

Universidade Estadual do Oeste do Paraná-Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

TIAGO SOARES DOS SANTOS

**FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA EM
JEAN-PAUL SARTRE**

TOLEDO
2012

TIAGO SOARES DOS SANTOS

**FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA EM
JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Coorientador Dr. Noeli Dutra Rosatto.

TOLEDO
2012

TIAGO SOARES DOS SANTOS

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA EM JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Noeli Dutra Rossatto

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto - Co-orientador
Universidade Federal da Santa Maria

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva- Membro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, 21 de agosto de 2012.

DEDICATÓRIA

À minha família:

João Guilherme

Kelen

Ana Beatriz

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, não só pela constante orientação neste trabalho, mas sobretudo pela sua incomensurável amizade, dedicação e empenho para comigo durante esses anos de curso do mestrado. Empenho e dedicação que se fizeram a distâncias continentais.

Aos professores Libanio, Alberto, Luiz Henrique e Noeli, que compõem a banca de defesa desta dissertação. Agradeço de modo especial ao prof. Libanio e ao prof. Alberto, que fizeram parte da banca de qualificação deste trabalho e em muito me auxiliaram, às vezes com duras e necessárias críticas para a qualificação efetiva. Na defesa final deste texto, a sincera gratidão dos prof. Luiz Henrique e prof. Noeli que, na ausência do orientador do programa se disponibilizaram a ler o texto e a colaborar na sua construção. Aos demais professores do programa, que, direta ou indiretamente, colaboraram com a construção desta dissertação.

Gostaria de agradecer, de modo muito especial, a algumas pessoas que contribuíram diretamente na construção desse trabalho, são eles: Altair de Souza Carneiro, Rodrigo Moreira e José André de Azevedo, companheiros desde a graduação, especialização e, agora, mestrado.

Aos meus pais, Osvaldo e Lourdes, aos irmãos Jéssica e Rodrigo, e aos pais da minha esposa, Adão e Rosângela, pela motivação.

Devo render eterna gratidão a uma pessoa que foi imensamente compreensiva em todos os momentos deste curso, que sempre se fez presente, mesmo quando era necessário certa distância, que organizou minha vida pessoal, profissional e acadêmica, deu-me o maior e melhor presente que alguém pode dar; apesar de fática e livre, foi com essa pessoa que minha vida teve alegria e motivos de ser vivida. Kelen, obrigado por fazer parte da minha história, por não ter desistido de mim e de ter me ajudado a fazer de mim um humano melhor e um pouco mais pleno.

Ao João Guilherme, por quem luto todos os dias de minha vida.

À Ana Beatriz, que me põe no limiar da nostalgia e da alegria.

SANTOS, Tiago Soares dos Santos. *Fenomenologia e Ontologia da Consciência em Jean-Paul Sartre*. 2012. 114. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

RESUMO

O problema que nos motivou na elaboração desse trabalho foi responder à questão: como ocorre o aparecimento do mundo e como se torna consciente de tal aparecimento? Problema posto por Sartre e que se tornou a máxima do existencialismo onde a existência precede a essência. Intentaremos, no curso de nosso trabalho, apresentar os argumentos utilizados por Sartre que justificam tal afirmação e verificar se, de fato, é possível concordar com uma filosofia existencial nos moldes sartrianos. Para tanto, valer-nos-emos do método fenomenológico, que nos auxiliará na reflexão sobre as estruturas fundamentais do aparecimento mundano, tema central presente na fenomenologia husserliana e alicerce da sartriana. Tal aparecimento revelará a realidade humana como emanada do mais íntimo do ser; essa realidade humana será descrita na filosofia fenomenológica de Sartre como consciência, que se conceitua como intencionalidade. Ser intencionalidade é assumir o constante movimento de transcendência, isto é, de saída de si. Por isso, faz-se necessário que se expulse tudo o que há ou habita a consciência. Tornando a consciência vazia ou translúcida, exige-se que nós compreendamos a consciência. Ser consciente é existir e a questão da existência surge imediatamente com a realidade humana que indaga sobre seu modo de ser no mundo. Abordaremos a problemática existencial da consciência e a necessidade do reconhecimento dessa mesma existência a partir da reflexividade. Desse modo, apresentaremos como a consciência existe imediatamente, isto é, como a consciência aparece intencionada aos objetos do mundo, como se apreende, primeiramente de modo irrefletido como um fenômeno do mundo. Esse fenômeno mundano que revela a consciência e é, ao mesmo tempo, revelado por ela. Assim, os aparecimentos do mundo e da consciência ocorrem de modo simultâneo e interdependente. Essa simultaneidade entre mundo e consciência são polos de um mesmo fenômeno. É o monismo do fenômeno que se constitui dessas duas realidades do ser, ou seja, o objeto aparecido – o Em-si e a consciência – o Para-si – são partes constituintes de uma mesma realidade que não podem ser apreendidas isoladamente. A existência, apesar de única, é paradoxalmente, constituída de duas modalidades de ser. Apesar de ter de reconhecer essas duas modalidades de ser como amalgamadas, só podemos reconhecê-las a partir de um longo percurso argumentativo da reflexão fenomenológica, pois só podemos reconhecer a existência do mundo e da consciência a partir do processo fenomenológico da reflexividade. Em outros termos, só podemos conhecer aquilo que já existe visto que o conhecimento não tem em si a força criadora ou o poder de conferir ser àquilo que ainda não é ou não existe. Assim, o conhecimento ou a reflexão são fundamentais para o desenvolvimento da fenomenologia, embora essa mesma fenomenologia exija o reconhecimento de algo prévio ou imediato que o precede e possibilita sua realização cognitiva.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Consciência. Intencionalidade. Existência.

SANTOS, Tiago Soares dos Santos. *Phenomenology and Ontology of consciousness in Jean Paul Sartre*. 2012. 109. Dissertation (Master of Philosophy) - University of Paraná, Toledo, 2012.

Theme: PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS IN JEAN-PAUL SARTRE

ABSTRACT

The problem that motivated us in the preparation of this study was to answer the question: how does the appearance of the world and how to become aware of such an appearance? Problem that Sartre and became the maximum of existentialism where the existence precedes the essence. We'll try, in the course of our work, presenting the arguments used by Sartre that justify such affirmation and check if, in fact, it is possible to agree with an existential philosophy along the sartrianos lines. For that, we'll see the phenomenological method that will assist us in the reflection on the fundamental structures of mundane appearance, central theme present in the husserliana phenomenology and sartriana's foundation. This appearance will reveal the human reality as emanating from the most intimate of be; this human reality will be described in phenomenological philosophy of Sartre as consciousness, which conceptualizes as intentionality. Being intentionality is to take the constant motion of transcendence, that is, the exit of yourself. So it is necessary to expel everything there is or inhabits the consciousness. Making empty consciousness or translucent, requires that we understand the consciousness. Being conscious is to exist and the question of existence arises immediately with the human reality that asks about your way of being in the world. We will approach the existential problems of consciousness and the need for recognition of the same existence from reflexivity. In this way, we will develop how consciousness exists immediately, this is, how the consciousness appears intended to the objects of the world, how it seizes, first as a way thoughtless as a phenomenon of world. This mundane phenomenon that reveals the consciousness and is, at the same time, revealed by it. In this way, the appearances of world and consciousness occur simultaneously and interdependent. This concurrency between world and consciousness are the poles of the same phenomenon. It is the monism of the phenomenon that is constituted of these two realities of being, that is, the object appeared – the In-himself and the consciousness - the To-himself - are constituent parts of the same reality that cannot be seized separately. The existence, although unique, is paradoxically, constituted of two modalities of being. Despite having to recognize these two modalities to be as amalgamated, we can only recognize them from a long journey argumentative of phenomenological reflection, once we can only recognize the existence of the world and consciousness from the phenomenological process of reflexivity. In other words, we can only know what already exists since the knowledge doesn't have itself the creative force or the power to confer being what is not yet or does not exist. Thus, the knowledge or the reflection are fundamental to the development of phenomenology, although this same phenomenology requires the recognition of something prior or immediate that precedes it and enables your cognitive achievement.

