

## Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre

### *From the instant to the ek-stase: the change in Sartre's theory of time*

#### Resumo

*Este artigo pretende mostrar a mudança que ocorre na teoria do tempo de Jean-Paul Sartre no fim dos anos 1930. Tal mudança consiste numa reconsideração da teoria da temporalidade sartriana, até então instantaneísta, para uma concepção ek-stática, influenciada pela leitura de Ser e Tempo de Heidegger. Consideramos que evidenciar esta mudança é extremamente importante, não somente porque nos auxilia a identificar uma periodização que nem sempre é indicada nos estudos sartrianos, mas principalmente pelo fato de que tal transformação teve um papel fundamental na elaboração da ontologia de O Ser e o Nada, sobretudo no que diz respeito à estrutura da facticidade e às análises sobre o passado. Além disso, tal investigação permite entrever de forma concreta a influência decisiva da filosofia heideggeriana no pensamento de Sartre.*

**Palavras-chave:** temporalidade instantaneísta; temporalidade ek-stática; facticidade; passado; Sartre.

#### Abstract

*This article intends to show the change that took place in Jean-Paul Sartre's theory of time in the late 1930s. This change consists of a reconsideration of Sartre's theory of temporality, until then an instantaneist one, to an ekstatic conception, influenced by the reading of Heidegger's Being and Time. We believe that highlighting this change is extremely important, not only because it helps us to identify a periodization that is not always indicated in the studies of Sartre's philosophy, but mainly because this transformation played a fundamental role in the elaboration of the ontology of*

---

\* Doutora em Filosofia pela UERJ e Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Cotutela). Possui Mestrado, Graduação, experiência clínica e docência em Psicologia; E-mail: fernandaalt@gmail.com.

*Being and Nothingness, especially with regard to the structure of facticity and in the analyses of the past. Moreover, such an investigation allows us to see in a concrete way the decisive influence of Heidegger's philosophy on Sartre's thought.*

**Keywords:** instantaneist temporality; ekstatic temporality, facticity; past; Sartre.

*Tenho uma espécie de vergonha de abordar o exame da temporalidade. O tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico e eu fiz, sem prestar atenção, uma filosofia do instante [...] eu estava bastante embaraçado e chateado de me ver lá, único instantaneísta, no meio das filosofias contemporâneas, que são todas filosofias do tempo.<sup>1</sup>*

Sartre, *Diário de uma guerra estranha*

De forma geral, dois períodos se destacam quando se considera o percurso filosófico de Jean-Paul Sartre: um primeiro que vai de textos como *A Transcendência do Ego* e *A Imaginação*, atingindo seu auge em *O Ser e o Nada*; e um segundo período, voltado para o marxismo, que se inicia com a *Crítica da razão dialética* e que de algum modo perdura até sua morte<sup>2</sup>. Esta divisão é de fato pertinente na medida em que a *Crítica* - sem entrar no debate sobre a continuidade ou descontinuidade desta obra com relação às anteriores - traz outra gama de problemas, a partir de um vocabulário renovado. No entanto, o risco de considerar um período em bloco é justamente aquele de não observar mudanças decisivas que ocorrem em seu interior<sup>3</sup>. É isto o que geralmente acontece nas leituras da obra de Sartre quanto à mudança em sua teoria do tempo no fim dos anos trinta, a partir da qual ele abandona uma visão instantaneísta em prol de uma concepção ek-stática da temporalidade. No presente artigo, pretendemos mostrar esta mudança a fim de evidenciar algumas diferenças fundamentais entre seus textos iniciais e *O Ser e o Nada*.

1 Sartre, J-P, 2010, p. 495. Todas as traduções do francês para o português são livres.

2 *A Transcendência do Ego* foi escrito em 1934 e publicado em 1936-7, *A Imaginação* em 1936, *A Náusea* em 1938, *O Ser e o Nada* em 1943 e a *Crítica da razão dialética* em 1960.

3 Neste contexto vale destacar o trabalho de Vincent de Coorebyter na medida em que ele se concentra em mostrar, de forma minuciosa, as diferenças entre os escritos iniciais de Sartre e *O Ser e o Nada*, dentre elas a mudança na teoria da temporalidade.

## 1. O instantaneísmo em *A Náusea* e em *A Transcendência do Ego*

No caderno XI do *Diário de uma guerra estranha* de 1940, Sartre admite constrangido que até então fizera uma filosofia instantaneísta em meio a filosofias contemporâneas do tempo, pois este sempre lhe apareceu como um quebra-cabeça filosófico difícil de resolver. Um dos gestos de sua autocrítica consiste em repensar a teoria do tempo que teria sido explicitada de forma mais evidente em seu romance *A Náusea*, sobretudo no que diz respeito à forma de considerar o estatuto ontológico do *passado*: “[em *A Náusea*] eu havia pressentido esta fraqueza desarmada do passado, [...] mas eu concluí mal, eu havia dito que o passado se aniquilava (*s’anéantit*). Isto não é verdade, ao contrário, ele existe ainda, ele existe *em si*”<sup>4</sup>, diz Sartre. Este trecho do *Diário* data de um momento de transição, de reelaboração, de uma teoria do tempo que será um dos fios condutores de *O Ser e o Nada*. As reflexões sobre a temporalidade encontram-se aí ainda em esboço: “E eis que agora entrevejo uma teoria do tempo. Eu me sinto intimidado antes de a expor, eu me sinto um moleque”<sup>5</sup>. A dificuldade com relação ao modo de conceber o tempo se mostra de forma mais evidente na maneira de se pensar o passado, e o romance *A Náusea* revela a posição instantaneísta desenvolvida até então. Por outro lado, as teorizações presentes no artigo *A Transcendência do Ego* nos permitem compreender as nuances filosóficas de seu instantaneísmo, principalmente se observarmos atentamente a descrição do que Sartre chama de *reflexão pura*<sup>6</sup>. Passemos brevemente aos textos, evidenciando estes pontos.

No pequeno artigo *Uma ideia fundamental da filosofia de Husserl: a intencionalidade*, Sartre elabora sua própria definição de consciência intencional a partir de uma interpretação particular deste conceito em Husserl. Esta é descrita

---

4 Sartre, J-P, 2010, p. 627.

5 *Ibidem*, p.495. Devido ao caráter de esboço destas notas do *Diário*, vale observar as diferenças entre certas teses apresentadas nestes cadernos e as do próprio *O Ser e o Nada*. Enquanto que em suas notas Sartre equipara temporalidade e facticidade, por exemplo, este não nos parece ser o caso em sua ontologia, em que a temporalidade é definida como o “sentido da transcendência” do ser para-si, que é o ser da consciência. Cf. Sartre, 2012a, p. 141.

6 Pensamos a relação entre as obras propriamente filosóficas e as obras literárias de Sartre de acordo com a ideia de Franklin Leopoldo e Silva (2004) de “vizinhança comunicante”. Segundo este autor, falar de uma vizinhança comunicante entre as diferentes formas de produção sartriana significa ter em vista que cada meio de expressão resguarda sua particularidade, mas acessa o outro por uma espécie de “via interna”, sem mediação exterior. Isto que dizer que não cabe à literatura, por exemplo, *concretizar* a filosofia, que seria abstrata. Ambas as expressões se dão devido à interligação abstrato-concreto/universal-particular presente na obra sartriana como um todo.

neste momento como sendo vazia de conteúdos, puro movimento, “uma ventania, um deslizamento para fora de si”<sup>7</sup>, jogada na esfera transcendente. Em *A Transcendência do Ego*, texto escrito no mesmo ano de 1934, o modo temporal da consciência é definido ainda em termos de “espontaneidade”:

*Podemos formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que se possa conceber nada antes dela. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação ex nihilo. Não um arranjo novo, mais uma existência nova.*<sup>8</sup>

Tal maneira de conceber a temporalidade subentende um desprendimento do passado na medida em que a espontaneidade da consciência significa que há, a cada momento, “uma existência nova”, criação *ex nihilo*. Com efeito, este primeiro período da filosofia de Sartre é marcado por tal desprendimento, o que pode ser constatado em notas do *Diário*, nas quais ele relata sentir uma “falta de solidariedade consigo mesmo” no passado<sup>9</sup>; como se, ao assumir a responsabilidade por suas ações anteriores, ele se visse, no fundo, tendo que “pagar generosamente por um outro”<sup>10</sup>. Neste contexto, o passado toma a figura de uma espécie de “lugar” isolado que poderia ser contemplado somente “do alto” de seu presente, aspecto que encontra sua melhor descrição justamente em *A Náusea*.

