

## O SOI SARTRIANO – OU DA INFELICIDADE DA CONSCIÊNCIA

André Barata

### I

A tese de que o *Ego* está numa relação de transcendência com a consciência, expendida em *La Transcendance de l'Ego\** (T.E.), toma por pressuposto um entendimento do que seja a consciência em termos muito definidos. Tal pressuposição deve ser realçada, não só pelo simples facto de a tese que afirma a transcendência do *Ego* não ser mais do que um seu corolário, mas sobretudo pela sua importância, crucial como veremos, para o ensaio de ontologia fenomenológica que Sartre tenta levar a cabo em *L'Être et le Néant\*\** (E.N.). Por isso, sendo meu propósito discutir as razões que conduzem Sartre a votar a consciência à infelicidade, razões que se prendem com essa pressuposição, importaria começar por interrogar, logo em T.E., o que é a consciência.

Ora, na conferência de 1936, Sartre descreve a consciência, na sua pura imanência, como uma certa identidade entre ser e aparecer: a consciência só é enquanto aparece. Não fosse essa estatuto excepcional da consciência aparente – Sartre dirá mesmo que “a consciência é fenómeno”<sup>1</sup> – e não seria possível alimentar a esperança de chegar a realizar uma ontologia fenomenológica. É porque para a consciência ser é aparecer, é porque para ela “ser e aparecer fazem um”, que Sartre se autoriza a passar de uma fenomenologia da consciência a uma sua ontologia em E.N..

---

\* Sartre, 1936, *La Transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1988.

\*\* Sartre, 1943, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, Tel, 1995.

<sup>1</sup> «Elle [a consciência] rest donc un “phénomène” au sens très particulier où “être” et apparaître ne font qu'un.» (T.E., p. 25)

Mas, sob que fundamento devemos aceitar esta descrição da consciência. O único argumento presente em *T.E.* resume-se à verificação de que, de outro modo, a consciência não seria espontaneidade, “pura translucidez”, “pura transparência”<sup>2</sup>. Em suma, para Sartre o preço seria demasiado, tão somente isso, demasiado para que seja admissível. Como se pode ler em *E.N.*, trata-se de uma alternativa formulada em termos quase dramáticos – “(...) ou bien je ne suis pas passif en mon être, alors je deviens le fondement de mes affections (...) ou bien je suis affecté de passivité jusqu’en mon existence, mon être est un être reçu et alors tout tombe dans le néant”<sup>3</sup>.

Em boa medida, o que me proponho mostrar nesta comunicação é que não tem de ser assim; bem pelo contrário, tentarei expor as razões porque a escolha de Sartre – uma escolha tão determinada quanto qualquer escolha – se me afigura aquela que realmente nos abeira de um precipício.

Para isso, tomarei em atenção o capítulo “As estruturas imediatas do Para-si” (da segunda parte de *E.N.* “O ser para-si”), não só por ser esse o momento em que Sartre julga finalmente alcançar o terreno adequado a “um estudo ontológico do cogito”<sup>4</sup>, mas sobretudo porque chegados a esse capítulo, resulta uma perplexidade, pois é precisamente como não-coincidência que Sartre explicitará a primeira, e mais importante, das cinco estruturas imediatas do para-si, ou seja, do ser da consciência – a *presença a si*.

O sujeito não pode *ser si*, pois a coincidência consigo faz (...) desaparecer o si. Mas ele também não pode não *ser si*, visto que o si é indicação do próprio sujeito. O *si* representa então uma distância ideal na imanência do sujeito relativamente a si mesmo, uma maneira de *não ser a sua própria coincidência*, de escapar à identidade estabelecendo-a ao mesmo tempo como unidade (...). É aquilo a que chamaremos a *presença a si*. A lei de ser do *para-si*, como fundamento ontológico da consciência, é ser ele próprio sob a forma de presença a si.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> «Si donc on introduit cette opacité dans la conscience, nous donnions tout à l’heure, on la fige, on l’obscurcit, ce n’est plus une spontanéité, elle porte même en elle comme un germe d’opacité. Mais, en outre, on est contraint d’abandonner ce point de vue original et profond qui fait de la conscience un absolu non *substantiel*. Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu’elle est conscience d’elle-même. Elle rest donc un “phénomène” au sens très particulier où “être” et “apparaître” ne font qu’un. Elle est toute légèreté, toute translucidité.» (*T.E.*, pp. 25, 49)

<sup>3</sup> *E.N.*, pp. 24-25.

<sup>4</sup> *E.N.*, p. 145.

<sup>5</sup> «Le sujet ne peut *être soi*, car la coïncidence avec soi fait, nous l’avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être soi*, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l’immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d’échapper à l’identité tout en la posant comme unité, bref, d’être en équilibre perpétuellement instable entre l’identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l’unité comme synthèse d’une multiplicité. C’est ce que nous appellerons la *présence à soi*. La loi d’être du pour-soi,

Assim, a consciência não pode coincidir com o seu si porque então seria como o em-si, absoluta identidade e indistinção, impossibilitando a relação a si de que nos dá conta a intencionalidade da consciência. Ou seja, para justificar a tese de que a consciência não pode coincidir consigo mesma basta dizer que é preciso que ela seja relação a si, e logo diferença de si para si. De outro modo as condutas humanas não teriam sentido. Nem sequer faria sentido afirmar que, para a consciência, há sempre consciência (de) si. Portanto, o problemático, a meu ver, não reside nesta lei de ser, de acordo com a qual a consciência está à distância de si, não coincidindo consigo mesma numa plena adequação. O que causa perplexidade, o que instala a impressão de estarmos perante um paradoxo, é a necessidade de assegurar para a consciência, sem contradizer a presença a si, o estatuto de «absoluto não substancial», ou ainda, de identidade entre existência e aparência, afinal uma outra coincidência.

