fins. Mas, diferentemente do que defenderam os deterministas, não se pode parar aqui e entender que os motivos e móbeis que provocam a ação, mas antes, que estes são considerados como motivos ou como móbeis por causa dos fins. A montanha não me faz necessariamente a escalar, nem minha vontade de cumprir uma missão difícil me faz optar por uma grande escalada em vez de qualquer outra atividade exigente ou arriscada. Ao contrário, o que me faz compreender a montanha como um objeto necessário ou um obstáculo é o fim com que me dirijo a ela. Se quero escalar, ela será útil, se quero chegar a uma cidade e preciso desviar dela, será um empecilho. Nela mesma, Sartre nos diz, a montanha é neutra. A forma como vou entender minha ação também. O sofrimento que uma escalada pode significar para mim não é necessariamente o mesmo que significa para minha companheira. Ela pode entender a sensação como um meio de superação, e eu, simplesmente, como um cansaço desnecessário. Ela pode seguir com a escalada e eu desistir dela. Tudo depende do fim a que me proponho realizar com tal ação ou outra. Assim, Sartre entenderá que os motivos e os móbeis serão considerados como tais não em decorrência do que eles faticamente são, sem por isso ignorar a necessidade total do em-si para que uma ação se concretize, mas que é por causa de nossos projetos e objetivos que esses aspectos da realidade ganharão um significado ou outro para nós.

Isso indica de que forma podemos relacionar em-si e para-si no contexto da ação, em *O ser e o nada*, sendo que a liberdade somente pode surgir da inter-relação de ambos. Não haverá liberdade sem uma ação que seja concebida pelo agente, e tampouco haverá liberdade sem que a ação se concretize no real. Sartre fala inclusive de uma “dupla negação” que é necessário ocorrer toda vez que alguém aja. É preciso que o que era ser se torne não-ser, e o não-ser passe a ocupar um espaço na realidade. Ou seja, eu nego de uma situação atual a sua continuidade, operando aí uma negação, e contra ela realizo uma negação que concebi anteriormente, isto é, a segunda das negações referidas acima. Fica claro, portanto, que

ambos os modos de ser precisam ser empregados se se quiser agir. Sem o para-si para que se conceba um objetivo de ação a ser realizado, nada ocorrerá, pois faltará motivação para isso. Sem o em-si onde a realização de toda ação efetivamente se dá, não haverá substrato que contemple a ação — e sem realização, Sartre dirá, confundiremos o mundo da realidade com o mundo dos sonhos, equivalendo conceber para ser, o que seria absurdo. Não é necessário que a ação cumpra exatamente o que foi premeditado por mim, mas, para haver ato, é preciso que eu chegue a um resultado real no mundo, que seja proveniente de uma modificação ensejada por um projeto meu.

O exemplo que Sartre oferece é o da criação de Constantinopla. A cidade foi criada pelo imperador para resolver alguns problemas que, efetivamente, estavam acontecendo. Mas para que se compreenda uma situação como *problemática* é preciso que eu seja capaz de a comparar com uma situação ideal e conceber que esta seja melhor do que a que encontro. Uma capital com uma melhor localização, que facilitasse o recolhimento de impostos, que não padecesse da corrupção dos costumes pelas elites governantes, eram todas condições desejadas e que “faziam falta”. Ou seja, não estavam realizadas, e eram, ademais, desejadas. A construção da nova capital por Constantino ocorreu, sim, em relação a uma situação factualmente insatisfatória. Mas tal insatisfação só pode ser entendida como tal se se conceber uma outra situação, então não existente, em que as coisas eram entendidas como melhores.

Se a ação é intencional, ela demanda uma concepção consciente de um fim. Se ela requer realização, ela demanda ultrapassar o para-si e atingir o em-si. Em outras palavras, a ação implica transcendência da consciência que, eficazmente, concretiza seu projeto no mundo. Podemos entender, então, que ação descreve uma relação de transcendência entre o em-si e o para-si? Minha resposta a essa pergunta seria positiva, mas não no alcance de conceber que a descrição da ação tenha respondido a questão mencionada na Conclusão, como algo a realizar, a partir da ontologia de *O ser e o nada*, por quem quiser se dedicar a uma empreitada metafísica.

Que a ação tenha sido explicada em suas condições de possibilidade, separando os elementos que lhe propiciam, e, sobretudo, mostrando a sua relação irrefutável com o não-ser e o em-si, serve para mostrar como se dá o seu funcionamento, de que depende e que consequências se pode tirar disso. Não se trata, como mencionado, de perguntar se somos ou não capazes de agir. Nós agimos, e é através da ação que a liberdade pode ser também descrita, uma vez que é através de nossas ações que somos livres. Mas que uma outra pergunta, a de quais são os fundamentos ontológicos que sustentam afirmações como as feitas

na Quarta Parte e das quais, portanto, elas dependem, não pude encontrar no capítulo da ação nem no da transcendência como conhecimento. Acredito, porém, que o problema da ação se torna mais evidente quando a noção de liberdade é trazida à tona.