

O MUNDO PARA ALÉM DO “EM-SI”: SARTRE NA CORDA-BAMBA DA CORRELAÇÃO FENOMENOLÓGICA¹

Fernanda Alt Fróes Garcia^{2,3}

fernand@gmail.com

Resumo: Neste trabalho, busco problematizar em que medida Sartre se inscreve no projeto da fenomenologia a partir das posições teóricas que ele assume em *O Ser e o Nada*, seu ensaio de ontologia fenomenológica. Para isso, retomo críticas que apontaram a noção sartriana de “ser em-si” como uma concepção “realista” de ser, a qual romperia com a “correlação fenomenológica” fundamental em Husserl, afastando assim a obra de um pertencimento legítimo a essa corrente. Contudo, embora Sartre se equilibre constantemente, à beira de ultrapassar os limites da fenomenologia, ele realiza, no capítulo “A transcendência”, um trabalho minucioso capaz de reabilitar a correlação – agora entre um sujeito conhecedor e um “isto” (não mais equivalente ao ser em-si) – ao nos apresentar uma riqueza de estruturas de desvelamento de um *mundo*. Com base nessa hipótese, mostrarei os problemas iniciais relativos ao em-si, para então compreender a proposta sartriana do campo do “há” ou do mundo, com vistas a propor uma leitura propriamente fenomenológica de sua obra.

Palavras-chave: em-si, correlação fenomenológica, Sartre, mundo, *O Ser e o Nada*.

¹ Recebido: 21-09-2025 / Aceito: 16-11-2025 / Publicado on-line: 30-12-2025.

² É professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8684-9392>.

Introdução

Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento; tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá (Husserl, 2006, p. 69)⁴.

No §24 das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl (2006) estabelece o “princípio dos princípios” da fenomenologia caracterizando-a como um intuicionismo. A intuição da coisa mesma e sua especificidade residem na maneira como a coisa “se dá” a uma intuição que é, ao mesmo tempo, “doadora”. Não se trata assim de uma intuição sensível originária passiva e receptiva tal como Kant a definia na *Crítica da razão pura*, mas, como afirma Natalie Depraz: “isso significa que a intuição husserliana me dá a coisa mesma, alcança-a e apreende-a, seja essa coisa um objeto da percepção ou uma essência. A intuição está operando então quando a visada intencional de um objeto efetivamente alcança esse objeto” (Depraz, 2012, p. 31)⁵. Com o princípio dos princípios, Husserl estabelece que a intuição originária é “fonte de legitimação do conhecimento” e que o oferecer da coisa na intuição é uma apreensão efetiva de seu ser na medida em que o sentido de sua aparição constitui seu próprio modo de ser. Essa premissa sustenta-se na *intencionalidade*, característica principal da consciência, para a fenomenologia de Husserl (2007). Na V Investigação lógica

⁴ *Ideen I*, p. 78.

⁵ Todas as traduções do francês para o português são minhas.

(§10), a partir do que seu mestre Brentano denominava de ato psíquico, Husserl retém a característica intencional como a necessidade da consciência de se referir ou se direcionar a um objeto. Isto posto, Barbaras (2005; 2009) destaca em diversos momentos que a tarefa da fenomenologia é posteriormente descrita por Husserl como sendo justamente a elucidação do “*a priori* universal da correlação”, na qual se encontram ligados de maneira essencial o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação⁶. A correlação significa que o aparecer é constitutivo do subjetivo e do transcendente, isto é, se o ser transcendente fosse concebido como algo fora desta relação com o subjetivo, isso implicaria uma transcendência sem aparecer, o que seria uma “contradição fenomenológica” (Barbaras, 2005, p. 113). Resumidamente:

[...] um ser qualquer só pode ser pensado como tal com referência aos seus modos subjetivos de doação, ou seja, do ponto de vista de sua correlação com um sujeito, o que significa que o aparecer é uma dimensão constitutiva do ser. Da mesma forma, o ser do sujeito [...] no qual essa subjetividade surge, não pode ser pensado como independentemente de sua relação com um ente que aparece, o que equivale a dizer que a consciência encontra-se, por essência, apoiada no mundo, que ela é inteiramente relação a ele (Barbaras, 2009, p. 44).

Tendo em vista esses postulados básicos e inter-relacionados da fenomenologia husserliana – o princípio dos prin-

⁶ Barbaras cita o seguinte trecho da *Krisis*: “Todo ente se mantém em uma tal correlação com os modos de doação que lhe pertencem em uma experiência possível [...] e todo ente possui seus modos de validação, bem como os modos de síntese que lhe são próprios” (Barbaras, 2005, p. 113).

cípios, a intencionalidade da consciência e o *a priori* da correlação fenomenológica -, como podemos avaliar o compromisso de Sartre com o projeto fenomenológico em *O Ser e o Nada*, sendo que ele mesmo anuncia, em seu subtítulo, o intuito de realizar um “ensaio de ontologia fenomenológica”?

Desde seus trabalhos iniciais, Sartre celebra o princípio de intencionalidade proposto por Husserl, interpretando-o a seu modo, como encontramos em seu pequeno e célebre artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. Desde então, alguns autores, como Levinas⁷, já apontavam que essa interpretação sartriana era demasiado realista e não seguia “o princípio dos princípios” da fenomenologia. Na ontologia de 1943, reencontramos a consciência intencional já celebrada anteriormente, só que, agora, compondo o modo de ser do sujeito que, enquanto ser consciente, é compreendido ontologicamente como um ser constantemente corroído pelo nada, e por isso faltante e eternamente desejoso de completude. Esse modo de ser, Sartre denomina de “ser para-si”, que se define em contraposição ao “ser em-si”. Enquanto o ser para-si sofre nadificação em seu próprio ser e se relaciona com o mundo como consciência intencional, o ser em-si é pura identidade e nele não há qualquer relação ou distância a si. Além disso, o movimento intencional ganha uma densidade teórica no momento da ontologia: o ser para-si não apenas é um relacionar-se com todos os entes que ele não é, o que o faz surgir dessa

⁷ Ver De Coorebyter (2000, p. 31).

mesma negação, mas ele é ainda um *projeto* de ser. Isso significa que o para-si, que é esse ser faltante e desejante de completude, projeta-se no futuro para alcançar a totalidade que lhe falta. Logo, o ser para-si é um projeto (e por isso temporal) de ser totalmente si, o que Sartre denomina *valor*. O desejo de completude, por sua vez, singulariza-se em *possíveis* do para-si. O exemplo fornecido por Sartre (2012) é o da lua crescente em relação à lua cheia. A totalidade desta última, que seria o *valor*, faz a lua crescente aparecer como faltante, e o *possível* é o “pedaço de lua” que falta a ela para alcançar a plenitude.

Após essa breve explicação do modo de ser do sujeito para-si, voltemos ao princípio de intencionalidade da consciência husserliano tal como ele se encontra radicalizado por Sartre em sua ontologia, nesse contexto reinterpretado como *prova ontológica*: “A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência; ou seja, a consciência nasce apoiada (*portée sur*) em um ser que não é ela mesma” (Sartre, 2012, p. 28). Com isso, Sartre nos apresenta uma descrição contrária ao idealismo de Husserl, que postulava o correlato da consciência como *irreal*, já que, para “nascer”, a consciência sartriana deve se “apoiar” sobre um ser que ela não é, e esse ser deve ter algum tipo de “realidade”. Do estatuto dessa realidade depende a inscrição sartriana no projeto da fenomenologia.

