

Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre

Luciano Donizetti da Silva*

Resumo: É consenso entre os comentadores de Sartre que sua filosofia segue os moldes do racionalismo cartesiano; para sustentar essa tese utiliza-se, em especial, a marcante influência de Husserl e a utilização recorrente da idéia de *intencionalidade* da consciência. Ora, se Sartre é cartesiano e sua filosofia mantém as mesmas conquistas do racionalismo, por certo reedita os mesmos problemas, dentre os quais aquele relativo ao tempo, tema desse trabalho: *o instantaneísmo*. Qual seria a solução apresentada pelo filósofo para superar essa questão? De que modo Sartre encaminhará seu pensamento a fim de transpor a evidência do instante, inerente ao *cogito* e, assim, instaurar a temporalidade, necessária para tematizar a lida cotidiana *Presente* que, invariavelmente, remete ao *Passado* e ao *Futuro*? A discussão dessas questões motiva esse artigo.

Palavras-chave: *Cogito*, Instantaneísmo, Sartre, Tempo, Temporalidade

Abstract: It is consensus among the commentators of Sartre that his philosophy follows the Cartesian rationalism molds; to sustain that theory it is used, especially, the outstanding influence of Husserl and the appealing idea about conscience's intentionality. Now, if Sartre is Cartesian and his philosophy has the same qualities of the rationalism, for sure it republishes the same problems, among these, the question relative at time is the theme of this work: the instantaneous time. Which would be the solution presented by the philosopher to overcome that subject? How Sartre will direct his thought to transpose the evidence of the instant, inherent to the *cogito* and, finally, to establish the temporality, necessary for think the daily practice *Present* that, invariably, corresponds to the *Past* and the *Future*? The discussion of those subjects motivates this article.

Keywords: *Cogito*, Instantaneous, Sartre, Time, Temporality

O tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico e eu construí, sem lhe dar atenção, uma filosofia do instante (...) por não compreender a duração. (...) E atualmente entrevejo uma teoria do tempo. Sinto-me embaraçado ao expor minha teoria. Sinto-me um menino.
(Sartre, *Diário*)

* Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor de filosofia na UFPI, Campus Ministro Reis Velloso (Parnaíba). *E-mail:* donizettisilva@ufpi.br. Artigo recebido em 29.09.2007, aprovado em 10.11.2008.

No contexto da história da filosofia o pensamento de Sartre é definido, dentre outros rótulos, de *cartesiano*, fato que chama a atenção por mostrar que, na contramão de seu tempo, o filósofo insiste na necessidade de *partir do cogito* com a condição de poder *deixá-lo*.¹ Em pleno século XX, momento em que a fundamentação para toda filosofia está em crise e é objeto de crítica, em especial a noção de sujeito, encontra-se em *O Ser e o Nada* o projeto de uma filosofia que dê conta de seus fundamentos e que tenha como solo inicial uma *certeza inabalável*. Não fosse isso suficiente, os primeiros movimentos da ontologia fenomenológica de Sartre têm como inspiração o pensamento de Husserl, filosofia notadamente cartesiana.² Mas se a filosofia de Sartre é mesmo cartesiana, uma pergunta se coloca de imediato: não estaria ela, por ter como ponto de partida o *cogito*, fadada a repetir as dificuldades enfrentadas por Descartes?

As questões suscitadas pela decisão sartriana de contrariar a tendência do pensamento de sua época são várias e variadas, mas esse texto dará ênfase a apenas um de seus aspectos: o problema do tempo. Isso porque ao enquadrar a filosofia sartriana dentre aquelas chamadas *cartesianas*, Sartre passa a figurar numa espécie de ‘cone de trevas filosófico’, cone que tem como centro o problema do instantaneísmo. É possível, partindo do *cogito*, superar a evidência do instante e, assim, falar sobre o homem concreto, na sua lida cotidiana (o que exige dar conta do passado e do futuro)? Ou a ontologia fenomenológica de Sartre esbarra nessa questão e, por ser uma filosofia da consciência, jamais poderá recuperar as dimensões da temporalidade?

Para buscar resposta para essa questão é necessário, antes de tudo, entender as peculiaridades da noção de *cogito* na filosofia de Sartre; de maneira concisa, a primeira parte do presente texto tem por

¹ Sartre, 1943, p. 116 (tradução p. 122).

² De 1933 a 1934 Sartre estuda em Berlim e, nesse mesmo período, publica *A transcendência do Ego* (1937) que, embora sendo uma crítica a Husserl, é fortemente influenciado pela fenomenologia. O mesmo pode ser dito de *A Imaginação* (1936), *Esboço de uma teoria das emoções* (1939), *O Imaginário* (1940) e, em certa medida, também de *O Ser e o Nada* (1943), obras nas quais *A intencionalidade: uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl* (texto de 1939) tem uma importância fundamental, conforme Contat & Rybalka, 1970.

objetivo marcar a diferença do *ponto de partida* de Sartre com relação a Descartes e Husserl. Nesse sentido será preciso recorrer à instância da pré-reflexividade e, dela, mostrar aquilo que Sartre considera o *erro* cartesiano no que concerne a radicalidade do *cogito*; na mesma medida será preciso mostrar como, por partir dessa instância anterior à reflexão, a filosofia de Sartre se distancia daquela de Husserl; só então será proveitoso passar ao problema do tempo, que é o que nos interessa. Para tanto, o esforço inicial desse trabalho será relativo à noção de intencionalidade da consciência.

Entretanto, se é com a intencionalidade que Sartre encontra elementos para superar o instantaneísmo, isso não significa de maneira alguma a simples retomada da filosofia de Husserl. É graças a esse instrumento que Sartre pode alargar o conceito de consciência (ao esvaziá-la de qualquer positividade) ao mesmo tempo em que afirma a transcendência do mundo; mas a intencionalidade não dá conta de explicar a reflexividade, ou mostrar de que maneira a consciência pode ser, também, consciência *de si*. É nesse panorama que a fenomenologia de Sartre toma ares de uma ontologia, notadamente influenciada por Heidegger: *a consciência é o que não é e não é o que é*.³ Continua válida a necessidade de partir do *cogito*, mas ao lado desse princípio passam a figurar os conceitos de *ser-no-mundo*, *facticidade* e, ainda mais contundente, a necessidade de entender o *ser* da consciência. É a partir daí que Sartre mostra que, ainda que não seja posicional, uma vez que só há posicionamento de objetos, a consciência é consciência *de si*. Em resumo, ao analisar o *fenômeno de ser*, a ontologia de Sartre mostra que o *ser do fenômeno é em-si e para-si* (introdução de *O Ser e o Nada*); o

