

DESEJO E NEGAÇÃO – A FALTA SITUADA NO CORAÇÃO DO SER (UMA HOMENAGEM A BARBARAS)

Desire and negation – lack in situated in the heart of being (a tribute to Barbaras)

Deseo y negación – la falta situada en el corazón del ser (un homenaje a Barbaras)

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

Resumo: Propomos, no texto que se segue, retomar a fina e acurada leitura realizada por Barbaras em torno da problemática sartriana do desejo e sua relação com a negação. Trata-se de pensar o fenômeno da falta situada no coração do ser. É, portanto, no contexto desse tema que nasce a questão posta por Barbaras: “Como pode *haver* desejo, se o desejado não pode *ser* de alguma maneira?”. Busca-se mostrar que, para além de certo realismo ingênuo de Sartre, há uma enorme diferença entre a ontologia fenomenológica *não idealista* e a *ingenuidade realista* pela qual insiste-se em ler a ontologia sartriana. Assim, ao invés da identificação entre desejo e falta (o que, irremediavelmente, indica certo grau de *vontade*), a ontologia de Sartre é – sem mais – *ontologia da negatividade*: Ser e Nada referem-se ao ser categorial (ontológicos), enquanto ser-para-si e ser-em-si são existentes (ônticos, *fenômenos* enfim); numa palavra, Sartre perverte intencionalmente o método *puritaneamente fenomenológico*.

Palavras-chave: Renaud Barbaras; Desejo; Negação; Falta; Sartre.

Abstract: The purpose of this paper is to reflect about Barbaras’ lecture of the Sartrian desire problem and its relation to negation. This question is situated inside the phenomenon of lack in the heart of being. It is, therefore, in the context of this theme that the question posed by Barbaras arises: “How can exists desire, if the desired cannot be in any way?” The point is demonstrating that, beyond Sartre’s naïve realism, there is a huge difference between the non-idealist phenomenological ontology and the naïve realistic by which ones insists on reading the Sartrian ontology. Thus, instead of the identification desire and lack (which inevitably indicates a certain degree of will), Sartre’s ontology is – in fact - ontology of negativity: Being and Nothing refer to being categorial (ontological), but being-to-itself and being-in-themselves are existential (ontically – they are both phenomena); in this way, Sartre deliberately changes the *purity phenomenological method*.

Keywords: Renaud Barbaras; Desire; Negation; Lack; Sartre.

Resumen: En el texto siguiente, proponemos retomar la fina y exacta lectura realizada por Barbaras a respecto de la problemática sartriana del deseo y su relación con la negación. Busca-se pensar el fenómeno de la falta situada en el corazón del ser. Es, por lo tanto, en el contexto de ese tema que nace la cuestión planteada por Barbaras: “¿Cómo puede haber deseo, si lo deseado no puede ser de alguna manera?”. Intenta-se mostrar que, además de cierto realismo ingenuo de Sartre, hay una diferencia entre una ontología fenomenológica no idealista y la ingenuidad realista por la que se insiste en leer la ontología sartriana. Por lo tanto, en lugar de la identificación entre deseo y falta (lo que, sin remedio, indica cierto grado de voluntad), la ontología de Sartre es – sin embargo – ontología de la negatividad: Ser y Nada se refieren al ser categorial (ontológicos), mientras el ser-para-si y ser-en-sí son existentes (ônticos, *fenômenos* al cabo); en una palabra, Sartre no sigue el método *puritaneamente fenomenológico*.

Palabras clave: Renaud Barbaras; Deseo; Negación; Falta; Sartre.

...pois o mesmo é a pensar e a ser.
Parmênides¹

O homem é fundamentalmente desejo de ser e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; mas resulta de uma descrição a priori do ser do Para-si, posto que o desejo é falta, e o Para-si é o ser que é, a si mesmo, sua própria falta de ser. O projeto original que se exprime em cada uma de nossas tendências empiricamente observáveis é, assim, o projeto de ser. (Sartre, 2011, p. 692)

Introdução

O existencialismo sartriano, ou mais propriamente sua *filosofia da liberdade*, parece ser o alvo preferido tanto de marxistas de todas as cas-

¹ Parmênides. *Poema*. Fragmento 3. Trad. Fernando Santoro. Disp. https://pt-static.z-dn.net/.../ad427688417a96_f5e31d7c7d8aa8336a, consulta 30-08-2017, 11h11.

tas quanto de liberais de todos os *níveis*. Nos anos 1960, Sartre foi *estudado* pela CIA e *observado* pela KGB: ocorre que suas incursões no plano *político* desagradaram a “gregos e a troianos”, e é daí que advém sua caricatura de um *burguês arrependido* ou de um *traître* ou, mesmo, *collaborateur*. As polêmicas, várias e variadas, cultivadas e *documentadas* pelo casal Sartre-Beauvoir parecem – ainda hoje, e também na *Academia* – ter mais importância que sua filosofia. Felizmente, na contramão do modelo *vida dos famosos* (que abarca boa parte das críticas a Sartre), nosso homenageado volta-se para à *filosofia de Sartre*: em *Désir et manque dans L’Être et le Néant: le désir manqué* (2005), o professor Renaud Barbaras dirige-se a Sartre *como filósofo*. E, *de filósofo para filósofo*, pergunta:

Não é porque Sartre não efetua a *épokhé* fenomenológica e permanece prisioneiro de um pressuposto ingenuamente realista que ele lê a ausência do objeto em esboço como um puro

não-ser, mais que como um modo de ser, um estilo singular de presença? (Barbaras, 2005, p. 140).

E responde:

Na verdade, tudo se passa como se Sartre não pudesse voltar ao final senão nisso que ele colocou implicitamente no início, a saber, um ser-em-si, em nome do qual toda forma de manifestação envolvendo a distância ou ausência será finalmente concebida como não-ser (Barbaras, 2005, p. 140).

Desse modo, não se trata de mostrar que as diferenças de Sartre com marxistas tanto podem ser creditadas à *exigência de liberdade* do filósofo quanto à *necessidade autoritária* do marxismo; nem de relevar razões pelas quais as *razões* de Sartre deveriam também ser ouvidas, *apesar* das queixas de Camus ou Merleau-Ponty ou qualquer outro. Barbaras *homenageia* Sartre quando, ao invés de prender-se a *detalhes bio-bibliográficos*, promove o debate *filosófico*; e, ainda que sua conclusão revele – da perspectiva da *fenomenologia husserliana* – os limites da fenomenologia de Sartre, a seriedade com que Barbaras encara os *meandros* de *L'Être et le Néant* (O Ser e o Nada, ora em diante EN), expressa verdadeiramente um diálogo de filósofos. E, como tal, merece nossa atenção.

À *César o que é de César*: os filósofos que se entendam. Assim, a pretensão desse artigo é bem mais modesta do que a homenagem prestada por Barbaras a Sartre. Ora, não se trata de discutir as razões pelas quais torna-se relevante – no interesse da filosofia *barbarariana*, por assim dizer – revelar de modo analítico a *aporia maior* de EN. Pois, vista de sua *conclusão*, a crítica de Barbaras até parece repetir aquela quase *revelação merleau-pontyana*, de que a filosofia de Sartre é mero *sobrevoo*; mas não. A sutileza e profundidade da argumentação tecida em *Desejo e falta* é, ainda que *homenagem*, uma das mais devastadoras críticas contemporâneas endereçadas à ontologia fenomenológica de Sartre. Ela abarca a estrutura mesma do pensamento sartriano, e o ensaio de ontologia fenomenológica permanece reduzido à uma hipérbole do em-si: parte-se do ser-em-si e retorna-se ao ser-em-si, ou nem mesmo isso? Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty – num sentido próximo e distante de Barbaras – resume a descrição do ser-para-si sartriano como *autonegação do nada*. Assim, perto de Merleau-Ponty, na medida em que uma filosofia do negativo “descreve nossa situação de fato com uma acuidade jamais levada a cabo – e, no entanto, fica a impressão de que nossa situação foi ‘sobrevoadada’ e o é de fato” (Merleau-Ponty, 2005, p. 89) – Barbaras decide pelo *engodo* do projeto sartriano de tentar “determinar o sentido da consciência e o sentido do ser, de tal maneira que seja pensável a intencionalidade como ‘intuição revelante” (Barbaras, 2005, p. 114). E as razões aventadas por Barbaras o colocam bem longe do pensamento merleau-pontyano, para quem a ontologia de Sartre e *nega-intuição do nada*

que *revela sua distinção absoluta*, ao passo que, para Barbaras, Sartre *jamais foi além* do ser-em-si.² À parte, Merleau-Ponty e suas *considerações*, o fato é que nem mesmo a respeito das razões do *engodo* da fenomenologia sartriana há acordo; parece mais acertado dizer que, do ponto de vista de uma fenomenologia da *percepção*, à fenomenologia da *consciência intencional situada* teria faltado *carne* (ou o corpo, ou corporeidade, ou natureza – razões das diferenças entre Sartre e Merleau-Ponty). No mesmo sentido, aos olhos da *fenomenologia mesma* (da qual Barbaras é tributário), a ontologia *fenomenológica* de Sartre – porque recusa-se a efetuar a *épokhé* fenomenológica – oscilaria entre *realismo ingênuo* ou *megalomania*.

