

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIAGO MONTEIRO VIOLANTE

**O AVESSE DO *EGO* NO EXISTENCIALISMO DE
SARTRE**

Toledo/PR

2011

TIAGO MONTEIRO VIOLANTE

**O AVESSE DO *EGO* NO EXISTENCIALISMO DE
SARTRE**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia do CCHS/UNIOESTE,
Campus de Toledo/PR, como requisito
final à obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Marcos Onate

Toledo/PR

2011

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

V795a Violante, Tiago Monteiro
O avesso do ego no existencialismo de Sartre / Tiago
Monteiro Violante. -- Toledo, PR : [s. n.], 2011.
106 f.

Orientador: Dr. Alberto Marcos Onate
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Existencialismo 3. Consciência 4.
Ontologia 5. Ego 6. Fenomenologia 7. Sartre, Jean-Paul,
1905-1980 I. Onate, Alberto Marcos, Or. II. T.

CDD 20. ed. 194

TIAGO MONTEIRO VIOLANTE

**O AVESSE DO *EGO* NO EXISTENCIALISMO DE
SARTRE**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia do CCHS/UNIOESTE,
Campus de Toledo/PR, como requisito
final à obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate – Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Cristiano Perius – Membro
Universidade Estadual de Maringá

Toledo, 08 de Agosto de 2011

*À minha filha amada,
Laura Okamura Violante*

Agradecimentos

Ao professor Dr. Alberto Marcos Onate, pela amizade, profissionalismo e honestidade nas transmissões dos valores necessários durante todo o processo de orientação.

Ao professor Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pela disponibilidade e colaboração nos momentos difíceis.

Ao professor Dr. Cristiano Perius, por aceitar gentilmente avaliar este trabalho.

Às laboriosas contribuições dos professores Dr. César Augusto Battisti, Dr. Wilson Antônio Frezzatti Júnior, Dr. Eládio Craia, Dr. Libânio Cardoso e secretárias Natália e Maria do programa de Mestrado em Filosofia da UNIOESTE.

Aos amigos do Mestrado, em especial Jackson Valentim Bastos e Luiz Ricardo Rech, pelos momentos de convivência e discussão ao longo dos estudos.

Às contribuições dos familiares e amigos, em especial à minha mãe Maria Helena M. Violante, às minhas tias Ana Amélia M. V. Vieira e Assumpção Martinêz, aos tios Elias Vieira e Maurício Violante e aos amigos Antonio Campos de Lima e Pedro José de Souza.

Às contingências da existência.

“Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este Ego que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei”

Sartre – A transcendência do Ego

“O ser-Para-outro é um fato constante de minha realidade humana e apreendo-o com sua necessidade de fato em qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo”

Sartre – O Ser e o Nada

VIOLANTE, Tiago Monteiro. *O avesso do Ego no existencialismo de Sartre*. 2011. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

RESUMO

Uma das constantes preocupações teóricas de Sartre é a questão da constituição do *ego*. Percebe-se uma detalhada perseguição, por parte do filósofo francês, em busca desta problemática existencial por excelência: a relação da consciência com seu *eu*. O *ego* é uma estrutura imanente da consciência constituinte, ou é um produto transcendente de uma criação poética realizada por tal campo transcendental? O que este trabalho pretende apresentar é como Sartre apreende as características, funções e sentidos que o *ego* assume em seu existencialismo. Torna-se necessário, entretanto, recortar esta temática no horizonte de uma progressão argumentativa sobre os fundamentos da realidade humana, apresentada desde sua primeira obra, *A transcendência do Ego*, até sua obra mais importante e expressiva, *O Ser e o Nada*.

Palavras chaves: Sartre; Ontologia; Ser-para-si; Ser-para-outro; Ego.

VIOLANTE, Tiago Monteiro. *The reverse of the Ego in the Sartre's existentialism.* 2011. 105 f. Dissertation of Master in Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ABSTRACT

One of the constants of Sartre's theoretical concerns is the question of the constitution of the *ego*. It can be seen a detailed siege by the French philosopher, in search of this existential problem par excellence: the relationship of consciousness to self. The *ego* is a structure of consciousness immanent constitute or is a product of a transcendent poetic creation held by such transcendental field? What this paper intends to present is how Sartre captures the features, functions and meanings that the *ego* is in his existentialism. It is necessary, however, cut this issue on the horizon of an argumentative progression on the foundations of human reality, presented since his first work, *The Transcendence of the Ego*, to his most important and significant, *Being and Nothingness*

Keywords: Sartre; Ontology, Being-for-itself, Being-for-another; Ego

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 MÉTODO E CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM A TRANSCENDÊNCIA DO EGO.....	15
1.1 <i>EPOQUÉ FENOMENOLÓGICA: ACESSO AO CAMPO DE EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL</i>	<i>17</i>
1.2 MÉTODO DE FUNDAMENTAÇÃO DA AUTONOMIA, IMPESSOALIDADE E TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA.....	25
1.3 CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL E JOGO CONSTITUINTE DO EMPÍRICO	39
2 O JOGO TRANSFENOMENAL DE CONSTITUIÇÃO EM O SER E O NADA.....	48
2.1 EM BUSCA DA TRANSFENOMENALIDADE DO <i>SER</i>	48
2.2 EM BUSCA DA TRANSFENOMENALIDADE DO <i>NADA</i>	55
2.3 O JOGO DO <i>SER</i> E DO <i>NADA</i> NA ESTRUTURAÇÃO DO TRANSCENDENTAL.....	71
3 O SENTIDO DO EGO NA FILOSOFIA DE SARTRE	80
3.1 REFLEXÃO IMPURA: A CONSTITUIÇÃO DO <i>EGO</i> EM <i>A TRANSCENDÊNCIA DO EGO</i>	81
3.2 REFLEXÃO IMPURA: A TEMPORALIDADE PSÍQUICA EM <i>O SER E O NADA</i>	88
3.3 <i>O SER-PARA-OUTRO</i> NA CONSTITUIÇÃO DO <i>EGO</i>	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

INTRODUÇÃO

O que significa dizer que o *Ego* tem um avesso?

Em uma passagem das *Meditações Cartesianas* (1931), o filósofo Edmund Husserl (1859-1938) explicitou a tarefa da fenomenologia transcendental. Depois de afirmar que o *Ego* transcendental possui uma estrutura universal e apodíctica de sua própria experiência, e que em decorrência dessa estrutura ele possui um esquema indeterminado que o faz aparecer a si mesmo como *eu concreto*, existente com um conteúdo individual de estados vividos, de faculdades e de tendências, sendo um objeto de uma experiência interna possível que pode ser infinitamente ampliada e enriquecida, Husserl anunciou que a efetivação dessa experiência seria “a *tarefa eminente de uma crítica da experiência interna transcendental*” (HUSSERL, 2001: 46 e 47; grifos do autor). O autor ressaltou, no entanto, a importância de se percorrer duas etapas na elaboração dessa tarefa de “ordem superior”: na primeira devem-se descrever os caracteres gerais da evidência concordante da experiência transcendental do *Ego*, excluindo das descrições as questões relacionadas a uma crítica geral dessa experiência; na segunda se tem por objetivo essa própria crítica da experiência transcendental e, conseqüentemente, a crítica do conhecimento transcendental em geral (HUSSERL, 2001: 47-48). O desenrolar das *Meditações* de Husserl cumprem, de certa maneira, essa primeira etapa, também chamada pelo autor de “primeira fenomenologia”. Já a segunda etapa fica entrevista e acenada, mas não definitivamente efetivada, pelo conjunto dessas *meditações*. (HUSSERL, 2001: 164 e 165).

No desenrolar do longo percurso das descrições fenomenológicas, Husserl assume que todo estado de consciência sempre intenciona algo como um objeto intencionado. Essa relação do *cogito* com seu *cogitatum* respectivo é chamada de relação intencional. O autor oferece o rápido exemplo, dentre muitos, da percepção e da lembrança de uma casa. Por um lado, tem-se um estado de consciência: a percepção ou a lembrança; por outro lado, tem-se um *cogitatum*: uma determinada casa individual. Assim, a percepção da casa assume uma casa da maneira perceptiva, enquanto a lembrança da casa assume a casa como lembrança. Husserl esclarece que “a palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa

particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001: 51. Grifos do autor). Para se descrever, observar e explicar um estado de consciência é preciso um ato de reflexão sobre esse estado. Deve-se descrever nesse ato de reflexão, por um lado, as determinações que o “eu” atribui, em modalidades determinadas da consciência e seus modos próprios, ao objeto intencional. Husserl apresenta, enquanto exemplo, os “modos” existenciais, como “existência certa, existência possível ou suposta”, etc., e os “modos temporais subjetivos”, como existência presente, passada e futura. Segundo o autor, essa descrição que recai sobre o *cogitatum* é chamada de direção *noemática*; por outro lado, devem-se descrever as modalidades do próprio *cogito*, como, por exemplo, a percepção, a lembrança, a memória imediata, etc., e suas inerentes diferenças modais, como a clareza e a distinção. A essa descrição que recai sobre o *cogito*, Husserl a chama de direção *noética* (HUSSERL, 2001: 53-54).

O iniciador da fenomenologia enquanto método descritivo acrescenta que a vida da consciência possui uma “multiplicidade indefinida e inacabada” de “estados concretos individuais”. Refletir sobre cada estado de consciência, fazendo-os primeiramente se revelarem, para depois descrevê-los em suas estruturas variáveis, e em seguida descrever como cada estado se conecta com outro, até formar a complexidade que é a unidade do próprio *eu* concreto¹, torna-se uma das primeiras tarefas dessa etapa da fenomenologia (HUSSERL, 2001: 55). É nessa “estrutura de multiplicidades” de caráter noético e noemático bem determinado, coordenada de maneira essencial com a identidade de um determinado *cogitatum*, que o *cogito* tem consciência *de* seu *cogitatum* (HUSSERL, 2001: 58). Uma descrição da multiplicidade inerente à intencionalidade de todo *cogito* não é esgotada pelas descrições dos estados de consciência atuais. Um estado de consciência sempre implica, segundo Husserl, uma potencialidade implícita (HUSSERL, 2001: 61-62). Um estado de consciência possui um “horizonte” intencional que “varia conforme a modificação de suas conexões com outros estados e com as próprias fases de seu decorrer”. Isso significa que um estado de consciência atual (*cogito* atual) somente

¹ Husserl esclareceu que “esse *eu* só é concreto no conjunto infinito e ilimitado de sua vida intencional una, que forma uma unidade bem ‘ligada’ e que envolve, a título de *cogitata*, os objetos intencionais correlatos, que formam, por sua vez, conjuntos bem ligados, inteiros, e entre eles o mundo fenomenal como tal” (HUSSERL, 2001: 55; grifo do autor).

pode ser revelado (analisado, descrito), em seu sentido objetivo (*cogitatum*), caso o que esteja implicado nas potencialidades de seu horizonte intencional seja interrogado e descrito (HUSSERL, 2001: 63). Conforme Husserl, “é por aí que irá se dar, do ponto de vista noemático, a *explicação*, a *precisão* e a *elucidação* eventual daquilo que é ‘significado’ pela consciência, ou seja, de seu *sentido* objetivo” (HUSSERL, 2001: 64). O sentido objetivo é, portanto, constituído por intencionalidades atuais (tematizáveis) e intencionalidades potenciais (não-tematizáveis). A explicação fenomenológica elucida o que está implicado pelo sentido do *cogitatum*; elucida a dimensão constitutiva da intencionalidade que permanece oculta; descreve a relação das estruturas noético-noemáticas nessa constituição do sentido (HUSSERL, 2001: 64-67). Dizer que o *Ego* tem um avesso é dizer, primeiramente, que ele é de alguma maneira um *cogitatum*; é dizer, em seguida, que seu sentido está latente e precisa ser revelado. A revelação desta dimensão latente e constitutiva do *Ego* é a revelação do seu avesso.

Se o primeiro sistematizador da fenomenologia foi Edmund Husserl, um de seus primeiros reformuladores foi Jean-Paul Sartre (1905-1980). Apesar dos distanciamentos que ocorrem entre ambos os autores, a fenomenologia foi e continua sendo uma busca e uma descrição da dimensão possibilitadora e constitutiva do aparecimento significativo: a dimensão transcendental. Tanto Husserl como Sartre elaboraram métodos próprios de acesso a essa dimensão.

Ao campo da experiência transcendental se opõe o campo da experiência empírica. A nítida separação entre essas duas regiões tornou-se pressuposto para o início da fenomenologia husserliana. Por este motivo é que Husserl elaborou, em sua obra de 1913, intitulada *Ideias I*, uma introdução apontando para uma primeira tarefa a ser cumprida: efetuar a orientação fenomenológica para se alcançar o solo da fenomenologia e sua essência. Mas esta nova orientação não é algo fácil para o pensamento. Abandonar a orientação natural, isto é, abandonar os velhos hábitos de pensar, reconhecendo e colocando abaixo as barreiras que restringem o horizonte do pensamento e apreendendo em plena liberdade os autênticos problemas filosóficos, se tornaram exigências duras. A obra *Ideias I* teve por tarefa procurar caminhos para superar essas dificuldades (HUSSERL, 2006: 25-27). Também nas

Meditações Cartesianas, Husserl defendeu que o domínio da existência natural do mundo pressupõe como existência anterior o domínio da existência transcendental (HUSSERL, 2001: 39), e toda a primeira meditação é dedicada à elaboração de um método para superar essas dificuldades – método chamado por Husserl de *epoché fenomenológica* ou *redução transcendental*.

O filósofo Sartre, de certa maneira, também distinguiu essas duas dimensões. Uma das diferenças em relação a Husserl é o grau de importância que Sartre confere ao campo das experiências empíricas. Se para Husserl essa dimensão não deve ser tratada explicitamente pela filosofia, para Sartre, a filosofia não deve esquecer os “verdadeiros problemas”. Sartre concluiu sua primeira obra filosófica, intitulada *A transcendência do Ego* (1936), afirmando que há muito tempo não se sentia uma filosofia tão realista, que voltou a mergulhar o homem no mundo, dando todo o seu peso às suas angústias, aos seus sofrimentos e às suas revoltas (SARTRE, 1994: 82). Essa conclusão foi consequência de uma diferente caracterização do campo transcendental em relação ao que Husserl propusera em sua fenomenologia. Sartre teve como um de seus objetivos, em *A transcendência do Ego*, a apresentação do acesso ao campo transcendental e de sua respectiva configuração, distanciando-se da filosofia de Husserl e oferecendo contornos para sua própria fenomenologia.

Se a fenomenologia é uma descrição da dimensão possibilitadora de todo e qualquer aparecimento significativo, e se todo fenomenólogo deve possuir um método de acesso a esse “avesso”, uma das primeiras necessidades que se impõem para a compreensão da filosofia sartriana é entender como o filósofo francês elaborou e apresentou seu método de acesso a essa dimensão transcendental. Nesta dissertação, portanto, não se trata de contrapor o projeto fenomenológico de Husserl ao projeto fenomenológico de Sartre. O modesto contraste que se propõe, no primeiro capítulo, oferece sim um distanciamento e uma aproximação através de um recorte temático específico presente nas propostas de ambos os projetos. O objetivo maior pretendido é, porém, mostrar como o filósofo Sartre iniciou sua empreitada fenomenológica, propondo um método de acesso a um campo transcendental impessoal, autônomo e translúcido, e como essa esfera transcendental se move na estruturação de um campo psíquico e egológico.

Poder-se-á mostrar no segundo capítulo, com essa elucidação, como Sartre acessa em sua obra *O ser e o nada* (1943) a dimensão transfenomenal de

constituição da realidade humana. Essa dimensão deve ser alcançada e descrita, numa proposta ontológica, em seu jogo próprio: é a própria revelação dos fundamentos ontológicos que está em cena. A busca da transfenomenalidade do *Ser* e do *Nada* é indispensável para se compreender a estruturação do campo transcendental. Pode-se dizer que o transfenomenal seja uma camada mais profunda em relação ao transcendental. Não obstante, no fundo, ambos os conceitos representam a mesma dimensão constitutiva da fenomenalidade. Um dos benefícios que a linguagem ontológica de Sartre avança em relação a uma linguagem unicamente fenomenológica é a precisão na explicitação das estruturas constituintes da realidade humana. O jogo estruturador do *ser* e do *nada* permite a Sartre compreender algumas questões negligenciadas anteriormente; permite também que se resolvam algumas dificuldades conceituais antes silenciadas; e, principalmente naquilo que interessa a esta dissertação, permite que “novos horizontes” constituintes do *Ego* possam ser revelados.

No terceiro capítulo será mostrado, contudo, como o *Ego* foi inicialmente constituído em *A transcendência do Ego* através da reflexão impura. Visa-se apreender a motivação e o modo específicos para seu surgimento. Pretender-se-á, na sequência, apresentar como o *Ego* é constituído em *O ser e o nada* através da mesma reflexão impura, num primeiro momento, e através da estrutura ontológica do *ser-para-outro*, num segundo momento. O que se pretende alcançar são as características, funções e potencialidades do *Ego*, tal como Sartre concebe em seu existencialismo.

1 MÉTODO E CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM A TRANSCENDÊNCIA DO EGO

A obra sartriana *A transcendência do Ego* tem por subtítulo *esboço de uma descrição fenomenológica*. No título é possível reconhecer um forte distanciamento em relação a toda uma tradição que defendeu uma estrutura egológica na imanência do *cogito*; já o subtítulo sugeriria uma total remissão às considerações da filosofia de Edmund Husserl, não fossem as diferentes diretrizes que a fenomenologia recebeu no pensamento do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Está bastante difundido, no meio acadêmico filosófico, a forte influência recebida por Sartre da fenomenologia de Husserl, principalmente nos anos de 1933-34, quando a estudou em Berlim. Justamente do interior dessa experiência é que Sartre escreveu essa primeira obra de caráter filosófico, sendo apenas em 1936, nas *Recherches Philosophiques*, que sua única edição foi publicada. Pode-se afirmar que esse *esboço* celebra a originalidade e singularidade com que o autor enfrentou alguns problemas teóricos herdados da modernidade e como sugeriu novas orientações em seus tratamentos. De um ponto de vista cronologicamente inicial, *A transcendência do Ego* representa um protótipo dos grandes esforços sartrianos, durante aproximadamente 40 anos de produção intelectual, para compreender a subjetividade concreta². Contingência, refutação ao solipsismo, liberdade e responsabilidade são exemplos de alguns temas latentes nessa obra e que nunca foram abandonados por Sartre; pelo contrário, representam o horizonte temático de sua filosofia. Uma das mais relevantes características dessa nova diretriz, na qual se insere o pensamento sartriano, é o abandono de um primado das filosofias do conhecimento para o encontro de um primado existencial que é fundamentado, explorado e afirmado em cada uma de suas análises³. Aliás, não é outro o conteúdo da conclusão de A

² Cf. a introdução do trabalho realizado por Jean-Marc Mouillie, intitulado *Sartre: conscience, ego et psychè*, onde o autor esclarece que o interesse da reflexão sartriana para elucidar “os fundamentos de uma psicologia fenomenológica, a investigação ontológica sobre o modo de ser da consciência e o exame das determinações materiais e históricas da *práxis*” se conduz para uma “compreensão da subjetividade concreta, onde o sujeito individual se coloca em jogo” (MOUILLIE, 2000: 7-8; grifos do autor; tradução minha).

³ Cf. também a introdução do livro intitulado *Sartre: metafísica e existencialismo*, de Gerd Bornheim, onde o autor afirma que “para Sartre não se trata de alcançar apenas um primeiro princípio intelectual, mas um primeiro princípio existencial que, além de permitir o acesso à verdade do reino

transcendência do Ego, quando Sartre afirma nada mais ser preciso para se fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas do que recolocar a filosofia em sua devida orientação.

Esse esboço é iniciado com um breve resumo indicando o principal objetivo de Sartre: mostrar que, ao contrário da maior parte dos filósofos, muitos também psicólogos, o *Ego* não é uma estrutura nem formal e nem material da consciência: "ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem" (SARTRE, 1994: 43). Para a realização dessa proposta, Sartre elabora uma crítica⁴ a esses filósofos, iniciada na primeira parte (intitulada *Eu e Mim*) da obra, onde pretende mostrar as dificuldades de se adotar tais perspectivas e as confusões nos processos investigativos que culminam quase sempre em alguns embaraços teóricos. Essa crítica sartriana não dispensa o conceito husserliano de *intencionalidade*, sendo esse conceito chamado por Moutinho de "chave" de liberação do campo da consciência (MOUTINHO, 1995: 27). Entretanto, apenas a partir da crítica à tradição não se reúnem elementos suficientes para fundamentar essa "liberação": tornou-se preciso um esforço teórico que o fizesse. Sendo assim, esse trabalho de "liberação" se tornou consequência de um processo de fundamentação⁵ que se iniciou com a herança do conceito husserliano de *intencionalidade*, passou por uma operação não apodíctica, nem adequada, mas que mostrou a consciência sem o *Ego* e terminou com uma *reflexão pura* capaz de assegurar a evidência apodíctica e adequada da consciência impessoal (ausência do *Ego*). Desse modo, o momento da obra em que Sartre mostrou as consequências nefastas de uma egologia transcendental, elaborando uma crítica a toda uma tradição, foi completada e possibilitada por um processo de fundamentação da impessoalidade da consciência e da autonomia de uma consciência irrefletida sobre uma consciência reflexiva. Esse processo "positivo" de fundamentação se iniciou na primeira parte da obra e se estendeu até a segunda (intitulada *Constituição do Ego*). Ao mesmo tempo, o viés "crítico" também esteve disposto ao longo da obra. Afinal, em cada linha onde Sartre descreveu fenomenologicamente como a consciência se projeta no *Ego*, se encontrando num movimento de fuga e de mascaramento de si mesma, alimentou ainda mais sua

humano, deverá ser aceito também como instaurador de todo um programa de vida" (BORNHEIM, 2005: 16).

⁴ Moutinho acrescentaria a designação "negativo" para essa crítica (MOUTINHO, 1995: 24-25).

⁵ Poder-se-á chamar esse processo de fundamentação de "processo positivo".

distância em relação a outros pensadores, e, ao mesmo tempo, contribuiu para que as concepções formal e material do *Ego* fossem cada vez mais consideradas grandes equívocos teóricos:

infelizmente, enquanto o Eu permanecer uma estrutura da consciência absoluta, poder-se-á acusar a fenomenologia de ser uma 'doutrina refúgio', de atirar ainda uma parcela do homem para fora do mundo e de afastar com isso a atenção dos verdadeiros problemas (SARTRE, 1994: 82).

A desconstrução da egologia transcendental pressupôs, portanto, a construção (constatação fundamentada) de um campo transcendental impessoal, autônomo e translúcido, o que Sartre realizou através desse processo de fundamentação.

Apesar da necessidade, contudo, de se reconhecer uma unidade formal que sintetize o pensamento sartriano apresentado em *A transcendência do Ego*, o processo de análise torna-se bastante útil para se reconhecer as minúcias de tão intrincada construção argumentativa. Nessa direção é que se busca, neste primeiro capítulo, apresentar algumas operações, e suas respectivas justificativas, que permitiram a Sartre fundamentar o acesso ao campo transcendental e, conseqüentemente, fundamentar a impessoalidade, a autonomia e a translucidez do plano irrefletido da consciência sobre o plano reflexivo. Pretender-se-á mostrar, na sequência, como o filósofo francês concebeu os modos de existência da consciência transcendental e como esses modos revelaram um jogo transcendental de constituição do psíquico e do *Ego*. O problema propriamente da constituição do *Ego* ficará reservado para o terceiro capítulo desta Dissertação.

1.1 EPOQUÉ FENOMENOLÓGICA: ACESSO AO CAMPO DE EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL

Husserl afirmou, em sua obra *Meditações Cartesianas* (1931), que a fenomenologia é uma espécie de neo-cartesianismo, já que podemos encontrar nas *Meditações* de Descartes um protótipo de filosofia a que todo pensador iniciante

deveria recorrer como ponto de partida. Husserl se referia aos dois grandes impulsos sentidos em sua filosofia após seu contato com essa obra cartesiana: (1º) a necessidade de um filósofo recorrer às intuições absolutas e a um método para justificar as etapas percorridas, ascendendo a um caminho seguro para o conhecimento verdadeiro e reformando a filosofia e todas as ciências positivas; (2º) e a necessidade de se pensar o método cartesiano da *Dúvida* e o *Ego* das *cogitationes* como seu consequente resultado, transformando um ingênuo objetivismo da filosofia em um subjetivismo transcendental (HUSSERL, 2001: 19-22). Esses impulsos se tornaram referências para uma reflexão fenomenológica.

Referindo-se à sua época e reconhecendo o desaparecimento da unidade na determinação do objetivo e na colocação dos problemas e do método, Husserl defendeu uma filosofia viva e unificada, contendo um embate sério entre teorias divergentes, numa comunhão de fundamentos e numa fé inquebrantável em uma filosofia verdadeira, com consciência das responsabilidades, espírito de colaboração visando resultados objetivamente válidos, purificados pela crítica mútua e capaz de resistir às críticas posteriores (HUSSERL, 2001: 22-23). Seu diagnóstico foi de que faltava um “lugar” espiritual comum onde as filosofias poderiam se tocar e se fecundar mutuamente. Como o sentido fundamental da filosofia deve ser o de buscar se libertar dos preconceitos, fazendo de si uma ciência autônoma, realizada em virtude de evidências últimas tiradas do sujeito, e encontrando nessas evidências sua justificação absoluta, o único renascimento fecundo, para Husserl, é ressuscitar as *Meditações* de Descartes para desvelar o significado profundo de um retorno radical ao *Ego cogito* puro, revivendo os valores eternos daí decorrentes. Visando esse objetivo, Husserl meditou à maneira cartesiana pretendendo uma extrema prudência crítica capaz de transformar o cartesianismo sempre que fosse necessário, não recaindo em erros que Descartes e seus sucessores não souberam evitar (HUSSERL, 2001: 23-24).

Tornou-se preciso, como o próprio modelo cartesiano sugeriu, um procedimento plenamente justificador da concepção de filosofia e de seu objetivo. Essa função foi iniciada com a *primeira meditação* de Husserl, intitulada “Rumo ao Ego Transcendental”. Para o autor alemão, o radicalismo de uma postura chamada “revolução cartesiana” deveria incluir a própria ideia de uma ciência autêntica possuidora de fundamentos absolutamente certos. As *Meditações* de Descartes teriam se ressentido de não realizarem esse procedimento, uma vez que partiram do

ideal científico da geometria (na forma de um sistema dedutivo) sem uma crítica prévia. Nesse radicalismo defendido por Husserl, não se deve admitir como válido nenhum ideal de ciência normativa; nem se deve abandonar o objetivo geral de Descartes. Assim, uma ideia geral de ciência, e de seu fim geral, submetida a essa “revolução”, somente lhe permitiu se conduzir, inicialmente, à maneira de uma hipótese de trabalho, na medida em que se deixou levar pela própria pretensão contida nessas ideias. Como toda ciência positiva tem, segundo Husserl, uma pretensão justificada, uma ideia de ciência verdadeira deve ser captada através dessa pretensão; dela é que se obtêm os elementos de uma ideia teleológica geral própria de toda ciência verdadeira (HUSSERL, 2001: 25-27).