Este problema é crucial pois a possibilidade de uma ontologia fenomenológica depende da sua resolução. Como já referi acima, somente a identificação entre existência e aparência para a consciência, entre o seu ser e o seu aparecer autoriza a passagem de um plano meramente fenomenológico a uma ontologia fenomenológica – no fim e ao cabo, desta identificação decorre a própria identificação entre fenomenologia e ontologia (e nestes termos, embora só descoberto *a fortiori*, o registo nunca teria sido outro senão o ontológico).

Em síntese, a possibilidade do projecto ontológico de Sartre assenta na presunção de que no que respeita à consciência *ser seja aparecer*. E que o seja não apenas no sentido trivial de que a consciência só é enquanto aparece (sentido que resulta da própria intencionalidade da consciência), mas fundamentalmente no sentido de que não resta, além do aparecer que é, mais nenhum ser que lhe possa ser atribuído. A presunção, a condição de possibilidade da ontologia sartriana, é a de que a consciência *seja exclusivamente* o seu aparecer, de que não seja nada senão o seu aparecer.

Paralelamente, embora não constitua um aspecto que pretenda aqui desenvolver, Sartre presume também uma absoluta identidade, no que respeita à consciência, entre a sua verdade e a sua evidência<sup>6</sup>, como se esta esgotasse aquela.

---

comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi.»(E.N., p. 113)

<sup>6</sup> Sartre é, a este propósito, eloquente na sua célebre conferência *L'existentialisme est un humanisme*: «Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci: *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant; pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue; et celle-ci est simple, facile à

Mas será alguma vez possível fazer assentar a verdade na evidência, por muito que esta *pareça* verdade, será alguma vez possível esgotar o ser no seu aparecer, ou ainda, como Merleau-Ponty questiona a propósito do tópico husserliano da redução, esgotar o irreflectido no reflectido?<sup>7</sup>

## II

O ponto preciso da discussão que proponho levar a cabo reside na enorme distância que separa a argumentação relativa à necessidade da consciência não-posicional de si acompanhar toda a consciência (que é sempre consciência posicional de algo) da argumentação relativa à ideia de que a consciência de si é translúcida (em que ocorre a coincidência entre ser e aparecer). Basta pensar que a primeira argumentação mais não concluía do que a dependência da consciência relativamente àquilo de que era consciência, para perceber que algo falta para que seja possível afirmar a coincidência entre ser e aparecer. Em que é que Sartre se apoia para supor que a consciência (de) si corresponda a uma coincidência entre ser e aparecer? Mais: em que é que Sartre se apoia para supor que a consciência ainda possa ser pensada nos termos de uma adequação entre ser e aparecer, embora, e simultaneamente, como uma inadequação entre si e si? E não se confirma assim estarmos perante uma tremenda ambiguidade quando Sartre se refere à estrutura da presença a si como não-coincidência?

Responder a todas estas perguntas só é possível respondendo previamente a uma outra pergunta pela qual se venha a saber, finalmente, o que é que se encontra entre a consciência e o seu si que impeça a verificação de

atteindre, elle est à la portée de tout le monde; elle consiste à se saisir sans intermédiaire.» (Sartre, 1945. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, col. Folio/essais, 1996, p. 57)

<sup>7</sup> «Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. (...) la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale.» (Merleau-Ponty, M., 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, col. Fel, 1995, pp. IX-X)». O comentário de João Paisana é esclarecedor: «(...)aceitando, como Merleau-Ponty, que a consciência reflexiva é um momento dependente dum processo que tem a *consciência irreflectida* a um tempo como tema e *fundamento*, tal significa que o irreflectido nunca poderá ser totalmente recuperado pela reflexão. Com efeito, se a consciência reflexiva é sempre um momento dependente da vivência irreflectida que a funda, por contra, o *irreflectido não é um momento dependente dum processo, ele não exige a reflexão*. Deste modo, a consciência irreflectida *nunca se poderá identificar*, especulativamente [nós diríamos *especularmente*], com o momento reflexivo. A fenomenologia husserliana nunca se poderá apresentar como saber absoluto, mas apenas como um processo infinito em busca do seu fundamento. (...) Mas, uma vez que a consciência reflexiva não reabsorve totalmente o irreflectido, como justificar ainda a "epoché"? Como justificar uma absoluta redução à imanência?» (Paisana, J., 1992. *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença, p. 248)

uma pura identidade entre ambos, à maneira do em-si. O próprio Sartre formula esta pergunta, a nosso ver fundamental e tanto mais quanto a sua resposta – aliás, dada imediatamente – se revela falaciosa.

Mas se perguntarmos agora: *o que é* que separa o sujeito de si mesmo, somos obrigados a confessar que não é *coisa nenhuma* (*rien*). (...) Introduzir na unidade de um *cogito* pré-reflexivo um elemento de qualidade [*qualifié*] exterior a este *cogito* seria quebrar-lhe a unidade, destruir-lhe a translucidez; haveria então na consciência algo de que ela não seria consciência, e que não existiria em si mesmo como consciência.<sup>8</sup>

A falácia é óbvia: descortina-se uma determinada resposta à pergunta – nada separa o sujeito de si mesmo – em função das condições da pergunta – porque de outro modo não haveria translucidez, unidade e imanência – quando eram precisamente estas condições que estavam em questão na resposta visada. Desta forma ilude-se o que há de problemático na identificação entre ser e aparecer. Sartre desproblematiza a sua tese fundamental; toma-a como um dado inquestionável e limita-se a deduzir as condições que a sustentem. Aquilo que nos é confessado no «somos obrigados a confessar» é apenas este volte-face – estamos obrigados a descobrir as formas que não tornem inconsistente a tese da translucidez da consciência.