Antoine Roquentin, personagem emblemático deste romance sartriano, descreve o passado como sendo um “luxo de proprietário”, o qual ele denomina ironicamente de “passado de bolso”. Este se caracteriza como uma espécie de “reservatório” onde lembranças são arquivadas com a intenção de justificar, por um acúmulo de experiências e conhecimentos, uma existência que, como pura presença, é injustificável, uma vez que é livre e contingente. Contra esse passado que seria um refúgio, Roquentin exclama: “Cômodo passado! Passado de bolso, livrinho dourado de belas máximas!”<sup>11</sup>; e explica:

---

7 Sartre, J-P, 1989, p. 30.

8 Sartre, J-P, 2003, p.127.

9 Sartre, J-P, 2010, p. 495; p. 234.

10 Ibidem, p. 234.

11 Sartre, J-P., 2012b, p. 104.

*para mim o passado era somente como um aposentar-se: era uma outra maneira de existir, um estado de férias e de inação; cada acontecimento, quando seu papel (rôle) havia chegado ao fim, se colocava prudentemente em seu lugar, por si próprio, em uma caixa e tornava-se acontecimento honorário: tal a dificuldade de imaginar o nada (néant). Agora, eu sabia: as coisas são inteiramente o que eles parecem - e atrás delas... não há nada (rien).<sup>12</sup>*

Em *A Náusea*, conseqüentemente, sendo o passado reduzido a um produto de um tipo de reflexão que busca dar legitimidade ao existir, a temporalidade acaba por ser descrita como uma sucessão de instantes presentes: “Lancei um olhar ansioso ao meu redor: o presente, nada mais que o presente [...] O passado não existia. De jeito nenhum!”<sup>13</sup>, diz Roquentin. Trata-se assim de uma consciência que é pura presença em face de presenças, imersa num “tempo nu”<sup>14</sup>, uma pura existência nauseante, sem história, sem encadeamento dos momentos, sem começos nem fins, sem passado: “Estou jogado, abandonado no presente. Procuo em vão ir ao encontro do passado: não posso escapar de mim”<sup>15</sup>. Esta apreensão incessante da pura presença pelo personagem encontra-se em sintonia com a definição previamente citada da consciência espontânea que se produz a cada vez *ex nihilo*, desprendida de seu passado. Em *A Transcendência do Ego*, este plano de puras presenças é descrito como sendo o plano da *consciência irrefletida* ou de primeiro grau, que é aquele de uma consciência vazia de conteúdos imanentes e que existe “mergulhada no mundo dos objetos”<sup>16</sup>. É este plano irrefletido, por sua vez, que escapa à tentativa de fixidez própria a um ato de reflexão. Em *A Náusea*, Roquentin mostra bem este ponto ao tentar apreender seus próprios pensamentos: “Isso flui em mim, mais ou menos rápido, não fixo nada, deixo acontecer. A maior parte do tempo, por não se prenderem a palavras, meus pensamentos permanecem nebulosos. Eles desenham formas vagas e divertidas, eles desaparecem:

---

12 Idem.

13 Ibidem, p. 139.

14 Sartre denomina esta consciência desencarnada, perdida em puros presentes, de “consciência nua”, que se encontra diante de um “mundo nu”. Por esta razão, denominamos a temporalidade que caracteriza uma tal consciência de “tempo nu” Cf. Sartre, J-P, 2010, p.184; p.227.

15 Sartre, J-P. 2012b, p. 56.

16 Sartre, J-P., 2003, p. 102.

rapidamente, esqueço-me deles”<sup>17</sup>. Neste contexto, querer fixar as próprias lembranças das experiências passadas é sair do tempo de pura presença em busca de um “refúgio no passado”, já que o tempo das presenças é o tempo da náusea, da imersão no mundo nu, onde nenhuma causa anuncia o acontecimento por vir e onde, na ausência de qualquer encadeamento lógico ou causal, “tudo podia acontecer”<sup>18</sup>. “Pura sucessão de acontecimentos”, é assim que Roquentin define a vida: nada acontece, os momentos se sucedem e só. Ele diz: “Quando vivemos, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, é tudo. Nunca há começos. Os dias se somam aos outros dias sem rima nem razão, é uma adição interminável e monótona”<sup>19</sup>.

A *Transcendência do Ego* evidencia de outro modo este mesmo privilégio do presente, principalmente se observarmos a pretensão daquilo que Sartre define como *reflexão pura*. Trata-se de um tipo de reflexão que visa justamente a apreender uma vivência (*Erlebnis*) em sua imediaticidade instantânea. Apesar de Sartre encontrar uma inspiração nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* de Husserl para pensar tanto um poder de autounificação da consciência que a dispensaria de uma função unificadora de um Ego, quanto à possibilidade de uma consciência aparecer a si mesma de forma não-tética<sup>20</sup>, as análises husserlianas sobre as retenções e as protensões não são discutidas aí como um caminho em direção à outra concepção de temporalidade<sup>21</sup>. Sartre se atém assim a dois tipos de reflexão: uma reflexão pura que apreende a vivência imediata através da total translucidez da consciência, e uma reflexão impura que vai além dos “dados imediatos” e apreende um objeto constituído pela própria reflexão, objeto que não se encontra na vivência. Nas palavras de Sartre:

*Vemos aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente [um objeto transcendente] através da “Erlebnis” [...] outra, pura, simplesmente*

---

17 Sartre, J-P., 2012b, p. 21.

18 Ibidem, p. 115.

19 Ibidem, p. 64.

20 Baseado no que Husserl denomina nas *Lições* de “intencionalidade longitudinal”, a qual Sartre erroneamente se refere como “transversal”. Cf. Sartre, J-P., 2003, p.97.

21 Há somente uma breve retomada do exemplo husserliano de “refletir na lembrança” Cf. Ibidem, p.100-1.

*descritiva, que desarma a consciência irrefletida ao lhe entregar sua instantaneidade. Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos mas uma afirmou mais do que sabia e se dirigiu através da consciência refletida sobre um objeto situado fora da consciência.*<sup>22</sup>

A relevância desta descrição consiste justamente na elaboração dos tipos de reflexão a partir da possibilidade para a consciência de apreensão imediata de um instante. Com isso fica evidente o pressuposto instantaneísta do tempo, na medida em que tudo aquilo que ultrapassa a visada instantânea e presente sobre si da consciência é colocado na dimensão do impuro, isto é, no plano dos objetos que devem vir abaixo com a redução fenomenológica e que não pertencem ao campo translúcido da consciência transcendental. Deste modo, *A Náusea* e *A Transcendência do Ego* atestam um privilégio do instante presente, compreendido neste contexto como sendo o tempo original da existência. Esta posição será revista em seguida.