O filósofo iniciou, do mesmo modo, a captação dessa ideia observando o fato de todo estudioso querer emitir juízos e fundamentá-los perfeitamente. Reconheceu nas ciências uma distinção entre juízos mediatos e juízos imediatos. Os primeiros se apóiam nas demonstrações dos segundos e em sua justificação: a crença nos juízos mediatos pressupõe a crença nos juízos imediatos. Nas justificações verdadeiras, os juízos demonstram sua “exatidão”, seu “acordo” com a própria coisa julgada. Como o ato de julgar é apenas uma “intenção” e, em geral, uma simples presunção de que uma coisa existe ou é de alguma maneira, há outro tipo de juízo intencional utilizado pelas ciências: a evidência, onde o “fato” não é somente “visto” de maneira distante e inadequada; ele está presente diante do sujeito que tem dele uma consciência imanente (HUSSERL, 2001: 27-29). Na evidência se possui a experiência de um ser e de sua maneira de ser, sendo nela que o espírito alcança a “coisa em si”. A evidência pode ter, entretanto, graus de perfeição, desde uma ausência total de preenchimento da intenção até a totalidade desse preenchimento. No primeiro caso, verifica-se uma contradição entre a intenção e aquilo que a experiência mostrou (a coisa); verifica-se a falsidade evidente, isto é, a “negativa da evidência” ou a “evidência negativa”. No segundo caso, verifica-se “a *evidência perfeita* e seu correlato, a *verdade pura e estrita*”, apresentando-se como sendo a ideia inerente à tendência do conhecer (HUSSERL, 2001: 29-30). Husserl reconhece que

do ponto de vista da intenção final, a ideia de ciência e de filosofia implica *uma ordem de conhecimentos anteriores em si, relacionados a outros, em si posteriores*, e, no final das contas, *um começo e um progresso*, começo e progresso não fortuitos, mas, ao contrário,

fundamentados “na natureza das próprias coisas” (HUSSERL, 2001: 30; grifos do autor).

Essa tendência captada por Husserl, e inerente ao fazer científico, não torna sua investigação desvinculada de sua radicalidade inicialmente proposta. Como se observa, o autor apenas “vive” a tendência das ciências visando apreender seu sentido. Toda pretensão de validade que essas ciências possuem não se torna suficiente para excluir a postura husserliana de apenas captar sua ideia teleológica, nada resolvendo, até esse momento de sua meditação, quanto a considerá-las em sua possibilidade de verdade. Seguindo ainda os princípios de sua “revolução”, o único elemento encontrado, como a condição de um primeiro princípio metódico destinado a reger todos os esforços posteriores, é a *evidência* (HUSSERL, 2001: 31). Husserl afirma que

não poderia evidentemente nem emitir nem admitir como válido *nenhum julgamento, se não o obtenho a partir da evidência*, ou seja, em experiências em que as “coisas” e os “fatos” em questão me são apresentados “em si”. Deverei, então, é verdade, refletir sobre a evidência em questão, avaliar seu *alcance* e tornar evidentes para mim seus limites e seu grau de “perfeição”, ou seja, ver a que ponto as coisas me são realmente mostradas em si mesmas. À medida que houver falha na evidência, não poderei querer chegar a nada de definitivo; na melhor das hipóteses, poderei conferir ao julgamento o valor de uma etapa intermediária possível no caminho que leva a ela (HUSSERL, 2001: 31; grifos do autor).

A noção de evidência se torna cara a Husserl, sendo o conceito chave para a justificação de sua noção de filosofia.

Uma distinção a se realizar em relação aos juízos e à evidência é que ambos são predicativos e/ou antepredicativos: a evidência predicativa implica a antepredicativa. Todos os juízos expressos pela ciência são fixados como verdades expressas e correspondem mais ou menos a sua evidência ou não evidência (HUSSERL, 2001: 29). Em consequência, as ciências querem fundamentar predicativamente uma intuição antepredicativa. Como a linguagem comum se mostra, para Husserl,

muito pouco exigente quanto à adequação dos termos [...], será preciso conferir às significações um novo fundamento, orientá-las de modo original sobre as evidências adquiridas no trabalho científico e

fixar na linguagem esses significados fundamentados de forma nova (HUSSERL, 2001: 31).

Logo, se o primeiro princípio metódico do qual se deve partir é a evidência, a fixação da tarefa de fundamentação da linguagem será o segundo passo.

Seguindo-se Husserl pela primeira meditação, o autor questiona quais seriam as verdades primeiras em si que deveriam sustentar o edifício de uma ciência universal (HUSSERL, 2001: 32). Ele reconhece que as evidências precisam trazer em si mesmas a marca de uma prioridade, no sentido de serem reconhecidas como anteriores a qualquer outra evidência concebível. Essa prioridade deve ser evidente e deve comportar certa perfeição, ou seja, uma certeza absoluta (HUSSERL, 2001: 32). Por isso, a expressão *certeza absoluta* (indubitabilidade absoluta) atrai Husserl para o fato de que “a *perfeição ideal exigida para a evidência diferencia-se*”. Se imperfeição indica insuficiência, um aperfeiçoamento ocorre numa “progressão sintética de experiências concordantes, em que essas intenções chegam ao estado de experiência real, que os confirma e preenche”, tornando coerente a ideia de perfeição com a ideia correspondente de *evidência adequada* (HUSSERL, 2001: 32). Vivendo as preocupações de toda e qualquer noção de ciência, contudo, o estudioso assume outro tipo de perfeição: a apodicticidade. Ela é o selo do discurso dignamente filosófico, possuindo uma “*indubitabilidade absoluta*” atribuída a todos os *princípios* (HUSSERL, 2001: 33).

Husserl elabora, em seu discurso, diferenciações internas à noção de evidência. O próprio Sartre reconhece o benefício dessa classificação para o sucesso da fenomenologia⁶. Em cada evidência, segundo Husserl, o ser ou a determinação de uma coisa é intuído em si mesmo e com a certeza absoluta da exclusão de qualquer possibilidade de dúvida. Essa certeza absoluta, no entanto, não exclui a possibilidade da dúvida se tornar presente futuramente. Isso poderia ser previsto através de uma reflexão crítica (HUSSERL, 2001: 33). Se a reflexão crítica mostrar, em contra partida, uma impossibilidade absoluta de se conceber a não existência da “coisa” intuída, então a adequação recebe o nome de *evidência apodíctica*, excluindo toda e qualquer dúvida concebível do campo de investigação. A evidência dessa reflexão crítica é, com efeito, uma evidência apodíctica, e a impossibilidade de não ser aquilo que é dado em uma certeza evidente também o é:

⁶ Cf. *A transcendência do Ego*, p. 54.

eis o princípio cartesiano da indubitabilidade absoluta (HUSSERL, 2001: 33-34). É preciso ainda classificar mais um tipo de evidência: a *evidência inadequada*. Como se observou, evidência significa o preenchimento de uma intenção por uma intuição correspondente. Quando esse preenchimento, numa experiência presente, se completa por inteiro, guardando em si a possibilidade de se tornar, num momento posterior, objeto de dúvida, essa evidência se torna apenas adequada. Caso haja a impossibilidade de dúvidas futuras ou pregressas, essa evidência, além de totalmente adequada, tornar-se-á evidência apodíctica. Mas Husserl é claro quanto a outra distinção possível: as evidências apodícticas podem ser inadequadas:

A apodicticidade pode, conforme o caso, pertencer a evidências inadequadas. Ela possui *uma indubitabilidade absoluta* de uma categoria especial e bem determinada, aquela que o estudioso atribui a todos os princípios. Manifesta a superioridade de seu valor na tendência que tem o estudioso de justificar novamente e num plano superior os raciocínios já evidentes em si, elevando-os a princípios, e de lhes proporcionar dessa forma a dignidade suprema da apodicticidade (HUSSERL, 2001: 33; grifos do autor).

Deve-se entender por evidência inadequada uma evidência não totalmente preenchida por uma intuição. Uma evidência desse tipo, para que se torne adequada, permanece dependente de um processo sintético de aperfeiçoamento. Quando uma evidência inadequada é elevada ao caráter de um *princípio* científico, ela permanece fundamentada numa evidência apodíctica, que lhe transfere justamente esse caráter. Somente nesse caso uma evidência inadequada pode ser considerada apodíctica.

Esses procedimentos metódicos, não obstante tais classificações, ainda não se mostravam suficientes para a filosofia receber, de fato, um ponto de partida consistente. O que eles garantiam até este momento da primeira meditação husserliana eram apenas critérios para se pensar uma metodologia que pudesse fazê-lo. Husserl questionou, por isso, a possibilidade de se descobrir evidências que contivessem a apodíctica antes de todas as outras evidências concebíveis e, ao mesmo tempo, se poderiam ser percebidas como apodícticas (HUSSERL, 2001: 34) O autor supôs que se as evidências encontradas como primeiras em si fossem inadequadas, “ao menos deveriam ter um conteúdo apodíctico passível de ser

conhecido, um conteúdo assegurado, graças à apodicticidade” (HUSSERL, 2001: 34).

A existência do mundo aparece, por certo, sempre pressuposta por qualquer atividade natural do ser humano, ao passo que muitos estudiosos nem mesmo enunciariam nenhuma proposição para fundamentar essa evidência. Ela é anterior às evidências da vida cotidiana e da vida das ciências. Apesar dessa anterioridade da evidência do mundo, Husserl questiona se essa evidência possui mesmo um caráter apodíctico. Baseando-se no argumento de Descartes da *dúvida dos sentidos*, o autor defende que a evidência do mundo, baseada na experiência sensível, não pode “nem mesmo almejar o privilégio da evidência primeira e absoluta” (HUSSERL, 2001: 35). O que ocorre nesta constatação é uma necessidade de se retirar do terreno universal a autoridade espontânea da empiricidade: “a existência do mundo, fundamentada na evidência da experiência natural, não pode mais ser para nós um fato que ocorre por si; ela em si não é para nós mais que um objeto de afirmação” (HUSSERL, 2001: 35).

A partir deste procedimento, a natureza corporal e o conjunto do mundo empírico se tornam nas *Meditações* husserlianas apenas um “fenômeno de existência”. O mundo permanece sempre onde esteve, mas sem o ato de crença existencial que ocorre na experiência natural (executada na atitude irrefletida e ingênua da vida cotidiana). Um filósofo não deve admitir, segundo Husserl, essa crença como válida para uma fundamentação primeira da filosofia, mesmo que continue sendo possível a captação do mundo “pelo olhar da atenção”. Todos esses fenômenos perdem sua “validade” e sofrem uma “modificação de valor”. Esse procedimento decisivo do método de Husserl é chamado de *epoqué fenomenológica* ou *redução transcendental* (HUSSERL, 2001: 37-38). É ele que permite uma passagem justificada da atitude natural para uma atitude filosófica.

O método husserliano consiste em retirar a validade (colocação entre parênteses) de todo o mundo objetivo e, conseqüentemente, investigar aquilo que sobra diante desta atitude. O investigador se percebe, com este comportamento, não diante de um puro nada, mas diante de “uma vida pura com o conjunto de seus estados vividos puros e de seus objetos intencionais”. Segundo Husserl,

a *epoqué* é o método universal e radical pelo qual me percebo como eu puro e pelo qual todo o mundo objetivo existe para mim,

exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é “mundo” vale para mim [...] Se me coloco acima de toda essa vida e me abstenho de efetuar a menor crença existencial que coloca “o mundo” como existente, se volto exclusivamente para essa vida em si, então me encontro como *ego* puro, com o cotidiano puro de minhas *cogitationes* (HUSSERL, 2001: 38-39; grifos do autor).

O domínio de existência natural sempre pressupõe o domínio de existência transcendental; o domínio de existência empírica sempre pressupõe a existência, em si anterior, do *Ego* puro e suas *cogitationes*. Ainda para o propósito de Husserl, torna-se necessário um “selo” de caráter apodíctico para essa constatação. Mais uma vez ele se respalda em Descartes, ao afirmar que a existência da subjetividade transcendental, ou seja, o *Ego sum*, deve ser encarado como apodíctico, uma vez que o *eu duvido* já supõe o *eu sou* (HUSSERL, 2001: 39). O alcance dessa evidência apodíctica, no entanto, ainda precisará ser delineado.

Na experiência transcendental, o *Ego* é acessível a si mesmo, sendo um núcleo de “experiências propriamente adequadas”. Para além do *Ego*, estende-se um horizonte indeterminado que não é o objeto imediato da experiência, mas o próprio pensamento que o acompanha. Segundo Husserl,

a percepção externa (que certamente não é apodíctica) é, sem dúvida, uma experiência do objeto em si [...], mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas. Esse espectro, esse “horizonte” é tal que implica a possibilidade de ser determinado em e por experiências possíveis (HUSSERL, 2001: 40).

A certeza apodíctica da experiência transcendental recai sobre a constatação de que o *Ego* transcendental é capaz de implicar a indeterminação de um horizonte aberto. A realidade do domínio do conhecimento original é, com efeito, estabelecida junto com seu limite, ou seja, com aquilo que ainda não foi apresentado “a descoberto” na evidência do *eu sou* (HUSSERL, 2001: 40).

Esta compreensão teria, conforme Husserl, faltado a Descartes. O filósofo francês considerou o *Ego cogito* como um “axioma” apodíctico que deveria servir de fundamento a uma ciência “nomológica” e que procederia *ordine geométrico*, igual às ciências matemáticas. Para Husserl,

não deveremos pensar que, em nosso *eu puro* apodíctico, conseguimos preservar uma pequena parcela do mundo, que seria a única coisa não sujeita à dúvida, e que se trata agora de reconquistar, por deduções bem conduzidas e seguindo os princípios inatos ao *ego*, todo o resto do mundo (HUSSERL, 2001: 41; grifos do autor).

Isto transformaria o *Ego* em uma *substantia cogitans* separada, sendo um ponto de partida de raciocínios de causalidade.

O método da filosofia de Husserl é a *epoqué fenomenológica*, e o ponto de partida de sua filosofia deve ser a subjetividade transcendental, ou, o que significa o mesmo, o *Ego transcendental*. Não se deve entender com isso que todo método fenomenológico se reduza a essas considerações. Percebe-se, na verdade, que esse método serve apenas para o estabelecimento do campo de atuação da fenomenologia husserliana. Depois que esse campo é estabelecido, trata-se do próprio filosofar, o que implica outro procedimento metódico. Esse método de atuação é a *descrição fenomenológica*, operando sobre outros parâmetros. Husserl a apresenta em sua segunda meditação, chamando-a de *análise intencional*⁷. A partir deste itinerário é que a pesquisa de Husserl ganha verdadeiramente o sentido de uma filosofia transcendental. É com a evidência apodíctica do *Ego cogito* que se inicia o intenso desenvolvimento de suas análises fenomenológicas.

1.2 MÉTODO DE FUNDAMENTAÇÃO DA AUTONOMIA, IMPESSOALIDADE E TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA IREFLETIDA

Não obstante a configuração que a fenomenologia ganha no pensamento de Husserl, com seus intrincados desdobramentos conceituais, Sartre se coloca próximo e distante de seu projeto. Nos pontos que interessam a este tópico, observa-se que Sartre se manteve fiel à necessidade do princípio da intuição absoluta e do método que um filósofo deve dispor para justificar e fundamentar sua pesquisa e seus resultados.

Relacionando Sartre com Descartes, Gerd Bornheim afirmou que

⁷ Cf. a introdução desta Dissertação, onde são apresentados alguns parâmetros da “análise intencional”.

a postulação da necessidade de um primeiro princípio metafísico estabelece, em ambos os filósofos, o reconhecimento de que também o método deve ser metafisicamente determinado pela subjetividade. Tanto em Descartes como em Sartre, o *cogito*, enquanto fundamento, é alcançado através de duas etapas essenciais. Num primeiro momento, o filósofo busca atingir a afirmação do *cogito*, mas de tal maneira que sua existência deva ser aceita como certeza absoluta; num segundo momento, pergunta-se o que é o *cogito*, qual a sua natureza (BORNHEIM, 2005: 15; grifos do autor).

A fenomenologia de Husserl é, como se apresentou, uma espécie de neo-cartesianismo. A fenomenologia de Sartre herda, da mesma maneira, esses “impulsos” determinantes. Também na filosofia de Sartre é possível reconhecer essa necessidade de se alcançar o *cogito* enquanto fundamento absoluto, embora o *cogito* sartriano se apresente com configurações distintas daquelas mostradas por Descartes e Husserl⁸. Como decorrência desta peculiar configuração, o fenomenólogo francês procura conferir outro sentido à *époque phénoménologique* husserliana. Sartre acusa, na parte final de *A transcendência do Ego*, esse procedimento metódico husserliano de ser fruto de uma “operação douda”, isto é, uma operação única e exclusivamente intelectual que não encontra motivos na atitude natural para que seja executada. Uma espécie de gratuidade a reveste, fazendo-a aparecer como um procedimento milagroso e inexplicável. Segundo Sartre, o próprio Eugen Fink, assistente de Husserl e um dos principais estudiosos de sua fenomenologia, confessou que na atitude natural não existem aquelas contradições que segundo Platão levariam um filósofo a libertar-se de um reino das meras opiniões para ascender ao reino das verdades filosóficas (SARTRE: 1994: 81). Torna-se necessário para Sartre, desse modo, uma motivação inserida na própria atitude natural; uma motivação que possibilite um encontro com a consciência transcendental sem a necessária conexão com toda a pesquisa husserliana visando à ciência rigorosa.

Sartre afirma, na conclusão de *A transcendência do Ego*, que a *époque phénoménologique* “é uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar, é ao

⁸ Toda a dimensão do *cogito* sartriano, bem como sua distinção em relação aos *cogitos* de Descartes e Husserl, pode ser apreendida em *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943). Não se pretende explorar, nesta Dissertação, as características e avaliações decorrentes do confronto deste princípio indubitável para estes filósofos.

mesmo tempo consequência de um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível da nossa vida quotidiana” (SARTRE, 1994: 81). Esta conclusão só é possível pelo modo como a consciência transcendental se apresenta em sua filosofia. A consciência é, para Sartre, uma “espontaneidade impessoal” que se determina à existência sem que se possa conceber qualquer coisa antes dela (SARTRE, 1994: 79). Não há na consciência uma estrutura egológica, mas apenas um vazio pleno e uma constante expulsão de tudo aquilo que ela intenciona. Isto significa que a consciência se percebe como espontânea e que se angustia frente a esta percepção. Esta angústia proveniente do encontro da consciência com sua espontaneidade constituinte⁹ representa um “motivo permanente” para que alguém, na atitude natural, efetue a *epoqué fenomenológica* e apreenda a consciência como um campo transcendental constituinte. Sartre reconhece, assim, uma pré-disposição da consciência a um autorresgate. Esta tendência angustiada da consciência a levaria a se comprometer num procedimento metódico rumo a esta tarefa.

Mesmo Sartre conferindo outro significado à *epoqué fenomenológica*, ele não se absteve de partir do *cogito*, ou seja, de possuir como ponto de partida a “subjetividade do indivíduo”, tal como fizeram Descartes e Husserl. Sartre não se absteve de subscrever, de alguma maneira, a *epoqué* husserliana. Em seu texto *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirmou o seguinte:

nosso ponto de partida é, de fato, a subjetividade do indivíduo e isso por razões estritamente filosóficas. Não porque sejamos burgueses, mas porque desejamos uma doutrina baseada na verdade [...] Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: *penso, logo existo*; é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta é simples e fácil de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário (SARTRE, 1987^b: 15; grifos do autor).

Tanto o método cartesiano da *dúvida hiperbólica*, quanto o método husserliano da *epoqué fenomenológica*, oferecem a Sartre o *cogito* como ponto de

⁹ Diria Sartre: “espontaneidade monstruosa” (SARTRE, 1994: 79), parafraseando André Malraux.

partida para a filosofia. Algo, porém, que o incomoda profundamente é que, em ambos os *cogitos*, a filosofia se inicia a partir da constatação indubitável de que o *Ego* aparece como estrutura da própria consciência. Uma questão, contudo, tão problematizante quanto decisiva é levantada por Sartre: afirmar algo como um *Ego* na estrutura da consciência não seria destruir o princípio da *intencionalidade*, que afirma toda consciência ser sempre consciência de alguma coisa? Não seria colocar nesse algo do qual ela é consciência um “raio” personalizante do *Ego*? Se fosse assim seria, segundo Sartre, como conceber a morte da consciência transcendental e, como consequência, ameaçar às ruínas os resultados da fenomenologia, já que um *Ego* presente na consciência transcendental introduziria certa opacidade na translucidez constitutiva da consciência, transformando-a em uma substância e destruindo seu caráter de “fenômeno”, isto é, sua característica essencial em que “ser” e “aparecer” são sempre uma e a mesma coisa (SARTRE, 1994: 48-49).

Como tentativa de “salvar” o projeto fenomenológico, Sartre adota a estratégia de reafirmar uma ideia fundamental da filosofia de Husserl: a definição da consciência como *intencionalidade*, a favor da primeira edição das *Investigações Lógicas* (1900-01) e de *A Consciência Interna do Tempo* (1905), e contra a posição adotada pelo pensador alemão após as obras escritas em 1913.

Não que Husserl tenha realmente prejudicado o sentido da *intencionalidade* quando assumiu, após 1913, o *Ego* na estrutura da consciência intencional. Parâmetros para se pensar e se decidir sobre tal assunto são encontrados em um texto de Pedro Alves, intitulado *Irrefletido e Reflexão: observações sobre uma tese de Sartre* (1994). Neste texto é defendida a tese¹⁰ de que a leitura do *Ego* husserliano pelo filósofo Sartre se apresenta como uma “efetiva incompreensão” de seu autêntico significado (ALVES, 1994: 12). Pedro Alves pretende defender a posição de uma leitura fiel a Husserl, sendo esta incompatível com aquela apresentada por Sartre. Apesar desta discussão ser vital para se reconhecer ambas as posições, e se reconhecer profundamente suas implicações na configuração final de ambos os projetos, mantém-se aqui o objetivo deste tópico de apresentar a fundamentação de Sartre para a defesa da impessoalidade, autonomia e translucidez da consciência transcendental, e não propriamente de se aprofundar

¹⁰ Pedro Alves apresenta em seu texto, como tese central, a defesa de uma incompreensão sartriana da noção husserliana de *Ego cogito* e, principalmente, uma discussão crítica à tese sartriana da autonomia e primazia do plano irrefletido sobre o reflexivo.

nos supostos desvios de leitura que tenham ocorrido na interpretação proposta por Sartre.

Algo que chama a atenção do filósofo francês é o fato de todo *Ego cogito* ser consequência de uma operação de reflexão (SARTRE, 1994: 50): seja em Descartes, quando aparece após o método da *dúvida*, seja em Husserl, quando aparece após o procedimento intelectual da *epoqué fenomenológica*. Se a consciência é mesmo intencional, esse *Ego*, que aparece na estrutura da consciência, arranca-a de si mesma e a divide; ele se insinua com certa opacidade em cada momento da consciência e destrói os benefícios de se concebê-la como intencional (SARTRE, 1994: 48).

Em seu texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, publicado em *La Nouvelle Revue Française*, em 1939, Sartre enaltece a fenomenologia husserliana pela solução sugerida para alguns problemas teóricos gerados pelo realismo e pelo idealismo modernos, principalmente àqueles difundidos nas academias francesas de sua época. Contra essas “ilusões” que reduzem e dissolvem as coisas na consciência, Sartre credits a Husserl a ideia da consciência e do mundo serem dados de uma só vez, sendo que o mundo torna-se relativo à consciência ao mesmo tempo em que é exterior a ela (SARTRE, 2005^a: 56). A fenomenologia de Husserl mostra a consciência purificada, não se encontrando nada nela que não seja um movimento de fuga para fora de si. Não possuindo nada em seu interior, nem sequer um interior, a consciência somente possui o exterior de si mesma, na medida em que é essa fuga de si para ser algo fora de si. Essa necessidade da consciência existir como consciência de algo diferente de si mesma é o que Husserl chamou, segundo Sartre, de *intencionalidade* (SARTRE, 2005^a: 56-57). Por meio da *intencionalidade* é que a consciência transcendental se transcende a si mesma e se unifica no mesmo momento em que se escapa (SARTRE, 1994: 47). Essa autounificação, ou síntese das consciências passadas e presentes, não necessita do poder de um *Ego*; essa síntese é realizada pela própria consciência transcendental através de um jogo de intencionalidades “transversais” que são retenções concretas e reais das consciências passadas (SARTRE, 1994: 47). Sartre concorda que o fluxo temporal da consciência é que permite o aparecimento dos objetos transcendentais; mas a unidade de sentido do próprio objeto se encontra nele mesmo, e não apenas *na* consciência (SARTRE, 1994: 47). A consciência e o mundo convergem para a constituição do sentido, e a

existência da consciência se torna um absoluto por que seu modo de ser é ser consciente de si mesma no mesmo instante em que é consciência de um objeto transcendente a ela. Segundo Sartre,

ela [a consciência] toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é portanto claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei da sua existência (SARTRE, 1994: 48; grifos do autor).

Conforme esclarecimentos de Pedro Alves, o ato intencional da consciência não é “*bifronte*: ele não olha o objeto transcendente e, ao mesmo tempo, a consciência do objeto, como se ele realizasse a façanha impossível de, simultaneamente, olhar e se ver a olhar” (ALVES, 1994: 10; grifo do autor). Simplesmente, nesse ato, a consciência “se sabe atematicamente *pela* e *na* consciência do objeto sem que ela própria se torne, por sua vez, tematicamente objeto para si própria” (ALVES, 1994, 11; grifos do autor). O objeto está fora da consciência, e justamente por isso ela o põe e o apreende em um mesmo ato. Neste ato de consciência, o conhecimento de si é imediato, tal como uma “interioridade absoluta” (SARTRE, 1994: 48). A este modo de existência da consciência Sartre nomeia irrefletida (*irréfléchie*). O modo irrefletido da consciência existir também é chamado por Sartre de ato do 1º grau.

A definição de consciência intencional não comporta em sua estrutura algo como um *Ego* transcendental, sendo o aparecimento do *Ego* apenas uma expressão (e não uma condição) da incomunicabilidade e interioridade características de todas as consciências. A consciência é, portanto, “uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo” (SARTRE, 1994: 48). O que Sartre pretende defender é a primazia do ato de 1º grau em relação ao ato de 2º grau, também chamado por ele de consciência reflexiva (*réflexive*). Esta prioridade ontológica se deve ao fato do plano irrefletido não ter nenhuma necessidade de ser refletido (*réfléchi*) para existir, e porque uma reflexão sempre supõe uma modificação de uma consciência espontânea (SARTRE, 1994: 51-52). Esta afirmação de Sartre encontra respaldo em uma passagem das *Meditações Cartesianas* de Husserl. Na segunda meditação, no tópico nº 15, Husserl faz a distinção entre atos de consciência executados espontaneamente e atos reflexivos.

Os atos reflexivos recebem, por sua vez, a distinção entre reflexão natural e reflexão fenomenológica. A primeira pertence à vida cotidiana e às ciências positivas, enquanto a segunda pertence propriamente à atitude fenomenológica. Husserl afirma que ambos os modos de reflexão alteram o estado vivido anteriormente. Acontece certa perda da “espontaneidade primitiva” que acompanhava a atitude espontânea, já que a reflexão toma por *objeto* o que antes ocorria apenas como *estado*. Sartre se vale dessa afirmação e reconhece a necessidade de se demonstrar filosoficamente que todo ato de reflexão pressupõe um ato não reflexivo como anterior a si.