Mas eis que Sartre encontra neste «coisa nenhuma» (*rien*) que separa a consciência de si mesma algo que instaura no seio da própria consciência um hiato, uma não-coincidência, algo que é, mas sem chegar a ser positivamente como as coisas – um nada (*le néant*). Saber o que seja este Nada, que assinalarei com maiúscula, saber em que possa consistir, apesar de não ser consistente como as coisas, saber qual é o seu ser, ainda que não seja positivamente nada – são estas as questões que exigem algum tipo de resposta.

Não é com certeza um simples nada pois, se não, seria incapaz de separar o que quer que seja. Segundo Sartre este Nada consiste no poder de nadificar que subjaz à consciência (de) si, pelo que se ele não põe em causa a translucidez da presença a si é porque é ele próprio o fundamento da presença a si – «este negativo que é nada (*néant*) de ser e poder nadificante ao mesmo tempo, é o *nada* (*néant*).»<sup>9</sup>

Com efeito, tal como Sartre interpreta a intencionalidade, há uma consciência não-posicional de si em todo o acto de consciência e essa consciência (de) si resulta da consciência *não ser* nunca, para ela mesma, isso de que é

<sup>8</sup> «Mais si nous demandons à présent: *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est pas *rien*. (...) Introduire dans l'unité d'un *cogito* préreflexif un élément qualifié extérieur à ce *cogito*, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience.» (*E.N.*, pp. 113-114)

<sup>9</sup> «Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*.» (*E.N.*, p. 114)

consciência actual. Que o não seja nunca, discutiremos mais à frente; no entanto, supondo que de facto assim é, as razões de Sartre para tal são já claras: se a consciência nunca é aquilo de que é consciência posicional, se é nesse *não ser* que se reconhece como consciência (de) si, é porque a consciência é para ela mesma nada. Sendo nada, a consciência só poderia ser *não sendo* o ser-em-si. Mas não sendo o ser-em-si, sendo, pois, uma perpétua negação deste, então ela é precisamente uma perpétua nadificação de si à custa do ser que *não é*. Por isso, não tem autonomia de ser. E, no entanto, é enquanto é um poder nadificador, uma espontaneidade nadificante irreductível ao ser-em-si. Em suma, é o Nada (*le néant*) elevado ao estatuto de ser.

Assim, enquanto é apenas um nada o que separa a consciência de si própria e é esse mesmo nada que fundamenta a relação a si, este reenvio perpétuo traduz-se metaforicamente num reenvio especular entre um reflexo e um reflector. Diferentemente de um objecto transcendente, por exemplo esta mesa, que não se identifica com a consciência que dele disponho, a crença só pode ser consciência (de) crença. Não obstante, crença e consciência (de) crença não coincidem numa plena adequação, pois entre elas há um nada a separá-las.

Esta inadequação não significa que a crença transcenda a consciência, pois à parte o nada que as separa são o mesmo, e um mero nada não importa transcendência para a consciência – é desprovido de opacidade. Nos termos de Sartre:

consciência (de) crença e crença são um único e mesmo ser cuja característica é a imanência pura. Mas, logo que se pretende captar este ser, ele desliza por entre os dedos e damos connosco perante um esboço de dualidade, um jogo de reflexos, pois a consciência é reflexo; mas, justamente enquanto reflexo, ela é o reflector e, se tentamos apreendê-la como reflector, ela desvanecese e tornamos a cair no reflexo.<sup>10</sup>

Para Sartre, esta estrutura reflexo-reflector da consciência, que a faz ser apenas enquanto é acto perpétuo de reenvio – o que é designado por “acto ontológico”<sup>11</sup> –, fá-la «existir como um ser que se afecta perpetuamente de uma inconsistência de ser.»<sup>12</sup> O ser da consciência está assim necessaria-

<sup>10</sup> «Ainsi, conscience (de) croyance et croyance sont un seul et même être dont la caractéristique est l’immanence absolue. Mais dès qu’on veut saisir cet être, il glisse entre les doigts et nous nous trouvons en face d’une ébauche de dualité, d’un jeu de reflets, car la conscience est reflet; mais justement en tant que reflet elle est le réfléchissant et, si nous tentons de la saisir comme réfléchissant, elle s’évanouit et nous retombons sur le reflet.» (*E.N.*, p. 112)

<sup>11</sup> «Cet acte perpétuel par quoi l’en-soi se dégrade en présence à soi, nous l’appellerons acte ontologique.» (*E.N.*, p. 115)

<sup>12</sup> «(...) d’exister comme un être qui s’affecte perpétuellement d’une inconsistence d’être» (*E.N.*, p. 114)

mente em questão para si próprio e revela-se como “falta de ser”<sup>13</sup>. Aliás, o desejo é disso indicação clara, porque só há desejo enquanto desejo de alguma coisa que falta. Mas isso que falta tem de faltar a algo que *é* e com que se comporia, caso o desejo se realizasse, uma *totalidade que ainda não é*. Portanto, é nesta totalidade que se fundamenta a falta em geral, o próprio desejo e, originariamente, a falta de ser do para-si<sup>14</sup>.

Mas então que totalidade inexistente afecta a existência do para-si? De acordo com Sartre, trata-se simplesmente da identidade a si do para-si. O faltado que totalizaria o ser incompleto do para-si é o próprio si que o para-si é somente sob a forma de o não ser e que o deseja ser como em-si – «a realidade-humana é superação perpétua em direcção a uma coincidência consigo que nunca é dada»<sup>15</sup>. Tal coincidência nunca é dada ao para-si porque a sua realização aniquilaria o para-si; fá-lo-ia ser em-si mas já não sendo para-si. A síntese *para-si-em-si* é uma síntese impossível. Daí que a realidade-humana enquanto desejo de ser identidade esteja, para Sartre, condenada à condição de *consciência infeliz*<sup>16</sup>.