## 2. A influência de Heidegger e o abandono da temporalidade do instante.

O primeiro sinal de questionamento da teoria instantaneísta da temporalidade é atribuído por Sartre a uma conversa com A. Koyré, no momento em que este lhe mostra justamente este problema intrínseco ao artigo *A Transcendência do Ego*<sup>23</sup>. Posteriormente, sua dificuldade em pensar a temporalidade se torna evidente aos seus próprios olhos, devido principalmente à releitura mais atenta de *Ser e Tempo*. As notas do *Diário de uma guerra estranha* fornecem textualmente os indícios das mudanças fundamentais que ocorrem no pensamento sartriano no final da década de trinta, e o objetivo destes escritos consistia, diz Sartre, em “acentuar este isolamento onde eu me encontrava e a ruptura entre minha vida passada e minha vida presente”<sup>24</sup>. No caderno XI do *Diário*, Sartre descreve o momento de transição da filosofia husserliana em direção à filosofia de Heidegger que ocorre nesta época. Desde a chegada em Berlim, em 1933, seu trabalho se concentrava no estudo da fenomenologia de Husserl, que lhe parecia, num primeiro momento, “mais acadêmico” e dotado

---

22 Sartre, J-P., 2003, p. 110. (grifo nosso)

23 Cf. Sartre, J-P., 2010, p. 495; p. 914.

24 Ibidem, p. 606.

de linguagem mais acessível do que a filosofia heideggeriana. A virada em direção a esta outra filosofia se deu de forma mais acentuada no final da década de trinta, influenciada principalmente pela segunda publicação da tradução de Henri Corbin de *Que é metafísica?* para o francês e também pelo momento de guerra que se vivia. Para Sartre, o acento idealista da filosofia husserliana, assim como sua “pouco conclusiva e pobre” refutação do solipsismo, serviram de motivação para a busca de uma nova inspiração: “Certamente, foi para escapar deste impasse husserliano que fui em direção de Heidegger”<sup>25</sup>. Na época da guerra, Sartre sentia a presença e o peso dos acontecimentos, mas não via ferramentas em sua filosofia para compreender as questões históricas: “eu desejava que me fornecessem ferramentas para compreender a História e meu destino”<sup>26</sup>. Ele acreditava assim, neste momento de transição, que a filosofia heideggeriana lhe forneceria enfim o recurso conceitual para o que podemos chamar de uma primeira virada em direção à historicidade em seu pensamento, datando uma segunda virada na integração do marxismo à sua filosofia, momento que pode ser situado em torno dos anos sessenta e cuja expressão máxima encontramos na *Crítica da razão dialética*. A influência de Heidegger, diz Sartre, veio mostrar “a autenticidade e a historicidade bem no momento em que a guerra ia tornar estas noções indispensáveis para mim”<sup>27</sup>, ou seja, no momento em que “a guerra e o Stalag tinham me levado a compreender a existência”<sup>28</sup>. Apesar de ter lido algumas páginas de *Ser e Tempo* anteriormente, a leitura mais aprofundada desta obra se deu durante o período em que Sartre estava preso no *Stalag*, exatamente quando trabalhava na redação de *O Ser e o Nada* (1940-41)<sup>29</sup>. Esta leitura, muitas vezes considerada apressada e superficial, foi responsável por transformações essenciais em seu pensamento. Por esta razão, mais do que provar se Sartre era mau leitor de Heidegger ou justificar os possíveis erros de leitura pelo fato de ser um pensamento recente no cenário francês - levando em conta ainda a dificuldade de unir o ideal cartesiano de clareza e a obscura profundidade da

---

25 Ibidem, p. 468.

26 Ibidem, p. 470.

27 Ibidem, p. 466.

28 Ibidem, p. 1135-6.

29 Cf. Idem.

tradição romântica alemã<sup>30</sup> - parece ser mais interessante a posição expressa por Alain Renaut quando ele diz: “Parece-me fútil, para delimitar a questão daquilo que foi esta relação a *Sein und Zeit*, querer fazer um levantamento dos contra-sensos ou dos mal-entendidos: parece-me mais interessante procurar saber como o próprio Sartre, lendo Heidegger, se representava a incidência do que lia [...] em seu próprio pensamento”<sup>31</sup>. É tendo em vista esta posição que devemos compreender a transformação do pensamento sartriano a partir de noções como: *ter de ser*, *projeto*, *ser-no-mundo*, *ipseidade* e, principalmente, as concepções de *facticidade* e *temporalidade ek-stática*, provenientes da leitura sartriana de *Ser e Tempo*. Pois, como resume V. de Coorebyter:

*o efeito desta leitura será sem volta: através de sua ontologia do Dasein, Heidegger faz Sartre descobrir a ideia de ser-no-mundo, o primado do futuro e a articulação das três dimensões temporais, o que irá liberá-lo da psicologia fenomenológica das faculdades que ele desenvolvia até então sobre o tema da reflexividade e da imagem através de um cogito estreitamente instantaneísta e de uma intencionalidade limitada à apreensão de um objeto determinado.*<sup>32</sup>

É portanto esta leitura sartriana de Heidegger que transformará a concepção instantaneísta de temporalidade em uma concepção ek-stática. Tal mudança o fez renunciar ao que até então caracterizava uma “consciência nua”, desencarnada e pura criação *ex nihilo*. Uma consciência que não vivia o peso de seu passado, de seu corpo e, finalmente, dos acontecimentos históricos, de modo que não é por acaso que ela tenha sido qualificada como sendo “só leveza” (*toute légèreté*)<sup>33</sup>.

Na verdade, o recurso a Heidegger nos permite não somente compreender a mudança na teoria sartriana do tempo, mas também a possibilidade de pensar qual é de fato o problema de uma concepção instantaneísta da temporalidade. Pois foi justamente Heidegger quem concentrou suas análises numa crítica à visão tradicional ou “vulgar” do tempo, que perdurava desde

30 Gadamer, H-G., 2005, p. 147.

31 Renaut, A., 1993, p. 44. O mesmo pode ser dito sobre da leitura sartriana de outros filósofos, como Husserl e Descartes, por exemplo.

32 Coorebyter, V. de, 2012, p. 4.

33 Sartre, J-P., 1989, p. 98.

Aristóteles até seu dias (incluindo Husserl e Bergson), no interior de uma história que conhecemos como “história da metafísica”<sup>34</sup>. Concordando ou não com esta generalização heideggeriana, sua intuição fundamental consiste em mostrar que a concepção do tempo como uma sucessão de instantes presentes é problemática. Esta concepção pressupõe que o tempo é um ente, que pode ser quantificado, mensurado, como o tempo dos calendários e dos relógios, enquanto que, na verdade, esta experiência temporal não é a mais originária. Segue-se que apreender o fenômeno do tempo diferenciando seu caráter mais originário e derivado é fundamental, dado que toda ontologia está aí enraizada. Assim, em primeiro lugar, Heidegger estabelece que “a temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*”<sup>35</sup>. A temporalização, por sua vez, diz respeito à estrutura da *cura* (*Sorge*)<sup>36</sup> do *Dasein*, mais especificamente, a “temporalidade desentranha-se (*enthüllt sich*) como o sentido da cura propriamente dito”<sup>37</sup>, de modo que compreender o fenômeno do tempo não é tomá-lo como objeto de conhecimento, mas sim apreender o seu sentido a partir da estrutura mesma do *Dasein*. Diante deste vocabulário heideggeriano, devemos optar por ressaltar a questão que nos é aqui fundamental, pois explicitar todas as estruturas de *Ser e Tempo* que estão em jogo nesta compreensão seria uma tarefa extensa que nos afastaria de nosso objetivo. O que nos interessa na articulação heideggeriana desta questão é que ele evidencia o problema da concepção instantaneísta de tempo, como por exemplo no §81 de *Ser e Tempo*. Neste parágrafo, podemos entrever a distinção de uma temporalidade originária do *Dasein* e de um tempo derivado como “tempo do mundo”, distinção que será cara a Sartre e que encontramos de algum modo já em Husserl<sup>38</sup>. O “tempo do mundo” é também nomeado por Heidegger como “tempo-agora” e ele corresponde à compreensão “vulgar” de tempo que temos cotidianamente como um fluxo de instantes que chegam

---

34 Cf. §5 de *Ser e Tempo*. “O tratado de Aristóteles sobre o tempo é a primeira interpretação desse fenômeno, legada pela tradição. Ele determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bergson.” Heidegger, M., 2005a, p. 55.