Sartre, Barbaras e a ontologia do ser mundano-situado

Todavia, onde encontrar o parâmetro para decidir qual dos projetos filosóficos que se autodenominam fenomenológicos é, de fato, a *fenomenologia*? Ela foi aventada primeiro por Husserl, é certo, mas ainda em presença do pai da fenomenologia, Heidegger escreveu sua *ontologia fenomenológica do Dasein* Humano – algo que, aos olhos do mestre, revelou toda a carga antropológica que *então determinava a mais nova geração de filósofos alemães* (1930) (Husserl, 1994, p. 57ss). A filosofia de Sartre apresenta matizes dessa *virada*: EN nasce não somente do projeto fenomenológico husserliano, mas *também* da assertiva de Heidegger, de que Husserl, *com a noção de intuição categorial*, libertou o ser do *juízo*. A questão epistemológica tende a esconder o fato de que, *além de Sartre e mesmo na França*, bem que se poderia falar de uma *quarta noção da fenomenologia*, aquela de Merleau-Ponty. O que elas têm em comum? O que as difere? Não é hora para taxonomia, pois nesse ponto Barbaras facilita o trabalho:

A *épokhé* designa precisamente o acesso à correlação sob sua face [versant] objetiva: ela coloca entre parênteses a existência em-si, isto é, não relativa, do transcendente para fazer aparecer sua pertença à fenomenalidade. [...] em *O Ser e o Nada*. Essa obra aparece precisamente como uma tentativa de determinar o sentido da consciência e aquele do ser, de tal

2 Merleau-Ponty critica a ontologia de EN porque Sartre não teria conferido o justo estatuto do mundo fenomênico, enquanto *mistura entre o ser e o nada*; ou seja, “Meu ponto de partida está onde Sartre tem seu ponto de chegada: no Ser retomado pelo Para si – Este é seu ponto de chegada porque ele parte do ser e da negatividade e *constrói* sua união. Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, uma vez que o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas” (Merleau-Ponty, 2005, p. 290). Ainda, “A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação. Caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou. Somos e permanecemos estritamente opostos e confundidos, precisamente porque não somos da mesma ordem. Permaneço no centro de mim mesmo absolutamente estranho ao ser das coisas – e justamente por isso destinado a elas, feito para elas. (Merleau-Ponty, 2005, p. 78). Por fim, conclui Merleau-Ponty (2005, p. 99), “Sartre diz bem que *no fim de seu livro* será permitido passar a um sentido mais amplo do Ser, que contenha o Ser e o nada. Isso, porém, não quer dizer que a oposição inicial tenha sido ultrapassada”.

maneira que seja pensável a intencionalidade como uma “intuição revelante” (Barbaras, 2005, p. 113-114).

A descrição do projeto de Sartre não poderia ser mais precisa: de fato, para ele, há *presença da consciência ao ser*, e sua ontologia fenomenológica pretende *descrever* justamente essa presença (ser-para-si) em *presença social* (ser-para-outro). Todavia, não se trata de *pensar* a intuição como mera *revelação*, pois a par da presença da consciência ao ser, a filosofia de Sartre exige que *também o ser* esteja presente à consciência. Assim,

[...] o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno do ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja *transfenomenal* (Sartre, 2011, p. 20).

Ora, aqui cabe ao menos retomar o caminho percorrido por Barbaras em EN e, a partir dele – se possível – colocar em relevo aspectos que possam abrandar sua conclusão, de que o existencialismo e todas as consequências da *filosofia da liberdade* tenham nascido de um *pressuposto ingenuamente realista*.

A primeira aproximação de Sartre da fenomenologia, seja no anedótico episódio com Aron (*coquetel de abricó*), seja na *retrospectiva* discussão metodológica (*Questão de Método*), não deixa margem para dúvida: “queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto” (Sartre, 2002, p. 29). A *concretude* almejada por Sartre, porém, nada tem que ver com alguma sorte de realismo *epistemológico*. Para o filósofo, “o concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos” (Sartre, 2011, p. 43). É nesse contexto que se pode falar da consciência como aquela que *revela o sentido do ser*; mas é também assim que se pode falar que *exista consciência*: o ser-para-si é *em-si* que *se faz si* (para-si). Quando visado *pela consciência*, trata-se do *ato* de escolher ser (escolha original) e *fazer-se* no mundo; quando mirado – também pela consciência, evidentemente – a partir de seu *outro* (Ser), o *sacrifício do Ser* em *ser-para-si* vai se resumir ao *misterioso e impenetrável* enigma do *acontecimento original* – uma *existência* que se revela como sendo *seu passado* e, claro, *seu futuro*. Isso permite entrever *outro caminho* na ontologia fenomenológica de Sartre que, ainda que *passe perto* da crítica proposta por Barbaras, não permite chegar às mesmas conclusões que ele; ou seja, o *fracasso* da empreitada de Sartre – reiterado entre tantos de seus leitores – parece repetir um vício de princípio: *partir do Cogito*. Mas, cabe lembrar, isso não encerrou a filosofia da liberdade no solipsismo; e, ainda que *toda metafísica tenha sua teoria do conhecimento* (e vice-versa), a ontologia fenomenológica de Sartre coloca-se *entre* a

metafísica e as exigências epistemológicas: é uma ontologia fenomenológica. Assim, parece um tanto forte partir da ideia de que, porque Sartre *caracteriza o desejo como falta*, ele *retira o em-si de sua fenomenalidade* e postula a *independência do em-si em relação à fenomenalidade* – sendo a *solução do enigma* dada de barato: Sartre *não efetuou a redução fenomenológica*. Pode ser que a *vontade realista* de Sartre tenha sim o levado à Alemanha para estudar a fenomenologia, mas é essa mesma vontade a responsável por ele – considerando-se fenomenólogo (sua ontologia é *fenomenológica*) – manter a noção de intencionalidade da consciência e, recusando-se a efetuar qualquer nível da *épokhé*, colocar em seu lugar uma variante ampliada da noção heideggeriana da *situação*. E, assim, a *fenomenologia de Sartre*, em seu início, comporta elementos tanto do método *transcendental* de Husserl quanto da analítica do *Dasein mundano concreto* de Heidegger; e, por certo, os rumos que ela toma também tem seu *alter ego* no debate com Merleau-Ponty, e sua fenomenologia *da percepção*.

Dito isso, cabe uma *reparação* na tese proposta por Barbaras: a *ingenuidade* de Sartre fica evidente ao final de seu trabalho, e pode ser mantida com a ressalva de que é assim *para certa noção* da fenomenologia; e que seja *a primeira*, ou aquela que *é fiel a Husserl* ou seja o que for, não muda o fato de que se trata de *uma* fenomenologia – jamais *da fenomenologia*. A vontade de verdade – denunciada por Nietzsche – renasce de modo contundente no projeto fenomenológico de Husserl: o idealismo transcendental beira sim a megalomania, ao propor que “Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*” (Husserl, 1990, p. 46). Somente ao filósofo pode caber tão grandiosa tarefa, mas qual filósofo? Descrever o *a priori* da correlação a partir do campo transcendental absolutamente purificado? *Aquele do Ego Cogito* como *subjetividade transcendental*? Pode ser, mas para isso será preciso, primeiro, admitir que “este mundo é para nós apenas um simples fenômeno elevando uma pretensão de existência” (Husserl, 2013, p. 56); e, pior, “isto diz também respeito à existência intramundana de todos os outros eus, de tal modo que não deveríamos mais falar propriamente no plural comunicativo” (Husserl, 2013, p. 56). Sartre, considerando-se que *queria partir do concreto total*, jamais poderia admitir a primeira assertiva; ainda menos a segunda, se de fato pretende *chegar* ao concreto absoluto, ou, mesmo, falar em *liberdade*. Não é por acaso que todas as investidas da filosofia de Sartre, ao menos até os primeiros contatos com a doutrina de Heidegger, são de *crítica* a Husserl, ou de busca de alternativa à sua proposta de *colocar o estar-aí-adiante* das coisas *entre parênteses*: não permanecer no plano da atitude natural e, ainda assim, *partir do concreto*, é a incógnita fenomenológica revelada pela introdução de EN. Mas não é tudo.

Notável que seja preciso *perder para ganhar*,

mas a Sartre não pareceu um bom negócio trocar toda a *riqueza* dos fenômenos mundano-concretos, ainda que em sua *nebulosidade*, pela clareza – que fosse *maior que do sol* – das verdades *a priori*. Nunca *faltou a épokhé* na filosofia da liberdade: ela foi rejeitada porque encaminha, sem volta, ao transcendental e seu *necessário* idealismo. A promessa feita ao filósofo por Aron não pode se cumprir nos termos em que o próprio Husserl escreveu seu projeto fenomenológico; as obras que antecedem (e preparam) EN testemunham isso. (Cf. Sartre, 1938, 1973, 1994, 1996). Mas o que se pode dizer caso se leve a sério a proposta de Sartre, de uma *liberdade* situada? O que EN teria a ensinar sobre a também *hiperbólica* ilusão sartriana, de pensar escrever um *livro sobre nada* enquanto, na verdade – conforme a tese de Barbaras – ele jamais abandonou a *nega-intuição* do ser-em-si? Em suas palavras, Sartre, ao caracterizar o desejo como *falta*, não pode entrever a *correlação senão em ato*, donde “esse fracasso se enraíza em um pressuposto ontológico fundamentalmente realista, isto é, fenomenologicamente ingênuo, que conduz a introduzir uma dissimetria entre o para-si e o em-si” (Barbaras, 2005, p. 115). Mas a própria escolha do termo, *dissimetria*, não revela uma decisão teórica prévia – de Barbaras, evidentemente – pelo idealismo e sua *simétrica totalidade*? Ou, melhor dito, de fato Sartre mantém entre em-si e para-si uma relação que – afirmada entre o em-si e o para-si – não pode ser re-afirmada quando vista do em-si ao para-si. Sartre (2011, p. 39) é direto:

O ser-Em-si não possui um *dentro* que se opõe a um *fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é *maciço*. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é.

