

O DESEJO-DE-SER E OS IMPASSES DA ONTOLOGIA DE SARTRE

The Desire-of-Being and the difficulties of Sartre's ontology

Vinicius dos Santos
UFSCar/FAPESP

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar a noção de desejo-de-ser pela qual Sartre define o Para-si, para, através dela, atingirmos o núcleo problemático de sua filosofia, que se concentra, primeiramente, nos termos pelos quais Sartre concebe o ser e, por conseguinte, na oposição estabelecida entre ser e não-ser, Em-si e Para-si. Constatado o impasse, buscaremos um possível caminho que permita superar os impasses causados pelos pressupostos ontológicos de Sartre.

Palavras-chave: Desejo; existencialismo; fenomenologia; metafísica; ontologia; Ser.

Résumé: Le but de cet article est d'examiner la notion de désir-d'être par laquelle Sartre définit le Pour-soi, afin d'atteindre, à travers elle, le noyau problématique de sa philosophie, concentré, tout d'abord, dans les termes par lesquels Sartre conçoit l'être et, par conséquence, dans l'opposition entre l'être et le non-être, En-soi et Pour-soi. Une fois constaté l'impasse, on cherchera une possible voie qui permette surmonter les impasses provoqués par les hypothèses ontologiques de Sartre.

Mots-clés: Désir; Etre; existencialisme; phénoménologie; métaphysique; ontologie.

Elemento unificador dos diversos planos de análise de *O ser e o nada*, o desejo-de-ser aparece no ensaio de 1943 no momento em que, buscando retirar-se de maneira segura das fronteiras do *cogito*¹ rumo à transcendência, Sartre caracteriza o Ser-Para-si em termos de *nadificação*. Trata-se ali de apontar que a nadificação encontra-se imbricada na origem da transcendência, esta concebida como a ligação fundamental do Para-si ao Em-si – as duas regiões do Ser deduzidas do estudo do

¹ Para Sartre, o *cogito* cartesiano é o ponto de partida necessário do estudo da realidade humana. Cumpre notar, porém, que este *cogito* está condicionado a uma estrutura anterior, a um *cogito* prerreflexivo (a chamada “consciência não-tética (de) si”) que, em linhas gerais, é a consciência intencional husserliana radicalmente purificada, isto é, o *nada*, fundamento ontológico da liberdade (cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, pp. 16 e ss.).

fenômeno, cujas relações são a base da ontologia sartriana². Sendo o Em-si “o ser que é o que é”³, definido, portanto, em termos de pura positividade e de identidade plena consigo mesmo, o outro polo dessa relação, o Para-si, só poderá relacionar-se com o Em-si, isto é, sustentar a nadificação, se “determinar-se a si mesmo como *falta de ser*”⁴, quer dizer, fazendo-se “determinar em seu ser como um ser que ele não é”⁵.

Com efeito, a nadificação só pode ser entendida se considerarmos a relação do Para-si com seu próprio ser em termos de *falta*. Dizer do Para-si que, ao contrário do Em-si, ele é-o-que-não-é e não-é-o-que-é, como reza a cartilha sartriana, expressa, afinal, que falta ao Para-si o seu próprio ser. É essa incontornável incompletude ontológica que está na origem do *desejo*. Sinônimo de falta, porém, o desejo não se confunde com a necessidade, porquanto não se trata de pensar essa falta em termos de uma ausência objetiva (como nos casos da sede, da fome etc.). Pelo contrário, o próprio do desejo é sua insatisfação permanente. Desejar é existir a si mesmo como falta, é ser “assombrado em seu ser mais íntimo pelo ser que ele deseja”⁶. De acordo com Sartre, a falta ontológica que origina o desejo deve ser pensada a partir de uma estrutura ternária: o que falta (ou faltante), aquele para quem falta (o existente) e uma totalidade “que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*manqué*)”⁷. Sem nos alongarmos muito, cumpre apenas demarcar que enquanto polo sustentador da nadificação, o que falta à realidade humana é o seu próprio *si*; quer dizer, ao Para-si falta a si mesmo ao modo do Ser-Em-si. *Ipsa facto*, o desejo do Para-si é tornar-se Em-si, conservando ao mesmo tempo seu caráter de Para-si, isto é, Ser-Em-si-Para-si⁸. O *sentido* da realidade humana reside, portanto, na busca do *si-faltado* ao modo da síntese ideal das regiões do ser ou *valor*⁹. Dito de outra forma, o homem é o ser que deseja ser Deus (a definição mediata deste Ser ideal). Mas, fixados desde sempre como termos radicalmente opostos, a

² Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, Introdução.

³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 33.

⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 121.

⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 122.

⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 2007, p. 124.

⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 122.

⁸ Com efeito, “toda tendência da realidade humana consiste em procurar ser si mesma ao mesmo tempo no plano da consciência e do ser”, ou seja, “é como se dissesse que a consciência quer ser ser-absoluto, como a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência” (SARTRE, Jean-Paul. “Consciência de si e conhecimento de si”. In: *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 108).

⁹ “Podemos agora determinar com mais clareza o que é o ser do si: é o valor. (...). O valor é o si na medida em que ele assombra o íntimo do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é. O valor supremo na direção do qual a consciência se ultrapassa a todo instante por seu próprio ser é o ser absoluto do si, com seus caracteres de identidade, de pureza, de permanência etc., e enquanto ele é fundamento de si” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, pp. 129-30).

síntese do Para-si e do Em-si é impossível e a consciência humana resume-se a uma *consciência infeliz*: o homem é uma “paixão inútil”¹⁰.

A análise dessa estrutura genérica, a descrição do Para-si como desejo de um ser do qual carece ontologicamente, é importante, dentre outras coisas, porque nos possibilita compreender o projeto sartriano em *O ser e o nada* de maneira global. Antes de tudo, é preciso destacar – o que será fundamental no decorrer dessa argumentação – que entendemos o desejo-de-ser como a maneira pela qual Sartre traduz, no plano ontológico, a definição fenomenológica de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Para sermos precisos: o desejo-de-ser é aquilo que orienta a própria forma de relação da consciência com o mundo, o que motiva a existência da consciência, isto é, seu lançar-se para além de si mesma, em direção às coisas e aos outros.