35 *Ibidem*, p. 123.

36 A estrutura da cura diz respeito a unidade do *Dasein* que é o efeito de uma temporalização e não de uma presença subsistente no interior de um tempo externo. Dastur, F., 1990, p. 67.

37 Heidegger, M., 2005a, p. 120.

38 Sobre as semelhanças e diferenças da temporalidade em Heidegger e Husserl, ver o artigo de Bernet, R. “Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger”. *Revue Philosophique de Louvain*.v.85, .n.68, 1987. p.499-521.

e passam num curso temporal eterno. Nesta perspectiva, o passado aparece como o “agora que não é mais” e o futuro como um “agora que ainda não é” e assim “a compreensão vulgar do tempo [...] vê o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e no puro agora que, moldado em toda sua estrutura, se costuma chamar de ‘presente’”<sup>39</sup>. A partir desta concepção temporal, toda ontologia que reside nestas bases pressupõe a presença como modo privilegiado, visto que “o ente, o presente, o agora, a substância, a essência estão ligados, em seus sentidos, à forma do participio presente”<sup>40</sup>, conclui Derrida. Para Heidegger, a concepção vulgar do tempo possui sua legitimidade<sup>41</sup>, mas ela é derivada de uma temporalidade mais originária do *Dasein* que é antecipação da morte, ou seja, não se trata mais de uma caracterização do porvir como “uma presença que ainda não é”, mas de pensar uma antecipação do futuro como “dimensão a partir da qual pode-se haver um presente e um passado”<sup>42</sup>. Assim, é somente tendo em vista o velamento da temporalidade original do *Dasein* no desvelamento do tempo do mundo que podemos compreender o tempo como sucessão de instantes presentes em seu caráter derivado.<sup>43</sup>

Esta “hierarquização de níveis de temporalização”, como diz Ricœur<sup>44</sup>, baseada na divisão entre originário e derivado - que, diga-se de passagem, para Derrida, é ainda metafísica<sup>45</sup> - não se colocava para Sartre em sua primeira concepção de temporalidade, a qual se caracterizava justamente por uma compreensão do tempo que, neste contexto, é imprópria. Daí os problemas

39 Heidegger, M., 2005a, p. 240. Ponto que é constantemente reforçado por Derrida: “De Parmênides a Husserl, o privilégio do presente nunca foi colocado em questão. Ele não o pode sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora de seu elemento. A não-presença é sempre pensada na forma da presença (bastaria dizer na forma *tout court*) ou como modelização da presença. O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros”. Derrida, J., 1972, p. 36-7.

40 Ibidem, p. 44.

41 “O tempo-agora, no entanto, não apenas deve se orientar, primordialmente, pela temporalidade, no que respeita à ordenação possível, mas ele mesmo só se temporaliza na temporalidade imprópria da pre-sença (*Dasein*). É por isso que, como referência à derivação do tempo-agora a partir da temporalidade, justifica-se interpelar esse tempo como *tempo originário*”. Heidegger, M. 2005b, p. 239-40.

42 Dastur, F., 1990, p. 19.

43 Há ainda uma temporalidade originária da historicidade em *Ser e Tempo* que não diz respeito especificamente ao *Dasein*, mas ao povo.

44 Ricœur, P., 1985, p. 95.

45 Cf. Derrida, J. 1972, p. 73.

de sua primeira teoria e o motivo de seu embaraço ao se ver preso numa armadilha temporal que era, a seu ver, comum a grandes escritores: “Proust, Joyce, Dos Passos, Faulkner, Gide, V. Woolf, cada um a sua maneira, tentaram mutilar o tempo. Alguns o privaram de passado e de futuro no intuito de reduzi-lo à intuição pura do instante; outros, como Dos Passos, fizeram dele uma memória morta e fechada. Proust e Faulkner simplesmente o decapitaram, eles o retiraram seu futuro, quer dizer, a dimensão dos atos e da liberdade”<sup>46</sup>. Sartre procura justamente em Heidegger a possibilidade conceitual de abandonar sua teoria instantaneísta do tempo ao pensá-lo como temporalização (não do *Dasein*, mas do ser da consciência), sob a inspiração da ideia heideggeriana de um projeto aberto ao porvir:

*Mas é o tempo do homem sem futuro? Aquele do prego, do pedaço de terra, do átomo, eu vejo bem que é um presente perpétuo. Mas é o homem um prego pensante? [...] A consciência só pode “ser no tempo” à condição de se fazer tempo através do próprio movimento que a faz consciência; é preciso, como diz Heidegger, que ela se “temporalize”. Não é mais permitido então restringir o homem a cada presente e de defini-lo como “a soma daquilo que ele tem”: a natureza da consciência implica ao contrário que ela se lance adiante dela mesma no futuro, nós só podemos compreender o que ela é pelo o que ela será, ela se determina em seu ser atual através suas próprias possibilidades: é o que Heidegger chama de “a força silenciosa do possível”.*<sup>47</sup>

Após adotar esta perspectiva heideggeriana, é curioso que Sartre atribua a outros autores o erro que poderia ser apontado em seu próprio trabalho anterior quando, por exemplo, ele fala do homem absurdo de Camus: “O que isso quer dizer senão que o homem absurdo aplica ao tempo seu espírito de análise? Lá onde Bergson via uma organização indecomponível, seu olho só vê uma série de instantes. É a pluralidade de instantes incomunicáveis que dará conta finalmente da pluralidade dos seres”<sup>48</sup>. Do mesmo modo, Bataille

---

46 Sartre, J-P, 1989, p. 78. Os artigos de crítica literária reunidos em *Situations I* (redigidos entre 1938-1945), censuram em praticamente todos os autores analisados a incompreensão do tempo como organização sintética, revelando assim que Sartre pensa, na verdade, contra si mesmo. Simont, J., 1998, p. 62; p. 83-4.

47 Sartre, J-P, 1989, p. 73.

48 Ibidem, p. 108.

“se assemelha a toda uma família de espíritos que, místicos ou sensualistas, racionalistas ou não, consideraram o tempo como poder de separação, de negação, e pensaram que *o homem se conquistava contra o tempo aderindo a si mesmo no instantâneo*”<sup>49</sup>. Ora, não era precisamente esta a pretensão da reflexão pura? Apreender a verdade de um instante? E atribuir ao homem a temporalidade “do prego, do pedaço de terra, do átomo”, que é a do “perpétuo presente”, não era a característica principal do tempo nu de *A Náusea*, do qual Roquentin só apreendia “o presente, nada mais que o presente”? Sendo assim, a mudança na concepção da temporalidade em Sartre não pode ser subestimada. Ela rearticula toda uma ontologia, já que a concepção temporal do instante como presente situa a investigação ontológica num plano derivado e não originário.

