

SEÇÃO: Dossiê Fenomenologia e Hermenêutica

ALTERIDADE E FENÔMENO NA ONTOLOGIA DE JEAN-PAUL SARTRE

Alterity and phenomenon in the ontology of Jean-Paul Sartre

Fabício Pizelli¹

<https://orcid.org/0000-0003-4760-3469>

fabricioreino@hotmail.com

Resumo: Objetiva-se, neste artigo, apresentar o estatuto da alteridade e do fenômeno, em Sartre enquanto dependente da intencionalidade, abordada na Introdução de *L'être et le néant*. Neste aspecto, situamos a alteridade como distinta da intersubjetividade enquanto algo mais fundamental, pautando-se em *La transcendance de l'Ego* e *L'être et le néant*. Ademais, concentra-se a análise da alteridade na novidade sartriana de *transfenomenalidade*, possibilitando uma fenomenologia dinâmica, longe dos extremos do realismo e idealismo.

Palavras-Chave: Alteridade. Fenômeno. Sartre. Transfenomenalidade. *O ser e o nada*.

Abstract: The objective of this article is to present the status of alterity and phenomenon in Sartre, as dependent on *intentionality*, as addressed in the Introduction of *Being and Nothingness*. In this regard, we situate alterity as distinct from intersubjectivity, as something more fundamental, based on *The Transcendence of the Ego* and *Being and Nothingness*. Furthermore, the analysis of alterity focuses on the sartrian novelty of *transphenomenality*, enabling a dynamic phenomenology, far from the extremes of realism and idealism.

Key words: Alterity. Phenomenon. Sartre. Transphenomenality. *Being and Nothingness*

1 Considerações iniciais

Sartre interpreta a noção husserliana de *intencionalidade* como um movimento em direção ao mundo e menciona a definição husserliana: 'Toda consciência é consciência de alguma coisa'. Ele não precisa de mais nada para colocar um fim na filosofia confortável e da imanência² (SARTRE, 1947, p. 31). É pela noção de *intencionalidade* ou *consciência intencional* que a alteridade se instala no pensamento sartriano, pois trata-se de estabelecer uma relação com algo distinto de si mesmo. Se toda consciência é consciência de *algo*, por

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (FAPESP).

² "Husserl exprime dans cette fameuse phrase : 'Toute conscience est conscience de quelque chose.' Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette et l'immanence [...]."

consequente, esse *algo* é diferente da consciência que o apreende. Desse modo, é imprescindível dissertar sobre como esse *algo* “surge” à consciência, isto é, a *aparição do existente* enquanto fenômeno, e sua alteridade.

Na esteira do *a priori universal da correlação* que implica o mundo e a consciência em relação e não em uma estrutura reduzida à outra, o existente é a série das aparições que o manifestam (SARTRE, 1943, p. 11), de modo que o estatuto das aparições não é da ordem de uma interioridade ou exterioridade, pois essas aparições “[...] equiparam-se todas, referem-se a todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada³” (SARTRE, 1943, p. 11). Desse modo, a divergência com a compreensão kantiana de *fenômeno* torna-se evidente, pois a “exterioridade” que Sartre rejeita é qualquer estrutura que dissimula a verdadeira natureza no olhar. Haja vista os avanços proporcionados pelo breve ensaio sobre a *intencionalidade*, a consciência apreende o objeto no mundo e sem mediações, pois apreendemos no mesmo lugar em que está. Tal compreensão já foi apresentada por Sartre em seu ensaio redigido no mesmo ano de *La transcendance de l’Ego*: “Você vê esta árvore aqui – seja. Mas a vê no mesmo lugar em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não saberia entrar em sua consciência, pois não é da mesma natureza que ela⁴” (SARTRE, 1947, p. 30). Desse modo, não há mais espaço para mediações ou representações. A aparição de um existente não indica uma instância “atrás” do objeto ou uma realidade oculta como o *númeno* kantiano. Para Sartre, o que aparece, se considerarmos - ainda que hipoteticamente - as realidades numênicas, é justamente aquilo que não é o ser, isto é, possui sempre um sentido negativo⁵, pois haveria algo além do objeto que não temos acesso.

Na concepção de fenômeno aplicada por Sartre, critica-se uma limitação da sensibilidade, a qual Kant leva ao limite a ponto de aceitar uma realidade numênica. Kant, na

³ “[...] se valent toutes, elles renvoient toutes à d’autres apparitions et aucune d’elles n’est privilégiée.”

⁴ “Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous e voyez à l’endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seuil et tordu sous la chaleur, à vingt lieuses de la côte méditerranéenne. Il se saurait entrer dans votre conscience, car il n’est pas de même nature qu’elle.”

⁵ Tal sentido negativo de um existente que aparece sob o véu da realidade oculta do númeno, a qual Sartre faz menção, é ressaltada por Kant, na *Crítica da Razão Pura*: “Se sob o númeno entendemos uma coisa, que não é objeto de nossa intuição sensível, porque fazemos abstração do nosso modo de intuí-la, então ele é um númeno em sentido negativo.” (KANT, 2015, p. 251, [B307]). Além disso, mencionamos um trecho do estudo de Beckenkamp intitulado *Introdução à filosofia crítica de Kant*: “O conceito de um númeno é, portanto, meramente um *conceito-limite*, para limitar a pretensão da sensibilidade, e, portanto, apenas de uso negativo. Mesmo assim, contudo, ele não é inventado arbitrariamente, mas está ligado à limitação da sensibilidade, sem poder certamente pôr algo positivo fora do âmbito desta.” (BECKENKAMP, 2017, p. 166).

Crítica da Razão Pura, afirma que o conceito de *númeno* é “[...] uma coisa que deve ser pensada (apenas por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma [...]” (KANT, 2015, p. 253, [B310]). Para Sartre, o aparecer do existente não é uma aparição inconsistente que implica uma região que não pode ser conhecida, o que leva o fenomenólogo francês indicar que o aparecimento [*Erscheinung*] de algo, em Kant, é na verdade uma falsa aparência (SARTRE, 1943, p. 12). Com efeito, Sartre rejeita essa concepção de que há uma realidade numênica no aparecer do existente cujo entendimento não possui categorias para conhecer e alude a Nietzsche em sua crítica à “ilusão do trás-mundos⁶”. Desse modo, ao não considerar algo atrás da aparição, Sartre solapa o sentido negativo que a estrutura numênica proporciona e torna esse existente em plena positividade, isto é, um ser cuja essência é o seu aparecer. A partir desse aspecto Sartre chega à ideia de fenômeno que se coaduna mais com o pensamento de Husserl e Heidegger. Haja vista a *intencionalidade* em direção ao mundo que possui como corolário a *transcendência* da consciência que se relaciona com alguma coisa; essa “coisa”, na leitura de Lévy, é a alteridade absoluta da consciência: “[...] essa maneira de se opor à consciência, segundo um inesgotável jogo de poderes e de resistências” (LÉVY, 2001, p. 197).

