

SARTRE E A GÊNESE DO FENÔMENO NO CIRCUITO DA IPSEIDADE

Gabriel Gurae Guedes Paes

Doutor em Filosofia pela UFSCAR

Resumo: Em *O ser e o nada*, para que haja o fenômeno, é preciso o concurso de um ser que seja sua própria decompressão de ser, um ser que, sendo seu próprio nada, faça com que o mundo se fenomenalize enquanto assombrado (*hanté*) por este nada, em direção a uma totalização que nunca pode se totalizar, pois o fechamento em uma totalidade compacta seria anular a decompressão de ser que é abertura do próprio fenômeno enquanto fenômeno. Este movimento de totalização que nunca se preenche caracteriza a *ipseidade* do para-si. O fenômeno, quer o consideremos da perspectiva ôntica do que nos aparece no mundo cotidiano ou da perspectiva ontológica dos modos de ser implicados no que aparece, pressupõe a estrutura ontológica da ipseidade. Além disso, a questão do fenômeno em *O ser e o nada* não se resume a uma questão ontológica, pois, ao interrogar à gênese do fenômeno, Sartre circunscreve o problema em uma metafísica que indaga sobre o que teria ocorrido para que o em-si, antes do surgimento da realidade-humana, se descomprimisse para tornar-se para-si. A concepção de fenômeno como tendo origem no próprio modo de ser do para-si como ipseidade e a passagem entre a ontologia e a metafísica marcam a originalidade do modo como Sartre assimila a fenomenologia em *O ser e o nada*. Com esta leitura, apoiada em Flajoliet e Bento Prado Jr, reforçamos as linhas interpretativas que exigem o estudo da obra de Sartre em toda sua variedade de expressões, pois esta variedade não está circunscrita apenas na relação entre filosofia e ficção, visto que na própria obra filosófica de Sartre há "modalidades" distintas de expressões filosóficas como a ontologia fenomenológica e a metafísica que, ao serem atravessadas, tornam mais profunda a compreensão da ipseidade.

Palavras-chave: Sartre, Bento Prado Jr, ipseidade, fenomenologia, ontologia, metafísica.

Abstract: In *Being and nothingness*, in order for the phenomenon to exist, it is necessary the concurrence of a being that is its own decompression of being, a being that, being its own nothingness, makes the world phenomenal while haunted (*hanté*) through this nothingness, towards a totalization that can never be totalized, since the closure in a compact totality would be to annul the decompression of being that is the opening of the phenomenon itself as a phenomenon. This movement of totalization that is never fulfilled characterizes the ipseity of the for-itself. The phenomenon, whether we consider it from the ontic perspective of what appears to us in the everyday world or from the ontological perspective of the ways of being involved in what appears, presupposes the ontological structure of ipseity. Furthermore, the question of the phenomenon in *Being and Nothingness* is not limited to an ontological question, because, when questioning the genesis of the phenomenon, Sartre circumscribes the problem in a metaphysics that asks about what would have happened so that the in-itself, before the emergence of human-reality, decompressed to become for-itself. The conception of the phenomenon as originating in

the very way of being of the for-itself as ipseity and the passage between ontology and metaphysics mark the originality of the understanding of the phenomenon in Being and Nothingness. With this reading, supported by Flajoliet and Bento Prado Jr, we reinforce the interpretative lines that demand the study of Sartre's work in all its variety of expressions, since these modalities are not limited only to the relationship between philosophy and literature, since in the work itself In Sartre's philosophy there are distinct "modalities" of expression such as phenomenological ontology and metaphysics that, when crossed, deepen the understanding of ipseity.

Keywords: Sartre, Bento Prado Jr, ipseity, phenomenology, ontology, metaphysics.

Introdução

Alain Flajoliet, no artigo *Ipséité et temporalité*, propõe uma leitura da ipseidade em *O ser e o nada* que, abrangendo os capítulos um e dois da segunda parte, se desdobra em três movimentos onto-fenomenológicos. Em uma dinâmica circular, hora se acentua o aspecto *ontológico* da ontologia fenomenológica, hora o aspecto *fenomenológico* para, por fim, chegar ao que já estava pressuposto (ou pré-compreendido) desde o início, a totalidade da *ontologia fenomenológica*. A *ontologia fenomenológica*, com "ontologia" em itálico, está no item V de "Estruturas imediatas do para-si", "O Eu e o circuito da ipseidade", onde Sartre estabelece a ipseidade como estrutura ontológica fundamental do para-si. Já a ontologia *fenomenológica*, com "fenomenológica" em itálico, ocorre na "Fenomenologia das três dimensões temporais", onde é exposta, separadamente, cada dimensão temporal (passado, presente e futuro). Por fim, a *ontologia fenomenológica*, com "ontologia" e "fenomenológica" em itálico, se completa na "Ontologia da temporalidade", item em que Sartre, retomando o que foi desenvolvido em "O Eu e o circuito da ipseidade", mas agora com o acréscimo do que foi descrito na "Fenomenologia das três dimensões temporais", mostra que o tempo não é um conjunto disperso de dimensões temporais, mas modo de ser do para-si enquanto ipseidade (e não algo acrescentado ao para-si e a ipseidade). A compreensão da ipseidade como temporalidade, explicitada na "Ontologia da temporalidade", já estava pressuposta, mas não explícita, desde a primeira descrição da ipseidade no item V de "Estruturas imediatas do para-si". Bento Prado Jr., em um artigo publicado na revista Dois Pontos que possui uma "versão" ampliada no livro *Ipséitas*¹, analisando a interpretação da ipseidade de Flajoliet, vê neste vai-e-vem

¹ Como lemos na orelha do livro *Ipséitas*, Bento Prado, em seus últimos anos, "se dedicava a elaboração de uma trilogia da qual este livro seria o primeiro volume. Ela versaria sobre a relação entre teoria do

em que as partes pressupõem o todo uma espécie de círculo hermenêutico característico da ontologia heideggeriana em *Ser e tempo*: “Tudo se passa, assim, como se os movimentos da reflexão da Heidegger e de Sartre fossem caracterizados por um mesmo estilo circular (BENTO PRADO, 2006, p. 35)”. No entanto, em primeiro lugar, o círculo hermenêutico de *O ser e o nada* se distingue de *Ser e tempo* pelo fato de Sartre não abandonar a descrição da consciência intencional. Em segundo lugar, *O ser e o nada* pressupõe uma metafísica que exerce uma espécie de função reguladora de estilo kantiano. Assim, Bento Prado acrescenta ao movimento em três partes de Flajoliet um quarto movimento, o da metafísica, unindo, “num único movimento circular, fenomenologia, ontologia e metafísica” (BENTO PRADO, p. 151).

Flajoliet e Bento Prado, nos artigos que tomamos por base, tem como foco a ipseidade em Sartre, mas pretendemos mostrar, para além do objetivo de ambos os autores, que a ipseidade em *O ser e o nada* se desenvolve em uma leitura muito original do que se compreende por fenômeno. Em Sartre, o fenômeno e a ipseidade estão ligados de maneira inerente e, mais do que isso, a ipseidade explica a origem do próprio fenômeno enquanto fenômeno. O fenômeno, quer o consideremos da perspectiva ôntica do que nos aparece no mundo cotidiano ou da perspectiva ontológica dos modos de ser implicados no que aparece (o em-si e o para-si), pressupõe uma ontologia da ipseidade que torna possível que haja o próprio fenômeno. Em *O ser e o nada*, o fenômeno não tem apenas um caráter metodológico que explicita estruturas de ser, mas é derivado da estrutura ontológica do ser-para-si que, enquanto ipseidade, faz com que o fenômeno venha ao ser. Tal elucidação se completa em uma metafísica que coloca em questão o próprio fenômeno enquanto originado de uma “descompressão” do ser-em-si possibilitada pelo “evento” do ser-para-si.