Sartre reconhece neste si-totalidade como seu ser *o valor*, pois, nos seus termos, «o valor tem por sentido ser aquilo em direcção a que um ser supera o seu ser»<sup>17</sup>. E tal como o si, o valor assombra o para-si no seu próprio ser, que é um ser superação em direcção a um si absoluto impossível, simultaneamente translúcido e idêntico a si<sup>18</sup>. E se Sartre designa a totalidade faltada como valor, ao que falta a cada para-si para alcançar essa totalidade designa por “possíveis do para-si”<sup>19</sup>, justamente aqueles possíveis sem os quais a conduta interrogativa, em particular, e as condutas humanas em geral não

<sup>13</sup> «Le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme un *défaut d'être*. Cela signifie que la néantisation ne coïncide pas avec une simple introduction du vide dans la conscience. Un être extérieur n'a pas expulsé l'en-soi de la conscience, mais c'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas l'en-soi*.» (E.N., p. 121)

<sup>14</sup> «(...)le manque est apparition sur le fond d'une totalité.» (E.N., p. 124)

<sup>15</sup> «La réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donné.» (E.N., pp. 125-126)

<sup>16</sup> «La réalité-humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur.» (E.N., pp. 126-127)

<sup>17</sup> «(...) la valeur a pour sens d'être ce vers quoi un être dépasse son être» (E.N., p. 129).

<sup>18</sup> «La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le coeur du pour-soi comme ce pour quoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi.» (E.N., p. 130)

<sup>19</sup> «Ce qui se donne comme le manquant propre de chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre, c'est le possible du pour-soi.» (E.N., pp. 132-133)

seriam possíveis. Toda a conduta humana, na medida em que se inscreve num projecto de supressão da falta ontológica, releva de um *projecto de ser*.

\*

Contudo, parece-nos claro que Sartre raciocina falaciosamente pois aceitando que o *Soi* é nada, enquanto nadificação do que aparece actualmente, só o é tematicamente, ao passo que no plano pré-reflexivo tem de ser positivamente vivido; mas, inesperadamente, Sartre diz-nos que o *Soi* é apenas vivido e é nada. Deparamo-nos, então, com o paradoxo de uma extensão do nada, que o *Soi* é efectivamente no plano temático, ao próprio plano da vivência não-temática. E como a presença a si seria insubstancial e sem conteúdo – ao fim e ao cabo seria nada – nada teria, então, da opacidade da transcendência. O inaceitável aqui é que Sartre, ao pensar a estrutura da negação, esqueça que o nada só pode sobrevir ao ser vindo do ser; que se algo é negado, é-o inequivocamente em função de algo que se dá positivamente. O que poderia ser uma negação se nada fosse efectivamente negado, se nada houvesse que a sustentasse? Em suma, se Sartre criticara de forma explícita Hegel por este não ter afirmado a anterioridade do ser face ao nada, eis que ele próprio, de forma implícita e auto-contraditória, mais não faz do que repetir o *seu* Hegel. Aqui, é preciso torná-lo claro, Sartre joga em dois tabuleiros, um e outro incompatíveis entre si, permitindo-se dessa maneira estabelecer um dualismo entre o ser e o nada, ainda que não o aceitando. Talvez melhor que qualquer outro sinal, seja o próprio título da sua obra magna – *L'Être et le Néant* – a prova do dualismo e, conseqüentemente, a prova de uma irreducibilidade insustentável do para-si face ao em-si, cuja figura primacial é a tese de que para a consciência ser é aparecer, ou ainda, de que para a consciência toda a fenomenologia é já uma ontologia.

Ora, estes resultados críticos têm por conclusão a inadmissibilidade de uma imanência subjectiva, i.e, de uma presencialidade como irreducibilidade. Mais: vêm *contaminar* e infiltrar o *para-si* de *em-si*, por a nadificação ser indissociável da inadequação entre o que aparece a uma presença-a-si e a vivência positiva desta presença-a-si; e vêm expor a redutibilidade<sup>20</sup> do ser do *percipiens* ao ser do *percipi*. Por este meio leva-se ao absurdo o dualismo sartriano, mas, precisamente, um dualismo que, em primeiro lugar, tem de ser explicitado.

<sup>20</sup> Encontra-se um estudo analítico sobre os argumentos de Sartre contra esta redutibilidade em *Sartre's Concept of a Person*, cap. 1, de Phyllis Sutton Morris. No essencial esses argumentos prendem-se com o carácter intencional da consciência. Segundo o autor, «Sartre denies the reducibility thesis. In particular, he claims that one characteristic of conscious human experience and action serves to distinguish conscious phenomena from wholly physical phenomena, and that its description cannot be reduced to the description of material processes: intentionality.» (Morris, P. S., 1976. *Sartre's Concept of a Person: Na Analytic Approach*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, p. 5)

Por outro lado, se a identificação do ser da consciência com o seu aparecer não é legítima, então há que verificar que a insuficiência de ser do para-si não se situa apenas no plano da efectiva inadequação entre o sujeito e o seu si como crê Sartre; na verdade, esta inadequação revela-se fundada na própria inexistência do para-si como ser irreduzível ao em-si. Nesta perspectiva, a rejeição da tese da translucidez da consciência significa uma *radicalização* da “falta de ser” que assombra a consciência. Ou seja: não está apenas em causa dotar de um ser positivamente dado uma consciência que só é negativamente, mas simplesmente dotá-la de um ser seu. *Antes de desejarmos ser a totalidade para-si-em-si, desejamos ser para-si.*