Mas a continuidade da leitura parece indicar ao menos um aspecto desse modelo sartriano que Barbaras não considera: o ser-em-si não mantém relação com o *que não é*. Ora, daí parece lícito concordar com Barbaras, quando ele coloca em evidência a positividade, incomensurabilidade e totalidade do Ser. Todavia, em EN encontram-se ao menos duas noções de ser: a *totalidade de tudo que é* (Ser) enquanto *relação entre ser-em-si e ser-para-si*. Caso Ser e Nada sejam considerados de seu ponto de vista absoluto, tanto a crítica de Merleau-Ponty quanto essa de Barbaras se justificam; mas e se aquela distinção proposta por Sartre – entre metafísica e ontologia – for considerada, essa impressão permaneceria? Ou, ainda, caso se coloque em foco não a *falta de ser* como *desejo*, mas estritamente como propõe Sartre – como *falta de ser* que se faz *projeto de ser*³ –

3 Interessante notar que há sim similitude entre o modelo de *falta ontológica* e o fundamento do desejo, ou, entre Sartre e Lacan. Todavia, essa proximidade precisa ser mediada: Lacan combateu ferrenhamente a *redução organicista* da subjetividade, e seu caminho – de acordo com Vladimir Safatle – leva às *dinâmicas de socialização do desejo*. Assim, “a racionalidade de sua clínica pode assim depender de problemas ligados ao reconhecimen-

teria para manter a afirmação de que a filosofia de Sartre se resume à autonegação do negativo, como pretendeu Merleau-Ponty? Ou, o que daria no mesmo, como *afirmação da afirmação*, como mostra Barbaras no tocante ao Ser?

O projeto fenomenológico da maneira como foi proposto por Husserl não deixa outra opção senão a admissão de que o fenômeno – porque *camada constituinte* – é distinto do Ser; o idealismo é a panaceia. Que seja. A descrição do *a-priori da correlação* deverá justamente explicar essa relação, e Sartre fala de um *movimento negativo* do ser-para-si em relação ao ser-em-si, não uma relação entre Ser e Nada; nada de estranho que a negação de uma negação produza uma afirmação, mas, por que limitar esse instrumento ao plano do mero conhecimento? Ora, se a ontologia é fenomenológica, Sartre fala de fenômenos: ser-para-si é um fenômeno que é *negação de ser*. Isso leva, de imediato, à tese aqui debatida, qual seja, Sartre não admite o idealismo, isso é certo; mas há uma diferença enorme entre uma ontologia fenomenológica *não idealista* e a *ingenuidade realista* pela qual insiste-se em ler sua ontologia. Culpa em parte de Sartre mesmo, que embora mantenha em sua obra o constante diálogo entre os âmbitos ôntico e ontológico, não toma o cuidado de *informar* sobre suas errâncias e limites; mas a *negação situada*, esse recurso existencial desenvolvido por Sartre a partir de Heidegger, não permite reduzir o *Ser* a um *isto*, ainda que seu uso (Ser e ser-em-si) seja, em EN, indiscriminado. Assim, ao invés da identificação entre desejo e falta (o que, irremediavelmente, indica certo grau de *vontade*), a ontologia de Sartre é – sem mais – *ontologia da negatividade*: Ser e Nada referem-se ao ser categorial, ser-para-si e ser-em-si são existentes – *fenômenos* enfim –, mas não no sentido *puritanamente fenomenológico*. Em consonância com Heidegger, também para Sartre

Aquilo, entretanto, que segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. Por conseguinte, a transcendência não se depara com o em-vista-de como um valor ou um fim por si existente; mas liberdade – é, *na verdade, como liberdade* – mantém o em-vista-de *em face de si* (Heidegger, 1973, p. 317).

to social de um desejo pensado a partir da noção de negatividade, de uma pulsão cuja verdade é ser pulsão de morte” (Safatle, 2009, p. 79), o que faz sua proposta muito mais próxima de Heidegger que de Sartre. Ademais, ser-para-si é ser falta ‘de si’ (ser-em-si-para-si, ou *ser Deus*), e não de alguma sorte de ‘coisa’: a consciência intencional, mostra o filósofo, é *movimento negativo* e, enquanto tal, não poderia jamais identificar-se ao ‘desejo’, ao menos se, conforme atesta Denise Maurano (2006, p. 49), ele – “enquanto conceito psicanalítico” – é “nostalgia da suposta presença da ‘Coisa’ que teria nos salvado do desamparo. [...] Tem-se com isso uma passagem do campo da necessidade ao campo do desejo”. Sartrianamente falando, falta sim algo ao para-si, mas *coisa alguma* (ou pessoa, ou ideia, ou seja o que for) poderá preencher essa falta; o *deus faltado* jamais se realiza, e de princípio a história de cada existência será a *história de um fracasso* – mas aquilo que fracassa será, invariavelmente, o *livre projeto individual de ser*. E nem mesmo a morte poderá mudar esse fato; diferente de Lacan, serão a escolha original de ser (projeto) e a ética do porvir os norteadores da psicanálise existencial sartriana.

Liberdade, nesse caso, é o liame entre em-si e para-si, desde que *liberdade situada* (ainda que negativa); a negação será *o cimento* que estrutura o real: trata-se declaradamente de *revelação de ser* e não *mera constituição fenomênica* (cognitiva). É fundamental, quando se compara Sartre a Husserl, não esquecer Heidegger; mas também não é aconselhável demorar-se muito aí, pois ainda que a noção de *situação heideggeriana* tenha sido o ponto de partida de Sartre, vale lembrar que, para ele, trata-se de *consciência situada*, livre e que *se projeta infinita* (jamais *para-a-morte*). Sartre parte do *cogito*, não se nega; mas com a *estrita condição de poder deixá-lo*. Torna-se urgente, ainda que isso dê razão a Barbaras no tocante à *distância* da indagação sartriana e aquela de Husserl, relevar a crítica de Sartre à fenomenologia idealista sob o prisma do *conhecimento do ser*; enfim, trata-se de mudar o foco, e ver em EN aquilo que ele é: um ensaio de *ontologia fenomenológica*, e não a constituição de alguma sorte de *epistemologia* – ainda que fenomenológica.

Não constituir uma epistemologia não exime o filósofo francês de *partir de uma*: Sartre é fenomenólogo.⁴ E se a Heidegger coube falar do *Dasein* humano, assim como a Merleau-Ponty falar da percepção (o que justifica falar de analítica existencial *fenomenológica* ou de *fenomenologia* da percepção), Sartre desenvolve sua ontologia da *consciência situada*: “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a, podemos responder a estas duas perguntas: 1^o) Qual é a relação sintética que chamamos de ser-no-mundo? 2^o) Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles?” (Sartre, 2011, p. 43). E, ao partir do *cogito* e deixá-lo, Sartre estaria meramente assumindo aquilo que o mundo *ingenuamente tomado* revela? Aquilo que o filósofo explora na introdução de sua ontologia, ou seja, as *aporias* reveladas pela questão ontológica quando avaliada do ponto de vista do conhecimento (transcendental, *a priori*, etc.), pode sim ser considerado dessa forma. Mas, logo na primeira parte do livro, o que se tem é a incursão de Sartre por *esse mundo* – fenomênico, porém não *reduzido* – e é *desse mundo* que sua estrutura ontológica é constituída; o ver fenomenológico revela *a todo aquele que olhar* que o mundo tem ao menos dois tipos de ser: um, que coincide consigo (em-si), e outro, que jamais coincide consigo (para-si). O método progressivo-regressivo, revelado em detalhes na década de 1960, mas já presente em 1943, permite tanto trafegar do particular (o homem que

4 A existência humana é *negação de ser*, tanto do em-si (pelo qual o homem faz o mundo) quanto de *si mesma* (para-si); é assim que o ser é trazido ao mundo, no mesmo sentido que Heidegger: “O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isto, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido do ser” (Heidegger, 2005, p. 33). Mesmo, para Heidegger, o ente *homem* será, sempre, o responsável pelo *sentido do ser* graças à primazia de sua *abertura* a ele: a primazia ôntica e ontológica. O *Dasein* é o único ente que, *sendo*, tem seu ser em jogo. O homem sartriano (ser *para-si*) funda-se no mesmo solo, mas o *faz* a partir do homem-consciente (escolha); e, mais, a filosofia da liberdade pode, assim, *identificar* o ser-no-mundo-consciente (absoluta contingência) como única fonte *possível* do valor e, conseqüentemente, de toda ética (prescindindo, portanto, do *ser-para-a-morte*).

eu sou) ao *universal* (todo homem é para-si), quanto manter uma relação *promiscua* entre os âmbitos ôntico e ontológico. Isso será mostrado em dois momentos: uma vez colocado em evidência que Sartre não segue a via do conhecimento, mas *do ser*, será possível averiguar também que a relação entre para-si e em-si é *negativa*, duplamente. Há sim constituição de mundo, mas o fenômeno não tem mais aquele *raço kantiano* (*noumeno*), visto não mais haver assimetria entre *o que é o fenômeno* e aquilo que *ele revela*. Sartre está no campo ontológico no qual o ser *se revela como é* e, assim, subscreve de bom grado o dito heideggeriano: *a ontologia somente é possível como fenomenologia*. Husserl, que havia deplorado a analítica do *Dasein*, de fato exibe certo *purismo* em relação à ciência de essências que – sob suas mãos – nunca passou de uma busca infinda, sempre recomeçada, sempre visando *novas depurações* (inúteis à toda prova, visto que há sempre um *resto* – o mundo) do campo transcendental, sempre *reinventando* – a cada nova insinuação do *mundo da vida* – o lugar *etéreo*, o *a-priori da correlação*, o *improvável* sujeito transcendental *puro*. Husserl é idealista desde 1907 (*A ideia da fenomenologia*); ele também o era em 1901 (*Investigações Lógicas*)? E, mais, ele *permanece idealista* ao longo de seus textos *inéditos*? Sartre pretende partir do concreto total, e desde *A Imaginação*, marca posição em relação a isso: “o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lékton* estoico. Ele é somente o correlativo necessário da noese. [...]. Mas, se é assim, como então, uma vez feita a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo?” (Sartre, 1973, p. 109). E mais, *O Imaginário* revela que “essa consciência livre – cuja natureza é ser consciência de alguma coisa [...] –, o que ela é senão simplesmente a própria consciência tal como ela se revela a si mesma no *cogito*?” (Sartre, 1996, p. 242). Partir do *cogito* com a condição de deixá-lo é, em grande medida, recusar a *epoché* e manter a intencionalidade da consciência; a situação *existencial* será, nessa medida, o lugar de onde parte a ontologia fenomenológica.