Keywords: Phenomenology. Ontology. Consciousness. Intentionality. Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
1 A FENOMENOLOGIA SARTRIANA E A DESCRIÇÃO DO FENÔMENO..	07
1.1 A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA.....	09
1.2 O <i>COGITO</i> CARTESIANO.....	14
1.2.1 A Intencionalidade da Consciência Husserliana.....	16
1.3 A INSTITUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA: O CONCEITO DE FENOMENOLOGIA.....	19
1.4 SARTRE E A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA	31
1.5 A CONSCIÊNCIA E A EXPULSÃO DO <i>EGO</i>	36
2 A CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA E A CONSTITUIÇÃO DA EXISTÊNCIA: O PARA-SI.....	46
2.1 A CONSCIÊNCIA IRREFLEXIVA.....	46
2.2 A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA: A PRIMAZIA DO IRREFLETIDO..	56
2.3 A LIBERDADE: A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA HUMANA.....	68
2.4 A MÁ-FÉ.....	73
3 O PARA-SI E A CONSTITUIÇÃO HUMANA.....	78
3.1 O RECONHECIMENTO DO <i>COGITO</i> PRÉ-REFLEXIVO.....	84
3.2 O PARA-SI E A PRESENÇA A SI.....	86
3.3 O PARA-SI: FACTICIDADE E IPSEIDADE.....	92
3.4 A REFLEXÃO COMO MÉTODO E NECESSIDADE.....	97
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Sartre é uma das personalidades mais relevantes da história do pensamento do século XX. Essa importância se deu a partir de alguns de seus posicionamentos filosóficos e políticos. Dentre as perspectivas filosóficas que expuseram Sartre, deter-nos-emos, neste trabalho que nos propomos a desenvolver, no processo de transição ou regressão da descrição fenomenológica da consciência à sua compreensão ontológica, isto é, regressaremos do fenômeno do ser ao ser do fenômeno. Para tanto, o problema que norteou esse trabalho foi a questão de como ocorre o aparecimento do mundo e como se torna consciente de tal aparecimento.

Fala-se em regresso da fenomenologia à ontologia porque a análise ontológica de Sartre é sempre posterior à sua descrição fenomênica; e, como o fenômeno é tudo aquilo que aparece, buscaremos descrever o modo de aparecimento dos fenômenos e compreender o fundamento ou as estruturas que possibilitam o aparecimento desse fenômeno. O aparecimento do mundo se dá a partir da intencionalidade da consciência em direção aos objetos e tal processo traz à tona o fato de que a consciência e os objetos por ela visados tornam-se fenômenos. Qual é o ser desse fenômeno? O ser do fenômeno se encontra no próprio aparecimento. Cada fenômeno de ser, ou seja, aquilo que existe e aparece, carrega consigo o próprio ser da aparição. Isso é o mesmo que dizer: “[...] o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser” (SARTRE, 1943, p. 16). O que sustenta o aparecimento do fenômeno? A fim de não resvalar em respostas metafísicas e corroborando a questão, Sartre se indaga: “[...] será o ser da aparição uma aparição? Em princípio, assim parece” (SARTRE, 1943, p. 14). O fenômeno de ser exige o ser do fenômeno. Sartre mostra que o fenômeno de ser é descrito pela fenomenologia; o ser do fenômeno, por outro lado, é ontológico. O primeiro, o fenômeno de ser, é aquilo que aparece, que se manifesta e, em sua manifestação, é descritível em todas as suas estruturas. A descrição dos aparecimentos cabe à fenomenologia; já o segundo, o ser do fenômeno, é ontológico porque compreende as estruturas originárias de todo aparecimento. Desse modo, à ontologia não basta descrever o aparecimento, uma vez que ela precisa encontrar o ser originário do aparecimento, precisa encontrar “[...] o ser desse aparecer” (SARTRE,

1943, p. 14). É essa busca ontológica do fenômeno, portanto, que é entendida por Sartre como um verdadeiro problema filosófico. A partir disso, qual é o ser transfenomenal do fenômeno?

O ser que fundamenta o aparecimento do mundo e de todos os fenômenos é a consciência que, por sua vez, torna consciente esse próprio aparecimento. Sem a atividade intencional da consciência, o mundo não se tornaria fenômeno, pois ele depende da consciência para ser mundo. Em outros termos, o mundo só é mundo para uma consciência, e esta é o ser por meio do qual o mundo aparece. Além disso, seria a consciência algo mais?

Ora, trata-se de acompanhar, seguindo a esteira de Husserl, que a consciência, também para Sartre, se caracteriza como intencionalidade. Ser intencional é não ser si mesma e se dirigir a cada instante a um objeto transcendente. Esse direcionamento da consciência para fora de si é o que a torna o objeto de sua intencionalidade. Podemos afirmar, então, que a consciência é sempre aquilo que ela não é. O caráter conceitual da intencionalidade exige esse não posicionamento de si para o posicionamento do objeto. Podemos nos inquirir: – Nessa relação primeira de intencionalidade não existe consciência? É incoerente conceber uma consciência que não seja consciência de si, isso porque a consciência é o pleno aparecimento. Ela é absoluta e não existe nada na consciência a não ser a sua intencionalidade. Ora, o que se estabelece nessa primeira relação da consciência com o mundo é que ela põe somente o objeto. A consciência não é para si seu objeto. Assim, não ser objeto de si mesma não implica a inexistência da consciência. A consciência existe na consciência do objeto, todavia, sua existência é irrefletida. Em outros termos, a consciência não se põe em questão, isto é, não se questiona sobre si mesma, pois, se assim o fosse, cairia em uma dicotomia sujeito-objeto, situação que Sartre tenta superar. Nessa primeira relação da consciência com o mundo, a consciência existe; no entanto, sua existência não é conhecida.

Conforme Sartre, a segunda relação que a consciência estabelece é a de reflexão. A consciência se apreende no objeto e não pode ser conhecida na sua absoluta interioridade. Seu conhecimento só é possível a partir da sua transcendência em direção aos objetos. É, portanto, a partir da consciência de objeto que ela se torna consciência de si. Essa segunda relação

da consciência, que é denominada reflexão, é dependente da primeira, que abordamos acima e podemos chamá-la de irreflexão. Sendo assim, o fato de a reflexão tornar-se dependente da irreflexão não implica a exclusão daquela do ser da consciência, pois Sartre admite que precisamos da reflexão como método para reconhecer a primazia da irreflexão. Percebemos, assim, uma precedência da irreflexão sobre a reflexão. O direcionamento da consciência sobre si mesma torna-a consciente de si. Esse ser consciente de si é um modo de se apreender sempre como sendo outra coisa. A consciência é o ser que é fluxo constante para fora de si, isto é, o que Sartre denomina de Para-si.

Ao comentar Sartre, Bornheim afirma: “O para-si é a consciência que aparece a si mesma” (BORNHEIM, 2007, p. 38). Isso quer dizer que o Para-si é o que põe sua existência em questão, é aquele que indaga sobre sua situação e condição no mundo. O único ser que indaga e questiona sobre sua condição no mundo é o humano, o qual é a consequência da reflexão da consciência como transcendência transcendida. Quando a consciência se põe a si mesma como um objeto, o anúncio do *cogito* é inevitável, pois este é a consciência superando sua relação primeira de existência, a irreflexão, e alçando as relações cognitivas a seu respeito, pois a existência do *cogito* é uma evidência inquestionável.

Desse modo, nosso trabalho se estrutura em três capítulos, sendo que, no primeiro, apresentaremos as bases conceituais da filosofia sartriana, desde a concepção de fenômeno e seu encontro com a fenomenologia husserliana, o resgate das evidências reflexivas do *cogito* cartesiano, a consciência como intencionalidade e, como o próprio conceito de intencionalidade exige, a plena vacuidade da consciência, o que implica a necessidade de expulsão do Ego da consciência, tornando-a plenamente translúcida.

No segundo capítulo discutiremos sobre a importância de se conceber a irreflexão precedendo e fundamentando a reflexão. O tema da reflexão, por sua vez, se pautará numa discussão com o *cogito* cartesiano, no âmbito da teoria do conhecimento moderna. Salientaremos que a irreflexão é um modo primeiro de relação da consciência com o mundo. Esse modo primeiro se restringe a uma forma de existência, e esta consiste em existir sem o conhecimento de sua existência. Existir, portanto, não exige conhecimento ou

reflexão da própria existência. Ora, existir depende exclusivamente do processo intencional da consciência de maneira que esse processo exclui qualquer possibilidade de existir algum ser em seu interior. Não há nada na consciência, nem mesmo um Eu que possa habitá-la ou constituí-la. Desenvolveremos uma discussão sobre os modos de existência da consciência e o primeiro deles é a consciência irreflexiva ou consciência *não-tética*. É nessa consciência *não-tética* que Sartre apresentará sua grande novidade à filosofia do século XX, que é a primazia da irreflexão sobre a reflexão. Essa novidade de Sartre não exclui, em momento algum, a importância da reflexividade em sua filosofia, pois é com a reflexão que podemos reconhecer a primazia da existência.