O problema do em-si

A fim de não cair no idealismo, Sartre elabora, desde a introdução de *O Ser e o Nada*, um modo de ser que ele define

como *ser transfenomenal do fenômeno*, designado como *ser em-si*. Esse ponto de partida teórico, por fabricar um conceito que aponta para um *além* do fenômeno, visto que *transfenomenal*, coloca em risco o *status fenomenológico* da ontologia sartriana, de tal maneira que nem mesmo seu recurso a outro conceito, o chamado “fenômeno de ser”, poderia garantir. Das análises sobre o *fenômeno de ser*, o *ser do fenômeno* e a *prova ontológica*, interessa aqui apenas concluir que, em Sartre, a consciência depende do ser que ela visa para existir, ainda que ela não se esgote nas aparições atuais. Por outro lado, o ser em-si dos fenômenos não depende da consciência para existir — é o que Sartre censura no idealismo —, mas só pode aparecer para uma consciência enquanto fenômeno⁸. Assim, Sartre procura manter uma correlação no nível da fenomenalidade, mas acaba por assumir um ser em-si que, de algum modo, escapa à dimensão fenomenal. Segundo Barbaras, essa dissimetria faz com que Sartre recaia em uma concepção fenomenologicamente ingênua, na medida em que “coloca o em-si fora de sua fenomenalidade e postula, portanto, uma espécie de independência do em-si com relação ao para-si [...]” (Barbaras, 2005, p. 115), o que caracteriza uma “submissão à atitude natural, comprometendo gravemente a *démarche fenomenológica*” (Barbaras, 2005, p. 135).

O que estou chamando aqui de “o problema do em-si” corresponde, assim, às críticas ao suposto realismo da parte de Sartre ao estabelecer, de algum modo, uma distinção en-

⁸ O que não significa que o *ser* se “esconde” atrás do fenômeno. Sartre concorda que o fenômeno é o que aparece.

tre o *ser do fenômeno* e o *fenômeno de ser*. Por meio de tal divisão, Sartre conceberia uma dimensão que escapa à fenomenalidade, contrariando o princípio dos princípios da fenomenologia.

O “problema do em-si” decorre da assimetria estabelecida por Sartre entre os dois modos de ser apresentados: o *ser para-si*, que corresponde ao polo subjetivo da correlação, ao modo de ser da consciência, e o *ser em-si*, que corresponde ao polo objetivo⁹. Pela necessidade da prova ontológica, o *para-si* surge dependente do *em-si* que ele não é, ele existe negando-o. Mas essa dependência não é recíproca, de modo que Sartre não consegue estabelecer um *a priori* da correlação fenomenologicamente legítimo. Dito isto, Merleau-Ponty (2013; 2014) tem razão ao apontar para o caráter problemático da descrição sartriana do *em-si* como “pura positividade”, visto que as descrições hiper-realista da parte de Sartre do modo de ser *em-si* excluem as ausências que compõe sua própria concepção do mundo como campo fenomenal.

Nesse contexto, minha hipótese é a de que se quisermos reabilitar a correlação fenomenológica perdida em *O Ser e o Nada* com a transfenomenalidade do *em-si* posta na Introdução, podemos fazer uma aposta no capítulo “A transcendência”, em que o polo objetivo não é mais caracterizado pelo *em-si*¹⁰, mas sim pelo *isto (ceci)*, verdadeiro correlato fenomenológico do sujeito sartriano. Não quero com isso afirmar a

⁹ Utilizarei aqui “*para-si*” e “*em-si*” no contexto da correlação fenomenológica, o que não significa que esses termos se reduzem a esse âmbito. Mostrei em outro lugar (Alt, 2017b) que, no contexto de *O Ser e o Nada*, o uso desses termos é bem mais complexo e que eles não se encontram necessariamente em uma oposição dualista. Para uma análise mais aprofundada sobre o tema do dualismo e outros abordados aqui, ver *L'Hantologie de Sartre* (Alt, 2021).

¹⁰ Embora o *em-si* não saia de cena, ele passa a designar somente uma região ontológica.

necessidade de manter a proposta sartriana estritamente dentro das exigências de uma fenomenologia, ou sugerir que Sartre tinha esse tipo de preocupação. Gostaria apenas de destacar uma possibilidade de resposta a um problema – “o problema do em-si” – em sua função de manter algum realismo ingênuo fundamental no cerne da ontologia sartriana. Fato que legitimaria, em contrapartida, as acusações de subjetivismo e dos poderes ilimitados da consciência nesse contexto, tal como Merleau-Ponty não cansou de afirmar.

Qual conhecimento?

O capítulo III intitulado “A transcendência” encontra-se na segunda parte de *O ser e o nada*. Trata-se de um capítulo que pode ser considerado exaustivo, visto que apresenta variados conceitos novos de forma dispersa e não sistematizada. Além disso, Sartre faz escolhas metodológicas e teóricas questionáveis em sua elaboração. Quanto à metodologia, veremos que Sartre prefere realizar suas descrições sobre a correlação sujeito-mundo se abstendo temporariamente de considerar o corpo, o que se mostra uma abstração insustentável, dado que o corpo é implicitamente necessário para as análises. Teoricamente, pelo fato de, neste momento, Sartre nomear a relação do para-si com o mundo de *conhecimento*, o que pode provocar, no mínimo, um mal-entendido. Vejamos.

Pode-se dizer que uma das preocupações teóricas mais importantes para Sartre é a distinção, desde de seus escritos iniciais, como *A Transcendência do Ego*, entre os planos da

consciência e do conhecimento¹¹. Em *O Ser e o Nada*, logo na introdução encontramos uma crítica à primazia do conhecimento sobre a existência, e a definição da relação da consciência com o mundo como uma relação primordialmente ontológica, portanto, não epistemológica (de conhecimento). No entanto, no capítulo sobre a transcendência, o autor descreve a relação originária do para-si com o em-si transcendente justamente como uma relação de *conhecimento* (*connaissance*). Levando em conta essa decisão conceitual, devemos atentar para algumas questões que se colocam: Qual a diferença entre o conhecimento, cuja primazia fora criticada na introdução, para o conhecimento como relação originária do para-si com o em-si? Isto é, que tipo de conhecimento é compreendido nessa relação? Quais as consequências de se pensar essa relação em termos de conhecimento?

A fim de compreender essa diferença, convém recorrer brevemente à proposta de Heidegger (2009) em *Ser e Tempo*, visto que esta é apropriada por Sartre – à sua maneira – na obra em questão. No § 12 de *Ser e Tempo*, Heidegger estabelece como ponto de partida de sua analítica existencial a premissa de que as determinações de ser do *Dasein* devem ser compreendidas *a priori*, a partir da constituição de ser que ele denomina *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Isso posto, ele interroga esta estrutura unitária do ser-no-mundo tendo em vista três perspectivas: como seria a estrutura ontológica “no-mundo”, pela qual se pode compreender o que seria a *mundanidade* (*Weltlichkeit*); o *Dasein* como resposta a questão de

¹¹ Ver também a conferência “Conscience de soi et connaissance de soi” (Sartre, 2003b).

quem é o ente que é-no-mundo – a questão “quem?” –; e o “ser-em...” (*In-sein*), que diz respeito justamente à maneira do *Dasein* ser-no-mundo. Segundo Heidegger, esta última não pode ser compreendida como um “ser dentro do mundo”, como uma inclusão espacial, mas como um *existencial*, isto é, como uma constituição ontológica a partir da qual o *Dasein* é a cada momento. A condição fática de ser-no-mundo do *Dasein*, na qual ele se encontra de início e na maior parte das vezes, é a cotidianidade mediana (§5), cujo sentido temporal se expressa pela monotonia e pelo hábito (Heidegger, 2009, p. 54), isto é, no modo do *impessoal* (*das Man*), no qual o *Dasein* se encontra “todos os dias”, cujo sentido é interrogado no §71. Nesta condição, o *Dasein* encontra-se primordialmente em relação prática com os entes através da ocupação (*Besorgen*), desvelando-os como instrumentos (*Zeug*) inseridos numa totalidade de reenvios. O instrumento manifesta-se em sua manualidade (*Zuhandenheit*) através do uso prático – quanto menos “olhado”, mais disponível se encontra. Essa lida prática possui sua visão própria – a circunvisão (*Umsicht*) – que abrange o mundo circundante e a rede de relações entre os instrumentos, contrastando com o comportamento teórico que interrompe a circunvisão para desvelar o ente como simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Tal análise permite a Heidegger demonstrar o caráter derivado do conhecimento teórico em relação ao modo cotidiano do ser-no-mundo. O problema clássico do conhecimento – como um sujeito pode “sair de si” para conhecer o objeto? – constitui

um falso problema, como diria Bergson¹², pois pressupõe a separação entre duas instâncias preexistentes. No conhecimento, para Heidegger, não se trata de uma relação sujeito-objeto, mas de uma mudança no modo de ser-no-mundo do *Dasein*: do uso manual para a percepção (*Vernehmen*) do ente como coisa presente.