O ato de 2º grau se difere do ato de 1º grau na medida em que a consciência reflexiva tematiza a consciência irrefletida, tornando-a um objeto de descrição (SARTRE, 1994: 50). No momento desta autotematização, permanecem em jogo uma consciência irrefletida e uma consciência refletida (*réfléchi*), que agora aparece tematizada. A primeira consciência se chama refletinte¹¹ e intenciona a síntese de um fluxo passado dos vividos (ato do 1º grau), que não é mais a dimensão do aparecimento, mas que se tornou, com essa tematização, uma unidade de sentido aparecida, ou, em outros termos, o *cogitatum*. A consciência refletinte permanece, por sua vez, irrefletida, mas não mais como a consciência irrefletida se apresentava enquanto era um ato puro do 1º grau. O movimento do refletinte se dá no sentido de se autoapreender e, por isso mesmo, este ato é chamado de reflexão, o que o faz perder a “ingenuidade” constitutiva de quando era apenas um ato puramente irrefletido. Não se deve entender, com isso, que no ato de 2º grau sejam duas consciências separadas: a refletinte e a refletida. A consciência reflexiva é, segundo Sartre, “uma síntese de duas consciências, das quais uma é consciência da outra” (SARTRE, 1994: 50): as duas se dão num único ato, o ato de 2º grau ou

¹¹ O termo francês *réfléchissante* é uma forma nominal do verbo conhecida como particípio presente. Na língua portuguesa não existe essa forma no presente, mas apenas no passado. Quando se precisa usar um termo correspondente, se costuma usar a forma nominal conhecida como gerúndio. Se o tradutor assim o fizesse, o termo traduzido em português seria *refletindo*. Como esse termo, no entanto, não atende exatamente ao sentido que Sartre pretende, a saber, o de mostrar uma consciência irrefletida como sendo o suporte e a abertura intencionante a uma consciência refletida intencionada, tornou-se preciso recorrer ao português arcaico, onde o particípio presente latino autoriza formas para a 1ª, 2ª e 3ª conjugações. Essas formas são, atualmente, consideradas adjetivos ou substantivos. No caso do verbo português “refletir”, usa-se o sufixo “inte” devido (a) sua terminação em “ir”. Neste sentido é que Pedro Alves, tradutor de *A transcendência do Ego* para a língua portuguesa, traduz *réfléchissante* por *refletinte*. Já Paulo Perdígão, o tradutor de *O Ser e o Nada* para a língua portuguesa no Brasil, preferiu traduzir *réfléchissante* por *refletidor*. Neste caso, o sentido pretendido por Sartre também está mantido, embora o termo se remeta a um modo infinitivo.

consciência reflexiva. É importante estabelecer que o modo irrefletido e o modo refletido são os únicos modos possíveis de existência para uma consciência (SARTRE, 1994: 39).

Seguindo os pressupostos da fenomenologia husserliana, Sartre precisa encontrar meios de justificar filosoficamente a primazia e a impessoalidade do plano irrefletido, assim como precisa também justificar a modificação estrutural que ocorre na passagem do plano irrefletido para o plano reflexivo. Como é possível observar em toda obra sartriana, e como Mouillie também reconhece, Sartre não resiste às exigências de método e de rigor necessários para a legitimação filosófica (MOUILLIE, 2000: 8). Basicamente, nessa justificação sartriana é que se encontram os procedimentos metodológicos desenvolvidos pelo autor em *A transcendência do Ego*.

1.2.1 AUTONOMIA E PRIMAZIA DA CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA

Como afirma Sartre, “todos os autores que descreveram o *cogito* o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau” (SARTRE, 1994: 50; grifo do autor). É importante ressaltar que nesse ato de reflexão aparece um *Ego* no momento em que a consciência refletinte afirma uma consciência refletida. O *Ego* aparece do “lado” refletido, e não do “lado” refletinte, que permanece, por sua vez, sempre irrefletido. Sartre defende, dessa forma, que “a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o *seu* pensamento que ela põe através deste ato tético” (SARTRE, 1994: 50; grifo do autor). Só que o fato de haver uma consciência refletinte, que escapa à apreensão da reflexão, leva Sartre a dispor de um método chamado de “ato novo do 3º grau” para justificar e demonstrar essa asserção. Esse método consiste em refletir sobre a consciência reflexiva.

Husserl descreve, na *segunda meditação*, a importância e os contornos da reflexão fenomenológica. Depois de afirmar que além da vida espontânea a consciência pode possuir uma reflexão natural e uma reflexão fenomenológica, Husserl reconhece que mesmo sobre a reflexão fenomenológica ainda se pode executar outra reflexão, também de caráter transcendental.

Na vida espontânea há uma crença natural na existência de um mundo. Por isso Husserl fala de um “eu” espontâneo que estaria interessado nesse mundo.

Quando se realiza a *redução fenomenológica* se apreende um “desdobramento” desse “eu”, proporcionando que o “eu fenomenológico”, isto é, o “espectador desinteressado” do mundo, possa aparecer. Esta operação de “desdobramento” pode ser realizada novamente, fazendo com que o “espectador desinteressado” possa ver e descrever de maneira adequada a si mesmo (HUSSERL, 2001: 52-53). Esta terceira reflexão anunciada por Husserl é semelhante ao “ato novo do 3º grau” proposto por Sartre. Para ambos os filósofos, somente pelo ato reflexivo é que se pode observar e explicar, de maneira adequada e apodíctica, o conteúdo de um estado vivido anteriormente.

Ao se realizar uma reflexão sobre a própria reflexão, a estrutura da primeira reflexão se mostra como sendo uma relação do refletinte com o refletido. De imediato ocorre uma adequação, em que essa “nova” reflexão mostra que o refletinte da reflexão anterior permaneceu irrefletido enquanto suportou (tematizou) o refletido. Segundo Sartre, “toda consciência refletinte é, com efeito, nela mesma, irrefletida” (SARTRE, 1994: 51), e “o que ela afirma diz respeito à consciência refletida” (SARTRE, 1994: 50). Neste “ato novo do 3º grau”, Sartre reconhece uma característica diferente daquela apresentada por Husserl em sua terceira reflexão transcendental. Para Husserl, essa reflexão mostra uma “particularidade fundamental e paradoxal da vida da consciência, que parece assim ser afetada por uma regressão ao infinito”. Segundo ele, “a elucidação desse fato e sua compreensão criam dificuldades extraordinárias” (HUSSERL, 2001: 61). Para Sartre, ao contrário, como consequência deste “ato novo” da reflexão, não existe a necessidade de uma regressão ao infinito, já que o refletinte do ato de 3º grau reconhece sua incapacidade para se apreender como refletido, jamais se colocando como objeto para si mesmo, e, ao mesmo tempo, se reconhece sempre consciente de si mesmo durante essa ausência de autotematização (SARTRE, 1994: 51). Tal compreensão é imediata e apodíctica: a consciência é um ato consciente; é uma espécie de conhecimento íntimo e imediato de si a si. A consciência não tem necessidade nenhuma de outra consciência refletinte para que ela se torne consciente de si mesma.

Pode-se perceber que, mesmo na reflexão, a primazia do irrefletido é

afirmada como fundamento da consciência tematizada¹². Esta operação de 3º grau, por ter sido motivada por um interesse de conhecimento, por oferecer uma descrição adequada do dado investigado e por delinear os contornos e as significações das diferentes reflexões, torna-se a reflexão fenomenológica por excelência¹³. Este “ato novo do 3º grau” se torna o procedimento metodológico para Sartre fundamentar uma precedência do plano irrefletido sobre o plano refletido da consciência transcendental. Sartre aponta com tal procedimento para a necessidade de se abandonar o *Ego cogito*, tal como aparece em Descartes e Husserl, e tentar apreendê-lo em sua dimensão irrefletida e anterior, descrevendo, deste modo, suas características essenciais e suas mutações quando da passagem do irrefletido para a reflexão.

1.2.2 IMPESSOALIDADE E TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA

Apesar de Sartre fundamentar a existência de uma dimensão da consciência anterior ao *cogito* reflexivo, o filósofo ainda necessita de um novo procedimento que autorize a afirmação de uma ausência definitiva da estrutura egológica nesse plano irrefletido. Para realizar este objetivo, ele precisa “suspender” o ponto de vista reflexivo na afirmação do *cogito* e tentar alcançar uma consciência impessoal através de outra via.

Sartre referencia à afirmação husserliana de que a reflexão modifica a estrutura do irrefletido. Ele não nega que seja possível, do mesmo modo, uma consulta a um *Ego* aparecido por efeito da reflexão sobre o irrefletido. Segundo Sartre, “ninguém sonha em negar que o Eu apareça numa consciência reflexiva” (SARTRE, 1994: 52). A questão que se coloca para o autor é a seguinte: se a descrição fenomenológica é uma modulação da reflexão, e todo o conhecimento “seguro” depende dessa estrutura reflexiva, que oferece adequação aos resultados

¹² Cf. as *observações* de Pedro Alves, principalmente o tópico III, onde o autor discute e critica a validade dessa autonomia do irrefletido sobre a reflexão.

¹³ Mouillie afirma que, nessa primeira obra do pensador francês, Sartre aponta para três possibilidades de se conceber a reflexão: a impura, a pura e a fenomenológica, que também é pura, mas que não se limita a ela. A reflexão fenomenológica se difere da reflexão pura por dois aspectos: enquanto esta emerge sem um método e sem se tematizar, aquela é orientada por um interesse de conhecimento, o que a faz se colocar como reflexão voluntária; a reflexão fenomenológica também é aquela que oferece os contornos e os diferentes significados das diferentes reflexões (MOUILLIE, 2000: 46).

alcançados, como, então, descrever o plano irrefletido, espontâneo e primeiro da consciência sem “envenenar” os resultados com uma modificação estrutural que a reflexão realiza? A estratégia argumentativa de que Sartre se vale para tentar responder à questão parece um “apelo” ao bom senso do leitor. Mesmo tal procedimento oferecido pelo autor não exclui a necessidade de rigor preconizado pela fenomenologia.

O método de Sartre para alcançar e descrever o plano irrefletido da consciência pode ser compreendido do seguinte modo: primeiro, deve-se evidenciar que há um interesse de conhecimento norteando essa operação, o que o aproxima da operação de 3º grau. Evidenciar tal interesse se torna necessário para não se negligenciar a precisão e a sobriedade próprias da atitude reflexiva do fenomenólogo; segundo, torna-se preciso abandonar o campo da reflexão e se colocar uma lembrança, por assim dizer, experimental. Mas esse “colocar” uma lembrança seria já assumir a estrutura da reflexão: seria tematizar a própria lembrança. Torna-se preciso, deste modo, apenas lembrar um fato acontecido, a princípio, sem tematizá-lo, mas apenas consultando-o em seu acontecimento irrefletido. Mouillie afirma que “‘consultar’ designa outra coisa que tematizar expressamente” (MOUILLIE, 2000: 43; tradução minha). Não que seja uma consulta ao modo da ingenuidade e espontaneidade característica do plano irrefletido, como se depois dessa lembrança se passasse para a imaginação, para a fantasia ou para a percepção sem se dar conta dessa alternância; mas sim uma consulta com aquela sobriedade semelhante à da reflexão, isto é, com a sobriedade mesma do filósofo que descreve as estruturas possíveis de uma intuição. A atenção se dirige, ao mesmo tempo, para os objetos evocados e acolhe a consciência irrefletida ligada a tais objetos, consultando-a com certa cumplicidade para não afirmar uma modificação estrutural que um modo de reflexão poderia constituir (SARTRE, 1994: 51; MOUILLIE, 2000: 43). Além disso, como toda consciência possui uma dimensão irrefletida, torna-se possível consultar uma lembrança não-tética de si através dessa espessura de irreflexão (SARTRE, 1994: 51). Resgatar uma lembrança é ressuscitar também sua dimensão irrefletida, e, a partir daí, manter certa convivência com este plano irrefletido para inventariar seu conteúdo de modo não posicional (SARTRE, 1994: 51). Sartre oferece o seguinte exemplo de como proceder:

eu estava, mesmo agora, absorvido na minha leitura. Procurarei

recordar-me das circunstâncias da minha leitura, a minha atitude, as linhas que lia. Vou assim ressuscitar não só estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura de consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão *por* esta consciência e lhe permanecem relativos. Quanto a esta consciência, não se deve pô-la como objeto da minha reflexão; ao contrário, é preciso que eu dirija minha atenção para os objetos ressurgidos, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não-posicional dela mesma (SARTRE, 1994: 51; grifos do autor).

Este ato que pretende ascender ao irrefletido por meio do próprio irrefletido, trazendo consigo a atenção da reflexão fenomenológica, possuindo a certeza da primazia do irrefletido sobre o refletido e mantendo certa cumplicidade e comprometimento com a descrição fenomenológica de seu conteúdo vivenciado, recebe o nome de “recordação não-reflexiva do irrefletido” (SARTRE, 1994: 51-52). Para Sartre, mesmo o resultado deste procedimento não oferecendo dúvidas, o próprio procedimento poderia ser objeto de dúvida de alguns estudiosos, uma vez que esta operação necessita da memória e esta não se beneficia da “certeza absoluta inerente ao ato reflexivo”. Sartre esclarece que não se trata de opor a certeza absoluta inerente ao ato de reflexão a uma lembrança não-reflexiva, por isso, duvidosa. Segundo o autor, “trata-se simplesmente de opor a recordação reflexiva da minha leitura (‘eu lia’), que é, ela também, de natureza duvidosa, a uma recordação não-refletida” (SARTRE, 1994: 52). O ato de reflexão tem uma dimensão do certo e disso não se duvida. O que se trata de perceber é o fato da recordação ser em si mesmo duvidosa, já que se trata de algo vivido no passado. Uma lembrança não-reflexiva é tão duvidosa quanto uma lembrança reflexiva, uma vez que o “direito da reflexão” não se estende para além das consciências apreendidas no presente. Uma lembrança reflexiva dada no presente não garante a certeza de que o vivido passado é o mesmo que se presentifica (SARTRE, 1994: 52). Justamente por isto, esse procedimento metódico deve ser aceito como uma via alternativa de acesso ao plano irrefletido enquanto irrefletido. Sartre não alcança, entretanto, a verdade da impessoalidade da dimensão irrefletida apenas através deste procedimento. O filósofo francês submete a própria reflexão a uma crítica fenomenológica.

Conforme Sartre, não se deve fazer da reflexão “um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo o que a reflexão atinge é indubitável *porque* é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de fato” (SARTRE, 1994: 59; grifo do autor). Os limites da reflexão são aqueles em que o refletinte descreve apenas a consciência refletida: é uma consciência que põe uma consciência sem comprometer o futuro, isto é, sem comprometer, com esta tematização, algo que transcende a simples consciência presentemente apreendida. Este domínio da reflexão é o domínio do certo e das evidências adequadas, sendo chamado por Sartre de reflexão pura (SARTRE, 1994: 59-61). Há também o domínio do duvidoso e das evidências inadequadas, chamado por Sartre de reflexão impura. Na reflexão impura há o refletido, que aparece como certo, e há também um objeto que aparece ao refletinte e que ultrapassa os limites do refletido. Este objeto transcende o refletido e compromete o passado, o presente e o futuro. Mesmo assim é um objeto que se apresenta como sendo real, porém de natureza duvidosa (SARTRE, 1994: 60-61).

Na segunda parte de *A transcendência do Ego*, Sartre descreve fenomenologicamente como o *Ego* é constituído pela reflexão impura; ele admite que em nossas condições de humanos essa reflexão se sobressai constantemente em relação à reflexão pura. Torna-se, entretanto, por direito, sempre possível que a reflexão pura apreenda a espontaneidade de uma consciência sem a constituição de um objeto transcendente, tal como o *psíquico* e o *Ego*. Mas isto exige, porém, uma ausência de motivação anterior à reflexão, uma vez que a presença desta motivação faria a reflexão sintetizar a consciência refletida a uma consciência de *estados e ações*, sendo esta síntese suficiente para se “envenenar” os dados puros e transformar a reflexão pura em impura (SARTRE, 1994: 75-76).

O *Ego cogito* sempre aparece, portanto, como uma operação reflexiva impura. Como se torna possível efetuar, no entanto, uma operação reflexiva pura, e executar corretamente o *cogito*, pode-se sempre apreendê-lo como uma evidência apodíctica e com sua impessoalidade constitutiva, bastando, para isto, que o procedimento adequado da reflexão pura seja executado. Isto pressupõe, contudo, que certa purificação se faça presente à consciência.

Torna-se possível, portanto, reconhecer os três procedimentos metodológicos de Sartre, em *A transcendência do Ego*, para fundamentar a translucidez, a autonomia e a impessoalidade do plano irrefletido da consciência: o

primeiro é o “ato novo do 3º grau”, que fundamenta através da reflexão fenomenológica a autonomia do irrefletido sobre a reflexão, confirmando, assim, o princípio da *intencionalidade* e a translucidez da consciência. Percebe-se que a reflexão fenomenológica é um método, tanto de justificação da autonomia do irrefletido, como de toda apreensão dos atos e dos diferentes modos da consciência existir; o segundo procedimento metodológico é a “recordação não-reflexiva do irrefletido”, que fundamenta através da consulta e da descrição fenomenológica o acesso ao irrefletido com sua impessoalidade constitutiva. Como esta operação não ocorre “ingenuamente” assim como ocorre o irrefletido; como ela não se vale totalmente de uma intenção reflexiva, do mesmo modo como se observa no ato do 2º e 3º graus; e como ela parece ser cúmplice de um interesse fenomenológico, esta operação original sartriana pode ser chamada, para fins didáticos, de um ato do 4º grau¹⁴.

Mas Sartre não conclui, todavia, a impessoalidade do irrefletido apenas através da operação do 4º grau. O filósofo também se utiliza da descrição fenomenológica para distinguir a reflexão pura da reflexão impura, e, através desta distinção, mostrar a possibilidade de se tematizar a consciência refletida sem que o *Ego* apareça em sua estrutura. Descrevendo os limites *de direito* e *de fato* da reflexão, pode-se mostrar como a reflexão pura tematiza a consciência impessoal, apresentando-a como consciência refletida e com uma modificação estrutural da consciência espontânea. A reflexão pura é, com seu domínio do certo, mais um passo na verificação de uma ausência do *Ego* na consciência. Através dela se alcança o verdadeiro *cogito*, no qual se prescinde do “*eu penso*” para se afirmar o “*há pensamento*”.

Tais procedimentos confirmam o importante distanciamento de Sartre em relação a Husserl, principalmente quanto ao método para justificar a filosofia. Sartre acompanha Husserl na necessidade de se suspender todo o transcendente; afasta-

¹⁴ É importante ressaltar que Sartre não a nomeia desta maneira. Como esta operação parece ser possível somente na sequência de uma progressão argumentativa, da qual o procedimento de 3º grau é determinante para se estabelecer a prevalência do irrefletido sobre o reflexivo, mas não sua impessoalidade constitutiva, nomeia-se aqui operação do 4º grau para se ressaltar o caráter dialético do desenvolvimento argumentativo de Sartre. O autor afirma que os dois modos da consciência se restringem ao irrefletido e à reflexão, mas afirma ser possível, de direito, uma *recordação não-reflexiva do irrefletido*, que parece ser um caminho intermediário entre estes dois modos. Se o “ato novo do 3º grau” é um procedimento exclusivamente metodológico, pode-se afirmar que esta *recordação* também o seja. Assim, 3º e 4º graus são atos exclusivamente descritivos de acesso ao irrefletido: o primeiro para afirmar sua autonomia; o segundo para afirmar sua impessoalidade.

se dele, no entanto, ao defender a impossibilidade do *Ego* ser um resíduo transcendental. Trata-se de uma radicalização da *epoqué fenomenológica* e de seu consequente ponto de partida: a consciência transcendental como espontaneidade impessoal (SARTRE, 1994: 79). A consciência impessoal, sendo uma condição primeira e absoluta de existência, torna-se o fundamento da filosofia; eis o primado existencial que direciona os esforços sartrianos ao longo de sua produção intelectual e o distancia de certa tradição que afirma a egoidade transcendental como ponto de partida.

1.3 CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL E JOGO CONSTITUINTE DO EMPÍRICO

Sartre inicia *A transcendência do Ego* revelando uma distinção importante para sua fenomenologia; uma distinção que se confunde com o próprio movimento da história da filosofia: a diferença entre *questões de direito* e *questões de fato* no que se refere à característica da consciência transcendental. A filosofia de Kant, segundo Sartre, trata de determinar as *condições de possibilidade* de toda e qualquer experiência. Isto significa que há, na consciência transcendental, uma série de categorias que se tornam “condições de possibilidade de sínteses”. Cada uma dessas categorias, por sua vez, se unifica na esfera que lhe é própria, sendo que um *Ego* transcendental se torna a condição de possibilidade de toda e qualquer síntese (SILVA, 2004: 34). O *Ego* transcendental kantiano não é uma *realidade*, ou, nas palavras de Sartre, um “fato absoluto”: ele é apenas uma “função” unificadora das “possibilidades categoriais de sínteses”, sem a qual não haveria uma unidade do sujeito (SILVA, 2004: 35). O sujeito transcendental kantiano deve ser considerado como condição de possibilidade para o conhecimento de qualquer experiência empírica: eis por que Sartre define a consciência transcendental kantiana como um “conjunto de condições lógicas” (SARTRE, 1994: 45).

Sartre identifica que há, em sua época, uma “tendência perigosa” na filosofia representada pelo neokantismo, pelo empiriocriticismo e pelo intelectualismo. Tais correntes filosóficas e psicológicas se dispuseram a *realizar* as condições kantianas de possibilidades lógicas. Seus representantes se questionavam o que *seria* a

consciência transcendental. Tal questionamento os conduzia, conseqüentemente, a uma configuração da consciência como sendo um plano inconsciente e constitutivo da consciência empírica. Para Sartre, entretanto, *realizar* esse “Eu transcendental” seria se colocar num ponto de vista diferente do de Kant; seria julgar a respeito dos *fatos* e não a respeito do *direito* (SARTRE, 1994: 44).

Ao se evitar este tipo de confusão, as questões de *fato* permaneciam sem nenhum tratamento. E, para o filósofo francês, existe sim um problema *de fato* que pode ser colocado com a seguinte questão: o *Ego* se torna possível pela unidade sintética das nossas representações, ou é ele quem unifica *de fato* todas essas representações? Para resolver o problema da existência ou da inexistência *de fato* de um *Ego* na consciência transcendental é que Sartre acaba encontrando a fenomenologia de Husserl como *método*.

Sartre apresenta, na obra *A Imaginação* (1936), a definição da fenomenologia de Husserl como sendo

uma descrição das estruturas da consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas. Naturalmente, essa descrição se opera no plano da reflexão. Não se deve confundir, porém, reflexão com introspecção. A introspecção é um modo especial de reflexão que procura apreender e fixar os fatos empíricos. Para converter seus resultados em leis científicas é preciso, em seguida, uma passagem indutiva para o geral. Ora, há um outro tipo de reflexão, a que é utilizada pelo fenomenólogo: esta procura apreender as essências. Isto é, ela começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal. Certamente, opera com base em exemplos. Mas é de pouca importância que o fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário. O dado exemplar seria uma pura ficção, pelo fato mesmo de que foi possível imaginá-lo; mas é preciso que realize em si a essência procurada, pois a essência é condição mesma de sua possibilidade (SARTRE, 1987^a: 97).

O filósofo afirma, na obra *A transcendência do Ego*, que a fenomenologia é um estudo científico da consciência, e não crítico; é um estudo que permite ao investigador se colocar na *presença* daquilo que aparece através de cada *intuição*. A fenomenologia se torna, desta forma, uma *ciência de fato*, o que permite a descrição daquilo que de algum modo aparece para o espectador desinteressado. A fenomenologia se torna importante por ser uma *ciência descritiva* e, conseqüentemente, por proporcionar certos instrumentos para se investigar a

própria existência humana, já que os problemas da relação do *Ego* com a consciência transcendental são, para Sartre, problemas existenciais.

Como se observou, Husserl conseguiu apreender a consciência transcendental de Kant através de seu método fenomenológico: a *epoché transcendental*. Mas há uma diferença considerável entre a consciência transcendental que se apresenta em Kant e a que se apresenta em Husserl. Para Kant, a consciência transcendental é apenas um conjunto de *condições lógicas*, enquanto para Husserl é um *fato absoluto*. Não sendo uma hipóstase de *direito*, um inconsciente, mas uma consciência *real*, ela se torna acessível a cada ser humano a partir da *redução fenomenológica* (SARTRE, 1994: 45-46). Ao considerá-la como “condições lógicas de possibilidade”, Sartre defende que a concepção kantiana de consciência jamais poderia *constituir* algo, enquanto que a consciência transcendental husserliana, considerada como *fato*, torna-se aquela “que constitui a nossa consciência empírica, essa consciência ‘no mundo’, essa consciência com um ‘eu’ psíquico e psicofísico” (SARTRE, 1994: 46).

Sartre acusa Husserl de ter se complicado, após as obras de 1913, ao duplicar o *Ego* empírico para a esfera da consciência transcendental. Husserl teria tornado, deste modo, o *Ego* uma estrutura da consciência, o que para Sartre representa grande perigo para a teoria fenomenológica. Sartre oferece, para se evitar tais dificuldades, algumas conclusões sobre como conceber corretamente a consciência transcendental: em primeiro lugar, o campo transcendental deve se tornar *impessoal*, isto é, sem a presença formal ou material de um *Ego* como sua estrutura; em segundo lugar, este *Ego* deve aparecer ao nível de uma humanidade após um ato de reflexão – e aparecerá sempre como uma face ativa; em terceiro lugar, o *eu penso* surge sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar, sendo esta unidade que o torna possível; por fim, torna-se legítimo perguntar se a personalidade acompanha necessariamente uma consciência, ou se é possível conceber consciências absolutamente impessoais (SARTRE, 1994: 46).

Como para Husserl há um *Ego transcendental*, cujos “raios” (*Ichstrahl*) caem sobre cada fenômeno que se apresenta no campo da atenção, a consciência transcendental husserliana se torna, segundo Sartre, rigorosamente uma consciência pessoal (SARTRE, 1994: 46-47). Para o autor francês, a justificativa husserliana para a introdução deste *Ego* na consciência seria uma necessidade de unidade e individualidade que toda consciência possui. Sartre defende, no entanto,

que a unidade que aparece para a consciência é o próprio objeto transcendente, e não um *Ego* na consciência que a realizaria. Isto constitui, na leitura sartriana, uma *verdade eterna* e possibilita a concepção de uma *unidade real*. Sem esta *unidade real* haveria um grande número de consciências operando unidades distintas e irreduzíveis entre si. A consciência transcendental, desta forma, define-se pela *intencionalidade*, e toda *intencionalidade* se define pela relação sintética entre consciência e mundo.

Somente nesta relação intrínseca entre consciência e mundo é que se pode operar uma reflexão fenomenológica e, conseqüentemente, descrever as relações transcendentais que possibilitam qualquer constituição do sentido empírico. Sartre recorre, em vista disso, à distinção dos dois modos de ser da consciência transcendental: o *irrefletido* e a *reflexão*. Ambos compõem um “jogo” de ordem transcendental que possibilita a constituição de objetos *no* mundo, sejam objetos de natureza material, sejam objetos de natureza psíquica.