Desse modo, a discussão da intersubjetividade, em Sartre, situa-se em um recorte diferente da tradição filosófica, como por exemplo Descartes, Kant e Hegel, pois por mais que todos esses autores pautam suas investigações na consciência, apresentando soluções distintas para o problema das outras consciências, agora, em Sartre, o solipsismo se situa em recorte mais específico. Se por um acaso realizássemos uma leitura ingênua da fenomenologia sartriana, poderíamos, talvez, considerar que pelo próprio princípio da *intencionalidade* em pressupor que exista algo diferente da consciência – e fora dela – a alteridade e a intersubjetividade não seria um problema. No entanto, diferente de Descartes em que a possibilidade do sujeito produzir toda a realidade leva a possibilidade da produção do mundo e, por conseguinte, cair no problema do solipsismo, a fenomenologia de Sartre não recorre a uma *substância infinita* (Deus) como garantia da realidade⁷. Em Descartes, por

⁶ Em Nietzsche, configura-se como uma mera crença a concepção de que a verdade não é da ordem fenomênica, de modo a integrar outro mundo situado além do sensível.

⁷ A respeito disso, é sempre oportuno retomar aqui uma afirmação de Descartes, nas *Meditações Metafísicas*: “Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade das minhas opiniões, que não tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la [sic], creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-los com certeza.” (DESCARTES, 1988, p. 67).

exemplo em suas *Meditações Metafísicas*, o filósofo moderno estabelece que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, por essa razão, o sujeito possui a noção do infinito anterior à finitude, haja vista que Deus existe antes do sujeito (DESCARTES, 1988, p. 40). Pelo fato da garantia da realidade e alteridade residir em Deus, na filosofia cartesiana, é importante ressaltar que essa estrutura divina possui um papel que garante ao sujeito individual que ele não deduza o mundo, os objetos e as demais consciências de si mesmo, pois esse processo depende da substância infinita para se estabelecer. A respeito disso, Descartes é bem claro:

Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro [...]. (DESCARTES, 1988, p. 60).

No entanto, em Sartre, pelo recorte da fenomenologia husserliana, não se pergunta sobre um criador ou uma origem dos elementos que compõem o *a priori universal da correlação*. Em *La transcendance de l'Ego*, o “Eu” [*Moi*] e o mundo são contemporâneos um ao outro. Desse modo, a investigação acerca do solipsismo, no pensamento sartriano, não se restringe apenas ao seu estatuto formal de possibilidade de produzir o mundo, pois o mundo já é um aspecto primordial e irreduzível, tampouco a própria consciência, uma vez que é intencional. Em suma, a tentativa de estabelecer uma proposta não idealista de alteridade é reservada ao âmbito intersubjetivo e, por isso, a o percurso sobre a alteridade se faz relevante. Toda intersubjetividade é alteridade, mas nem toda alteridade é intersubjetividade. O correlato existente que a consciência apreende não necessariamente é outra consciência diferente de si, mas apenas um objeto. Por essa razão, aborda-se as características do *em-si* e *para-si* enquanto polos que se relacionam e desdobram a investigação, em *L'être et le néant*, no problema da existência de outrem. Contudo, há alguns elementos da alteridade – inerente à interpretação sartriana de fenômeno – da consciência que antecede o problema da existência das outras consciências, que são fundamentais na compreensão do que Sartre vai estabelecer como *psíquico* e *ipseidade*.

2 O jogo entre finito e infinito

Desse modo, o fenômeno que proporciona a relação de alteridade envolve questões sobre o seu caráter relativo-absoluto e sua objetividade. Em outras palavras, a mera

concepção de *alteridade* na construção de uma resposta ingênua do solipsismo não se faz suficiente, pois se o fenômeno é relativo porque a sua aparição pressupõe alguém para aparecer (SARTRE, 1943, p. 12), colocar-se-ia, portanto, outrem no âmbito da relatividade e dúvida – o que Sartre não quer, pois ele busca demonstrar a *necessidade de fato* de outrem com o sujeito. Com efeito, nas palavras de Sartre, o fenômeno: “[...] é absolutamente, pois ele se revela *como ele é*. O fenômeno pode ser estudado e descrito como tal, pois ele é *absolutamente indicativo de si mesmo*”⁸ (SARTRE, 1943, p. 12, grifo do autor). Visto isso, o que é o existente frente a consciência que o apreende? A essência do existente, de acordo com Sartre, se dá na razão da série dessas aparições (SARTRE, 1943, p. 12). Essa “razão da série” configura-se, portanto, como o vínculo ou liame das aparições, de modo que na manifestação do fenômeno, manifesta-se tanto a essência quanto a aparência do existente. De acordo com Barata: “A essência é, assim, a razão da série e não a série propriamente dita; não coincide, pois, como o existente, e isto não por lhe ser imanente, mas por ser constituída a partir do existente por um sujeito, que, com ela, reconhece o existente como objeto” (BARATA, 2000, p. 33). Uma vez que a *razão da série* não se iguala com a *série* propriamente dita, pode-se afirmar que o existente não se reduz à série nela mesma, mas como não se restringe a uma série *finita* de suas manifestações (SARTRE, 1943, p. 13). Deparemo-nos, então, com aquilo que Sartre chama de novo dualismo, isto é, o finito e infinito. A finitude de uma aparição não sobrepõe o conjunto infinito de pontos de vista que o sujeito pode elaborar com base no perfil de uma manifestação, por exemplo. Nas palavras de Sartre: “O existente, com efeito, não se pode reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação a um sujeito em perpétua mudança”⁹ (SARTRE, 1943, p. 13, grifo do autor). Por conseguinte, tal redução do existente à série de suas manifestações permite delimitar, de maneira mais clara, a posição de Sartre ao kantismo preponderante da época, uma vez que a sua leitura da fenomenologia permite uma reação a um idealismo epistêmico ao substituir a *realidade* do objeto correlato à consciência por *objetividade* (*objectivité*). Além disso, um dos elementos que compõem essa objetividade é um recurso ao *infinito* de perspectivas possíveis que o sujeito pode visar (SARTRE, 1943, p. 13). Neste aspecto, Mouillie

⁸ “[...] l’est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.”

⁹ “L’existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d’elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement.”

afirma que “Sartre pensa uma outra significação daquela constituição (em que a objetividade é síntese) que sai das categorias kantianas ou do esquema de apreensão das Ideias I¹⁰” (MOULLIE, 2001, p. 115). Um dos exemplos que Sartre nos fornece é o da taça, a qual, ao aparecer para a consciência, *está aí* e ao mesmo não é o sujeito. A taça possui uma objetividade nela mesma que não depende do sujeito para ser¹¹, isto é, esse objeto visado não depende de as categorias do entendimento do sujeito ser constituído. Com efeito, a taça, tal como a árvore de *Situações I*, é apreendida no lugar em que ela aparece ou, de modo a retornarmos aos termos de *L'Être et le néant*: “Nós traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma *razão* que não depende de meu bel-prazer¹²” (SARTRE, 1943, p. 13, grifo do autor). Uma vez que a *razão* da série se caracteriza como a essência objeto, em uma reação clara ao idealismo, não Sartre submete essa *razão da série* à vontade da consciência a quem objeto aparece. Além disso, a essência do objeto não resume a uma aparição ou a um perfil manifestado, pois a consciência não é um espelho cristalizado das coisas, em uma contraposição ao realismo.