Essa guinada da primazia epistemológica para a dimensão da existência concreta estabelece a prioridade da *práxis* sobre a teoria e da existência sobre o sujeito do conhecimento. Esse ponto é importante se quisermos compreender o que está em jogo na concepção sartriana de ser-no-mundo¹³ e o seu posicionamento com relação ao problema do conhecimento. Em primeiro lugar, Sartre se insere de algum modo na herança heideggeriana de crítica à primazia do conhecimento compreendido como relação entre um sujeito que posiciona um objeto para fins de contemplação teórica, embora ele mantenha a via da consciência, o que Heidegger não admitiria. A reflexão, por exemplo, é para Sartre uma atitude de recuo do sujeito em relação a si com o objetivo de apreender-se como objeto. Esta atitude é possibilitada e, portanto, derivada, da pré-reflexividade, que é a estrutura originária da consciência enquanto consciência de si, mas não de modo tético ou posicional¹⁴. O problema é que Sartre denomina,

¹² A esse respeito, ver Deleuze (2004, p. 5).

¹³ “*Être-dans-le-monde*” consiste numa tradução literal de “*In-der-Welt-sein*” e é a tradução utilizada por Sartre, embora “*être-au-monde*” seja hoje, em francês, a mais estabelecida. Ver: De Coorebyter (2003, p. 172-173, n. 6).

¹⁴ Sartre estabelece uma divisão entre níveis de consciência: o nível irrefletido, em que há posicionamento de um objeto que não é a própria consciência e o reflexivo, em que a consciência toma a si mesma por objeto. Em qualquer um desses níveis, toda consciência deve ser, no entanto, pré-reflexiva, no sentido de que para ser posicional - seja do objeto ou de si - ela deve ser consciência de si de forma não posicional.

no referido capítulo sobre a transcendência, essa relação originária da consciência no mundo de *conhecimento*, sem fazer distinção entre os sentidos do termo. O conhecimento aparece agora como “tipo de relação originária entre o para-si e o em-si”, o que não significa recair em uma primazia epistemológica recusada na introdução, pois é neste momento associado à intuição, que é “a presença da consciência à coisa” (Sartre, 2012, p. 209). Isto porque, assim como Heidegger, Sartre busca mostrar que é pela lida prática do para-si que as coisas se revelam – anteriormente a qualquer olhar de teorização sobre elas – como instrumento ou utensílio (*ustensile*): “A coisa não é primeiro coisa para depois ser um utensílio; ela não é primeiro um utensílio para depois se revelar como coisa: ela é *coisa-utensílio*” (Sartre, 2012, p. 236). E é somente para o olhar teórico que ela aparece como coisa objetivada: “É verdade, no entanto, que ela [a coisa] se revelará à investigação posterior do cientista [*savant*] como puramente *coisa*, ou seja, desprovida de toda utilidade” (Sartre, 2012, p. 236). Como mencionado, Sartre concebe, neste momento do texto, o conhecimento em termos de *intuição*, mas sua preocupação é a de pensar uma intuição que não seja contemplativa e constituinte como a de Husserl, mas se dê como um processo temporalização do para-si, um projeto engajado no mundo, definido por uma temporalidade ek-stática: em que passado, presente e futuro são dimensões temporais interligadas e inseparáveis¹⁵. Desta forma, o projeto estabelece a indissociabilidade entre conhecimento intuitivo e *ação*: “Toda

¹⁵ Investiguei sobre a mudança na concepção de temporalidade em Sartre em outro artigo (Alt, 2017a).

ação é conhecimento (embora, na maioria dos casos, se trate de um desvelamento não intelectual) e todo conhecimento, mesmo intelectual, é ação” (Sartre, 2002, p. 39). Sendo assim, a relação originária do para-si com o em-si em termos de conhecimento não é a de um sujeito que posiciona um objeto teórico, mas é a de um sujeito que é ação, para o qual a coisa se desvela como *pragmata*, ou seja, correlativa a uma práxis. A ação torna possível pensar a intencionalidade num sentido alargado, como mostra Ricoeur, na medida em que aquilo que é o “objeto” do agir não é o movimento da ação, mas “é a própria transformação do meu ambiente, é o *factum* recíproco do *facere*, o “fato” como passivo perfeito, o “feito por mim”, o *pragma*” (Ricoeur, 2009, p. 264). Tal afirmação é válida para o para-si, dado que o projeto temporalizador que o caracteriza faz com que sua ação desvele um mundo como campo prático:

A percepção não se distingue de forma alguma da organização prática dos existentes em um *mundo*. Cada utensílio reenvia para outros utensílios [...] Mas esses reenvios não seriam apreendidos por uma consciência puramente contemplativa: para uma consciência assim, o martelo não reenviaria jamais aos pregos; ele estaria *ao lado* deles; além disso, a expressão ‘*ao lado*’ perde todo o seu sentido se ela não esboça um caminho que vai do martelo ao prego e que *deve* ser percorrido (Sartre, 2012, p. 361, grifos do autor).

Utilizando-se ainda da *Gestalttheorie* para pensar tal campo prático, Sartre mostra que toda aparição de algo para um sujeito será a aparição de uma forma sob um fundo, o que é estruturante do desvelamento prático do mundo. Ao pensar o para-si como ser-no-mundo, através da primazia da

ação pré-reflexiva, mas ainda em termos de consciência e coisa, Sartre se inscreve na herança heideggeriana paradoxal própria à fenomenologia francesa de ainda se pensar uma filosofia do sujeito (Marion *apud* Benoit, 2001). Entretanto, não se trata mais de um sujeito do conhecimento, protagonista de uma postura teórica, mas sim de um sujeito engajado praticamente no mundo. A ação é projeto temporalizador, que é a forma originária daquilo que Sartre denomina de “presença ao mundo”, o que adquire igualmente um sentido singular nesse contexto, pois não se refere a um sujeito estático presente a um objeto pleno e independente, mas como um sujeito “ek-stático” que faz com que tanto o sujeito quanto a coisa apareçam como “presentes” através das demais estruturas de temporalização.

Em sintonia com o “ser-em” heideggeriano, Sartre (2012) afirma a respeito do ser-no-mundo que este “no” (*dans*) “deve ser entendido no sentido de ‘colo’, ‘habito’ e não no sentido de ‘insum’”. Em seguida, complementa que ser-no-mundo é assombrar (*hanter*) o mundo e não estar “grudado” nele. Ser-no-mundo, “assombrar”¹⁶ o mundo ou ser presença no mundo são sinônimos e são noções que equivalem, neste momento específico do texto, à ideia de conhecimento.