³ No primeiro capítulo de *Ser e Tempo* Heidegger analisa os fundamentos do *Dasein* e, assim, o *ente* que coloca seu ser em questão deve esclarecer inicialmente seu *ser-no-mundo*; ora, o *Dasein* “não é uma determinação composta por adição, mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se continuamente presente a totalidade preliminar dessa estrutura, deve-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos”; ainda, “O *Dasein* se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso significa que ele se compreende em seu ser. (...) para uma interpretação ontológica desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência”. Heidegger, 1988, p. 75 e 79.

passo seguinte exige mostrar (fenomenologicamente) que há um *cogito* pré-reflexivo, e que esse é condição do *eu penso* cartesiano (primeira parte de *O Ser e o Nada*). Se toda consciência é consciência de um objeto (posicional, portanto), para Sartre ela é, também, consciência não posicional (de) si.⁴

O mesmo problema diagnosticado em Descartes, qual seja, duplicar a consciência (de) si, parece ser encontrado em Husserl. Ainda que, na esteira da purificação do campo transcendental, Husserl libere a filosofia do Eu formal e psíquico, segundo Sartre resta o Eu transcendental. Husserl não teria se dado conta de que o Eu transcendental não passa de uma contração infinita do Eu material e, por isso, aquele causaria as mesmas dificuldades que este: tornaria a consciência opaca para si (uma coisa) e, enquanto tal, relativa. Porém, e essa pergunta parece ser o principal eixo do problema em voga, se não há nem Ego nem Eu transcendental, o que poderia promover a unidade da consciência? Entra em cena o problema da relação da consciência com o mundo e, no limite, da consciência consigo mesma: a negação que a consciência é.

Sartre enfrenta esse problema em dois momentos. Primeiro, a unidade transcendente se encontra no objeto mesmo: é na transcendência que a consciência, por ser negação do objeto, encontra sua unidade. Porém, como não há mais possibilidade de aceitar o realismo espontâneo, e a ontologia de Sartre afirma uma camada constituinte, há que se admitir que os objetos exigem uma instância originária de unificação (os objetos são, em parte, constituídos pela *negação que a consciência é*, pela *desordem que ela promove no ser*; mas a consciência não pode, por si mesma, fundamentar o ser). Desse modo, é preciso que a consciência tenha, em seu ser, a garantia da unidade na imanência. É na análise da estrutura ontológica da consciência que se encontra a possibilidade de recuperação de si (passado) e projeção de si (futuro); conforme será visto, por ser negação do ser e de si, a

⁴ Sartre mostra que, graças à pré-reflexividade, a *consciência de si* não remete a nenhuma dualidade. Por isso, utiliza o *de* entre parênteses. Sartre, 1943, p. 20-21 (tradução p. 25).

consciência *escapa* de seu presente (objeto intencionado) rumo àquilo que *não é mais* ou *que tem de ser*.

Percebe-se que, no cerne da questão, encontra-se o tempo; não mais unicamente o tempo do mundo, mas a temporalidade do para-si.⁵ É no *surgimento* da consciência, e em sua *constância* temporal, que Sartre vai mostrar a unidade originária da consciência (ou, a temporalidade). Daí porque tematizar esse problema em dois momentos: 1) a superação do instante e 2) a recuperação do passado e possibilização do futuro. Nesses, por sua vez, a discussão será feita tendo como contraponto os filósofos com os quais Sartre, em sua obra, discute: Descartes e o problema do instante; Bergson e o monismo temporal; Husserl e a questão da diferença, não de qualidade, mas ontológica, entre as três dimensões temporais. Importa frisar que deverá ser satisfeita a afirmação tanto do passado quanto do presente sem que isso redunde em nenhum tipo de opacidade da consciência (ela deverá permanecer translúcida). Além disso, será preciso dar conta da relação dessas dimensões com o futuro. Assim, parece ser possível retomar a questão que norteia esse texto e responder se, efetivamente, uma filosofia que toma como ponto de partida a *certeza do cogito* está condenada ao instantaneísmo; mais, será possível produzir uma análise sobre a *teoria do tempo* na filosofia de Sartre.

Reflexão e pré-reflexão

A ontologia de Sartre é fenomenológica porque tem como prerrogativa partir daquilo que lhe é mais próximo; assim, por fazer uma filosofia que toma como fundamento a consciência (que é o que cada homem pode ter de *mais próximo* a si), Sartre é considerado cartesiano. No entanto, há que se fazer mediações no que tange a essa classificação de sua filosofia: o *cogito* é, para ele, uma instância secundária que Descartes pensou ser radical. Se para Descartes o *cogito* fornece uma

⁵ Note-se o Capítulo 2 da *Segunda Parte* de *O Ser e o Nada*, no qual Sartre distingue as *três dimensões temporais* do para-si por oposição ao *tempo do mundo*. Nesse sentido, o *tempo* tem sua origem no para-si, mas é *encontrado no mundo* pelo homem; e isso gera a oposição *aparente* entre tempo e temporalidade, na medida em que o tempo é *transcendente*, enquanto a *temporalidade* é imanente, constituinte, da *consciência do tempo*.

certeza imediata de um ser pensante, *res cogitans*, Sartre afirma que “existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição de todo *cogito* cartesiano”.⁶ Não se trata, para Sartre, de um sujeito que se fecha em si mesmo, como seria o caso da *substância pensante*; o sujeito sartriano deverá, ao mesmo tempo em que se volta sobre si, direcionar-se ao transcendente. É nesse contexto que se insere um instrumento herdado de Husserl e muito caro a Sartre: a intencionalidade da consciência.

Pela afirmação de que toda consciência é intencional, ou seja, que ela sempre visa algo distinto dela mesma, Sartre recupera uma instância ainda mais fundamental que o *cogito*; não é por acaso que a intencionalidade, vastamente utilizada em *O Ser e o Nada*, é a *idéia fundamental da fenomenologia*. Originariamente, a consciência não pode voltar-se apenas para-si, sob risco de aí permanecer, mas deve ser relação direta com o transcendente. Assim, o primeiro passo deve ser a purificação *absoluta* do campo transcendental e, dessa feita, a afirmação da transcendência do mundo. Noutros termos, o mundo não poderá ser reduzido às idéias e, assim, ser considerado uma representação; para Sartre trata-se do mundo concreto. De outra feita, o sujeito estaria encerrado em uma esfera de subjetividade e seria forçoso retirá-lo daí, e o mundo, por sua vez, nada mais seria que representação, já que constituído por associação de sensações e idéias.