Mas antes de entrarmos na ipseidade e o três movimentos da ontologia fenomenológica, vamos analisar a “*presença a si*”, pois Flajoliet parte da “*presença a si*” já acrescida da ipseidade. Posteriormente, “*encaixaremos*” a “*presença a si*” na ipseidade, estratégia que permite evidenciar a relação inseparável entre a “*descompressão de ser*” do “*apresentar-se*” do fenômeno e a falta de ser da ipseidade. Começaremos por um outro vai-e-vem, um vai-e-vem entre uma fenomenologia próxima de Husserl que descreve a intencionalidade da consciência e uma ontologia que se aproxima de Heidegger

sujeito (*Ipséitas*), teoria da ação (*Actio*) e teoria estética (*Contemplatio*). Infelizmente, apenas o primeiro volume foi deixado em estado de manuscrito”. Assim *Ipséitas* é a primeira parte de uma obra incompleta que foi editada e organizada por Vladimir Safatte. O capítulo três da segunda parte é o texto que utilizamos neste artigo e que recebe o título de “Sartre e o problema da ipseidade”.

para descrever o modo de ser pré-compreendido nesta mesma consciência intencional. Com esse plano, também retomaremos uma distinção crucial para pensar o para-si enquanto ipseidade, a distinção entre *ipse* e Eu.

Nossa leitura de Sartre reforça as linhas interpretativas que exigem o estudo da obra de Sartre em toda sua variedade de expressões, pois esta variedade não está circunscrita apenas na relação entre filosofia e ficção, visto que na própria obra filosófica de Sartre há “modalidades” distintas de expressões filosóficas como a ontologia fenomenológica e a metafísica que, ao serem atravessadas, tornam mais profunda a compreensão da ipseidade.²

Fenômeno e presença (a) si

Já na introdução de *O ser e o nada* compreendemos que, por exemplo, quando conto cigarros, o ato da consciência posiciona os cigarros que são contados e não a própria consciência. No entanto, há uma consciência pré-reflexiva não posicional (de) si que ocorre no momento em que conto cigarros. E o “de” deve ser colocado entre parênteses para deixar claro que o “de” da consciência (de) si não é posicional *de* si mesma como é posicional *de* (sem parênteses) alguma coisa. Se não fosse por essa consciência pré-reflexiva (de) si não-posicional, inerente à consciência posicional, não seria possível responder a alguém que me perguntasse “o que você estava fazendo?”. *Refletindo* sobre essa consciência pré-reflexiva, posiciono-a a mim mesmo e respondo ao meu interlocutor que “*eu* estava contando cigarros”. É neste momento secundário, reflexivo, que surge o Eu. O exemplo de contar cigarros de *O ser e o nada* pode ser substituído pela leitura de um livro em *A transcendência do ego*: “enquanto eu lia, havia apenas consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o Eu não habitava a consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não posicional de si mesma” (SARTRE, 2003, p. 101). Generalizando: “Quando corro atrás de um bonde, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há a consciência *do bonde que devo pegar*, etc., e consciência não posicional de si mesma” (SARTRE, 2003, p. 102).

O Eu, como comenta Leopoldo e Silva, é um transcendente, “sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos” (SILVA,

² Como explica Bento Prado: “uma boa compreensão do tema do ‘circuito da ipseidade’, como de qualquer outro tema visado em *O ser e o nada*, exige algo mais do que a análise de sua exposição tópica, como é feita no Vº item do primeiro capítulo da segunda parte do livro. Qualquer um de seus temas, considerados em sua autonomia relativa, não mostra com clareza seu perfil, se não atentarmos para o andamento metódico do livro, em particular para a dialética que une, num único movimento circular, fenomenologia, ontologia e metafísica” (BENTO PRADO, 2017, p. 151).

2004, p. 41). O Eu transcendente posicionado pela consciência nunca pode ser o *si* da consciência pré-reflexiva, pois no momento em que posiciono a consciência irrefletida, ela deixa de ser vivida como consciência não posicional (de) *si* para se torna objeto transcendente de uma nova consciência irrefletida não posicional (de) *si*. O Eu, portanto, é a unidade de um objeto posicionado pela consciência, e não consciência. O Eu não é o *si* da consciência (de) *si*, mas é derivado dela pela reflexão. Há em Sartre um cogito pré-reflexivo que, como uma espécie de força centrífuga, volta-se para fora de *si* como consciência do livro, do bonde, do relógio, etc. O cógito pré-reflexivo não nos entrega um Eu interior que se fecha na identidade de *si* consigo mesmo, pois o *si* só se constitui enquanto volta-se para fora de *si* no posicionar de... Como formula Simeão, “O *si* pressupõe uma remissão a...” (SIMEÃO, 2010, p. 439), o que faz do *si* uma constante fuga para aquilo que remete. Essa fuga de *si*, paradoxalmente, constitui o próprio *si*. Parafrazeando a segunda meditação de Descartes, a consciência (de) *si* só pode ser *si* durante o tempo em que estiver voltada para fora de *si* mesma.³

No primeiro capítulo da segunda parte de *O ser e o nada*, Sartre estabelece não apenas uma concepção husserliana da consciência intencional, mas uma ontologia que se pergunta pelo modo de ser implicado na consciência (de) *si*: “a consciência pré-reflexiva é consciência (de) *si*. E é a própria noção do *si* que é preciso estudar, pois ela define o próprio ser da consciência (SARTRE, 2014, p. 112)”. A consciência (de) *si* não é apenas uma consciência fenomenológica “(de)” *si* e “dos” objetos, mas um modo de ser que, distinto das coisas em-*si*, é para-*si*. Sartre acusa Husserl de “nunca passar da pura descrição da aparência enquanto tal” (SARTRE, 2014, p. 108) e fechar-se em um cogito idealista e instantâneo “que reduzirá o mundo ao estado de correlato nomeático da consciência” (SARTRE, 2014, p. 38). No entanto, o filósofo francês não abandona Husserl: é do modo como a consciência é consciência *de* alguma coisa enquanto consciência (de) *si* que Sartre parte para descrever o modo de ser para-*si* da realidade-humana.