Ainda no exemplo da taça, esse objeto se demonstra transcendente e para que o dualismo do *finito* e *infinito* seja autorizado é necessário que o sujeito também se transcenda em direção à aparição. Nas palavras de Sartre: “[...] o fenômeno deve se relevar *transcendente*, é importante que o próprio sujeito transcenda a aparição em direção à série total da qual ela é um membro¹³” (SARTRE, 1943, p. 13, grifo do autor). A transcendência da consciência em rumo ao existente permite estabelecer mais um fator que corrobora a crítica de Sartre a Kant, pois não há mais um sujeito distante ou privilegiado do objeto que apreende. Ademais, na relação da consciência com o seu correlato transcendente, condição primeira da alteridade, como fica a distinção entre *objeto* e *existente*? Uma vez que Sartre parte da fenomenologia husserliana para reduzir o existente à série de suas aparições, há um rompimento explícito com Kant e a qualquer outra filosofia que pressupõe uma realidade “atrás do objeto”. No entanto, por um lado a discussão kantiana sobre o *fenômeno* e *númeno* refere-se à condição de possibilidade da experiência na produção de conhecimentos

¹⁰ "Sartre pense une signification de la constitution autre que celle (où l'objectivité est synthèse) qui se dégage des catégories kantienne ou du schéma d'appréhension des *Ideen...I*."

¹¹ Não considerando aqui, é claro, as relações de identificação e sentido.

¹² "Nous traduirons cela en disant que la série de ses apparitions est liée par une *raison* qui ne dépend pas de mon bon plaisir."

¹³ "[...] le phénomène doit se révéler *transcendant*, il faut que le sujet lui-même transcende l'apparition vers la série totale dont elle est un membre."

sintéticos *a priori* na física e na matemática, por outro lado Sartre estabelece a discussão em um plano ontológico e fenomenológico, no intuito de estabelecer o estatuto da relação entre o *para-si* e o *em-si*, de modo a superar os extremos tradicionais do realismo e idealismo. Desse modo, há um embate entre um discurso *epistemológico* e o outro *ontológico existencial* que indica uma ambiguidade entre esses campos. Com efeito, parece-nos que Sartre faz um emprego ambíguo da noção de *objeto*.

Segundo Barata, “[...] para a maioria das situações, pode-se entender objeto e existente como o mesmo, desde que se atente cuidadosamente no facto de que o objeto é o existente que a essência, transcensão da série, reconhece nas aparições” (BARATA, 2000, p. 35-36). *Objeto e existente*, nesse primeiro momento compõem uma ambiguidade cuja tratativa conceitual pode ser equiparada. De qualquer forma, tanto *objeto*, quanto *existente*, são correlatos transcendentais que são visados pela consciência intencional. Nas palavras de Barata: “A diferença está simplesmente em não o sabermos nunca porque, justamente, o existente é sempre transcendente” (BARATA, 2000, p. 36). Por conseguinte, independente do que aparece, a *aparição* não tem como sustentáculo um existente diferente dela, pois ela possui seu próprio ser. Esse *ser* do fenômeno já proporciona um avanço para a construção de uma intersubjetividade longe do solipsismo e aprimora uma discussão presente em *La transcendance de l’Ego* que, em sua conclusão, afirma que “A fenomenologia veio a nos ensinar que os *estados* são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não pode se contrair na unidade da interioridade de uma ‘consciência’¹⁴” (SARTRE, 2003, p. 125-126). Desse modo, por mais que se pode, aqui, discutir o estado de consciência enquanto objeto, uma vez que ele compõe um aspecto do Eu [*Moi*] na constituição do Ego em *La transcendance de l’Ego*, esse estado de consciência é passível de ser apreendido por todos. Por exemplo, ainda na esteira de *La transcendance de l’Ego*, Pierre e Paul podem falar, ambos, sobre o amor de Pierre (SARTRE, 2003, p. 126). Visto isso, sucumbe o mito de que um pode versar mais sobre essa apreensão (o amor de Pierre) do que o outro, pois “eles falam da mesma coisa; eles a apreendem sem dúvida através de processos diferentes, mas estes podem ser igualmente intuitivos¹⁵” (SARTRE, 2003, p. 126).

¹⁴ "La phénoménologie est venue nous apprendre que les *états* sont des objets, qu'un sentiment en tant que tel (un amour ou une haine) est un objet transcendant et ne saurait se contracter dans l'unité d'intériorité d'une 'conscience'."

¹⁵ "Ils parlent de la même chose ; ils la saisissent sans doute par des procédés différents, mais ceux-ci peuvent être également intuitifs."

O objeto transcendente, aqui, por exemplo “o amor de Pierre”, não é mais *certo* para Pierre do que para Paul, pois a transcendência da consciência rumo ao objeto no mundo permite esse objeto pertencam a ambos de maneira igual. A respeito disso, Sartre sintetiza, em *La transcendence de l’Ego*: “Em uma palavra, o Eu [*Moi*] de Pierre é acessível a minha intuição tal como a de Pierre e nos dois casos ele é o objeto de uma evidência inadequada¹⁶” (SARTRE, 2003, p. 126). Essa inadequação da evidência do objeto, mencionada por Sartre, podemos recorrer ao comentário de Mouillie, pois de acordo com ele, a reflexão pura caracteriza-se pela consciência reflexiva, a qual visa descrever fielmente o dado. Além disso, ela é incumbida de apurar a reflexão impura, porque a reflexão pura se enquadra em uma esfera de evidências *adequadas* (MOUILLIE, 2000, p.45). Na *evidência adequada*, há um caráter de evidenciação dos diversos *eidós*, pois estes são universais e não podem ser de outra maneira. Com efeito, a *evidência adequada* é aquela que não pode ser “corroborada” ou “enfraquecida¹⁷”. Por conseguinte, a *evidência inadequada* é aquela que pode ser de outra maneira, ela é passível de aumento ou diminuição (HUSSERL, 2006, p. 309). Tal diferenciação é importante não só nessa apreensão, mas na estrutura de *La transcendence de l’Ego*, o “Eu” transcendente é apreendido de maneira *inadequada*.

3 Fenômeno e alteridade

Retomando ao *L’être et le néant*, posto que o fenômeno manifestado pode ser partilhado pelo os outros e não apenas a um único sujeito específico, cabe-nos dissertar sobre a distinção entre *ser do fenômeno* e *fenômeno de ser*, pois se trata de uma discussão imprescindível na relação entre realismo e idealismo. Desse modo, de acordo com Alt: “O fenômeno de ser é o sentido do ser do fenômeno, o qual é revelado e velado ao mesmo tempo. Ele caracteriza a *maneira de ser* do ser em-si, que pode ganhar qualificações como passividade e atividade, por exemplo” (ALT, 2017, p. 41). Para Alt, esse fenômeno de ser enquanto sentido do ser do fenômeno é um meio de escapar a um realismo ingênuo, pautando-se no fato de que a consciência apreende o fenômeno e concomitantemente ela

¹⁶ "En un mot, le Moi de Pierre est accessible à mon intuition comme à celle de Pierre et dans les deux cas il est l’objet d’une évidence inadéquate."