Sem esse cuidado prévio o pensamento reduzir-se-ia a uma cópia do mundo e a pretensa relação entre sujeito e objeto nada mais seria que um evento psicológico (encerrar-se-ia no sujeito). A solução está em, com a intencionalidade, recolocar o mundo na sua transcendência e garantir que a consciência seja relação com esse mundo. A intencionalidade da consciência carrega, na filosofia de Sartre, o sentido de que, em seu ser, a consciência é incapaz de conter qualquer representação; sua relação deve ser com o objeto *real* (transcendente, portanto). A consciência transcende-se rumo a um objeto que de maneira alguma pode ser confundido com um conteúdo psíquico: “Vós vedes esta árvore, seja. Mas vós a vedes no local mesmo em que ela está: no fim do caminho, em meio à poeira, só e torta sob o

⁶ Sartre, 1943, p. 19 (tradução p. 24).

calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não pode entrar em vossa consciência, pois não é da mesma natureza que ela”.⁷

Com a intencionalidade Sartre coíbe toda e qualquer possibilidade de representação no que diz respeito à percepção; porém restam ainda as sensações, a imaginação e outros tipos de consciência que poderiam ser alvo de crítica, no sentido de apontar a permanência de algo *na* consciência.⁸ Sartre se adianta em levar a intencionalidade não apenas ao âmbito da percepção, mas a todos os modos de consciência (dor, sede, etc.); com isso, a consciência é purificada de tudo aquilo que ela pudesse conter ou produzir: a consciência é, a rigor, nada (*rien*). Encerra-se, com isso, a possibilidade de pensar a consciência como uma substância voltada para si (*sei que penso*). Não há nenhum tipo de interioridade, seja física ou psíquica. Ser consciência é direcionar-se ao mundo, e todas as impressões subjetivas, que poderiam ser consideradas *da consciência*, não são mais que meios diferenciados de relação entre consciência e mundo.

Porém, sem interioridade e sem Eu, onde a consciência encontra sua unidade? Sartre entende que, no caso do *cogito* cartesiano, há exigência de dualidade dessa consciência; ainda que não se trate de uma consciência cognoscente, há uma consciência do *cogito*, o que remeteria a uma relação do tipo sujeito-objeto no interior mesmo da consciência.⁹ Entretanto, ser consciência é ser ‘consciência (de) si’ sem que isso se caracterize duplicidade, afinal, a consciência jamais poderia ser um objeto para si mesma. Ao intencional um objeto qualquer (e

⁷ Sartre, 1947, p. 32.

⁸ Esse é, notadamente, o problema do capítulo intitulado *Husserl*, de *A Imaginação*: “A distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes” (Sartre, 1978, p. 105); *O Imaginário* tem, por sua vez, a mesma questão em seus dois primeiros terços: a partir da análise das possibilidades de imagem (*família da imagem*), mostra que em nenhum caso, inclusive no que se refere à imagem mental, pode-se reduzir a imaginação aos elementos imanentes à consciência, conforme Sartre, 1996.

⁹ É o que se passa na filosofia cartesiana: “De sorte que após haver pensado bem, e haver rigorosamente examinado todas as coisas, é necessário, enfim, concluir e ter por constante que a proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito”. Descartes, 1973, p. 100.

todo objeto é transcendente), a consciência posiciona esse objeto e, no mesmo ato, é consciência não posicional de si: “toda existência de consciência existe como consciência de existir”.¹⁰ De outra feita (caso a consciência exigisse outra consciência para promover sua unidade) seria necessário uma regressão ao infinito; e, se essa afirmação de Sartre parece remeter a um *círculo vicioso*, ele afirma que é constitutivo da consciência *existir em círculos*.

Aqui, melhor que em qualquer outro lugar, torna-se possível marcar a diferença de posição entre as noções de *cogito* para Descartes e para Sartre: o *cogito* cartesiano, por ter como fundamento desconhecido o *cogito* pré-reflexivo, pôde ser estabelecido com a necessária presença de um Eu. Porque a consciência é remissão a si sem que isso configure uma dualidade (trata-se apenas de uma estrutura ontológica do para-si), Descartes pode chegar ao Eu por uma espécie de conhecimento de si, e estabelecer a relação dual consigo mesmo (indubitavelmente, *eu sou quando me enuncio ou me concebo*). De fato, seria inaceitável uma consciência que fosse inconsciente de si; mas, daí, inferir a noção de sujeito é inserir a dualidade na estrutura mesma do conhecimento e impedir, por princípio, qualquer unificação posterior. É assim que, segundo Sartre, substancializa-se a absoluta espontaneidade que a consciência é; constitui-se uma substância paralela ao mundo e incapaz de relacionar-se com ele sem mediação (*Existência e Perfeição* divinas, na quarta meditação). Por isso, o *cogito* cartesiano deve ser considerado lícito; mas é, também, tributário da estrutura originária da consciência (a pré-reflexividade) que Descartes não se deu conta e, assim, produziu uma teoria que redundava na dualidade substancial.

Com respeito a Husserl a questão sobre a radicalidade do *cogito* não se resolve tão facilmente. Sartre critica em seu mentor a noção de Eu transcendental, presente nas *Idéias*; isso mostra que seu objetivo é inverter posições: se para Husserl é o Eu puro que vai permitir a unificação da experiência e, assim, garantir o acesso ao transcendente, para Sartre trata-se de uma unidade prévia das consciências e é a partir dessa unidade que o Eu se possibilita. O ponto almejado não é outro que manter a absoluta purificação do campo transcendental e impedir

¹⁰ Sartre, 1943, p. 20 (tradução p. 25).

que, ainda que seja com a noção de Eu transcendental, a consciência encontre em si mesma algo que lhe seja *exterior*, que a torne opaca para si. Porém, o problema continua: como a consciência pode unificar-se? Se ela é intencional, ou se ela se reduz a um *lançar-se* em direção ao transcendente, como pode promover a unidade do mundo e sua própria unidade, uma vez que, nessa perspectiva, ficam barrados os conceitos de interioridade e representação?