Cumpramos observar, no entanto, que até aqui nos colocamos num plano de generalidades; é preciso, de fato, descer ao terreno da existência concreta. Toda consciência é sempre *uma consciência singular*. Por isso, a estrutura do desejo-de-ser se desdobra naquilo que Sartre denomina *circuito da ipseidade*. Definido como nada-de-ser, o Para-si é uma estrutura que visa permanentemente um ser que possa preencher sua incompletude ontológica. A falta que caracteriza o Para-si, porém, não é uma falta geral, abstrata, mas a falta *de um determinado ser*, um *possível* (no sentido que Sartre confere a esse termo) para *essa* consciência. Diz Alain Flajoliet:

“Como *ipse*, o Para-si recusa-se ‘a ser’ simplesmente nada, sob a forma de uma autoação de um nada fora do ser (isso ‘que é’ a presença (a) si facticial [*facticielle*]); ele prova dolorosamente sua insuficiência de ser procurando preenchê-la, visando com isso Ser-si na forma do Ser-Em-si ou *valor*. O *ipse existente se prova como* manquant d’être *para ser si na forma do Em-si. (...)*”¹¹.

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 662. Podemos propor aqui uma analogia com o caminho cartesiano nas *Meditações*. Lembremos que o *cogito*, definido na Segunda Meditação como *res* (coisa), é primeiramente *ato*. Apenas em Deus, seu Criador, a *res cogitans* adquire substancialidade (torna-se essência sustentada pela existência divina) Nesse sentido, p.ex.: “E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concludo tão evidentemente a existência de Deus e que *a minha depende inteiramente dele em todos os momentos da minha vida*, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza” (DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Descartes – textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [Col. *Os pensadores*], p. 123 – grifos nossos). O Para-si (que é *ek-stase*), definido como *nada*, também visa tal substancialidade – i.e. procura por seu próprio fundamento – dirigindo-se à transcendência. Mas, como em Sartre, Deus (ou o Em-si-Para-si) é um conceito contraditório, ideal inatingível, a empresa fracassa e o Para-si vê-se incapaz de abandonar seu estado originário. Tal é o motivo de sua permanente infelicidade.

¹¹ FLAJOLIET, Alain. “Ipseité et temporalité”. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre. Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 61.

O Para-si, portanto, é um existente “*manquant de... pour...*”¹²; por isso, é projeto ininterrupto (e ininterruptamente malogrado) de Ser-Em-si-Para-si. E, nesse cenário geral, é o circuito da ipseidade que garante o estabelecimento do vínculo de cada Para-si com os *seus próprios possíveis*, delineados a partir de seu *projeto existencial*. Em outros termos, o circuito da ipseidade, desdobramento da definição do Para-si enquanto desejo-de-ser, é aquilo que permite a efetivação da individualidade (isto é, a concretização existencial de *uma* consciência), garantindo, por conseguinte, a correlação entre a *pessoa*¹³ em sua singularidade e o *mundo* (que, enquanto tal, só existe como *fenômeno* do ser que se desvela *para* alguém). Por isso, conclui Sartre, “sem mundo, não há ipseidade, nem pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”¹⁴.

Nesse sentido, vale destacar que toda composição argumentativa do ensaio de 1943, em suas três primeiras partes, pode ser compreendida como a apresentação daquela penosa sina do Para-si em busca de seu ser faltante. Trata-se, para Sartre, de descrever a desventurada fortuna da consciência através de três ek-stases, três possibilidades de transcender a si mesma rumo ao ser que completaria sua falta originária: a presença a si (“lei de ser do Para-si”¹⁵), a reflexão e o Ser-Para-outro. Em cada ek-stase, Sartre demonstra o inevitável fracasso da consciência em realizar seu projeto ontológico, seja pela busca uma identidade cristalizada (má-fé); seja visando “ser-outro” permanecendo “si-mesmo” (reflexão impura); seja, enfim, objetivando radicalmente outro Para-si, denegando sua alteridade e sua liberdade, ou negando a própria liberdade em nome da soberania da consciência alheia (conflito intersubjetivo). O retumbante fracasso de todas essas experiências abre o caminho para a teoria da ação, núcleo da Quarta Parte da obra. No plano concreto (existencial), com efeito, seria possível redefinir a aspiração original do Para-si que, uma vez reconhecendo a impossibilidade de satisfação de seu projeto ontológico, poderia, do bojo de sua ipseidade, estabelecer novas e autênticas relações consigo mesmo e com outrem. O fracasso ontológico poderia ser superado, portanto, pela ação, ainda que esta se oriente por valores que são ontologicamente Em-si-Para-si, isto é, existentes ideais que inevitavelmente “assombrariam” a própria consciência que os projeta.

Embora coerente tanto com os pressupostos ontológicos, quanto com o viés existencialista de Sartre¹⁶, ou talvez por isso, a estrutura do desejo-de-ser, enquanto

¹² FLAJOLIET, Alain. “Ipseité et temporalité”. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre. Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 67.

¹³ A pessoa, para Sartre, define-se em linhas gerais como “livre relação a si” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 140) isto é, a imediata presença a si e aos seus próprios possíveis.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 141.

¹⁵ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 113.

¹⁶ Segundo Emmanuel Mounier, vendo no homem algo próximo ao “rei destronado” de Pascal, um ser irremediavelmente finito, “o existencialismo pensa que [esse] homem persegue um fim inacessível”

núcleo unificador da filosofia sartriana, pode ser um caminho privilegiado não apenas para compreendermos a extensão da filosofia de *O ser e o nada*, mas também para podermos aferir seus limites. Com efeito, o que tentaremos indicar na sequência é que uma análise da forma como o desejo do Para-si é pensado por Sartre, mostra que essa noção encerra dois nós que, uma vez desatados, podem colocar em risco toda a filosofia do ensaio de 1943: a concepção do faltado como síntese impossível do Em-si com o Para-si, e o conceito de totalidade, que estaria na base do desejo. Senão, vejamos.

A falta que constitui o desejo é falta de si. Logo, o ser do existente, isto é, do Para-si, reside no faltado. Ora, como nota Renaud Barbaras, “dizer que o *ser* do Para-si reside no que é faltado, é reconhecer que aquilo que é faltado pode *ser*”¹⁷. Para que isso se confirmasse, porém, e sendo a falta uma relação de ser, seria preciso que o faltado, embora necessariamente ausente (do contrário, não haveria desejo), possuísse uma dignidade ontológica ao menos equivalente a dos demais termos da estrutura do desejo. Na verdade, como lembra Barbaras, Aristóteles já havia observado definitivamente que desejar é desejar sempre um *surcroît d’être*. Daí que o desejado deve ser mais completo do que aquele que deseja. Mas, se o desejo do Para-si desemboca no nada, no impossível, é a própria noção de desejo enquanto traço característico da consciência que ameaça naufragar. Isso acontece, segundo a observação do autor de *Vie et intentionnalité*, porque Sartre parece não poder diferenciar “a dimensão de *ser*, exigida pela falta enquanto falta de si ou falta de ser, e que se distingue, assim, de uma necessidade qualquer, da dimensão de *ausência* exigida pela falta, enquanto ela se distingue da satisfação ou da plenitude”¹⁸. De fato, para que haja desejo, é indispensável que o faltado perseguido pelo existente esteja

(MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963, p. 74). De fato, essa característica, que Sartre em particular expressa pelo desejo-de-ser, estará presente, *mutatis mutandis*, em todas as filosofias da existência. Por exemplo, diz André Clair, quando descreve o drama existência humana em Kierkegaard: “Kierkegaard lembra que o fato de existir é um esforço e que esse esforço é igualmente patético e cômico. O lado patético é o de um esforço sem fim de um ser finito em direção ao infinito, a abertura ilimitada rumo aos possíveis (o infinito como indefinido) e rumo ao absoluto como indivisível (o infinito positivo). O lado cômico é a contradição para um ser finito de imaginar que pode reunir-se ao infinito ou simplesmente confundir-se em uma longa duração com o infinito” (CLAIR, André. *Kierkegaard – existente et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 49). Com efeito, essa busca pelo fim impossível, pelo amalgamar-se ao infinito, indica, numa palavra, a condição paradoxal e dramática do homem que procura, em vão, um fundamento para sua existência. No limite, não era isso o que Pascal insinuava, quando dizia: “Ardeamos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela construir uma torre que se erga até o infinito; mas os alicerces desmoronam e a terra se abre até o abismo”? (PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, p. 47 – fr. 72).

¹⁷ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 59.

¹⁸ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 59.

ausente, ou cairíamos no escopo da simples necessidade objetiva. Ocorre que, na perspectiva de Sartre, para que o faltado esteja *ausente*, ele jamais poderá *ser*. Com efeito, “Sartre não consegue conciliar a distância do faltado com a plenitude ontológica que lhe corresponde enquanto objeto de desejo”¹⁹. Mas, sendo assim, qualificar o ser do Para-si como falta de um ser que jamais poderá ser, soa, no mínimo, contraditório.

A nosso ver, esse aparente contra-senso, longe de ser fortuito, demarca o anverso do impasse oriundo do conceito sartriano de totalidade, que é o suporte ou o pano de fundo do desejo. Lembremos que a realidade humana surge em presença de sua própria totalidade ou de si mesma enquanto falta dessa totalidade. Mas, conquanto o Em-si e o Para-si apareçam como que num “estado de desintegração em relação a uma síntese ideal”²⁰, essa totalidade prévia é inexplicável no terreno em que se situa o filósofo, isto é, a ontologia²¹. Nesta, com efeito, “as únicas regiões que podem ser elucidadas são as do Em-si, do Para-si e da região ideal da ‘causa de si’”²². Logo, problema da totalidade deve ser excluído do plano de investigação imediata, abandonado a um outro nível de análise, próprio ao tipo de questionamento que extrapola as raias da ontologia fenomenológica (isto é, que está além da experiência vivida, da concretude existencial)²³. Com efeito, o que Sartre pretende com esse movimento é delimitar rigorosamente a fronteira dos objetos de estudos da investigação ontológica, campo privilegiado das explicações apodícticas, e as discussões próprias da inquirição especulativa, concernentes a uma disciplina na qual o filósofo, de sua perspectiva parcial e finita, limitar-se-ia a levantar hipóteses capazes de “unificar os dados da ontologia”²⁴, mas sem pretensão de alcançar com elas qualquer evidência concreta: a metafísica. Aparentemente, na visão sartriana, algo como a totalidade do Ser – isto é, bem entendido, um Ser capaz de envolver a consciência e o mundo enquanto origem comum de ambos, e que teria na totalidade

¹⁹ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 60.

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 671.

²¹ Com efeito: “a questão da totalidade não pertence ao setor da ontologia. (...) É indiferente para ela considerar o Para-si articulado ao Em-si como uma *dualidade* seccionada ou como um ser desintegrado” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, 2007, p. 672). De fato, a ontologia, partindo da interioridade do *cogito*, limita-se a descrever o mundo deste ponto de vista: “Mas nos pareceu que a questão (...) não tinha sentido, pois ela supunha que tivéssemos a possibilidade de adotar um ponto de vista sobre a totalidade; ora, nós existimos sobre o fundamento dessa totalidade e engajados nela” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, 2007, p. 672).

²² Ambas: SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 672.

²³ Segundo Sartre, recordemos, o “sentido profundo do existencialismo” é a “impossibilidade em que o homem se encontra de transpor os limites da subjetividade humana” (SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 06).

²⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 669.

seu *sentido* último – só poderia ser pensada pelo existente humano, nos “limites de sua subjetividade”, num plano exclusivamente conjetural.

Essa perspectiva, notadamente conforme uma abordagem existencialista da realidade, entrega, porém, algumas dificuldades intrínsecas à filosofia sartriana. É que ela parece promover uma espécie de descompasso entre o plano da ontologia e o da fenomenologia (que se confunde com o domínio existencial), o que, em tese, o conceito de desejo-de-ser deveria unificar. Numa palavra, os pressupostos ontológicos de Sartre parecem não se harmonizar com sua definição do Para-si como desejo, este entendido como a forma através da qual o filósofo encerra a intencionalidade da consciência. Renaud Barbaras é preciso neste ponto:

“ou bem levamos a sério a ontologia sartriana, mas então a teoria do desejo e, portanto, aquela do Para-si, não pode se sustentar de maneira satisfatória.; ou partimos do desejo como traço constitutivo da consciência enquanto consciência de alguma coisa, mas então é necessária uma outra ontologia, que respeite a determinação do faltado como totalidade”²⁵.

Assim sendo, prossegue Barbaras, uma ontologia que pensasse adequadamente o desejo deveria ser *inversa* àquela de Sartre, porquanto este “situa a totalidade do lado do acontecimento [isto é, do Para-si – V.S.] e não do lado do Ser”, quando deveria situar “a totalidade do lado do Ser e a cisão do lado do acontecimento absoluto”²⁶. Nesse sentido, não se poderia mais pensar a noção de totalidade a partir do ponto de vista do existente, o que fatalmente nos conduziria à conclusão sartriana, mas pensar o existente como relevo ou expressão de um Ser mais vasto do que ele, cujo *sentido* último seria a totalidade. Nesse cenário, o desejado não seria mais uma síntese impossível, mas “uma totalidade afetada por uma cisão ou por uma negação”²⁷. Dito de outro modo, “a ausência própria ao desejado seria o efeito de uma cisão metafísica contingente que é o sentido primeiro do Ser”²⁸.

O fato a se destacar é que a dificuldade de Sartre em descrever, no plano ontológico, o conceito de totalidade – o que, como buscamos mostrar, ameaça a definição do Para-si como desejo (por conseguinte, também ameaça a harmonia do projeto de uma *ontologia fenomenológica*) – começa a se explicar, antes de tudo, pelos termos com os quais Sartre define o ser, o Em-si (e, por conseguinte, o não-ser, o Para-si), expostos já no início de sua obra magna. Do nosso ponto de vista, é a partir da

²⁵ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 61.