A fim de investigar o conhecimento como *presença* ao mundo, Sartre faz uma abstração provisória, nas páginas iniciais do capítulo sobre a transcendência, das outras ek-stases (passado e futuro). Neste momento, ele se refere ao para-si

¹⁶ Em francês, além de assombrar, “hanter” pode ter ainda o sentido de “frequentar um lugar” ou habitar. *Le Grand Robert de la Langue Française* (2001, p. 1.680-1.681).

como “conhecedor” e não como “para-si”, indicando a sutileza¹⁷ da diferença entre os dois termos¹⁸. Vimos há pouco que o modo de ser do conhecimento agora é caracterizado como intuição, ou seja, se equivale à intencionalidade da consciência em sua dimensão, digamos, “positiva”, que se dirige ao seu objeto. Pela prova ontológica, vimos ainda que este “nascer” da consciência se apoia em algo que ela *não* é. Assim, há uma contraparte negativa que é a negação do objeto para que a consciência exista como não sendo aquilo do qual ela é consciência. Em outras palavras, tudo se passa como se o autor invertesse seu olhar descritivo para o polo afirmativo da intencionalidade – posicionamento de algo – e não mais para o polo negativo, que faz com que o sujeito apareça a si mesmo como *não* sendo aquilo que é afirmado. Como esta relação não é a do conhecimento teórico, mas a da presença “assombrante”, Sartre procura reforçar que não se trata de uma posição de julgamento ou teorização de um objeto, mas simplesmente da correlação consciência-mundo que instaura o plano do “há” (*il y a*). O modo de ser do *conhecimento* adquire assim uma radicalidade própria do *a priori* da correlação fenomenológica: o surgimento do sujeito a partir do ser instaura o há de modo que só podemos pensar a coisa a partir de sua relação ao sujeito, isto é, não somente o sujeito “não pode ser pensado como independentemente de sua relação com um ente que aparece”, como “um ser qualquer só pode ser pensado como tal com referência aos seus

¹⁷ O que Sartre denomina de “negação interna” e Merleau-Ponty (2013) chamou de *negintuição*.

¹⁸ Basta observar que na p. 238, por exemplo, Sartre (2012) já menciona o passado e como este faz com que toda negação seja qualificada. Por esta razão, pode-se dizer que a abstração é provisória.

modos subjetivos de doação, ou seja, do ponto de vista de sua correlação com um sujeito”, retomando as palavras de Barbaras (2009) citadas anteriormente. É assim que a afirmação de que “ser-no-mundo é assombrar o mundo” revela seu sentido mais fundamental, uma vez que ser-no-mundo significa “presença imediata e distância infinita” do mundo, e não um pertencimento ao mundo do tipo “estar grudado nele”. O *há* é o surgimento mesmo da correlação original, de modo que o conhecimento (presença) é “o fundamento *a priori* de toda experiência” (Sartre, 2012, p. 210):

O conhecer não é nem uma relação estabelecida posteriormente entre dois seres, nem uma atividade de um desses dois seres, nem uma qualidade, propriedade ou virtude. É o próprio ser do para-si, na medida em ele que é presença a..., ou seja, na medida em que ele tem de ser seu ser, fazendo-se não ser um determinado ser a quem ele é presente (Sartre, 2012, p. 210, grifos meus).

O termo conhecimento (*connaissance*), no entanto, parece traduzir com dificuldade neste contexto o sentido de relação originária de surgimento do para-si e do mundo (do mundo compreendido fenomenologicamente e não como algum tipo de surgimento do ser). Diante dos possíveis mal-entendidos de tal terminologia, melhor seria falar então, como Claudel (2002), em *co-naissance*¹⁹, no intuito de ter em vista – dado que a negação interna faz surgir ao mesmo tempo o sujeito e o mundo sob o monismo do *há* –, que o

¹⁹ Em francês é possível dividir a palavra “connaissance” da forma como faz Claudel, o que não funciona em português.

conhecimento não diz respeito à postura teórica de um sujeito sobre o mundo, mas ao próprio “nascer-com” (*connaître*)²⁰ de ambos.

A reabilitação da correlação fenomenológica em *O ser e o nada*

A ligação ontológica originária do conhecimento corresponde à abertura do campo do *há*, que deve ser compreendido como relação entre ser e nada nos dois polos da correlação: ser e nada na própria estrutura do para-si e ser e nada como mundo. Desde que nos situamos neste plano, pensar um em-si como pura positividade, seria pensá-lo não como mundo, mas como coisa bruta apartada da fenomenalidade de modo que, como dizia Barbaras (2005), tratar-se-ia de uma fenomenologia sem fenômenos. Se, por outro lado, nos situarmos no plano do *há*, não falaremos mais do para-si como “sujeito” e o em-si como “objeto transcendente”, mas sim da relação do ser-no-mundo com o “isto” (*ceci*), o que aponta para uma possível correlação fenomenológica em *O Ser e o Nada*.

A título de organização, procurei sistematizar o conjunto de conceitos apresentados referentes a cada polo da correlação para-si sujeito e mundo introduzidos por Sartre em diferentes momentos de seu texto. Se nos voltarmos para

²⁰ Uso o termo de Claudel (2002) para outros fins, ou seja, para demonstrar o caráter originário do que Sartre denomina de conhecimento na medida em que este próprio termo dificulta esta compreensão. É neste sentido que observamos uma força expressiva no jogo que Claudel faz com a palavra *connaissance*, o que nos permite ligá-lo a este caráter “originário”. Para isso, devemos ter em vista que Sartre não pensa em termos de “nascimento”, mas sim de um surgimento que é sempre uma nadificação de ser e nunca uma criação “do nada”.

o polo “sujeito” da correlação do “há”, apreendemos as seguintes características: o sujeito é movimento de 1) realização e totalização e 2) abstração. **Este** movimento, por sua vez, implica o *saber* e a *orientação*. Já se nos voltarmos para o polo das estruturas de desvelamento do mundo encontramos 1) a forma ou o *isto (ceci)* e a utensilidade; 2) o “para-quem” e as técnicas; 3) as potencialidades e 4) a qualidade e o coeficiente de adversidade. O “há” possui ainda estruturas que são modos de relação: 1) a relação externa; 2) o espaço (e a quantidade); 3) o tempo do mundo. Vou falar brevemente sobre essas estruturas, dado que se tratam de descrições demasiado técnicas, no intuito apenas de demonstrar a riqueza do plano fenomenológico apresentado.

a) O movimento temporalizador da presença ao mundo

O movimento temporalizador do para-si faz com que o conhecimento intuitivo seja realizador. Realizar, neste contexto, diz Sartre, comporta a dupla significação de fazer com que algo exista e ao mesmo tempo “se dar conta”²¹, ou seja, experimentar a própria condição de fazer com que algo exista. Assim, realizar implica duplamente para o sujeito: abrir um mundo e vivenciar esta mesma abertura; conhecer o real, que, por sua vez, é realização, sinônimo de transcendência. Além disso, o para-si realizador-conhecedor-desvelador é também *totalizador*. Sartre mostra através desta característica totalizadora que somente pelo para-si algo como uma

²¹ Como o uso em inglês, por exemplo, de “to realize”.

“totalidade” pode advir ao ser e a apreensão de um ente específico só pode fazer sentido em relação a uma multiplicidade e uma variedade de entes. Sartre recorre à *Gestalttheorie* a fim de pensar esta relação entre o aparecer de uma forma singular do “isto” sob um fundo de mundo, de modo que “a presença ao mundo do para-si só pode se realizar por sua presença a uma ou várias coisas particulares e, reciprocamente, sua presença a uma coisa particular só pode se realizar sob fundo de uma presença ao mundo” (Sartre, 2012, p. 217).