Falta entender como, no campo da imanência, a consciência pode ser una: sendo a consciência intencional, ela nada mais é que um fluxo que se encaminha ao objeto transcendente, “ela é clara como um grande vento, nada mais há nela, salvo um movimento para se escapar”.¹¹ Por esse movimento intencional, num *jogo de intencionalidades transversais*, a consciência unifica a si (e por si) mesma. Seja em relação ao transcendente ou a si mesma, a consciência não precisa de um Eu para se unificar; é ela mesma que se faz “pessoal porque (...) ela é reenvio a si”.¹²

A unidade da consciência deve ser buscada em sua transcendência: ao escapar de si mesma rumo ao que ela não é e, nesse mesmo ato, voltar-se sobre si, a consciência se unifica por seu movimento de fuga. A unidade dos objetos está *no* mundo (a unidade é transcendente, ou seja, por que no mundo ‘dois e dois fazem quatro’, a consciência encontrará aí sua unidade). Entretanto, essa solução resolve o problema apenas em parte: se os objetos são responsáveis pela unidade transcendente da consciência e se esses objetos são *para* a consciência, onde eles encontrariam sua unidade? Percebe-se que é necessária uma instância mais fundamental que *produza* a unidade dos objetos. Assim, muito próximo à posição husserliana das *Lições*, Sartre vai buscar no *surgimento da consciência e em sua constância no fluxo temporal* a saída para a unidade originária dos objetos e, no limite, a unidade da consciência ela mesma.

Embora possa parecer que o problema da noção de Eu seja apenas uma decorrência da compreensão de consciência como intencional, já que, sendo apenas um *fluxo*, a consciência não teria em

¹¹ Sartre, 1947, p. 34.

¹² Sartre, 1994, p. 101.

si *nada* de positivo, em *A transcendência do Ego* Sartre mostra que não se satisfaz apenas com a demonstração de que o Eu formal (ou psíquico) é desnecessário. Isso porque, mesmo tendo encontrado em Husserl tal recusa, Sartre valoriza excessivamente a noção de Eu transcendental encontrada nas *Idéias*; mais ainda, Sartre vai mostrar que o Eu transcendental husserliano é na verdade uma *contração infinita* do Eu material.¹³ Nas *Idéias* a redução leva necessariamente a um *eu puro* (que não tem por objetivo unificar a consciência), adjunto de todas as vivências, a um *sujeito* que permanece sempre idêntico.¹⁴ Sartre considera essa noção de unidade da consciência um retrocesso de seu mentor que, assim, desrespeita a verdade mais fundamental da fenomenologia: “toda *consciência* é consciência *de alguma coisa*”.¹⁵ Tal *verdade* exige que, igualmente a todos os demais objetos, também o Eu seja um habitante do mundo.

Feitas essas considerações é hora de passar ao problema do tempo. Isso porque, ao partir das noções de intencionalidade e pré-reflexividade e, por essas, purificar absolutamente a subjetividade de tudo que seja positivo ou interior, Sartre coloca em jogo a noção de sujeito. Não há um Ego que promova a unidade temporal, também não há um Eu, seja esse de qual ordem for, que *dure*. A subjetividade sartriana foi a tal ponto esvaziada que pode, sem grande dificuldade, ser identificada a nada (*néant*). Dito de outro modo, a consciência é nadificante, negação do ser (fuga do presente) e negação de si (impossibilidade de coincidência, *nada*) rumo àquilo que ela tem de ser (ser em-si-para-si). Um grande movimento, um turbilhão que se

¹³ “Entendamos: o Eu formal ‘transcendental’ nada mais é que uma ‘contração infinita do Eu material’ simplesmente porque se o transcendental é fato, não princípio lógico, o Eu é da mesma ordem, isto é, material e não formal. Daí porque o Eu transcendental implica opacidade: é que se trata de um Eu material contraído”. Moutinho, 1995, p. 31-32.

¹⁴ “Todos eles, contando o simples ato do eu, em que tenho consciência do mundo ao voltar-me espontaneamente até ele e apreendê-lo como algo que está *imediatamente* aí diante, estão compreendidos na única palavra cartesiana *cogito*”; (...) “Assim mesmo, trata-se de caracterizar a *unidade da consciência* requerida *por aquilo que é próprio das cogitações*, e requerida tão necessariamente, que as *cogitações* não podem existir sem essa unidade”. Husserl, 1992, p. 70 e 78.

¹⁵ Sartre, 1978, p. 99.

arranca na direção do mundo e retorna sobre si; nesse contexto, como falar em passado ou em presente? Não seria essa condição ainda pior que a verdade cartesiana do instante? Ou mesmo, pior que a posição *idealista* de Husserl que, ao menos com as noções de protensão e retenção, podiam explicar a inserção da consciência no tempo? Enfim, como, a partir desse fluxo contínuo ao qual o sujeito foi reduzido, falar em dimensões temporais ou temporalidade?

A superação do instante

Ao alinhar Sartre do lado de Descartes e Husserl, o que mostra que seu pensamento é *cartesiano*, percebe-se de antemão que a maior dificuldade relativa ao tempo deverá ser o instantaneísmo. E Sartre não está alheio às dificuldades relativas ao tempo, principalmente no que se refere a esse problema específico, tanto que, no que tange à primazia do instante na constituição do tempo, o autor alvo da discussão é justamente Descartes. Se para Descartes é a intuição de si (*eu penso*) que fornece a certeza do sujeito como substância (*res cogitans*), não há outra alternativa que entender o tempo como uma instância externa à consciência; dessa feita, o tempo deverá ser identificado ao objeto do mundo. Sendo assim, como falar em dimensões temporais? É no instante que se dá a certeza de ser, ou melhor, a verdade *penso, logo sou* é indubitável *quando* enunciada.

Entretanto, ao afirmar que a verdade do *cogito* é devida a uma certeza primeira, Descartes também afirma que a existência pode ser infinitamente dividida; dessa feita não há, necessariamente, nenhuma relação entre o foi e o será. Além da *criação*, também a continuidade de cada ser (duração) deverá resultar de um ato divino.¹⁶ A existência é, dessa maneira, continuada de um instante a outro pela ação divina; não há nenhuma relação que possa ser apontada entre as dimensões

¹⁶ “Pelo nome de Deus eu entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, todo conhecimento, todo potência e pela qual eu mesmo e todas as coisas que são (...) foram criadas e produzidas”; e “ainda que eu possa supor que seja possível que eu sempre tenha sido como sou agora, eu não poderia por essa razão evitar a força desse raciocínio, (...). Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não dependentes de forma alguma das demais”. Descartes, 1973, p. 107 ss.

temporais, não há para o homem nem mesmo *tempo*, afinal, seu presente, a representação do passado ou qualquer projeção futura deverão ser feitos no instante e ao instante reduzirem-se. Para a filosofia cartesiana, se há passado ou futuro, esses estão reservados a Deus, cabendo ao homem apenas o instante.