1.3.1 A CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA E A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO

Na sequência da obra *A transcendência do Ego*, Sartre esclarece que o plano irrefletido da consciência é o plano original e espontâneo. Significa que a consciência existe, primeiramente, como consciência de si mesma ao mesmo tempo em que tematiza algum aspecto do mundo. Como o objeto está fora da consciência, ele corresponde ao mundo. Sua unidade é proporcionada pela relação dele com a consciência. Por um lado, o objeto é o que é, e por isso ele fornece os dados que compõem seu aparecimento. Por outro lado, a consciência é uma dimensão temporal subjetiva que realiza através de um constante desvelamento sucessivo e sintético a unidade interligada dos diversos perfis do objeto. Sartre afirma que “o objeto espaço-temporal (sic) dá-se sempre através de uma infinidade de aspectos e não é, no fundo, senão a unidade ideal dessa infinidade” (SARTRE, 1994: 53). Desta maneira, a consciência temporal no plano irrefletido apenas revela aquilo que o mundo é. Por isto é que as significações e as verdades eternas aparecem como independentes do tempo, já que são transcendentais ao próprio tempo (SARTRE, 1994: 53).

Sartre se supõe, em um de seus exemplos, correndo atrás de um carro elétrico. Ele afirma que neste momento não aparece para a consciência um “eu”

correndo atrás de um carro elétrico, mas apenas o *carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado*¹⁵. O autor acrescenta que nesta dimensão da existência a consciência está “mergulhada” no mundo dos objetos: “são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas ou repulsivas” (SARTRE, 1994: 52-53).

Pois bem: um dos objetivos que Sartre pretende, com sua tese do irrefletido, é mostrar que o mundo aparece primeiramente com suas exigências objetivas. É preciso entender que, seguindo o exemplo sugerido, o carro elétrico aparece precisando ser apanhado; a calçada precisando ser corrida; a avenida precisando ser atravessada; o trânsito precisando ser evitado; e o ritmo da corrida aparece precisando ser aumentado. Na dimensão do irrefletido é o mundo que “oferece” suas exigências e seus valores, e não uma consciência, com um *Ego* estrutural, que colocaria a si próprio como centro de desejos e de necessidades, sugerindo que toda e qualquer ação visasse, no fundo, um retorno a este próprio *Ego*. Para Sartre, uma qualidade como a do *carro-elétrico-que-deve-ser-apanhado* se encontra no próprio carro. Esta qualidade, segundo ele,

age sobre mim como uma força. Aristóteles disse-o: é o desejável que move o desejante. A este nível, o desejo é dado à consciência como centrífugo (ele transcende-se a si mesmo, ele é consciência tética do “dever-ser” e consciência não-tética dele mesmo) [...]. ([...] Há um mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou a fazer, e as ações opõem-se como qualidades sobre as coisas que as reclamam). (SARTRE, 1994: 56).

Este mundo é transcendente à consciência, e a apreensão de uma qualidade é a apreensão intuitiva de uma qualidade transcendente. Sartre acrescenta que, no plano irrefletido,

tudo se passa como se vivêssemos num mundo em que os objetos, além das qualidades de calor, odor, forma, etc., tivessem as de repulsivo, atrativo, encantador, útil, etc., etc., e como se essas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós certas ações (SARTRE, 1994: 57).

¹⁵ Sartre utiliza palavras conectadas com hífen para ressaltar que se trata de um ato único em um só aparecimento.

Justamente por isso é que Sartre defende a tese da consciência voltada inteiramente para fora, caracterizada como a reveladora do mundo do qual ela existe em relação.

Torna-se central, no pensamento de Sartre, a tese de que há, no plano irrefletido da consciência, uma unidade *imanente* e uma unidade *transcendente*. A unidade *imanente* é realizada pela própria consciência em um fluxo temporal e sintético. Já a unidade *transcendente* é uma unidade sintética *no* mundo, dependente de seu próprio “polo-objeto” (SARTRE, 1994: 59). Consciência e mundo se relacionam mutuamente na base de todo e qualquer aparecimento fenomênico. Sartre esclarece que o que se entende por mundo é, na verdade, uma “totalidade sintética infinita de todas as coisas”, e sua apreensão se dá como “uma vasta existência concreta” que ultrapassa o conjunto das coisas que cercam o ser humano (SARTRE, 1994: 66). O que aparece a cada momento da vida consciente são os objetos. O mundo se dá como pano de fundo dos objetos, e mesmo sua revelação somente se dá em “circunstâncias especiais” ¹⁶.

O mundo tem em si um caráter de permanência, inércia e passividade. Tudo é permanente porque o que aparece no mundo carrega consigo a marca do *para-além-do-presente*. Essa permanência é acompanhada da inércia e da passividade do mundo, isto é, acompanhada da característica de “relatividade existencial” que todos os objetos possuem. Isto denota que o mundo não tem o poder de ser “despertado”; o mundo não é uma atividade, mas uma passividade que precisa ser constituída em aparecimento. Sartre sugere, no texto *A imaginação*, que os objetos do mundo são as *coisas*: “esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, [...] é o que chamamos uma *coisa*” (SARTRE, 1987^a: 35; grifo do autor). Sartre acrescenta, na sequência, que “podemos, pois, colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; é sua inércia que as salvaguarda e que conserva sua autonomia” (SARTRE, 1987^a: 35). Também no texto *Esboço de uma teoria das emoções* (1939), Sartre afirma que a dimensão da consciência irrefletida constitui certa

camada existencial no mundo [...]. Desse ponto de vista, o mundo que nos cerca – o que os alemães chamam *Umwelt* –, o mundo de

¹⁶ Sartre se refere às descrições de Heidegger em *Ser e tempo*.

nossos desejos, de nossas necessidades e de nossos atos, aparece como que sulcado por caminhos estreitos e rigorosos que conduzem a esse ou àquele objetivo determinado, isto é, ao aparecimento de um objeto criado (SARTRE, 2008: 61-62; grifo do autor).

Sendo assim, deve-se entender o plano irrefletido da consciência como a pura revelação do mundo em um plano existencial, isto é, em um plano de *ser*.

1.3.2 A CONSCIÊNCIA REFLEXIVA E A CONSTITUIÇÃO DA PSIQUE

Torna-se sempre possível, como se observou, um ato reflexivo da consciência, isto é, um ato executado pela consciência refletinte dirigindo-se sobre a própria consciência para tomá-la como objeto. A consciência que passa a ser objeto para a consciência refletinte é chamada de consciência refletida. A diferença fundamental entre ambas é que a consciência refletida passa a ser objeto de conhecimento, portanto, objeto conhecido, enquanto a consciência refletinte continua sendo um ato de *ser*, a saber, de ser reveladora da consciência conhecida. No ato de reflexão, a consciência refletinte escapa ao conhecimento, uma vez que todo conhecimento é sempre conhecimento *para* a consciência. A consciência refletida é, desta forma, a consciência que deve ser descrita no ato de conhecimento, pois ela é quem se torna o *cogitatum* constituído pela dimensão transcendental.

Quando a consciência refletinte reflete sobre a consciência refletida podem-se apreender duas dimensões que aparecem por consequência deste ato de reflexão: (1ª) a dimensão do certo e das evidências adequadas; (2ª) e a dimensão do duvidoso e das evidências inadequadas. Deve-se entender o seguinte: em um primeiro momento, há um ato de 1º grau em que o mundo é constituído transcendentemente pela consciência irrefletida. Torna-se sempre possível, na sequência, um ato de reflexão (ato de 2º grau) que tenta apreender este ato irrefletido da consciência. O ato irrefletido de 1º grau, apreendido pela reflexão, passa a ser constituído em consciência refletida. Na consciência refletida surgem elementos que antes não estavam tematizados pelo irrefletido; surgem elementos que se referem à própria consciência enquanto *ato* e elementos que se referem à consciência enquanto objeto do mundo, isto é, objeto com as características de *permanência*, *inércia* e *passividade*. Enquanto a consciência estiver sendo

tematizada como *ato*, sua característica essencial, a saber, a da impossibilidade de se distinguir “ser e aparecer”, permanece resguardada; sua instantaneidade temporal também aparece, mantendo-se todos os dados descritos da consciência em uma dimensão temporal do presente; e, por fim, sua característica de consciência espontânea continua sendo afirmada. Toda descrição sobre esta dimensão representa uma descrição do campo de evidências adequadas da consciência transcendental. Ao se efetuar a passagem do plano irrefletido para o plano de reflexão, pode-se perceber o aparecimento de objetos que ultrapassam os dados imediatos da consciência. São objetos que possuem a característica temporal do passado e do futuro, afirmando sua permanência para além do momento presente de apreensão. Esses objetos também aparecem como *relativos* à consciência, por isso suas características essenciais de *inércia* e de *passividade* são afirmadas.

Toda reflexão altera, como se observou, o estado espontâneo da consciência. Nesta alteração não se trata apenas de uma perda da ingenuidade característica do plano irrefletido da consciência; trata-se, sobretudo, do aparecimento de objetos que se referem à consciência, mas que fazem parte do mundo com sua característica essencial de opacidade. A reflexão “envenena” o plano irrefletido da consciência, transformando as qualidades transcendentais do mundo em qualidades aparentemente imanentes da consciência (SARTRE, 1994: 51 e 58). Uma experiência presente de repulsão, quando afirmada para além do presente, pode ser cristalizada em um ser que afirma sua permanência para além da aparência: o ódio, por exemplo. O ódio surge, dessa maneira, como um objeto que compromete o passado e o futuro; um objeto que, devido a sua característica de transcendência, constitui uma importante e ininteligível dimensão humana do psíquico. Sartre afirma que “o psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva” (SARTRE, 1994: 64), o que é suficiente para se perceber que o mundo e o psíquico são duas dimensões contemporâneas de existência, sendo o mundo revelado pela dimensão irrefletida, enquanto o psíquico é revelado por uma dimensão reflexiva.

Pode-se concluir, portanto, que os dois modos de existência da consciência transcendental são os dois modos responsáveis por todo e qualquer aparecimento empírico – seja dos objetos físicos, dos objetos psíquicos ou dos objetos psicofísicos; seja das verdades eternas, ou mesmo de todos os valores existentes;

pode-se concluir que a consciência transcendental opera um jogo próprio de constituição empírica, onde a dimensão do irrefletido e a dimensão da reflexão criam a possibilidade de todas as significações e sentidos da realidade humana.

2 O JOGO TRANSFENOMENAL DE CONSTITUIÇÃO EM O SER E O NADA

2.1 EM BUSCA DA TRANSFENOMENALIDADE DO SER

Dentre as obras de Sartre, a que mais representa a completude de seu pensamento filosófico é, sem dúvida, a obra onde se encontram os fundamentos ontológicos de seu existencialismo: *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943)¹⁷. Antes de elaborá-la, o autor iniciou uma jornada filosófica através das obras *A transcendência do Ego* (1936), *A imaginação* (1936), *Esboço de uma teoria das emoções* (1939) e *O imaginário* (1940). Além dessas obras de caráter filosófico, Sartre também elaborou um romance chamado *A náusea* (1938), uma coletânea de contos chamada *O muro* (1939), uma peça de teatro intitulada *As moscas* (1943), alguns ensaios agrupados em 1947 sob o título *Situações I*, outros agrupados em 1948 sob o título *Visages*, e as obras, postumamente publicadas, *Diário de uma guerra estranha* (1939-1940) e *Écrits de jeunesse* (1922-1928)¹⁸.

De *A transcendência do Ego* até *O ser e o nada*, Sartre aprofundou seus estudos em Hegel, Heidegger e Husserl, sendo esses autores os interlocutores privilegiados na obra filosófica de 1943. Compreender profundamente a obra *O ser e o nada* é compreender a inserção da filosofia sartriana em uma história da filosofia *em curso*; é compreender Sartre como um interessado em superar os idealismos hegeliano, husserliano e a ontologia heideggeriana: um superador das dificuldades

¹⁷ Paul Folquié acrescentaria também a característica de “dificuldade” para se compreender a vastidão temática desta obra. Segundo o autor, *O ser e o nada* supera em dificuldade as obras da escolástica decadente que, por vezes, especulavam até sobre as “pontas dos alfinetes”. Em uma passagem de seu livro *O existencialismo*, Folquié afirmou que bastariam “os dedos da mão para se contar os que tiveram paciência de ler, linha por linha, *O ser e o nada*”, e que seria “mesmo necessário muito menos para se enumerar os que podem, com toda sinceridade, declarar que sempre o compreenderam” (FOLQUIÉ, 1975: 36).

¹⁸ Referência compilada por Paulo Perdigão, tradutor de *O ser e o nada* para o público brasileiro. Sartre publicou, após 1943, um grande número de obras em diversas formas literárias e sobre diversos temas (Cf. a referência de Paulo Perdigão, páginas 766-773). Sartre também é reconhecido por ser um autor multifacetado: um aventureiro de quase todas as formas literárias, um ativista panfletário das causas comunistas, representante da França em diversos países, prisioneiro de guerra “capturado” pelo exército nazista, filósofo recusante do prêmio Nobel de Literatura, entre outros feitos. Sem dúvida, situações e façanhas dificilmente colecionadas por outro homem.

teóricas decorrentes de tais sistemas¹⁹. Sartre mantém um estilo bastante singular durante o desenvolvimento do *ensaio de ontologia fenomenológica*. O autor sempre inicia “dando voz” aos pensadores que fizeram a filosofia avançar, de alguma maneira, ao longo dos tempos; procura elevar tal pensamento até seus limites, para, em seguida, caracterizá-los como insuficientes ou inadequados diante dos problemas que persistem sem respostas. O filósofo francês é, de certa maneira, um continuador desses pensamentos, mas também um de seus principais críticos.

No início de *O ser e o nada*, Sartre credita à fenomenologia de Hegel, Husserl e Heidegger, ora denominada por ele de “pensamento moderno”, um considerável progresso na tentativa de substituir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia por um “monismo do fenômeno”. O autor aponta a intenção de se verificar até que ponto esse progresso foi realmente alcançado.

Sartre constata, na introdução da obra, que a ideia de fenômeno proposta por esses autores substituiu uma diversidade de dualismos por outro que os fundamentou sob nova perspectiva. Sartre se referia aos dualismos que opunham no existente um *interior e exterior*, um *ser e aparecer*, um *ato e potência* e uma *aparência e essência*. Estes dualismos introduziam uma separação entre uma suposta natureza verdadeira do objeto, que jamais era alcançada pelo conhecimento humano, com uma “pele superficial” que dissimulava o olhar e oferecia limites ao investigador em questão: a aparência nunca revelava o verdadeiro *ser*. Todavia, a fenomenologia de Husserl e Heidegger, segundo Sartre, anunciou uma ideia de fenômeno que superou tais dualismos. As aparições se remetiam igualmente umas às outras, não havendo privilégios individuais em tal processo. Todo existente *era* exatamente aquilo que *parecia* ser. Esta noção de fenômeno foi entendida como “relativo-absoluto”: relativo por que um “aparecer” pressupõe sempre alguém a quem aparecer; e absoluto por que o que aparece é exatamente indicativo de si mesmo, não se remetendo a nada diferente (SARTRE, 2005: 15-16). A ideia de fenômeno como relativo-absoluto introduziu um novo dualismo: o do *finito e infinito*. Não se

¹⁹ Nesta Dissertação, não se buscará uma reflexão sobre a influência desses autores nas originalidades conceituais da filosofia de Sartre; tão pouco se verificará se a leitura do autor francês está corretamente executada sobre as filosofias em questão. Reconhece-se, portanto, que esta Dissertação não visa apresentar a complexidade e a real importância que o pensamento sartriano tem para a filosofia contemporânea. Não é menos verdadeiro, entretanto, que para uma “abordagem interna” da “evolução” conceitual do pensamento de Sartre, esta Dissertação retrata, de alguma maneira, um desenvolvimento temporal de alguns de seus principais conceitos, encetando um possível estudo nessa intrincada elucidação existencialista da realidade humana.

podendo reduzir o existente a uma série finita de aparições, caso contrário, criar-se-ia a impossibilidade de se apreender sua essência, tornou-se necessário, para sua apreensão, que se ultrapassasse uma aparição até o infinito, sendo esta a condição mesma da objetividade de um fenômeno. Tal teoria do fenômeno “substituiu a *realidade* da coisa pela *objetividade* do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito” (SARTRE, 2005: 17; grifos do autor). Um objeto coloca, por princípio, como infinita sua série de aparições, e, justamente por isso, esse dualismo fundamenta e reabilita, sob nova perspectiva, os dualismos do *fora e dentro*, do *ser e aparecer*, do *ato e potência* e da *essência e aparência* (SARTRE, 2005: 17-18). Decidir se este novo dualismo pode ser considerado um avanço será uma das primeiras propostas a ser investigada por Sartre. Em contrapartida, essa ideia de fenômeno gerou o que o autor chamou de “verdadeiro problema: o *do ser desse aparecer*” (SARTRE, 2005: 18; grifo do autor).

Este problema já estava latente durante o período pré-ontológico da filosofia de Sartre (período anterior a *O ser e o nada*). Reconhecer a necessidade de questionar se o *ser do aparecer* pode ser reduzido ao *aparecer do ser*, e qual a relação exata que os une, foi uma das questões encaradas por Sartre ao longo de toda sua fase fenomenológica. Somente na introdução de *O ser e o nada* é que o autor francês pôde apresentar, com clareza e precisão, os extremos dessa problemática e pôde ultrapassar as próprias limitações que o acompanhavam desde aquele período. Pode-se dizer que, em certa medida, a introdução de *O ser e o nada* é uma crítica não apenas à ideia de fenômeno de Husserl e Heidegger, mas também uma crítica à sua própria concepção de fenômeno. A introdução de *O ser e o nada* também pretende, além disso, apresentar o direcionamento para a superação desses obstáculos. Tal enfrentamento sartriano se insere no próprio silêncio já comunicado em *A transcendência do Ego*.

Sartre concebeu, em *A transcendência do Ego*, a consciência transcendental como uma relação intencional com o mundo. Ambos compunham a *condição de possibilidade* de qualquer aparecimento. Sartre também operou uma distinção radical no modo de ser da consciência, podendo-se concebê-la, ora como dimensão irrefletida, ora como dimensão reflexiva. O reconhecimento de um plano irrefletido com primazia sobre o plano reflexivo reclamava já uma distinção entre a dimensão do *ser* e a dimensão do *conhecer*. A consciência irrefletida escapava ao plano do conhecimento, sendo ela a própria possibilidade do conhecimento. Tais distinções

são transportadas para a introdução de *O ser e o nada*, mas aparecem acompanhadas da seguinte problematização: “o ser que a mim se revela, aquele que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?” (SARTRE, 2005: 19; grifo do autor). Segundo Sartre, para a fenomenologia (e isso inclui sua própria fenomenologia),

o conjunto “objeto-essência” constitui um todo organizado: a essência não está *no* objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam. Mas o ser não é nem uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como se fosse uma significação [...] O objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relação com ele. Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser [...] O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado (SARTRE, 2005: 19-20; grifos do autor).

O *ser do fenômeno* escapa à condição de *fenômeno de ser*, isto é, escapa à condição de ser determinado em conceitos. Se o *ser* é condição de desvelamento, aquilo que é desvelado encobre o *ser* no momento mesmo em que aparece. Assim, “compreendemos antes de tudo que o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser” (SARTRE, 2005: 20) ²⁰. A relação que une o *ser do fenômeno* ao *fenômeno de ser* deve ser estabelecida. O *fenômeno de ser* é ontológico no sentido em que exige um fundamento, isto é, na medida em que exige uma dimensão de *ser* que o possibilite: este domínio é chamado de *transfenomenalidade do ser*. Segundo Sartre, ele e Husserl encontraram a consciência transcendental como sendo o *ser transfenomenal* do sujeito.

A dimensão do *ser* que fora chamada por Sartre de irrefletido, recebe, na introdução de *O ser e o nada*, a nomeação de *cogito pré-reflexivo*. Do mesmo modo, esta dimensão se torna o fundamento de todo aparecimento e deve ser considerada “o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (SARTRE, 2005: 25; grifo do autor). Embora Sartre mantenha a distinção entre o modo “pré-reflexivo” e o modo “reflexivo”, deve-se perceber que a consciência é sempre não-tética de si, ou seja, é sempre irrefletida ou refletinte. Tudo o que ela

²⁰ É preciso ressaltar que não se trata de entender que o *ser* esteja escondido atrás dos fenômenos, mas sim que ele “deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela” (SARTRE, 2005: 20).

afirma, mesmo que seja ela própria, está *no* mundo. O filósofo francês pôde, portanto, afirmar que esta dimensão do *ser* transfenomenal da consciência é um

absoluto de existência e não de conhecimento [...] o absoluto, aqui, não é resultado de uma construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências. E não é *relativo* a tal experiência, porque é essa experiência (SARTRE, 2005: 28; grifo do autor).

Captou-se, assim, a consciência como estrutura do *ser*.

Até este determinado ponto da reconstrução argumentativa sartriana, basicamente não se acrescentou nenhuma novidade em relação às conquistas de *A transcendência do Ego* e da própria fenomenologia de Husserl. O próprio autor atribuiu o encontro da transfenomenalidade da consciência ao terreno da fenomenologia husserliana (SARTRE, 2005: 29). Sartre procura fazer avançar as conquistas da fenomenologia, elaborando o seguinte questionamento: será que a consciência é mesmo o *ser* que o *fenômeno de ser* exigia como fundamento? (SARTRE, 2005: 29). Para responder esta questão, propôs-se um exame do *ser do percipi*²¹.

Sartre defendeu, em *A transcendência do Ego*, que o fenômeno era constituído por uma relação intencional da consciência com o mundo. O mundo era, em suma, transcendente à consciência e fornecia elementos que compunham dados objetivos do fenômeno. Sartre chegou a descrever algumas características do mundo, como *ser inerte*, *passivo* e *relativo*. O autor retoma na introdução de *O ser e o nada* parte da concepção defendida anteriormente. No mesmo sentido, ele afirma que

há um *ser* da coisa percebida enquanto percebida. Mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, *enquanto mesa*, através dessa síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo. A mesa está frente ao conhecimento e não poderia ser assimilada ao conhecimento que dela se tem, caso contrário seria consciência, ou seja, pura imanência, e desapareceria *como mesa* (SARTRE, 2005: 29; grifos do autor).

²¹ Sartre utiliza esta expressão emprestada de Berkeley. Seu significado é, segundo Paulo Perdigão, “ser é ser percebido”. Sartre atribui esta fórmula à irrealidade do *noema* considerada por Husserl, e investiga em que medida a fenomenologia husserliana está limitada por esta concepção do *ser*.

É a própria transcendência da mesa que está sendo reclamada. Caso a mesa fosse reduzida ao conhecimento, seu *ser*, além da característica de *relatividade*, possuiria a característica de *passividade*. O *ser* teria de receber seu fundamento e sua criação de um ser exterior a ele. Só que, para recebê-lo, teria já que ser dado de alguma maneira, e então estaria para além da *passividade*. Para Sartre, “a passividade é fenômeno duplamente relativo: relativo à atividade daquele que atua e à existência daquele que padece [...] é relação de um ser a outro ser e não de um ser ao nada” (SARTRE, 2005: 30). O mundo exigiria, por conseguinte, que a consciência fornecesse o *ser* para que ele pudesse *ser*. A consciência daria um *ser* a um nada transcendente e conservaria seu nada de *ser*, o que para Sartre seria um absurdo (SARTRE, 2005: 31). A determinação de *passividade* e *relatividade* só poderia ser atribuída à maneira de *ser*, mas nunca ao próprio *ser*. O *ser* transfenomenal da consciência não poderia fundamentar o *ser* transfenomenal do fenômeno (SARTRE, 2005: 32). Tornou-se preciso abandonar a fórmula de Berkeley e encontrar um *ser* que não se confundisse com sua maneira de *ser*²², já que ele escapa à condição de ser percebido.

Sartre reconhece uma prova ontológica no exame do ser pré-reflexivo da consciência. Se toda consciência é consciência de alguma coisa, ou a consciência constitui o ser de seu objeto – o que é impossível para Sartre –, ou a consciência é uma relação com um ser transcendente – tese defendida por ele. A cada aparição, a consciência já está diante de um *ser* transcendente, isto é, de uma “plenitude de ser” que a consciência não é. Isto significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência (SARTRE, 2005: 34). Sartre pôde, depois da prova ontológica do *ser* pré-reflexivo, definir a consciência como “*um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo*” (SARTRE, 2005: 35; grifos do autor). Eis o *ser* transfenomenal do fenômeno: o *ser-em-si*:

o ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto

²² Segundo Sartre, este foi o erro dos fenomenistas: “tendo reduzido, com razão, o objeto à série conexa de suas aparições, acreditaram ter reduzido seu ser à sucessão de suas maneiras de ser, e por isso o explicaram por conceitos que só podem ser aplicados a maneiras de ser, pois designam relações em uma pluralidade de seres já existentes” (SARTRE, 2005: 32).

aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si* (SARTRE, 2005: 35; grifos do autor).

Sartre enfatiza, no final da introdução, que o *ser-em-si* é o “fundamento sempre presente do existente”, estando nele em toda parte e em parte alguma:

não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e o encobre ao mesmo tempo. Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser (SARTRE, 2005: 35; grifo do autor).

Este sentido do ser (que não é o *ser-em-si*, mas que o exige como fundamento) é o que se entende por *fenômeno de ser*. O sentido revela-se imediatamente à consciência, assemelhando-se àquilo que Heidegger chamou de “compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidação” (SARTRE, 2005: 36). E o que Sartre também busca determinar, ao menos nesta introdução²³, é o sentido deste *ser*.

Como resultados provisórios, o autor reconhece o sentido do *ser-em-si* do seguinte modo: primeiramente, afirma que o *ser* é incriado, pois, mesmo se houvesse sido criado por um Deus, o *ser* permaneceria inexplicável por essa criação, já que “assumiria” seu próprio *ser* contra seu criador; se fosse criado, o *ser* se fundiria com Deus e não seria mais que uma extensão da subjetividade divina. Junto a este argumento, Sartre acrescenta que o *ser* não pode ser *causa sui* à maneira da consciência. A primeira característica ontológica é afirmar que o *ser* é “si-mesmo”, o que significa que não é passividade nem atividade, assim como também não é negação nem afirmação. Estas características pressupõem uma intencionalidade e, portanto, uma relação. O *ser-em-si* está sempre para além de qualquer relação, por isto Sartre pôde alcançar a segunda característica ontológica e dizer que o *ser* não é uma relação a si, mas justamente este si mesmo: o *ser* é “em si”. Como terceira característica, Sartre argumenta na direção de esclarecer que o *ser-em-si* “é”, o que significa que não pode ser derivado do possível e nem reduzido ao necessário. Não pode ser derivado por que o possível pertence a outra região do

²³ Sartre faz uma ressalva de que o sentido do ser obtido na introdução de *O ser e o nada* é apenas um resultado provisório, sendo dependente de outras significações que serão determinadas posteriormente ao longo da obra (SARTRE, 2005: 36).

ser, a saber, a região do *ser-para-si*; e não pode ser reduzido ao necessário por que a necessidade concerne à ligação de proposições ideais, e não dos existentes. Não sendo necessário, o *ser-em-si* é contingente.

Sartre alcançou, com estas considerações, o *ser* como fundamento sempre presente do fenômeno. Esta conquista representou um avanço em relação ao texto de *A transcendência do ego*, na medida em que Sartre deixou de descrever como o mundo aparece à consciência (inércia, relatividade, passividade etc.) para tentar apreender o próprio sentido do *ser* enquanto fundamento transfenomenal.