Em rigor, o próprio Sartre realiza esta radicalização ao entender que a não-coincidência inerente à presença a si é uma falta de ser, uma ausência da totalidade que serve de fundamento ao para-si. Só que este entendimento do fundamento como totalidade apenas vale como *sentido* daquilo a que falta a totalidade. Com este significado resulta óbvio que o fundamento só pode fazer a sua aparição no mundo por meio da consciência – pois somente uma consciência pode constituir para si mesma um sentido, seja o das coisas seja o dela própria. Mas de forma alguma este sentido de ser da consciência implica o fundamento ontológico do seu ser para-si – por exemplo, enquanto aquele está ausente, é justamente aquilo que se deseja ser, já o segundo é presente pois de outro modo a consciência não seria de todo<sup>21</sup>. Ontologicamente, o fundamento da consciência é-lhe transcendente; não como transcendência numa imanência mas como prova da inexistência de uma imanência subjectiva. Assim, só jogando equivocadamente com significados distintos da palavra “fundamento” Sartre pôde radicalizar a problematicidade da realidade-humana sem, com isso, problematizar o estatuto de imanência que lhe concedeu.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Sartre, contudo, ignora manifestamente esta distinção quando articula de maneira explícita *sentido* e *fundamento* no exemplo do quarto de lua – «(...)c'est la pleine lune qui confère au croissant de lune son être de croissant; c'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est; il est dans l'être de l'existant, comme corrélatif d'une transcendance humaine, de mener hors de soi jusqu'à l'être qu'il n'est pas comme à son sens.» Pouco antes lê-se também «la totalité (...) devient le fondement.» (EN., p. 123)

<sup>22</sup> Acerca deste ponto em particular, julgamos que o comentário de Robert Misrahi vai no mesmo sentido da nossa interpretação: «Tout le négativisme de la doctrine de Sartre provient, croyons-nous, d'une confusion entre fondement et justification. Le fondement, comme assise ontologique (ou gnoséologique) n'entraîne pas un droit (justification) mais un fait (réalité). Pour rejeter l'idée de justification pseudo-ontologique (source de toutes les présomptions et de tous les totalitarismes) il n'était pas nécessaire de rejeter l'idée même de fondement.» (Pour une phénoménologie existentielle intégrale: questions à l'oeuvre de Sartre, in *Les Temps Modernes* (1990), n.º 531-533, p. 287)

## III

Já em *T.E.* a tese consistia na afirmação de que o Eu (seja o *Moi* seja o *Je*<sup>23</sup>) não é interior à consciência por esta não dispor de interioridade. Quanto a isto nada mais há a dizer senão que, no limite, também não é exterior por não fazer sentido falar de exterioridade a não ser em referência a uma interioridade. Interessa, porém, situar o Eu na nossa experiência e, aí, conquanto ele nos pareça interior não o é de facto: pertence ao mundo como toda a transcendência, ainda que se distinga claramente na sua singularidade do resto da mundaneidade. O Eu embora não seja interior à consciência é-lhe *íntimo*, de modo absoluto, tão íntimo que não se pode afastar dela como sucede com o resto dos entes do mundo. Permanece um horizonte que acompanha a consciência de um modo insuperável. Por isso, é uma transcendência de uma proximidade absoluta, que não se pode afastar, e, por isso, é também uma transcendência de uma distância infinita, que nunca se deixa tematizar totalmente. Diz-nos Sartre, a este propósito

«Tal qual é, o Eu [*Moi*] permanece-nos desconhecido. E isso pode compreender-se facilmente: ele dá-se como um objecto. Portanto, o único método para o conhecer é a observação, a aproximação, a espera, a experiência. Mas estes procedimentos, que se adequam perfeitamente a todo o transcendente não-íntimo, não se adequam aqui devido ao facto da própria intimidade do Eu [*Moi*]. Ele está demasiado presente para que nos possamos pôr, a seu respeito, de um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se recuamos para ganhar distância, ele acompanha-nos nesse recuo. Ele está infinitamente próximo e não posso contorná-lo.»<sup>24</sup>

A situação peculiar do Eu no seio da transcendência, esta incapacidade de o distanciar, precisamente para o poder tematizar, nunca chega porém a ser articulada com o facto da própria consciência (de) si não ser uma consciência temática (ou, nos termos de Sartre, uma consciência posicional). Isto porque Sartre exclui o *Moi* do *Soi*. Mas se o *Moi* não se distancia da consciência, antes a acompanha em qualquer tentativa de recuo, então a única

<sup>23</sup> O *Je* e *Moi* são para Sartre os dois lados de um mesmo *Ego*: um lado activo, o sujeito gramatical a que corresponde o pronome "eu", e um lado passivo, aquilo que se reporta a mim como sendo Eu. «Le *Je* c'est l'*Ego* comme unité des actions. Le *Moi* c'est l'*Ego* comme unité des États et de qualités. La distinction qu'on établit entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale.» (*T.E.*, p. 44)

<sup>24</sup> «Tel quel, le *Moi* nous reste inconnu. Et cela peut facilement se comprendre: il se donne comme un oject. Donc la seule méthode pour le connaître c'est l'observation, l'approximation, l'attente, l'expérience. Mais ces procédés, qui conviennent parfaitement à tout le transcendant *non-intime*, ne conviennent pas ici, du fait de l'intimité même du *Moi*. Il est trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur. Si l'on se retire pour prendre du champ, il nous accompagne dans ce recul. Il est infiniment proche et je ne puis en faire le tour.» (*T.E.*, p. 68)

diferença que nos impede de o fazer coincidir, pelo menos em parte, com a consciência reside apenas no facto de lhe ser transcendente. Ou dito doutro modo: se o *Si (Soi)* deve distinguir-se do *Eu (Moi)* é apenas em virtude de Sartre postular a sua translucidez, em virtude de o definir como pura negatividade. Ora, desta razão já nos descartámos atrás. Não é verdade que a presença a si não importe transcendência para o seio da própria consciência porque não é verdade que, no que respeita a esta, ser seja exclusivamente aparecer.