Por outro lado, por ser movimento temporalizador impossibilitado de se fechar, somente o mundo é apreendido como totalidade, como *todo* o ser que é fundo para o “isto” específico que aparece ao para-si como a coisa que ele não é. Assim, o mundo aparece como totalidade – fundo – a partir de uma negação concreta do em-si transcendente que, por sua vez, aparece como forma em relação ao fundo e que consiste justamente no *isto*. Voltaremos a este ponto em seguida, pois nos resta apresentar a última característica do projeto temporalizador do para-si como presença ao mundo que é a *abstração*. Sartre adverte que não devemos compreender este termo no sentido de que abstrair significaria separar aquilo que se encontra unido, mas que a abstração, nesse contexto, está relacionada ao sentido *futuro* de um *isto* concreto. Sendo o para-si um projeto temporalizador, seu movimento no mundo faz com que o ser se revele a partir de estruturas que são “para-além-do-ser” (*par-delà-l'être*). A dimensão “para-além-do-ser” é constitutiva da aparição do *isto*, no sentido de que um ente sempre aparece como tendo uma dimensão futura

implicada em seu aparecer. Como o próprio para-si-desvelador assombra o mundo com suas estruturas temporais, consequentemente o desvelamento do mundo se dá como desvelamento de um mundo que tem um passado e um futuro próprios. Porém, as dimensões de passado e de futuro do mundo não são equivalentes à temporalidade do para-si, que é ek-stática: a temporalidade mundana adquire uma substancialização própria a uma concepção de tempo instantaneista, isto é, como unidades temporais reificadas em instantes, que se relacionam de forma isolada e se sucedem. A abstração é assim a dimensão das estruturas de desvelamento de um “para-além” do concreto, o que significa que ela consiste em tudo aquilo que dá ao concreto uma dimensão de porvir. Esta dimensão de porvir, caracteriza, por sua vez, o que Sartre entende como sendo a *essência* da aparição: “O existente não *possui* sua essência como uma qualidade presente. Ele é até mesmo a negação da essência: o verde *nunca é* verde. Mas a essência vem do fundo do porvir ao existente, como um sentido que nunca é dado e que *sempre o assombra*” (Sartre, 2012, p. 230, *grifos meus*). Dito de outro modo, toda presença é assombrada por ausências. Ausências não no sentido de algo que está presente em outro lugar, ou como ausências a serem “presentificadas” pelas coisas, mas como designando as próprias estruturas de desvelamento do mundo, cujo modo de ser é um “nada” mundano, que assombra a presença.

Por outro lado, enquanto a dimensão futura ek-stática encontra seu correlativo na dimensão para-além-do-ser do mundo, a ek-stase *passado* atua no desvelamento do *isto* de modo que toda aparição envolve um *saber (savoir)* que “não é

um dado inerte. Está por trás do para-si [...] incognoscível e como tal e fora de alcance” (Sartre, 2012, p. 230). Apesar da incidência do saber na presentificação do *isto* ser descrita por Sartre em termos de algo que se encontra “atrás” do para-si, não podemos com isso considerar o saber como um estoque ou um acúmulo de conhecimentos que o acompanha. Isto seria substancializar o passado, enquanto Sartre o descreve como “incognoscível e como tal e fora de alcance.”. Por esta razão, o passado “morto”, em-si, “assombra o presente sob a forma de um conhecimento” (Sartre, 2012, p. 494) de modo que todo desvelamento implica em sua estrutura o *saber* enquanto ek-stase que permite o desvelar do *isto* como presente, dotado de potencialidades e qualidades.

Mencionei anteriormente que Sartre faz abstração temporária do corpo para as análises deste capítulo, mas que ele aparece indiretamente. É no momento de descrever que o mundo sempre aparece sob o modo da *orientação*, a partir de um ponto de vista, que o corpo faz a sua reintrodução na cena. Na verdade, Sartre apenas comenta, e não desenvolve neste capítulo, que o para-si é sempre um ponto de vista, pelo fato de ser corpo-no-mundo. Posteriormente, no capítulo em que Sartre descreve o *corpo-para-si* - versão sartriana do corpo próprio (*Leib*) –, ele deixa bem claro que o corpo é obviamente estruturante da percepção. Além disso, o corpo é o passado, no sentido de que nele o passado sempre “emerge” na atualidade. O ser-no-mundo corporal, portanto, não é simplesmente o fato de ter um corpo (no sentido de ter estas mãos, estes órgãos, etc.), mas é o desvelamento do campo fenomenal por um ponto de vista, em relação ao qual o mundo

se abre a partir de uma *orientação*: o corpo está em todo lugar e estendido em todas as coisas, ao mesmo tempo que elas indicam este ponto único.

Assombrar o mundo significa que a relação de conhecimento originária não consiste numa relação de conhecimento no âmbito epistemológico do termo. O *há* implica uma relação imediata entre sujeito e mundo, no sentido de que não se trata de um *para-si* em face do mundo, mas o próprio modo do *para-si* já é *no-mundo*, sob o modo de não ser isto ou aquilo sob fundo de mundo em geral.

b) O *há* como campo fenomenal prático

Agora nos voltemos para a contrapartida do projeto totalizador do *para-si*: o mundo, que nos aparece como *totalidade, realidade orientada, abstrato-concreto*. Desde os *Cadernos de uma guerra estranha*, Sartre desenvolve a ideia de que “Toda coisa é uma presença imediata que só podemos alcançar no futuro. Tal é o sentido da transcendência ou ultrapassagem do presente investido em direção à: ‘coisa-por-vir’ do mundo” (Sartre, 2010, p. 520). O aparecer da coisa é estruturado pela temporalidade do *para-si*, a qual adquire outro modo de ser no campo do *há*. O *isto* é a forma que se destaca de um fundo e, para que tal forma se dê como “presença”, deve-se levar em conta a projeção das *ek-stases* passado e futuro do *para-si*. O aparecer como forma é uma das características da aparição das coisas no mundo. Sartre (2012) define ainda, em partes dispersas de *O Ser o Nada*, outras estruturas fundamentais da aparição: além da forma sob um fundo, as potencialidades, a qualidade e o coeficiente de adversidade,

a utensilidade – e suas características de “para que” e “para quem” – e as técnicas.

Em primeiro lugar, as *potencialidades* dizem respeito justamente à dimensão do para-além-do-ser que está diretamente relacionada com a *ek-stase futuro* do para-si. Sartre (2012) descreve como potencialidade sobretudo a característica da *permanência*, mas podemos encontrar ainda em seu texto aquilo que poderíamos identificar como sendo as “*tarefas a cumprir*”, a *exigência* ou o *apelo*. As potencialidades são desveladas pelo processo temporal do projeto para-si na medida em que é ele que desvela o *isto* numa relação com o futuro, pois, como o *em-si stricto sensu* é atemporal, sua dimensão de potencialmente futuro só aparece através da temporalização do para-si. A característica de *permanência* da potencialidade é um bom exemplo para compreendermos o “compromisso entre a identidade intemporal e a unidade *ek-stática* de temporalização” (Sartre, 2012, p. 241). A percepção de uma mesa como “presente”, por exemplo, se estrutura através da percepção da mesa como algo que permanecerá sendo mesa no futuro, a não ser que um acontecimento de fora se interponha e a destrua. A mesa aparece como um objeto que continuará aparecendo no futuro ao para-si futuro, e este “futuro” da mesa, juntamente com o “passado” da mesa – que estrutura sua aparição presente – é a *permanência*. Esta potencialidade, por sua vez, apesar de aparecer como sendo inerente ao ser da mesa, pertence ao desvelamento temporal do *isto*. As potencialidades são as ausências que estruturam a presença do *isto* no desvelamento temporal, o que significa que o para-si não desvela o *em-si* como se fosse ele

também processo temporalizador ek-stático, mas o desvela como tendo uma temporalidade própria, projetada sobre o em-si e hipostasiada em potencialidades, o que Sartre exprime pela ideia de *exterioridade*: “Meu surgimento no mundo faz surgir correlativamente as potencialidades. Mas essas potencialidades se fixam no seu próprio surgimento, elas são corroídas pela *exterioridade*” (Sartre, 2012, p. 232). O *isto* aparece assim cercado por potencialidades de modo a adquirir um aspecto de permanência na exterioridade. Segue-se que, apesar da permanência, o *isto* indica, por sua vez, *tarefas a cumprir e exigências* a realizar. Isto significa que quando algo aparece como “a ser realizado por mim” tal potencialidade é correlativa à minha falta de ser, logo, sempre iluminada por esse aspecto faltante. A possibilidade em seu aspecto de *tarefas a cumprir e exigências* é ainda sempre singular (Sartre, 2012). Sartre explicita bem estes pontos no *Esboço para uma teoria das emoções*, ao dar o exemplo de um processo de escrita:

As palavras que escrevo são exigências. É a própria maneira como as apreendo através da minha atividade criativa que as constitui como tal: elas aparecem como potencialidades *a serem realizadas*. Não a serem realizadas *por mim*. O eu não aparece aqui. Sinto simplesmente a tração que elas exercem. Sinto objetivamente a sua exigência. Vejo-as realizar-se e, ao mesmo tempo, exigir que se realizem ainda mais. E posso muito bem *pensar* nas palavras que meu vizinho traça como exigindo dele sua realização: não *sinto* essa exigência. Pelo contrário, a exigência das palavras que traço está diretamente presente, pesada e sentida. Elas *puxam e conduzem minha mão*. Mas não como pequenos demônios vivos e ativos que a empurrariam e puxariam de fato: *elas têm uma exigência passiva*

(Sartre, 1995, p. 41, *grifos meus*).

Este trecho demonstra que há primazia da irreflexão e do caráter prático da criação, ao evidenciar que o processo de escrita, como ação de um para-si no mundo, orienta-se a partir de *exigências passivas*²² das potencialidades dos próprios *isto* que conduzem a mão²³. Em *O Ser e o Nada*, podemos vislumbrar a mesma ideia quando Sartre descreve o trabalho de um sapateiro: “ele apreende a situação como exigindo tal ou tal ação, esse pedaço de couro, ali, como exigindo um prego, etc.” (Sartre, 2012, p. 566)²⁴. Apesar das potencialidades só aparecerem a partir da projeção temporal do para-si no mundo, o desvelamento mesmo do *há* possui *regras próprias que não podem ser atribuídas à vontade do para-si*. O desvelamento se estrutura de modo que as potencialidades aparecem como exigências do *isto* presente, fazendo com que o mundo se apresente como “tarefas a cumprir”.

A percepção é, portanto, originariamente *ação*, ou seja, um engajamento prático no mundo e não uma relação de conhecimento de um sujeito que tematiza um objeto. A percepção, diz Sartre, “só pode revelar-se em e através de projetos de ação [...] o que eu apreendo objetivamente na ação é um mundo de instrumentos que se ligam uns aos outros e cada um deles, na medida em que é apreendido no próprio ato pelo qual eu me adapto a ele e o ultrapasso, reenvia para

²² Embora para De Coorebyter não se trata realmente de falar aqui em passividade, mas sim em receptividade e sensibilidade da consciência (De Coorebyter, 2012, p. 275).

²³ Há um exemplo semelhante em *O Ser e o Nada*. Ver Sartre (2012, p. 434).

²⁴ Em *Saint Genet*, por exemplo, Sartre fala que um objeto manufaturado no interior de uma sociedade de consumo “revela-se ao mesmo tempo como uma coisa no mundo e como uma exigência; ele requer, *em seu ser*, ser consumido” (Sartre, 2011, p. 222).

um outro instrumento que deve me permitir utilizá-lo" (Sartre, 2012, p. 362). O engajamento pressuposto na ação significa que o para-si, tendo de ser a cada momento, realiza o mundo que lhe aparece a partir de "tarefas a cumprir" e solicitado pelas exigências.

Há, portanto, um "mundo de instrumentos" (ou utensílios), que se manifesta pela ação. Como vimos anteriormente com relação às análises de Heidegger em *Ser e Tempo*, principalmente no §15, o modo cotidiano do *Dasein* é, na ocupação, a lida "prática" com os entes manuais (*Zuhandensein*), na qual o *Dasein* se encontra de início e na maior parte das vezes. Ressaltamos ainda, anteriormente, que o ponto de extrema importância dessa elaboração conceitual heideggeriana é justamente o caráter pragmático do utensílio como relação primeira e cotidiana, enquanto a relação teórica com os entes acarreta a interrupção do manual e a aparição do ente como ser *simplesmente dado* (*Vorhandenheit*). Nas palavras de Sartre: "No mundo heideggeriano, o existente é, antes de tudo, 'Zeug', utensílio. Para ver nele 'das Ding', a coisa temporo-espacial, é preciso praticar uma neutralização sobre si mesmo. [...] Então aparece a coisa, que é, em suma, apenas um aspecto secundário do utensílio – aspecto que se funda, em última instância, na utensilidade – e a Natureza, como coleção de coisas inertes" (Sartre, 1989, p. 237). Em Sartre, *mutatis mutandis*, o para-si existe como projeto engajado prático que faz com que o mundo se desvele como um "mundo de instrumentos". Dito isto, podemos afirmar que a relação imediata do para-si com as coisas no mundo é também pensada sob o primado da *práxis*, e a coisa, antes de ser objeto

para um sujeito, é um utensílio no interior das “tarefas a cumprir”.

A orientação corporal e a intersubjetividade

A aparição do *isto* não se dá a uma consciência desencarnada, ela é polarizada em direção a um ponto de vista que faz com que o desvelamento do mundo seja desde sempre desvelamento *para* um para-si situado, isto é, para um corpo, enquanto ponto de vista fático a partir do qual a totalidade mundana se manifesta como *orientação*. Para Sartre (2012) o corpo não é um ponto de vista no sentido de uma posição teórica, mas é um meio pelo qual se realiza certa potencialidade das coisas. Na medida em que o para-si é corpo, a *orientação* e a organização da aparição em complexos de utensílios são inerentes à própria estrutura do mundo. A orientação é uma estrutura constitutiva da coisa; um *isto* que sempre aparece numa relação com todos os outros sob o fundo de mundo, o qual se apresenta como fundo indiferenciado. Em outras palavras, o acontecimento da aparição se dá de acordo com o projeto existencial do para-si: o campo fenomenal se abre *organizado* e *orientado* em rede de utensílios; estes aparecem a partir dos reenvios entre si, formando, ao mesmo tempo, o fundo a partir do qual surge o *isto*, na medida em que o para-si os realiza. Além disso, os utensílios se dão de acordo com o uso, o que significa que cada função só adquire sentido em uma rede correlativa às possibilidades que estão em jogo para o para-si. No entanto, o *isto* não é simplesmente uma imagem projetada, em plena harmonia com as intenções do para-si, pois o desvelamento tem suas regras próprias

e a coisa-utensílio surge com suas exigências.