O terceiro capítulo abordará o movimento constitutivo da consciência que se apresenta como fenômeno do mundo, seu modo de aparição e sua facticidade existencial enquanto ser constituinte da realidade fenomênica. Finalizaremos com o processo de descoberta da consciência, ou seja, apresentaremos como a consciência põe a si mesma como seu objeto, a consciência *tética* ou reflexiva – reflexão essa que exigirá a constante necessidade existencial de uma testemunha; tal testemunha é a consciência pré-reflexiva, que reflexivamente se apresentará como uma necessidade de ser reconhecida. A consciência passa a existir como conhecimento da sua existência. Há, portanto, uma superação da primeira forma de existir da consciência em direção à segunda forma de existência. É a passagem da existência irrefletida da consciência a uma existência refletida dela mesma. Esse modo de existência com conhecimento de si é o que Sartre designa como o Para-si consciente de ser Para-si. Esse ser com conhecimento da própria existência é o humano. Dos seres que existem, o único que indaga sobre a sua existência é o humano.

1 A FENOMENOLOGIA SARTRIANA E A DESCRIÇÃO DO FENÔMENO

A fenomenologia foi uma corrente filosófica de grande influência no pensamento alemão e francês em meados do século XX. Percebemos essa importância e, ao mesmo tempo, generalização dessa nova ciência no encontro entre Jean-Paul Sartre e Raymond Aron, quando este último relata que “[...] na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a 'descrição' de um copo em uma mesa de bar, e que isso era 'filosofia'” (MOURA, 2002, p. 17). Essa extrema importância da fenomenologia acaba obscurecendo-a, pois a simplificação ou a sua aplicabilidade a tudo, sem um crivo mais apurado, acarreta uma desvalorização do próprio método.

Mesmo assim, a possibilidade de se desenvolver um itinerário filosófico a partir da experiência concreta passa a despertar em Sartre o desejo de conhecer um pouco mais essa ciência inovadora no âmbito filosófico. Tal desejo se concretizou entre os anos de 1933 e 1934, período em que permaneceu em Berlim estudando a fenomenologia de Edmund Husserl. Além dessa permanência no território alemão, também podemos destacar que boa parte de seus conceitos filosóficos se enraíza na filosofia husserliana e é essa relação entre Sartre e Husserl que nos obriga, ainda que sucintamente, a esboçar alguns dos principais conceitos da filosofia de Husserl que são caros ao pensamento sartreano, principalmente naquilo que tange à fenomenologia.

1.1A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Husserl, matemático de formação, num primeiro momento desacreditava do conhecimento filosófico, por se tratar de puras abstrações ou irrealidades. Fora, entretanto, através de um contato desinteressado com a filosofia de Franz Brentano que possibilitou o fascínio pela filosofia. Essa nova área do conhecimento descoberto por Husserl se efetivava, na verdade, como um método de conhecimento lógico e objetivo com as condições de fundamentar as outras ciências. Husserl, primeiramente, quis encontrar as bases fundantes da matemática através da filosofia e essa empreitada logrou uma demasiada confiança naquilo que essa área do conhecimento poderia

alcançar. Com isso, o intento husserliano era dar consistência científica à filosofia, para que, a partir dela, pudesse fundamentar todas as demais ciências. Desse modo, desenvolveu um método capaz de ser crítico de si mesmo, sempre e em constante renovação, não se fechando nunca e se permitindo autocorreções quando fossem necessárias. Sobre esse método, Giles destaca:

[...] para alcançar a fundamentação da filosofia como ciência de rigor, é mister partir daquilo que se encontra antes de todos os pontos de vista; partir do conjunto de realidade que se apresenta à intuição de todo o pensamento construtivo de teorias; partir daquilo que se pode ver e alcançar diretamente quando o pensador não se deixa deslumbrar por preconceitos, nem desviar do objeto em si, do verdadeiro dado. Orienta-se para as próprias coisas na sua própria maneira de se lhe oferecerem, deixando de lado os preconceitos que são necessariamente alheios à própria coisa. São essas as exigências fundamentais e primordiais da fenomenologia. (GILES, 1989, p. 56-57).

O método elaborado por Husserl é capaz de superar os próprios erros, abandonando preconceitos e tornando-se capaz de voltar às coisas mesmas; esse método é a fenomenologia. Cabe, então, perguntar: – O que é a fenomenologia? Husserl já assinalara: “[...] ela [a fenomenologia] se denomina uma ciência de fenômenos” (HUSSERL, 2002, p. 25). Ora, desde sua fundação, a fenomenologia surge cientificamente enquanto psicologia descritiva ou descrição dos vividos, justamente por tentar descrever a evidência dos objetos na sua relação com a consciência. Corroborando esse conceito husserliano, Souza apresenta a seguinte definição: “[...] a fenomenologia significa a teoria dos vividos em geral; nela se compreendem todos os dados, não somente reais, mas também intencionais, que se podem revelar com evidência nos vividos. A fenomenologia pura é teoria da essência dos fenômenos puros” (SOUZA, 2009, p. 5); entendemos como fenômeno puro aquilo que é puramente imanente a esses mesmos fenômenos que, por sua vez, podem ser descritos como essências intencionadas. Essa possibilidade futura se constitui de um fluxo de sensações que comporão os vividos intencionados. Todas as demais ciências empíricas também se ocupam com os fenômenos. Ora, tanto a fenomenologia quanto as ciências empíricas se ocupam dos fenômenos, embora os modos como cada uma das áreas do

conhecimento aqui em questão abordam o fenômeno se distingam. Como as duas áreas, fenomenologia e ciências empíricas, se diferenciam, elencaremos algumas diferenças existentes entre essas duas áreas do saber.

As distinções entre essa ciência nova e as já existentes consistem no modo como cada uma delas aborda seu objeto, ou seja, da maneira como cada uma assume uma atitude diante do fenômeno que descreve e compreende. As ciências empíricas, especificamente a psicologia, se ocupam diretamente com os objetos da realidade, tornando-se, portanto, ciências dos fatos. Os fenômenos tratados pela psicologia são dados reais nos quais se situam objetos e sujeitos reais pertencentes e constituintes da realidade espaço-temporal e da existência efetiva do mundo. A proximidade entre a psicologia e a fenomenologia se dá pelo fato de que ambas entendem a relação do sujeito com o mundo enquanto totalidade das coisas existentes. Como Husserl já presumira, ambas as ciências também entendem esse sujeito como uma consciência, muito embora a fenomenologia sustente conceitualmente o desenvolvimento da psicologia (HUSSERL, 2002, p. 27-28).

Mesmo que a fenomenologia filosófica fundisse a psicologia e as outras ciências empíricas, as distinções entre elas seriam inevitáveis, a fim de que se possa desenvolver uma ciência dos fenômenos. A primeira diferença que podemos apontar entre os dois modos de ciência é a orientação de cada uma delas; ora, as ciências empíricas se desenvolvem a partir de uma postura teórica chamada natural, enquanto que a fenomenologia se desenvolve a partir de uma postura teórica denominada redução transcendental. Todas as ciências empíricas, dentre elas a psicologia como ciência de fatos, descrevem os objetos ou o mundo a partir de uma orientação natural, formulando juízos gnosiológicos a respeito desses objetos constituintes do mundo. Essa forma de orientação natural também é apresentada por Husserl como atos de consciência executados espontaneamente (HUSSERL, 2001, p. 51). É a partir desses atos que desempenhamos a reflexão natural, “[...] que não ocorre só na vida cotidiana, mas também na psicologia; somos colocados no terreno do mundo, do mundo apresentado como existente. É dessa forma que anunciamos na vida cotidiana: 'Estou vendo uma casa ali'” (HUSSERL, 2001, p. 51). Ver a casa significa preconceber a existência de um sujeito vidente e de uma casa visada. As ciências empíricas se preocupam com aquilo que é visto

da casa, por exemplo, a casa é azul e de alvenaria. Os predicativos do objeto são dados gnosiológicos dos quais se ocupam essas ciências que estamos apresentando.