Não podemos identificar a consciência (de) *si* como podemos identificar uma mesa ao apontar para ela e dizer que “é esta mesa”, pois a consciência (de) *si* nos remete a consciência de... Com efeito, é impossível definir a consciência como coincidência consigo mesma” (SARTRE, 2014, p. 110). Esta não coincidência consigo mesma faz com que a consciência “escorregue entre os dedos” quando tentamos “agarrá-la”: se queremos

³ “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir (Descartes, 1999, p. 261).”

compreendê-la como consciência (*de*) *si* a perdemos como consciência *de*... e a perdemos como consciência (*de*) *si* quando a compreendemos como consciência *de*... No entanto, a consciência posicional e pré-reflexiva (a consciência *de*... e a consciência (*de*) *si*) são a mesma consciência, assim como o refletir do espelho (*reflétant*) e o reflexo (*reflet*) que nele vemos compõe um só espelho. Não há reflexo sem uma superfície que reflete a luz de forma especular. Por sua vez, a reflexão especular desta superfície se revela pelo próprio reflexo que nela vemos. Sartre, usando a crença como exemplo, nos diz que a consciência (*de*) crença e a crença em alguma coisa “são uma só e mesma consciência cuja característica é a imanência absoluta” (SARTRE, 2014, p. 112). Não podemos acusar a consciência ou o espelho de dualismo substancial, pois não há algo externo a consciência separando a crença em alguma coisa da consciência (*de*) crença assim como não há algo externo ao espelho separando o reflexo de sua propriedade refletora. A consciência é “um reflexo que é sua própria *réflexion*” (SARTRE, p. 111). A consciência é a própria separação de si mesma, “sua própria descompressão de ser”. Assim como não olhamos o espelho em si mesmo, mas o reflexo que nele se mostra, a consciência (descompressão de ser e não identidade de si a si) não posiciona a si mesma, mas volta-se para aquilo que posiciona⁴.

Esta descompressão de ser da consciência, em um primeiro momento⁵, se expressa no que Sartre denomina “presença a si”, uma presença não posicional (*de*) *si* que só pode se apresentar na medida em que está voltada para fora de si, para aquilo que a consciência apresenta. O apresentar-se não posicional da consciência só pode se dar enquanto apresenta objetos posicionados. Como faz Flajoliet, usaremos a expressão “presença (a) si”, com o “a” entre parênteses, para evidenciar que o apresentar-se a si da consciência (*de*) *si* é não posicional *de* (sem parênteses) *si*.

Toda presença pressupõe *distância em relação ao que se apresenta*, pois algo sempre se apresenta para... Mas a presença (a) *si* se distingue da apresentação de uma coisa em-si como, por exemplo, a presença de uma mesa que poderia ser identificada e posicionada pela consciência, pois nunca podemos posicionar a presença (a) *si*. Assim, se toda presença pressupõe distância, o apresentar-se (a) *si* não é o apresentar-se de algo de que nos distanciamos, mas um distanciar-se de si mesmo. A consciência se apresenta (a) *si* remetendo para fora de si, para “outro lugar”, permanentemente

⁴ Como “explica” Nuno Ramos em um texto poético sobre a reflexão especular, “Tudo o que reflete some. Não vemos o espelho, apenas o que nele se reflete. Se o espelho estiver sujo, veremos a sujeira sobre ele depositada e não veremos tão bem as imagens refletidas” (RAMOS, 1993, p. 49)

⁵ O segundo momento, veremos adiante, é a ipseidade.

“distanciando-se” de si mesma como remissão a.... Temos assim uma “distância nula” entre a consciência e si mesma, nula porque não há “coisa alguma (*rien*)”⁶ separando a consciência de si (assim como não há coisa alguma separando o espelho de sua propriedade refletora), ela é o próprio evadir-se de si mesma. A presença (a) si como distanciar-se de si rumo a... compõe o modo de ser da consciência como para-si: “O ser da consciência, enquanto consciência, é o de existir à distância de si como presença a si” (SARTRE, 2014, p. 114). Temos assim uma compreensão ontológica da consciência intencional que jamais pode alcançar a identidade de um ser pleno. A consciência como modo de ser para-si, distância de si mesma, não se *identifica* como plenitude de ser, mas é seu próprio nada (*néant*), ou seja, a própria separação de si que é a presença (a) si. Neste movimento para fora de si, o para-si se funda não na identidade de um ser pleno, mas como distância (de) si.

O fenômeno na ontologia fenomenológica da ipseidade

Podemos agora chegar ao ponto de partida de Flajoliet, o da presença (a) si acrescida da ipseidade que, como lemos em um excerto de *O ser e o nada* citado em seu artigo, “representa um degrau de nadificação mais elevado (*plus poussé*) que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo” (SARTRE, 2014, p. 140). Flajoliet distingue da seguinte maneira a pura presença (a) si e a ipseidade: “À presença (a) si não ‘falta’ ser, ela era pura e simplesmente autofundamentação fora do ser. Já a *ipse* se faz como falta de ser. Falta-lhe um ser possível para ser *si* na forma de em-si (ou valor)” (FLAJOLIET, 2005, p. 61-62). Assim, a descompressão de ser da presença (a) si se torna falta quando lhe “encaixamos” a ipseidade, quer dizer, a falta de ser *si* como em-si. A estrutura *reflet-refletant* da consciência compõe agora a estrutura *faltante-faltado* do para-si que, enquanto faltante, é um movimento de transcendência para alcançar o que falta (o faltado). O que falta ao para-si é o *si* como em-si-para-si (ou valor). E esta falta, inserida no circuito da ipseidade, liga a presença (a) si às outras duas “estruturas imediatas do para-si”, a *facticidade* e o *possível*, pois a falta do para si é uma falta aberta na facticidade do em-si que, ao ser “assombrado” pela falta do para-si, se distribui na forma de mundo. O mundo, como “totalidade dos seres enquanto existem no interior do circuito da ipseidade, nada mais é que aquilo que a realidade-humana ultrapassa em direção a si”

⁶ Sartre utiliza os termos “*rien*” e “*personne*” para se referir a ausências ónticas (ninguém, nenhum, coisa nenhuma). Já o termo “*néant*” se refere a estrutura ontológica do para-si como separação de si (presença (a) si) e como sendo sua própria falta que é falta no mundo rumo a uma totalidade em-si-para-si jamais alcançada (ipseidade).

(SARTRE, 2014, p. 140). Flajoliet comenta esta passagem de *O ser e o nada* afirmando que a ipseidade e o mundo são conceitos co-originários, mesmo que a elucidação do mundo venha após o da ipseidade. É no mundo que buscamos realizar o valor enquanto um possível que nos falta, pois o possível nos falta, justamente, no mundo. Notamos, portanto, que o mundo não é apenas apresentado por minha presença (a) si, mas se apresenta por se completar enquanto minha própria ipseidade busca se completar como em-si-para-si. No entanto, esta busca é fracassada, pois a ultrapassagem para os possíveis estabelece a própria ipseidade do para-si enquanto ipseidade. Alcançar o em-si-para-si, realizando a identidade de si a si, seria anular a ipseidade enquanto transcendência para o valor. Conforme *O ser e o nada*, o valor é “aquilo em direção a que jamais posso ultrapassar, justamente porque minhas ultrapassagens o supõem” (SARTRE, p. 139). Ou, como interpreta Flajoliet, “A *ipse* não seria o que é, quer dizer, transcender, se ela não fosse assombrada por um transcendente” (FLAJOLIET, 2005, p. 65)”. O valor, assombrando a *ipse* como uma perpetua ausência, esta “sempre além do que a *ipse* projeta diante de si” (FLAJOLIET, 2005, p. 65).