O para-si encontra-se assim na situação paradoxal de encontrar suas possibilidades fora de si, já que as possibilidades “obtêm sua objetividade transcendente da matéria através da qual são apreendidas, que é precisamente o objeto presente a ser modificado. Assim, elas são existências exteriores de um tipo muito particular. Podemos chamá-las de *exigências*. Com isso, devemos entender objetos que *exigem ser realizados*” (Sartre, 2010, p. 318). Se o para-si conhecedor encontra-se todo inteiro “fora”, nas coisas, pois não há nada (*rien*) entre ele e as coisas, é no campo transcendente que ele apreende as suas possibilidades. E se o desejo do para-si é justamente o de integração a si e supressão da falta de ser constitutiva e desejo de completude, que vimos ser o *valor*, é, do mesmo modo, no mundo, que este desejo de integração busca se realizar. Sendo assim, as coisas aparecem assombradas por tal desejo de completude do para-si, como um “apelo constante rumo à integração” (Sartre, 2012, p. 505). Em outras palavras, pela aparição de uma forma destacada do fundo, o para-si sofre o apelo das coisas como via possível de sua total integração. O valor que assombra o para-si é portanto apreendido *no próprio mundo*, ou seja, “essa indicação perpétua de uma fusão irrealizável deve aparecer a si não como uma estrutura da consciência irrefletida, mas como indicação transcendente de uma estrutura ideal do objeto” (Sartre, 2012, p. 230)²⁵. Resumidamente, o desvelamento do *isto* pelo para-si ek-stático se dá de

²⁵ Para Sartre, é o desejo de integração a partir das coisas que motiva a filosofia idealista, “filosofia alimentar”, a associar o conhecimento à apropriação e assimilação. Cf. Sartre (2012, p. 223; p. 624-625).

modo a fazer aparecer a coisa-utensílio como dotada de potencialidades e exigências – objetificação das possibilidades –, e como apelo (*appel*) de integração, objetificação do valor.

Outro ponto importante a ser elucidado é o fato de que, embora o desvelamento da coisa-utensílio seja correlativo à ação do para-si, isto não significa que esta mesma aparição não comporte relação aos outros, a um “mundo comum” compartilhado, o que Sartre indica ao falar do “*dado*” (*le donné*):

o para-si surge em um mundo que é mundo para outros para-si. Tal é o *dado*. E, por isso mesmo, [...] o sentido do mundo lhe é *alienado*. Isso significa precisamente que ele se encontra na *presença de sentidos que não vêm ao mundo por ele*. Ele surge em um mundo que se dá a ele como *já olhado*, percorrido, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja própria contextura já está definida por essas investigações (Sartre, 2012, p. 565).

Surgir neste “mundo comum” *dado* significa que a própria aparição do utensílio contém “propriedades laterais e secundárias” que dizem respeito à orientação das coisas em direção a outros centros de referência, que é o corpo de ou-trem. Como o para-si transcende este centro de referência que é o outro em direção a seus fins – metamorfoseando-o em *transcendência-transcendida* – segue-se que ele apreende esta transcendência a partir de *seu* mundo, onde a disposição das coisas-utensílios se organiza indicando este centro de referência secundário, isto é, o outro se torna um “*indicador de fins*” (Sartre, 2012, p. 565). São as coisas, portanto, que indicam lateralmente o outro como centro de referência objetificado (corpo-objetificado). Por esta razão, a coisa-utensílio

comporta sempre um “para quem” (*pour qui*/Worumwillen²⁶) que “aparece constantemente atrás dos instrumentos” (Sartre, 2012, p. 237). Um instrumento *x* serve para algo, a ser feito por alguém, e esta função – juntamente com a indicação concreta a alguém – compõem a própria aparição das coisas-utensílios na medida em que elas se organizam infinitamente em complexos correlativos à imersão prática de um para-si no mundo.

Ao destacar as propriedades laterais e secundárias e “para quem” das coisas-utensílios, Sartre mostra ainda que a ação no mundo do para-si se dá por meio de *técnicas coletivas* que indicam a *situação* de co-presença a um mundo comum. É através das técnicas que o para-si se encontra inserido em coletividades, as quais caracterizam sua inserção social²⁷. As técnicas consistem em: desde um saber elementar e geral, como falar, andar, etc. – que denota o pertencimento a algo como uma “espécie humana”, à coletividade nacional, ao grupo familiar, entre outros – até um saber típico de uma cultura local: falar um dialeto, por exemplo. Na verdade, é somente pelo fazer particular – maneira singular de uma pessoa falar, andar, etc, que podemos pensar neste pertencimento à generalidade. Isto significa que não devemos pressupor uma existência prévia de técnicas gerais que seriam em seguida aplicadas ao particular, mas é o fazer singular que desvela o mundo através de técnicas coletivas: “é a macha-

²⁶ O termo é de Heidegger, traduzido por Sartre como “para quem”.

²⁷ A inserção em uma coletividade diz respeito à “alienação coletiva”, que é a experiência de pertencimento de um para-si a um “nós-objeto” (*nous-objet*). Cf. Sartre (2012, p. 461).

dada que revela o machado, é o martelar que revela o martelo” (Sartre, 2012, p. 563). Sendo as técnicas sempre *situadas*, elas localizam socialmente e historicamente a aparição do mundo para o para-si, indicando seu pertencimento a uma época onde tais técnicas e não outras são possíveis de serem aplicadas. As técnicas são, portanto, produtos inter-subjetivos na medida em que se trata de uma objetivação da conduta de um para-si por outro para-si com relação a um co-pertencimento a uma época histórica; elas são ainda o meio pelo qual o mundo se revela com significações práticas e objetivas que não são simples projeções do para-si, dado que elas se formam a partir de uma conduta objetificada de ou-trem – que se revela como técnica a um para-si – de modo que este pode interiorizá-las pela sua própria *práxis*.

Após este breve percurso de análise das estruturas de desvelamento do mundo, podemos dizer com mais clareza que se nos mantivermos na “pura presença” do conhecimento não captamos a abrangência das estruturas constitutivas da aparição dos fenômenos. Pois a ek-stase futuro do para-si assombra o mundo de modo correlativo às potencialidades que compõem a dimensão “para-além do ser” do mundo. Do mesmo modo, as diferentes dimensões da facticidade do para-si são fundamentais para a apreensão do mundo como campo prático de um para-si engajado: o corpo faz com que o mundo apareça orientado em complexos de utensílios; o pertencimento do para-si a uma coletividade indica as técnicas que estão em jogo neste uso; os instrumentos reenviam aos outros como centro de referência de uso e ao próprio para-si como “alguém qualquer”. Por fim, o passado

participa do desvelamento dos *isto* sob a forma de um *saber* pré-temático que *qualifica* a negação de conhecimento. Esta última característica nos remete então à *qualidade* como mais uma estrutura de desvelamento do mundo e também para o fato de que ela comporta um *coeficiente de adversidade*.

O *isto*, em seu desvelamento, é ao mesmo tempo impossível de ser apropriado pelo para-si e polo de negação a partir do qual este último surge. A *qualidade* é justamente o modo de ser do em-si enquanto este é revelado como matéria e forma concreta e contingente, a partir da qual o para-si é negação. Isto significa que a negação do para-si de um em-si particular é sempre *qualificada, singular e concreta*, mas também que esta qualidade se apresenta como estrutura da própria coisa e não a partir de sínteses psicológicas que permitiram à consciência apreender uma qualidade, ou então aos moldes de uma impressão subjetiva. Sartre chega mesmo a dizer que nós “comemos a cor”, que o amarelo do limão é sua acidez: “[o amarelo] não é um modo subjetivo de apreensão do limão: *ele é o limão*” (Sartre, 2012, p. 649). Não havendo necessidade de uma consciência que uniria sinteticamente cor e forma, é a coisa que se apresenta qualificada por inteiro.