### 3. A temporalidade ek-stática de *O Ser e o Nada*

Tendo em vista a mudança significativa na teoria da temporalidade em Sartre, a relação entre seus textos iniciais e *O Ser e o Nada* se apresenta como um vasto campo de investigação. Especialmente quando se busca delimitar não somente aquilo que muda radicalmente a partir desta nova reflexão sobre o tempo, mas também sobre a relação entre diferença e continuidade em seu pensamento. Pois, em primeiro lugar, há continuidade no fato de Sartre considerar a temporalidade como um tema chave de investigação; em segundo lugar, o filósofo mantém algumas ideias fundamentais de seus primeiros trabalhos como, por exemplo, a concepção de uma consciência transparente e a possibilidade de reflexão pura, embora de outra maneira. Muitos aspectos estão implicados nesta discussão e não temos como desenvolvê-los aqui, razão pela qual nos limitaremos aos pontos que foram levantados acima, a saber: a ideia de uma consciência cuja característica era a da espontaneidade como criação *ex nihilo* e a concepção da temporalidade como soma de instantes presentes, relegando o passado a uma criação reflexiva<sup>50</sup>. Assim, a

---

49 Ibidem, p. 157.

50 Uma chave importante da mudança da temporalidade, como vimos em uma citação acima, é justamente o papel decisivo do futuro nesta outra perspectiva temporal. Iremos, no entanto, acentuar o papel do passado somente no intuito de evidenciar um contraste com o exemplo dado acima a respeito de *A Náusea*. Do mesmo modo, nos concentraremos em descrever o caráter ek-stático da temporalidade do *projeto de ser*, que é modo de ser do que Sartre nomeia de *ser-para-si*, sem abordar as implicações propriamente históricas da temporalidade, que em *O Ser e o Nada* encontram-se ligadas à noção de *situação*.

fim de demonstrar a importância da mudança da teoria da temporalidade de Sartre no que se refere a *O Ser e o Nada*, analisaremos brevemente três pontos principais: 1) as características preponderantes da temporalidade ek-stática neste contexto; 2) a mudança na concepção do passado 3) o deslocamento da temporalidade instantaneísta para um nível derivado, como temporalidade psíquica e como tempo do mundo.

\*

Em *O Ser e o Nada*, embora Sartre não abandone a categoria de consciência, ele procura descrever seu modo de ser, agora denominado de *ser-para-si*. Daí em diante o modo de ser da consciência é então caracterizado por uma nadificação (*néantisation*) incessante de seu próprio ser, através de um ato que Sartre nomeia de *ato ontológico*. Segue-se que a negação de si que caracteriza o ato ontológico não pode mais ser concebida como uma espontaneidade que seria pura negação *ex nihilo*, pois, no contexto da ontologia sartriana, “o nada (*néant*) só pode nadificar-se sob fundo de ser: se pode haver doação do nada, ela não é nem antes nem depois do ser, nem, de um modo geral, *fora do ser, mas é no cerne mesmo do ser, em seu coração, como um verme*”<sup>51</sup>. O para-si é, portanto, constante nadificação do ser que ele é, e a estrutura de seu modo de ser que sustenta esta perpétua nadificação é a *facticidade*. É também no *Diário*, sob a influência de Heidegger, que Sartre começa a desenvolver e integrar à sua argumentação a noção de facticidade. Neste momento, ele passa a operar com uma distinção implícita que consiste em compreender não mais o “fato” como fato empírico e natural, alvo da crítica da “Introdução” do *Esboço para uma teoria das emoções*, por exemplo, mas sim como facticidade, um existencial, isto é, uma estrutura imediata do para-si. Esta distinção pode ser melhor compreendida a partir da diferença que Heidegger estabelece em *Ser e Tempo* entre os conceitos de “fatorialidade” (*Tatsächlichkeit*) e “facticidade” (*Faktizität*), ao afirmar que “a ‘fatorialidade’ do fato da própria pre-sença (*Dasein*) é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatorial de uma espécie qualquer de pedras. Chamamos de *facticidade* o caráter natural do fato da pre-sença em que, como tal, cada pre-sença sempre é”<sup>52</sup>. Embora Sartre não explicita, tal como o fez Heidegger, a distinção entre fatorialidade e facticidade, a partir

---

51 Sartre, J-P., 2012a, p. 56. (*grifo nosso*)

52 Heidegger, M., 2005a, p. 94.

do *Diário* ele já parte da concepção de facticidade como um existencial, ou seja, trata-se de uma estrutura imediata do para-si que não pode ser comparada ao “fato”, no sentido de algo que pode ser conhecido, observado, mensurado. Mesmo não tendo sido tematizada, esta distinção é fundamental, pois somente assim podemos compreender com mais clareza como Sartre pôde integrar a dimensão fática nas elaborações de uma consciência encarnada<sup>53</sup>, inscrita no mundo por seu passado, seu corpo e sua dimensão intersubjetiva. É esta dimensão fática, por sua vez, que restitui uma dignidade ontológica ao passado, dado que este passa a ser uma dimensão ek-stática da temporalidade e por isso indissociável do modo de ser mesmo do para-si.

A investigação fenomenológica das ek-stases em *O Ser e o Nada* se dá a partir de questões orientadoras direcionadas a cada uma das ek-stases passado, presente e futuro. A temporalidade é agora uma estrutura global e sintética, onde cada dimensão implica necessariamente as outras, ou melhor, cada ek-stase encontra-se “fora de si”, caracterizando um modo de ser *diaspórico*<sup>54</sup>. Sendo assim, o fenomenólogo se propõe a interrogar cada ek-stase sobre seu ser e sobre o sentido de seu ser, isto é, trata-se de interrogar passado, presente e futuro sobre seu ser, sem perder de vista a dimensão da totalidade temporal a partir da qual cada ek-stase pode ser compreendida. Neste sentido, as análises das três dimensões do tempo se caracterizam como um “trabalho provisório” cujo objetivo é justamente “aceder à intuição da temporalidade global”<sup>55</sup>. Dito isto, a investigação sobre a temporalidade é centrada no modo de ser para-si, dado que é este que “se temporaliza”. Enquanto o modo de ser em-si “é o que é”, duas definições são atribuídas ao para-si, evidenciando seu modo temporal: ele “é o que não é e não é o que é” e ele “tem de ser” seu ser. Ao abandonar sua perspectiva instantaneísta do tempo, Sartre reconfigura, como afirmamos acima, toda sua perspectiva ontológica de modo que as regiões ontológicas definidas como para-si e em-si devem agora ser compreendidas a partir da temporalidade ek-stática. A fim de precisão, observamos que a região denominada de ser-em-si não se temporaliza, pois se trata da região

---

53 Vale ressaltar mais uma vez que se trata de uma leitura sartriana da filosofia de Heidegger, o qual, por sua vez, não opera no quadro da consciência e para quem tampouco faria sentido falar em encarnação.

54 “Designava-se no mundo antigo a coesão profunda e a dispersão do povo judeu do nome de “diáspora”. É esta palavra que nos servirá para designar o modo de ser do para-si: ele é diaspórico” Sartre, J-P., 2012a, p. 172.

55 *Ibidem*, p. 142.

do princípio de identidade que não admite a negatividade própria à temporalização, enquanto que a região para-si é aquela que existe no tempo e cujo sentido é o de ser temporal<sup>56</sup>. Dizer que o para-si “é o que não é e não é o que é” significa dizer que seu modo de ser é aquele de nadificação de seu ser, conforme o ato ontológico. O modo de ser para-si é caracterizado, portanto, como uma perpétua nadificação de si, o que em termos de temporalidade pode ser traduzido pela ideia de que o para-si *tem de ser* seu ser. Novamente a influência heideggeriana se faz presente, através de sua reconfiguração propriamente sartriana, na medida em que em *Ser e Tempo* o *Dasein* tem de ser “a cada momento” o ser que ele é, o que em termos de para-si se traduz como ato incessante de nadificação. A temporalidade ek-stática é justamente este modo de ser “a cada momento” que diz respeito a uma existência que mantém uma relação a si que não pode mais ser compreendida como uma relação de identidade e de continuidade de uma substância.