A criação *ex-nihilo* gera uma espécie de temporalidade em que a ligação de suas partes é contingente; não há conexão necessária entre momentos vividos. Como explicar, nesse panorama, a passagem de um instante a outro?¹⁷ Sem a relação intrínseca de momentos apenas uma testemunha externa e alheia ao tempo poderia promover a concatenação temporal. Isso mostra que, na filosofia cartesiana, o tempo no mundo não passa de uma ilusão: ao instalar o homem no instante, como aceitar que houve mudança, que o que foi não é mais? Mesmo a identidade do sujeito perde seu valor pois se cada aparição a si mesmo é feita de forma desconexa com a anterior, o que pode garantir que há o *si mesmo*? Enfim, ao partir da realidade do instante, apenas Deus pode estabelecer as relações entre o instante e o tempo.

Entretanto, para Sartre apenas suprimir o *cogito* não é garantia de superação do problema do instante. É, por exemplo, o caso do associacionismo que pensa o tempo tal qual instantes que se sucedem como pontos dispostos em uma linha;¹⁸ essa doutrina produz, imediatamente, o prejuízo de que cada momento permanece fechado em si mesmo. A síntese que faria dessa coleção de instantes uma totalidade é impossível, haja vista que cada momento foi definido de maneira externa em relação aos demais. É justamente contra a noção associacionista que Sartre retoma Bergson e a negação do instante: “Brevemente, a pura duração bem poderia não ser senão uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros, sem qualquer parentesco com o número: isso seria

¹⁷ Sartre afirma que é necessário que “se o tempo é separação, ao menos é uma separação de tipo especial: uma divisão que reúne”, Sartre, 1943, p. 176 (tradução p. 186).

¹⁸ O nexos entre *antes* e *depois* deve ser interno; de outro modo o problema apenas se resolveria com a noção de um Deus intemporal (Descartes) ou com a remissão a um *eu penso* que esteja fora do tempo, como unidade sintética.

heterogeneidade pura”.¹⁹ Para Sartre o tempo é múltiplo, não há dúvida; mas, em conformidade com Bergson, ele admite que o que faz com que o tempo seja apreendido como uma gama infinita de instantes é sua *especialização*. Ora, feito isso não se trata mais do tempo, mas de uma representação quantitativa na qual há uma relação de exterioridade de um momento a outro.

Há, para Bergson, relação intrínseca de um estado a outro e, dessa feita, o tempo não se reduz a uma sobreposição infinita de instantes; a divisão do tempo em ‘agoras’ é devida a uma atividade posterior, a um esforço retrospectivo. Sendo assim, Sartre entende que a síntese que compõe a duração na filosofia de Bergson se reduz a uma espécie de ‘monismo temporal’; ora, sem intermediação, sem passagem real de um momento a outro, não há diferença entre as dimensões temporais e, com isto, o tempo se torna novamente uma ilusão.²⁰ Ainda que na filosofia de Bergson não seja necessário um ato que engendre a temporalidade, para Sartre é preciso encontrar no *presente* a estrutura que o faz intrínseco às demais unidades temporais (passado e futuro) e, além disso, capaz de reunir-se aos *demais presentes*.²¹

Sartre contrapõe-se à filosofia cartesiana, que privilegia o instante; critica, por sua vez, Bergson, na medida em que negar o instante não se resolve com a afirmação de uma totalidade temporal dada; também nega que o meio termo possa ser o associacionismo, uma vez que nessa teoria os instantes estariam fechados em si e, por isso, incapazes de serem reunidos. Qual a saída para, ao mesmo tempo, negar o privilégio do instante e manter coesas as dimensões temporais? Como primeira resposta é preciso voltar à estrutura ontológica da

¹⁹ Bergson mostra como, devido a uma estrutura psicológica, o tempo é entendido a partir da noção de espaço, o que produz sua heterogeneidade; mas, conforme mostra Sartre no *Diário de uma Guerra Estranha*, essa compreensão se deve a um engano, qual seja, inserir sub-repticiamente a especialização do tempo. Sartre, 1983, p. 77-79.

²⁰ Bergson “Tem razão contra Descartes, ao suprimir o *instante*; mas Kant tem razão contra ele quando afirma que não há síntese dada. Esse passado bergsoniano, que adere ao presente e até o penetra, é pouco mais que uma figura de retórica”. Sartre, 1943, p. 181 (tradução p. 191).

²¹ A solução para o impasse é, segundo Sartre, produzir uma ontologia da temporalidade. Sartre, 1943, p. 181 (tradução p. 191).

consciência: o *cogito* sartriano não é tal como para Descartes, uma substância; ele é *nada*, um fluir ininterrupto rumo àquilo que ele não é.

Dessa feita não se trata, como seria no caso de Descartes, da presença de um em-si a outro (consciência ao objeto); isso denotaria uma relação de exterioridade e a necessidade de um terceiro termo (Deus) que promova sua união. O *cogito* sartriano é esvaziado, e sua existência requer, no mesmo ato, presença a algo que ele não é; e por não se tratar de uma substância, a relação não se dá de forma externa, mas uma relação interna com o objeto presentemente intencionado.²² Além disso, para ser presença a determinado objeto, a consciência deve ser, também, presença a si (pré-reflexividade). O que media a relação da consciência com qualquer objeto é ela mesma, a partir do tipo de relação *reflexo-refletidor*; chega-se, enfim, ao território da negação: a consciência é dupla negação e, assim, é ela mesma quem instaura a temporalidade.

Ser consciência é relacionar-se com algo que não se é, ou seja, ao intencionar um objeto presentemente, a consciência *nega* esse objeto; com isso o objeto é posicionado. Porém, no mesmo ato, a consciência nega-se enquanto negação do objeto; assim, por uma autoposição, a consciência estabelece seu ser, ou melhor, seu *nada de ser*. A consciência escapa ao ser contrapondo-se ao em-si e, por esse mesmo ato, negando-se a identificar com o ser-negação-do-objeto, escapa também ao presente – “o presente é uma fuga perpétua frente ao ser”.²³ A decorrência imediata é que o presente não se configura enquanto algo que se apresenta à consciência, mas, contrariamente, é pela consciência que o presente é levado ao ser; o presente ocorre porque a consciência é *presença a*.

Dessa maneira, está negado o instante (a exemplo de Bergson) sem que, para isso, seja necessário afirmar a constância do *cogito* frente a um determinado objeto; melhor, sem a necessidade de afirmar que há uma síntese temporal *a priori*. A unidade das consciências (duração) não exige, pois, a *existência real* do presente em fusão com o passado; é necessário sim, para que haja tempo, o movimento reflexivo (negativo)

²² Noção de negação interna, conf. Sartre, 1943 p. 58 e 228 (tradução p. 64 e 242).