Há ainda um aspecto próprio do aparecer da coisa que Sartre elabora a partir da crítica que Bachelard faz às fenomenologias de Heidegger e Husserl. Segundo a leitura sartriana inspirada em Bachelard, ambos os fenomenólogos não refletiram sobre o que seria o *coeficiente de adversidade* das coisas e a significação própria de sua *materialidade*. Para Sartre, esse conceito é útil para pensar um tipo de resistência das

coisas-utensílios em meio ao mundo de instrumentos, como aquela que faz com que um utensílio seja mais ou menos resistente no objetivo de cumprir sua função no campo prático. Em *O imaginário*, Sartre fazia alusão à “carne dos objetos” como sua “contextura íntima” (Sartre, 1986, p. 38), o que, a partir de sua interpretação do conceito de Bachelard, passa a ser considerado como *coeficiente de adversidade*: “um *residuum* inominável e impensável que pertence ao ser em si considerado e que faz com que, num mundo iluminado pela nossa liberdade, tal rocha seja mais propícia à escalada e outra não” (Sartre, 2012, p. 527). O coeficiente de adversidade seria assim um “*quid inapreensível*” (Sartre, 2012, p. 533) que só se revela através da rede de utensílios e não como uma propriedade material.

Por fim, o para-si, enquanto projeto temporalizador, encontra-se num mundo que possui uma espacialidade e uma temporalidade peculiares. Do mesmo modo que as estruturas objetivas de desvelamento, o espaço e tempo do mundo “vêm ao mundo” pelo para-si, mas adquirem autonomia e modo de ser próprios. A temporalidade mundana é o tempo reificado, que pode ser medido e quantificado. Por ela, podemos pensar em um antes e um depois, assim como as ideias de movimento e repouso. Esta estrutura temporal própria à ação perceptiva de desvelamento do *isto*, no entanto, não aparece como temporalidade da própria coisa, pois é assim que esse copo ou essa mesa se revelam para mim: eles não duram, eles são; e o tempo passa sobre eles.. Há, portanto, um passado e um futuro universais, correlativos às *ekstases* temporais passado e futuro do para-si, que estruturam

a *presença* da coisa, mas estes não se revelam como temporalidade do *isto*, já que este se mostra como estando em *repouso* no interior do tempo universal. Sendo assim, o caráter dinâmico da temporalidade mundana só pode se revelar a partir do *movimento*, ou seja, “a dimensão *presente* do tempo universal seria [...] indescritível se não fosse pelo movimento” (Sartre, 2012, p. 250). O movimento da coisa faz aparecer a temporalidade universal como “antes” e “depois” da passagem de um ponto a outro, fazendo com que ela se revele como um *mesmo* que passa. Segue-se que essa passagem, não sendo uma mudança na qualidade daquilo que passa, se dá como relação intrínseca à *espacialidade*, pois passar é passar de um lugar a outro. O ser que passa, na verdade, está e não está em um lugar, diz Sartre, já que não podemos dizer que ele não está em lugar nenhum ou que está em outro lugar, mas se dissermos que ele está, seu “l’être-de-passage” se esvai e ele volta ao repouso. É por isso que o movimento, além de “realizar o tempo universal”, faz surgir também o *espaço*, embora este esteja do mesmo modo implicado na concepção do repouso. A diferença é que “quando *isto* está em repouso, o espaço é; quando está em movimento, o espaço se *engendra* ou se torna (*devient*)” (Sartre, 2012, p. 249, grifos do autor).

Considerações finais

Após toda a apresentação do “há” como campo fenomenal prático correspondente ao para-si, que é projeto ek-stático e ação temporalizadora no mundo, poder-se-ia argumentar que o dualismo inicial entre para-si e em-si estabelecido por

Sartre na introdução de *O Ser e o Nada*, e o consequente “problema do em-si”, continua assombrando o pertencimento da ontologia sartriana ao terreno legítimo de uma fenomenologia. Sartre caminha na corda-bamba ao longo de sua ontologia. Com isso, quero dizer que, ao identificar um problema pertinente de risco de realismo ingênuo para um olhar fenomenológico, não irei ao ponto de afirmar, como Barbaras, que Sartre quebra irremediavelmente a correlação fenomenológica ao propor o em-si como “pura positividade” e como ser transfenomenal. É preciso considerar em que plano nos situamos para compreender sua proposta. O próprio Sartre nos dá uma pista quando distingue os planos *metafísico* e *ontológico* de sua obra. Nesse contexto, a metafísica adquire um sentido muito particular e diz respeito ao caráter de “acontecimento” do ser, ou seja, se ocupa do “por que há o ser?”, de seu surgimento. Se nos voltarmos não apenas para as elaborações ontológicas a partir do plano metafísico, mas também para a proposta propriamente fenomenológica na obra, vemos que tal proposta não se dedica a este tipo de indagação, mas realiza seu método e descreve as estruturas da consciência e seus modos de relação, assim como as maneiras de aparição dos fenômenos. Nesse sentido, mais do que afirmar um sim ou não com relação à inscrição da ontologia sartriana no campo legítimo da fenomenologia, o mais interessante de sua proposta me parece ser, encontrar uma possibilidade de correlação para além do solipsismo ou do realismo lá onde ela se mostra mais potente: no mundo assombrado, ou seja nas descrições do campo fenomenal.

Abstract: In this paper, I seek to problematize the extent to which Sartre inscribes himself in the phenomenological project based on the theoretical positions he assumes in *Being and Nothingness*, his essay on phenomenological ontology. To this end, I revisit critiques that pointed to the Sartrean notion of “being-in-itself” as a “realist” conception of being, which would break with the fundamental “phenomenological correlation” in Husserl, thus distancing the work from legitimate belonging to this current. However, although Sartre constantly balances on the verge of exceeding the limits of phenomenology, he carries out, in the chapter “Transcendence”, a meticulous work capable of rehabilitating the correlation—now between a knowing subject and a “this” (no longer equivalent to being-in-itself) — by presenting us with a wealth of structures for the unveiling of a world. Based on this hypothesis, I will show the initial problems related to being-in-itself, in order to then understand the Sartrean proposal of the field of “there is” or of the world, with a view to proposing a properly phenomenological reading of his work.

Keywords: being-in-itself, phenomenological correlation, Sartre, world, *Being and Nothingness*.

Referências bibliográficas

ALT, F. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 305-329, jan./jun. 2017a.

ALT, F. Multiplicidade de modos de ser em *O Ser e o Nada*: problemas e limites de uma leitura dualista. In: CASTRO, F.; NORBERTO, M. *Sartre hoje*. V. 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2017b.

ALT, F. *L'Hantologie de Sartre, Sur la spectralité dans L'Être et le Néant*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2021.

BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'être et le néant: le désir manqué*. In: BARBARAS, R. (Org.) *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

BARBARAS, R. *La Perception: Essai sur le sensible*. 2. ed. Paris: Vrin, 2009.

BENOIST, J. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.

BENOIST, J. *La Perception : Essai sur le sensible*. 2. ed. Paris: Vrin, 2009.

CLAUDEL, P. *Art poétique*. Paris: Gallimard, 2002.

DE COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: autour de « L'intentionnalité » et de « La Transcendance de l'Ego »*. Bruxelles: Ousia, 2000.

DE COOREBYTER, V. Le corps et l'aporie du cynisme dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v. VIII, n. 1, 2012.

DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 2004.

DEPRAZ, N. La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence. In: HUSSERL, E. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Édition électronique: la Gaya Scienza, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

LE GRAND ROBERT DE LA LANGUE FRANÇAISE. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible / Notes de travail*. Paris: Gallimard, 2013.

RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté*. Tome 1: Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Points, 2009.

SARTRE, J.-P. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 1986.

SARTRE, J.-P. *Situations I : Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1989.

SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.

SARTRE, J.-P. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 2002.

SARTRE, J.-P. La transcendance de l'Ego. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. (textes introduits et annotés par V. de Coorebyter). Paris: Vrin, 2003a.

SARTRE, J.-P. *Conscience de soi et connaissance de soi*. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. (textes introduits et annotés par V. de Coorebyter). Paris: Vrin, 2003b.

SARTRE, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre*. In: *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, 2010.

SARTRE, J.-P. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 2011.

SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 2012.