²⁶ Ambas: BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 62.

²⁷ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 62.

²⁸ BARBARAS, Renaud. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 62.

oposição originária entre a consciência e o ser, fundamentalmente, que se abre na sequência o desacordo entre os planos ontológico e fenomenológico. Como já foi mencionado, se, na correlação fenomenológica, o ser é fixado como o polo completo, pleno e determinado, só restará ao outro polo da relação, o Para-si, ser definido como não-ser, como *nada*, numa oposição sem volta. A consciência define-se, assim, como o *diferente* do ser, e este, como obstáculo exterior ao seu projeto originário. Por isso, como indicamos, para uma filosofia do ser e do nada, a ideia de uma totalidade que abarcaria consciência e mundo constitui um problema aparentemente insolúvel, porque o ser é sempre estranho à consciência, é seu lado de fora, e jamais poderá ser de outra forma. Mais ainda, torna-se uma tarefa bastante delicada conceber como daquele Ser-Em-si plenamente determinado pudesse surgir o não-ser, senão por uma espécie de milagre metafísico, como veremos mais adiante. Essa dificuldade, com efeito, parece não apenas suscitar um desequilíbrio entre os planos de análise nos quais Sartre opera, mas, por conta disso, ameaçará a própria possibilidade de um discurso filosófico aderente à *experiência vivida*, isto é, fiel aos princípios gerais da fenomenologia e do existencialismo com os quais o filósofo declara-se de acordo.

Uma vez postas essas dificuldades, só resta então perguntar: é possível desmanchar esse nó? Como? Dentro dos limites deste texto, o que tentaremos encontrar, na sequência, é justamente uma via que permita responder essas questões. Antes, porém, será preciso retornar à ideia de totalidade, em consonância com o problema do surgimento do Para-si e de sua relação com o ser.

Conforme já foi dito, Em-si e Para-si, tomados isoladamente, apresentam-se como domínios completamente distintos. A princípio, tomando como ponto de partida essa realçada oposição, teríamos um dualismo insuperável; a comunicação entre essas regiões tornar-se-ia impossível, cada qual se comportando como ilha isolada de contato com a outra. A filosofia, por conseguinte, desembocaria num mutismo sem volta. Sartre, claro, percebe esse possível embaraço causado pela fixação do Em-si e do Para-si em termos tão radicalmente opostos, e naturalmente propõe-se a resolvê-lo. Vejamos como.

Segundo o filósofo, “o Para-si e o Em-si são reunidos por uma ligação sintética que nada mais é do que o próprio Para-si”²⁹. Com efeito, a ligação entre essas duas esferas se resolveria no domínio subjetividade; o Para-si é um *trou d’être* e nada pode ser além disso: pura nadificação do Em-si, que goza de primazia ontológica em relação à consciência. Se parece resolver o dilema, a solução sartriana, não obstante, dá margem a uma nova interrogação: “de onde proveria esse poder nadificador? Ou, em outros termos, como e de onde surge um ser capaz de nadificar o Em-si?”.

Sartre responde do seguinte modo: “o Para-si aparece como uma mínima nadificação que tem sua origem no seio do ser”³⁰. Em suma, a ligação entre o Em-si e

²⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 665.

³⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 666.

o Para-si tem seu fundamento no nada da consciência que, por sua vez, origina-se da completude do ser³¹. Tomando de empréstimo um exemplo físico, que assegura que a destruição de um único átomo existente seria capaz de na sequência aniquilar todo o Universo, Sartre explica que essa mínima nadificação proveniente do âmago do ser, seria responsável por um completo *bouleversement* do Em-si. Contudo, ao invés de destruí-lo, como no plano da Física, é o *mundo* que nasce da perturbação sem volta de sua plenitude. Neste caso, porém, resta ainda saber como essa força nadificadora pode surgir do interior de um ser definido em termos de identidade plena, sem vazios e nem fissuras.

Para compreender a resposta sartriana, cumpre antes de tudo notar que, se a única realidade do Para-si é a de ser nadificação do ser, isso significa que “ele é nadificação do Em-si individual e singular, e não de um ser em geral”³². Vimos com o circuito da ipseidade que o Para-si não é o nada em geral, mas é privação de um ser particular, *desse ser aqui*. O ser é, portanto, uma *aventura individual*. Mas, recordemos, a relação do Para-si com o Em-si não é recíproca. Enquanto o Em-si independe do Para-si para existir³³, o Para-si por sua vez jamais será uma “substância autônoma”; derivado do Em-si, ele é uma abstração longe desse domínio: “a consciência, sendo nada de ser, busca o ser e se liga ao ser”³⁴. Aparentemente, o enigma da relação entre consciência e ser estaria resolvido, e a comunicação entre ambos os domínios seria restabelecida. A ontologia fenomenológica estaria apta a descrever “as coisas mesmas”, recuperando, num só lance, toda a espessura e a riqueza da experiência vivida com a qual a filosofia deve se ocupar.

Entretanto, como Gerd Bornheim observa, essa supressão aparente do problema não o elimina de fato. Se a origem do Para-si está no Em-si, este, a princípio, deve ser também o seu fundamento. Ainda assim, contudo, o Para-si conserva seu caráter de alteridade em relação ao Em-si. Este é o ser, aquele é o nada. Não há identidade entre ambos. Aliás, nem faria sentido definir o Para-si como desejo de ser Em-si, se aquele se reduzisse a este, quer dizer, se estivéssemos diante de um monismo absoluto. Todavia, neste ponto, poderíamos interpelar: qual o fundamento do Para-si, enquanto este é o diferente do Em-si? Ora, deve-se ressaltar que a resposta a essa questão é absolutamente vedada pela filosofia sartriana. Do ponto de vista ontológico, o Ser é o Em-si. Logo, ele esgota a realidade do real. Por isso mesmo, seria

³¹ Cf. BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 138.

³² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 666.

³³ Não se deve confundir a existência do Ser-Em-si e o mundo enquanto *fenômeno* do ser. Quer dizer, se no plano ontológico, o Em-si é logicamente anterior ao Para-si (Sartre compartilha aqui de um pressuposto realista, provavelmente oriundo de sua explícita influência cartesiana), o *fenômeno* do Em-si é uma abstração sem a consciência, pois, conforme já foi esboçado, só há mundo, fenômeno, com a aparição do Para-si, a quem o ser se desvela.

³⁴ BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 139.

proveitoso constituir uma ontologia do Em-si que, “enquanto possibilidade de dicção do fundamento”³⁵, nos deixaria ver surgir, do coração do ser, a própria força destinada a nadificá-lo. Mas se o Em-si é, por definição, o indizível³⁶, toda consideração a seu respeito é tautológica; ele “é o que é”, nada mais, nada menos. Resta, portanto, que o outro do Em-si não pode ter fundamento; ou melhor, resta o Para-si como nada de fundamento.