O que Husserl não deixa de perseguir é a tese de que, ainda que, a princípio, a fenomenologia também se ocupe com os objetos ou as coisas do mundo, sua atitude frente a esses objetos não é em nada semelhante à atitude das ciências empíricas. A fenomenologia irá se debruçar na constituição do aparecimento do sujeito que vê e da casa que é vista. Sua postura consistirá, a rigor, em descrever esse aparecimento de modo estrutural. Essa outra atitude teórica, também chamada de orientação fenomenológica ou redução transcendental, estabelece a fenomenologia transcendental como ciência de essências. A fenomenologia é, portanto, uma ciência que visa conhecer a essência das coisas mesmas, sem qualquer interferência dos fatos da realidade. A orientação fenomenológica deve, portanto, reduzir toda influência do campo psicológico e gnosiológico a fim de encontrar uma essência pura dos mesmos fatos (HUSSERL, 2002, p. 27-28). A segunda indagação que nos propusemos alguns parágrafos acima é sobre a necessidade da fenomenologia. Essa nova ciência é, de fato, necessária, a partir do ponto que buscamos entender as coisas como elas essencialmente são. Fazer fenomenologia é assumir uma postura instigante no próprio ato de questionar, quer dizer, a de descrever o sentido das coisas, a partir delas mesmas, como são constituídas. Nessa direção, o método fenomenológico se apresenta como um caminho próspero no desenvolvimento da filosofia contemporânea, pois parte da concreção a fim de tornar evidente a sua essência; isso é o mesmo que dizer que, na aparência, já se manifesta toda essência. A aparência do mundo, dos vividos em geral, já carrega consigo em todo o seu aparecimento a sua estrutura fundante. Como Husserl entende essa essência pura dos fatos e como é possível chegar a tal essência?

O objeto da fenomenologia pura são as essências dos fatos. O que seria, então, essa essência de fatos? Husserl explicita que “[...] os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irrealis. [...] A fenomenologia investiga justamente essas irrealidades, não como individualidades singulares, mas na essência” (HUSSERL 2002, p. 28-29). Essas irrealidades essenciais dos fatos serão alcançadas mediante a atitude

fenomenológica que nos será possível a partir do exercício da *epoché*¹. É por meio dessa atitude de redução do mundo e do conhecimento *ôntico* que o método fenomenológico ganha alcance e rigor. Nessa medida, com o exercício da *epoché*, o que resta da relação homem – mundo ou sujeito – objeto? Vejamos como Husserl explicita essa relação:

Se mantenho em sua pureza o que, pela livre *epoché* em relação à existência do mundo empírico, se oferece ao meu olhar, a mim, sujeito que medita, capto um fato significativo: que eu mesmo e minha própria vida permanecem intatos, qualquer que seja a existência ou não-existência do mundo, e qualquer que possa ser o julgamento que terei sobre esse sujeito. Esse eu e sua vida psíquica, que mantenho necessariamente apesar da *epoché*, não são uma parte do mundo; e se esse eu diz: Eu sou, *ego cogito*, isso não mais quer dizer: Eu, como esse homem, sou. “Eu” não é mais o homem que se percebe na intuição natural de si considerado como homem natural, nem tampouco, o homem que, limitado pela abstração dos dados puros da experiência interna e puramente psicológica, capta seu próprio *mens sive animus sive intellectus*, nem mesmo a alma, ela própria, tomada separadamente. Nesse modo de percepção natural, eu e todos os outros homens servimos de objeto às ciências positivas ou objetivas no sentido comum do termo, como a biologia, a antropologia e a psicologia empírica. A vida psíquica, de que fala a psicologia, sempre foi concebida como vida psíquica no mundo. [...] Mas a *epoché* fenomenológica, tal como exige de nós o andamento das meditações cartesianas purificadas, inibe o valor existencial do mundo objetivo e, dessa forma, o exclui totalmente do campo dos nossos julgamentos. O mesmo se dá com o valor existencial de todos os fatos objetivamente constatados pela experiência externa, assim como daqueles da experiência interna. [...] Pela *epoché* fenomenológica, reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha experiência psicológica interna – a meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica. O mundo objetivo, que existe para mim, que existiu ou existirá para mim, esse mundo objetivo com todos os seus objetos encontra em mim mesmo todo o sentido e valor existencial que tem para mim (HUSSERL, 2001, p. 42-43).

¹ Por *epoché* entendemos parentetização do mundo. Por que essa parentetização é necessária? Porque há o intento de se desenvolver uma nova ciência que seja fundamento das ciências empíricas. É por isso que não podemos nos valer de qualquer conhecimento advindo dessas ciências empíricas. Também não podemos negligenciar tal conhecimento afirmando dele inverdades ou adotar uma postura cética fingindo não existirem. A *epoché* sugere que coloquemos “fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que por ela é abrangido no aspecto *ôntico*: isto é, todo este mundo natural que está constantemente para nós aí” (HUSSERL, 2002, p. 81). Com esse procedimento não se nega, nem se duvida da existência do mundo, apenas não se faz qualquer juízo ou uso de informações a respeito desse mundo natural e das ciências empíricas. (HUSSERL 2002, p. 81).

Percebe-se que, ao longo desse trecho acima, Husserl, mediante o procedimento da *epoché*, não nega o mundo ou sequer suspeita da sua existência. Trata-se, apenas, de não julgar ou emitir qualquer juízo a seu respeito. Por meio da atitude transcendental, rigorosamente fenomenológica, apenas suspendemos qualquer juízo a respeito desse mundo natural. Essa postura é necessária a fim de que não repitamos o mesmo erro cartesiano de não conseguir explicar convincentemente e nem conduzir sua dúvida metódica ao extremo, por ser interceptado nas dimensões instantaneístas da temporalidade. Esse eu natural fica sob a responsabilidade da psicologia empírica e o mundo sob o domínio das demais ciências naturais como a física e a antropologia, por exemplo. Quando Husserl afirma, no trecho acima citado, que o eu natural e sua vida psíquica se reduzem ao eu transcendental e fenomenológico e que o mundo objetivo existente só encontra sentido e valor existencial nesse mesmo sujeito, já se efetuou a redução fenomenológica, pois não temos mais um eu natural e individualizado a ser refletido. A redução põe todos os *eus* individuais sob o domínio de uma mesma essência, que torna todos esses seres singulares *eus-sujeitos* individuais. Após a redução, não existe mais um eu humano psíquico e um mundo natural, restando-nos apenas um eu transcendental que, por sua vez, doa sentido a um mundo objetivo e transcendente. Toda a questão, agora, é a de explicitar esse *eu transcendental* que atribui sentido ao mundo, sua origem e fundamentos conceituais. Para tanto, a análise partirá de uma retomada da filosofia do *cogito* cartesiano, visto ser ela a fundamentação das discussões da fenomenologia de Husserl e de Sartre.

1.2 O COGITO CARTESIANO

O *cogito* cartesiano é uma evidência apodítica da qual tanto Husserl quanto Sartre partem especulativamente. Ainda que os filósofos em questão apontem ressalvas à filosofia cartesiana, ambos se valem das certezas por ela anunciadas, mesmo que de modo crítico e discordante sob alguns aspectos. Cabe, então, esclarecer o que é esse *cogito* indubitável do qual ambos os filósofos se valem para desenvolver sua teoria filosófica.

Essa indubitabilidade do *cogito* cartesiano é expressa na proposição *cogito, ergo sum*. Ora, a primeira questão a ser posta, logo de saída, diz respeito ao devido esclarecimento do sentido da tese cartesiana do “eu” do “eu penso”. Descartes afirma que seu “eu pensante” é uma “coisa” – uma coisa que pensa, *res cogitans* (DESCARTES, 1999, p. 27). Definir o ser pensante como uma coisa é substancializá-lo e a substancialização do *cogito* faz emergir um novo dualismo: a coisa pensante e a coisa não pensante; em outros termos: eu e mundo. O problema que emerge com essa atitude é como explicar a transição ou a relação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, ou seja, a coisa pensante e a coisa pensada. Descartes não argumenta de onde se originou o conteúdo desse ser pensante, isto é, assume a perspectiva de que o *cogito* é uma evidência indubitável. Ao ser coisa pensante é necessário que se estabeleça a essência desse ser. O que é ou como se constitui o pensamento? Tal pensamento se constitui única e exclusivamente a partir do *cogito*? Ser pensante é ser conhecedor de si mesmo, duvidar de si e das coisas que conhece a fim de estabelecer como fio condutor do pensamento a dualidade sujeito-objeto. O pensar ainda é uma certeza ou evidência apodítica, encontrada por Descartes através da dúvida metódica que garante a existência do ser pensante, todavia, ainda não nos responde sobre a natureza ou essência desse ser pensante, isto é, sabemos que há pensamento, mas não sabemos o que é o pensamento.

A dúvida estabelece a relação de um sujeito que põe a si mesmo como objeto de seu conhecimento, conhece-se a si mesmo por meio da reflexão; a certeza obtida através desse método é puramente gnosiológica ou cognitiva. Desse modo, a substancialidade do sujeito conhecedor e do objeto conhecido permanecerá sempre como algo a mais que precisa ser investigado de modo que será preciso verificar se há mais alguma coisa do ser pensante ou do ser pensado a ser dito e explicitado, já que nenhum ato gnosiológico é pleno. No conhecimento, os objetos se apresentam por ângulos ou perspectivas distintas, podendo ocorrer diferentes formas de compreensão de um mesmo objeto visado.