Esta ultrapassagem no mundo em direção a um si-mesmo que se encontra “nas lonjuras de suas possibilidades” já pressupõe o tempo em sua raiz, pois nos transcendemos rumo ao que não é ainda, ou seja, em direção ao que está no futuro. E aqui passamos para o segundo movimento do circuito da ipseidade, o da ontologia *fenomenológica* (com “fenomenológica” em itálico) que se encontra no item um do segundo capítulo da segunda parte, item denominado “Fenomenologia das três dimensões temporais”. Trata-se de “elucidar previamente, por uma descrição pré-ontológica e fenomenológica, o sentido muitas vezes obscuro destas três dimensões” (SARTRE, 2014, p. 142). Temos assim uma espécie de “círculo hermenêutico” em que a descrição das partes pressupõe o todo, o que nos faz “considerar esta descrição fenomenológica como um trabalho provisório, cujo objetivo é somente nos fazer chegar à uma intuição da temporalidade global” (SARTRE, 2014, p. 142)⁷.

⁷ É preciso ter em mente que esta elucidação pré-ontológica que Sartre denomina “fenomenológica” (e que posteriormente se completará em uma “ontologia da temporalidade”) não é denominada desta maneira por relacionar-se com uma fenomenologia eidética do tipo husserliana que descreve o modo como a consciência é consciência de alguma coisa. Desenvolvendo o argumento de Bento Prado sobre o círculo hermenêutico de *O ser e o nada*, compreendemos que Sartre está aqui mais próximos de Heidegger que de Husserl. Para dar um exemplo desta proximidade, no §15 de *Ser e tempo* anuncia-se uma investigação do campo ôntico do uso de instrumentos na cotidianidade para chegar à compreensão ontológica da ocupação: “o ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um ‘conhecimento’ que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 108). Heidegger explica no §4 de *Ser e tempo* que, em nossos afazeres cotidianos, já nos movemos

Na “fenomenologia das três dimensões temporais”, Sartre descreve situações para compreender o modo de ser envolvido em cada ek-stases temporal: Paul que foi estudante da escola politécnica, o falecido Pierre que era músico, a antecipação da bola no jogo de tênis, etc. Provisoriamente, o item um descreve “cada dimensão visada sobre o fundo da temporalidade total” (SARTRE, 2014, p. 142). E ao final de cada parte da “fenomenologia das três dimensões temporais” – “(A) O passado”, “(B) O presente” e “(C) O futuro” – nos é dada uma compreensão ontológica de cada dimensão temporal: o passado será relacionado com a facticidade, com o que sou sem poder deixar de ser, mas na forma de “não ser mais”: “a relação de ser que tenho que sustentar com o passado é uma relação do tipo em-si, isto é, de identificação de si. Mas, por outro lado, nunca posso ser meu passado. Não o sou porque o *era*” (SARTRE, 2014, p. 151). Temos, no passado, uma espécie de identificação com o que não somos mais. Já o futuro é o que sou como não sendo ainda, o anuncio “à distância” do que posso ou não ser e que institui a própria transcendência enquanto transcendência para o valor, ou seja, aquilo que me falta para coincidir comigo mesmo.

E neste segundo movimento da *fenomenologia* ontológica vamos destacar o presente, pois ele permite conectar a fuga da presença (a) si e a falta da ipseidade na temporalidade, funcionando como uma espécie de intermediação entre passado e futuro. Não por acaso, lemos em *O ser e o nada* que, apesar de não haver prioridade ontológica entre as dimensões temporais, “convem, apesar de tudo, por o acento sobre a ek-stase presente – e não como em Heidegger, sobre a ek-stase futura” (SARTRE, 2014, p. 177). Sartre explica que o presente tem a estrutura da presença a..., o que nos remete à presença (a) si na presença a alguma coisa. Assim, estou presente “A esta mesa, a este quarto, a Paris, enfim, ao ser-em-si” (SARTRE, 2014, p. 156). No entanto, erroneamente identificamos a presença com as próprias coisas em-si às quais somos presentes, pois as coisas em-si não são presença a.... Só o para-si é

sempre em uma compreensão do ser que é *pré-ontológica*. No entanto, não há nestes afazeres uma explicitação conceitual da compreensão do ser, explicitação conceitual que é a *ontologia* propriamente dita. Eis o círculo hermenêutico que “nada tem a ver com um princípio a partir do qual se deriva uma conclusão por dedução” (HEIDEGGER, 1989, p. 34), mas com elucidar o que já estava “pré-compreendido” desde o início da investigação. Como comenta Alejandro Vigo, “Perguntar explicitamente sobre o ser é, para o próprio Dasein, nada mais do que documentar expressamente o fato de que ele é sempre já caracterizado por uma certa compreensão do ser. Esta é, por enquanto, vaga, não temática e pré-conceitual ou, mais precisamente, “pré-ontológica”, no sentido de anterior a qualquer tematização explícita própria de uma ciência filosófica como a ontologia” (VIGO, 2008, p. 39). No caso da passagem sobre a temporalidade que enfocamos em *O ser e o nada*, o que está pré-compreendido na “fenomenologia das três dimensões temporais” é a totalidade do tempo como estrutura do ser-para-si que, posteriormente, será explicitada na “ontologia da temporalidade”.

presença, pois é pelo para si que a presença vem ao mundo como mundo de coisas copresentes. O presente não é algo, não possui a identidade do em-si, mas é fuga para... “Ela é fuga para além do ser co-presente e do ser que ele era em direção ao ser que será” (SARTRE, 2014, p. 159). Se o futuro é *o que falta* para a coincidência consigo (o faltado), o presente se dá como *a falta* de coincidência consigo (como faltante). Na fuga de si da presença (a) si, algo se apresenta para a consciência como um faltante que se completará no futuro como preenchimento daquilo que falta a mim mesmo.

Terminada a descrição de cada uma das dimensões temporais como rompimento com o ser (ou seja, como ek-stases) na “fenomenologia das três dimensões temporais”, passamos ao segundo item do segundo capítulo da segunda parte, “Ontologia da temporalidade”. Neste item, após fazer uma crítica ao associacionismo dos instantes e à pura continuidade de Leibniz e Bergson, Sartre encaixa a temporalidade no próprio modo de ser do para-si como ipseidade, reunido a temporalidade com as estruturas imediatas do para-si. Com isso, completa-se o círculo da *ontologia fenomenológica*. Se o item anterior tratou de nos dar a compreensão de cada ek-stase, o problema de que se parte na “ontologia da temporalidade” é o da paradoxal continuidade e multiplicidade das dimensões do tempo. Passado, presente e futuro, apesar de formarem a multiplicidade de três dimensões distintas, não podem ser visados como conjunto de “data” (ou seja, como agora passados, agora presente e agora por vir no futuro) que pudessem ser somados, pois são momentos de uma mesma síntese. A multiplicidade dos ek-stases temporais encontram sua unidade no ek-stase que é a própria ipseidade do para-si. Flajoliet mostra que “a dissociação [entre fenomenologia e ontologia] enunciada nos dois títulos não é verdadeiramente posta em prática” (FLAJOLIET, 2005, p. 70), ou seja, a totalidade da *ontologia fenomenológica* já está presente desde o início, no interior de um círculo hermenêutico. Na “fenomenologia da temporalidade” a ipseidade “já está lá”, no rompimento com o ser de cada dimensão temporal, mas ainda não havia ocorrido a explicitação de que *a temporalidade ela mesma*, em sua totalidade, “deve ter a estrutura da ipseidade” e de que “a temporalidade é o ser do para-si” (SARTRE, 2014, p. 171).