Em seu livro *À chaque fois mien*, F. Raffoul explora o tema do “a cada momento meu” (*mienneté/Jemeinigkeit*) em Heidegger e nos mostra que devemos diferenciar dois tipos de relação: uma relação a si como condição de possibilidade do *Dasein* de designar-se na primeira pessoa e uma relação a si que pressupõe um Eu sempre idêntico a si mesmo<sup>57</sup>. Em outros termos, existem diferentes modos de compreender aquilo que estaríamos pressupondo como uma “relação a si”, visto que o próprio termo *si* já indica uma individualização que deve ser esclarecida em seu modo de doação. Paul Ricœur, por exemplo, mostra em *O si-mesmo como um outro* que há variadas formas de compreender uma relação a si. Embora ele mantenha o termo *identidade* para falar das diferentes relações, ele opera com uma distinção entre os conceitos de *identidade-idem*, que é aquela que pressupõe uma permanência no tempo de um núcleo da personalidade, e *identidade-alter*, a qual não se baseia neste tipo de pressuposto, mas, ao contrário, escapa a uma lógica do si como relação com o mesmo, pois se faz sob uma dialética de si mesmo onde a alteridade é parte constitutiva<sup>58</sup>. Mostramos este ponto somente no intuito de demarcar que a relação a si pode ser compreendida de maneiras distintas e ainda que o que costuma estar em jogo nesta definição é a pressuposição ou não de um eu

---

56 Cf. Sartre, 2012a, p.141. Mas isto não significa que podemos compreender o modo de ser em-si a partir de uma perspectiva “extratemporal”, pois este só pode ser investigado pela via da temporalidade original do para-si.

57 Raffoul, F., 2004.

58 Ricœur, P., 1996.

substancial como ponto de partida. É neste sentido que a relação a si como *ipseidade*, colocada em cena por Heidegger, pretende, em contrapartida ao pensamento lógico-metafísico do sujeito, indicar “aquilo que no fundo de nós mesmos, para além de toda figuração imperfeitamente substancialista, nos faz “sujeito”<sup>59</sup>.

Se a permanência de um Eu não é mais a base para se pensar o “sujeito”<sup>60</sup>, a temporalidade torna-se o fio condutor para se conceber a relação a si diferentemente, sob a forma de *ipseidade*. Para F. Raffoul, o tempo é agora um princípio mesmo de individuação de uma existência “a cada momento” individuada, a cada vez “*minha*”. Nos termos de Raffoul: “Não há existência desprovida de ipseidade, o existir é a cada momento um “eu existo”, na medida em que o existir não é a particularização de uma essência universal, mas o colocar o ser em jogo na primeira pessoa”<sup>61</sup>. Com relação a este quadro maior, a opção de Sartre se aproxima à de Heidegger no sentido de que ele se baseia na concepção ek-stática da temporalidade para pensar o para-si como *ipseidade* e *projeto*, a fim de escapar à concepção do sujeito como substância e identidade, isto é, a ipseidade não tem nenhuma equivalência ao Eu<sup>62</sup>. É este o sentido da ideia de que o para-si *tem de ser* seu ser, visto que ele não o é - identidade, substância, - mas “ser si, é vir a si” (*être soi, c’est venir à soi*)<sup>63</sup>, o que significa que o para-si se temporaliza e que tal movimento é singular: ele é *a cada vez* o seu passado, o seu presente e o seu futuro e seu existir é um perpétuo estar em jogo de todo o seu ser.

Ter de ser seu passado, presente e futuro, leva em conta a maneira de cada ek-stase temporal se dar neste processo. Resumidamente, a presença é descrita como *presentificação* e o seu sentido é a “fuga”: “O para-si é presente ao ser sob a forma de fuga; o presente é uma fuga perpétua em face do

---

59 Benoist, J., 1995, p. 540.

60 Sujeito entre aspas justamente porque este termo costuma englobar diversas definições, muitas delas pressupondo uma base identitária. Além disso, a filosofia heideggeriana apresenta uma crítica às filosofias do sujeito de uma maneira geral, denominadas de “metafísica do sujeito”.

61 Raffoul, F., 2004, p. 213.

62 Sartre, J-P., 2010, p. 320. Já em *A Transcendência do Ego* a consciência não tinha nenhuma equivalência ao Eu. Neste artigo Sartre mostra justamente que o Eu é um objeto para a consciência, constituído pela reflexão impura. A diferença entre as obras não reside, portanto, na relação do Eu com a consciência, mas na concepção do fluxo temporal desta última.

63 Sartre, J-P., 2012a, p. 582.

ser”<sup>64</sup>. Na verdade, a fuga é um movimento duplo de nadificação - e por isso o presente não é compreendido como repouso de um para-si diante do ser que ele não é - mas a fuga é “presentificante”, “pois fugindo do ser que ela não é, a presença foge do ser que ela era”<sup>65</sup>. O futuro é um modo do para-si *ter de ser* seu ser ao invés de *ser* como identificação. Por último, não sendo o presente uma soma de instantes, tampouco o futuro é uma série homogênea e cronológica de instantes por vir, isto é, como um “agora” que ainda não é, conforme a concepção tradicional de tempo que expomos anteriormente. Acrescenta-se ainda que o futuro não é uma representação, pelo contrário, quando este é tomado como objeto de tese, tal fato, diz Sartre, “deixa de ser meu futuro”<sup>66</sup>. Em suma, o futuro, assim como o passado, é “meu”, de acordo com a característica do “a cada momento meu” do *ter de ser* do para-si, pois a ligação do “a cada momento meu” do para-si com o *seu* futuro é instaurada pela dupla negação.

Dado a indissociabilidade das três ek-stases temporais e o caráter de ter de ser do para-si, podemos então nos concentrar sobre o exemplo do passado no intuito de ressaltar o contraste com a posição anterior de Sartre<sup>67</sup>. Em *O Ser e o Nada*, a questão do ser do passado é abordada em três níveis distintos: o passado enquanto ek-stase que compõe o processo temporalizador do para-si<sup>68</sup>; o passado como tempo do mundo - enquanto estrutura da temporalização própria do modo de desvelamento do em-si transcendente<sup>69</sup> -; e o passado enquanto estrutura da situação do para-si<sup>70</sup>. Os três níveis distintos são concebidos, na verdade, a partir uma mesma dimensão ek-stática de temporalização que é a estrutura originária do modo de ser do para-si. Somente por este nível originário é possível compreender o tempo do mundo e o caráter fático da situação que o para-si encontra-se desde sempre inserido em sua existência concreta.

---

64 Ibidem, p. 158.

65 Ibidem, p. 161.

66 Ibidem, p. 159.

67 Reforçamos que não se trata de privilegiar a ek-stase *passado*, gesto que iria na contramão da temporalidade ek-stática, mas apenas de contrastar a nova maneira de consideração do passado com a anterior.