2.2 EM BUSCA DA TRANSFENOMENALIDADE DO NADA

O procedimento descritivo e progressivo utilizado por Sartre na introdução de *O ser e o nada* gerou uma série de dificuldades que exigiram uma modificação quanto ao ponto de partida na investigação ontológica. Sartre partiu dos avanços que a teoria husserliana do fenômeno proporcionou à filosofia. O autor francês instituiu, com a descrição do fenômeno como relativo-absoluto, a consciência como a dimensão transfenomenal do sujeito. Como toda consciência é consciência de alguma coisa não consciente, esta característica faz revelar a intencionalidade e a transcendência como sua própria estrutura. Tais estruturas garantiram o resultado daquilo que Sartre chamou de “prova ontológica”: o reconhecimento do *ser-em-si* como sendo a dimensão transfenomenal do fenômeno. Sartre cindiu, com o procedimento de análise do fenômeno, o *ser* em duas regiões distintas: o *ser-para-si* e o *ser-em-si*. Esse procedimento de análise exigiu uma mudança de perspectiva quanto ao ponto de partida da investigação ontológica. Se o *ser-para-si* não existe fora de uma relação (síntese) com o *ser-em-si*, e se essa relação é uma “totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos” (SARTRE, 2005: 43), torna-se preciso que se parta desta realidade humana chamada por Heidegger de “ser-no-mundo”; torna-se preciso que se parta do próprio concreto, como sendo uma “totalidade capaz de existir por si mesma” (SARTRE, 2005: 43). Caso não se realizasse esta mudança de perspectiva, cair-se-ia na abstração ao se pensar cada momento desta síntese em seu estado isolado, separando, portanto, aquilo que não existe isoladamente (SARTRE, 2005: 43).

Esta relação entre as regiões do *ser* parte da própria estrutura dessas regiões (SARTRE, 2005: 44). Sartre propõe para se apreender esta relação que se descreva com toda ingenuidade²⁴ a totalidade do “homem-no-mundo”, adentrando-se, de conduta em conduta, no sentido profundo dessa relação:

cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão (SARTRE, 2005: 44).

O autor elege uma primeira conduta para ser descrita como fio condutor: a atitude interrogativa. Em toda interrogação se encontra certa “espera” de uma resposta do *ser* interrogado, ou seja, uma revelação sobre seu *ser* ou sua maneira de *ser*. Independentemente da resposta ser “sim” ou “não”, há sempre uma possibilidade objetiva que a acompanha: “para o investigador existe, portanto, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa” (SARTRE, 2005: 45). Além dessa possibilidade há também o estado de não-determinação daquele que interroga; aquele que interroga permanece sem saber qual será a resposta até que esta apareça. E quando a resposta é dada se reconhece a existência de uma verdade que a acompanha. Esta verdade introduz um terceiro não-ser como diferenciador do *ser*, isto é, um não ser que acompanha a resposta limitando-a e diferenciando-a de outras possibilidades: “é assim e não de outro modo” (SARTRE, 2005: 45). Sartre afirma, por isso, que toda interrogação aparece condicionada por um tríplice não-ser.

A descrição dessa primeira conduta “interrogação” tinha como objetivo revelar a relação entre a consciência e o *ser-em-si*. Mas essa relação fez aparecer um novo “componente do real”: a possibilidade do não-ser. Sartre assume que os problemas se complicam, já que não se trata apenas da relação entre duas regiões de *ser*, mas também da relação entre *ser* e *não-ser* (SARTRE, 2005: 46). Sartre conduz a argumentação para a seguinte conclusão:

²⁴ Tal ingenuidade proposta por Sartre parece prescindir de uma reflexão fenomenológica, entendida como uma postura investigativa mais crítica; parece se valer de um procedimento semelhante ao ato do 4º grau, conforme apresentado no capítulo anterior no tópico 2.2.2 p. 31.

minha interrogação encerra por natureza certa compreensão pré-judicativa do não-ser; em si, é uma relação do ser com o não-ser, sobre o fundo da transcendência original, quer dizer, uma relação do ser com o ser (SARTRE, 2005: 48).

Percebe-se, portanto, que muitas condutas carregam consigo certa “pureza original” de uma compreensão imediata do *não-ser* sobre o fundo do *ser*.

Sartre oferece, para esclarecer melhor esta conclusão, o exemplo de mais uma conduta: a destruição. A destruição pressupõe, da mesma maneira que a interrogação, uma relação entre o homem e o *ser*, portanto, uma transcendência. E nessa relação é necessário que o homem apreenda *um* ser como destrutível, reconhecendo entre o fundo de *ser* certa porção do *ser* que pode se tornar destruída. Assim, “a relação de limitação individualizadora que o homem mantém com um ser, sobre o fundo primeiro de sua relação com o ser, faz chegar a esse ser a fragilidade, enquanto aparição de uma possibilidade permanente de não-ser” (SARTRE, 2005: 49). É preciso que o humano se determine diante desta possibilidade e permaneça sempre em relação a ela, seja para realizá-la ou seja para afastá-la de uma efetividade. Embora a destruição chegue ao *ser* através do humano, ela permanece um “fato objetivo” e não um mero pensamento subjetivo. Ela é uma “redistribuição” das massas no *ser*: só se redistribui para um testemunho, mas assim mesmo se redistribui.

Sartre afirma, portanto, que “há uma transfenomenalidade do não-ser, como há a do ser” (SARTRE, 2005: 50). Se há uma compreensão imediata do não-ser nessa relação entre o homem e o *ser-em-si*, torna-se necessário compreender corretamente este não-ser. Antes de Sartre precisar a origem deste não-ser, ele pretende alcançar seu sentido. Assim como há um sentido provisório do *ser*, contudo, há um sentido provisório do não-ser, que é alcançado num diálogo com Hegel e Heidegger.

2.2.1 O QUE NÃO É O NADA?

Não se pode conceber, de acordo com Sartre, esta “presença perpétua” do não-ser em nós e fora de nós da mesma maneira como Hegel a concebeu. O filósofo alemão teria considerado o *ser* e o *nada* como logicamente contemporâneos: “o ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades

concretas” (SARTRE, 2005: 53). E mais: “opor o ser ao nada, como a tese à antítese, à maneira do entendimento hegeliano, equivale a supor entre ambos uma contemporaneidade lógica” (SARTRE, 2005: 56). O que permite Hegel transitar do *ser* ao *nada* seria a introdução implícita e injustificável do *nada* em sua plena definição do *ser*. Justamente sobre o “vazio” do *nada* é que Sartre acusa Hegel de negligência:

quando Hegel escreve “(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio de alguma coisa. Ora, o ser é vazio de toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio de ser. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não* é (SARTRE, 2005: 57; grifos do autor).

Para Sartre, ao contrário de Hegel, o *ser* é anterior ao *nada* e o fundamenta, sendo o *nada* logicamente posterior ao *ser* no mesmo instante em que extrai concretamente dele sua própria eficácia: é o *nada* que invade o *ser*. O *ser* não tem qualquer necessidade do *nada* em sua estrutura para que seja concebido; ao contrário, é o *nada* que tem uma existência emprestada do *ser*: “é do *ser* que tira seu *ser*; seu *nada* de *ser* só se acha nos limites do *ser*, [...] não há não-ser salvo na superfície do *ser*” (SARTRE, 2005: 58). Afirmar que o *ser* possui prioridade lógica em relação ao *nada* significa afirmar que o *nada* não fundamenta o *ser*. O *ser* só é fundamentado em si mesmo, sendo independente do *nada*; já o *nada* apenas existe emprestando seu fundamento do próprio *ser*.

Sartre também dialoga com a teoria do *nada* de Heidegger. Para o filósofo de *Ser e tempo*, o *ser* e o *nada* seriam “forças recíprocas de expulsão” exercidas uma sobre a outra, resultando no real como consequência da tensão dessas forças antagônicas. O primeiro progresso que Heidegger teria promovido em relação a Hegel se referiu em não ter concebido o *ser* e o *nada* como meras abstrações vazias (SARTRE, 2005: 58). Heidegger também não caiu no mesmo erro de Hegel, conservando um *ser* no *nada*.

Se para Heidegger o *ser* da realidade humana se define como “ser-no-mundo”, esta realidade, ou o que o filósofo alemão chamou de *Dasein*, faz surgir o próprio mundo no momento em que o transcende:

é no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento. Mas esta aparição do si-mesmo para além do mundo [...] é uma emergência da “realidade humana” no nada. É somente no nada que pode ser transcendido o ser. Ao mesmo tempo, o ser se organiza em mundo do ponto de vista do trans-mundano, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha “em suspenso” no nada. [...] A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo (SARTRE, 2005: 59-60).

Heidegger teria razão, segundo Sartre, ao afirmar que a negação se fundamenta no *nada*. Não poderia, entretanto, ser *nada* ao menos que se nadificasse como um não-ser do mundo, ou seja, no momento da sua nadificação se dirigisse ao mundo de modo a se constituir como negação dele. Contra Heidegger, Sartre questiona: “se a negação é estrutura primeira da transcendência, qual deve ser a estrutura primeira da ‘realidade humana’ para que possa transcender o mundo?” (SARTRE, 2005: 61). Mas a acusação maior reside em Heidegger não ter apresentado uma preocupação em fundamentar essa atividade negadora. Dessa maneira, se o *nada* não estivesse sustentado pelo *ser*, se perderia enquanto *nada* e se recairia no *ser*. O *ser* é que tem, para Sartre, que carregar o *nada* em seu “coração”: “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 2005: 64). Inúmeras condutas humanas são “experimentadas”, “combatidas” e “temidas”, e em sua “infraestrutura” são condicionadas pela própria negação. O *nada* é interior ao *ser* como a condição para que se realize e se capte essas realidades humanas chamadas por Sartre de *negatividades* (SARTRE, 2005: 63-64).

Descrevendo como não se deve entender o *nada*, Sartre se aproxima provisoriamente do seu esclarecimento. O *nada* não é concebido como mera abstração vazia e nem logicamente contemporâneo ao *ser*; o *nada* não precede o *ser*, nem mesmo é posterior ao *ser*, como se tivesse uma realidade positiva o fundamentando separadamente do *ser*. O *nada* não é o *ser*, mas é o não-ser na medida em que é a negação desse *ser* dentro do próprio *ser*. O *nada* intramundano não é, desta maneira, produzido pelo *ser-em-si*, já que este é plena positividade e não contém negatividade alguma em sua estrutura; o *nada* também não tem a força para se nadificar, porque só o *ser* o poderia fazer: “para nadificar-se é preciso ser”

(SARTRE, 2005: 65). Sartre passa a investigar, em consequência, de onde vem o *nada*.

2.2.2 A REALIDADE HUMANA COMO ORIGEM DO NADA

O *nada* só pode vir ao mundo através de um *ser* que não seja o *ser-em-si*. A primeira questão que se coloca é saber qual *ser* é este pelo qual o *nada* vem às coisas; em seguida, quais são as características deste *ser* para que ele possa se relacionar com o *nada*.

O *ser* pelo qual o *nada* vem às coisas não pode “produzir” o *nada* indiferente a esta produção: “seria inconcebível um Ser que fosse plena positividade e mantivesse e criasse fora de si um Nada de ser transcendente” (SARTRE, 2005: 65). O *ser* pelo qual o *nada* vem ao mundo deve “produzir” o *nada* em seu próprio *ser*. Em seu *ser* deve ser seu próprio não-ser. Sartre se aproxima da definição da seguinte maneira: “o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*” (SARTRE, 2005: 65; grifos do autor). Não se deve entender, segundo o autor, que o *ser* execute um ato primeiro e, após este ato, o *nada* seja criado como sua consequência. Neste caso, o *ser* seria, primeiramente, plena positividade, para, em seguida, criar o *nada* dentro de si mesmo. Este *ser* que deve ser seu próprio *nada* é um *ser* que possui o *nada* em seu *ser* como qualidade ontológica: o *nada* é estrutura deste próprio *ser*.

Recorrendo-se à atitude interrogativa que serve de fio condutor para a investigação ontológica, Sartre conclui que a interrogação é um procedimento humano, e que o homem é o *ser* que faz surgir o *nada* no mundo através desta e de qualquer outra conduta (SARTRE, 2005: 66). O *ser* pelo qual o *nada* surge no mundo é o *ser* da realidade humana. Sartre pretende, todavia, saber quais as características deste *ser*: “o homem é o *ser* pelo qual o *nada* vem ao mundo. Mas essa interrogação acarreta outra: que deve ser o homem em seu *ser* para que através dele o *nada* venha ao *ser*?” (SARTRE, 2005: 67).

Para que qualquer conduta seja possível, como já se mostrou, torna-se necessário a inserção do *nada* no *ser*. Descartes deu o nome de liberdade²⁵ para a “possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole” (SARTRE, 2005: 67). A liberdade é a condição para a nadificação do *nada*. A liberdade não deve ser compreendida como uma propriedade que pertença à essência humana; ao contrário, é ela que precede e torna possível esta essência (SARTRE, 2005: 68). A liberdade é o *ser* da realidade humana: “o homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’” (SARTRE, 2005: 68; grifos do autor).

Sartre necessita, contudo, de descrições para elucidar o conjunto da realidade humana em conexão com o aparecimento do *nada*. E a investigação não prescinde da conduta “interrogação”: esta conduta pressupõe, primeiro, que o ser humano esteja diante do *ser*, para que, em seguida, realize um recuo nadificador em relação a ele. Uma relação consigo mesmo ao longo de um processo temporal se torna condição para esta nadificação. (SARTRE, 2005: 68-69). Uma consciência anterior está sempre “dada” para uma consciência presente e mantém com esta uma relação de interpretação, embora esteja “fora de jogo, fora de circuito, entre parênteses” (SARTRE, 2005: 71). Sartre afirma que “a condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa seu presente de todo seu passado” (SARTRE, 2005: 71). Mas não basta descrever este desengate da consciência com seu passado: é necessário que a consciência seja ruptura com seu passado, mas ao modo de ser consciente dessa ruptura de ser; é necessário que a consciência de ruptura seja estrutura do próprio ser da realidade humana. Por isso pôde Sartre resumir dizendo que “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 2005: 72). Toda consciência é consciência de sua ruptura nadificadora com o *ser*, vivenciando continuamente a nadificação de seu *ser* passado.

Neste percurso surge uma nova questão: “se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade?” (SARTRE, 2005: 72). A resposta de Sartre se direciona do seguinte modo: na angústia, o ser

²⁵ Sartre explica, até este trecho do *ensaio*, o significado da liberdade apenas de maneira aproximada, já que se torna necessário uma definição da realidade humana para se compreender a temática do *nada*. O autor coloca uma nota de rodapé explicando que o tema da liberdade será tratado em toda sua amplitude no capítulo 1 da Quarta Parte de *O ser e o nada*. Para o propósito desta Dissertação, entretanto, não se acompanhará Sartre nesta descrição.

humano toma consciência de sua liberdade. A angústia é sempre uma apreensão reflexiva do ser da realidade humana: “é a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 2005: 76). Mas angústia é sempre angústia frente ao passado ou ao futuro; é quando a consciência reconhece que é tanto seu passado quanto seu futuro a maneira de não sê-los. Os motivos que o passado cativa não têm força suficiente para determinar esta ou aquela decisão, bem como também não o têm os motivos vindos do futuro. Segundo Sartre,

a liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. Não é *porque* sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade. E se indagar-se que *nada* é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele *não* é, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que *é tendo sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo [...] Assim, o *nada* que separa motivo e consciência caracteriza-se como transcendência na imanência; ao produzir-se a si como imanência, a consciência nadifica o nada que a faz existir para si como transcendência (SARTRE, 2005: 78; grifos do autor).

para que minha liberdade venha a se angustiar [...] é preciso que ela apareça em sua relação comigo, ou seja, que eu descubra, por um lado, minha *essência* como *aquilo que fui* [...]; por outro lado, que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência [...]; e, por fim, que eu descubra o nada que me separa do que serei [...] (SARTRE, 2005: 81; grifos do autor).

A angústia não é estrutura permanente da realidade humana. A consciência do homem está mergulhada no mundo: a consciência é irrefletida. Pôde-se perceber que o mundo como correlato da consciência irrefletida é intencionado em sua estrutura de exigências que revelam relações de utilidades:

na quase totalidade dos atos cotidianos, estou comprometido, apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os – e isso no próprio ato de realizá-los como exigências, algo urgente, utilidades” (SARTRE, 2005: 81).

O humano está sempre lançado e comprometido no mundo: “agimos antes de designar nossos possíveis, e estes, que se revelam realizados ou em vias de se realizar, remetem a sentidos que, para serem postos em questão, requerem atos especiais” (SARTRE, 2005: 82). A existência em modo irrefletido exclui, desta

maneira, a apreensão reflexiva da liberdade por si mesma, excluindo a apreensão angustiante desta própria liberdade. Em contrapartida, “a percepção angustiada dos valores como algo sustentado no ser por minha liberdade é fenômeno posterior e mediatizado” (SARTRE, 2005: 83). O mundo com suas exigências é o que Sartre chama de imediato. Neste mundo, “nosso ser está imediatamente ‘em situação’, ou seja, surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete” (SARTRE, 2005: 83). Já a mediação é angústia, ou seja, captação reflexiva da liberdade por si mesma; captação de que todos os valores do mundo, todo o sentido do mundo está dependente e sustentado pela própria liberdade. Sartre reconhece que “tudo se passa, com efeito, como se nossa conduta essencial e imediata com relação à angústia fosse conduta de fuga” (SARTRE, 2005: 85). Deste modo, a liberdade é o *ser* da realidade humana, mas esta liberdade pode existir no modo irrefletido, portanto, tranquilizada, ou pode existir no modo reflexivo, portanto, angustiada. Como a consciência, no entanto, pode ser consciência de liberdade e ao mesmo tempo não existir angustiada? Sartre indica que

fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de “não sê-la”, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*. Não se trata, pois, de expulsar a angústia da consciência ou constituí-la em fenômeno psíquico inconsciente; simplesmente, posso ficar de má-fé na apreensão da angústia que sou, e esta má-fé, destinada a preencher o nada que *sou* na minha relação comigo mesmo, implica precisamente esse nada que ela suprime (SARTRE, 2005: 89; grifos do autor).

As descrições até este momento da obra não alcançam ainda a liberdade no sentido transcendental, mas apenas no sentido empírico. Sartre reclama que a liberdade como nadificação do homem na temporalidade e como introdução da negação no mundo não é ainda a liberdade como fundamento. Torna-se preciso uma fundamentação dessa liberdade empírica, fundamentação que só pode ser alcançada a partir de uma regressão analítica sobre o “*âmago mesmo da imanência*”; é na imanência absoluta, na subjetividade pura do *cogito* instantâneo que devemos

descobrir o ato original pelo qual o homem é para si mesmo seu próprio nada” (SARTRE, 2005:90; grifos do autor).

A questão proposta por Sartre continua em aberto: “que há de ser a consciência em seu ser para que o homem, nela e a partir dela, surja no mundo como o ser que é seu próprio nada e pelo qual o nada vem ao mundo?” (SARTRE, 2005: 90). Sartre encontra na instantaneidade da má-fé a conduta que lhe permitirá descrever a instantaneidade do *cogito pré-reflexivo*.

2.2.3 A MÁ-FÉ COMO REVELAÇÃO DO *SER-PARA-SI*

Sartre aceita que má-fé seja mentir para si mesmo, mas não ao modo da mentira para o outro. A simples mentira recai apenas sobre o transcendente, e sua essência “implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. Não se mente sobre o que se ignora; não se mente quando se difunde em erro do qual se é vítima; não se mente quando se está equivocado” (SARTRE, 2005: 93). A má-fé é, ao contrário, um automascaramento de uma verdade desagradável, ou a apresentação de um erro agradável como sendo uma verdade: é uma mentira para si mesmo. Devido à estrutura da má-fé, algumas dificuldades são encontradas para se compreender esse conceito. Torna-se preciso, segundo Sartre, que a consciência saiba sobre certa verdade para poder ocultá-la de si mesmo. E isso não ocorre em momentos diferentes da temporalidade, mas em um ato único, “na estrutura unitária de um só projeto” (SARTRE, 2005: 95). O problema se complica, pois, uma vez que a consciência é translúcida, o *ser* da consciência é consciência de *ser*. Logo, quem tem um projeto de má-fé tem que ser consciente desse projeto, e isso, se não for bem compreendido, pode inviabilizar a própria noção de má-fé, já que ter um projeto de má-fé implica em ter uma boa-fé sobre esse projeto.

Sartre afirma que a antítese da má-fé é a sinceridade. Mas ele ressalta que sinceridade não é um *estado*, mas uma *exigência*. Isso significa que a sinceridade é um ideal que expressa “ser o que se é” à maneira de *ser* do *ser-em-si*. Deste modo, tanto a possibilidade de “ser o que se é”, ou mesmo a possibilidade de “não ser o que se é e ser o que não se é”, só é realmente uma possibilidade se, por princípio, a realidade humana não for uma coincidência consigo mesma, e, ao mesmo tempo, se a realidade humana estiver frente a esses ideais como os sendo ao mesmo tempo em que não os é (SARTRE, 2005: 105). Sartre reconhece, portanto, a consciência

como sendo um “ser que não é o que é e é o que não é”, e exerce o seguinte questionamento: “que significa o ideal de sinceridade senão tarefa irrealizável, cujo sentido está em contradição com a estrutura de minha consciência?” (SARTRE, 2005: 109). Torna-se impossível, devido à estrutura da consciência, tornar-se aquilo que se é à maneira do *ser-em-si*. O desassossego que a consciência experimenta e a incapacidade de se reconhecer e se constituir como sendo o que se é origina-se na própria característica ontológica da consciência: existir separada de si mesma. Sartre indaga se a sinceridade já não seria um fenômeno de má-fé, e conclui que “a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*” (SARTRE, 2005: 112; grifos do autor):

para que a má-fé seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja de má-fé. A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é (SARTRE, 2005: 114-115; grifo do autor).

O verdadeiro problema da má-fé consiste em que ela é fé (crença). Esse problema pode ser expresso com a seguinte questão: “como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?” (SARTRE, 2005: 115). Sartre responde que o projeto de má-fé deve ser ele próprio de má-fé. A má-fé, sendo fé, é um modo de *ser-no-mundo*: acredita-se em algo estando de má-fé ou de boa-fé. E se o ser da realidade humana se faz de má-fé, ou de boa-fé, então, todas as decisões posteriores estarão decididas por este projeto inicial. É como se na base, no próprio surgimento dos fenômenos, estes já estivessem decididos se têm a estrutura de uma verdade oriunda de uma boa-fé, ou se têm a estrutura de uma verdade oriunda de uma má-fé. A noção de verdade que acompanha o projeto inicial do *ser-para-si* é decisiva para a organização e significação do mundo. Sartre afirma, contudo, que “com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2005: 116). Nesta estrutura da verdade surge certa noção de evidência: a evidência não persuasiva. Uma evidência que jamais se deixa preencher e adequar-se plenamente; uma evidência que se satisfaz com sua incompletude. Tal noção de verdade é uma decisão anterior ao aparecimento das exigências mundanas, e esta

decisão é, em sua estrutura primeira de projeto, uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé (SARTRE, 2005: 116).

Sartre ressalta que esta decisão não se faz de modo reflexivo, mas, ao contrário, é uma determinação espontânea do *ser-para-si*. Como se observou que a má-fé é o reconhecimento da verdade para dela fugir, e que essa fuga se torna possível na modificação da própria noção de verdade, Sartre questiona quais seriam as condições para que essa fé na estrutura da má-fé seja possível:

se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida. Quais as condições dessa fé? (SARTRE, 2005: 116).

Sartre responde que a crença se dá, primeiramente, no modo espontâneo e irrefletido da consciência. A crença não é acompanhada de evidência, mas apenas da intuição daquilo em que se crê. Este estágio da crença é o que Sartre chama de boa-fé, e que Hegel, segundo ele, chama de “imediato”. A crença seria, neste modo de existência, uma consciência particular do sentido de alguma coisa: precisamente daquilo em que se crê. Mas uma crença, ao se tornar crença, isto é, ao se tornar a afirmação não-tética de um sentido (objeto), destrói a si mesma como crença, já que só poderia aparecer enquanto crença diante de um recuo nadificador que a consciência realizaria em relação à consciência (de) crer:

assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se – um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se. Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto [...]. Toda crença é crença insuficiente: não se crê jamais naquilo em que se crê (SARTRE, 2005: 117).

Sartre afirma que o projeto de má-fé acaba de algum modo se utilizando desta autodestruição da consciência. Como toda crença é uma impossível crença, há agora, segundo o autor, um lugar para uma crença impossível (SARTRE, 2005: 117).

As explicações que Sartre oferece sobre a natureza da crença não parecem suficientemente adequadas à experiência reflexiva que a consciência pode executar. Pode-se observar, primeiramente, certa dificuldade argumentativa no que se refere à definição de crença proposta pelo filósofo. Sartre distingue, em certo momento, a crença da evidência. Esta seria a “possessão intuitiva do objeto”, enquanto aquela seria a “adesão do ser ao seu objeto, quando este não está dado ou é dado indistintamente” (SARTRE, 2005: 115). Tanto a má-fé quanto a boa-fé seriam fé, portanto, uma questão de crença. Mais adiante, Sartre parece aceitar que mesmo um pensamento crítico que conserve normas e critérios da verdade depende, em sua estrutura primeira, de uma crença naquela possessão intuitiva do objeto²⁶ – o que parece ir de encontro à distinção proposta anteriormente. Mas não parece ser este o caso. A evidência e a crença são distinguidas quanto à possessão ou não possessão intuitiva do seu objeto²⁷, mas ambas se assemelham pelo fato de *serem* modos de consciência. O autor acrescenta que a crença pode ser modulada em boa-fé ou má-fé, mas ambas continuam atendendo à estrutura de não possuírem a intuição plena de seu objeto e de ser uma determinação subjetiva da consciência. No entanto, independentemente de Sartre ter ou não ter colocado a crença na base da “possessão”, as definições parecem se complicar quando Sartre assume que “crer é já não crer”. Pode-se questioná-lo da seguinte maneira: se para não crer é necessário crer que não se crê, então se torna impossível, de fato, um não crer, ou, nas palavras de Sartre, uma não crença. O que se pode verificar é que uma crença exige, como crença, que um objeto não seja dado à intuição. Mas não crer em algo é precisamente crer que esse algo não é, ou não é deste ou daquele modo. Embora a

²⁶ Isto parece ser sugerido pelo autor quando ele afirma o seguinte: “porque a má-fé não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de boa-fé” (SARTRE, 2005: 115). Quando Sartre relaciona o pensamento crítico com a boa-fé sugere que na base das normas e critérios da verdade se encontra uma boa-fé, isto é, uma crença. Mais adiante, o autor afirma que “a má-fé apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em boa-fé” (SARTRE, 2005: 116). Novamente ele parece relacionar “possessão intuitiva do objeto” (evidência) com boa-fé (crença). Ele admite, contudo, que “se toda crença de boa-fé é uma impossível crença, há agora lugar para toda crença impossível” (SARTRE, 2005: 117). Esta última citação sugere que uma crença de boa-fé se destrói justamente por se transformar em evidência, e que na evidência não há crença de modo algum. Mas se for assim, a crença se autodestrói deixando de ser crença para se tornar evidência; não parece ser esta a direção de Sartre. O autor diz que a crença se torna uma não-crença num único e mesmo ato: “assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não-tética de si” (SARTRE, 2005: 117).