Esse nada de fundamento só explica, com efeito, pelo próprio poder nadificador do Para-si – tal é a réplica sartriana. Mas, aceitando essa solução, não seria despropositado ainda questionar: “de onde então vem esse nada?” Aqui, é forçoso notar que uma resposta só poderia ser alcançada por uma ontologia negativa: “se o ser é o Em-si, o Para-si só pode ser alcançado na ontologia do nada”³⁷, o que seria absurdo. Ocorre que o nada, para Sartre, não é o nada em geral, mas uma simples privação singular. É nada de *um ser*, porquanto este, relembremos, é uma “aventura individual”. Mas, se o nada é privação de um ser, o fundamento do Para-si só poderia ser procurado no próprio ser, isto é, no Em-si. Sendo assim, no entanto, seria preciso concluir que, na filosofia sartriana, “o fundamento do homem se resolve (...) no contexto de uma ontologia do ser, vale dizer, no impasse de uma tautologia. Se o ser não pode ser dito, muito menos se pode esclarecer como possa o nada surgir no seio do ser”³⁸. Não é casual, portanto, que Sartre defina o advento do Para-si como “o *acontecimento absoluto* que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser”³⁹, limitando-se a informar que, do ponto de vista ontológico, “*tudo se passa como se o Em-si, em um projeto para fundamentar-se a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si*”⁴⁰. Na verdade, essa passagem é inexplicável para a ontologia sartriana e, não por outro motivo, o filósofo vê-se obrigado a lançar o problema para o domínio especulativo-metafísico. Não obstante, como já dissemos, a metafísica surge em *O ser e o nada* enquanto campo puramente conjectural, uma disciplina meramente *reguladora*, desprovida de qualquer vestígio da influência argumentativa que a tradição lhe concedeu. Como explica Bento Prado Júnior:

“A ontologia fenomenológica descreve a estrutura do ser-aí como paixão inútil, como desejo de reconciliar o irreconciliável: a união do ser-para-si com o ser-em-si. Ao caráter estrutural da ontologia fenomenológica, opõe-se o caráter genético da Metafísica: não mais descrever modos de ser, mas

³⁵ BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 140.

³⁶ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, pp. 29 e ss.

³⁷ BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 143.

³⁸ BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 144.

³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 669 – grifos nossos.

⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 669.

delinear uma espécie de *história*⁴¹ ou uma explicação da passagem do em-si ao para-si como projeto do em-si de atingir a plenitude ontológica ou a beatitude do ser-em-si-para-si (numa palavra, a gênese de Deus). O surgimento do para-si deixa de aparecer, como na ontologia, como ‘acontecimento absoluto’, para tornar-se *meio*”⁴².

Sendo assim, a posição sartriana, descrita precisamente nas palavras de Bento, longe de resolver o problema, parece apenas adiá-lo indefinidamente. Como adverte Bornheim, o impasse radical da filosofia sartriana se mantém sem solução aparente: “de um lado, o Em-si não pode ser dito e, de outro, Sartre teria de elaborar uma ontologia do nada para explicar o elemento original do Para-si”⁴³. A ideia de uma totalidade que envolvesse Em-si e Para-si, portanto, afigura-se definitivamente comprometida⁴⁴.

Em resumo, partindo da análise do desejo-de-ser, vimos que a contradição na concepção do desejo como perseguição de um fim irrealizável coaduna-se com o próprio bloqueio promovido por *O ser e o nada* à descrição ontológica da totalidade que serviria como pano de fundo para esse desejo. Esse bloqueio, longe de ser acidental, tem sua origem no descompasso que Sartre acaba operando entre fenomenologia e ontologia que remete, em primeiro lugar, à maneira pela qual o filósofo pensa o ser (consequentemente, a relação entre ser e não-ser). Porque o ser é o que é, não se explica como o Para-si pode surgir de seu interior e, nesse caso, é a própria ideia de uma totalidade que abarcaria o Em-si e o Para-si – este último ao menos enquanto possibilidade desde sempre inscrita no coração do Em-si – que se esvai, impossibilitando a descrição adequada da realidade do faltado e, finalmente, a própria definição da consciência como desejo-de-ser (por conseguinte, como consciência *de alguma coisa*).

Com efeito, o que o exame do desejo pôs a nu, acima de tudo, foram os obstáculos diante dos quais a teoria de Sartre parece inevitavelmente esbarrar, mormente por conta de seus pressupostos ontológicos. O que pretendíamos era, com a análise daquele conceito, atingir o núcleo problemático da filosofia sartriana,

⁴¹ “Com efeito, chamamos de metafísica o estudo dos processos individuais que deram origem a esse mundo como totalidade concreta e singular. Nesse sentido, a metafísica está para a ontologia como a história está para a sociologia” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2007, p. 667).

⁴² PRADO JR, Bento. “O circuito da ipseidade e seu lugar em ‘O ser e o nada’”. In: *Revista dois pontos*. São Carlos; Curitiba: vol. 3, número 2 [Sartre], 2006, p. 33.

⁴³ BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 143. Ainda Gerd Bornheim: “Sartre não pensa ontologicamente o Para-si na medida em que é outro que não o Em-si. Radicalizando: Sartre não pensa o nada na medida em que é outro que não o ser; se o nada se define pela privação, o pensamento do ser deve ser condição preliminar para que se possa pensar o nada. E, no entanto, a inexequibilidade da dicção do ser condena ao fracasso a tentativa de dizer ontologicamente a contradição que é o Para-si [o ser que é o que não é e não é o que é – V.S.]” (BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 145).

⁴⁴ Ao menos no campo da ontologia.

concentrando-nos na maneira pela qual Sartre compreende o ser, com seus desdobramentos subsequentes (isto é, a correlação do Para-si com o Em-si). A partir disso, lembremos, um outro problema se impõe: a oposição radical entre ser e não-ser, Em-si e Para-si, e a maneira pela qual estes termos são definidos, ao comprometer a adequação do plano ontológico com o fenomenológico, conforme observou Barbaras, e ao impossibilitar uma “ontologia do ser”, como definiu Bornheim, parecem por fim obstruir até mesmo e fundamentalmente a pretensão sartriana de elaborar um discurso filosófico capaz de descrever a “experiência vivida”⁴⁵, de volta “às coisas mesmas”; numa palavra, um discurso capaz de penetrar intimamente a profundidade do real. A sentença é dada pelas palavras de Merleau-Ponty:

“A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação. Caminho eu mesmo diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro, nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu não sou nada. 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. (...). Daí essa espécie de mal-estar que deixa uma filosofia do negativo: ela descreve nossa situação de fato com uma acuidade jamais vista – e, no entanto, fica a impressão de que nossa situação é ‘sobrevoada’, e ela o é, de fato: quanto mais se descreve a experiência como mistura do ser e do nada, mais se confirma sua distinção absoluta, quanto mais o pensamento adere à experiência, mais ele a mantém à distância”⁴⁶.