Nesse pormenor, qual seja, *recusar o conhecimento como ponto de partida*, Sartre concorda totalmente com Merleau-Ponty; claro que, para Sartre, a *espessura de mundo* (âmbito pré-reflexivo) não pode comportar nenhum *sentido* prévio, sobretudo *autóctone*. Mas a frase a seguir, embora prefaciando a ontologia de Merleau-Ponty, bem que poderia figurar em EN: “O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, e enfim não substitui o próprio mundo pela significação do mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 9). É no mundo, e *do mundo* que Sartre pretende partir (concreto total); é a região *ôntica* (mundo) que deverá revelar sua estrutura ontológica, é da relação negativa entre em-si e para-si que o *Ser* se faz mundo – relação fundamentalmente *ontológica*, jamais metafísica. Na conclusão de sua ontologia Sartre (2011, p. 757) é claro:

A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser.

A *consciência* (*Cogito* situado) é ser-para-si, e enquanto tal se repete em todos os homens, mulheres e crianças; isso a faz *ôntica* e *ontologicamente* outra do ser-em-si, jamais do Ser (a *consciência* é). Ser *falta-de-ser* não tem, em absoluto, o mesmo sentido que *nada ser*: não se pode esquecer, o para-si é, “na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*” (Sartre, 2011, p. 128). Homem-no-mundo, *consciência-situada* e *Cogito* são, assim, um e o mesmo para Sartre. Desconsiderar isso pode fazer dele um mau leitor de Husserl, ou um fenomenólogo *equivocado*; ademais, parece que é por desconsiderar a distinção proposta por Sartre, clara e precisa, entre *metafísica* e ontologia, que se pode falar de *relação lábil entre o ser e o nada* ou, mesmo, de *ingenuidade* de Sartre – seja ela realista ou idealista. Mas como mostrá-lo? Via negação, é claro! E, assim como os planos são dois (ôntico e ontológico), também dupla deverá ser a negação. Sartre admite, de saída, que *há negatividade no mundo*, ainda que a análise preliminar de Ser não tenha revelado – *nele* – nenhum nível ou *gênero* de negatividade. Ora, parece evidente que a negatividade seja da alçada do *ser-para-si* enquanto o em-si permanece absoluta positividade; mas essa afirmação se aplica ao âmbito ontológico, não *ôntico*: nesse o homem, *ser-para-si*, voltado negativamente ao Ser, revela *um mundo de istos* que ele não é. No mundo, o homem *não é* o cinzeiro à sua frente, tanto quanto não é o cigarro, nem o isqueiro, nem a mesa, nem a janela... ser para-si é *não ser* tudo aquilo a que *ele está presente*; e isso não se aplica somente aos *objetos físicos* dentre os quais o para-si se move, mas também a todas as *ideias, emoções, etc.* – mesmo o corpo – todo o *mundo fenomênico*, enfim, nasce desse movimento *negativo* que é o modo de ser-para-si. Nasce aí, mas permanece sustentado na absoluta positividade do Ser.

O questionamento de Barbaras (2005, p. 116) também é direto: “Na introdução de *O ser e o nada*, que se confronta com a questão da fenomenalidade, Sartre recusa a versão husserliana da constituição, desenvolvida notadamente nas *Ideias I*, acusando Husserl de recair em uma forma de fenomenismo”. De fato, as obras de Sartre que antecedem EN são marcadas pela preocupação de livrar-se da *necessidade* da redução fenomenológica; mas não se pode esquecer, Sartre *repara* também a noção de intencionalidade da consciência: ainda que em 1934, logo depois de sua ida a Berlim para estudar fenomenologia, ele se mantenha *husserliano*, vale lembrar que desde *A Transcendência do Ego* suas diferenças com Husserl se tornam flagrantes; mas, também desde aí é preciso considerar que Sartre

fala em *constituição* do fenômeno. Em suas palavras,

A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. [...]. Os problemas das relações do Eu com a consciência são, portanto, problemas existenciais. Husserl reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da epoché. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um facto absoluto. Não é já também uma hipótese de direito, um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. É uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução”. Mantém-se que é mesmo ela que constitui a nossa consciência empírica, essa consciência “no mundo”, essa consciência com um “eu” (*moi*) psíquico e psicofísico. Nós cremos de bom grado, pela nossa parte, na existência de uma consciência constituinte (Sartre, 1994, p. 45-46).

Essa pode ser a fonte do caráter *realista* do existencialismo sartriano, afinal, nota-se que a discordância não é de modo alguma *metodológica*: Sartre é fenomenólogo e sua *intuição original*, aquela aventada no pitoresco encontro com Aron, o acompanha ao longo de sua estada em Berlim. Ora, combater o idealismo husserliano, ou kantiano, ou o idealismo *em geral* (Brunschvicg, Lalande, Meyerson) é fazer valer – existencialmente – as experiências *individuais* como fonte *única* de fenômenos e, como tal, do mundo (Sartre, 2005, p. 55-57). Se a fenomenologia é *o estudo crítico* da consciência, a ontologia de Sartre – ainda que pela via *metafísica* (ontologia) – busca mostrar que essa consciência não pode ser *senão* situada. Apesar da *intuição genial* de Husserl, aos olhos de Sartre, ele teria ficado prisioneiro de uma concepção por demais estreita das possibilidades de seu *método*. Também foi assim com Heidegger, que no fim é taxado pelo mestre de *antropólogo*; e o que dizer de Merleau-Ponty, caso ele fosse submetido ao mesmo tipo de *lente*? A fenomenologia da consciência intencional *situada*, do *ver fenomenológico* conforme o descreve Sartre, é sim *metodologicamente* tributária de Husserl; mas forçoso seria pensar que Jean Paul, um homem que nunca votou, que nunca fez parte de nenhum partido político, e que sempre fez questão de *deixar sua marca* em tudo que tocou, meramente *assumisse* o idealismo. Ele não o faz; terá por isso escrito – ingênua e simploriamente – a filosofia que *recusa* o mundo que descreve? Não parece. Sartre admite que, como bem nota Barbaras (2005, p. 119), “é porque a consciência existe com sua própria negação” que ela pode reconhecer-se em seu ser; mas a negação é, na ontologia fenomenológica, aquela que perfaz, de um lado, o que é a consciência (revelação *constituinte* de istos), e de outro o que é *o mundo* (istos, que jamais coincidem com a consciência). É pela negação que o homem *constitui* fenômenos, mas é também assim que ele *se faz*; ele é liberdade:

Uma liberdade absoluta que inventa a Razão e o Bem e que não tem outros limites além de si mesma e de sua fidelidade a si mesma, tal é finalmente para Descartes a prerrogativa divina. Por outro lado, porém, não há nessa liberdade mais do que na liberdade humana, e ele tem consciência, ao descrever o livre-arbítrio de Deus, de não ter feito senão desenvolver o conteúdo implícito da ideia de liberdade. [...]: o homem é o ser cujo surgimento faz com que um mundo exista (Sartre, 2005, p. 299-300).

Note-se que, pelo homem, *o nada é levado ao ser* e, com isso, tem-se o mundo fenomênico; o nada, que *evidentemente não tem ser*, é *nadificado* pela consciência – mas isso *a partir do Ser* (o ser-para-si é, ainda que *seja o que não seja e não seja o que é*). Se o Deus cartesiano cria o mundo a partir do nada, o homem também cria seu mundo *negando* Ser.

Isso posto, cabe voltar-se para a negação. Ou seria mais justo dizer *negações*? Sim, pois – mostra Sartre – há *falta* e é *por ela* que *o mundo chega ao ser*; ou, dito de outro modo, é pelo para-si que *o nada é levado ao ser* e, assim, *revela um mundo de istos*. Mas como se dá essa modalidade de *constituição* senão pela *negação*? Um exemplo pode ajudar: no âmbito mundano a consciência intencional dirige-se *àquilo que lhe falta*; seria desejo (vontade), como pretende Barbaras? Não parece. Primeiro, desejo que a água dentro do copo à minha frente esteja gelada; mas independentemente do que *eu queira*, ela permanece à temperatura natural. Ora, a impossibilidade de *deformar* o fenômeno que se revela em função da *vontade* mostra, de modo inequívoco, que *o ser é transfenomenal*; senão, como falar em *mundos ideais* (matemática, fantasia, etc.), tendo *colocado entre parênteses* o mundo que eu posso *estreitar*? Ademais, fica patente que – ainda que seja pela *intuição categorial* – fenomenologicamente são *estados de coisas* que se revelam, em sua *contextura e qualidades* próprias. Sim, Sartre parte do Ser e a ele retorna, mas isso se deve à impossibilidade, *demasiadamente humana*, de nada ser: o para-si *não é o que é*. Ainda assim, mesmo *morna*, o copo e a água que o preenche *não são eu*, mesmo que somente possam *ser para-mim* (mundo fenomênico, jamais fenomenismo): o ser-para-si é *também* transfenomenal. E como seria se ambos os movimentos, aquele do para-si ao em-si, e novamente do em-si ao para-si, fossem considerados em conjunto? De fato, se há passagem do âmbito ôntico ao ontológico é porque esse é o *fundamento* daquele. O *Ser* é o fundamento tanto do em-si quanto do para-si, ou seja, *cada homem é também um fenômeno no mundo*: seu ser-para-outro o revela a contento. Ainda, não se pode esquecer que a obra de Sartre é uma *ontologia*, ou seja, ele o faz a partir da revelação de *modos de ser*; e, uma vez que essa ontologia é *fenomenológica*, o que se *apresenta no mundo* como fenômenos de homens e objetos é um e o mesmo ser: *aquele que, num ato de sacrifício se faz para-si e busca seu fundamento*, doutrina central de EN. O projeto ontológico de Sartre é de uma ontologia do