²³ Sartre, 1943, p. 167 (tradução p. 177).

do para-si: ele é o único que pode estar *presente* a um objeto e, nessa medida, promover a co-pertença de ambos (para-si e objeto) a um presente. Sem a consciência não há mediação possível entre quaisquer objetos, que continuam fechados em si e incapazes de se relacionar. O presente (não o instante) se dá pelo ultrapassamento do em-si pelo para-si; entretanto, o em-si, ultrapassado, não desagrega e deixa, por isso, de existir. É a partir daí que se pode falar em passado.

Recuperação e projeção *de si*

A filosofia de Sartre não está mais no registro cartesiano. Superado o instante, no qual duas substâncias compartilham um mesmo momento e cabe a Deus o papel de promover a temporalidade (Descartes), Sartre passa a haver-se com Bergson. Também para ele não se coloca o problema do instantaneísmo; trata-se, tal qual Sartre, do presente *que se estende sobre o passado e o futuro*.²⁴ Para Bergson o presente se estende sobre o passado graças à memória; o passado se difere do presente por sua natureza, afinal ele *não deixa de ser*, mas perde a capacidade de agir no presente.²⁵ Dessa feita, a consciência presente conserva o passado, o que significa para Sartre uma clara indicação de confusão entre ser-em-si e consciência: nada há que justifique que a consciência possa expandir-se rumo ao passado e ao futuro, uma vez que, mesmo com a mudança de natureza, *tudo* é presente.

Também para Sartre o passado é em-si (não age sobre o presente). Entretanto, não se trata de em-si *no* presente (o presente é fuga perpétua); o passado é em-si *para* o presente. Não há contemporaneidade entre presente e passado na mesma medida em que não há contemporaneidade entre consciência e objeto negado presentemente. Para Sartre a relação entre o para-si e seu passado deve ser ontológica, ou seja, o passado é em-si superado sobre o qual o para-

²⁴ Bergson, 2006, p. 161.

²⁵ Em resumo, para Bergson a memória, nos níveis mais expandidos, conserva o passado; quando se aproxima da percepção, a memória se contrai. Tal contração faz com que o passado confunda-se com o presente, mostrando que a relação entre passado e presente se dá numa co-extensão e não numa existência paralela. Assim, a diferença entre passado e presente não seria de grau, mas de natureza: o passado é inativo, o presente é ação. Bergson, 2006, p. 169.

si não pode mais agir: o para-si não é fundamento de seu passado, não pode mais mudá-lo; o passado é para-si fixado no Ser. “Assim, o passado é a totalidade sempre crescente do em-si que somos. Enquanto ainda não morremos, todavia, ainda não somos esse em-si sob o modo da identidade. *Temos de sê-lo*”.²⁶ O surgimento do para-si evoca as três dimensões temporais uma vez que ele já surge *com* um passado (em-si superado) e *foge* rumo ao que não é (futuro).

Para tanto, o passado do para-si não pode ser apenas memória. Diferentemente de Bergson, a filosofia sartriana exige que a solidariedade com o passado não se resuma ao que é lembrado ou foi percebido, mas, antes, a *todo* o passado do para-si. É no plano pré-reflexivo que o passado surge ao para-si; muito além do que se poderia nomear passado psicológico, o passado é aquilo que o para-si foi e, presentemente, deve continuar sendo. Contrariamente a Bergson, o passado não necessita ser posicionado para *ser*; no entanto, não é também inconsciente. Ser consciência é estar além daquilo que se lhe é dado presentemente; isso faz com que a consciência seja capaz de alcançar e se relacionar com a dimensão passada sem possibilidade de confusão com o presente (com o *era*, *foi*, ou simplesmente em-si). O passado faz parte do campo de presença do para-si; por isso, a relação com o passado deve ser ontológica.

Paralelamente, o problema do tempo da maneira como foi desenvolvido por Husserl também tem forte influência sobre Sartre. Mas, segundo ele, a filosofia husserliana erra por, mesmo tendo entendido o tempo como duração e buscado desfazer a ruptura entre as três dimensões temporais, não estabelecer uma instância responsável pela totalização temporal. Assim, “o único meio possível de estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e confere-lhes significação”.²⁷ Husserl não considera suficiente a análise das sensações para que seja estabelecida a sucessão temporal (ou sucessão de sensações); desse modo, a sensação presente deve, de alguma maneira, carregar consigo uma relação interna com a sensação anterior. Ou, fazendo o caminho inverso, para que uma

²⁶ Sartre, 1943, p.158 (tradução p. 169).

²⁷ Sartre, 1943, p. 158 (tradução p. 169).

sensação passada possa reaparecer, essa deve, necessariamente, manter alguma relação com a sensação atual.

Esse problema é mais bem explicitado no exemplo de uma melodia: ao ouvir os novos acordes não há o desaparecimento dos anteriores. Se fosse dessa maneira, haveria uma gama de sons indiferenciados e jamais seria possível ouvir uma música; tratar-se ia de uma seqüência de acordes irremediavelmente separados entre si.²⁸ Por isso Husserl recorre ao conceito de *associação originária*, segundo o qual o que acontece é a associação de um momento passado no instante presente; esse passado, por sua vez, apresentar-se-ia como *irreal* e, desse modo, a sucessão temporal seria, segundo Sartre, um recurso ao imaginário. Se o problema se resolve em parte, afinal ela aplica uma *marca* que distingue a aparição do passado no presente, cria por sua vez o problema de distinguir uma percepção temporal atual (ouvir uma melodia) e a lembrança (lembrar-se de que ouviu uma melodia), problema que se agrava quando a existência *real* do mundo é colocada entre parênteses (*epoché* fenomenológica).

Mas é Husserl mesmo quem mostra essa dificuldade, afinal, ao tentar recuperar a possibilidade de relação entre as três dimensões temporais afirmando o presente e relegando o passado e o futuro ao *status* de irreal, relega-se também o tempo ao imaginário. Não há qualquer possibilidade de recuperar a objetividade temporal dos fatos passados. Melhor seria, como meio de apreensão da estrutura temporal, analisar a consciência e sua relação com os objetos temporais; para tanto, é necessário abandonar a posição transcendente do objeto dado, e analisá-lo como puro dado *hilético* (matéria subjetiva, presente *na* consciência). Assim, no caso da melodia, percebe-se que cada acorde se mantém consciente e, em seguida, passa a ter um coeficiente passado, sendo substituído por um outro e, consecutivamente, a melodia enquanto uma totalidade, ao findar, também *se afasta*; é a nota presente que modifica e retém a nota passada. A impressão presente se liga a uma série de *retenções* formando um contínuo e reafirmando a totalidade temporal.