Saber-se como ser pensante é ter algum conhecimento de si na medida em que se configura o instante em que a consciência põe a si mesma como seu objeto; quer dizer, é o sujeito fazendo-se de si mesmo um objeto de

seu conhecimento. Ou, como observa Sartre, ser consciente de si, então, é ter conhecimento de si mesmo, pois todo conhecimento é sempre uma forma de manifestação da consciência; portanto, todo ato de conhecimento é sempre consciência do ato conhecido (SARTRE, 1943, p. 199). Vimos que o conhecimento se estabelece entre a dicotomia sujeito-objeto e se reduz à consciência e esta, por sua vez, não se reduz ao conhecimento. Desenvolveremos essa ideia um pouco mais adiante. Perguntemo-nos, por ora, o que é a consciência? Essa questão irá nortear nosso trabalho daqui por diante. A primeira resposta de que nos ocuparemos é a de Husserl, pois ela fundamentará a resposta da mesma questão na filosofia sartriana.

1.2.1 A Intencionalidade da Consciência Husserliana

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl se propõe, tal como Descartes, a encontrar um ponto de partida ou um princípio sólido capaz de fundar e conferir sentido a todo o conhecimento posterior. Husserl se propõe a analisar, crítica e prudentemente, a obra cartesiana para nela se fiar ou transformá-la sempre que houver necessidade (HUSSERL, 2001, p. 24; ONATE, 2006, p. 109). Valendo-se da *epoché* para transpor a atitude natural e não se fundar nas ciências empíricas, Husserl aponta uma primeira falha na certeza cartesiana: a falta de radicalização da própria dúvida metódica, pois sua radicalização implicaria um *cogito* distinto daquele que foi constituído por Descartes. A postura cartesiana criou um axioma incontestável na medida em que se estabelece uma certeza que não se pudesse contestar ou não houvesse mais meios para tal. A dúvida cartesiana prepara uma certeza, entretanto essa certeza não é posta sob o mesmo critério metódico da dúvida. Husserl se propõe a repensar os conceitos e as argumentações cartesianas, valendo-se do método da dúvida. Vimos que a dúvida conduziu a uma certeza, a de um *eu pensante*. Ora, Descartes se fixa na natureza desse eu e o substancializa transformando-o em coisa – *res cogitans*. Husserl, a seu tempo, se atém aos pensamentos do *cogito*, aquilo que, de fato, prova sua existência, aquilo que de fato é o *cogito*.

A postura husserliana, portanto, muda o direcionamento da filosofia cartesiana, visto que procura “[...] dirigir a luz da evidência transcendental não

mais para o *ego cogito*, mas para as *cogitationes* desse eu” (HUSSERL, 2001, p. 49). Desse modo, Husserl problematiza o fato de que não nos devemos ocupar com as questões evidentes do eu do *ego cogito*. Preocupemo-nos, sim, alerta ele, com as “*cogitationes*” múltiplas, ou seja, para a corrente de consciência que forma a vida desse eu” (HUSSERL, 2001, p. 49). Essas *cogitationes* são uma rede de pensamentos constituintes da vida desse *ego*, pois todo ser pensante tem a necessidade daquilo que é pensado. Essa relação entre pensamento e pensado ou *cogito* e *cogitatum* não é esclarecida na filosofia husserliana via ciência empírica, mas por meio da *epoché* e da fenomenologia.

Mesmo que nos fiemos na fenomenologia e abandonemos as ciências empíricas, todo pensado ou *cogitatum* – ou *cogitationes* – irá sempre se referir a um dado do mundo fenomênico. Podemos afirmar que *cogito* e *cogitatum* ou “penso” e “pensado” são constituintes de uma mesma estrutura, só que advindos de aspectos distintos. O pensado ou *cogitatum* é sempre originário de um aspecto mundano, seja o mundo existente ou o fenomênico. Dito de outro modo: o pensado deriva sempre de um objeto externo ao *cogito*. Essa relação *cogito* – *cogitatum* é feita por constituintes de uma mesma estrutura, a saber: o *Ego transcendental* e é exemplificada e conceituada por Husserl do seguinte modo:

Dessa forma, todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto e seja qual for a abstenção que eu faça, na atitude transcendental que é minha, da posição dessa existência e de todos os atos da atitude que é minha, da posição dessa existência e de todos os atos de atitude natural. Em consequência, será necessário ampliar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um novo elemento e dizer que todo *cogito*, ou ainda todo estado de consciência, assume algo, e que ele carrega em si mesmo, como assumido (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo. Cada *cogito*, de resto, o faz à sua maneira. A percepção da casa assume uma casa – ou, mais exatamente, determinada casa individual – da maneira perceptiva; a lembrança dessa casa assume a casa como lembrança; a imaginação como imagem (HUSSERL, 2001, p. 50-51).

Essa estrutura do “pensado” ou *cogitatum* diz respeito a uma parte estrutural do *cogito* que lhe é exterior. Assim, tudo aquilo que é pensado tem

sua origem fora, distante daquele que pensa, pelo menos enquanto mote originário do pensamento. É a partir dessa relação entre *cogito* e *cogitatum* e o distanciamento originário estabelecido entre ambos que Husserl afirma que o *cogito* é um estado de consciência das múltiplas *cogitationes*. E, para Husserl, todo estado de consciência é sempre a consciência de algo que está aquém de si mesma. Vejamos como Husserl apresenta a descrição constituinte da consciência entre *cogito* e *cogitatum*:

A essas descrições pertencem, de um lado, às do objeto intencional como tal, quanto às determinações que o eu lhes atribui em modalidades determinadas da consciência e nos modos próprios, que aparecem ao olhar investigador quando este pousa sobre essas modalidades. Exemplo: os modos existenciais como existência certa, existência possível ou suposta, ou ainda, os modos temporais subjetivos: existências presente, passada e futura. Essa direção da descrição chama-se *noemática*. A ela se opõe a direção *noética*. Ela se refere às modalidades do próprio *cogito*, por exemplo àquelas da consciência, como percepção, lembrança, memória imediata, com as diferenças modais que lhes são inerentes, como a clareza e a distinção (HUSSERL, 2001, p. 54).

É esse, em última instância, o caráter estrutural da consciência, ou seja, a consciência se estrutura dupla e dinamicamente: a *noese* corresponde ao aspecto subjetivo dos atos e, ao mesmo tempo, há outro aspecto originariamente estrutural da subjetividade, o noema que corresponde ao polo objetivo, os correlatos. Em outros termos: temos dois componentes estruturais de uma mesma realidade: a *noese* é a consciência intencionante, o penso ou o *cogito*, e o *noema* a consciência intencionada, o *cogitatum*. O pensado ou *cogitatum* emana do objeto visado pela consciência e, portanto, constitui o pensamento, pois sem o objeto pensado não haveria pensamento. Já o pensamento ou *cogito*, por sua vez, só existe enquanto reflexão do objeto pensado. Dessa maneira, Husserl designa a *noese* como polo constituinte do pensamento ou *cogito* e o *noema* polo constituinte do objeto. Ambas as estruturas são correlatas de uma mesma realidade, a consciência.

Todo estado de consciência é sempre estado de alguma outra coisa. Há um caráter de exterioridade de si mesma no ser da consciência de modo que “[...] todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto

e seja qual for a abstenção que eu faça, na atitude natural ou transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 50). Qualquer uma das duas orientações que se tome, seja nas ciências empíricas, seja na fenomenologia, a consciência sempre terá esse caráter essencialmente intencionante, de saída de si em direção a alguma outra coisa que não seja ela mesma.

São esses alguns dos conceitos fundamentais que norteiam o desenvolvimento da filosofia sartriana. A apropriação conceitual e metodológica que o filósofo francês assume de Husserl tem um aspecto de extrema relevância no desenvolvimento de sua filosofia, vindo a assumir um posicionamento crítico. Para tanto, cabe retomar o sentido conferido por Sartre à ideia mesma de fenomenologia.

1.3 A INSTITUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA: O CONCEITO DE FENOMENOLOGIA

Sartre, já no início de seu grande trabalho ontológico - e fenomenologicamente considerado -, de 1943, enaltece a filosofia contemporânea por ter superado alguns dos dualismos da filosofia clássica, tais como: interior e exterior, ato e potência, ser e aparecer, aparência e essência (SARTRE, 1943, p. 11-12). Não existe, no aparecimento do mundo, qualquer espécie de algo a mais que seja emergente; o fenômeno é todo em sua aparência visto que não há nada no fenômeno que o sustente ou que lhe seja oculto. Também se pode considerar que não há um interior que funde o exterior do fenômeno. Sartre compreende que não há qualquer dualismo, pois o fenômeno todo é um ato e qualquer potencialidade não poderia emergir desse aparecimento que já não estivesse contido nele mesmo.