Se as dificuldades com as quais nos deparamos ao analisar o núcleo da ontologia fenomenológica sartriana, na forma como a compreendemos, têm algum fundamento, parece-nos que a solução mais plausível para superar os impasses apresentados até aqui, ou seja, uma solução capaz de harmonizar os domínios da

⁴⁵ Conforme descreve Paulo Arantes: “O fato é que *La Nausée* (...) trouxera a metafísica para os cafés, nas palavras de um contemporâneo. Mas é preciso lembrar em seguida que por metafísica já não se entendia mais a mesma coisa patrocinada pela ‘filosofia digestiva’ (teoria do conhecimento) praticada pelo neo-kantismo dominante na universidade francesa: nem um sistema terminal de conhecimento, muito menos um conjunto de ideias últimas e indecíveis, desativadas pela índole positivista daquela mesma filosofia universitária. Deixando de ser doutrina, também mudava de gênero: o que se reabilitava era o *metafísico* no qual se exprimia a conexão viva com o mundo. O céu das ideias podia estar vazio, mas o mundo desencantado dos sociólogos modernistas continuava no entanto carregado de sentido; não era fato que a experiência recuara e a aura das coisas se eclipsara, como o demonstrava esta redescoberta da vida em estado bruto sob o nome de experiência direta do metafísico. No universo da mais cerrada rede de mediações, inaugurava-se o reino do imediato, o da *experiência vivida*” (ARANTES, Paulo. “Bento Prado Jr. e a filosofia uspiiana da literatura dos anos 60”. In: PRADO JR, Bento. *Alguns ensaios – filosofia, literatura, psicanálise*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000, pp. 249-50 [posfácio]).

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 77, p. 118.

ontologia e da fenomenologia, evitando o “sobrevoo” da realidade, bem como resgatando a ideia de uma totalidade enquanto sentido ou o horizonte do Ser, só poderia ser encontrada na reelaboração dos termos fundantes da ontologia de Sartre. Dito de outro modo, seria preciso, antes de tudo, *repensar o próprio estatuto do Ser* e, por conseguinte, o teor da relação do sujeito com o mundo. Abandonando-se o entendimento do Ser como o *diferente* ou o *oposto*, exterior à consciência, e do qual nada se poderia dizer, seria possível conceber uma ontologia na qual o Ser, para além da noite plena do Em-si sartriano, abrisse nele mesmo uma clareira que nos permitisse entrever (e descrever) o surgimento do sujeito e do mundo; um Ser que demarcasse o horizonte último de sentido, porque mais vasto do que a realidade humana; um Ser, enfim, que ao mesmo tempo em que estabelecesse entre o sujeito e o mundo uma solidariedade ontológica efetiva, fosse capaz de resguardar certa heterogeneidade sem a qual toda correlação se perderia no bojo de monismo insuperável. Há de se notar que, direta ou indiretamente, a partir da análise original do *campo de imagens* de Bergson, bem como sob notada influência da ontologia do último Merleau-Ponty, esse é um dos elementos que se pode deduzir da pauta de Bento Prado Júnior em *Presença e campo transcendental*. Consequentemente, parece de bom tom procurar, neste filósofo, algumas pistas que nos permitam avançar um pouco mais nessa reflexão.

Bento define o bergsonismo como uma ontologia da Presença. A Presença, para o filósofo brasileiro, é o *lugar* no qual algo se torna presente para alguém, o campo prévio de encontro do sujeito com o objeto: enfim, o “campo de imagens”⁴⁷ de que fala Bergson no primeiro capítulo de *Matéria e memória*⁴⁸. Convergingo abertamente sua intuição inicial com a do Merleau-Ponty de *O visível e o invisível*⁴⁹, Bento assegura uma relação de imbricação entre a consciência e o Ser enquanto Presença, diante da

⁴⁷ Cf. BERGSON, Henri. “*Matière et mémoire*”. In: *Œuvres*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 173.

⁴⁸ O campo de imagens, descoberto pela redução proposta no início de *Matéria e Memória*, “(...) instaura um universo anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo. A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre *coisa* e *representação*” (PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 146).

⁴⁹ “Nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo: *só há ser* – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoo – mas: há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*; no sentido forte em que o grego fala de *elemento*, há coesão, há sentido” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 119). Numa palavra, trata-se, para Merleau-Ponty, de fazer a filosofia recuperar o Ser bruto, o mundo sensível anterior a toda tematização, que se encontra, portanto, aquém da clivagem entre sujeito e objeto. É das entranhas do Ser bruto que poderia surgir, num entrelaço de solidariedade carnal, algo como a “consciência” e o “mundo”; melhor seria dizer, o corpo vidente-visível, numa relação de quiasma, proporcionada pelo elemento de coesão do Ser, qual seja, a *carne*. Para Merleau-Ponty, enfim, e de modo semelhante ao que sugere Bento Prado, sujeito e mundo não são termos opostos, como em Sartre, mas “relevos” ou “dimensões” diferentes, manifestações próprias inscritas no tecido de um mesmo Ser, que é a fonte primária e insuperável de nossa experiência.

qual não cabe mais estabelecer uma alternativa entre o envolvimento ontológico do sujeito pelo Ser e o envolvimento perceptivo do Ser pelo sujeito. Como observa Renaud Barbaras, “o filósofo fica numa relação de proximidade ao Ser e é apenas em virtude dessa intimidade que ele pode descrever a feição do mundo”⁵⁰. Assim, não é gratuita a constatação de Bento de que a recusa ao “pensamento de sobrevoos”, como exigia Merleau-Ponty, e a proposta bergsoniana de seguir as “ondulações do real”, são uma só e a mesma coisa. “Todas essas teses significam que a consciência filosófica só surge no interior de um campo que a precede e não pode ser isolada de suas raízes pré-filosóficas. É afirmar que o enriquecimento do saber só é atingido quando se ausculta esse campo prévio”⁵¹.

É na totalidade do campo de imagens, que está na origem da percepção em Bergson, que Bento encontra a condição prévia da distinção entre sujeito e objeto. Daí que esse campo, onde ainda não há oposição, seja definido como *campo transcendental* – condição de possibilidade “do comércio entre um sujeito e um objeto em geral”⁵². Com efeito, o campo transcendental não é apenas o terreno comum, mas é também a condição de uma *cisão* (consciência-objeto); por isso, deve encerrar uma forma de negatividade como germe ou condição de possibilidade de dissensão, como uma distância mínima. Dito de outro modo, há certa *negatividade* no próprio Ser da Presença, o que garante a própria relação do sujeito com o mundo, negatividade essa que só será esclarecida a partir da crítica bergsoniana à ideia de Nada ou, como Bento a intitula, crítica à “miragem da ausência”.