²⁸ Husserl, 1994, p. 45-50.

Se isso pode explicar a relação original com o passado, o que explica a ligação com o futuro? De fato, cada presente traz consigo um passado; o futuro é, por sua vez, visado como intenção vazia ou *protensão*. O futuro é aquilo que é projetado, o vazio rumo ao qual cada presente é arrastado. A partir da impressão presente, tanto passado quanto futuro arrancam seu sentido: é a partir do dado presente que podem ressurgir o passado e projetar o futuro.²⁹ Estaria assim resolvido o problema e, conforme pretende Sartre, o tempo teria sido pensado enquanto totalidade? Não. Para Sartre Husserl vai além de Bergson porque *alarga* o presente. A consciência permanece presente ao objeto visado; mas de maneira alguma isso responde sobre o ser do passado e do futuro. E se Husserl pode falar de *modificação* naquilo que é retido, com relação à impressão presente, Sartre se pergunta sobre o lugar dessa modificação, afinal, se for uma modificação ontológica, faz-se necessária uma consciência para reconhecer a mudança no ser; se não é isso, o problema continua: como é possível sair do presente (ou recuperar o passado), afinal haveria que se admitir que o passado é presente.

Não há meio de considerar a retenção e a conseqüente modificação *hilética* do vivido uma boa solução para o problema do passado; nem mesmo a intenção vazia como uma solução adequada para o problema do futuro. A mesma dificuldade antes apontada por Sartre em relação à Husserl pode ser aqui retomada: feita a redução, o que pode ser considerado real, ou melhor, como distinguir mundo (ou tempo) imaginado de mundo (ou tempo) percebido? Assim como apenas a intencionalidade não era suficiente para distinguir a árvore imaginada da árvore percebida, as operações de *retenção* e *protensão*, somadas ao constante *distanciamento* dos fatos vividos, não são suficientes para limitar as dimensões temporais (distinguir tempo imaginado e tempo percebido) e, nem mesmo, dar conta da temporalidade do vivido. A modificação (o coeficiente de passado) não pode ser apenas qualitativa, mas deve ser ontológica: o passado deverá *ser o para-si* na medida em que *participa do ser*; o futuro deverá *ser o para-si* como *projeto de ser*.

²⁹ Husserl, 1994, p. 94 ss.

Considerações finais

Enfim, para concluir essas reflexões, será feita uma avaliação da temporalidade sartriana para entender em que medida, ou melhor, a que preço, Sartre formula sua estrutura do tempo. Entretanto, trata-se de *conclusões*, afinal, não será possível uma afirmação única no que diz respeito a esse problema; o que parece desnecessário afirmar, em resposta à primeira indagação desse texto, é que ter como fundamento da filosofia a certeza inabalável do *cogito* não encerra, de maneira alguma, tal filosofia no instante. Sartre mostra que a pré-reflexividade do *cogito* além de garantir a relação entre consciência e mundo, antecipa, também e por isso mesmo, a inserção da consciência nos três *ek-stases* temporais. Para isso, porém, o tempo deverá perder seu caráter de *realidade*, devendo ser *engendrado* pelo para-si.

É justamente isso que pode ser dito do presente: ele não tem um caráter de tempo do mundo, ou então não é concebido como um instante ou um ponto em uma linha temporal; não há, sequer, a linha. O presente passa a ser deduzido da *presença a* que o para-si, por sua estrutura incapaz de coincidir com qualquer objeto intencionado, simplesmente é. “A presença a... é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente”.³⁰ É da *presença* da consciência a qualquer objeto que *o presente* se institui; a temporalidade é levada ao mundo pelo para-si. Para tanto, além da exigência da pré-reflexividade do *cogito* e da intencionalidade, a consciência deverá ser, também, negação.

Todas as relações que a consciência estabelece, seja com o mundo ou consigo mesma, deverão ser negativas. É a negação que garante a relação interna entre a consciência que nega e o ser negado:

Assim, a presença do para-si ao ser pressupõe que o para-si seja testemunha de si em presença do ser como não sendo o ser; a presença ao ser é presença do para-si na medida em que este não é. Porque a negação não recai sobre uma diferença de maneira de ser que distinguisse o para-si do ser, mas sobre uma diferença de ser. É o que se exprime sucintamente dizendo que o *Presente não é* (Sartre, 1943, p. 167, tradução p. 176).

³⁰ Sartre, 1943, p. 165 (tradução p. 174).

Por isso a negação também é a origem das demais estruturas pelas quais Sartre supera o problema da temporalidade: é devido à relação interna entre o para-si e o objeto que a consciência é intencional (*nada*); é devido à negação que a consciência é fuga de si e do passado que ela tem-de-ser; por fim, é também negativamente que a consciência busca seus possíveis (seu futuro). Por isso, a consciência que *não é* acabará por ser a origem de todas as coisas e, mesmo, das estruturas do mundo, como é o caso da temporalidade; o nada de ser do para-si deverá, dessa forma, confundir-se com o tempo. Mas, como contrapelo dessa afirmação, Sartre não estaria afirmando que o tempo também é *nada*?

Inicialmente, o passado existe a partir do presente, não como iluminação ou resquício (*mancha*) *no* presente, mas *para* o presente. O passado é aquilo que o para-si é sem possibilidade de coincidir com seu ser (foi) e, desse modo, está *aberto* ao presente. “O passado não é *nada*, também não é o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a certo presente e a certo futuro”.³¹ Por isso, do presente, tem-se a total possibilidade de acesso ao passado sem que haja qualquer confusão entre passado e presente; o passado *infesta* o presente, é verdade, mas na medida em que o presente é seu passado.

Portanto, não adiantaria, como faz Husserl, pensar o passado num jogo de retensões como meio de preservá-lo como passado, afinal, isso requer que o *cogito* se dê, previamente, como instantâneo; sendo assim, não há mais como sair do *cogito*.³² Tampouco resolveria, como faz Bergson, que o passado fosse *co-extensivo* ao presente; isso não pode recuperar o tempo *real* porque confunde passado e presente: “não explicamos como o passado pode renascer e infestar-nos, em suma, como pode existir *para nós*”.³³ Porém, se o passado apenas pode existir para o para-si (presente), como resolver essa contradição? Afirmando uma relação ontológica entre essas duas dimensões temporais pela qual *o passado é um para-si recapturado e inundado pelo em-si*; a relação com o passado é originária do para-si, é o para-si na medida em que *ele* se cristalizou no ser.³⁴ Na mesma medida em que o para-si não pode

³¹ Sartre, 1943, p. 153 (tradução p. 162).