O aparecimento fenomênico é um aparecimento pleno: nada lhe falta e nada lhe escapa. Com a superação dos dualismos não podemos mais pensar em uma essência subsistente e velada do mundo. O monismo apresentado por Sartre requer uma postura contrária a isso, visto que, em cada aparência, a essência desse fenômeno também é revelada. Pode-se afirmar, então, que a superação dos dualismos constitutivos do mundo, realizada pela filosofia contemporânea, reduziu o aparecimento do mundo a um único modo de aparição, o fenômeno (SARTRE, 1943, p. 11-12).

O fenômeno é aquilo que existe e se manifesta de modo que essa manifestação tanto é de sua aparência quanto de sua essência. O fenômeno, pois, se apresenta como relativo, porque a sua manifestação ou seu aparecimento pressupõe um alguém a quem aparecer e sua revelação depende desse ser a que se revela. Esse mesmo fenômeno, em contrapartida, é também absoluto, porque não traz consigo nenhum ser subsistente que o funda e o mantenha. Seu aparecimento é total e absolutamente indicativo de si mesmo. A totalidade fenomênica apresentada por Sartre em nenhum momento se apresenta como uma diluição do mundo na consciência, não possibilitando qualquer forma de idealismo. Essa constatação nos é apresentada no seguinte trecho:

[...] Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Veem esta árvore. Mas estão a vê-la no próprio lugar em que está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor. Não poderia entrar na vossa consciência, porque não é da mesma natureza que ela. [...] A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode representar. Exceto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro. Conhecer é 'estourar para', arrancar-se da úmida intimidade gástrica para prosseguir, por aí afora, para além de si, perto da árvore e, todavia, fora dela, pois escapa-se e repele-me e eu não posso perder-me nela mais do que ela diluir-se em mim: fora dela, fora de mim (SARTRE, 1968, p. 29).

Vimos, no exemplo acima, que o objeto manifesto, a árvore, depende da consciência para aparecer. A dependência do aparecimento do objeto é o que torna o fenômeno relativo. A árvore que aparece em seu lugar determinado só se manifesta porque há uma consciência que torna seu aparecimento possível. Parece, a princípio, que há uma predominância ontológica da consciência em relação ao seu objeto. Tal predominância não se sustenta porque a consciência é dependente do objeto que se tornou consciência. A consciência dessa árvore que estamos a imaginar é toda ela, sem nada faltar, consciência dessa árvore de nossa imaginação. Não há nada da consciência que escape desse objeto intencional. Com isso podemos afirmar que a consciência é absoluta no intencionar os objetos; nada seu fica de fora. O aparecimento dessa árvore manifesta tanto o objeto (árvore) quanto

a sua consciência. Não nos é mais possível separar a consciência do seu objeto, pois ao afirmarmos “essa árvore” estamos afirmando o seguinte: “a consciência dessa árvore”.

Os modos ou as perspectivas que a consciência tem de revelar seu objeto são infindos, pois os modos de aparição que tal consciência tem para revelar o objeto dependem das visadas com as quais ela se dirige aos objetos. As visadas constituem a essência do aparecimento dos objetos e da consciência. E essa concepção de fenômeno revela a consciência, o objeto e a essência de ambos, pois aparecem correlacionados e dependentes um do outro. Vimos anteriormente que a relação consciência-objeto se apresenta sob os aspectos relativo-absoluto. O aspecto relativo do fenômeno é advindo do objeto, visto que não muda, é opaco; o aspecto absoluto consiste em diversos e infindos modos de manifestação da consciência em relação ao mesmo objeto. A relação fenomênica de consciência e objeto inaugura um novo dualismo na filosofia contemporânea: o finito e o infinito. Esse dualismo, todavia, é a constituição do fenômeno bem como de sua essência. Não há nada de contraditório nessa composição dual de um fenômeno monista. Há, sim, algo paradoxal em que percebemos os distintos modos de apreensão de uma mesma realidade.

Aqui cabe esclarecer o seguinte: o objeto que aparece é finito e o modo como a consciência o manifesta é infinito, pois a consciência revela o objeto por visadas, *abschattung*. O fenômeno é, então, constituído por dois polos, a consciência e o objeto. Este último é finito e relativo, pois depende da consciência para que se torne um aparecimento; a consciência, por sua vez, constitui os infindos modos de manifestação do objeto, bem como se apresenta como a série possível de aparecimento do fenômeno (SARTRE, 1943, p. 13-14).

O que podemos previamente concluir é que os dualismos elaborados até a filosofia contemporânea foram superados pelo monismo do fenômeno, que, por sua vez, nos conduziram à aceitação de um novo dualismo: o finito e o infinito. Bornheim apresenta esse dualismo com o predicativo de radical, pois “[...] a supressão daqueles dualismos não alcança desvencilhar-se de uma dicotomia radical, pois se o fenômeno é o que aparece, há aquilo que aparece e há aquele a quem aparece” (BORNHEIM,

2007, p. 27). O finito é a aparição tal como é percebida, é o a quem aparece nesse instante, enquanto o infinito são as inúmeras possibilidades dessa aparição fenomênica, ou seja, é o que aparece e o como aparece nesse instante e ao mesmo tempo lançado numa perspectiva futura, com infindas possibilidades de aparecimentos. Sartre crê que o ser da aparição é essa série infinita de possíveis aparecimentos. De acordo com o pensamento sartriano, essa série infinita de aparições não é algo latente ou que subsiste no fenômeno, visto que seu aparecimento já se dá como fenômeno. A infinitude de possibilidades se dá com o único e finito aparecimento. Sartre apresenta essa ideia do seguinte modo:

A aparição é o conjunto dos fenômenos que se apresentam ao conhecimento para serem ligados. Mas este aparecer tem ele próprio um ser. Não se trata de um ser que remeta para um qualquer substrato misterioso, mas ele é enquanto aparição. (SARTRE, 1994, p. 94).

O ser ao qual Sartre se refere é a série infinita de possibilidades de aparecimentos que possam emergir com o dado fenomênico e que não se caracteriza como substrato, como um conceito ou entidade metafísica. O fenômeno é, todo ele, aparecimento puro, tanto na sua instantaneidade quanto nas suas possibilidades de aparecimentos futuros. Essas possibilidades infinitas e futuras do fenômeno são, todavia, aquilo que Sartre denominou essência do fenômeno, pois “[...] a essência é a razão da série das aparições do fenômeno. A essência é o que permite juntar sinteticamente todas as aparições” (SARTRE, 1994, p. 95). Desse modo, em um mesmo fenômeno temos a aparição finita e instantânea e a série possível e infinita de suas aparições como essência desse mesmo fenômeno.

O infinito ou essência do fenômeno depende, enquanto possibilidade de aparição, do finito ou fenômeno manifesto. Se for possível pensarmos nessa relação de dependência do infinito pelo finito, e entendendo o infinito como o ser, essência, da aparição, podemos nos indagar, juntamente com Sartre, se o ser da aparição é também uma aparição ou, citando ele, questionar: “o ser primeiro que encontramos em nossas investigações é, portanto, o ser da aparição. Será ele mesmo uma aparição?” (SARTRE, 1943,

p. 14-15). Ora, em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Sartre já considera que

[...] ele [o objeto] não é diferente em cada uma dessas aparições. A aparição não o vela, mas também não o revela. Quando corto este livro em pequenos pedaços, se a imaginação a isso me leva, haverá tanto de ser em cada um desses pequenos pedaços como no livro. Quando lhe dou outra forma, queimando-o ou comprimindo-o, haverá sempre outro tanto de ser em cada uma dessas manifestações. Uma divisão ao infinito nem me revelará mais do livro nem mo revelará. (SARTRE, 1994, p. 96).

Com a fenomenologia esclarecemos o fenômeno de ser e cremos ter encontrado sua essência como série possível de aparições. Estamos nos inserindo em um campo conceitualmente caro a Sartre, no que concerne à fenomenologia, pois, com a afirmação de que ‘o ser do fenômeno não se reduz ao fenômeno de ser’, Sartre está corroborando a ideia de que a fenomenologia exige, em seu processo de desvelar o ser, outro método ou modo de compreensão que consiga dizer alguma coisa sobre o ser do fenômeno. À fenomenologia coube revelar-nos o ser do fenômeno e tal ser é a série de aparições possíveis. Essa mesma fenomenologia que nos guiou até então não nos dá recursos suficientemente válidos a fim de que nela nos apoiemos para compreender o fundamento dos fenômenos. Lançar-nos-emos ao campo da ontologia cumprindo aquilo que Sartre nos apresenta no subtítulo de sua principal obra *ontofenomenológica*. Podemos explicar o fenômeno de ser sem maiores delongas pela gnosiologia. Por meio dela saberemos os predicativos de tal aparecimento; também podemos apresentá-lo via fenomenologia e encontrarmos o seu ser.