A origem da presença do fenômeno na falta de ser da ipseidade

Aqui, a partir da análise de Flajoliet, temos elementos para compreender, já do ponto de vista da ontologia fenomenológica, a originalidade do modo como Sartre compreende o fenômeno em *O ser e o nada*. Vimos que ser consciência (de) si não é apenas uma consciência

fenomenológica (de) si e dos objetos, o que nos faria cair no fenomenismo, mas estrutura ontológica que é consciência não posicional (de) si como fuga de si e falta de ser. Essa falta de ser não se dá no vazio, mas *no mundo* faltante, em uma estrutura temporal que nos projeta para o faltado: é projetando-se para o futuro que a realidade-humana, enquanto para-si, busca se preencher e faz com que se apresente um horizonte de mundo, mundo que incorpora a estrutura faltante/faltado da ipseidade. A consciência, ao posicionar o que é em-si *para* si mesma, produz pelo seu próprio nada uma espécie de descompressão de ser que faz com que se apresentem coisas em-si em um mundo.

A pedra, ao contrário de nós, não é consciência (de) si, portanto, ela não fenomenaliza. A pedra não é capaz de descomprimir seu próprio ser, não é fuga de si que se apresenta (a) si apresentando o mundo. E como a pedra não descomprime seu próprio ser, seu próprio ser não falta a *si* mesma em uma ipseidade. A pedra, como diz Coorebyter, em sua “noite de identidade” em-si, não é “*ipse* para ela mesma” (COOREBYTER, 2005, p. 86). A pedra é em-si e, como lemos em *O ser e o nada*, “é impossível dizer do em-si que ele é *si*. Ele simplesmente é” (SARTRE, 2014, p. 140). Para ser *si* mesma, a pedra deveria descomprimir seu próprio ser e assombrar o mundo com sua própria falta.

Alcançar uma identidade de si a si, como uma pedra, seria compactar o ser na plenitude do em-si e anular o *si*. A descompressão de ser é condição do próprio fenômeno: é preciso “descomprimir” o que é em-si para que aquilo que é em-si se apresente. Assim, alcançar a identidade de si a si em um ser compacto seria anular também o fenômeno que é co-originário à ipseidade. E esta estrutura do “apresentar”, ou “fenomenalizar” é temporal: a “descompressão do ser” apresenta o que é em-si em relação ao que não é (ainda) em-si. A coisas co-presentes ao para-si aparecem em relação ao que não é (ainda), em função do que falta ao para-si para completar-se em em-si-para-si. Sem “o que não é (ainda)” para o qual o projeto aponta não há a “descompressão de ser” que possibilita o próprio aparecer das coisas em função do que elas não são (ainda): “mesmo que estejamos rodeados de presenças (este copo, este cinzeiro, esta mesa, etc.), essas presenças são inapreensíveis enquanto tais, pois elas só mostram o que quer que seja, ao cabo de um ato ou um gesto projetado por nós, quer dizer, do futuro” (SARTRE, 2014, p. 554). Vemos que o apresentar-aparecer que constitui o fenômeno pressupõe a estrutura *ontológica* temporal da ipseidade. Deste modo, o fenômeno adquire uma fundamentação ontológica, o que significa que Sartre não apenas elucida modos de ser (em-si e para-si) a partir do modo como intencionalidade nos dá objetos no fenômeno, mas, inversamente, fundamenta a própria intencionalidade e o dar-se dos objetos no fenômeno na estrutura

ontológica temporal da ipseidade. O fenômeno, na fundamentação ontológica do apresentar-aparecer, não constitui apenas um método, mas nosso próprio modo de ser (para-si) como ser que fenomenaliza.

O fenômeno, em Sartre, não é a fenomenalização ontológica do ser “em pessoa”, mas a fenomenalização de situações ônticas que pressupõe uma ontologia dos modos de ser (em-si e para-si) envolvidos no fenômeno⁸. Como explica Sartre referindo-se ao ser-em-si na “Introdução”, “a característica do ser de um existente é a de não se desvelar ele mesmo, em pessoa, à consciência” (SARTRE, 2014, p. 29), pois se supuséssemos que o ser aparecesse como “ser-desvelado” ele teria, por sua vez, “necessidade de um outro ser sobre o qual, como seu fundamento, ele pudesse se desvelar” (SARTRE, 2014, p. 15), ou seja, cairíamos em um círculo infinito. Do ponto de vista do ser-em-si, a fenomenalização é modo como o ser-em-si se dá como isto e não a aparição do ser-em-si “em pessoa”. Aqui, Sartre faz um jogo entre o “ser do fenômeno” e o “fenômeno de ser”. O ser do fenômeno, neste caso, é o próprio ser-em-si. Por outro lado, o fenômeno de ser é o dar-se do ser em-si como isto (e não “em pessoa”). Dito de outro modo, o que aparece no fenômeno (o fenômeno de ser) é um existente com suas qualidades e relações enquanto coisa que *é*, e não o próprio *é* (o ser do fenômeno), pois o ser não é “uma qualidade do objeto apreensível em meio às outras” (SARTRE, 2014, p. 15). O *é* não se constitui como qualidade de um objeto e nem como um objeto que poderia aparecer com determinadas qualidades⁹. O que ocorre é que o

⁸ O fenômeno, inseparável do aparecer ôntico de um *isto*, faz Sartre manter a caracterização husserliana de fenômeno como o modo como um objeto se dá a consciência ou modo como a consciência posiciona um objeto. No entanto, diferente de Husserl, Sartre faz uma ontologia. E para fazer uma ontologia mantendo a noção husserliana de fenômeno, Sartre não pode adotar totalmente o que Heidegger apresenta no §7 de *Ser e tempo*, onde o termo fenômeno, mesmo delimitando pré-tematicamente um âmbito ôntico (como, por exemplo, a ocupação com instrumentos de que falamos em outra nota) do qual se vai elucidar o ser, tem no mostrar do ser o fenômeno propriamente dito. Em *Ser e tempo* Heidegger compreende “como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, p. 58) E o que deve se mostrar no fenômeno não é um ente (um *isto*, coisas, uma situação), mas o próprio ser dos entes: “O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes” (HEIDEGGER, p. 66). Já em *O ser e o nada*, o fenômeno tem um lado ôntico (o dar-se de um *isto*) e um lado ontológico (os modos de ser, para-si e em-si, envolvidos na presença não posicional (de) si que só se apresenta (a) si voltando-se para um isto.