¹⁷ Os conceitos de *evidência adequada* e *evidência inadequada*, utilizados por Sartre, são definidos por Husserl nos §137-138 de *Ideias I*. A respeito da *evidência adequada*, afirma Husserl: “O que habitualmente denominamos evidência e *clareza de visão* (ou *ver com clareza*) é uma consciência dóxica posicional e, além disso, *adequadamente* doadora, que exclui o ‘ser de outro modo’; a tese é motivada pelo dado adequado de um modo inteiramente excepcional e é, no sentido mais elevado, ato da ‘razão.’” (HUSSERL, 2006, p. 306, §137).

não pode ser determinada por um correlato que ela não é (ALT, 2017, p. 41). No entanto, observa-se aqui que a relação entre *ser do fenômeno* e *fenômeno de ser* também pode se situar nas antípodas de um idealismo. Sartre, ainda na Introdução de *L'être et le néant*, pergunta: “[...] o ser que se desvela a mim, que me aparece, é da mesma natureza que o ser dos existentes que me aparecem¹⁸” (SARTRE, 1943, p. 14)? Na resposta dessa pergunta, por um lado, deparamo-nos com Husserl, o qual em *Ideias I*, defende uma redução eidética, de modo que se pode ultrapassar o fenômeno concreto em direção a sua essência – poder-se-á, então, alcançar a essência de um fenômeno em sua aparição? O fenomenólogo francês, por sua vez, problematiza esse “alcançar a essência” ou “esse algo que permanece no fenômeno”, pois haveria uma passagem do “homogêneo ao homogêneo” (SARTRE, 1943, p. 15). Em outras palavras, alcançar a essência, de acordo com a fenomenologia de Husserl, seria estabelecer uma relação de identidade ($A=A$) que, em um nível transcendental, identificaria o fenômeno a uma essência e dissolveria o caráter da alteridade ($A \neq B$).

Por outro lado, mantendo o mesmo teor crítico que direciona a Husserl, Sartre cita Heidegger, pois “[...] a ‘realidade humana’ é o ôntico-ontológica, isto é, pode sempre ultrapassar o fenômeno até o seu ser¹⁹” (SARTRE, 1943, p. 15). Visto, seria equivalente essa passagem do fenômeno ao ser será o mesmo com o fenômeno de ser? Neste aspecto, Sartre relembra o exemplo husserliano do *vermelho* e a *essência de vermelho* presente e afirma que a essência não está no objeto, mas que é o sentido do objeto, em suma: a razão da série das aparições que relevam o existente (SARTRE, 1943, p. 15). Eis o embate com pensamento husserliano, pois no §13, de *Ideias I*, Husserl afirma que a essência de “vermelho” está subordinada ao gênero supremo da “qualidade sensível” dessa apreensão (HUSSERL, 2006, p. 51, §13). Em Husserl, com efeito, a *essência* de vermelho, por sua vez, é determinada pela sua qualidade. Por um lado, Sartre observa plausibilidade nesse argumento husserliano, pois se pode distinguir, em um objeto singular, as suas qualidades e com base nisso construir um sentido, o qual Sartre chama de conjunto “objeto-essência” (SARTRE, 1943, p. 15), que um todo organizado. Porém, a qualidade como determinação daquilo que é o *ser* de *vermelho* ou

¹⁸ “[...] l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît, est-il de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent ?”

¹⁹ “[...] la 'réalité-humaine' est ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'elle peut toujours dépasser le phénomène vers son être.”

o *vermelho* como algo que já possui a sua essência é um aspecto da fenomenologia de Husserl que Sartre rejeita.

Dentro da economia argumentativa da Introdução de *L'être et le néant* e no debate sobre o *fenômeno de ser* e *ser do fenômeno*, limitar a essência de algo que aparece pela *presença* também se demonstra insuficiente, pois a *ausência* também revela o ser. A dinâmica da *presença* e *ausência* do fenômeno já está presente, de certo modo, em *O imaginário*, o qual, no âmbito do *provável*, estabelece que “[...] as coisas se dão inicialmente como presenças²⁰” (SARTRE, 2005, p. 134). Em *O imaginário*, o contato com as presenças coincide com uma degradação do saber que visa *qualidades* substanciais das coisas (SARTRE, 2005, p. 134). Neste trabalho anterior ao *L'être et le néant*, Sartre já desenvolve um modo do objeto se dar na ausência por meio de uma *presença*, a qual já contém em germe algumas descrições sobre esse tema na ontologia de 1943. Desse modo, Sartre nos traz o exemplo do Panthéon que consiste em um objeto para a consciência, existente no mundo, que possui uma cor, número de colunas etc., por um lado o Panthéon é visado como *presença* e nessa presença a intencionalidade da consciência apreende as qualidades dele, por exemplo a cor. No entanto, o Panthéon não é apenas ao ser visado pela consciência em um determinado momento, isto é, ele não existe apenas como *presença para...*, ele também existe como *ausência*²¹. “Não estar aí” ainda é alguma coisa, uma tematização, algo que se constata frente ao mundo, de modo que o existente, então, designa-se a si mesmo como um conjunto organizado de qualidades (SARTRE, 1943, p. 15). Visto isso, de acordo com Barata: “[...] o existente também não pode desvelar o ser, pois assim considerar-se-ia o existente como condição de ser, quando, na verdade, o ser é que é condição de todo o desvelamento: ele é ser-para-desvelar e não ser desvelado” (BARATA, 2000, p. 38). Pelo fato de as coisas *serem* é que se estabelece a possibilidade, ou melhor, a condição para se desvelar, mas não há uma essência último, como por exemplo a verdade, que pode ser alcançada nesse desvelamento, pois isso seria arruinar a razão da série das aparições. Com efeito, se o ser dos fenômenos

²⁰ "Les choses se donnent d'abord comme des présences."

²¹ É importante frisar que a relação de *ausência* em *O imaginário* prioriza-se na consciência imaginante. Uma vez que a coisa, por exemplo o Panthéon ou a estátua de Davi, não está no campo perceptivo como presença, pode-se relacionar com ela na ausência por meio da consciência imaginante. Além disso, no que diz respeito ao sentimento, em *I^e*, a relação presença-ausência também se dá de maneira específica. A respeito disso, Sartre afirma: De tudo que aqui se precedeu, pode-se concluir que há uma diferença de natureza entre os sentimentos em face do real e os sentimentos em face do imaginário. Por exemplo, um amor varia completamente de acordo com seu objeto presente ou ausente.” (SARTRE, 2005, p. 276).

não se soluciona em um fenômeno de ser, de modo que, segundo Sartre, não se pode dizer nada sobre o ser salvo consultando o fenômeno de ser (SARTRE, 1943, p. 15) chega-se, portanto, à *transfenomenalidade do ser*.