O problema sartriano agora é o de saber de onde se origina o fenômeno, pois temos dois polos originários, pois de um lado temos o que aparece e, do outro, temos aquele a quem aparece. Bornheim expõe da seguinte maneira: “o problema básico resume-se agora em saber a partir de onde se torna possível o fenômeno: encontra ele a sua razão de ser na natureza humana ou, ao contrário, em algo que transcende o homem?” (BORNHEIM, 2007, p. 27).

Se nossa resposta afirmasse que a origem fundante do fenômeno é a natureza humana cairíamos no idealismo, que Sartre acusa em Husserl, de

não ter superado e estacionado a meio caminho com sua empreitada filosófica. Ainda que esse posicionamento implique contradição ao pensamento sartriano, que defende a ideia de que “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, escapa ao *percipi*” (SARTRE, 1943, p. 16-17). Ao aceitar o *eu* como fundamento dos fenômenos feriríamos o cerne da ontologia sartriana, que compreende a consciência como um vazio pleno ou um nada substancial e que só aparece distante de si, visto que seu aparecimento é fora de si mesma; a consciência está esposada com o objeto em uma relação de interdependência. Ora, essa concepção melhor será explorada no curso desta dissertação, pois ainda é precoce afirmar ou negar a origem fundante dos fenômenos.

Se não é o *eu* o fundamento dos fenômenos, cabe então perguntar: – Qual é a essência ou fundamento desses fenômenos? – Essa essência possível é idêntica aos fenômenos que a manifestam? Barata analisa essa problemática afirmando que Sartre vislumbra uma possível manifestação do ser do fenômeno nos fenômenos de ser. Tal manifestação é possível porque podemos falar em alguma compreensão do ser, muito embora essa compreensão não seja gnosiológica. Na visão desse autor, Sartre dá as devidas indicações de que a compreensão do ser que temos nesse caso é algo imediato e que ainda não tenha passado pelo crivo do conhecimento (BARATA, 2000, p. 37-38). Bornheim é mais enfático sobre essa questão, quando afirma que “[...] a única saída está em afirmar que o objeto, com toda plenitude, é, e então importa estabelecer a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno. Em si mesmo o fenômeno é ser” (BORNHEIM, 2007, p. 29).

Concordamos com esse posicionamento de que o fenômeno também é o ser, pois a plenitude e a positividade constituinte do objeto lhes são suficientes, visto que os objetos são e só isso lhes basta. O objeto não necessita de uma consciência para ser, necessita apenas para aparecer; já a consciência precisa do objeto para ser, pois seu ser é a vacuidade que é preenchida pela positividade do objeto.

Encontramos os argumentos de Sartre a esse respeito no seguinte trecho:

O fenômeno de ser é ontológico, no sentido em que chamamos ontológico a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo de ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja *transfenomenal*. O fenômeno de ser exige a *transfenomenalidade* do ser” (SARTRE, 1943, p. 16).

De acordo com Bornheim, Santo Anselmo e Descartes partem da ideia de Deus presente no pensamento humano para justificar a existência fundante do criador. Da mesma forma que Descartes e Anselmo, Sartre afirma que o fenômeno de ser torna possível que o ser do fenômeno seja manifesto. Desse modo, o fenômeno de ser exige um ser que o fundamente em sua aparição e esse ser fundante não pode ser ele mesmo; nessa medida, o fenômeno necessita de um ser distinto de si, para ser o seu fundamento.

Para respondermos essa questão retomemos o exemplo do aparecimento do livro que citamos anteriormente. Na passagem a que nos referimos, a essência da aparição do livro, com todas as suas possibilidades, não revela o ser; todavia, também não o esconde. Por mais percepções distintas que se tenha de um mesmo objeto ou o apreenda por ângulos diferentes, tais distinções ou possibilidades de aparecimentos não são apreendidas, pois constituem a série possível e não a concreção do aparecimento.

Essa série possível que Sartre parece compreender como essência do fenômeno é o ser. Tal ser é assim designado: “o ser é qualquer coisa que não posso apreender no seu ser, salvo como fenômeno no objeto que me é apresentado. O ser é algo que faz com que o objeto apareça. [...] Cada aparecer tem um ser” (SARTRE, 1994, p. 96). O problema que surge nessa perspectiva é como ultrapassar da essência ao fenômeno concreto, ou seja, como partir do campo ontológico ao *ôntico* ou, ainda, do ser do fenômeno ao fenômeno de ser.

De acordo com Sartre, Husserl solucionou essa questão apresentando-nos a *epoché* ou *parentetização do mundo*. Avalia Sartre: “Husserl mostrou como sempre é possível uma redução eidética, quer dizer, como sempre podemos ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência” (SARTRE, 2009, p. 19). Já a solução heideggeriana afirma que a realidade humana é *ôntico*-ontológica e, por isso, pode-se ultrapassar o fenômeno até sua essência. Assim, tanto a resolução husserliana quanto a heideggeriana

não superam a atitude gnosiológica e creem ser possível conhecer o fenômeno e sua essência, pelos caminhos da redução ou pela via do *Dasein* ou realidade humana. Dessa maneira, o ser do fenômeno é passível ao conhecimento em ambos os pensadores. (SARTRE, 1943, p. 17) É, então, possível, tanto pela redução fenomenológica quanto pela atitude especificamente humana – a indagação – partir do fenômeno em direção ao ser desse fenômeno.

O que podemos perceber no método husserliano da *epoché* é que ela aparece como um milagre filosófico que afirma a possibilidade infinita do conhecimento; sempre haverá uma possibilidade de redução onde um eu puro abstraia o fenômeno e possa estabelecer uma relação gnosiológica (SOUZA, 2009, p. 27). Sartre rejeita essa solução husserliana, tipicamente “gnosiológica”, com o argumento de que se pode admitir sempre uma possibilidade reducionista de um eu que pode conhecer sempre. A essa maneira, cairíamos em uma infinitude de relações, em que sempre seria possível estabelecer um novo eu que testemunhasse o fenômeno reduzido (SARTRE, 1943, p. 18). A rejeição de Sartre quanto à *epoché* husserliana não é quanto à sua parentetização do mundo e dos conhecimentos empíricos, mas da consequente solução gnosiológica de um eu puro e sintetizador de tudo a que a filosofia husserliana nos conduz.

De acordo com o pensamento sartriano, não é possível admitir a solução husserliana para o fundamento dos fenômenos, pois o conhecimento estabelecido também reclama um ser que o fundamente. Para bem compreendermos essa relação entre ser e aparecer é necessário estabelecer, com clareza, a relação existente entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Sartre é enfático ao afirmar que: “[...] em nenhum caso o ser se pode reduzir a um aparecer” (SARTRE, 1994, p. 96). Temos, então, um problema: – Qual o ser desse aparecer? Sabemos que o ser da aparição e a própria aparição estabelecem uma relação de dependência; entretanto, o problema da essência dos fenômenos não se soluciona a partir dos próprios fenômenos. Essa questão é abordada por Sartre nos seguintes termos:

Levando em conta não o ser como condição de desvelar, mas o ser como aparição que pode ser determinada em conceitos, 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 do ser. (SARTRE, 1943, p. 15-16).

Pelo que apresentamos até então, o ser do fenômeno não está escondido ou subsistente no fenômeno, muito menos a aparência fenomênica remete a um ser distinto dela mesma, como uma essência ou substância separada. A aparição revela a si e, ao mesmo tempo, revela a sua essência ou seu ser. Esse ser do fenômeno, todavia, não se reduz apenas ao fenômeno de ser. O aparecimento, em sua totalidade, apresenta-se a si mesmo e nessa sua aparição revela também o seu ser; esse ser revelado não é evidenciado com clareza, pois permanece como uma constante possibilidade que só existe enquanto perspectiva futura. É um ser velado que se dá como compreensão prévia de si mesmo.

Desse modo, poderíamos admitir, a princípio, que o ser do aparecer é também uma aparição? Concordar com essa postura é o mesmo que assumir a teoria de Berkeley de que *esse est percipi – ser é percebido* – e para Sartre essa concordância não é possível pela própria natureza do *percipi* e do *percipere*.