Deste modo, à nossa tese negativa de que não existe uma consciência translúcida, podemos agora acrescentar uma tese positiva: se o *si* da consciência não coincide com a consciência, é *outro* relativamente a esta, então o *Soi* pode e deve ser ligado ao *Moi* e, na medida em que há uma consciência (de) *si* no plano da consciência irreflectida, então nada impede que se considere que o *Moi* esteja presente, desde logo, no plano irreflectido. Vendo bem, até seria excessivamente subtil distinguir a consciência (de) *si* que acompanha toda a consciência temática de algo – como Sartre afirma – da consciência não-temática do *Moi* no plano irreflectido – que o mesmo rejeita. Não há nenhuma razão senão a persistência na crença de que a consciência (de) *si* é translúcida para não pensar aquele horizonte de inactualidade como o fundamento da própria consciência (de) *si*. Não há, em suma, nenhuma razão para cortar a consciência (de) *si* de uma personalidade egóica e fazer provir ambas de um mesmo mundo transcendente<sup>25</sup>.

A tese que proponho é pois em certo sentido contraditória com a de Sartre: se este não concebe entre o *Soi* e o *Moi* outra relação que não a da transcendência do segundo relativamente ao primeiro, afirmo que ambos, *Soi* e *Moi*, são transcendentos, muito embora recuse, tal como Sartre, a hipótese do *Moi* ser um habitante da consciência. Do meu ponto de vista sucede precisamente o contrário, pelo que a diferença entre *Moi* e *Soi* permaneça totalmente necessária: o *Moi* é sempre transcendente e o *Soi*, além disso, nunca é objecto. O *Soi* é simplesmente aquilo que no *Moi* resiste a qualquer esforço de tematização.

Mas perante esta tese, poderíamos encontrar uma derradeira objecção de Sartre: é impossível fazer do *Eu* o fundamento da consciência (de) *si*, que é

<sup>25</sup> Mesmo Sartre, em *EN.*, recoloca a personalidade no plano da consciência, através do circuito da ipseidade (última estrutura imediata do para-si), deixando cair a sua tese, defendida em *T.E.*, de que a consciência pré-reflexiva é uma consciência impessoal ou pré-pessoal. Se o *Ego* teria de ser expulso da consciência isso seria apenas em virtude da sua transcendência/opacidade e não da sua personalidade (supostamente transparente). Em *Conscience de soi et connaissance de soi* (conferência de Sartre, em 1947, na *Société française de Philosophie*), pode-se ler: «Le fait de dire qu'elle [a consciência] n'est pas habitée par un "ego" a essentiellement la signification suivante: c'est qu'un "ego" comme habitant de la conscience est une opacité dans la conscience; en réalité, si la conscience n'a pas un "ego" au niveau de l'immédiat et de la non-réflexivité, elle n'en est pas moins personnelle. Elle est personnelle parce qu'elle est renvoi, malgré tout, à soi.» (*Op. cit.*, p. 63)

necessariamente pré-reflexiva, porque o Eu surge apenas com a reflexão. Estranho seria que uma consciência, pela reflexão, pudesse suscitar algo que não estivesse desde logo na consciência irreflectida (e agora reflectida) pois isso significaria que a actividade reflexiva já não seria explicitativa mas assumiria uma função constitutiva<sup>26</sup>. Mas Sartre procura contornar, já em *T.E.*, este contrassenso afirmando, por um lado, que o Eu «não aparece à reflexão como a consciência reflectida: ele dá-se *através* da consciência reflectida»<sup>27</sup> e isto, por outro lado, somente no plano de uma reflexão impura (ou cúmplice). Ora, para nós não está em causa que haja reflexão impura (se há reflexão problemática é aquela que Sartre denomina pura) nem sequer que o Eu psíquico (com os seus estados, actos e qualidades) apareça no plano reflexivo, mas simplesmente que não haja um Eu na consciência (de) si, no *cogito* pré-reflexivo, um Eu que importe, como bem nota Sartre, opacidade para o seio da consciência, negando a esta a translucidez. E aqui, como já surpreendemos atrás, Sartre limita-se a afirmar peremptoriamente aquilo que deveria estar em questão:

Certamente que ele se manifesta como a fonte da consciência, mas isso deveria fazer-nos reflectir: com efeito, por esse facto, ele aparece velado, pouco distinto através da consciência, como uma pedra no fundo da água, – por esse facto, ele é, em seguida, enganador, *pois sabemos que nada salvo a consciência pode ser a fonte da consciência.* [itálico nosso]<sup>28</sup>

Será o Eu enganador, uma vez que a consciência (de) si não nos engana quanto à sua translucidez, ou será esta mesma translucidez aquilo que se revela verdadeiramente enganador? Em vez do Eu ser como que uma pedra supostamente no fundo da água translúcida, não será, permita-se a imagem, essa água em si mesma turva? E como mostrámos atrás que não há tal coisa como uma consciência na qual ser e aparecer se identifiquem, não será esta mesma identificação, desde logo, justamente o que está em questão para uma consciência, o que ela deseja ser no seu ser?