4 Transfenomenalidade: uma novidade sartriana

O ser dos fenômenos não se resume a um fenômeno de ser, de modo que três aspectos podem ser ressaltados sobre a compreensão sartriana de *fenômeno*: 1) o ser do fenômeno não se encontra atrás dos fenômenos, tal como a dimensão numênica, em Kant; 2) o fenômeno não é uma aparência que remete a um ser distinto, uma estrutura lógica transcendental, tal como o “Eu puro” de Husserl; 3) o fenômeno não possui um ser que pode ser desvelado, como em Heidegger, mas que é ser-para-desvelar. Desse modo o ser do fenômeno é coextensivo como o fenômeno de ser por meio da *transfenomenalidade*, pois o fenômeno de ser deve estar, isto é, ir além da própria aparição, de maneira que, nas palavras de Sartre referente à condição fenomênica: “[...] a qual é só existe para tanto quanto se revela – e que, por conseguinte, ele transborda e funda a consciência que temos²²” (SARTRE, 1943, p. 16). Em outras palavras, o ser excede, transborda e não se restringe a uma aparição e por esse aspecto que o sujeito perde o poder de estabelecer a verdade última de algo que aparece, o que permite Sartre distanciar-se do idealismo. Fernanda Alt, por exemplo, afirma que “[...] a transfenomenalidade do ser em-si faz parte do esforço sartriano, desde seus primeiros trabalhos, de recusa do idealismo, isto é, de admitir que a existência de algo não possa ser derivada ou reduzida ao seu conhecimento pelo sujeito.” (ALT, 2017, p. 44). Além disso, a *transfenomenalidade* permite também escapar de um realismo, especificamente ingênuo, justamente, pois pensar uma dimensão que exceda o fenômeno da simples aparição do *em-si* enriquece essa dimensão além de uma sucessão de instantes. Para Alt, então, pode-se dizer então que há uma transfenomenalidade da consciência enquanto *para-si*, e de seu correlato enquanto *em-si*.

No entanto, há críticas sobre essa uma relação baseada na relação de *ser* e *aparecer*, a qual implica uma consciência que *percebe* a coisa tal qual ela é, de modo que há um flerte com o realismo, que consiste em determinar a relação ao fenômeno tal qual ele aparece. Radicalizar essa noção implica retomar, de modo diferente, o *ser é ser percebido (esse est*

²² “[...] qui est de n’exister que pour autant qu’on se révèle – et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu’on en prend.”

percipi) berkeliano. Sartre, inclusive, acusa Husserl recair em Berkeley depois ao teorizar a redução fenomenológica, considerar o noema como *irreal*, estabelecendo assim o *ser* como um *percebido* (SARTRE, 1943, p. 16). Desse modo, Sartre procura escapar de reduzir o ser àquilo que se percebe, isto é, reestabelecer a natureza do *percipi* (percebido) e do próprio *percipere* (perceber). Por conseguinte, Jean-Marc Mouillie, um dos comentadores que busca encontrar um novo realismo em Sartre, afirma que: “Que o *esse* não é equivalente ao *percipi*, eis a evidência fundadora do ‘realismo’ que carrega Sartre a não reduzir o ser intencional, a não perder a ‘resistência do mundo’ e a quebrar o *esse est percipi* da correlação noético-noemática de Husserl²³” (MOUILLIE, 2001, p. 85). Com efeito, de acordo com Mouillie, há uma acusação de Sartre a Husserl, pois o fenomenólogo alemão ultrapassa a alternativa do idealismo-realismo em favor de um idealismo (MOUILLIE, 2001, p. 85). De outro modo, por mais que a noção de *intencionalidade* husserliana e o progresso de compreender o existente como a série de suas aparições apresente avanços para Sartre, ele vê um limite da fenomenologia de Husserl na aplicação de suas pretensões que apresentar uma alternativa ao realismo e idealismo da época.

Marietti sintetiza bem a investigação da natureza do *esse est percipi* que Sartre discute na Introdução de *L'être et le néant*. *Percipi* é o ser percebido em seu modo passivo, o qual remete a um *percipiens* (aquele que percebe), ao passo que o *percipere* caracteriza o perceber em seu modo ativo (MARIETTI, 2005, p. 25). Além disso, para Marietti, o *percipi* implica também uma lei do ser daquilo que é percebido, isto é, o *perceptum*, ou seja, a relatividade entre o *percipi* e o *percipere*. Desse modo, de acordo com Sartre, se fundamento que do percebido (em modo passivo) e aquele que percebe é *transfenomenal* (SARTRE, 1943, p. 17).

Essa *transfenomenalidade* daquele que percebe é compreendida de algumas maneiras dentro dos estudos sartrianos. Por exemplo, Moutinho ao analisar a passagem da psicologia à fenomenologia em um artigo anterior à dissertação de mestrado que aprofunda o mesmo tema, considera que o ser do *percipi*, por ser passividade, recebe uma modificação a qual não é origem (MOUTINHO, 1994, p. 138). Com efeito, a consciência suporta algo que

²³ "Que l'esse ne soit pas équivalent au *percipi*, voilà l'évidence fondatrice du 'réalisme' qui porte Sartre à ne pas réduire l'être intentionnel, à ne pas perdre 'la résistance d'un monde' et à briser l'*esse est percipi* de la corrélation noético-noématique de Husserl."

existe em passividade e se situa para além da passividade, do percebido enquanto ele é. Desse modo, na visão de Moutinho, por meio dessa relação, Sartre tenta:

[...] assegurara aqui a verdadeira transcendência (ou, se se quiser, a “transfenomenalidade”) é mais um round na luta contra Husserl, pois, na interpretação de Sartre, a consciência husserliana pretende constituir, fundar o ser do *percipi*, justamente torná-lo passivo no seu ser mesmo. (MOUTINHO, 1994, p. 138).

A *transfenomenalidade*, por sua vez, se situa no limiar da atividade e passividade; do idealismo e do realismo; da consciência intencional transcendente que apreende seu correlato, também transcendente, no mundo. Desse modo, como já apontamos, o percebido (*percipi*) remete a alguém que o percebe (*percipiens*) cujo fundamento ontológico é o absoluto para qual todo fenômeno é relativo (SARTRE, 1943, p. 23). Por conseguinte, não se trata mais de um sujeito, como compreendido por Kant, que através da relação subjetiva encontra-se a objetividade e certeza do mundo, mas de uma subjetividade, como diz Sartre, imanente de si a si e, por isso, até esse ponto da relação entre o percebido (*percipi*) e aquele que percebe (*percipiens*), escapa-se ao idealismo (SARTRE, 1943, p. 23). A respeito disso, Coorebyter resume bem, em nota: “O transfenomenal sartriano está, então, nas antípodas do númeno kantiano: ele não rubrica a exclusão recíproca dos fenômenos e das coisas em si, mas o acesso simultâneo a uns e aos outros [...]”²⁴ (COOREBYTER, 2000, p. 60). Para Sartre, quando se meça o ser pela régua do conhecimento, submete-o à dualidade, de modo que não há outro a coisa além do ser do *conhecimento* na relação sujeito e objeto. Desse modo, esse reposicionamento de Sartre sobre o estatuto do percebido (*percipi*) e aquele que percebe (*percipiens*) abre uma possibilidade de se pensar a alteridade e, por conseguinte, a intersubjetividade em um aspecto diferente do âmbito da teoria do conhecimento, o qual Descartes e Kant fazem parte. Visto isso, uma vez nas antípodas da realidade numênica kantiana, afirma:

Nós temos apreendido, ao contrário, um ser que escapa ao conhecimento e que o funda, um pensamento que não se dá como ponto de representação ou como significação dos pensamentos exprimidos, mas que é diretamente apreendido enquanto ele é – e esse modo de apreensão não é um

²⁴ "Le transphénoménal sartrien est donc aux antipodes du noumène kantien : il ne contresigne pas l'exclusion réciproque des phénomènes et des choses en soi, mais l'accès simultané aux uns et aux autres [...]."

fenômeno de conhecimento, mas a estrutura do ser²⁵. (SARTRE, 1943, p. 23).