⁹ O argumento é semelhante ao de Husserl que, na sexta investigação lógica, retoma Kant para dizer que o ser não é um predicado real: “Posso ver a cor, mas não o *ser*-colorido, posso sentir a maciez, mas não o *ser*-macio. Podemos ouvir o som, mas não o *ser*-sonoro. O ser não é nada *dentro* do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento a ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura (...) não é absolutamente nenhuma ‘característica’, no sentido de uma característica real” (HUSSLERL, p. 105). Ao perceber uma rosa vermelha percebo a rosa e sua cor, mas não percebo o *é*. Não faria sentido dizer algo como “vi a rosa e vi que ela era vermelha, mas não vi o *é*”. Como comenta Giannotti sobre essa passagem das *Investigações*: “Ao dizer ‘a rosa é vermelha’, se

objeto que aparece com determinadas qualidades é: “Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser” (SARTRE, 2014, p. 15). Dizer que o objeto *é*, é referir-se ao seu modo de ser como ser em-si (o ser para-si, ao contrário, não é, mas tem de ser o seu ser). O ser em-si está, portanto, “em todo lugar e em lugar algum (*partout et nulle part*)”. “Em todo lugar” porque todo objeto que aparece à percepção *é* (em-si). “Em lugar algum” porque o ser-em-si do fenômeno não se fenomenaliza “em pessoa”, como se fosse um objeto que apareceria por trás da aparição de outro objeto. O ser-em-si não aparece por trás da coisa, mas é coextensivo ao fenômeno que me dá a coisa, pois a coisa *é*. Não há um ser velado por trás do ente que estivesse aguardando tornar-se fenômeno de ser, mas um único e mesmo fenômeno (com seu lado ôntico e seu lado ontológico) no qual o ser *é* coextensivo. Há uma unidade entre descrição do modo como alguma coisa se dá a consciência e ontologia: ambas dizem respeito a um mesmo fenômeno¹⁰. O modo de ser da coisa percebida que aparece como um objeto com determinadas qualidades e relações, por exemplo, *é* em-si. Mas, como vimos, há um outro modo de ser fundamental para o aparecer de um isto que *é* o para-si. O problema do “ser do fenômeno” *é* muito mais profundo que o problema do em-si, pois *é* o para-si, como modo de ser que *é* seu próprio nada, que “realiza” a descompressão de ser que faz com que o em-si se apresente como isto à consciência em função do que falta ao para-si para se completar como em-si-para-si.

A ontologia em *O ser e o nada* não *é* fenomenalização do ser “em pessoa”, mas exposição ontológica dos modos de ser (em-si e para-si) envolvidos na fenomenalização. Daí porque em-si e para-si são transfenomenais, pois são condição do próprio fenômeno. Para-si e em-si não são alguma coisa que aparece, mas condição do próprio aparecer fenomênico de alguma coisa. Na ontologia sartreana o fenômeno *é* um processo que se faz no apresentar de algo à consciência que se apresenta (a) si. O que está em jogo não *é* o aparecer (ou apresentar-se) do ser, mas os modos de ser envolvidos no aparecer e que constituem o próprio aparecer enquanto aparecer. Mesmo na

‘rosa’ e ‘vermelha’ são palavras que podem ser intuídas quando manipulo uma rosa vermelha, o mesmo não pode acontecer com a palavra ‘*é*’ situada na proposição” (GIANNOTTI, 2020, p. 50). O *ser* compõe nossa experiência de perceber coisas, mas não *é* para ser percebido ou não percebido. No entanto, ao contrário de Husserl, Sartre não retira deste argumento a conclusão de que o ser corresponderia a uma esfera de constituição ideal da consciência enquanto intuição categorial. Em Sartre as coisas *são* independentemente de sua aparição para a consciência: “Se há, com efeito, consciência de alguma coisa, *é* preciso que, originalmente, esta ‘alguma coisa’ tenha um ser real, quer dizer, não relativo à consciência” (SARTRE, p. 551).

¹⁰ Com essa estratégia, Sartre consegue manter o conceito husserliano de fenômeno relacionado ao modo como a consciência *é* consciência de alguma coisa e, ao mesmo tempo, fazer uma ontologia que descreve os modos de ser em-si e para-si a partir do fenômeno.

ontologia de *O ser e o nada* (e não apenas na metafísica) encontramos uma exposição dinâmica de um ser que, sendo seu próprio nada, tem de ser o seu ser e, neste processo, faz com que ocorra a fenomenalização que é inerente ao circuito da ipseidade. Assim, na conclusão de *O ser e o nada*, Sartre afirma que a ontologia responde à questão “Por que há ser?”: “‘Há’ ser (*Il y a’ de l’être*) porque o para-si é tal que faz com que haja ser¹¹. A característica de fenômeno vem ao ser pelo para-si (SARTRE, 2014, p. 667). É preciso prestar atenção nesta citação: Sartre não se refere ao fenômeno de ser enquanto explicitação do ser, mas de um modo de ser, o para-si, que faz com que a característica de fenômeno venha ao ser. Em outras palavras, Sartre não fala do fenômeno de ser, mas do ser do fenômeno, quer dizer, do modo de ser para-si enquanto implicado na própria fenomenalização. Assim, mais uma vez, o “ser do fenômeno” não diz respeito apenas ao ser-em-si, mas também ao ser-para-si.

O fenômeno na metafísica da ipseidade

Como vimos no parágrafo acima, a questão “porque há ser?” é ontológica. Fazer com que haja ser se relaciona com a fenomenalização que vem ao ser pelo para-si. Mas em paralelo a esta questão ontológica, Sartre coloca uma outra que é apresentada como falso problema: “por que o ser é?”. De maneira mais precisa a questão poderia ser colocada como “porque o em-si é?”. Tal interrogação não possui sentido, pois é por um ser já desintegrado pela descompressão de ser, por um ser que está ele mesmo em questão (o para-si), que as questões vêm ao ser. Perguntar pelo surgimento do ser, como se o ser surgisse do nada e como se o nada fosse anterior ao ser, é algo inconcebível para Sartre. A posterioridade do nada frente ao ser já é apresentada no primeiro capítulo de *O ser e o nada*, no item “Dialética do nada”, onde Sartre explica que o nada só pode ser colocado como nada de ser-em-si, sendo inconcebível o nada como nada absoluto.

A questão sobre o surgimento do ser não é uma questão para a ontologia fenomenológica, mas para a metafísica, pois saímos do âmbito da descrição do modo de ser da realidade-humana para levantarmos hipótese sobre o ser antes do surgimento da realidade-humana. E se a pergunta pela origem do ser é um falso problema, há uma outra questão metafísica que,

¹¹ Lembrando que fazer com que haja ser não significa que o ser-em-si se dá “em pessoa”, mas como isto: “a apreensão da qualidade não acrescenta coisa alguma ao ser, senão o fato de que *há ser como isto*” (SARTRE, 2014, p. 223). Se convertêssemos do francês para o português ao pé da letra, “há do ser”, ficaria mais claro que algo *do ser* se mostra no fenômeno com isto, é não o próprio ser”. Desvelamos algo do ser, mas o ser não é ele mesmo desvelado: “ele é ser-por-desvelar-se e não ser desvelado” (SARTRE, 2014, p. 15).

respeitando a prioridade do ser frente ao nada, pode ser colocada do seguinte modo: “Porque o para-si surge a partir do ser?” (SARTRE, 2014, p. 667). Não faz sentido indagar sobre o surgimento do ser como se ele surgisse do nada, mas é possível perguntar por que, antes do surgimento da realidade-humana, o ser se descomprimiu para tornar-se para-si. Poderíamos reformular esta questão para: “por que o ser precisou se fenomenalizar?”.

Por um lado, a fenomenologia ontológica parte do fenômeno e do cogito pré-reflexivo para mostrar que é preciso um ser que é seu próprio nada para que ocorra o fenômeno como descompressão de ser. O ponto de partida da ontologia fenomenológica é o fenômeno já dado e do qual se deve retirar estruturas ontológicas. Por outro lado, a metafísica radicaliza ainda mais o problema, pois indaga sobre o que fez surgir o fenômeno antes do cogito a da descompressão de ser do fenômeno. Conforme Bento Prado:

Ao *caráter estrutural* da ontologia fenomenológica, opõe-se o *caráter genético* da Metafísica: não mais descrever modos de ser, mas delinear uma espécie de história 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). (BENTO PRADO, 2006, p. 33)¹².