²⁷ Sartre faz pensar que na evidência existe uma “possessão”, isto é, um encontro adequado do ser com o objeto, enquanto na crença existe uma “adesão”, isto é, uma determinação subjetiva do ser ao seu objeto ausente ou indistinto.

estrutura da crença destrua a certeza do *ser* ou da maneira de ser de um determinado objeto, jamais a estrutura da crença poderia destruir a certeza de si própria, já que para crer é preciso ser consciência (de) crer. A crença, por ser consciência (de) crença, afirma um objeto transcendente ao mesmo tempo em que nadifica a adequação a este objeto. Mas negar a adequação ao objeto é negar a adequação ao transcendente, não ao imanente. Ademais, se este objeto for a própria estrutura da consciência (imanência), então esta indistinção que recai sobre a imanência necessita de um *ser* como seu fundamento: este *ser* é, precisamente, a consciência escapando de si ao mesmo tempo em que se coloca, e esta é crença em si mesma justamente por não ter a evidência de si mesma. Se este raciocínio estiver na direção correta, torna-se impossível uma crença ser não-crença, já que não crer, mesmo que seja não crer em si mesmo, exige como possibilidade um *ser* que creia *não ser* aquilo que crê que é. Em um só momento este *ser* creia que não se crê. Deste modo, a questão não pode ser colocada nos termos de “crer é já não crer”, mas nos termos de “crer é crer que não se crê”.

Percebe-se que esta concepção oferece um desacordo sobre a definição proposta por Sartre, em relação ao *ser* da realidade humana. Se existe um *ser* que em sua base seja uma impossibilidade de não-crença em si mesmo, então este *ser* é crença e não deixa de sê-la enquanto for. Só que este *ser* é definido pelo ideal do *ser-em-si*, conforme anuncia Sartre: “o ideal da boa-fé (crer no que se crê) é, tal como o da sinceridade (ser o que se é), um ideal de *ser-Em-si*” (SARTRE, 2005: 117). O único modo de salvaguardar a definição sartriana de que o *ser-para-si* “é o que não é e não é o que é”, e, ao mesmo tempo, salvaguardar a noção de que este *ser* é crença em sua estrutura, é conceber a consciência como uma perpétua fuga de si mesma. Enquanto a consciência se torna objeto não-tético de si mesma, ao modo irrefletido, este objeto se apresenta como indistinto, e a consciência precisa sempre se determinar subjetivamente a acreditar que é ou que não é aquilo que parece ser. Vê-se que a consequência deste reconhecimento exige duas possibilidades contrárias: ou a consciência nunca tem a evidência de si mesma, sendo para sempre apenas uma crença em si, e, por isto mesmo, um eterno escapar de si – concepção que, em parte, não é assumida por Sartre, já que ele acredita que a consciência tem a evidência de si mesma; ou a consciência, justamente por se adequar à sua estrutura de crença, tornar-se uma crença evidente. Isto possibilita a afirmação de que na base de toda evidência, isto é, de toda posseção do objeto à

consciência, esteja presente uma determinação subjetiva da consciência em relação a este objeto. Mas esta segunda afirmação esbarra em algumas questões: como a consciência pode ser ao mesmo tempo crença e evidência? Ao assumir as definições de Sartre, a consciência só pode ser em seu *ser* “crença” ou “evidência” para si mesma. Mas ser “evidência” para si mesma não é se adequar à consciência reflexiva? Esta não é uma das conquistas que *A transcendência do Ego* apresentou? Sartre mostrou que pela reflexão pura a consciência retorna sobre si e se apreende adequadamente em sua translucidez. A translucidez da consciência mostrou, por sua vez, que a consciência é sempre fuga de si para a afirmação de um objeto transcendente. Sartre mostrou que pela reflexão fenomenológica (ato do 3º grau) a consciência se adequa apodicticamente ao se reconhecer como refletinte, isto é, como um *ser* que em seu *ser* irrefletido está a negação (fuga) do *ser* afirmado. Todavia, como este refletinte que é fuga constante enquanto ato poderia ter certeza absoluta de si mesmo, já que é fuga de qualquer definição que recaia sobre si? Só pode ser evidente para si mesmo se em sua estrutura irrefletida estiver sua auto evidência. O problema se desloca, com isto, da “crença” na estrutura da consciência para a “evidência” nesta mesma estrutura: ou o *ser-para-si* é crença em si mesmo no modo irrefletido, ou é evidência para si mesmo neste mesmo modo. Ser crença irrefletida para si mesma se torna incompatível com a definição de Sartre, já que a consciência irrefletida sabe-se atematicamente *para-si*. Mas se a consciência possui a evidência em sua estrutura imediata, pode-se perguntar como é possível uma crença se toda crença pressupõe uma evidência em sua base? Se isto fosse possível estaria habilitada a afirmação de Sartre de que “crer é não crer”. Esta habilitação seria, no entanto, apenas ilusória, já que também na base da não crença estaria a evidência da não crença. A autoevidência constitutiva do *ser-para-si* destrói qualquer possibilidade de crer ou não crer. Um *ser* que possui em sua estrutura a evidência de seu *ser* imanente não pode conter nesta mesma estrutura imanente a evidência de um *não ser* imanente, a menos que este *não ser* seja o *não ser* do transcendente que a estrutura do *ser-para-si* comporta. O *ser-para-si* é em sua dimensão imanente uma negação de sua dimensão transcendente. Apenas desta maneira ele pode ser aquilo que “é o que não é e não é o que é”, e, ao mesmo tempo, possuir a evidência deste processo de negação.

Não é assim que Sartre concebe, no entanto, esta questão. Esta negação tem que recair sobre a própria imanência do *ser-para-si*. Somente desta forma o *ser-*

para-si pode ser um *ser* que negue a si mesmo; somente desta maneira o fenômeno da má-fé pode ser possível; somente assim toda crença pode ser não-crença.

As razões de Sartre são as seguintes: torna-se necessário, primeiro, perceber que a consciência pode ser crença e pode ser evidência, não em um único ato, mas em modos diferentes de *ser-no-mundo*; torna-se necessário, em seguida, perceber que a consciência também “é o que não é e não é o que é” em sua própria imanência. A consciência (de) crença se torna, portanto, crença destruída devido a este jogo de reflexos que existe no bojo da imanência do *ser-para-si*.

Para se entender este jogo de reflexos, Sartre indica que o *si* do *ser-para-si* se remete a um sujeito, não ao *ser-em-si* transcendente. O autor ressalva, no entanto, que o “*si* não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode ser si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode *não ser si*, já que o si é indicação do próprio sujeito” (SARTRE, 2005: 125; grifos do autor). O *si* precisa ser dado na própria imanência do *ser-para-si* como uma “distância ideal” entre o sujeito e si mesmo, “uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade” (SARTRE, 2005: 125; grifos do autor). Sartre explica que

a separação que separa a crença dela mesma não se deixa captar ou sequer ser concebida à parte. Se tentamos descobri-la, desvanece: deparamos com a crença enquanto pura imanência. Mas se, ao contrário, queremos captar a crença enquanto tal, acha-se aí a fissura, aparecendo quando não queremos vê-la e desaparecendo quando tentamos contemplá-la. Portanto, essa fissura é o negativo puro [...] a fissura na consciência é um nada à exceção daquilo que nega, e só pode ter ser na medida que não a vemos. Esse negativo que é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada* (SARTRE, 2005: 126-127; grifo do autor).

Não *encontramos*, não *descobrimos* o nada à maneira pela qual podemos encontrar, descobrir um ser. O nada está sempre *em-outro-lugar*. É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser [...] O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si. É um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser [...] A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser (SARTRE, 2005: 127-128; grifos do autor).

Com a descrição da estrutura pré-reflexiva do *ser-para-si*, através das análises da conduta de má-fé, Sartre apreende o *nada* como sendo o ato ontológico pelo qual a realidade humana se torna esta mesma realidade; o ato ontológico de um *ser* que ao *ser* seu próprio *ser* passa a *ser* seu próprio *nada* de *ser*. Eis a apreensão do *ser* e do *nada* como fundamento ontológico da realidade humana.

2.3 O JOGO DO SER E DO NADA NA ESTRUTURAÇÃO DO TRANSCENDENTAL

Observou-se, no capítulo anterior, que a realidade humana possui como fundamento um *ser* que é seu próprio *nada* de *ser*. A relação entre o *ser* e o *nada* é, em outras palavras, a base fundamental do ser humano, e esta relação faz com que este *ser* se manifeste em sua totalidade efetiva e possível. Dentre as manifestações do *ser-para-si* encontram-se, pelo lado da subjetividade, certas estruturas imediatas, tais como a *presença a si*, a *facticidade*, o *ser dos valores* e o *ser dos possíveis*; o tema da *temporalidade*, que tem origem na *nadificação* do *ser*, e que permite compreender a passagem da imanência absoluta para a transcendência na imanência, é abordado por Sartre na sequência da obra. Esta análise permite a melhor compreensão da própria transcendência que constitui o *ser-para-si* (BORNHEIM, 2005: 62-63). A segunda parte de *O ser e o nada* é dedicada à descrição destas estruturas que, em sua funcionalidade própria, condicionam o *ser-para-si*. Com a descrição de como Sartre compreende o *ser-para-si*, poder-se-á abordar, no próximo capítulo desta Dissertação, como ele enfrenta as descrições da constituição do *Ego*, primeiramente apresentadas em *A transcendência do Ego*, através do conceito de reflexão impura, e, posteriormente apresentadas em *O ser e o nada*, através do mesmo conceito e da presença do outro na realidade humana. O jogo da temporalidade psíquica e a estrutura do *ser-para-outro* serão, portanto, temas importantes que somente são possíveis de serem conquistados por meio das descrições que se seguem.

2.3.1 AS ESTRUTURAS IMEDIATAS DO SER-PARA-SI

Sartre defende que o *ser-para-si* comporta a necessidade de ser o que não é e não ser o que é. Isto significa que a consciência é uma não-coincidência consigo mesma em seu mais íntimo de *ser*: existe na medida em que não se identifica plenamente consigo mesma. Mas esta inadequação constitutiva da consciência comporta ainda outras características: mesmo na dimensão do *cogito pré-reflexivo* a consciência aparece contendo uma necessidade constitutiva de ser vista por si mesma. Nas palavras de Sartre, a consciência “comporta, originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma” (SARTRE, 2005: 123). É preciso ressaltar que esta cisão na consciência é uma estrutura de *ser* do *ser-para-si* e que se dá na dimensão da imanência absoluta: é uma “dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão” (SARTRE, 2005: 123). O *ser-para-si* é, desta maneira, um *ser* que existe separado de si ao mesmo tempo em que se identifica consigo mesmo. Esta identificação ocorre através de um distanciamento ideal na imanência da consciência. O *ser-para-si* se torna, em outras palavras, uma coincidência consigo mesmo através de uma projeção idealizante (virtual) no cerne de seu próprio *ser*; torna-se uma tentativa de equilíbrio entre a identidade – ideal da coesão absoluta sem traço de diversidade alguma – e a unidade consigo – enquanto esta representa o ideal de uma síntese da multiplicidade. A necessidade de ser si mesmo à maneira da *presença a si* é a lei de *ser* do *ser-para-si* como fundamento ontológico da consciência (SARTRE, 2005: 125).

Torna-se importante perceber, para se entender a possibilidade desta estrutura da consciência, o jogo existente entre o *ser* e o *nada* em sua “produção”. Como o *ser-para-si* é um *ser* em que está em questão seu *ser* enquanto este *ser* implica outro *ser* que não ele mesmo, o *ser-para-si*, no instante mesmo de seu “ato nadificador”, determina-se a existir sem poder jamais coincidir ontologicamente consigo mesmo, mas apenas idealmente. O *nada*, portanto, *nadificado* pelo *ser* como fundamento ontológico do *ser-para-si*, provoca certa “obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um *ser* que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de *ser*” (SARTRE, 2005: 127).

Outra estrutura imediata do *ser-para-si* é a *facticidade*, também possibilitada pela relação entre o *ser* e o *nada*. O *ser-para-si* é, seja a título de acontecimento,

como condição não escolhida por ele, lançado no mundo e abandonado em uma “situação”, seja a título de contingência, no sentido em que não há nada que justifique por que ser deste e não daquele outro modo. O *ser-para-si* é, em suma, “presença ao mundo” e não é fundamento desta mesma presença. Sartre diz que

a consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito. O acontecimento absoluto, ou Para-si, é contingente em seu próprio ser” (SARTE, 2005: 131; grifo do autor).

A própria contingência do *ser-em-si* é que infesta o *ser-para-si*. Na tentativa do *ser-em-si* se fundamentar ele introduz o *si* e passa a existir como *ser-para-si*. Mas a contingência originária do *ser-em-si* o acompanha quando dessa aventura, transformando-o em *ser-para-si* igualmente contingente. Esta característica de contingência, de estar lançado no mundo sem justificativa alguma, Sartre nomeia *facticidade*:

assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si. É esta facticidade que nos permite dizer que ele *é*, que ele *existe*, embora não possamos jamais *alcançá-la* e a captemos sempre através do Para-si (SARTRE, 2005: 132; grifos do autor).

Pode-se dizer que o autor entende a *facticidade* como sendo a gratuidade absoluta do *ser*, e que o *ser-para-si*, ao tentar apreender esta gratuidade, empreende uma assimilação que não escapa à condição de *fenômeno de ser*. Isto não quer dizer que o *ser-para-si* não tenha uma apreensão irrefletida de sua contingência; pelo contrário, o *ser-para-si* “é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí *para nada*, como sendo *supérfluo*” (SARTRE, 2005: 133; grifos do autor).

Sartre conclui que o *ser-em-si* pode apenas fundamentar seu *nada* ao se tornar *ser-para-si*, mas jamais pode fundamentar seu próprio *ser*. O *ser-para-si* se torna seu próprio fundamento, mas carrega consigo a contingência absoluta do *ser-em-si*.

Se o *ser-para-si* é um *ser* que nadifica seu *nada* de *ser*, ele só pode manter tal nadificação ao se determinar como *falta de ser*. Significa que o *ser-para-si* tem de *ser*, em seu *ser*, uma negação perpétua do *ser-em-si*: “só pode se fundamentar a partir do *Em-si* e contra o *Em-si*” (SARTRE, 2005: 135). A falta pressupõe, portanto, uma trindade: o faltante (aquilo que falta), o existente (aquilo ao qual falta o que falta) e o faltado (a totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente) (SARTRE, 2005: 137).

Sartre acrescenta que o *ser* que aparece à intuição humana aparece sempre como o existente. A partir do existente é que pode a realidade humana transcendê-lo até o faltante e o faltado, e, em seguida, retornar ao existente para lhe conferir seu *sentido*. Ele afirma, no entanto, que a falta só pode vir ao *ser* pela falta, ou seja, somente um *ser* que em seu *ser* faltasse algo poderia transcender seu próprio *ser* rumo àquilo que lhe falta e à totalidade desagregada.

Sartre constata, ao analisar a realidade humana, que a negação do *ser-para-si* em relação a *si* introduz a necessidade dele existir numa relação com aquilo negado: a todo instante o *ser-para-si* se relaciona com o negado, a saber, com seu próprio *si* à maneira do *ser-em-si*: “o sentido da realidade humana se constitui pelo *si-como-ser-Em-si* faltado” e “o que falta ao *Para-si* é o *si* – ou o *si* mesmo como *Em-si*” (SARTRE, 2005: 139; grifos do autor).

Sartre ressalva, entretanto, que não se deve confundir o *ser-em-si* faltado com o *ser-em-si* da *facticidade*. Este é reabsorvido em pura presença do *ser-para-si* ao mundo, à medida que fundamenta o surgimento do *ser-para-si* como fundamento do seu próprio *nada*; já aquele é experimentado como pura ausência, na medida em que há certa tentativa do *ser-para-si* de fundamentar seu *ser* e certo reconhecimento do fracasso dessa tentativa. O *ser-em-si* se apresenta como o “faltado” justamente neste fracasso do *ser-para-si* em ser seu próprio fundamento enquanto coincidência consigo mesmo. Mas é necessário compreender que não é para uma simples coincidência com o *ser-em-si* que tende o *ser-para-si*; mas, de outro modo, o *ser-para-si* reivindica a característica do *ser-em-si* sem que perca sua característica de *ser-para-si*: eis a totalidade, ou o faltado do *ser-para-si*.

Esta totalidade pretendida pelo *ser-para-si* tem um *ser*. É ele que confere à consciência a característica da falta, portanto, a própria significação de consciência: “o *ser* surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do *ser*

sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade*” (SARTRE, 2005: 141; grifos do autor). A consciência é este ser à maneira de jamais poder sê-lo. O ser que é o *si* do *ser-para-si* é reconhecido por Sartre como sendo o próprio *valor*. O *valor* aparece, nas análises do autor, como tendo um ser que não é exatamente um ser: “assim, o ser do valor, enquanto valor, é o ser daquilo que não tem ser” (SARTRE, 2005: 144). Torna-se necessário, para se compreender corretamente o ser do *valor*, perceber que não se trata de considerá-lo um ser ao ponto de se esquecer de sua irreabilidade para convertê-lo, por exemplo, em uma “exigência de fato”; ao contrário, também não se deve considerá-lo apenas em seu aspecto ideal e esquecer, com isto, que os valores têm um ser. Nas palavras de Sartre,

o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser [...] o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade. Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser (SARTRE, 2005: 145; grifos do autor).

O ser do *valor* é o próprio *ser-para-si* em busca de sua síntese impossível com o *ser-em-si*; o ser do *valor* é a totalidade que confere o *faltante* ao *existente*, para que este se torne a tentativa (sempre frustrada) de fundamentar, em um único ser, o seu ser e o seu *nada de ser*.

Se o ser do *valor* é o *faltado* do *ser-para-si*, o ser dos *possíveis*, outra estrutura imediata, resulta em ser o *faltante*. Segundo Sartre, “o que é dado como o *faltante* próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o *faltante* desse Para-si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si” (SARTRE, 2005: 147). O surgimento do *ser-para-si* se dá no mesmo momento em que se dá sua projeção ao *valor* através de seus *possíveis*.

Sartre elucida, para se compreender esta noção de *possível*, que se o *ser-para-si* é *presença a si*, então o que falta ao *ser-para-si* também deve faltar como *presença a si*. O *ser-para-si* é *presença a si* no momento em que este *si* é o que ele não é, mas que deve tornar-se para se completar. O ser do *possível* é o ser de uma falta do ser. Deste modo, para além de todo *existente* se entreabre sua *possibilidade* própria: só que esta *possibilidade* só pode ser, à maneira de não-ser, uma *possibilidade-no-mundo*:

o Para-si está separado da Presença a si que lhe falta e é seu possível próprio, separado em certo sentido por *Nada*, e, em outro, pela totalidade do existente no mundo, na medida em que o Para-si faltante (ou possível) é Para si enquanto *presença* a certo estado do mundo (SARTRE, 2005: 154; grifos do autor).

Sartre chama de *circuito da ipseidade* esta relação do *ser-para-si* com seu *possível*, e “mundo” a totalidade de *ser* que é atravessada por este circuito. Através do *possível* é que o mundo se torna meu mundo; através do *possível* é que o mundo aparece com sua unidade e com seu sentido de mundo (SARTRE, 2005: 157).

Sartre reconhece, para finalizar, que a análise das estruturas imediatas do *ser-para-si* o conduziu para fora deste *ser*, isto é, o conduziu para a própria transcendência do *ser*. O sentido desta transcendência se mostra como sendo o “temporal”, e, devido a isto, um estudo sobre a temporalidade ocupa o autor no segundo capítulo da segunda parte de *O ser e o nada*.

2.3.2 A TEMPORALIDADE DO *SER-PARA-SI*

A temporalidade é, para Sartre, uma estrutura organizada, e o método correto de estudá-la é considerá-la, de saída, como uma totalidade que “domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação” (SARTRE, 2005: 158).

Torna-se necessário reconhecer, contra certa tradição da filosofia, que existe uma relação ontológica que une o passado ao presente e ao futuro: o passado é originalmente o passado deste presente. Mas não se deve iniciar uma elucidação sobre a temporalidade começando pelo passado. Ao contrário, o presente é que é seu próprio passado, e a partir dele é que se deve tentar uma descrição. Da mesma forma que o *ser-para-si* é seu próprio passado, à maneira do *ser-em-si* das coisas, ele também não é este mesmo passado, já que existe a distância de si mesmo: “somente no passado sou o que sou. Mas, por outro lado, aquela densa plenitude de ser está atrás de mim, há uma distância absoluta que a separa de mim e deixa-a cair fora de meu alcance, sem contato, sem aderências” (SARTRE, 2005: 171). Por esta característica é que o passado é também a *facticidade* do *ser-para-si*: “facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2005: 171).

Se o passado é à maneira do *ser-em-si*, o presente só pode ser o próprio *ser-para-si* que, de certa maneira, está diante de seu passado afirmando certa coincidência com ele ao mesmo tempo em que nega sua total coesão. Nas palavras de Sartre, “o presente é precisamente esta negação do ser, na medida em que o ser está *ai* como sendo aquilo de que se evade. O Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser” (SARTRE, 2005: 177; grifo do autor).

A dimensão do futuro, contudo, também está inserida numa relação ontológica com as dimensões do passado e do presente. Sempre há, para o *ser-para-si*, uma relação interna com o futuro. Na definição de Sartre, “o futuro é o *que tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo” (SARTRE, 2005: 179; grifos do autor). Neste sentido, o *ser-para-si*, sendo fuga do *ser*, é fuga para seu faltante com vistas a se tornar seu faltado. Este faltante, já se viu, trata-se do *possível* do *ser-para-si*. Sartre identifica faltante com futuro: o futuro é o que falta ao *ser-para-si* para se tornar completo; o futuro é o que o *ser-para-si* tem de ser à maneira de não sê-lo:

o futuro é revelado ao Para-si como aquilo que o Para-si ainda não é, na medida em que o Para-si constitui-se não-teticamente para si como um ainda-não na perspectiva desta revelação e faz-se como um projeto de si mesmo fora do presente rumo ao que não é ainda (SARTRE, 2005: 180).

Assim, o Futuro não tem ser enquanto Futuro. Não é *Em-si*, e também não tem o modo de ser do Para-si, já que é o *sentido* do Para-si. O Futuro não é, o Futuro se *possibiliza* (*possibilise*). Futuro é a contínua *possibilização* (*possibilisation*) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente (SARTRE, 2005: 183; grifos do autor).

Com esta prévia descrição fenomenológica das três dimensões da temporalidade (três *ek-stases* temporais, a saber, passado, presente e futuro), Sartre pode passar ao nível da investigação ontológica sobre a estrutura totalitária do tempo – organizadora dessas estruturas *ek-státicas* secundárias.

A temporalidade pode ser considerada sob dois aspectos: a *estática temporal*, ou certa estrutura formal da temporalidade (*ordem do tempo* na denominação kantiana, acrescenta Sartre); e a *dinâmica temporal*, ou certo fluir do tempo (*curso do tempo* na terminologia kantiana).

A estática temporal é caracterizada pela “irreversibilidade” de certa sucessão temporal. Existe uma ordem do “antes-depois” que determina sua apreensão num único sentido e numa única série onde se encara um por um dos termos. A temporalidade se apresenta, nesse sentido, como “separação”: a separação que o *ser-para-si* tem de si mesmo e que o obriga a “esperar” sempre o “depois” para esse encontro consigo mesmo.

A temporalidade, no entanto, não é primeiramente nem unicamente separação: ela também é síntese. Por mais que a temporalidade seja “dissolvente”, ela o é em um ato unificador. Só há temporalidade para um ser que tem de ser seu próprio ser à maneira das *ek-stases* temporais. Nas palavras de Sartre, “a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A Temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (SARTRE, 2005: 192). Sartre afirma que não há um tempo universal do qual apareceria o *ser-para-si*, mas, ao contrário, é do *ser-para-si* que surge, em sua necessidade de ser sua não coincidência consigo mesmo, a possibilidade da existência de um tempo universal.

As análises da temporalidade estática tornaram compreensível que o passado, o presente e o futuro existem numa relação mútua onde nenhuma destas dimensões poderia existir sem a outra. Sartre ressalva, contra Heidegger, que não é a dimensão do futuro que deve receber certo acento de prioridade, mas sim a dimensão do presente, já que o *ser-para-si* “é o vão de não-ser indispensável à forma sintética total da Temporalidade” (SARTRE, 2005: 199).

Pode-se questionar, com efeito, como ocorre esta modificação do *ser-para-si* para que ele se torne o presente de seu passado e de seu futuro. Esta problemática é apresentada por Sartre nas análises da temporalidade dinâmica.

Tal resposta exige que se deixe de conceber a temporalidade, mesmo a temporalidade estática, como uma temporalidade *em-si*. Nesta concepção, segundo o autor, equivocada, passado e futuro seriam, mesmo implicando-se em seu ser, concebidos como dimensões petrificadas em torno de um núcleo sólido que seria o instante presente. E o problema persistiria: como de um instante pode surgir outro instante? Torna-se preciso não se esquecer, para se compreender a problemática da duração temporal, que o *ser-para-si* é fuga da contingência pelo próprio ato fundador de seu *nada*, e que, nesta fuga mesma, o *ser-para-si* se temporaliza como

totalidade inacabada. O *ser-para-si* temporaliza-se, neste sentido, totalmente como negação do instante (SARTRE, 2005: 207).

Compreendendo a estruturação ontológica do *ser-para-si*, poder-se compreender adequadamente como ocorre a estruturação do *ser-para-outro*. Esta abordagem permitirá, juntamente com a compreensão de como Sartre entende o papel da reflexão impura na constituição da temporalidade psíquica, um horizonte de compreensão para se estabelecer uma relação entre a constituição do *Ego* em *A transcendência do Ego* e a constituição do *Ego* em *O Ser e o Nada*.

3 O SENTIDO DO *EGO* NA FILOSOFIA DE SARTRE

Torna-se viável apresentar, sob a ótica de Sartre, o cenário filosófico encontrado pelo autor no que diz respeito à presença do *Ego* na consciência transcendental. Sartre inicia *A transcendência do Ego* elaborando uma crítica às concepções formal e material do *Ego* na consciência. Por concepção formal, ele entende a ideia de um princípio vazio de unificação; já por princípio material, entende um centro dos desejos e dos atos.

Kant e Husserl são alguns importantes partidários da concepção formal do *Ego*. Sendo a filosofia de Kant uma filosofia crítica e, portanto, *de direito*, nada se pode afirmar sobre certa presença *de fato* de um *Ego* na estrutura da consciência. A concepção formal de um *Ego* permanece “permitida” numa filosofia kantiana. Alguns filósofos posteriores, no entanto, o *realizaram*, atribuindo-o como um princípio presente *de fato* na consciência. A fenomenologia de Husserl também cometeu tal equívoco segundo Sartre. Como Husserl encontrou a consciência de Kant como *fato absoluto*, e como se utilizou da fenomenologia, entendida como ciência descritiva, para angariar as descrições e os limites dessa mesma consciência, Husserl cometeu um grave erro ao compreender o *Ego* como uma estrutura transcendental da consciência. Segundo Sartre, esta presença do *Ego* na consciência pretende, para a filosofia de Husserl, garantir a individualidade e a unificação das consciências. O erro da tese husserliana reside, no entanto, no fato da consciência transcendental, por seu próprio caráter de intencionalidade, não ter a necessidade de tal *Ego* unificador. Se o *Ego* reside na consciência, conforme acusa Sartre, a filosofia não consegue se desfazer do idealismo e do solipsismo característicos de parte da sua tradição.