Essa estrutura de ser, a qual Sartre se refere, é um ser *transfenomenal* ou caracterizado por sua transfenomenalidade, a qual escapa ao conhecimento e, ao mesmo tempo, a funda. Além disso, pelos avanços já obtidos no desenvolvimento teórico que antecede *L'être et le néant* principalmente na *La transcendance de l'Ego*, a intencionalidade da consciência expulsou todos os conteúdos que poderiam habitá-la, tal como o "Eu" como polo das vivências, solapando assim, qualquer possibilidade de representação que faça mediação entre a consciência e o objeto apreendido no mundo. No entanto, será esse aspecto transfenomenal o ser do fenômeno? Para responder isso é necessário dissertarmos brevemente sobre a natureza do *percipi*.

Sartre, ao dissertar sobre a natureza do percebido (*percipi*), fornece-nos o exemplo da mesa percebido pelo *percipiens*. A mesa está em uma relação conhecimento, pois aparece objetivamente ao *percipiens* e, desse modo, o ser de sua aparição não pode ser reduzido a esse mero perfil que demonstra objetivamente, em uma relação de conhecimento. Desse modo, pela transfenomenalidade, por exceder a sua aparição, essa mesa não pode ser reduzida ao conhecimento que o *percipiens* tem dela (SARTRE, 1943, p. 24). No entanto, uma ambiguidade ressoa nessa relação, pois se por um lado o percebido não se limita ao conhecimento que dele se tem, por outro é preciso que aquele que percebe reconheça um ser. Neste aspecto, afirma Sartre: "Reconhecemos inicialmente que o ser do *percipi* não pode se reduzir ao do *percipiens* – quer dizer, à consciência – assim como a mesa não se reduz à conexão das representações.²⁶" (SARTRE, 1943, p. 24). O percebido, desse modo, não é mais delimitado como uma substância extensa que se especifica pelo entendimento, como em Descartes; tampouco, um múltiplo sensível que é organizado pelas categorias do sujeito, tal qual ocorre em Kant. Agora, em Sartre, o percebido possui duas estruturas que lhe são inerentes: 1) a *relatividade*, pois o percebido é sempre relativo para quem o apreende (*percipiens*); 2) a *passividade*, porque o percebido recebe uma modificação da qual ele não é

²⁵ "Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu'elle est – et ce mode de saisissement n'est pas un phénomène de connaissance, mais c'est la structure de l'être."

²⁶ "Reconnaissons tout d'abord que l'être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *percipiens* – c'est-à-dire à la conscience – pas plus que la table ne se réduit à la liaison des représentations."

origem. Essas estruturas – é importante ressaltar isso –, não se aplicam ao ser do fenômeno, mas maneiras de ser daquilo que é percebido. Estabelecer a relatividade e a passividade à natureza do fenômeno que cair naquilo que Sartre chama de “erro dos fenomenista”, que consiste em reduzir o objeto à série das aparições – até isso acertou Husserl, na concepção de Sartre -, mas reduzem o ser dos objetos às sucessões de maneiras de ser (*relatividade e passividade*) (SARTRE, 1943, p. 24).

Dessa maneira, chegamos à prova ontológica que perpassa a relação entre consciência e objeto e que implica, necessariamente, uma relação de alteridade da consciência, abrindo a possibilidade de ultrapassar o obstáculo do solipsismo, na fenomenologia de Sartre. Um dos diversos problemas do idealismo, compreendido por Sartre, é a super dimensão da estrutura subjetiva, isto é, um “Eu” que determina a verdade da realidade e as coisas são delimitadas em função do aspecto produtor dessa subjetividade. Agora, na fenomenologia sartriana, o ser do fenômeno não depende do sujeito, de modo que a relação não se concentra, majoritariamente, na *presença* de algo para a consciência e nisso se constatar o percebido (*percipi*), mas há o caráter de *ausência*, que já mencionamos, a ser considerado. Visto isso, Sartre afirma: “Se, então, quisermos, a todo preço, que o ser do fenômeno dependa da consciência, é importante que o objeto se distingue da consciência não por sua *presença*, mas por sua *ausência*, não por sua plenitude, mas por seu nada [*néant*]²⁷” (SARTRE, 1943, p. 27, grifo do autor). Desse modo, a díade do *finito* e *infinito* reaparece e ressalta a impossibilidade de todas as infinitas aparições da série existam simultaneamente frente à consciência, ao passo que, ao mesmo tempo, há uma ausência real de todos esses termos constituindo um fundamento da objetividade (SARTRE, 1943, p. 27).

Em outras palavras, o ser do objeto, haja vista que ele não se resume à sua aparição, mas se considera, aqui, tudo aquilo que não aparece, de modo que sua essência é a *série das aparições*, Sartre defende que o ser do objeto é um puro não ser, isto é, é definido como *falta (manque)*. Desse modo, pensar uma *objetividade* e *realidade* dessa alteridade da consciência vai se complicando, uma vez pretendida uma proposta no limiar do realismo e idealismo contemporâneos ao fenomenólogo francês. Deparamo-nos, então, por duas

²⁷ "Si donc l'on veut à tout prix que l'être du phénomène dépende de la conscience, il faut que l'objet se distingue de la conscience non par sa *présence*, mais par son *absence*, non par sa plénitude, mais par son néant."

questões: 1) Como o não ser pode ser fundamento do ser? 2) Como a subjetividade que envolve a noção de ausência se torna *objetiva*?

Há um primeiro tipo de exemplo que Sartre menciona que consiste na alegria esperada, um receio de uma dor etc., que são fatos que possuem sua transcendência. No entanto, Sartre julga que esses exemplos se configuram como uma “transcendência na imanência²⁸”, a qual não faz sair do plano subjetivo (SARTRE, 1943, p. 27). Neste aspecto, o que o fenomenólogo francês entende por subjetividade é “[...] a consciência (de) consciência. Mas é importante que essa consciência (de ser) consciência se qualifique de alguma maneira e ela apenas pode se qualificar como intuição reveladora, senão ela nada é²⁹” (SARTRE, 1943, p. 28). Haja vista que a consciência é transcendência no mundo, trata-se de uma subjetividade que se direciona ao mundo, à realidade concreta. Desse modo, subjetividade implica alteridade, isto é, se a consciência se qualifica como intuição reveladora, há algo para se revelar. Por conseguinte, o percebido (*percipi*) antes abordado com objetivos de conhecimento, agora é estabelecido em uma relação de *ser* ou *ontológica* e por isso o solipsismo passa a ter uma nova tratativa em *L'Être et le néant*: o percebido enquanto passividade, não é produzido por mim e possui sua existência diferente da minha. Com efeito, aquele solipsismo da existência das coisas externas, em princípio, já está refutado, porém quando se fala de uma intersubjetividade, o obstáculo do solipsismo ainda se configura como algo a ser transposto. A respeito do plano de conhecimento e o plano de ser, afirma Sartre:

Estamos, aqui, sobre o plano do ser, não do conhecimento: não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam a existência de fenômeno objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal³⁰ (SARTRE, 1943, p. 28).