De facto, não sendo verdade que o Eu transcenda uma consciência entendida como imanência, talvez seja verdade, porém, que a consciência de-

<sup>26</sup> Pedro Alves é, a este propósito, bastante claro: «A tese da afirmação de que o Eu, que pode surgir a cada momento na vida da consciência, só surge no entanto nela *por ocasião* do acto de reflexão, não no sentido de o acto reflexivo *o descobrir*, mas no sentido de a reflexão *o engendrar, o constituir.*» (Alves, P., 1994. *Irreflectido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre*, Introdução a *A Transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Lisboa: Colibri, p. 29)

<sup>27</sup> «(...) il [o Eu] n'apparaît pas à la réflexion comme la conscience réfléchit: il se donne à travers la conscience réfléchit.» (*T.E.*, p. 35)

<sup>28</sup> «Certes, il se manifeste comme la source de la conscience mais cela même devrait nous faire réfléchir: en effet, de ce fait il apparaît voilé, mal distinct à travers la conscience, comme un caillou au fond de l'eau, – de ce fait il est tout de suite trompeur car nous savons que rien sauf la conscience ne peut être la source de la conscience.» (*T.E.*, pp. 35-36)

seje que o Eu a transcenda de forma a que nada que a transcenda esteja nela como seu fundamento ontológico e de forma a que nada (senão um nada hipostasiado) a separe de si própria. Talvez a consciência deseje ser o seu fundamento pois se ela é *fenómeno*, i.e, só é enquanto aparece, revelando-se a si mesma, então um ser que fosse o seu fundamento ontológico e que se não revelasse ser-lhe-ia necessariamente estranho. É que a consciência é *para ela mesma* o que aparece, e o seu ser, para ela mesma, é o que ela se é – daí que se revele a si mesma, ainda que ilusoriamente, como imanência. Se existe um outro ser que a transcenda e que a fundamente ontologicamente, tal só se lhe revela como *assombramento*. Algo na consciência assombra, portanto, o seu estatuto imanente. Dizer, como Sartre, que é o nada que vem assombrar a consciência, separando-a de si mesma, visa tão-só impedir que o assombramento atinja *o ser para ela mesma* da consciência e fira, de morte, o seu estatuto imanente. Na verdade, já pudemos verificar que não é o nada que assombra a consciência, o que a assombra é a transcendência do seu ser, é a opacidade do ser-em-si como fundamento ontológico do seu ser-para-si. Por isso, o assombramento é, para a consciência, revelação do carácter ilusório do seu ser imanência; mas enquanto assombra algo pressupõe a ilusão como tal, uma ilusão que lhe é prévia e que lhe sobrevive, e que deseja não ser ilusão<sup>29</sup>.

Finalmente, por esta ilusão não poder ser posta de parte, por constituir o modo mais próprio da consciência se viver a si mesma<sup>30</sup>, então é preciso reconhecer, para a realidade-humana, uma *verdade da ilusão* que subsiste apesar da *verdade iludida*. Não se trata de ignorar esta última, mas sim de não ignorar aquela aquando de uma antropologia.

#### IV

Se o próprio *Soi* transcende a consciência, então o campo da imanência desfaz-se, pois este deveria definir-se pela sua irreductibilidade à transcendência. No entanto, este campo da imanência não pode ser descartado, pois a efectiva vivência transcendente do *Soi* é de tal modo que ele surge, na sua relação com a consciência, como imanente – de facto, já vimos que a consciência julga-se ser o que se aparece; *para ela* (e isto na condição de que se apareça) não faz sentido distinguir ser e aparecer. Há, portanto, na realidade-

<sup>29</sup> A própria tese de Sartre da transcendência do *Ego* por a consciência não o ser, pode ser interpretada como assentando não numa suposta efectividade da consciência ser imanência mas no facto de para Sartre, tal como para qualquer ser humano, a consciência ter de *não ser* a transcendência que a assombra. Por esta interpretação, Sartre teria procurado provar que essa transcendência não afecta o ser imanência da consciência; ele teria representado, em concreto, uma forma da ilusão contornar o seu carácter ilusório.

<sup>30</sup> Um modo para o qual o ser-posição ontológico é absorvido no ser-sentido e para o qual o fundamento é absorvido na justificação.

-humana uma contradição entre transcendência e imanência. A condição humana é a de um ser que é, *para si mesmo*, imanência, embora o seja como imanência *assombrada* pela sua própria transcendência. O desejo de ser *realmente* o que é apenas *para si mesma*, o desejo de se desassombrar da transcendência que a persegue condena a consciência à condição de *quase* imanência. Falta-lhe fundar o seu ser, que se lhe escapa na inescapabilidade da transcendência. Nesse sentido, dir-se-ia, de forma pouco rigorosa, que a transcendência está na imanência, assombrando-a; mas, mais rigorosamente, necessário seria dizer que a transcendência está numa *quase* imanência, que nunca chega a ser imanência. Na verdade, só há transcendência, ou melhor, nem isso há, porque só haveria transcendência se houvesse imanência. Ontologicamente, tudo se passa na zona do *quase*, zona que nunca se chega a superar. O *quase* ontológico resulta num rotundo nada, mero nada sem preensões ontológicas (um *rien* que não pode ser *le néant*).

Assim, a rejeição do pressuposto da imanência implica em certo sentido, e como Sartre previra, uma queda no nada, que vai muito além da simples impossibilidade de estabelecer um ponto de partida eficaz para uma ontologia fenomenológica, que vai, portanto, além da recusa da filosofia como projecto fundamentador. O que está em causa já não são as relações entre evidência, certeza e verdade, mas o significado da própria evidência, ou mais precisamente, do que lhe subjaz – a aparição. O plano da fenomenologia, que é o plano das evidências que se nos manifestam, se é posto em causa é-o por ele próprio.