68 Cf. Sartre, 2012a. p. 143-155; p. 173-177.

69 Cf. Ibidem, p. 240-245.

70 Cf. Ibidem, p. 541-549.

Sendo o passado considerado por Sartre como uma figura da facticidade do para-si, e sendo esta última uma *estrutura imediata*, devemos compreender de que modo o para-si é seu passado, mas somente sob a condição de nadificação perpétua de seu ser, conforme o ato ontológico. Podemos abordar tal característica de *ser e não ser o seu passado* (negação de ser) através de um exemplo de *O Ser e o Nada* sobre um jogador que decidiu parar de jogar. Neste, Sartre busca mostrar a relação da decisão passada de “não jogar mais” com a ação presente do jogador a partir de uma situação específica: quando confrontado com a possibilidade de jogar, ao se ver em uma situação que lhe impele a tal, o jogador busca em sua decisão passada a consistência e a força que lhe impediria de jogar e apreende, na angústia, a total ineficiência da resolução anterior. A decisão ainda “está lá”, diz Sartre, mas “congelada, ineficaz, *ultrapassada* pelo fato mesmo de que tenho consciência dela. Ela ainda sou eu, na medida em que eu realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal, mas ela não é mais eu pelo fato de que ela é *para* minha consciência”<sup>71</sup>. Foi justamente tal “fraqueza” do passado que levou Sartre anteriormente a subestimar seu papel nas ações presentes, ao passo que em *O Ser e o Nada*, sendo o passado uma estrutura da facticidade - e assim constitutivo do para-si -, não basta pensar o momento anterior e atual através de uma radical separação, mas deve-se dar conta de que modo este passado “permanece” no para-si, mesmo que este não tenha a mesma “força” de outrora. Assim, o que nos perguntamos a partir de uma tal afirmação é exatamente *como* este momento da nova decisão pode ser e não ser a resolução anterior através do fluxo temporal. Dito de outro modo, como o fluxo temporal do projeto permite este ser e não ser simultaneamente seu passado? Sartre prossegue em seu exemplo do jogador para demonstrar esta relação:

*O que o jogador apreende neste instante é mais uma vez a ruptura permanente do determinismo, é o nada (néant) que o separa de si mesmo: eu teria desejado tanto não jogar mais que eu tive ontem uma apreensão sintética da situação (ameaça de ruína, desespero de meus próximos) como me proibindo de jogar. Parecia-me que eu havia construído assim uma barreira real entre mim e o jogo, e eis que percebo de repente, esta apreensão sintética não é mais do que uma lembrança de ideia, uma lembrança de sentimento: para que ela venha novamente me ajudar é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente; ela não é mais do que um de meus possíveis,*

---

71 Ibidem, p. 68.

*como o fato de jogar é um outro, nem mais nem menos. Este medo de desolar minha família, é preciso que eu o reencontre, que eu o recrie como medo vivido, ele permanece atrás de mim como um fantasma sem osso, ele depende somente de mim para que eu lhe empreste minha carne. Estou só e nu como na véspera diante da tentação e, após ter edificado pacientemente barreiras e muros, após ter me enclausurado no círculo mágico de uma resolução, percebo com angústia que nada (rien) me impede de jogar. E a angústia sou eu já que pelo simples fato de vir a existência como consciência de ser, me faço não ser este passado de boas resoluções que eu sou.*<sup>72</sup>

Este trecho nos indica uma série de pontos importantes, ainda que estes não sejam aprofundados neste momento do texto sartriano: 1) A preocupação do autor parece ser a de se opor ao *determinismo*, ou seja, a relação entre uma vivência passada e a vivência presente não pode ser do tipo causa e efeito; 2) A vivência passada só adquire o valor de *motivação* de um ato a partir de sua assunção atual pelo para-si; 3) Esta assunção é descrita como sendo livre e criação *ex nihilo*, o que nos coloca um problema a ser investigado; 4) de que modo o para-si pode *não ser* o passado que ele é? É o terceiro e o quarto ponto que nos interessam neste momento, visto que o trecho acima contém uma ambiguidade quando o autor afirma ao mesmo tempo uma criação *ex nihilo* e uma impossibilidade de não ser o próprio passado simplesmente, isto é, como o para-si se cria livremente *sendo e não sendo* o seu próprio passado. De todo modo, não podemos mais compreender o para-si como não sendo totalmente o seu passado. Se o projeto é temporalização ek-stática, passado, presente e futuro fazem parte de uma totalidade temporal que só pode ser decomposta abstratamente para fins de análise, tal como Sartre o faz em seu capítulo sobre a temporalidade. A solução oferecida neste capítulo, para dar conta da relação do para-si como o passado que ele é, consiste no recurso de dizer que o para-si *era (était)* seu passado. Para compreendermos este recurso, devemos entender minimamente a crítica do autor sobre outras formas de se conceber o passado.

Na investigação sobre o ser da ek-stase passado, Sartre apresenta duas perspectivas frequentes: a primeira caracteriza justamente o privilégio do presente que presume o passado não é mais e somente o presente existe; a segunda atribui ser ao passado: ele existe, mas a título de algo isolado, que perderia a eficiência sem no entanto deixar de existir. Segundo Sartre, se nos

---

72 Idem.

ativermos à primeira perspectiva, além de nos restringirmos aos problemas que descrevemos anteriormente do privilégio do presente, teremos dificuldades de pensar o fenômeno da lembrança, no sentido de que não teríamos meios de compreender como uma consciência poderia transcender o presente e apreender uma consciência passada. Por outro lado, também não seria uma solução atribuir ser a um passado isolado. Sartre reconhece este recurso em Bergson, que a seu ver pensa que um evento passado pode deixar de agir embora ele permaneça “em seu lugar, na sua data, pela a eternidade”<sup>73</sup> e também à “consciência popular”, sobre a qual Sartre não entra em detalhes, apenas informa que esta caracterizaria uma visão de que um evento passado continua existindo “lá atrás”, esvaziado da “força do presente”. Disto decorre que mesmo atribuindo ser ao passado, este se encontra dissociado da ek-stase presente, como um tipo de existência autônoma. Do mesmo modo, a concepção husserliana das retenções, que permite pensar um elo entre presente e passado, não escaparia a esta lógica, pois estabeleceria ainda uma espécie de permanência e autonomia metafísica das consciências passadas em relação às presentes. Como a própria investigação já demonstra, a compreensão do passado envolve uma compreensão do presente (e do futuro), dado que atribuir ou não ser ao passado revela os pressupostos implícitos na concepção do presente que, se tomado como separado de seu passado, só pode ser compreendido como uma soma de instantes, conforme a concepção instantaneísta da temporalidade. Em suma, Sartre conclui: “Que o passado *seja*, como querem Bergson e Husserl, ou *não seja mais*, como o quer Descartes, isto não tem a menor importância se começamos por cortar as pontes entre ele e nosso presente”<sup>74</sup>.

Conforme podemos vislumbrar em tais críticas, as pontes entre o passado e o presente não podem ser cortadas, sob o risco de recairmos em concepções metafísicas do privilégio da presença e na concepção instantaneísta do tempo. Há de haver assim um modo de ligação, que não pode ser o de relações externas (e nisto a metáfora da ponte não é apropriada, pois ela indica um modo de ligação entre duas instâncias autônomas e independentes, entre dois modos de ser em-si), mas que seja de relações internas que unem de forma sintética a estrutura global da temporalidade. Por esta razão, Sartre afirma que o para-si, ao invés de “ter um passado”, como se diz comumente, revelando uma relação de posse, “tem de ser seu próprio passado”, o que indica