La Rochefoucauld é, do outro lado, um partidário das teorias que pretendem colocar o *Ego* como um centro das emoções, dos desejos e dos atos da consciência. Para correntes teóricas desta natureza, existe, no fundo de cada ato da consciência, um “amor-próprio” que faz com que cada um destes atos se remeta a este fundo. É certa estrutura reflexiva que reside no centro da consciência, fazendo com que haja sempre um “retorno a mim” constitutivo de toda vida psíquica (SARTRE, 1994: 55). O erro frequente diagnosticado por Sartre é o de se sobrepôr a uma estrutura

irrefletida uma estrutura reflexiva, além de se assumir, com tal confusão, a existência de um plano inconsciente onde esta sobreposição acontece.

Não há um *Ego* nem formal nem material no centro estrutural da consciência irrefletida. Tal fundamentação foi apresentada no primeiro capítulo desta Dissertação, e contribuiu para mostrar a tese central de Sartre em *A transcendência do Ego*: a de que o *Ego* está fora, no mundo, constituído por uma consciência de segundo grau em uma modalidade impura de *ser*. Já o segundo capítulo pretendeu apresentar como o pensamento de Sartre evoluiu, em *O ser e o nada*, para uma ontologia do humano. Visava-se angariar elementos conceituais que traçassem um panorama elucidativo sobre a questão do *Ego* em seu pensamento. Tornou-se necessário, contudo, revelar as estruturas do *ser-para-si* para se compreender as estruturas do *ser-para-outro*, e ambas as descrições são indispensáveis para se revelar o sentido do *Ego* no pensamento sartriano. Por isto, neste terceiro capítulo, uma descrição sobre a reflexão impura e as estruturas do *ser-para-outro* são intentadas.

3.1 REFLEXÃO IMPURA: A CONSTITUIÇÃO DO EGO EM A TRANSCENDÊNCIA DO EGO

Antes de Sartre abordar a dinâmica da reflexão impura na constituição do *Ego*, ele oferece, em algumas passagens de *A transcendência do Ego*, certas aproximações conceituais sobre a definição de *Ego*, com suas funções e características. Em dado momento ele afirma que o *Ego* é apenas uma expressão (e não uma condição) da profunda incomunicabilidade e individualidade das consciências, sendo estas entendidas como totalidades sintéticas individuais inteiramente isoladas umas das outras (SARTRE, 1994: 48). Sartre inicia uma descrição do *Ego* como representação; inicia uma descrição do *Ego* como um conceito revelador da condição essencial da existência de cada consciência particular: sua singularidade profunda. Pode-se compreender o *Ego* à luz do contraste entre dois conceitos: o conceito do empírico e o conceito do transcendental. Sua significação empírica é, à primeira vista, mais fácil de ser obtida, já que um *Ego* empírico não passa da expressão da personalidade e da situação de

cada indivíduo humano. Além de ser a expressão da incomunicabilidade das diferentes consciências, ele também representa o aglomerado das consequências de escolhas traçadas numa dada situação histórica.

A dificuldade da tese de Sartre parece se anunciar ao se conceber o *Ego* como estruturante de uma dimensão transcendental. É evidente que Sartre elabora esta obra justamente para se afastar de tal concepção, o que não significa que o autor lhe confira um *status* empírico. A dimensão transcendental é, para Sartre, translúcida, autônoma e impessoal, não havendo qualquer indício que aponte para a existência de um *Ego* estrutural em seu cerne. Se ele não é nem empírico, nem transcendental, pode-se perguntar em que sentido o *Ego* é, tal como o concebe Sartre, uma representação? Primeiramente é importante ressaltar que o *Ego* é um conceito universal que visa objetivar um movimento essencial da consciência. Ele escapa, nesta direção, de ser confundido com sua configuração empírica, já que o empírico está sujeito às diversas vicissitudes do cotidiano; ele se apresenta como certa estrutura formal necessária à existência de uma consciência transcendental. Mas entenda-se bem: não uma estrutura que seja “em-si” transcendental, mas uma estrutura que representa esse transcendental à maneira de sê-lo, mesmo que no fundo não o seja. É certo que o *Ego* aparece sempre como um polo ideal na própria imanência, sem, contudo, fazer parte dela. O *Ego* é, em outras palavras, uma transcendência na imanência, e seu tipo de existência ideal não se confunde com o tipo de existência ideal das coisas, já que as coisas reclamam a plenitude do *ser-em-si* como seu fundamento²⁸. Por este mesmo motivo, o *Ego* escapa de ser considerado transcendental – caso se entenda com isto certa estrutura formal ou temporal que esboça e sustenta toda a vida empírica. Antes de abordar este aspecto diferenciador do *Ego* e do mundo, a fim de que se possa compreender em que medida ele não representa o mundo, torna-se necessário acompanhar Sartre na fundamentação e na descoberta deste *Ego* que nem é transcendental e nem é empírico, mas, no limite de sua existência, representa ambos os conceitos.

Sartre evidencia que o *Ego* não se mostra de maneira apodíctica e nem de maneira adequada. Não se trata de uma evidência apodíctica, por que, ao se dizer “eu”, afirma-se mais do que se pode saber; e não se trata de uma evidência adequada, por que o *Ego* sempre se apresenta como uma realidade opaca que

²⁸ Ver-se-á mais adiante que o fundamento do *Ego* é o *ser-para-si-para-outro*.

precisa ser analisada para seu conteúdo ser revelado. O *Ego* é um existente real que só pode ser apreendido por um processo de reflexão e só aparece como evidência inadequada. A questão que se pode colocar é a seguinte: dizer que o *Ego* só é apreendido (constituído) por uma reflexão, significa dizer que ao modo irrefletido da consciência não há nada que se possa chamar de *Ego*? Em outras palavras, se o *Ego* é uma representação de um movimento essencial da consciência, este próprio movimento, mesmo ao modo irrefletido de ser, não poderia ser considerado uma espécie de *Ego* transcendental?

Percebe-se que, de certa maneira, Pedro Alves coloca, no seu texto intitulado *Irrefletido e Reflexão: Observações sobre uma tese de Sartre*, estas e outras problemáticas acerca da tese da constituição do *Ego* pela consciência transcendental. Para Pedro Alves, o ponto mais polêmico e questionável da tese de Sartre é a incompreensão sartriana do que é o *Ego* transcendental na filosofia de Husserl. Sartre cometeu o grave erro de interpretar o *Ego* transcendental husserliano como algo que extravasa o ato intencional, tornando-o, com isso, um princípio substancial. O *Ego* deixa de ser, nesta interpretação, um dinamismo e se transforma em algo inerte e opaco. Torna-se necessário, para Pedro Alves, ressaltar que o *Ego* husserliano não se apresenta desta maneira. Percebe-se que o *Ego*, ao se compreender a noção husserliana da “cisão-do-Eu”, é “uma tendência *inexorável* para a reflexão” (ALVES, 1994: 19; grifo do autor). Em outros termos,

dizer que o Eu está sempre presente na consciência significa, por conseguinte, dizer que há nesta uma tendência irrefragável para uma completa auto-apropriação reflexiva e que essa tendência é uma estrutura essencial da própria consciência irrefletida (ALVES, 1994: 20).

Afirmar que o *Ego* é uma estrutura intencional que tende a uma auto apropriação é afirmar que na consciência transcendental existe um *princípio* teleológico de uma plena consciência de si mesma, e este *princípio* é estrutural da própria consciência irrefletida (ALVES, 1994: 21).

Apesar de Sartre ter ou não o conhecimento da tese da “cisão-do-Eu”, tese na qual Pedro Alves se baseia para tecer suas *observações*, Sartre defende que o *Ego* só pode ser compreendido graças a seu caráter noemático. Sobre certa tendência para uma completa autoapropriação no cerne da consciência, percebe-se

que Sartre não se furtou de tal necessidade teórica. O autor descreve, em *O ser e o nada*, como a *consciência de si* se projeta em um polo ideal na dimensão do próprio *cogito pré-reflexivo*. Apenas não chamou tal polo de *Ego*, mas o chamou de *si*. E sobre a dinâmica da consciência de tender a si mesma, com o intuito de se autofundamentar, Sartre a apresenta como oriunda da própria nadificação do *ser*. Antes de acompanhá-lo neste progresso argumentativo, convém partir de suas primeiras intuições sobre a constituição do *Ego*.

Ao contrário da concepção de Pedro Alves, na consciência irrefletida não há nenhuma estrutura pessoal. Se o *Ego* pode aparecer, isso ocorre apenas por uma constituição oriunda da reflexão impura. Sartre introduz a segunda parte de *A transcendência do Ego* afirmando que há duas *unidades* de sínteses como resultado do processo reflexivo. A primeira unidade é *imanente*, o que significa entender que existe uma síntese constituída do fluxo das consciências: tal síntese representa a própria certeza da existência. A segunda é *transcendente*, o que significa que há sínteses de *estados*, *ações* e *qualidades*, e que, por sua vez, são sintetizadas em outra unidade chamada *Ego*. Abre-se, aqui, espaço para o campo das evidências adequadas e inadequadas.

Sartre descreve o aparecimento do *estado* à consciência reflexiva. O exemplo oferecido pelo autor de um *estado* é o ódio. O ódio é real, mas nem por isso se pode afirmar que ele seja imanente e certo. Ao se refletir sobre uma consciência de repulsão, percebe-se que um objeto pode aparecer junto a tal sentimento. Este objeto é o ódio e representa a perda da instantaneidade da consciência. Como a dimensão do certo é a dimensão do presente, o ódio aparece como um objeto comprometendo o futuro, portanto, comprometendo uma dimensão do provável. O ódio afirma sua *permanência*, tal como o *ser-em-si*, para além do momento presente: ele é um objeto transcendente e possui um caráter de passividade, inércia e relatividade existencial.

A questão mais difícil nesta teoria de Sartre reside justamente no momento do surgimento deste objeto real que se afirma para além do momento presente da consciência. A representação se apresenta pelo avesso: a repulsão é que aparece se *emanando* do ódio. A síntese das vivências de repulsão num *estado* de ódio fica resguardada para um processo silencioso de constituição. O que se apresenta e se mostra para a reflexão impura (que é a reflexão, por assim dizer, ordinária) é justamente o processo contrário. Tudo se passa como se o ódio fosse primeiro, tal

como uma essência, para depois o ser humano ser afetado pela repulsão como uma forma de *participação* em tal ódio. Sartre chega mesmo a afirmar, em *A transcendência do Ego*, que este processo não se apresenta logicamente, mas, ao contrário, se apresenta tal como um passe de mágica:

Deste modo, a relação entre o ódio e a consciência instantânea de desagrado é construída de modo a gerir ao mesmo tempo as exigências do ódio (ser primeiro, ser *origem*) e os dados certos da reflexão (espontaneidade): a consciência de desagrado aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio [...] Reconhecemos de bom grado que a relação do ódio à "*Erlebnis*" particular de repulsão não é lógica. É um laço mágico, certamente. Mas nós quisemos apenas descrever e, de resto, veremos brevemente que é em termos exclusivamente mágicos que se deve falar das relações do eu com a consciência (SARTRE, 1994: 62-63; grifo do autor).

Do mesmo modo se apresentam as ações. Elas ocorrem ou no "mundo das coisas" ou no mundo psíquico. As ações realizam algo concretamente, por isto são transcendentais e exigem um escoamento temporal para se realizarem.

Podem existir intermediários, segundo Sartre, entre os *estados* e as *ações*: são as *qualidades*. Ao contrário do *estado*, a relação da *qualidade* com a consciência presente não se apresenta como *emanação*, mas sim como *atualização*. A *qualidade* se apresenta como "potencialidade" ou "virtualidade" que pode passar à *atualidade*. O *estado* ou a *ação* representa essa *atualidade*. A *qualidade* representa não apenas uma simples possibilidade lógica, mas certa essência em latência, algo que existe realmente imerso no mundo, embora não passe de mais uma unidade constituída pela consciência. As qualidades se apresentam como defeitos, virtudes, gostos, talentos, tendências, instintos etc. (SARTRE, 1994: 64).

Os *estados*, as *ações* e as *qualidades* representam o *psíquico* que, por sua vez, é o objeto transcendente da consciência reflexiva. O *Ego* "aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico" (SARTRE, 1994: 65). Deve-se compreendê-lo como um suporte inseparável da "totalidade concreta" dos *estados*, *ações* e *qualidades* suportadas. O *Ego* representa, neste sentido, uma totalidade infinita que não se deixa reduzir a uma ação específica ou a um determinado *estado*; ele aparece sempre no horizonte de todos os objetos psíquicos da consciência. O *Ego* desempenha na consciência reflexiva o mesmo papel que o Mundo desempenha na consciência irrefletida: a de

se apresentar como uma vasta existência concreta da qual os *estados* e as *coisas* se recortam tal como as pontas do *iceberg*.

A relação do *Ego* com a consciência se apresenta como uma relação mágica. Tal relação não aparece como *emanação*, ao modo da relação da consciência com os sentimentos; nem aparece como *atualização*, ao modo da relação das *qualidades* com os *estados*; a relação do *Ego* com as *qualidades*, *estados* e *ações* se apresenta, para Sartre, como relação de *produção poética*, ou, em outros termos, como relação de criação (SARTRE, 1994: 67). O *Ego* aparece como um centro espontâneo de onde todas as qualidades são criadas no mundo. Quem confere tal característica a ele é a própria reflexão, que(,) ao representá-lo representa também certa inversão na ordem do tempo:

o ato unificador da reflexão religa, de um modo muito especial, cada novo estado à totalidade concreta do *Eu* (Moi). Ele não se limita a apreendê-lo como juntando-se a essa totalidade, como fundando-se nela: ele intuiu uma relação que atravessa o tempo em sentido inverso e que dá o *Eu* (Moi) como a fonte do estado (SARTRE, 1994: 68; grifo do autor).

A característica da espontaneidade do *Ego* não passa de uma pseudo-espontaneidade, de uma aparência que encobre seu verdadeiro processo de constituição. O laço entre o *Ego* e seus *estados* permanece uma espontaneidade ininteligível. Sartre afirma que o sentido de tal relação é a seguinte:

o *Ego* é um objeto apreendido, mas também *constituído* pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido inverso* ao que a produção real segue: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*. Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade sobre o objeto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Só que esta espontaneidade, *representada* e *hipostasiada* num objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente o seu poder criador tornando-se ao mesmo tempo passiva. Daí a irracionalidade profunda na noção de *Ego* (SARTRE, 1994: 69-70; grifos do autor).

Sartre apresenta o *Ego* como uma síntese irracional de atividade, passividade, interioridade e transcendência. O *Ego* conserva, por seu caráter de objeto do mundo, certa lembrança da espontaneidade da consciência ao mesmo tempo em que é um objeto passivo. Se nada pode afetar a consciência, visto que ela é pura causa de si, portanto, atividade, o mesmo não acontece com o *Ego*. O *Ego* é um objeto, ao contrário da consciência, suscetível de ser afetado. Tudo se passa como se ele produzisse seus *estados* e suas *ações* e sofresse as consequências de tal produção.

O *Ego* é também mais interior à consciência do que os *estados*, já que ele representa a interioridade da consciência refletida sendo contemplada pela consciência reflexiva. A característica da interioridade é a mesma da consciência *de si*: ser e conhecer-se são uma e mesma coisa (SARTRE, 1994: 71). Quando a consciência reflete sobre si, o *Ego* aparece como que fechado sobre sua própria interioridade: é a consciência que projeta sua interioridade no objeto *Ego*, conferindo-lhe tal característica. Esta interioridade pode, segundo Sartre, ser analisada em duas estruturas bem particulares: a *intimidade* e a *indistinção*. O *Ego* aparece à consciência como *íntimo*, como se fosse uma estrutura da própria consciência. Só que ele aparece também como sendo opaco, e tal opacidade Sartre entende como *indistinção*.

O *Ego* também é, além disso, transcendente na medida em que é um objeto. Mas tal transcendência se difere da transcendência dos outros objetos que não são íntimos à consciência. O *Ego* está, por seu aspecto de intimidade, muito próximo da consciência para que ela se coloque de um ponto de vista exterior a ele. Sartre afirma que alguém poderia tentar conhecer seu próprio *Ego*, mas seria mais eficaz se perguntasse a outras pessoas ou se colecionasse fatos que dissessem sobre si para depois tentar interpretá-los objetivamente, já que uma apreensão reflexiva sobre o *Ego* o desfaria automaticamente, devolvendo-o à consciência em seu plano irrefletido (SARTRE, 1994: 72-74).

O autor francês identifica, além disto, que o *Ego* aparece no plano irrefletido. No entanto, o sentido deste *Ego* que aparece sem um ato de reflexão é o de ser um conceito vazio e destinado a ser vazio. Ele é assim por que no plano irrefletido da consciência não aparece com a característica da *intimidade*. Trata-se apenas de um conceito suporte para que uma *ação* seja realizada no mundo (SARTRE, 1994: 74).

3.2 REFLEXÃO IMPURA: A TEMPORALIDADE PSÍQUICA EM *O SER E O NADA*

Foi apresentado, no final do capítulo anterior, aquilo que Sartre entende por temporalidade original. Tal temporalidade é aquela em que o *ser-para-si* é sua própria temporalização. Já a temporalidade psíquica aparece como sendo incompatível com o modo de ser do *ser-para-si*; ela aparece como sendo uma “realidade intersubjetiva, objeto de ciência, objetivo das ações humanas” (SARTRE, 2005: 218). A constituição da temporalidade psíquica se deve à estrutura da reflexão impura. Cabe ressaltar e descrever, portanto, como Sartre compreende o processo da reflexão e como ela pode se mostrar ora de maneira pura ora de maneira impura. Intenta-se, aqui, apresentar esse processo que se mostra, em *O ser e o nada*, diferente de *A transcendência do Ego*.

Sartre afirma que todos os processos de duração psíquica pertencem à consciência refletida, e que se torna necessário descrever a estrutura do fenômeno reflexivo a fim de se esclarecer tal processo de constituição (SARTRE, 2005: 208).

O autor apresenta, inicialmente, que a consciência reflexiva é a consciência refletida: elas estão ligadas por um nexo de *ser*, embora não haja uma total identificação entre ambas. Torna-se necessário, para que seja possível uma evidência apodíctica, que o refletido seja objeto de conhecimento para o reflexivo, o que pressupõe uma separação de ser; torna-se necessário, ao mesmo tempo, que o reflexivo seja e não seja o refletido (SARTRE, 2005: 209). Nas palavras de Sartre,

o refletido é *aparência* para o reflexivo, sem deixar de ser por isso testemunha (de) si, e o reflexivo é *testemunha* do refletido, sem deixar por isso de ser *aparência* para si mesmo. Inclusive, o refletido é *aparência* para o reflexivo *na medida* que se reflete em si, e o reflexivo só pode ser testemunha enquanto consciência (de) ser, ou seja, na medida exata que essa testemunha que ele é seja reflexo para um refletidor que ele também é (SARTRE, 2005: 210; grifos do autor).

Reflexivo e refletido tendem à suficiência de ser²⁹, e a negação que os separa é mais marcante que a negação que separa refletidor de reflexo no cerne do *cogito pré-reflexivo*. Mas tal suficiência de ser não passa de uma tendência, já que a reflexão só pode ter seu ser no refletido e o refletido é profundamente alterado pela reflexão, perdendo sua suficiência de ser irrefletido. Nas palavras do autor:

a reflexão é *um ser*, tal como o Para-si irrefletido; não uma adição de ser; *um ser que tem-de-ser seu próprio nada*; não é a aparição de uma consciência nova dirigida para o Para-si; é uma modificação intra-estrutural que o Para-si realiza em si; em suma, é o mesmo Para-si que se faz existir à maneira reflexiva-refletida, em vez de apenas reflexa-refletidora: e esse novo modo de ser deixa subsistir, por outro lado, o modo reflexo-refletidor, a título de estrutura interna primária (SARTRE, 2005: 211; grifos do autor).

A reflexão é, portanto, uma nadificação que o *ser-para-si tem-de-ser*. Esta nadificação exige que sua motivação e origem possam ser reveladas. Sartre relembra que o *ser-para-si* “se perde” no *ser-em-si* e nos três ek-stases temporais, fazendo-se de si uma recuperação do ser, isto é, uma tentativa de se fundamentar no ser que ele *tem-de-ser*: “pela reflexão, o Para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, *de ser para si mesmo o que é*” (SARTRE, 2005: 211; grifos do autor). O sentido é que pela reflexão o *ser-para-si* pode se recuperar como totalidade inacabada, já que em seu ser ele é seu próprio inacabamento de ser. A motivação da reflexão consiste, contudo, em se fazer “objeto-Em-si na unidade absoluta de interiorização – eis o que o ser-reflexão tem-de-ser” (SARTRE, 2005: 212). Em outros termos, o fracasso da tentativa de se fundamentar no ser é que faz o *ser-para-si* ser reflexão.

Sartre reconhece que esta necessidade de se recuperar por um segundo processo, a saber, o processo da reflexão, denuncia que a “cisão reflexiva está em potência no refletido”, bastando que o refletidor se posicione para ele como testemunha do reflexo e o reflexo se posicione para ele como reflexo desse refletidor (SARTRE, 2005: 212).

Sartre passa a diferenciar e descrever, com o sentido da reflexão apreendido, as duas espécies de reflexão: a pura e a impura. A reflexão pura, que é a forma originária da reflexão e sua forma ideal, é àquela que jamais aparece a não

²⁹ Sartre utiliza o termo alemão “Selbstständigkeit”.

ser por uma espécie de *catarse*; é àquela que serve de fundamento para a reflexão impura ou cúmplice.

É preciso observar, primeiramente, que o reflexivo é o refletido em toda imanência. Por isso Sartre pode afirmar que o refletido não é um objeto para o reflexivo, mas um *quase-objeto*, já que não se aplicam a ele os pontos de vista que se pode tomar em relação aos objetos fora da consciência, tais como tomar distância, aumentar ou reduzir a distância que separa um do outro. O refletido será objeto para a consciência quando o reflexivo adotar sobre ele um ponto de vista de outro *ser-para-si*. Esta cisão acontece, segundo Sartre, na existência *para outro* (SARTRE, 2005: 213).

Sartre acrescenta que a reflexão é conhecimento, já que refletir é posicionar um objeto, e posicionar é fazer-se outro em relação ao posicionado. No caso da reflexão pura, ao contrário, torna-se impossível para o reflexivo se fazer totalmente outro em relação ao refletido, uma vez que tudo aparece em uma espécie de proximidade absoluta. Para Sartre, “a reflexão é mais *reconhecimento* do que conhecimento. Pressupõe uma compreensão pré-reflexiva do que almeja recuperar, como motivação original da recuperação” (SARTRE, 2005: 214; grifo do autor).

A estrutura reflexivo-refletido garante que a apodicticidade da reflexão seja estendida a toda totalidade refletida, tanto em sua dimensão temporal do passado, como no seu pré-esboço do futuro. Esta é mais uma maneira de revelar que a reflexão pretende recuperar a totalidade deste ser que em seu ser é sua própria temporalização. O reflexivo é, assim como o refletido, seu passado e seu futuro; há uma diferença, entretanto, entre o passado e o futuro do reflexivo e do refletido. Para o reflexivo, seu passado e seu futuro é uma intenção reflexiva que permite a própria reflexão, enquanto para o refletido seu passado e seu futuro é uma intenção que está sintetizada neste *quase objeto*. É justamente esta diferença que permite a distinção entre reflexivo e refletido (SARTRE, 2005: 215-216).

A temporalidade que o *ser-para-si* é em seu ser pré-reflexivo, ou mesmo em sua característica de reflexivo, é a temporalidade original. Esta temporalidade não se confunde com a temporalidade psíquica, que somente aparece por ocasião da reflexão impura e somente aparece como pertencente à estrutura do refletido. Se a reflexão pura é, para Sartre, o movimento original, mas pouco provável do *ser-para-si*, a reflexão constituinte ou impura é, ao contrário, o movimento primeiro e espontâneo do *ser-para-si* na tentativa de ser à maneira do *ser-em-si*. A motivação

desta reflexão é “captar o refletido como Em-si para fazer-se ser este Em-si captado” (SARTRE, 2005: 219). Sartre descreve as três formas na reflexão impura: “o reflexivo, o refletido, e um Em-si que o reflexivo tem-de-ser na medida que seria o refletido, e não é outro senão o *Para* do fenômeno reflexivo” (SARTRE, 2005: 219; grifo do autor).

Percebe-se que, na reflexão pura, o reflexivo possui uma proximidade absoluta em relação ao refletido, a ponto de ambos de identificarem apesar do distanciamento intra-estrutural entre eles. Quando a reflexão adota um ponto de vista em relação ao reflexivo, quando ela procura separar reflexivo de refletido, e quando ela adota um ponto de vista sobre o refletido, se separando dele e determinando o que ele é, a reflexão faz aparecer um *ser-em-si* transcendente por detrás do refletido. Este *ser-em-si* é uma espécie de “sombra projetada” do refletido no ser, e é ele que o reflexivo passa a ter de ser (SARTRE, 2005: 219).

Sartre chama a atenção para o fato da reflexão impura estar no “estrito prolongamento do desdobramento reflexivo”, o que significa um aprofundamento, isto é, uma outra nadificação separando o reflexo do refletidor (SARTRE, 2005: 220). Tal reflexão é de má-fé, já que parece romper o nexos que une o refletido ao reflexivo e declara que o reflexivo não é o refletido. Este processo se apresenta com a estrutura da má-fé, já que o reflexivo aparece como não sendo aquilo que ele não é, a saber, o refletido, enquanto no processo da reflexão pura o reflexivo aparece como não sendo aquilo que ele é. Tal procedimento ocorre, segundo Sartre, para que a reflexão impura possa retomar seu ponto de vista em relação ao *ser-em-si* que surgiu e se identificar com ele afirmando “eu o sou” (SARTRE, 2005: 220).

Sartre ressalva, no entanto, que esta nadificação mais radical não é um acontecimento real e metafísico. O verdadeiro acontecimento real, o terceiro processo de nadificação, é o *ser-para-outro*. Segundo Sartre,

a reflexão impura é um esforço abortado do Para-si para *ser outro permanecendo si mesmo*. O objeto transcendente surgido detrás do Para-si refletido é o único ser a respeito do qual o reflexivo, nesse sentido, pode dizer que *não é*. Mas é uma sobra do ser. *É tendo sido*, e o reflexivo tem-de-sê-lo para não sê-lo [...] O fato psíquico, portanto, é a sombra do refletido na medida que o reflexivo tem-de-sê-lo ek-staticamente ao modo de não sê-lo [...] o que a ela [reflexão impura] se revela não é a historicidade temporal e não-substancial do refletido; é, para além desse refletido, a própria substancialidade das formas organizadas de fluência. A unidade desses seres virtuais denomina-se *vida psíquica* ou *psique*, Em-si virtual e transcendente

que subentende a temporalização do Para-si (SARTRE, 2005: 220-221; grifos do autor).

O psíquico aparece contendo elementos do refletido real, mas elementos degradados em *ser-em-si*. Para demonstrar tal degradação, Sartre descreve *a priori* a psique: ele entende por psíquico o *Ego* com seus estados, qualidades e atos. O *Ego* representa, nas palavras de Sartre, “nossa *pessoa*”, e “é enquanto *Ego* que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidade” (SARTRE, 2005: 221; grifo do autor).