O exame bergsoniano da ideia de Nada se guia pela crítica do princípio de razão suficiente, eternizado por Leibniz. Por esse princípio, o Ser é apreendido através da questão “porque existe algo ao invés de nada”? Para a metafísica tradicional, o Ser surgiria necessariamente sobre o fundo de um Nada ameaçador. Qualquer fissura mínima, qualquer vestígio de descompressão, e ele seria imediatamente reabsorvido pela aterrorizante força centrípeta do Nada. Daí que o pensamento clássico só poderia conceber o Ser como pura identidade, plenamente determinado⁵³. Caracterizando-se o Ser pela plenitude, qualquer furo no tecido da realidade estava vetado, de modo que o Nada só pode ser dotado de uma existência psicológica. Como bem resume Bento, a ideia de nada

⁵⁰ BARBARAS, Renaud. “A presença do filósofo”. In: *Cadernos espinosanos – XX*. São Paulo: Departamento de Filosofia FFLCH-USP, 2009, p. 43.

⁵¹ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, pp. 204-5.

⁵² PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 205.

⁵³ Conforme Barbaras: “Daí a determinação do Ser, característica da metafísica, como aquilo que não começou, como uma essência, cuja plenitude de determinação lhe permite resistir à ameaça do Nada. Em outras palavras, se o Ser não fosse plenamente aquilo que ele é, se ele encerrasse a menor fraqueza, ele seria imediatamente reabsorvido pelo Nada. É por isso que, tradicionalmente, o Ser é identificado com o Ser lógico, enquanto mera identidade a ele mesmo, plena determinação” (BARBARAS, Renaud. “A presença do filósofo”. In: *Cadernos espinosanos – XX*. São Paulo: Departamento de Filosofia FFLCH-USP, 2009, p. 42).

“supõe, de um lado, uma subjetividade que não é puramente teórica, já que espera, prefere e valoriza (...), e, de outro lado, uma objetividade plena e positiva em fluxo; e, nesta objetividade, a continuidade sem falhas nem hiatos da duração. O Nada surge, portanto, da contraposição entre o *dado* e o *desejado*, entre o *ser* e o *valor* que é instaurado pela práxis: ele é a associação entre ‘esse sentimento de preferência e essa ideia de substituição’”⁵⁴.

Criticar a noção de Nada absoluto implica forçosamente em criticar a metafísica que se apoia nessa ideia. É justamente isso o que faz Bergson. Em linhas gerais, a novidade trazida pelo bergsonismo encontra-se precisamente no fato de que, se o Ser não se origina mais de um fundo prévio de Nada, ele não precisa ser completo e imóvel, pura exterioridade, como defendia a tradição, mas pode *durar*. Ainda que, segundo Bento, a duração bergsoniana permaneça substancial, plena, isto é, que ela atue no sentido de substituir a essência como determinação da substância, o avanço teórico é definitivo.

Sem entrarmos nos meandros da interpretação de Bento sobre Bergson, é preciso destacar, a partir do que foi exposto, os desdobramentos de sua leitura inédita para o problema que mais nos interessa aqui. Diz o filósofo: “Se é possível uma relação entre os entes – no modo da consciência do objeto – é porque o próprio Ser instaura dentro de si mesmo uma distância mínima, que ainda não é oposição”⁵⁵. Essa distância mínima, Bento denominará “ipseidade da Presença” ou “Presença (junto a) si”⁵⁶. Segundo Barbaras, a noção de ipseidade da Presença, extrapolando os limites da filosofia de Bergson, poderia garantir à filosofia sartriana o fundamento ausente de *O ser e o nada*, o que nos permitiria rebentar amarras como, por exemplo, o surgimento da consciência (e, conseqüentemente, os termos de sua relação com o mundo). Nesse sentido, diz Bento, tudo se passa como se “a Presença renunciasse à sua plenitude para dar nascimento à re-presentação”⁵⁷. Se aceitarmos essa tese, concluímos que “a subjetividade finita do homem [seria] o resultado de uma ‘queda’ ou de uma limitação dessa Presença que é a própria infinidade do Ser”⁵⁸.

Diante disso, jamais poderia haver uma Presença que fosse, ao mesmo tempo, transparente a si mesma. Por conseguinte, o sacrifício da Presença não poderia ser da mesma ordem de ruptura do Em-si, isto é, do acontecimento absoluto que dá origem ao Para-si em Sartre. É novamente Barbaras, numa longa, mas esclarecedora passagem, quem nos auxilia neste ponto:

⁵⁴ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 55.

⁵⁵ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 205.

⁵⁶ É interessante notar que Bento vale-se, aqui, do mesmo recurso – o uso do parêntese – com que Sartre explicitava a adesão imediata, sem relação de conhecimento, da consciência (de) si.

⁵⁷ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 160.

⁵⁸ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 161.

“com o conceito de Presença (junto a) si ou de Ipseidade da Presença, Bergson, ou Bento, consegue dar um fundamento àquele sacrifício da Presença: se o Ser pode dar nascimento ao para-si e, portanto, à representação, é porque esse Ser não é mais definido como puro em-si mas como uma Presença caracterizada por uma distância mínima. Se o sacrifício é possível, é na medida em que ele já é realizado, pelo menos virtualmente, na Ipseidade da Presença originária. Em outras palavras, a negatividade não pode surgir de um Ser caracterizado pela plenitude: ela deve ser esboçada sob forma de ipseidade num Ser que não é mais em-si, mas Presença. Desse ponto de vista, poderíamos dizer que o ponto de partida de Bergson, lido pelo Bento, é o ponto de chegada de Sartre, a saber, aquela ipseidade, como unidade do em-si e do para-si, atrás da qual a consciência corre sem sucesso. Para dar conta da relação entre consciência e mundo, é preciso pôr a ipseidade *no começo*, ou seja, no Ser, e não no fim como objeto inacessível do desejo. Assim, aquilo que, em Sartre, era da alçada da metafísica, ou seja, de meras hipóteses, em Bergson pertence à ontologia ou, antes, é a própria distinção entre metafísica e ontologia que desaparece”⁵⁹.