ser-no-mundo; ou *homem-no-mundo*, o que dá no mesmo. E, no mundo, o que *se encontram* são homens e coisas, e o homem não coincide consigo – é para-si –, donde se possa dizer que os objetos são *em-si*; e se a *característica* humana por excelência é jamais coincidir consigo, pode-se também admitir que, diferentemente do homem, *os istos coincidem com seu ser*. Dessa constatação banal, Sartre desenvolve um modelo de relação, *duplamente negativa*, do para-si em relação ao em-si, pela qual faz-se, de um lado, *homem* (pela *negação de istos*) e, doutro, pela *auto-negação* da consciência humana *em seu movimento negativo* em relação aos istos, o mundo. E todo esse complexo resguarda um princípio *pétreo* da filosofia da liberdade: homem e mundo não são separáveis de fato (quicá de *direito*), existem *a partir do outro*. Desse intrincado jogo ontológico, o filósofo retira ainda outra consequência: ele se pergunta *por que* o para-si é negação do em-si, ou, *o que busca a consciência com seu movimento ininterrupto*? E responde: parar, ou seja, *coincidir consigo mesma*. Todavia, e ele mesmo o mostra, isso é *impossível*, visto que o homem é *finito* e seu projeto almeja a *infinidade*, a *eternidade*, o *Ser-total* ou a *Totalidade* mesma. Deus, enfim. Isso não escapou a Barbaras, na medida em que *aquilo* “que falta ao para-si e que Sartre nomeia ‘valor’, é a síntese do em-si e do para-si” (Barbaras, 2005, p. 127); valor *livremente inventado*, faltou dizer. Paradoxal que, no caso da filosofia de Sartre, o *a priori da correlação* tenha se revelado como *existência*: ser homem é, pela intencionalidade, *ser-consciência-mundo*, ao passo que o mundo é *o lugar-de-ser-consciência*. Um *lugar sui generis* na medida em que – como antecipou Merleau-Ponty – trata-se de um buraco que se cava na medida em que se enche; mas, declaradamente, não um *buraco sem fundo* (*grundloss*); o Nada, que adentra a absoluta positividade, Ser, de fato levaria a filosofia de Sartre às paragens metafísicas – mas isso, e Sartre sabe, é impossível fenomenologicamente. Mesmo assim tem-se o Ser que se revela *como* mundo, repleto de seres em-si e para-si; e, aí, desse ponto de vista, a relação lábil entre o Ser e o Nada precisa mesmo ser denunciada. Ora, é para isso que Sartre reserva o termo *metafísica*. Todavia, o filósofo fala de negação, e será no mais profundo *para-si* que *nada* se revela: ele *nasce* do coração do ser, ele é *o modo de ser-para-si*, é por ele – porque o nada *irisa na superfície* do Ser – que *o mundo acontece ao ser*.

Em sua *conferência* de 1946, Sartre admite a austeridade do existencialismo: “O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que a série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos” (Sartre, 1978, p. 14); nenhuma mazela, assim como nenhuma vitória humana vai além daquilo que cada homem faz. Isso é revelado em toda a *obra* de Sartre, em seu teatro e literatura, em suas intervenções públicas e, claro, em sua filosofia. De fato, ali o homem é *responsabilizado por todo o mundo*, mas na exata medida em que o mundo é *inteira construção sua*. A partir do Ser, afinal se Deus *pode criar do nada*, o homem cria

por sua *livre negação do ser*. E a água que permanece, morna, dentro do copo à sua frente, mostra isso; mas até mesmo voltar-se para o copo vai depender de sua absoluta liberdade. Afinal, se a fenomenologia revelou que o *fenômeno tem infinitas visadas possíveis*, caberá a cada homem *trazer ao mundo* aquilo que, em vista de seu projeto de ser (escolha original), mais lhe aprouver. Desse modo, para Sartre, ser-homem é ser *consciência*: o ser-para-si, enquanto modalidade ontológica do *ser-humano-consciente* (negação do *ser-em-si*), é o *modo de ser-humano no mundo* que, enquanto *se faz, faz mundo*. O movimento, duplamente negativo, aparece separado em EN; por razões didáticas, Sartre parte somente do homem no *acontecimento absoluto*: ser-para-si é *fazer-se nada, levando o nada ao coração do ser*, trazendo assim o ser ao mundo; o para-si *afirma-se* nada ante à totalidade do Em-si. De um só golpe, o para-si *arrancou-se do ser*, fazendo dele seu *outro* – essa é a negação *interna*; mas ela não se realiza senão *pela negação de istos*, ou seja, via negação externa, fazendo *com ela* um único e mesmo *ato negativo* (acontecimento absoluto enquanto escolha original). O para-si é negação do ser, *ele se faz nada* e, como contrapartida, o ser é trazido ao mundo, como *mesa, cadeira, copo*, como *Deus, anjos, Totalidade*, como *desejo, medo, amor*, como *História, Sociedade, Ética*; mas o que é essa *totalidade-totalizante* senão o mundo? Assim, o mundo é essa estranha região *entre o ser e o nada*, provocado pela negação empreendida pelo para-si ao ser (a si mesmo) e mantida – considerando-se aí, do ponto de vista do homem – pela *contingência* do ser. É isso que se pode chamar de *liberdade* em Sartre: ela se realiza ao mesmo tempo enquanto *negação que se afirma* enquanto *nega o Ser*; por esse movimento, o fenômeno é *ser trazido* ao mundo: o homem *não é* essa cadeira, nem essa mesa, nem nenhuma das *realidades* que ele encontra no mundo. Ele é *ser-para-si* (si-mesmo, consciência) que se faz pela via negativa; ele é impossibilidade de repouso em *objeto algum*. O resultado desse movimento negativo (visto que cada um dos homens é negação) é o mundo *em seus istos*: o para-si, como resultado de sua negação de *coincidência* com o ser e consigo mesmo, *nega-se* a coincidir com *isso* que ele encontra, e o único modo de *não o ser* é *afirmando-o*. O fenômeno, sobretudo em Kant, resume-se à mera aparência, justificação do idealismo como *única rota fenomenológica*. O fenômeno é, de fato, aparência *de ser* no mundo *produzida* pelo movimento que o para-si é; e isso não o *oculta*, como pretendeu a tradição, mas é a possibilidade de sua *revelação*. No princípio não poderia estar a razão – ou o *entendimento e suas categorias* –, e o único nome sartrianamente aceitável para *fundar* tal fenômeno é a *liberdade*. Por ela, negativamente, tem-se homem e *istos* (coisas) sendo, *ambos*, de mesma estirpe, *mundanos*; ancorados no ser, pois de outro modo nada seriam, mas ainda assim *dependentes* de certa dose *negativa* para – ambos – *frequentarem o mundo*.

É pela *negação* (vista de suas duas faces), por sua *existência mesma* que o homem se faz *para-si* enquanto *nega istos*; e, em sua jornada, ele terá

para trás de si (seu passado) tudo aquilo com o que ele não pode *coincidir*. O movimento negativo *de ser-homem-no-mundo* deixa como rastro o próprio mundo *vivido*, e como *existente* um ser para o qual os fenômenos e *outros homens* (ser-para-outro) se revelam. Há ser, ele *se mostra* fenomenicamente *em-si* e *para-si* (identidade, por *oposição* ao movimento negativo *para-si*); o mundo *resulta* do movimento negativo de ser. Nem idealista nem realista, pois *se o mundo resulta* da negação enquanto *fenômeno*, o fenômeno é a maneira *do ser vir ao mundo*: é ele, o *Ser mesmo*, que se mostra e *permanece* quando o para-si *nega-se* a se identificar com uma sua face qualquer, fazendo-se *outro* do ser. Esse processo revela para a consciência *a contingência do Ser*, vivida como objetos *imediatos* (mesa, cadeira, copo, etc.) e *ideias* (centauro, humanidade, verdade, etc.); ainda, não se trata de mera descrição da *mundanidade do mundo*, na medida em que, diferentemente do *Dasein*, *ser-para-si* é *ser homem-consciente-no-mundo*. A consequência imediata dessa ontologia não poderia passar despercebida: de fato, há “no coração do para-si uma falta irreduzível, correlativa do ek-stase passivo do em-si para quem o para-si advém, Sartre dá conta da correlação fenomenológica como relação constitutiva, preservando a diferença dos termos em relação, co-dependência na separação” (Barbaras, 2005, p. 131); mas, nem por isso, cumpre concluir que a realidade humana seja *desejo*: ontologicamente, trata-se, antes, de *condenação*, na medida em que “Ser livre é estar condenado a ser livre” (Sartre, 2011, p. 183). O desejo, por sua vez, somente poderá *apresentar-se* (ser *eleito*) em situação; ou, é assim que se entende aqui as palavras do filósofo, pelas quais *há* duas modalidades negativas, interna e externa: ser-para-si é, internamente, ‘arrancar-se negativamente do ser’ e promover a negação externa de *istos*, o que ao mesmo tempo em que *leva o nada ao coração do ser*, *traz o ser ao mundo*. Mas, ao mesmo tempo, não outorga ao em-si tudo aquilo que Sartre atribuiu ao Ser: o homem é, e, *sendo*, *leva seu nada de ser* ao Ser, revelando o mundo de istos. Assim, “o Em-si só tem uma dimensão do ser; mas a aparição do nada como aquilo que *é tendo sido* no coração do ser complica a estrutura existencial, fazendo surgir a miragem ontológica do Si” (Sartre, 2011, p. 192). Ou seja, a negação interna é aquela pela qual *o ser-para-si* – pela negação de coincidir-se com qualquer uma das facetas do que se lhe apresenta – *arranca-se* da totalidade do Ser. Assim, longe das *verdades apodíticas* transcendentais, Sartre chama esse fato *acontecimento absoluto*. É pela negação *interna*, aquela que *altera os seres que se negam*, que o nada vem ao mundo; mas será pela negação externa, aquela que o para-si *nega istos sobre um fundo de mundo*, que ele pode realizar seu projeto de ser.⁵ Mas ser o que? Ontologicamente

5 Em EN, Sartre analisa o *desejo* a partir da sexualidade. E, quando se pergunta sobre o *que é desejado*, tem-se que “no desejo, o corpo, em vez de ser somente a contingência da qual foge o Para-si rumo a possibilidades que lhes são próprias, converte-se ao mesmo tempo no possível mais imediato do Para-si; o desejo não é somente desejo do corpo do Outro: é, na unidade de um mesmo ato, o projeto não teticamente vivido de atolar-se no corpo; assim, o derradeiro grau do desejo poderá ser o desvanecer, enquanto derradeiro grau de consentimento ao corpo. [...] De fato, é um apetite voltado para o corpo do Outro, vivido como vertigem do Para-si ante seu próprio

ser-em-si-para-si (Deus), está claro; e onticamente, o que *deseja* o ser-para-si? Parece que, sendo isso a *liberdade*, cada homem será *seu projeto* (e não alguma sorte de desejo), que também matizará o que é cada homem no mundo.