Sartre entende por *qualidades* o conjunto das virtualidades, latências e potências que constituem o caráter e os hábitos da pessoa. As qualidades existem como que submersas, escondidas no ser esperando um momento de serem atualizadas; podem ser uma disposição de ânimo inata ou adquirida e contribuem para qualificar a *pessoa*. Os *estados*, ao contrário, aparecem como algo acidental e contingente; aparecem como existindo em ato, embora não necessitem aparecer para serem. Sartre esclarece que

é preciso entender por *atos* toda atividade sintética da pessoa, ou seja, toda disposição de meios com vistas a fins, não na medida que o Para-si é suas próprias possibilidades, mas na medida que o ato representa uma síntese psíquica transcendente que o Para-si deve viver [...] o ato como ser psíquico representa uma existência transcendente e a face objetiva da relação entre o Para-si e o mundo (SARTRE, 2005: 222; grifo do autor).

Sartre afirma, na sequência de suas demonstrações, que o psíquico somente se revela como um objeto virtual aos atos reflexivos. O ato reflexivo é, portanto, aquele ato que transcende o refletido rumo ao objeto virtual que o reflexivo tem-de-ser, criando uma “totalidade organizada” de existências virtuais e transcendentais que constituem um “cortejo permanente” para a reflexão impura: este objeto é o psíquico (SARTRE, 2005: 223).

Os objetos psíquicos não são objetos puramente abstratos, só por que são virtuais; eles são objetos que se revelam como *ser-em-si* e que são correspondentes a um tipo de evidência inadequada. Jamais uma evidência inadequada se apresenta com a possibilidade de se transformar em apodíctica, visto que ela é e sempre

permanece afirmando um recurso ao futuro, como já sendo antes e depois de seu aparecimento:

Resulta que na forma psíquica coexistem duas modalidades de ser contraditórias, porque ela é *já feita* e aparece na unidade coesiva de um organismo, e, ao mesmo tempo, só pode existir por uma sucessão de “agoras” que tendem, cada um, a isolar-se em *Em-si*. Esta alegria, por exemplo, passa de um instante a outro porque seu futuro já existe como resultado terminal e sentido *dado* de seu desenvolvimento, não como aquilo que tem-de-ser, mas aquilo que ela “tem sido” já no futuro (SARTRE, 2005: 225; grifos do autor).

Esta característica revela que o psíquico é incapaz de existir por si, sendo sua existência sustentada pelo reflexivo e se dando por uma espécie de inércia. Justamente por esta característica é que ele pode ser apreendido em relação com os objetos existentes do mundo (SARTRE, 2005: 225-226). O psíquico é, semelhante aos objetos do mundo, apreendido em sua individualidade, e, justamente por isto, é apreendido como que penetrado ou motivado por uma forma psíquica anterior a ele. A penetração surge quando o reflexivo apreende como um “único objeto dois objetos psíquicos anteriormente dados em separado. Daí resulta seja um objeto psíquico novo, em que cada característica será a síntese de outros dois precedentes” (SARTRE, 2005: 228). Sartre esclarece que, na motivação, ao contrário da penetração,

os dois objetos permanecem em seus respectivos lugares. Mas um objeto psíquico, sendo forma organizada e multiplicidade de interpenetração, só pode agir integralmente e de cada vez sobre outro objeto íntegro. Segue-se uma ação total e à distância de um sobre o outro, por influência mágica (SARTRE, 2005: 228).

A diferença fundamental entre temporalidade original e temporalidade psíquica é que aquela é a própria temporalização, enquanto esta é no passado, presente e futuro, sendo sua estrutura do “antes-depois” hipostasiada no *ser-em-si*. Sartre conclui que a reflexão impura, que é a reflexão que procura determinar o que o ser humano é, faz aparecer um mundo de objetos virtuais inteiramente novos, chamados de *psíquico* ou *psique*. E acrescenta:

Em certo sentido, sua existência é puramente ideal; em outro, esse mundo é, uma vez que *é tendo sido*, uma vez que se revela à

consciência: é “minha sombra”, é aquilo que se revela quando quero *me ver*; assim como, além disso, pode ser aquilo a partir do qual o Para-si se determina a ser o que tem-de-ser [...] Esse mundo fantasma existe como *situação real* do Para-si. Com esse mundo transcendente que se aloja no porvir infinito da indiferença anti-histórica constitui-se precisamente como unidade virtual de ser a temporalidade chamada “interna” ou “qualitativa”, objetivação em Em-si da temporalidade original. Eis aqui o primeiro esboço de um “fora”: o Para-si vê-se quase conferindo um fora aos próprios olhos; mas esse fora é puramente virtual (SARTRE, 2005; 231; grifos do autor).

3.3 O SER-PARA-OUTRO NA CONSTITUIÇÃO DO EGO

Sartre termina a segunda parte de *O ser e o nada* reconhecendo que para atingir a compreensão “exaustiva” da relação do ser humano com o ser, torna-se preciso descrever o outro modo de existência tão fundamental quanto o *ser-para-si*; trata-se de descrever o *ser-para-outro*, já que a realidade humana é em um único surgimento *ser-para-si-para-outro*.

Sartre inicia a descrição por um modo de existência da consciência que pode revelar esta estrutura: a consciência envergonhada. A vergonha é uma consciência não-tética (de) si; é apreensão vergonhosa de um “aspecto de *meu ser*” que se dá “*diante de alguém*” (SARTRE, 2005: 289). O outro se revela como uma espécie de mediação entre “mim e mim mesmo”, e pelo reconhecimento do outro enquanto outro é que se pode assumir um ponto de vista sobre um objeto que se dá como sendo “eu próprio”. Sartre afirma que

a vergonha é, por natureza, *reconhecimento*. Reconheço que *sou* como o outro me vê. Não se trata, contudo, de comparação entre o que sou para mim e o que sou para o outro, como se eu encontrasse em mim, ao modo de ser do Para-si, um equivalente do que sou para o outro [...] a vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva [...] o outro não apenas revelou-me o que sou: constituiu-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas (SARTRE, 2005: 290; grifos do autor).

A terceira parte de *O ser e o nada* é iniciada com a afirmação de que para se captar a totalidade da relação do ser do humano com o *ser-em-si*, deve-se

responder o questionamento sobre a existência do outro e sobre a relação de ser de uma consciência com outra.

Antes de abordar esta temática, no entanto, Sartre procura se colocar distante³⁰ das perspectivas do realismo e do idealismo na concepção do *outro*. Ele identifica que ambas as doutrinas operam uma inversão brusca e se constituem em um paradoxo: o realismo escorrega para o idealismo e vice versa. O que o autor pretende é extrair algum ensinamento visando colocar o problema do *outro* de maneira correta.

A conclusão se apresenta da seguinte forma: o realismo e o idealismo concebem, assim como as filosofias de Husserl e Hegel, a relação fundamental com o *outro* como uma relação realizada através do conhecimento: o *outro* se dá apenas como “ser-objeto”. Existe a necessidade, para se evitar o solipsismo, que a relação com o outro se dê como uma relação de “ser a ser”, e não de “conhecimento a conhecimento”. Heidegger conseguiu realizar, segundo Sartre, um progresso nesta temática ao conceber a relação humana como “*Mit-Sein*”³¹. O outro é, em linhas gerais, ontologicamente solidário ao “eu”, escapando, portanto, de uma relação apenas de conhecimento.

Sartre reconhece que uma das modalidades da presença do outro é a objetividade. Tal apreensão acontece, no entanto, sob o fundamento de uma revelação “em pessoa”. Uma determinada pessoa experimenta, no campo de suas vivências, certa desintegração de seu mundo. O universo que estava organizado diante de uma consciência parece deslizar e se reestruturar diante de outra consciência. Este outro aparece como um termo captado como um objeto distante, que escapa na medida em que organiza o mundo à sua volta:

a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua” (SARTRE, 2005: 330).

³⁰ Para o propósito deste tópico, não se acompanhará Sartre nestas descrições.

³¹ A tradução deste termo alemão significa “Ser-com”. Não se acompanhará Sartre na compreensão e na crítica deste conceito heideggeriano.

O outro é, neste sentido, um objeto do mundo que se deixa definir pelo mundo. Assim como qualquer outro objeto, o outro apresenta consigo a característica de probabilidade.

Mas há outra modalidade em que o outro se apresenta ao *ser-para-si*: o outro se apresenta também como ser-sujeito. A possibilidade de um *ser-para-si* se relacionar com outro *ser-para-si* é a possibilidade de um poder “ser visto” pelo outro. Se o *ser-para-si* pode objetivar o outro, ele pode sentir-se objetivado por este mesmo outro; pode-se sentir um objeto provável aos olhos do outro. A consciência é aquela pelo qual há um mundo e pelo qual, por princípio, não poderia ser um objeto para si mesma. A aparição do outro como alguém que me olha, no entanto, faz com que um “eu” possa ser objetivado. A consciência reconhece, neste instante, que o olhar do outro a atravessa sem distância; o olhar do outro recai sobre ela como a possibilidade de um distanciamento dela com o mundo, com ela mesma e com ele próprio. Por isto Sartre afirma que “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (SARTRE, 2005: 334).

Sartre retoma a tese de que o irrefletido está em situação, isto é, o irrefletido é ao mesmo tempo facticidade e liberdade. O *ser-para-si* ao modo irrefletido faz com que a estrutura objetiva do mundo apresente minha liberdade como “tarefas a serem executadas livremente”, fazendo com que as potencialidades do mundo sejam oferecidas e indicadas. Quando alguém olha tal *ser-para-si* surgem certas modificações essenciais em sua estrutura. Certo *Ego* passa a existir no horizonte da consciência irrefletida, e não se trata daquele *Ego* “conceito-vazio” que *A transcendência do Ego* já anunciava. Tal *Ego*, diferentemente também do *Ego* que é presentificado pela consciência reflexiva, apresenta-se à consciência irrefletida como um “objeto para outro” (SARTRE, 2005: 336). A consciência sente-se escapando de si mesma e tendo seu fundamento fora de si; sente-se se remetendo ao outro e tendo ele como o fundamento deste *Ego* que ela tem-de-ser sem que possa ser totalmente identificado pela intimidade:

meu ego está separado de mim por um nada que não posso preencher, posto que o apreendo *enquanto não é para mim* e existe por princípio para o *outro*; portanto, não o viso como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá. E, contudo, eu o *sou*; não o rejeito como uma imagem estranha, pois acha-se presente a mim como um eu que *sou* sem *conhecer* [...] Assim, originariamente, o nexos entre

minha consciência irrefletida e meu *ego*-sendo-visto não é um nexo de conhecimento, mas de ser (SARTRE, 2005: 336; grifos do autor).

O *Ego* constituído pelo outro é um *Ego* que o *ser-para-si* tem de ser em um mundo alienado pelo olhar do outro. O olhar do outro situa a consciência em uma relação de significação com o mundo, tornando-a objeto no meio deste mundo. A consciência que se torna objeto ao olhar do outro se percebe e se identifica neste objeto mesmo, embora este objeto se apresente para ela como algo que é para o outro: é o reconhecimento imediato da possibilidade em seu próprio ser da presença do outro enquanto subjetividade livre sobre ela; é o reconhecimento do poder que outro possui de torná-la parte integrante e inerte de sua realidade.

Sartre questiona qual o tipo de relação que a consciência pode manter com este *Ego* que é para o outro. O *ser-para-si* experimenta, nesta constituição que seu ser conserva enquanto constituído, certa “indeterminação” e “imprevisibilidade”. É o reconhecimento de que tal *Ego* depende única e exclusivamente da liberdade de outrem, sendo impossível qualquer tentativa de fazer deste *Ego*, tal como ele é para o outro, uma possibilidade sempre permanente deste *ser-para-si*. É o reconhecimento do limite de sua própria liberdade, no sentido em que a liberdade do outro é a alienação de seu ser. O *ser-para-si* tem que carregar tal *Ego* como um “fardo”, sem jamais poder conhecê-lo ou sequer sentir seu peso (SARTRE, 2005: 337).

O reconhecimento desta relação com o outro faz com que o *ser-para-si* afirme uma unidade profunda entre as consciências, não no sentido de uma harmonia pré-estabelecida, mas no sentido de um conflito que lhe permite aceitar e desejar que o outro lhe confira um ser no qual ele próprio se reconhecerá. Esta dimensão da objetividade, que permite o *ser-para-si* se reconhecer tal como se deseja, é o reconhecimento de um “lado de fora”, de uma “natureza humana”. Isto não significa que o *ser-para-si* experimente uma total coisificação; ele experimenta, no cerne de sua liberdade vivida, um lado de fora que o solidifica *para* e *contra* sua própria liberdade. O *ser-para-si* se experimenta como alguém; experimenta-se como um *Ego* dado no meio do mundo: coisa entre coisas. Mas o *ser-para-si* experimenta, também, uma nova dimensão de existência: a dimensão do *não revelado*. Segundo Sartre, “pelo olhar do outro, eu vivo fixado no meio do mundo, em perigo, como irremediável. Mas não sei *qual* meu ser, nem *qual* meu sítio no mundo, nem *qual* a

face que esse mundo onde sou se volta para o outro” (SARTRE, 2005: 345; grifos do autor). Neste sentido, Sartre afirma:

Transcendência onipresente e incaptável, assentada sobre mim sem intermediário enquanto sou meu ser-não-revelado, e separada de mim pelo infinito do ser, enquanto sou mergulhado por esse olhar no bojo de um mundo completo, com suas distâncias e seus utensílios: tal é o olhar do outro quando o experimento de imediato como olhar (SARTRE, 2005: 347).

O fenômeno da consciência envergonhada presta, assim como muitos outros fenômenos da consciência, um testemunho indubitável da existência do outro (SARTRE, 2005: 350). E Sartre conclui que há, portanto, uma trans-lateralidade das consciências operando como motivação umas para as outras na necessidade de se fazerem ser. O eu-objeto, no entanto, não se oferece como objeto de conhecimento, já que contém a dimensão do não revelado; ele se oferece, ao *cogito pré-reflexivo*, como uma necessidade permanente e fugidiva de ser este ou aquele ser com certa urgência e exigência no mundo. Sartre afirma, por isto, que “meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do Para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou” (SARTRE, 2005: 353).

O *ser-para-si* é, como se observou, negação interna do ser para que o ser possa ser conhecido. O ser, por sua vez, não executa nenhum tipo de afirmação ou negação contra o *ser-para-si*. O mesmo não ocorre na relação do *ser-para-si* com o outro. No caso do outro *ser-para-si* a negação passa a ser recíproca. Em um só momento a consciência nega a negação da outra contra si, tornando-se si mesma na medida em que a outra se torna ela mesma: é a relação do *Ego* com o outro que surge sob o fundo de uma negação interna entre consciências. Ao mesmo tempo em que certa consciência nega outra consciência para fazer dela algo e, conseqüentemente, fazer de si algo diferente da outra, a outra executa o mesmo processo: nega-a para fazer dela algo diferente do que ela deseja fazer consigo mesma. Ambos os *Egos* que surgem não são senão a expressão da necessidade que o *ser-para-si* tem de ser para si mesmo seu próprio ser à maneira de não sê-lo, ao mesmo tempo em que fazem do outro ser uma condição de tal desprendimento.

Sartre encaminha, neste sentido, a definição de que o *ser-para-outro* representa o terceiro ek-stase do *ser-para-si*. O *ser-para-si* tende à suficiência de

ser. Esta suficiência, por sua vez, tende a apresentar-se como uma negação externa do tipo do *ser-em-si*. Jamais esta negação se realiza de fato, sendo para sempre apenas um ideal, uma projeção rumo a esta conquista inútil e impossível.

O primeiro ek-stase é, segundo Sartre, um projeto do *ser-para-si* rumo a um ser que ele tem-de-ser ao modo de não sê-lo. Esta é a primeira nadificação que o *ser-para-si* tem de ser. O segundo ek-stase é a reflexão, que visa fazer o *ser-para-si* se desprender de sua própria nadificação, assumindo um ponto de vista sobre tal nadificação a fim de que ela possa ser apresentada como uma “*nadificação-que-é*”. Para que este reflexivo possa afirmar tal refletido, e este refletido possa definitivamente ser algo dado, o reflexivo tem que ser apresentado como autônomo e independente, com certa suficiência de ser. Este processo exige que uma negação externa fundamente a negação interna que o *ser-para-si* é. A reflexão tende, por isto mesmo, ao encontro com o terceiro ek-stase mais radical: o *ser-para-outro*, na esperança que este ser possa definitivamente constituí-la como autônoma. Esta nadificação permanece uma nadificação interna, embora a separação atinja a própria negação. No terceiro ek-stase a negação se divide em duas negações “internas e inversas”, já que para haver uma negação mais radical, torna-se necessário que haja certa reciprocidade de duas consciências negando-se mutuamente, ao mesmo tempo em que se reconhecem no intuito de se constituírem a si mesmas como suficientes de ser. A contingência do ser é, contudo, reconhecida na existência das consciências: eis a facticidade do *ser-para-outro*.

Sartre encaminha suas conclusões afirmando, no tocante aos aspectos do olhar do outro, que o *ser-para-outro* não é uma derivação do *ser-para-si*; o *ser-para-outro* é, ao contrário, uma estrutura da realidade humana, tal como o *ser-para-si*. Em um só momento a realidade humana é *ser-para-si-para-outro* ³².

³² Outros aspectos do estudo sobre o outro são levantados e investigados por Sartre, tais como o problema do corpo e as relações concretas com o outro, que constituem, por fim, as características da *pessoa* num mundo intersubjetivo. Abordou-se apenas, para a proposta desta Dissertação, a dimensão constitutiva do olhar, resguardando as outras temáticas para futuras incursões sobre o pensamento sartriano.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Ego* é apresentado, primeiramente, como uma representação. Ele não é reduzido, no entanto, a uma estrutura exclusivamente do conhecimento; o *Ego* não é um conceito regulador que representa uma necessidade de organização do campo transcendental; ele exige, ao contrário, a transfenomenalidade do *ser* e do *nada* como seu fundamento. Isto significa que o *Ego* exige ser, e a este modo de ser é que a consciência experimenta a si mesma na projeção idealizante de um *Ego*. O *Ego* também não é compreendido como um ser ao modo do “ser é ser percebido” de Berkeley, como se ele apenas recebesse seu ser no momento em que a consciência reflexionasse sobre si. Ele seria, deste modo, um ser dependente apenas do conhecimento que se pudesse ter sobre ele. Sartre reconheceu, ao contrário, que o *Ego* se apresenta como uma evidência inadequada, isto é, como um *quase-objeto* real que não se entrega jamais totalmente; ele se apresenta como um *quase-objeto* em um desvelamento constante e sucessivo que exige infinitas experiências para que se possa ser apreendido. Em outros termos, o *Ego* exige ser, e tal como o *ser-em-si*, que é apreendido como um ser que extravasa a possibilidade de ser reduzido ao conhecimento que dele se tem, o *Ego* afirma demais, escapando de toda adequação que se possa almejar.

Afirmar que o *Ego* é representação e, ao mesmo tempo, um ser que não se reduz ao conhecimento é afirmar que existe para a consciência a necessidade real de ser seu próprio *Ego* antes mesmo de constituí-lo, já que não faz sentido a existência de um *Ego* separado e independente da consciência que se possa ter sobre ele. Esta constatação não implica o reconhecimento de certa necessidade da existência de um *Ego* na consciência antes mesmo de sua constituição? Não significa que existe um *Ego* presente na consciência irrefletida como parte integrante de sua estrutura? Sim e não!

O *Ego* está presente, de certa maneira, na consciência irrefletida; ele está presente ao modo de uma tendência e de uma exigência, por um lado, e de uma perturbação, por outro lado. O *Ego* não faz parte do núcleo fugidio da consciência, já que tal núcleo é o próprio *ser-para-si*, que no fundo “é o que não é e não é o que é”. Este núcleo é um *ser* que, precisamente por ser seu *nada* de ser, faz-se ser para si

mesmo ao modo de não ser este si mesmo. Este “si mesmo” que o *ser-para-si* precisa ser ao modo de não sê-lo é o “si” que o *ser-para-si* é à distância de si. Ter a necessidade de ser este “si” é o que se pode entender como a *exigência* que a consciência possui, num processo de negação ontológica, de se identificar consigo mesma num projeto fadado ao fracasso. Jamais este “si” se *realiza* definitivamente, sendo apenas uma projeção virtual que representa o fracasso de uma consciência que jamais se torna densa tal como o *ser-em-si*. O *Ego* está presente na consciência irrefletida como o “faltado” da consciência, como o termo último que conferiria a ela sua síntese impossível. O *Ego* está presente como aquele que a consciência tem-de-ser sem que jamais possa ser.

Para Sartre, no entanto, esta *exigência* presente na consciência irrefletida não se assemelha a um *Ego*, mas apenas a uma *tendência* de seu ser, que não pode ser apreendida antes que ela reflexione sobre si mesma e constitua, por fim, este *Ego* como representação de si nesta tentativa de *realizar* tal *exigência*. O *Ego* aparece, em outros termos, como uma unidade objetiva de sentido constituída pela reflexão. Ele é uma representação efetuada por uma nadificação mais radical, cujo *ser-para-si* executa sobre si mesmo para que possa se auto constituir e se auto reconhecer nesta tentativa de ser através da reflexão.

Sartre compreende, além disso, que o *Ego* pode ser experimentado na consciência irrefletida ao modo de um *mal-estar*. O *Ego* está presente na consciência como uma *perturbação* que a consciência experimenta. Esta *perturbação* é a angústia do reconhecimento de sua própria liberdade, por um lado, e certo *mal-estar* do reconhecimento de seu *ser-para-outro*, por outro lado. A consciência experimenta seu próprio ser escapando de si mesma rumo à outra consciência, e que esta perda de si exige que ela lide consigo no que diz respeito à sua liberdade. A consciência sente-se na dimensão irrefletida como um *Ego para-outro*, e esta sensação está na base de um projeto de recuperação de si mesma, pressupondo a construção e a efetivação de um livre projeto na direção do “si”.

Para Sartre, portanto, não se pode dizer que o *Ego* esteja constituído na consciência irrefletida, embora sua constituição na consciência reflexiva se dê com vistas a aplacar sua carência de ser e sua perda de ser para outra consciência no modo irrefletido. Torna-se necessário reconhecer que há, neste sentido, certa motivação no plano irrefletido para que o *Ego* possa ser constituído no plano reflexivo. O *Ego* não é, portanto, uma estrutura imanente do campo transcendental,

mas representa tal estrutura na transcendência como uma necessidade que a consciência tem de ser si mesma para que possa existir ao modo do *ser-em-si-para-si*³³. E esta representação se dá como transcendência na imanência, já que o *Ego* é uma representação *virtual e real* do *ser-para-si-para-outro*.

Esta breve descrição sobre o *Ego* permite compreender sua primeira característica: ele representa, no campo teórico, a medida real entre o jogo do *ser* e do *nada*, já que é a medida, sempre apreensível, do passado, presente e futuro da consciência. Através do *Ego* se torna possível “efetuar uma distinção entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido” (SARTRE, 1994: 80).

Uma segunda característica do *Ego* se encontra no campo prático. Sartre afirma, em *A transcendência do Ego*, que o *Ego* funciona como um “suporte”, como um horizonte no qual todos os aspectos do indivíduo são recortados e sintetizados neste fundo, conferindo uma expressão da singularidade e individualidade de cada consciência. O *Ego* tem, nesta interpretação, o papel de expressar e de conter as características individuais de cada existência, possibilitando que a consciência passe a existir ao lado de outras consciências com aquilo que lhe é mais próprio e urgente: a necessidade de seu ser. O ser da consciência projetado em um *Ego* permite que a consciência passe a se sentir mais “enraizada” no mundo, uma vez que sua espontaneidade é hipostasiada no objeto *Ego* para que este seja apresentado à ela e aos outros como o responsável ou a vítima de sua própria existência. A consciência se esforça, ao experimentar sua desagregação interna, em um projeto de completude de ser, e o *Ego* é a expressão deste inacabamento e desta busca constante que possibilita a consciência experimentar sua própria fatalidade. O *Ego* representa um *no-meio-do-caminho* entre a consciência e ela mesma como totalidade acabada.

O avesso do *Ego* pode ser descrito, portanto, em duas direções distintas: a primeira se refere ao sentido da constituição *latente* do *Ego*; e a segunda se refere à constituição *inversa* dele. Justamente por ter a característica de um *noema*, constituído pela reflexão ou pela objetivação do outro, o *Ego* é consequência de todo

³³ Sartre utiliza esta expressão para representar a síntese impossível que o *ser-para-si* almeja ser. Esta síntese impossível reúne a característica da densidade do *ser-em-si* e a característica da espontaneidade criadora do *ser-para-si*. Em outros termos, o *ser-em-si-para-si* pode ser sinônimo do termo Deus. Tudo se passa, segundo Sartre, como se o ser humano quisesse se tornar Deus.

um processo silencioso e invisível de constituição: quando o *Ego* aparece é o *ser-para-si-para-outro* que se esconde.

Sartre permanece, em *O ser e o nada*, fiel às suas primeiras intuições em *A transcendência do Ego*. O autor afirma, nesta obra, que o *Ego* é consequência de uma motivação de fuga da consciência. Tudo se passa como se a consciência constituísse o *Ego* para fugir de sua própria espontaneidade, para que ela não sinta o “peso” de seu próprio ser, de sua própria liberdade. A consciência projeta o *Ego* no mundo para que ele possa definitivamente ser o *inverso* dela. A um só tempo ela quer conferir-lhe o *ser* para que possa negar a si mesma ser um *nada* de ser. Quando o *Ego* é constituído, a consciência procura se identificar com ele, usando constantemente de *má-fé* para não ter de admitir sua total e intocável liberdade. O *Ego* é, neste sentido, uma síntese das vivências passadas num objeto que afirma mais do que o momento presente; ele é a tentativa desesperada da consciência de se constituir enquanto *ser-em-si-para-si*. Esta motivação permanece *latente* e possibilitadora de todos os atos de reflexão impura. Como o *Ego* é constituído por esta reflexão impura, pode-se entender que as motivações desta reflexão, bem como os processos de síntese que ela executa, tornam-se o avesso do *Ego*.

No outro sentido da palavra, a saber, o sentido de *inverso*, percebe-se justamente que o *Ego* tende a representar o reverso da consciência. Se ela é pura liberdade, um *ser* que em seu ser é um *nada* de ser, o *Ego* é, ao contrário, um ser cristalizado e permanente no mundo, junto com outros *Egos* da mesma natureza. O *Ego* aparece, contudo, como um ser integrante da natureza, como contendo uma natureza humana e como submetido a essas leis. O *Ego* aparece “fixado no meio do mundo, em perigo, como irremediável” (SARTRE, 2005: 345).

Eis as potencialidades atuais e potenciais do *Ego*: respectivamente, a espontaneidade degradada da consciência e a *má-fé* na constituição de um *ser-em-si-para-si*.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

5.1 BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*; In: Os pensadores. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987^a.

_____. *A transcendência do ego*; tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Esboço de uma teoria das emoções*; tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *O existencialismo é um humanismo*; In: Os pensadores. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987^b.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*; tradução de Paulo Perdigão. 13^a ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1943.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*; In: *Situações I: crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005^a.

5.2 BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ALVES, Pedro M. S. *Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre*; In: SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*; tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOULQUIÉ, Paul. *O existencialismo*; tradução de J. Guinsburg. 3. ed. São Paulo: DIFEL, 1975.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*; tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*; tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: conscience, ego et psychè*. Paris: Presse Universitaires de France, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense/FAPESP, 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.