²⁸ Trata-se de uma expressão husserliana, utilizada em *Ideias I*, que diz respeito ao “eu puro” que permanece na redução fenomenológica como um resíduo, possuindo uma transcendência própria. A respeito disso, cita-se Husserl: “Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio para cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma *espécie própria* de transcendência – não constituída –, uma *transcendência da imanência*.” (HUSSERL, 2006, p. 132, §57). Compreende-se, em nosso estudo, que Sartre ressalta esse aspecto específico de “transcendência na imanência” como algo que possui um caráter específico, isto é, uma rara exceção que não compromete a sua argumentação sobre o fundamento de um ser que se dá também na ausência, de modo a não prejudicar a objetividade e a realidade da relação fenomenológica.

²⁹ “[...] la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien.”

³⁰ “Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance : il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais la conscience implique dans son être un être que non conscient et transphénoménal.”

A transfenomenalidade da relação entre a consciência e o seu correlato é uma implicação de ser e não de conhecimento, isto é, para que algo possa aparecer de modo transcendente para a consciência, que também é transcendência, é necessário que esse algo *seja*. Eis que a consciência é definida por Sartre, evidenciando sua alteridade: “[...] *a consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica um ser outro que não si mesmo*”³¹ (SARTRE, 1943, p. 28, grifo do autor). Essa alteridade é inerente à consciência intencional compreendida por Sartre., de modo a consciência implica é o ser das coisas percebidas. No entanto, é importante frisar que o ser do que aparece não existe somente enquanto aparece, isto é, a mesa não é apenas no momento em que é percebida por uma consciência, mas a possibilidade da apreensão em função da aparição já possibilita demonstrar a sua existência. Com efeito, se por um lado a consciência nos apresenta uma prova ontológica da alteridade em seu princípio, por outro lado é possível afirmar a mesma coisa a respeito do em-si (*en-soi*)?

O ser enquanto transfenomenal que existe para a consciência é, nele mesmo, um em-si (SARTRE, 1943, p. 29), mas como pode ser caracterizado o em-si? Como é sabido em Sartre, em linhas gerais, o fenomenólogo francês já estabelece três características – as quais são provisórias, pois as demais partes do *L'Être et le néant* sempre enriquecem a definição de em-si – que consistem em: 1) o ser é; 2) o ser é em-si; 3) o ser é o que é (SARTRE, 1943, p. 33). Desse modo, agora em um retrospecto para analisar as consequências dessa concepção, Sartre estabelecer as bases que proporcionam o fundamento de toda a sua descrição fenomenológica em *L'Être et le néant*, o que, por conseguinte, é essencial para a refutação do solipsismo no âmbito intersubjetivo, sem cair no realismo ou idealismo. Com efeito, o ser do fenômeno não pode agir de modo algum sobre a consciência, uma vez que a consciência o apreende em sua transcendência. Tal autonomia da consciência permite, desde já, afastar Sartre de uma concepção *realista* na relação dos fenômenos com a consciência, pois se o percebido, que está no mundo, não determina a consciência, há uma autonomia que permite a consciência não ser reduzida e determinada pelas coisas do mundo (SARTRE, 1943, p. 30). Ademais, o cogito pré-reflexivo e a intencionalidade da consciência rompe com o mito da interioridade – que consiste em acreditar que a consciência possui conteúdos imanentes a ela –, de modo que ela passa agir sobre o objeto transcendente e suporta a contradição de

³¹ “[...] *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.*”

ter aspectos passivos fundamentais para se relacionar com o correlato transcendente no mundo. Visto isso, Sartre afasta-se, também, do idealismo. Desse modo, Sartre busca mostrar uma abordagem que vai “além do realismo e do idealismo” (SARTRE, 1943, p. 30).

Para Alt, o ser em-si e sua transfenomenalidade que lhe é inerente, tal como estabelece Sartre, pode ser vista como “extremamente problemática” quando analisada sobre os princípios da fenomenologia, principalmente no modo materialista que é tratado (ALT, 2017, p. 43). Coorebyter, por exemplo, analisa uma problematidade não na concepção de em-si propriamente dita, mas na noção de *intencionalidade* que abre a possibilidade das descrições fenomenológicas de Sartre. Inclusive, segundo Coorebyter, é essa busca de Sartre para além da fenomenologia que o faz transformar a intencionalidade em *prova ontológica*, que garante a transfenomenalidade e o em-si como caráter ek-stático do para-si, de modo que “[...] ele faria o impasse sobre a verdade das relações intencionais, das maneiras de ser do objeto (Heidegger) ou dos tipos de ato de consciência (Husserl)³²” (COOREBYTER, 2000, p. 33). Ademais, haja vista o ser *é em si*, de acordo com Sartre, esse ser não é criado, no sentido “criacionista” do termo, de modo que Deus proporciona o ser ao mundo, pois uma criação *ex-nihilo* concebida em subjetividade não poderia ter uma *representação* de uma objetividade. Em outras palavras, ao pensar a possibilidade se produzir o ser *ex-nihilo* compromete a relação de objetividade, pois o aspecto que a determina seria produzido por alguém e não teria existência própria. Desse modo, o ser se dissolveria em uma “subjetividade divina” prejudicando a autonomia (*selbstständigkeit*) do que seria criado. A respeito disso, Sartre afirma: “Em uma palavra, mesmo se ele tivesse sido criado, o ser-em-si seria *inexplicável* pela criação, pois ele retomaria o seu ser depois dela³³” (SARTRE, 1943, p. 31, grifo do autor). Desse modo, o ser é *incriado* cuja maneira de ser não pode ser como a da consciência, que é *causa sui* (SARTRE, 1943, p. 31, grifo do autor). Aliás, o estatuto do ser em-si não abarca passividade ou atividade, pois ambas noções designam uma conduta humana. A *atividade* aparece, de acordo com Sartre, quando um ser consciência dispõe de maneiras com vista a um fim, ao passo que a *passividade* é uma propriedade dos objetos afetados pelo caráter ativo da consciência (SARTRE, 1943, p. 31, grifo do autor).

³² “[...] il ferait l’impasse sur la variété des relations intentionnelles, des guises d’être de l’objet (Heidegger) ou des types d’acte de la conscience (Husserl).”

³³ “En un mot, même s’il avait été créé, l’être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par-delà celle-ci.”