Não temos, aqui, como fazer um inventário de todas consequências que a adoção do conceito de Ser, no sentido preconizado por Bento, traria para a filosofia de Sartre. Apenas queremos indicar alguns pontos que justificam, diante dos problemas que levantamos no início, a opção por essa passagem pelo filósofo brasileiro. Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para o fato de que aceitar a solução de Bento significa, de imediato, inverter a ontologia sartriana (na linha proposta por Barbaras que destacamos anteriormente). Com efeito, vale notar também que, ao conceber o Ser como dotado de uma mínima negatividade que possibilitaria o advento do mundo e da consciência, Bento parece ir de encontro àquela “definição dialética do ser”⁶⁰ intuída por Merleau-Ponty, isto é, do Ser que guarda em si mesmo “uma fissura que se cava na exata medida em que se preenche”⁶¹ (ainda que, bem entendido, o Ser bruto merleau-pontyano não seja “campo transcendental”). Não sendo nem Em-si, nem Para-si, mas Presença (junto a) si, ou *cruzamento* de dimensões, cuja interação positivamente ambígua promove uma “dialética sem síntese”, o Ser pode tornar-se,

⁵⁹ BARBARAS, Renaud. “A presença do filósofo”. In: *Cadernos espinosanos – XX*. São Paulo: Departamento de Filosofia FFLCH-USP, 2009, pp. 46-7. Nesse sentido, diz Bento: “É que da perspectiva bergsoniana não há lugar para a oposição sartriana entre *metafísica* e *ontologia*. (...) para Bergson, mantendo a linguagem de Sartre, *a ontologia se prolonga necessariamente na metafísica*, e só é possível a compreensão da estrutura da consciência à medida que ela é exigida pelo ser anterior ao surgimento da própria consciência” (PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, p. 160).

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 128.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 78.

tanto para Bento quanto para Merleau-Ponty, o solo comum de toda experiência possível, “cordão umbilical de nosso saber e a fonte do sentido para nós”⁶², porque ele não é mais oposto à realidade humana, mas é sua origem e seu fermento.

Mesmo apresentada de maneira superficial, dados os limites intrínsecos a este texto, podemos adiantar que a solução trazida por Bento, neste ponto em consonância com as intuições de Merleau-Ponty e Barbaras, apresenta elementos que, trazidos para a esfera de nossa análise, abrem uma via capaz de solucionar os problemas identificados no exame do desejo-de-ser em Sartre: a totalidade poderia agora estar disposta do lado do Ser (quer dizer, poderia ser entendida como sentido do Ser, horizonte último de sua infinidade), e conseqüentemente readquirir o estatuto ontológico perdido em *O ser e o nada*, restabelecendo, ao mesmo tempo, a definição da consciência como desejo e a realidade do faltado que o desejo reclama. Do mesmo modo, ontologia e fenomenologia poderiam ser novamente harmonizadas, pois o comércio entre o sujeito e o mundo, ameaçado por sua antiga oposição, se encontraria a salvo a partir de sua origem comum, sem prejuízo da heterogeneidade entre ambos, mas guardando certo parentesco ontológico sem o qual toda tentativa de descrever sua correlação, abdicando o relevo da realidade, se perderia no sobrevoo. Com efeito, o novo estatuto do Ser permitiria uma adesão mais efetiva ao mundo e, por conseguinte, o acesso e a descrição das “coisas mesmas”, porque estas deixam de ser obstáculos exteriores ao projeto da consciência, passando a se encontrar no mesmo plano do filósofo, ambos relevos de um *intermundo*, dobras na trama de um Ser originariamente compartilhado. Por fim, recuperar-se-ia a possibilidade de uma ontologia do Ser como *intraontologia*, ou como define Merleau-Ponty, como uma “relação ao Ser que se faça *do interior do Ser*”⁶³, porquanto definido como terreno fomentador de toda experiência possível, palco no qual a subjetividade encena o espetáculo do mundo, o Ser torna-se, com efeito, fonte inesgotável de sentido para o sujeito que finca nele suas raízes e pode, assim, interrogá-lo e descrevê-lo à sua maneira. Não obstante, deve-se observar, por outro lado, que adotando essas medidas, é todo o edifício teórico sartriano – erigido a partir da oposição, e conseqüente relação, entre o ser e o nada – que, fortemente abalado, pode vir a desmoronar. De fato, abandonar a descrição do Ser como o Em-si não deixa incólume o restante da filosofia de Sartre: se não há mais o polo ontológico primordial, a pura positividade do ser idêntico a si mesmo, tampouco parece fazer sentido falar de um polo diametralmente oposto, que só poderia relacionar-se com o ser nadificando-o, isto é, não haveria mais porque definir o Para-si como o não-ser, como o *nada*. Neste caso, torna-se imperativo, portanto, repensar a negatividade, o que naturalmente não poderíamos fazer aqui. Apenas a título provisório, porém, vale indicar que, ao invés de pensar a negatividade a partir do *nada*, talvez fosse o caso de falarmos em *abertura*

⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 207.

⁶³ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004, p. 264-5.

(ao Ser), *Offenheit*, em sentido próximo ao que Merleau-Ponty, seguindo Heidegger, confere a esse termo. De qualquer forma, sem estender mais essa discussão, o fato é que, procedendo dessa maneira, isto é, encaminhando-nos pela senda delineada por Bento (que neste ponto, reiteramos, converge com as observações de Merleau-Ponty e Barbaras indicadas anteriormente), cumpre reconhecer que estaríamos nos direcionando para uma filosofia diferente daquela proposta por Sartre.

Como resolver esse dilema? A princípio, nada indica que haja uma conciliação possível. A dissolução dos impasses acarretados pelos pressupostos ontológicos de Sartre, que o exame do conceito de desejo-de-ser trouxe à tona, parece conduzir-nos, inevitavelmente, para além de sua filosofia. Ou, ao menos, para a inversão ou reelaboração de seus termos fundantes.

Referências

- BARBARAS, Renaud. “A presença do filósofo”. In: *Cadernos espinosanos – XX*. São Paulo: Departamento de Filosofia FFLCH-USP, 2009.
- _____. *Sartre. Désir et liberté* (org.). Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- _____. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. In: *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- CLAIR, André. *Kierkegaard – existente et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Descartes – textos escolhidos. Col. Os pensadores*. 1ª edição. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Introdução Gilles-Gaston Granger. Notas de Gérard Lébrun. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l’invisible – suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Léfort, accompagné d’un avertissement et d’une postface*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2004.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Trad. João Bénard da Costa. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. In : *Col. Os Pensadores*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo : Ed. Nova Cultural, 1999.
- PRADO JUNIOR, Bento. *Alguns ensaios – filosofia, literatura, psicanálise*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- _____. “O circuito da ipseidade e seu lugar em ‘O ser e o nada’”. In: *Revista dois pontos*. São Carlos; Curitiba: vol. 3, número 2 [Sartre], 2006.

_____. *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. “Consciência de si e conhecimento de si”. In: *A transcendência do ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *L’Être et le Néant – essai d’ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

Doutorando em Filosofia (UFSCar)

Bolsista FAPESP

E-mail: vsantos1985@gmail.com