Nesta “história metafísica” temos um ser-em-si contingente que simplesmente é, sem fundamento. Como este ser contingente pode se fundamentar? Nadificando seu próprio ser, projetando para si seu fundamento. Como estamos no domínio hipotético, Sartre utiliza o condicional para dizer que “*tudo se passa como se* o em-si, em um projeto de fundar-se a si mesmo, se desse a modificação de para-si” (SARTRE, 2014, 669)¹³. Ocorre que, para se fundamentar, o para-si perde sua plenitude justamente por converter-se em para-si. O surgimento do para-si instaura o desejo de retornar à plenitude perdida do em-si, mas como o acréscimo do valor projetado como em-si-para-

¹² Deus, portanto, não é algo exterior à realidade-humana, mas expressa o modo de ser para-si como ser que deseja ser em-si-para-si. Como explica Sartre na “Psicanálise existencial”, é esse projeto de ser em-si-para si, como projeto fundamental, que é representado de modo simbólico nos ritos e mitos das religiões (Cf. SARTRE, 2014, p. 612). A partir da leitura do último parágrafo de *Ipséitas* que Bento Prado dedicado à Sartre, podemos dizer que “Deus” acaba sendo substancializado do mesmo modo que ocorre com o Eu, quando, através do “processo de hipóstase do ser-refletido do para-si” (BENTO PRADO, 2006, p. 167), o concebemos como uma instância anterior ao processo sempre em aberto e por se fazer da ipseidade.

¹³ Bento Prado mostra que esta frase é quase uma citação de Bergson: “Tudo se passa como se um ser indeciso e vago, que se poderá chamar como se preferir, homem ou super-homem tivesse buscado realizar-se e somente tivesse conseguido fazê-lo abandonando, no meio do caminho, uma parte de si mesmo” (BENTO PRADO, 1989 p. 34; BERGSON, 2005, p. 157).

si. Caímos assim em uma “armadilha metafísica”, pois o ser que busca a plenitude é o mesmo que cava sua própria falta como descompressão de ser. O para-si apenas funda seu próprio nada enquanto falta, sua própria transcendência rumo ao em-si-para-si que projeta como valor. Mas o para-si nunca alcança o em-si-para-si que projeta, ou seja, nunca funda seu ser como ser completado. Assim, do ponto de vista metafísico, o fenômeno é “resultado” dessa tentativa fracassada de fundamentar o próprio ser. Temos assim, na metafísica, um olhar para a origem do fenômeno que se dá fora do domínio da ontologia fenomenológica. Bento Prado explica que a metafísica de Sartre, remonta a Kant e a necessidade que temos de ultrapassar os limites do entendimento para colocarmos questões que não podemos responder. Neste caso, ultrapassar os limites da fenomenologia para colocar questões que a ontologia fenomenológica não pode colocar¹⁴.

Considerações finais

Recapitulando, vimos que a descompressão de ser, como mostra Flajoliet na “ontologia fenomenológica”, não é apenas a fuga de si na presença (a) si, mas falta de ser no circuito da ipseidade. Posteriormente, a “ontologia fenomenológica”, inserindo o tempo que já estava desde sempre pressuposto na compreensão da ipseidade, nos mostra que a “descompressão de ser”

¹⁴ A metafísica de *O ser e o nada* não remonta apenas à Kant. No artigo publicado na revista dois pontos (assim como em sua “versão ampliada” em *Ipseitas*), Bento Prado retoma *Presença e campo transcendental* para mostrar como a filosofia de Sartre é debitária de Bergson. Na obra de 1964 de Bento Prado, encontramos uma inusitada coincidência entre o filósofo da positividade, Bergson, que descreve o mundo anterior à práxis humana e o filósofo da negatividade, Sartre, que se nega a descrever o ser antes do surgimento do para-si. Os dois autores não concebem a metafísica do mesmo modo: se em Bergson “a ontologia se prolonga necessariamente em metafísica” (BENTO PRADO, 1989, p. 216-217), Sartre, ao contrário, considera a metafísica como uma disciplina distinta, campo do hipotético e não da descrição. No entanto, nas considerações metafísicas da conclusão de seu ensaio de ontologia fenomenológica, Sartre se volta justamente para onde a ontologia não pode ir, antes da práxis humana, quando a negatividade ainda não tinha sido instaurada. Como vimos, o problema do surgimento do ser é um falso problema em *O ser e o nada*, e, neste ponto, o seguinte comentário de Bento Prado sobre Bergson vale também para Sartre: “A filosofia não tem de construir o ser em não sei que base originária. Ele é o lugar de onde nós existimos vivemos e circulamos” (BENTO PRADO, 1989, p. 204). Para ambos os filósofos, o nada é posterior e relativo ao ser. Na conclusão de *Presença e campo transcendental*, Bento Prado relaciona a degradação de ser que origina a consciência em *O ser e o nada* com a origem da práxis humana em *A evolução criadora*, onde “o surgimento da negatividade é definido como contemporâneo ao surgimento da práxis” (BENTO PRADO, 1989, p. 217). Nos limites profundos entre a natureza e a realidade-humana Bento Prado consegue fazer com que as filosofias dos “arquirrivais” Bergson e Sartre, mesmo tratando de campos distintos, acabem se tocando. Segundo Barbaras, “o livro de Bento Prado consagrado à Bergson “pode ser lido do começo ao fim como um diálogo com a filosofia de Sartre” (BARBARAS, 2011, p. 243).

apresenta o que é em-si em relação ao que não é (ainda) em-si. As coisas em-si co-presentes ao para-si se apresentam (ou se fenomenalizam) em relação ao futuro, em função do que falta ao para-si para coincidir consigo mesmo como em-si-para-si. Tal itinerário nos permitiu mostrar que Sartre compreende o fenômeno como tendo origem na “degradação ontológica” da ipseidade. O fenômeno, deste modo, não constitui apenas um método em *O ser e o nada*, mas próprio modo de ser da realidade-humana que, como ser-para-si, é um ser que fenomenaliza. Por fim, Bento Prado, ao acrescentar a metafísica nos três movimentos da *ontologia fenomenológica* de Flajoliet, nos possibilitou dar mais um passo na gênese do fenômeno, para o ser “antes” do fenômeno e da temporalidade, para o ser que, na busca de um fundamento, “precisou” se descomprimir, instaurando com isso o tempo e o fenômeno. Assim, apoiados na leitura de Bento Prado, terminamos acrescentando mais um aspecto original à investigação sartreana do fenômeno, pois Sartre, na conclusão de *O ser e o nada*, sai dos limites da fenomenologia para considerar o fenômeno de outra perspectiva, da perspectiva metafísica.