³² Sartre, 1943, p. 152 (tradução p. 161).

³³ Sartre, 1943, p. 152 (tradução p. 160).

³⁴ Sartre, 1943, p. 164 (tradução p. 173).

coincidir com seu presente, também não coincide com seu passado; nem por isso pode deixar de sê-lo: o para-si não pode desligar-se de seu ser.

Isso explica porque o encaminhamento da questão da temporalidade na filosofia de Sartre passa sempre pela crítica ao privilégio que outros autores dão à dimensão presente. Uma vez afirmado o presente, por mais que esse seja *expandido*, torna-se impossível recuperar o passado; ou, “se começamos fazendo do homem um insular, encerrado na ilha instantânea de seu presente (...) suprimimos rapidamente todos os meios de compreender sua relação originária com o passado”.³⁵ O passado é o *para-si que já não é mais* e, por essa razão, mesmo que acessível, não há como mudá-lo, já que se tornou em-si para o presente. É dessa maneira que o para-si *arrasta* o passado que *é seu* e, todavia, não pode superá-lo nem dele se desgarrar: o passado é a contingência original do para-si.

Ser para-si é *fugir* do objeto ao qual ele é *presença a*, e instaurar o presente (nada); no mesmo ato, ser para-si é *escapar* de qualquer possível identificação com a negação da negação (negar a impossibilidade de coincidir com aquilo que é negado no presente) e, dessa forma, empurrar a *presença a si*, instaurando seu passado. Mas, além desses dois *ek-stases* temporais, há ainda um outro: o para-si se faz existir tendo seu ser *fora de si*, no futuro (*ainda não*). Nesse sentido, o futuro se apresenta como aquilo que o para-si tem de ser e não pode ser, positivamente, o que quer que seja; há futuro porque o para-si, embora sendo fuga de seu presente e incapaz de *reunir-se* com seu passado, ele é para além de si (ele *tem-de-ser* seu *projeto ontológico* de ser-em-si-para-si).

O presente é para-si, o passado é em-si (para-si cristalizado) e o futuro *não é ainda*;³⁶ o futuro acontece porque o para-si *tem-de-ser* e não pode coincidir nem com seu passado nem com seu presente. “Assim, o futuro, como presença futura de um para-si a um ser, arrasta consigo o ser-em-si rumo ao futuro”.³⁷ Há futuro porque, sendo

³⁵ Sartre, 1943, p. 151 (tradução p. 160).

³⁶ Sartre, 1943, p. 174 (tradução p. 183).

³⁷ Sartre, 1943, p. 172 (tradução p. 181).

negação, o para-si pode não sê-lo. Em resumo, a fenomenologia das três dimensões temporais mostra que o presente é *o que o para-si é no modo de não ser*; que o passado é *o que o para-si é no modo de não ser mais*; que o futuro é *o que o para-si é no modo de não ser ainda*. Porque o para-si está impossibilitado de coincidir com qualquer uma das dimensões temporais ele instaura *a distância* de si relativa a cada uma delas e, existindo fora de si, estabelece o tempo como temporalidade.

Ainda com respeito à fenomenologia das dimensões temporais cabe uma pergunta: o que faz com que o para-si *tenha de ser*? Justamente sua estrutura de ser, qual seja, *o para-si é o que não é e não é o que é*. Com essa frase Sartre explicita a estrutura de ser do para-si, que não é seu presente à maneira de sê-lo, e é seu passado à maneira de não sê-lo; ser para-si é assumir, em seu ser, a contradição, uma vez que o para-si é o em-si (passado) na medida em que não coincide com ele, e é seu presente na medida em que dele foge. Mas *para onde* foge o para-si? Rumo a um ser que está no horizonte de ser do para-si, o ser que o para-si *busca ser* para realizar-se: o ser *em-si-para-si*. O para-si busca fundamentar seu ser na exata medida em que busca coincidir-se com esse ser; é o *projeto de ser Deus* que, no limite, dá sentido à temporalidade sartriana: “o futuro é o ponto ideal em que a compreensão súbita e infinita da facticidade (passado) do para-si (presente) e de seu possível (futuro) faria surgir, por fim, o *Si* como existência em-si do para-si”.³⁸

Desse modo Sartre arranca a temporalidade do *nada* de ser do para-si. É certo que o para-si tem, no ato de seu surgimento, a instauração dos três ek-stases temporais; não há privilégio de um sobre o outro pois o *surgimento do para-si* (acontecimento absoluto) é, por esse mesmo ato, a instauração da temporalidade. O para-si é, ao mesmo tempo, seu passado (nadificado, já que é sem sê-lo), seu presente (é falta e arrasta seu passado como *presente negado*) e é seu futuro (*busca ser em-si-para-si*). Ser para-si é ser diaspórico, no sentido em que a temporalidade *não é* prévia ao para-si; a temporalidade se possibilita na

³⁸ Sartre, 1943, p. 172 (tradução p. 182). Ainda, “a eternidade que o homem procura não é a infinidade da duração desta vã perseguição do si pela qual eu mesmo sou responsável; é o repouso em si, a temporalidade da consciência consigo mesma”. Sartre, 1943, p. 188 (tradução p. 198).

estrutura do ser-para-si: o para-si é o ser temporal por excelência. Concluindo, encontra-se enfim a resposta para a unidade originária da consciência: “A temporalidade é uma força dissolvente, mas no âmago de um ato unificador; é menos uma multiplicidade real – que, em consequência, não poderia receber qualquer unidade e, portanto, sequer existiria como multiplicidade – do que uma quase-multiplicidade, um esboço de dissolução no núcleo da unidade”.³⁹ Noutras palavras, o que promove a unidade da consciência é o nada que a separa de si e jamais pode ser superado; tal unidade é *instaurada* pelo surgimento da consciência e expressa pelo *reconhecimento* da temporalidade.

Referências

- BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2006.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DESCARTES, R. *Meditações e Cartas*. Col. Os Pensadores. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: ed. Vozes, 1988.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução José Gaos. México: ed. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Imprensa Nacional, 1994.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.
- SARTRE, J. P. *A Imaginação*. Col. Os Pensadores, p. 33. Tradução Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.
- _____. *Consciência de Si e conhecimento de Si*. Tradução: Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1983.

³⁹ Sartre, 1943, p. 181 (tradução p. 191).

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943. (No Brasil, tradução de Paulo Perdigão.

Petrópolis: ed. Vozes, 1997).

_____. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo: ed. Ática, 1996.

_____. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947 (No Brasil, tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005).