---

73 Ibidem, p. 144.

74 Ibidem, p. 145.

uma relação de ser. Entretanto, o fato de ser o passado também pode ser mal interpretado se fizermos uma equivalência entre passado e presente, não levando em conta a “heterogeneidade entre o passado e o presente”<sup>75</sup>. A relação ontológica que une as ek-stases passado e presente consiste na nadificação de si que é melhor caracterizada pela conjugação do verbo *ser* no pretérito imperfeito do indicativo: *era* (*était*)<sup>76</sup>. O modo temporal *era* se caracteriza por ser *intermediário* entre o passado e presente na medida em que ele “não é [...] nem totalmente presente nem totalmente passado”<sup>77</sup>; ele indica justamente a lei ontológica do para-si de *ser seu próprio passado*, na síntese original das ek-stases passado, presente e futuro. A este respeito, acrescentamos que a negação de ser, que caracteriza o para-si, compreendida como *nadificação*, é distinta da negação no sentido de não assumir, de não se responsabilizar por algo, neste caso por seu passado. Esta segunda descrição caracterizaria o que Sartre considera ser uma negação de má-fé, que se traduz na ideia de que o para-si “não é o que ele era”, no interior de uma concepção do tempo em que “o passado não é mais”. A negação no sentido da nadificação, ao contrário, é a assunção do passado - “jamais negação sem raízes”<sup>78</sup> - o que quer dizer que o para-si só pode existir como processo de nadificação a cada momento de tudo que ele é, numa concepção do tempo onde o passado é estrutura da própria existência. Disto decorre a *tensão* própria ao para-si de *ser e não ser* seu passado, o que se revela ao mesmo tempo na impossibilidade de não sê-lo e na impossibilidade de sê-lo sob o modo de identificação, pois a identidade é própria de outra região ontológica, a do em-si. Se em *A Transcendência do Ego*, a espontaneidade da consciência significava uma *existência nova* a cada instante, dissociada de seu passado, a cada instante outra, como *não sendo* o seu passado, a mudança na concepção da temporalidade que permite as novas elaborações em torno do tema em *O Ser e o Nada* se dá justamente na encarnação do para-si em sua historicidade e na *impossibilidade de não ser o*

---

75 Ibidem, p. 180.

76 Existe aqui uma dificuldade de tradução visto que o verbo *être* em francês pode designar em português os verbos *ser* e *estar*. No caso das análises sobre o ser do passado, optamos por traduzir *était* por *era*, dado que Sartre estabelece a ligação do ser do passado com o presente como uma ligação ontológica, logo, necessária. Por esta razão, optamos pela tradução *era*, já que *estava* pode indicar uma situação ou um estado provisório e contingente.

77 Sartre, J-P., 2012a, p. 150.

78 Ibidem, p. 238.

seu próprio passado<sup>79</sup>. Mas isso não significa que as posições anteriores sejam rejeitadas por completo: a espontaneidade se mantém, mas este criar-se a si mesmo não pode mais ser compreendido a partir de um desprendimento do passado, mesmo porque dizer que o para-si não é mais o seu passado é conceber uma separação entre passado e presente como se fossem instâncias independentes e não estruturas temporais interligadas entre si<sup>80</sup>. A partir desta premissa, como vimos, dizer que o para-si não é o seu passado é uma forma de autoengano, isto é, é uma ação de má-fé. Por outro lado, a *tensão* do *era* mostrou que também não é possível dizer que o para-si é o seu passado: “me perder nele sob a forma de identificação: é o que me é recusado por essência”, conclui Sartre<sup>81</sup>. Parece-nos que, ao invés de considerar as posições anteriores como ultrapassadas após as mudanças na perspectiva temporal, melhor é dizer que elas são constitutivas da tensão mesma de “ser o que não se é e não ser o que se é”, própria ao para-si.

Por fim, Sartre conserva ainda um lugar para a temporalidade instantaneísta em sua ontologia, como tempo derivado e não originário. Neste contexto, o tempo que se apresenta à consciência irrefletida como uma soma de presentes é o tempo universal ou tempo do mundo, pois a consciência apreende a temporalidade cotidianamente não como seu próprio modo de ser mas *no mundo*, como um tempo objetivo, isto é, como uma soma de instantes presentes. Além disso, há em Sartre uma outra maneira de apreender o tempo enquanto soma de presentes, diferentemente do tempo do mundo no qual se encontra imersa a consciência irrefletida. Trata-se da temporalidade psíquica, produzida pela reflexão impura, que se faz a cada vez que o para-si busca apreender a si mesmo como *duração*. Este tipo de reflexão não apreende o caráter ek-stático da consciência refletida (aquela que é posicionada pela consciência reflexiva), mas - desta vez num gesto próximo

---

79 E por isso a decisão que deve ser retomada *ex nihilo* no exemplo do jogador não é propriamente o passado, mas uma nova decisão - assombrada por seu passado - diante da decisão anterior que aparece agora como *tese* para a consciência, daí sua aparência de não ter mais a “força” do vivido.

80 O fato de Sartre não abandonar posições anteriores é o que leva Merleau-Ponty, por exemplo, a criticar *O Ser e o Nada* com base na consciência nua de seus escritos iniciais. Segundo V. de Coorebyter, Merleau-Ponty acredita encontrar na ontologia sartriana as mesmas posições de *A Transcendência do Ego* e do texto sobre a intencionalidade em Husserl, ambos escritos em 1934. Coorebyter, V. de., 2000, p. 98. Tendo em vista essa observação de Coorebyter, consideramos ser de extrema importância confrontar as consequências da mudança da teoria do tempo em Sartre com as críticas de Merleau-Ponty, tema trabalhado em minha tese de Doutorado “*A hantologie de Sartre: sobre a espectralidade em O Ser e o Nada*”.

81 Sartre, J-P., 2012a, p. 154.

ao de *A Transcendência do Ego* - ela vai além e projeta sombras objetivas por detrás do refletido. Em outros termos, pela reflexão impura o para-si constitui uma temporalidade instantaneísta ao tentar tomar-se a si mesmo como objeto, como um *mesmo* que *permanece* no tempo. Segue-se que a reflexão pura não pode mais neste contexto ser definida como uma apreensão de um instante<sup>82</sup> - acusação que Sartre faz agora ao *cogito* cartesiano - pois a reflexão que busca objetivar a consciência temporal em um instante é, inversamente, a impura. A reflexão pura se reveste agora de um caráter ek-stático e é redefinida como aquela capaz de apreender o refletido em sua temporalidade original. Logo, a temporalidade instantaneísta é derivada, e tanto a temporalidade mundana quanto a psíquica velam o caráter originário da temporalidade do para-si. Ao deslocar o instante presente ao plano derivado em previlégio das ek-stases, Sartre transforma significativamente sua teoria do tempo e com isso rearticula toda uma ontologia.

## Referências

- BENOIST, J. La subjectivité. In: Kambouchner, D. (org.). *Notions de philosophie, II*. Paris: Gallimard, 1995.
- CAMUS, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2011.
- COOREBYTER, V. de. *Sartre face à la phénoménologie: autour de « l'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- \_\_\_\_\_. L'Être et le néant, ou le roman de la matière. *Les Temps Modernes*, n. 667, 2012. p. 1-11.
- DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990.
- DERRIDA, J. Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit. In: \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Minuit, 1972.
- GADAMER, H.-G. L'Être et le néant de Jean-Paul Sartre. In: \_\_\_\_\_. *L'Herméneutique en rétrospective*. I&II parties. Paris: Vrin, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.
- RAFFOUL, F. *A chaque fois mien : Heidegger et la question du sujet*. Paris: Galilée, 2004.

---

82 É importante sublinhar que há uma utilização da ideia de *instante* em *O Ser e o Nada* que não significa esta unidade temporal da concepção instantaneísta da temporalidade. Trata-se de um acontecimento que provoca uma mudança naquilo que Sartre chama de projeto original ou fundamental. Cf. *Ibidem*, p. 520-1.

- RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset&Fasquelle, 1993.
- RICCEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Temps et récit*, tome III: le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- SARTRE, J-P. *Situations I*: Essais critiques. Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. La Transcendance de l'Ego. In:\_\_\_\_\_. *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, 2010.
- \_\_\_\_\_. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 2012b.
- SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Unesp, 2004.
- SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*. Bruxelles: De Boeck&Larcier, 1998.