Barbaras, Sartre e a falta ontológica vivida como desejo

O homem, *deus faltado*, arranca-se do Ser; essa *arrancada* faz dele ser-para-si e, enquanto tal, *desde sempre em relação com o em-si* que ele encontra *fora de si* por assim dizer. Mas também em *relação a si*: *nada* o separa de si mesmo senão *aquilo que ele é*, ou seja, consciência (para-si); ser homem é *aniquilar-se sobre aquilo que nega*. Ser-para-si é fazer-se, e “as qualidades negadas são precisamente o que há de mais presente ao Para-si; é delas que o Para-si toma sua força negativa e a renova perpetuamente” (Sartre, 2011, p. 238). A negação é, pois, “um fator constitutivo de seu ser, porque este deve estar lá adiante, fora de si, sobre elas, deve *sê-las* para negar *sê-las*” (Sartre, 2011, p. 238). A ontologia de Sartre é revelada pela *condição ôntica* e, assim, tem que a negação externa é aquela que é

[...] correlata à negação interna, radical e ek-stática que *eu sou*. Isso explica o caráter ambíguo do *mundo* que se desvela ao mesmo tempo como totalidade sintética e coleção puramente aditiva de todos os “istos”. Com efeito, na medida em que o mundo é totalidade que se desvela como aquilo sobre o qual o Para-si tem-de-ser radicalmente seu próprio nada, o mundo se oferece como sincretismo indiferentista. Mas, na medida em que esta nadificação radical está sempre Para-além de uma nadificação concreta e presente, o mundo parece sempre prestes a se abrir como uma caixa para deixar aparecer um ou vários “istos” que *já eram* – no âmago de indiferenciação do fundo – aquilo que são agora como forma diferenciada (Sartre, 2011, p. 246).

Em resumo, o homem é livre *enquanto negação* que se desdobra em duas modalidades: aquela que o constitui, de seu lado, e ela mesma enquanto *resultado*, aquela que faz com que haja mundo; entretanto, como se passa no caso do ‘outro’? A negação interna *faz com que haja para-si*, a negação externa *promove relações de istos no mundo*, ou seja, *desvela* o mundo; mas “se, com efeito, a relação fundamental entre meu ser e o ser do Outro se reduzisse à relação entre meu corpo e o corpo do Outro, seria pura relação de exterioridade. Mas a minha relação com o outro é inconcebível se não for uma negação interna” (Sartre, 2011, p. 427). Numa mesma frase, tem-se que o homem é o Ser *já paradoxal*: em-si (corpo *visto*) e, no mesmo ato, para-si (*corpo vivido conscientemente*); arrancar-se do ser é *fazer ruir a massa informe* (ser bruto indiferenciado) em *istos* mas, ao mesmo tempo, *manter*

corpo; e o ser que deseja é a consciência *fazendo-se* corpo” (Sartre, 2011, p. 483-484).

a *totalidade do ser* como fundo; e *tudo isso* ante o olhar do *outro* (demais homens, e *Outro*, no sentido institucional). Desfeita a confusão entre os âmbitos ontológico e ôntico, a pergunta direcionada por Barbaras pode – enfim – ser respondida: “Como pode *haver* desejo, se o desejado não pode *ser* de alguma maneira?” (Barbaras, 2005, p. 133). A questão revela a *ingenuidade* de Sartre quando tomada do ponto de vista exclusivo da fenomenologia *pura*, afinal o *desejo* de ser-em-si-para-si (ser Deus) jamais poderá ser realizado; todavia, nesse jogo *duplo* de negações proposto por Sartre, será a *falta ontológica* – e não alguma sorte de desejo – que jamais poderá ser preenchida. Não é porque o homem jamais será Deus que seus projetos de ser homem-no-mundo (ônticos, existenciais) malogram; ao contrário da consequência aventada por Barbaras, caso se considere a distinção em planos – coextensivos, interdependentes – tem-se que o *motor* dos projetos ônticos é de base ontológica: ser homem é ser liberdade; ele *escolhe* e é *condenado* a escolher. Sua *escolha original* (negação interna) será reeditada a cada *escolha presente* (negação externa); a falta ontológica será a razão dos projetos existenciais. E se determinado homem *deseja* ser professor de filosofia, não poderá ele *sê-lo* ao final de seus estudos? Ora, onticamente os projetos são sim realizáveis; o problema passa a ser de outra ordem: o homem, ser-para-si, não poderá jamais *ser professor*, tal qual o cinzeiro é cinzeiro. E, por isso, ainda que acompanhando o professor Barbaras quando de sua constatação de que o desejado é irrealizável, é preciso dizer que ele o é *em definitivo* – o homem permanecerá um *deus faltado*, que mesmo sem jamais realizar o em-si-para-si, *existirá* tentando⁶.

Mas o homem realiza sim seus projetos. O que lhe é impossível é *realizá-los em definitivo*. A menos que a morte interrompa algum projeto em curso, cada um deles será, irremediavelmente, o solo de um *novo projeto*; o aluno que termina sua graduação *se fez graduado*, mas, nem por isso, é *graduado* como um cachimbo é um cachimbo. Ele permanece *possibilidade*, e sua graduação ou bem o levará ao mercado de trabalho ou à pós-graduação – vencido o desejo do primeiro nível, é daí, de seu *ser-graduado-no-mundo*, que ele vai escolher seu novo *projeto*. O homem é situado, e será sua situação que vai *apontar* aquilo que ele *vai encontrar em seu futuro*. E tudo isso pode ser *alcançado* no ser-para-outro, pois, ainda que esse homem, agora graduado que se encaminha à pós-graduação, não possa meramente *identificar-se* com o ser-homem-graduado-no-mundo (ele é liberdade), ele assim o será para o *olhar alheio*. Ou, dito de modo mais preciso, o *ser-social* de cada homem faz-se também pela *negação de outras liberdades*; repete-se a dupla negação:

Só que esta dupla negação, em certo sentido, é

⁶ As psicanálises existenciais levadas a cabo por Sartre revelam justamente isso: Flaubert, ante à determinação mundana de *ser idiota*, fez-se um dos maiores escritores da França; Genet, o *ladrão* aos dez anos, fez-se poeta; ainda, Baudelaire, que passa sua existência quase que obcecado por realizar a *totalidade* que *vira* nos olhos de sua mãe (quando do segundo casamento de sua mãe, quando ele tinha sete anos), escreve os mais belos poemas do amor irrealizado (e *irrealizável*). E Mallarmé, sua primeira investida nesse projeto; pela ordem, Sartre, 1952; 1963; 1971; 1986.

destruidora de si própria: ou bem, com efeito, faço-me não ser certo ser, e então este é objeto para mim e perco minha objetividade para ele, caso em que o Outro deixa de ser Outro-eu, ou seja, o sujeito que me faz ser objeto pela denegação de ser eu; ou bem este ser é efetivamente o Outro e se faz não ser eu, mas, em tal caso, converto-me em objeto para ele, e ele perde sua objetividade própria. Assim, originariamente, o Outro é o Não-eu-não-objeto (Sartre, 2011, p. 364).

E se é assim que o outro *me aparece*, é de se supor que também assim eu apareça a ele. Não é por acaso que, no arremedo de *analítica existencial* de Descartes, Sartre revele o caráter *produtivo* da negação: vale lembrar que o Deus cartesiano *cria positivamente do nada*, por *afirmação*, ao passo que o homem *cria e cria-se* pela negação, e assim, ao levar a falta *ao seio do Ser* (positividade), faz com que ele *se revele fenomenicamente* no mundo. Desse modo, o problema parece muito mais ligado à concepção *correta* – ou melhor, *ortodoxa* – da fenomenologia. Em conformidade com o projeto husserliano, Barbaras (2005, p. 135) mostra que “tudo repousa sobre isso, que se poderia nomear a dissimetria ontológica da fenomenologia sartriana, que manifesta uma forma de ingenuidade, isto é, de submissão à atitude natural”. Que seja, mas em que medida Sartre pode ser considerado ingênuo porque não *encampou* a fenomenologia como *ciência de essências* que, por sucessivas purificações, pretende *descrever o a-priori da correlação*? Ora, em sua ontologia, o filósofo não considera o desejo senão como uma *conação*, que figura ao lado do *instinto*, da *vontade* e do *hábito*. Ou, dizer que “para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano” (Sartre, 2011, p. 137), não tem, em absoluto, o mesmo sentido que reduzir (ou enformar) *aquilo que falta ao para-si* com aquilo que cada homem deseja *presentemente* no mundo. Ademais, o *projeto de ser* que nasce da falta *originária*, não poderia apresentar seu objeto senão como *possibilidade*; afinal, é daí que se pode afirmar que *ser homem é ser liberdade*. Doutra modo, Sartre teria que escrever pela cartilha husserliana, e seu objetivo de, partindo do concreto total, chegar ao concreto absoluto seria impossível. A contrapartida não faz melhor, na medida em que sua filosofia seria reduzida a um psiquismo bastardo, rejeitado pela psicologia e causa de piada nos meios transcendentais. Assim, cabe insistir um pouco no tema da negatividade.