Ademais, ao se observar a característica que o ser é *em-si*, chega-se a um aspecto importante dessa estrutura e fundamental para delimitar o terreno da alteridade e negação nas descrições fenomenológicas a respeito do obstáculo do solipsismo, a saber: o ser, por ser *em-si*, não remete a si mesmo, tal como a consciência. Desse modo, a relação de alteridade se dá com o *para-si* e não com o *em-si*, pois este funciona em operação de identidade $A = A$, pois ele é o que é. Com efeito, a opacidade caracteriza-se como propriedade do *em-si*, pois ele não possui um *dentro* que se opõe a um *fora*, é opaco³⁴. Por isso, o ser *em-si*, de acordo com Sartre: “ele não conhece a *alteridade*: ele não se coloca jamais como *outro* que um outro ser; ele não pode suportar alguma relação com o outro. Ele é si mesmo indefinidamente e se esgota em sê-lo³⁵” (SARTRE, 1943, p. 33, grifo do autor). Não é da propriedade do *em-si* a relação com o diferente de si, pois o ser *em-si* é nele mesmo, reservando a discussão a respeito do solipsismo a uma relação de consciência para com outras consciências, isto é, uma questão intersubjetiva.

A terceira característica é que o *ser em-si* é e, por isso, ele não é extraído do âmbito do possível inerente à consciência, tampouco reduzido ao necessário (SARTRE, 1943, p. 33). A contingência, de certo modo, já prefigura nas características do *em-si*, pois a necessidade, isto é, aquilo que só pode ser de uma maneira, diz respeito a uma ligação de proposições ideais. Visto isso, essa contingência que perpassa aquilo que o ser *em-si* é confere independência em relação ao seu avesso, isto é, o *para-si*, de modo que se configura com um avanço para a construção da refutação ao problema do solipsismo que: “Um existente fenomênico não pode jamais ser derivado de outro existente enquanto ele é existente.³⁶” (SARTRE, 1943, p. 33). Além disso, o ser *em-si* não pode ser derivado de um possível – que é da ordem da consciência.

Portanto, por meio do desenvolvimento da visão sartriana de fenômeno e aparição encontra-se uma abordagem diferente da tradição filosófica que visa escapar às dificuldades do pensamento de Kant, Husserl e, de um modo pouco mencionado, Heidegger em superar o realismo e idealismo. Tais extremos, quando perpetuados no desenvolvimento de um

³⁴ É importante ressaltar que por causa desse aspecto, o *em-si* escapa à temporalidade. Uma vez que o ser *em-si* é, ele não pode deixar de ser. Só uma consciência, ao tomar consciência do *em-si*, pode apreendê-lo como já não sendo. A consciência é temporal, o *em-si* não. (SARTRE, 1943, p. 33).

³⁵ “[...] il ne connaît donc pas l'*altérité* : il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'*autre*. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être.”

³⁶ “Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. ”

pensamento carregam consequências que, no que diz respeito às relações com outras consciências, deparam-se com o obstáculo do solipsismo. Com efeito, Sartre ao rejeitar uma realidade atrás daquilo que aparece (kantismo); ao recusar o âmbito transcendental como sustentáculo da verdade e essência final da aparição (fenomenologia husserliana) ou não reconhecer que há uma verdade a ser desvelada na relação com ente (fenomenologia heideggeriana), o fenomenólogo francês reposiciona a fenomenologia em um âmbito que não se restringe apenas ao *conhecimento*, mas também ao *existencial*. Tal relação existencial estabelece, por princípio, a alteridade da consciência com alguma coisa diferente de si mesma. Essa nova abordagem da aparição apresenta-nos dois tipos de ser o *em-si* (*en-soi*) e o *para-si* (*pour-soi*). Em suma, aliada às diversas questões que se abrem na relação entre em-si e para-si, constata-se que pela abertura da alteridade da consciência em relação ao *percipi*, situando-se entre o realismo e o idealismo, a transfenomenalidade do ser já nos apresenta uma forma de transpor obstáculo do problema das existências das outras consciências.

5 Conclusão

Por fim, esclarecemos que uma compreensão possível sobre o que pode ser considerado alteridade, em Sartre, se estabelece pelo próprio *a priori universal da correlação*, isto é, a *intencionalidade*. Tentamos defender que a alteridade inicialmente exposta na Introdução de *L'Être et le néant* não implica em uma intersubjetividade, tampouco supera os problemas relativos a ela, tal como a barreira do solipsismo. No entanto, por mais que a alteridade não se configura como um sinônimo de intersubjetividade, é por meio da concepção sartriana de fenômeno que uma alteridade fenomenológica se torna possível. Neste aspecto, consideramos o conceito sartriano de *transfenomenalidade*, o qual consiste que o perfil de algum objeto vai além da própria aparição, proporcionando uma versatilidade e uma dinâmica na proposta fenomenológica de Sartre.

O ser dos fenômenos, como apresentada segundo à concepção sartriana, não se reduz a um fenômeno e ser. Destacamos três aspectos principais: 1) O ser do fenômeno não está oculto atrás dos fenômenos, como na dimensão numênica de Kant; 2) o fenômeno não é uma mera aparência que remete a um ser distinto, como o “Eu puro” husserliano; 3) o fenômeno não possui um ser que pode ser desvelado, tal como ocorre em Heidegger, mas é ser-para-desvelar.

Portanto, o ser do fenômeno é coextensivo com o fenômeno de ser através da *transfenomenalidade*, indo além da simples aparição. Sartre afirma que o ser se revela e transborda, fundando a consciência, recusando o idealismo ao admitir que existência não se reduz ao conhecimento pelo sujeito. A alteridade e o fenômeno, via transfenomenalidade, situa-se entre atividade e passividade, idealismo e realismo, a consciência intencional transcendente apreendendo seu correlato no mundo.

Referências

ALT, F. *A hantologie de Sartre : sobre a espectralidade em “O ser e o nada”*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro; École doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne. Disponível em: <<http://www.theses.fr./2017PA01H212>>. Acesso em 10 de mar. 2023.

BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campos das Letras, 2000.

BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2017.

COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*. Bruxelas: Ousia, 2000.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4ª ed. São Paulo : Nova Cultural, 1988.

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

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LÉVY, B-H. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MARIETTI, A. K. *Jean-Paul Sartre et le désir d’être : une lecture de l’Être et le néant*. Paris : L’Harmattan, 2005.

MOUILLIE, J-M. *Sartre : conscience, ego et psychè*. Paris : P. U. F., 2000.

MOUILLIE, J-M (Org.). *Sartre et la phénoménologie*. Lyon : ENS Éditions, 2001.

MOUTINHO, L. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. *Discurso*. São Paulo, n. 23. p. 109-148, 1994. Disponível em:<<http://www.periodicos.usp.br/discurso/article/view/37985>>. Acesso em: 05 fev. 2024.

SARTRE, J-P. *La transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi et Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl* : L'intentionnalité [textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter]. Paris : Vrin, 2003.

_____. *L'être et le néant* : essai d'ontologie phénoménologique [édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 1943. « Folio Gallimard ».

_____. *Situations I*. Paris : Gallimard, 1947.

Recebido em: 01/06/2024.

Aprovado em: 19/11/2024.

Publicado em: 29/11/2024.