O sair dos limites da fenomenologia ontológica para “vê-la de fora”, com o olhar metafísico, nos faz compreender que a originalidade do olhar de Sartre para o fenômeno se dá também pela necessidade de atravessar modos distintos de linguagens filosóficas. Vimos que em *O ser e o nada* há não apenas os “três movimentos” da ontologia fenomenológica e a metafísica que se relaciona com esses “níveis ontológicos”, mas também um vai-e-vem entre a descrição fenomenológica husserliana e uma ontologia fenomenológica que se aproxima de Heidegger. Mesmo antes de *O ser e o nada*, em seus trabalhos de psicologia fenomenológica, Sartre transita entre “o certo” da descrição eidética para “o provável” dos fatos psicológicos e termina com problemas de ordem ontológica que já introduzem a obra publicada em 1943. Sem falar da “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura tão bem explorada por Franklin Leopoldo e Silva¹⁵. E podemos falar também, posteriormente a *O ser*

¹⁵ Leopoldo e Silva explica que “a filosofia existencial não reserva um lugar para a abstração, portanto, não pode sustentar a separação entre a generalidade abstrata e a particularidade concreta” (SILVA, 2004, p. 14). E para não perder o campo concreto das situações vividas, a literatura exerce um papel fundamental, pois nos permite mergulhar na ambiguidade das situações que contribuem para expressar o que é dito de modo conceitual na filosofia. É o que Leopoldo e Silva expressa com o termo “vizinhança comunicante” para descrever a relação entre filosofia e literatura. O termo “vizinhança comunicante” mostra que é preciso passar por campos distintos de linguagem mantendo a diferença entre eles, “a reflexão filosófica e a experiência fictícia comunicam-se pela própria manutenção de suas diferenças” (SILVA, 2004, p. 18). Além de Leopoldo e Silva podemos citar Thana Souza para dar outro exemplo desta linha que mostra os ganhos teóricos de se compreender a filosofia de Sartre em sua comunicação com a literatura: “A filosofia sartriana, ao se propor existencialista, reclama à literatura o seu poder de retratar o indivíduo em sua subjetividade e temporalidade. Para que a filosofia de Sartre possa ser

e o nada, do trânsito entre o existencialismo e o marxismo como “filosofia insuperável de nosso tempo” (SARTRE, 1960, p. 20), onde o “campo pré-filosófico” que engendra a própria filosofia é histórico e não metafísico. Aliás, Sartre inicia *Questão de método* dizendo que não há “a filosofia”, mas “filosofias” que se constituem “em certas circunstâncias bem definidas” (SARTRE, 1960, p. 15).

Reforçamos assim a concepção de que a obra de Sartre é compreendida com mais profundidade quando é lida em toda sua variedade de expressões. Como já afirmamos de início, tais modalidades não se circunscrevem apenas a relação entre filosofia e literatura, pois na própria obra filosófica de Sartre há “modalidades” distintas de expressão. Neste artigo, exploramos as relações entre fenomenologia, ontologia fenomenológica e metafísica, mas poderíamos acrescentar outras modalidades presentes também em outras obras filosóficas de Sartre como, por exemplo, a psicologia, a história e até mesmo a literatura¹⁶.

Além de evidenciar o modo original como Sartre concebe o fenômeno em *O ser e o nada* como inseparável do circuito da ipseidade e atravessando os domínios da ontologia fenomenológica e da metafísica, nosso enfoque permite, por outro lado, pensar na filosofia de Bento Prado e colocar em questão o interesse do filósofo brasileiro no filósofo francês. Bento Prado, também imbuído do trânsito entre modalidades de expressão distintos que é característico da filosofia de Sartre, explica na primeira página de *Ipséitas* que a ipseidade será abordada em “suas manifestações ético políticas, expressas nas obras filosóficas, mas também na literatura, bem como no discurso diretamente político. Sua manifestação também nas mais altas formas de expressão linguística: na poesia e na metafísica” (BENTO PRADO, 2017, p. 17). O transitar por modalidades diferentes de expressão, ao não partir de um “logos” de todos os “logoi”, mas exigir a comunicação com diversas linguagens, pode ser relacionada com uma dimensão ética cosmopolita na leitura que Bento Prado faz de Sartre em *Ipséitas* (e que não foi publicada no artigo da revista Dois Pontos). Diferente da identificação para “dentro” com a

efetivamente compreendida, é preciso considerar a necessidade que ela tem de uma evocação sensível, realizada apenas pela prosa” (SOUZA, 2008, p. 75).

¹⁶ Sobre a utilização de recursos literários em *O ser e o nada*, Leopoldo e Silva explica que “os exemplos que Sartre oferece em *O Ser e o nada* para esclarecer ou ilustrar as observações filosóficas assemelham-se a pequenos contos: “a moça que esquece as mãos entre as do parceiro, como se fosse um objeto independente de sua vontade, coisa inerte, manifestando assim a má-fé de quem deseja ocultar o próprio desejo e fingir que desconhece o desejo do outro; o voyeur que se vê flagrado pelo olhar de um outro que o congela numa conduta eventual e lhe impõe a essência de voyeur; o garçom que se esmera em desempenhar o papel de garçom” (SILVA, 2008, p. 24).

“intimidade gástrica” de um Eu, a *ipse* é um distanciar-se de si, um “explodir” para o *socius* da esfera pública, entre os outros, no encontro com o mundo “lá fora”. Na ipseidade “o movimento centrípeto é substituído pelo centrífugo em que o centro inerte dá lugar a um horizonte sempre reaberto” (BENTO PRADO, 2017, p. 166). Ao dotar o *si* desse movimento centrífugo, Sartre, segundo Bento Prado, resolve o problema da constituição da personalidade “sem cair em alguma forma de personalismo, que dá estatuto transcendental à interioridade” (BENTO PRADO, 2017, p. 165). Assim como não há um Eu como fundamento do qual poderíamos partir, mas um constante fazer-se no espaço público, também não há “o logos” filosófico ou uma *filosophia perennis* como fundamento de todos os discursos, mas um trânsito entre uma multiplicidade de modos de expressão que estão por se fazer em determinadas circunstâncias. E se a leitura que Bento Prado faz da ipseidade em Sartre permite evidenciar o caráter cosmopolita da obra do filósofo brasileiro, inversamente, ela evidencia esse mesmo caráter na obra de Sartre, em sua exigência de frequentar modalidades distintas de expressão e de constantemente se reconstruir, em diálogo com as questões de sua época histórica.

Referências

- BARBARAS, R. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: UFPR, 2011.
- COOREBYTER, V. de. “Les paradoxes du désir dans L’être et le néant”. In: *Sartre-Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).
- FLAJOLIET, A. “Ipséité et temporalité”. In: *Sartre-Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- GANNOTTI, J. A. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. Companhia das Letras. São Paulo, 2020.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores).
- PRADO Jr., B. *O circuito da ipseidade e seu lugar em “O Ser e o Nada”*. Dois Pontos, Curitiba, v.3, n.2, p.29-36, outubro, 2006.

- _____. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- RAMOS, N. *Cujo*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- SOUZA, T. M. de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e a consciência infeliz*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2014.
- _____. *Critique de la raison dialectique, vol. 1, précédé de Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. "La transcendence de l'Ego". In: *La transcendence de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. "A conduta indiferente". In: *Psicanálise e cultura*. São Paulo: Ide, p. 24-29, 2008.
- SIMEÃO, D. S. "O ser para-si: presença transcendente". In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 437-454, jul./dez. 2010.
- VIGO, A. G. *Arqueología e aleteiología y otros studios heideggerianos*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Email: ggurac@yahoo.com.br

Recebido: 07/2022

Aprovado: 10/2022