A descrição da constituição do fenômeno na filosofia de Sartre, da maneira como se apresenta no texto de Barbaras, parece incompleta.⁷ De fato, caso

7 Essa constatação pode ser indicada na argumentação tecida pelo filósofo nas pp. 118-20 de seu texto; precisamente, Barbaras (2005, p. 119) afirma que “com efeito, não há verdadeira mentira a si, tal que eu enquanto enganado possa saber isso que eu ignoro enquanto enganado, que se a consciência é, por natureza, aquilo que ela não é isso que ela é: é porque a consciência existe como sua própria negação que ela pode se conhecer sob o modo de esquecimento, captar-se sob o modo de fuga”. Todavia, se a negação for *dupla*, como pretende Sartre, ela será o modo *universal* de relação da consciência, seja com o Ser, seja com *istos*, seja com outras pessoas e, mais ainda, *consigo* mesma.

seja desconsiderada a *démarche* filosófica e os *interesses* que movem a filosofia da liberdade, sobretudo que a negação é *dupla*, o que se tem é que “então Sartre introduz no princípio, num modo finalmente realista, uma separação entre o ser e o fenômeno” (Barbaras, 2005, p. 136). Assim, admite-se, de bom grado, que a filosofia de Sartre não tem o escopo transcendental da dita *fenomenologia verdadeira*; todavia, o mesmo não poderá ser dito dessa pretensão *separação* entre ser e fenômeno. De início, vale lembrar que a *situação* na qual o para-si é *lançado* não tem a mesma *ingenuidade* do realismo moderno: trata-se de *análise de condutas do homem no mundo*; mas mais do que isso, vale dar voz àquilo que Sartre entende por *fenomenologia*:

O fenômeno continua a ser relativo porque o “aparecer” pressupõe, em essência, alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si* mesmo (Sartre, 2011, p. 16).

Indicativo de si mesmo, todavia relativo à consciência intencional, o mundo *fenomênico* revela-se ao homem pelo mesmo ato que é constituído. Sartre tem em seu auxílio *condutas negativas humanas* que revelam, ao mesmo tempo, a *totalidade e positividade* do Ser e sua revelação mundana numa *infinidade de istos*; ou, assim como seria para Heidegger, em Sartre (2011, p. 19-20): “O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades. Designa-se a si mesmo, e não seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-des-velar, e não ser desvelado”. A intuição primeira de Sartre, quando de seus estudos na Alemanha, era sim de que a fenomenologia fosse uma filosofia realista. Husserl foi, à primeira hora, o mentor desse realismo, que no desenrolar de seu pensamento *mais conhecido* (excecando-se o *inéditos*)⁸, acaba em 1907. Assim, a pretensão ingenuidade sartriana teria como nascedouro a *indecisão* própria do criador da fenomenologia, que – sob alegação de *colocar entre parênteses o estar aí diante das coisas* – acaba, para Sartre, lidando com espectros ônticos (mundo *reduzido*). E, ao fazê-lo, repete a dicotomia vivida entre Kierkegaard e Hegel: de acordo que não há outro ponto de partida *senão a subjetividade* (algo que Heidegger discorda), mas ela deverá sempre *tender* ao a-prio-

8 A respeito, pode-se dizer que Sartre partilha com Merleau-Ponty e, quicá Heidegger, sua *ideia* da fenomenologia “É a ambição de uma filosofia que seja uma ‘ciência exata’, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo ‘vivos’”. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer, e todavia Husserl, em seus últimos trabalhos, menciona uma ‘fenomenologia genética’ e mesmo uma ‘fenomenologia construtiva’. Desejar-se-ia remover essas contradições distinguindo entre a fenomenologia de Husserl e de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* não nasceu de uma intuição de Husserl? (Merleau-Ponty, 2006, p. 1-2). A mesma pergunta não poderia ser hoje, passados mais de meio século, também aplicável a Sartre e ao próprio Merleau-Ponty?

rismo e *rejeitar* a experiência cotidiana? Não é assim em *todo o Husserl*, e se coube ao filósofo dinamarquês, contra Hegel, *afirmar a paixão sofrida*, mal comparando, cabe a Sartre *recuperar o homem em sua existência* a partir de Husserl. E a partir disso não permitir que toda a riqueza fenomenológica que é a *aventura individual* (ser-para-si-no-mundo) seja diluída *noutra espécie de salmoura mal-cheirosa*, dessa feita não o Espírito, mas o *campo transcendental absolutamente purificado*.

É no mundo, do mundo e *pelo* mundo que, via ontologia fenomenológica, o Ser se revela. É porque o homem não pode existir sem *escolher*, visto *não escolher* ser ainda uma escolha, que se pode falar em liberdade. É porque, por mais *claro e distinto* que se pretenda, no mundo *todo fenômeno* apresenta infinitas possibilidades de visadas, que Sartre conclui que ser-homem é ser-negação. O *existencialismo* é, para nossos dias, um *fenômeno* aberto a interpretações, e que apresenta também *infinitas visadas possíveis*. Ora, para Sartre (2011, p. 589),

Seria inútil imaginar que a consciência pudesse existir sem o dado: seria então consciência (de) si mesmo como consciência de nada, ou seja, o nada absoluto. Mas, se a consciência existe a partir do dado, não significa em absoluto que o dado a condicione: a consciência é pura e simples negação do dado, existe como desengajamento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim ainda não existente.

Está claro que as sucessivas depurações do campo transcendental não terão espaço em sua filosofia, visto essa empreitada, além de lhe parecer inócua, beirar o sem-sentido de discursar sobre *nada*. Afinal, nada mais distante de as noções de homem enquanto *ser-para-si* e *sujeito transcendental*. Primeiro, não se trata de conhecer, mas de *ser*; segundo, o processo de purificações sucessivas terá, para Sartre, um final previsível: consciência *de si* sem o mundo, ainda que ele esteja disponível *entre parênteses*, assemelha-se ao *nada elevado à segunda potência*. De novo, e ainda que o projeto sartriano seja diferente daquele de Husserl, é preciso lembrar que não somente em Husserl, mas todo o *idealismo* carrega em seu coração a recusa de *qualquer conduta humana no mundo* que não seja cognoscitiva. E ainda que isso seja um *equivoco* desde 1907, o fato é que Sartre credita a Husserl a *possibilidade da renovação de todo o conhecimento*; mas, para isso, “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do mundo*” (Sartre, 2011, p. 22). E essa divergência de Husserl é, em certa medida, paralela às divergências entre Heidegger e seu mentor e, claro, razão da *releitura* da fenomenologia conforme a proposta de Merleau-Ponty (prefácio da *fenomenologia*).⁹ Conta a história da filosofia que, de bom

⁹ “O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte em certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela sig-

grado, Sartre incorpora em seu existencialismo a intencionalidade da consciência; decorre daí que sua filosofia, porque recusa-se a reduzir o mundo, não é fenomenológica? Ou seria mais acertado dizer que Sartre, embora servindo-se do aparato epistemológico da fenomenologia, recusa-se a pensar os fenômenos como *mera* significação? Afinal, a liberdade se revela *pela náusea*, conduta humana no mundo, que não exige nenhuma predisposição metafísica; de outro lado, a *epoché* – declaradamente caminho para superar a atitude *natural* – desnaturaliza o mundo. O *a priori da correlação*, conforme revelado por Sartre, extrapola em muito a esfera dos fenômenos *reduzidos*: a fenomenologia, via Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, porque abandona a prerrogativa do conhecimento e volta-se para o Ser, torna o campo investigativo fenomenológico muito mais ancho, podendo nele caber tanto a analítica do *Dasein* quanto a fenomenologia da percepção; e, claro, a filosofia da liberdade, da *consciência-livre-situada*.

O mundo é humano. Uma constatação banal, pode parecer, mas Sartre encara o humanismo de modo radical: não se trata de conhecer o mundo, mas de *construir o real peça a peça*. Por real entende-se tanto o para-si quanto o em-si (e para-outro) – objeto *adequado* à ontologia fenomenológica; qualquer um dos dois em separado será *abstração*. Isso poderia gerar a aporia de um mundo *que já é encontrado pronto e*, ao mesmo tempo, *precisa ser refeito a cada instante*. Mas é justamente isso: trata-se da *condição humana* que, ainda que seja *contingente* sua existência tanto quanto é *contingente* sua situação, é *necessário* que o homem seja no mundo. Não se trata de pensar idealmente, e reduzir o mundo ao *pensamento do mundo*, nem de – ingenuamente – negar a camada constituinte de todo fenômeno, o que de fato seria *realismo ingênuo*. Sobre isso, Sartre é preciso:

Dizer que há ser e nada, contudo, é operar total metamorfose, posto que *não há* ser exceto para um Para-si. Não é em sua qualidade própria que o ser é *relativo* ao Para-si, nem em seu ser, e com isso escapamos ao relativismo kantiano; mas é relativo em seu “há”, uma vez que, em sua negação interna, o Para-si afirma aquilo que não pode se afirmar e conhece o *ser tal* como é, quando o “tal como é” não poderia pertencer ao ser. Nesse sentido, o Para-si é presença imediata ao ser e, ao mesmo tempo, desliza com distância infinita entre ele mesmo e o ser. Pois o conhecer tem por ideal o ser-o-que-se-conhece, e, por estrutura originária, o não-ser-o-conhecido. Mundaneidade, espacialidade etc., nada mais fazem do que expressar esse não ser. Assim, encontro-me por toda parte entre mim mesmo e o ser, como um nada que *não é* o ser. O mundo é humano (2011, p. 285ss).