No entanto, não nos podemos subtrair à evidência, nem à certeza; não podemos deixar de reconstituir o transcendente numa imanência que, paradoxalmente, se vive a si própria como sendo o que não é, ou pelo menos, sendo quase o que não é. O projecto de ser e a consciência de uma falta que urge satisfazer são a própria busca de um fundamento ontológico próprio. Ser, para uma consciência, é fundar-se, dotar-se de um fundamento próprio (ignorando ou subalternizando o fundamento real que a faz ser), constituir-se como começo absoluto de si e da verdade de si. O reconhecimento de um fundamento real e transcendente conduziria à destruição do ser imanência que o fundamento em falta realizaria; a esperança não seria mais do que esperança de que aquilo que falta venha a *ser*.

Sartre descreve minuciosamente as condutas humanas que assentam nesta exigência de realizar o fundamento em falta. E uma atitude possível da realidade-humana para com o *fracasso* consiste em o ignorar para se retomar a si própria permanentemente, num movimento incoactivo. É diferir a exigência do sentido se constituir definitivamente, diferimento de fundamentação que virtualiza o sentido, que o faz depender de outros sentidos já concatenados ou por vir, construindo um sentido sobre o próprio diferimento, e por aí adiante, de forma a adiar o confronto com a ausência de sentido. De alguma maneira, a fuga está em fragmentar o projecto de totalidade, para

que, sob a caução de uma totalidade impossível mas remetida para um futuro, se disfrute de totalidades fragmentárias, *quase-totalidades* que nos entre-têm, que nos podem mesmo convencer de que há sentido e de que este é apreensível parcelarmente. Podemos mesmo convencer-nos, em virtude deste ou daquele sucesso, geralmente avalizado pelo reconhecimento de outrem, que progredimos e que se não chegamos a alcançar um sentido final tal se deve apenas ao nosso tempo de vida não ser tão vasto quanto o diferimento. Até se pode tratar de uma tarefa infinita, para um sujeito plural, tarefa de um povo e de uma História. Mas a consciência da inevitabilidade do fracasso subsiste por muito que a afastemos da nossa atenção. Diferir a exigência de sentido é o modo de afastar a consciência do fracasso; distanciam-se ambas. Assim, posso prosseguir nas minhas tarefas fragmentárias, que devo realizar irreflectidamente, confiando na sua importância, empenhando-me para as ser. O resto está longe, suficientemente distante para que viva e morra satisfeito com o meu trabalho. Entretanto, o fulcral terá passado ao lado.

É possível agir de outro modo? Estou em crer que, para Sartre, não. O homem é, para ele, inevitavelmente uma *paixão inútil* e a sua consciência uma *consciência infeliz*. Mas é aqui importante salientar que Sartre fica longe de fazer cair tudo no nada; no essencial, tratar-se-ia para o existencialista de apresentar uma alternativa a que tudo caia no nada. Contudo, é essa mesma alternativa menos radical que o conduz à inevitabilidade do fracasso e da infelicidade. Do nosso ponto de vista, só a alternativa mais radical, aquela que nos abeira do precipício ontológico, pode, apesar da sua radicalidade, devolver o sentido à presença e a felicidade às possibilidades da realidade-humana. Com efeito, a consciência infeliz não tem de ser infeliz *porque assombrada pela transcendência*, nem seria necessariamente feliz *porque se desassombrasse*. Talvez nada seja mais avesso a uma recusa da transcendência do que, precisamente, a felicidade. Algo é gratuito, mais dado do que conquistado, nos momentos felizes de uma existência; esses momentos seriam menos felizes se apenas dependessem de mim; envolvem, por isso, na sua realidade uma consciência de transcendência. Não é mera sorte, como quando se diz que houve alguma felicidade no que alguém fez ou disse. É sobretudo a consciência de que a felicidade do momento feliz é, em si mesma, realização de um *desejo de transcendência*.

Assim, a contradição humanamente vivida entre imanência e transcendência só cessa pela transcendência. Mas não como um esforço para *superar* a contradição num termo superior (por exemplo, num ser-em-si-para-si). O momento feliz está simplesmente no facto de aquilo que se mostrava contraditório para uma consciência passar a mostrar-se como *o mesmo* para essa mesma consciência. Paradoxalmente, só a transcendência pode realizar a imanência e com ela a felicidade. Se nisto há alguma infelicidade é apenas aquela que resulta do facto de essa realização, por ser transcendente, não

poder ser imanentizada. A felicidade não é uma promessa para sempre adia-da – ela é real –; o que permanece para sempre para lá das nossas possibilidades é a capacidade de imanentemente nos darmos a felicidade. Portanto, para uma consciência, um optimismo acerca da imanência significa literalmente um optimismo acerca da transcendência. O momento feliz é o momento em que a consciência é sem que seja negação, em que ela é, para si mesma, o que lhe aparece.

Que acção nos é possível realizar em vista de uma felicidade que desejamos? Em primeiro lugar, não recusar no nosso ser a transcendência – justamente aquilo que Sartre recusou. Em segundo lugar, propiciá-la na medida em que nos conhecermos no nosso ser transcendente – o que representa um esboço de imanentização, mas sempre a partir da transcendência e em vista dela.

Enfim, se há para Sartre um malogro inultrapassável, tal resulta de nunca ter posto em causa a posição do ser da realidade-humana como imanência ontológica. Só ambiguamente Sartre pôde dar conta de um ser a que falta o ser, sem que, com isso, ficasse comprometido o seu colapso. Jogou em dois tabuleiros sem, assim, extrair a consequência mais radical – a de que um ser a que falta o ser já não é nada. Os “quase” não são nada. E o resultado só podia ser um: uma consciência condenada à infelicidade.