Homem no mundo, que se arranca da positividade do ser ao *inserir nada* que o separa de si

nificação do mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 9).

mesmo e, assim, promove a *destotalização da totalidade*; mas, nem por isso o homem deixa de ser, afinal ele é lançado numa situação mundano-concreta. Um círculo vicioso, pelo qual o homem constitui um mundo que já encontra pronto? De modo algum. Em suas psicanálises existenciais, Sartre volta-se para à infância e, curiosamente, causou estranheza sua *lembrança* de que todo homem foi criança.¹⁰ Em suas reflexões sobre Flaubert, ele insinua a descrição da *sensibilidade infantil* e mostra que, desde aí, a mesma relação negativa se instaura. O *acontecimento original*, o *brotamento desse nada no coração do ser* não pode, em termos absolutos, ser explicado pela ontologia – seria preciso uma *decisão metafísica* para tal. Mas, do âmbito existencial (ôntico), como negar o *absurdo* de que nascemos e de que morremos? A negação externa ou *presente* resume-se a constituir relações entre istos; já “no caso da negação interna Para-si-Em-si, a relação não é recíproca, e sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação” (Sartre, 2011, p. 760). Se a consciência não tem um *fora* ou um *dentro*, ela existe *promiscuamente* no mundo, que recusa ser *porque é*, e recusa sê-lo porque ela mesma o faz, mas o faz na exata medida em que a consciência *revela* o Ser – nunca de maneira exaustiva, porém sempre fazendo vir ao mundo algum aspecto do ser que ainda permanecia obscuro (ainda que sempre tenha estado aí).

O mundo é *público*. Enquanto certa fenomenologia pretende *livrar-se do mundo* (e de tudo que pode ser considerado *mundano*) para melhor conhecê-lo, Sartre não permanece prisioneiro desse *último homem* que se apresenta como sujeito transcendental. Sujeito que não morre, que não sente dor, que não sua nem sofre – que não existe, enfim; o homem, por sua vez, não pode ser *senão pelo outro*, aquele que “deve aparecer ao *cogito* como não sendo eu” (Sartre, 2011, p. 326). Mais uma vez, é preciso levar em consideração que a *negação* pode ser concebida de duas maneiras: “ou bem é pura negação externa e irá separar o Outro de mim tal como uma substância de outra substância – nesse caso, toda captação do Outro é, por definição, impossível” (Sartre, 2011, p. 326), caso que justificaria admitir, com Merleau-Ponty, que a ontologia de Sartre não vai além da *nega-intuição* do nada, ou com Barbaras, *nega-intuição* do ser. Todavia, a relação negativa do para-si com o Ser e com outros para-sis é *interna*, “o que significa conexão sintética e ativa de dois termos, cada um dos quais se constitui negando ser o outro. Esta relação negativa será, portanto, recíproca e de dupla interioridade” (Sartre, 2011, p. 326). *Dupla interioridade*, quando se trata da rela-

10 “Ser Para-si é ser nascido. Mas não cabe fazer depois questões metafísicas sobre o Em-si do qual nasceu o Para-si, tais como: ‘De que modo havia um Em-si antes do nascimento do Para-si?’; ‘Como o Para-si nasceu deste Em-si e não de outro?’ etc. Todas essas questões não levam em conta que o passado em geral só pode existir pelo Para-si. [...] Nesse sentido, o Para-si, na medida em que seu surgimento ao ser faz com que exista um mundo de copresenças, também faz aparecer seu ‘antes’ como copresente a Em-sis em um mundo, ou, se preferirmos, em um estado de mundo que passou. De sorte que, em certo sentido, o Para-si aparece como nascido do mundo, pois o Em-si do qual nasceu está em meio do mundo como copresente passado entre copresentes passados: há surgimento, no mundo e a partir do mundo, de um Para-si que não era antes e que nasceu” (Sartre, 2011, p. 195-196). Ainda, ver Da Silva, 2018.

ção *entre para-sis*, mas também *originária* em relação ao Ser: ainda que um *escândalo*, é um *fato* que a consciência *reflexiva* surge *num corpo* – que é *em-si* –, mas que leva consigo a total possibilidade de *abertura* ao mundo (liberdade). Esse homem que, nas palavras de Merleau-Ponty, precisa *reaprender a ver o mundo*, faz-se livre e *negativamente* em relação ao mundo no qual surge, mantendo com o Ser (via *istos*) e com os demais homens uma relação de *interioridade*, ainda que negativa. Enfim, do mesmo modo que há uma passagem da negação interna à negação externa, há o plano da pré-reflexão e o plano reflexivo, cada um deles correspondendo a um momento dessa mesma consciência: o bebê e parte da infância são *consciência*, é claro, mas ainda não *reflexiva*, donde o caráter ambíguo da *escolha original*. O *acontecimento absoluto*, a *consciência intencional* é, por sua vez, o aparecimento da *consciência de consciência*, que configura a passagem do *não saber* ao *saber de si*. “Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida, esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano” (Sartre, 2011, p. 24). É do mundo *vivido* que nasce o pensamento do mundo, e tentar *livrar-se do mundo* para entender *suas estruturas profundas* aparece a Sartre como *non sense*.

Conclusão

Para concluir, pode-se dizer que as questões levantadas por Barbaras indicam claramente as razões pelas quais caberia inferir a *ingenuidade* da ontologia fenomenológica de Sartre. Todavia, caso a mesma indagação leve em conta a *duplicidade* do movimento negativo proposto na ontologia fenomenológica, o resultado não parece ser o mesmo, a menos que toda fenomenologia que recuse o mundo *reduzido* – independentemente se do *Dasein*, da *percepção* ou da *consciência situada* – seja de antemão ingênua, e ingênuo signifique *desrespeitar o modelo e projeto* husserlianos. Ainda assim, porque a ontologia de Sartre *nasce do mundo e com o mundo*, a “determinação do para-si como falta responde bem às exigências do *a-priori* correlacional”, mesmo que “tudo se passe como se o para-si, que é isso que advém ao em-si, retomasse por sua própria conta esse esforço de fundação, e encaminhasse [*tendait vers*] a realização da causa de si ou da autofundação à qual o em-si aspira” (Barbaras, 2005, p. 129-130). No horizonte sartriano, vale dizer, esse tipo de questionamento não se aplica à ontologia: é *metafísico*. Ou seja,

[...] *algo* vem do ser: aquilo que, à falta de expressão melhor, denominaremos *abolições e aparições*. Essas *abolições e aparições* devem ser objeto de elucidação puramente metafísica e não ontológica, pois não se poderia conceber sua necessidade a partir das estruturas de ser do Para-si nem daquelas do Em-si: sua existência é a de um fato contingente e metafísico (Sartre, 2011, p. 272).

Além disso, essa distinção coloca em xeque todas as interpretações de Sartre que o consideram *o último metafísico* em razão de buscar *o fundamento*. Fica anotado que a distinção proposta por Sartre dos *domínios* da investigação filosófica *justifica previamente* sua ontologia. O mesmo parece aplicável ao questionamento de Barbaras, que exige uma decisão *unívoca*: a dicção absoluta não figura no ambiente ontológico sartriano, visto que, para ele, ela não pode jamais ser cumprida; o homem *existe*, e só. Ainda assim, a crítica barbarrariana é precisa:

[...] ou bem mantém-se o abismo ontológico entre o em-si e para-si, mas então é necessário renunciar à correlação; ou bem parte-se efetivamente da correlação, mas então é necessário concluir que a totalização não é somente ideal (pois impossível), que existe então um horizonte de reconciliação e que a relação do sujeito e do objeto deve escapar à alternativa da unidade e da dualidade (Barbaras, 2005, p. 132).

Assim, a decisão final cabe aos filósofos; fenomenologicamente ambos têm razão, mas qual é efetivamente o papel da *razão* no meio fenomenológico? Sartre insiste que o trabalho da ontologia foi feito; e isso que se lhe opõem, por mais *razões* que tenham Merleau-Ponty, Barbaras ou tantos outros, acaba adentrando o campo da metafísica. Mas, nesse ponto, *também Sartre* é direto:

A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa* como se o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser (Sartre, 2011, p. 757).

Conforme já dito, se toda metafísica *exige* sua teoria do conhecimento, a ontologia de Sartre é fenomenológica; mas, do mesmo modo, toda teoria do conhecimento também tem *sua metafísica*. Cabe então perguntar sobre a metafísica que subjaz à *verdadeira fenomenologia*, que a faz negar o *que é* (mundo) em função daquilo que *deveria ser*.

Referências

- Barbaras, R. (2005). “Désir et manque dans *L'Être et le Néant*: le désir manqué”, in Barbaras, R. (Org.). *Sartre, désir et liberté*. Paris: PUF, p. 113-140.
- Da Silva, L. (2018). *Ética e liberdade em Sartre* – da negação da infância ao homem infantilizado. Curitiba: Appris.
- Heidegger, M. (1973). *Sobre a essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural.

- Heidegger, M. (2005). *Ser e tempo*. Trad. Márcia S. C. Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Husserl, E. (2013). *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Manuel Santos Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (1990). *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. (1994). *Notes sur Heidegger*. Trad. Didier Franck. Paris: Minuit.
- Maurano, D. (2006). *Para que serve a psicanálise? 2. ed.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *O visível e o invisível*. 4. ed. Trad. José A. Giannotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos A. R. de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Parmênides (s/d). *Poema*. Fragmento 3. Trad. Fernando Santoro.
- Safatle, V. (2009). *Lacan*. 2. ed. São Paulo: Publifolha.
- Sartre, J-P. (1938). *Esquisse d' une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, J-P. (1952). *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1963). *Baudelaire: note de Michel Leiris*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1971). *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1973). *A imaginação*. Trad. Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Abril Cultural.
- Sartre, J-P. (1978). *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural.
- Sartre, J-P. (1986). *Mallarmé: la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1994). *A transcendência do ego; Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. e introd. Pedro Manuel dos Santos Alves. Lisboa: Colibri.
- Sartre, J-P. (1996). *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática.
- Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A.
- Sartre, J-P. (2005). *Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify.
- Sartre, J-P. (2011). *O ser e o nada*. 20. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes.

Luciano Donizetti da Silva é Doutor em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de São Carlos, Professor de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas (Departamento de Filosofia) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Realizou estágio pós-doutoral pela Université Jean Moulin, Lyon III, França, em 2016. É autor de dois livros: *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado* (Curitiba: CAPES - Appris, 2018) e *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história* (São Carlos, SP: FAPESP-Claraluz, 2010). Além disso, publicou inúmeros artigos em revistas especializadas bem como capítulos de livros. E-mail: donizetti.silva@hotmail.com

Recebido em 29.11.2017

Aceito em 13.05.2018