Na análise da natureza do *percipere*, Sartre observa: “[...] se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (SARTRE, 1943, p. 16-17). Isso equivale a dizer que tudo o que se pode falar sobre o fenômeno de ser é do campo da teoria do conhecimento e se estabelece a partir da relação entre sujeito conhecedor e objeto conhecido. Essa relação gnosiológica, o conhecer, é um fenômeno e como todo fenômeno exige um ser que o funde. Pode-se afirmar que se faz necessária uma metafísica, pois o fenômeno do conhecer exige que nos perguntemos: – Qual é o ser desse conhecer? Sartre indica que, se esse não for um questionamento válido, cairemos diretamente numa relação cognitiva *ad infinitum*, cometendo o mesmo equívoco husserliano.

Todo conhecimento exige, portanto, algo que o sustente e que constitua a totalidade conhecedor-conhecido ou *percipiente*-percebido. Essa análise gnosiológica do *percipi – percebido* – conduziu-nos a outro ser também constituinte da realidade fenomênica, o *percipiens*. Todo aquele que é percebido necessita daquele que o percebe. A percepção não implica um ato

gnosiológico, pois a percepção pode ser imediata, ou seja, não é mediada pelo crivo da reflexão. Sartre mostra, a rigor, que “*o percipi remeteria ao percipiens*, o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência” (SARTRE, 1943, p. 17). Aqui Sartre está se desvencilhando das amarras da gnosilogia e apresentando outra proposta de compreensão que privilegia o existir e não o conhecer, pois todo conhecedor ou ser cognoscente, antes de conhecer e conhecer-se, primeiramente é.

Percebemos, assim, que o “*esse est percipi*” não explica satisfatoriamente o ser do fenômeno na medida em que se restringe unicamente em explicar o fenômeno de ser. Isso denota que a teoria do conhecimento não nos fornece recursos suficientes para encontrarmos o ser do fenômeno, mas apenas nos permite descrever cognitivamente o fenômeno de ser. De acordo com Barata, a fórmula de Berkeley não nos satisfaz ontologicamente porque representa, primeiramente, um reducionismo do ser ao conhecimento. O risco de se assumir tal perspectiva é o de se promover o desaparecimento ou esquecimento total do ser, pois, como já apontamos em outro momento, o conhecimento não desvela o ser, mas tampouco o vela. Em seguida, apresenta-nos que o conhecimento está sujeito à condição de fenômeno e que, portanto, pode ser descrita gnosiológicamente. Ora, o ser do conhecimento escapa à condição de ser conhecido, pois, se o ser do conhecimento fosse conhecido, teríamos que desvelar o ser desse fenômeno conhecido a fim de que fundasse aquilo que é conhecido. Por último, essa fórmula não é válida porque, como afirma Sartre, “[...] o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento” (SARTRE, 1943, p. 18). Essa afirmação homologa aquilo que apresentamos previamente. Essa conduta teórica de priorizar o conhecimento é uma ilusão, pois a existência primeiramente é, faz-se existir e só em seguida pode ser conhecida, já que não podemos ontologicamente confiar na primazia do conhecimento, pois nenhuma forma de conhecimento é possível quando não há existência a ser conhecida (SARTRE, 1943, p. 18-19; BARATA, 2000, p. 41-42).

Em termos sartrianos, cabe reiterar, a teoria do conhecimento não nos fornece recursos suficientes para nos fundamentarmos nela. Precisamos, assim, de outro alicerce conceitual para compreendermos o ser do

conhecimento. É por isso que anunciamos antes que toda metafísica presume uma teoria do conhecimento e essa, por sua vez, exige uma metafísica. Desse modo, o fenômeno de ser exige a *transfenomenalidade* do ser para explicarmos o ser do fenômeno. A metafísica exigida pela teoria do conhecimento à qual Sartre se refere é a ontologia. Poderemos fundamentar o ser do conhecimento não enquanto é conhecido, mas somente enquanto é. O fundamento da totalidade fenomênica se dá a desvelar pelo conhecimento, mas não se restringe ao conhecimento. Sartre credits a Husserl essa descoberta, quando diz:

Foi Husserl quem compreendeu: porque se o *noema* é para ele um correlato irreal da *noese*, que tem por lei ontológica o *percipe*, a *noese*, ao contrário, surge-lhe como a realidade, cuja principal característica é a de dar-se à reflexão, que a conhece como havendo já estado aí antes. Pois a lei de ser do sujeito cognoscente é ser-consciente. A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser *transfenomenal* do sujeito. (SARTRE, 1943, p. 17).

Com esse argumento rejeitamos o *esse est percipe* de Berkeley, pois o ser não é só percebido, visto que o percebido é também conhecido e o conhecimento exige algo que o transcenda para se fundar. O fundamento do conhecimento não é o conhecido, apenas é ou existe imediatamente sem qualquer reflexividade. Essa totalidade constitutiva do fenômeno ou aquilo que é reflexivamente conhecido e aquilo que é imediatamente vivido constitui estruturalmente aquilo que Husserl designou como consciência e Sartre lhe toma de empréstimo.

A consciência é; e é apenas isso. Esse "é" se apresenta como um ente existente. É gramaticalmente inadequada a utilização desse verbo sem complemento, pois gramaticalmente o mesmo exige algum predicativo. O discurso ontológico, entretanto, exige que mencionemos a consciência apenas como existente e, a princípio, sem qualquer atributo; a consciência é apenas existente. Existe imediatamente sem conhecer ou conhecer-se. Não sofreu qualquer mediação reflexiva que pudesse esclarecer-se como consciência disso aqui ou daquilo ali. Antes mesmo que a consciência possa se esclarecer, precisa existir e o modo de existir da consciência é o da necessidade de ser sempre outra coisa; a existência da consciência é ser consciência desse corpo;

o aparecimento da consciência só é possível mediante o objeto que a torna possível. Foi isso que Husserl designou como *noese* e *noema*. A consciência se estrutura a partir de um dado exclusivamente seu – o *noema* – e de outro exclusivamente do objeto – *noese*. Ambas as estruturas constituem a consciência, mas derivam de realidades distintas. Como essa consciência pode ser a dimensão *transfenomenal* do sujeito? O que é essa *transfenomenalidade* de que nos fala Sartre?

Afirmar que ela é o sentido interno do conhecimento de si é dizer que, estruturalmente, a consciência existe e reconhece essa existência imediatamente e não reflexivamente. É essa imediatez da consciência que a põe como fundamento *transfenomenal* do fenômeno e é por causa dessa mesma imediatez fundante da consciência que não necessita de um processo gnosiológico para existir que podemos pensar, juntamente com Sartre, na primazia do existir sobre o conhecer. O conhecimento exige algo que primeiro exista e, em seguida, tal existência possa ser conhecida. Estamos tateando um campo inovador da filosofia sartriana por meio da qual se vislumbra o fim do primado da teoria do conhecimento e da dualidade sujeito-objeto que permeou toda a filosofia moderna.

Estamos nos aproximando daquilo que é especificamente a ontologia sartriana e que já havíamos apontado antes, de que a metafísica necessita de uma teoria do conhecimento e vice-versa. Vimos que a consciência é ou existe, pode conhecer e conhecer-se; todavia, essa dimensão de ser da consciência ultrapassa o conhecimento que tem de si e dos objetos. Sartre apresenta essa questão do seguinte modo:

Tentemos compreender melhor essa dimensão de ser. Dizíamos que a consciência é o ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido. Significa que convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo. E, sem dúvida, a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si. (SARTRE, 1943, p. 17).

Ora, o percurso da presente pesquisa exige que abandonemos a perspectiva fenomenológica de descrição do fenômeno, ainda que dela nos valhamos para atingir nosso intento. Com a afirmação de Sartre de que,

mesmo conhecendo, a consciência é mais que o conhecimento, compreendemos que o modo de ser da consciência é também cognitivo, entretanto, não se restringe a esse âmbito. Diante desse abandono da fenomenologia para se alçar uma busca fundamental do fenômeno, ou seja, o desenvolvimento de uma ontologia, uma questão nos surge: – Que é a consciência?

1.4 SARTRE E A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA

O que é a consciência? Sob certo aspecto, a resposta de Sartre a essa questão é semelhante à de Husserl. Para ambos, a definição mais apropriada ao conceito de consciência é a intencionalidade. A intencionalidade da consciência exige que ela não seja ela mesma. O que é mais próprio da consciência é esse fluir para fora de si em direção a qualquer objeto. Esse direcionamento a qualquer objeto faz da consciência uma consciência do objeto intencionado e esse é o modo de aparecer e existir da consciência, ou seja, aparece como sendo outra coisa; por exemplo, mesa e consciência: a mesa só aparece como consciência de mesa, visto que a consciência não pode aparecer independente do objeto visado (SARTRE, 1943, p. 18). É por isso que Sartre corrobora a conceituação husserliana de consciência no sentido de que ela consiste no constante movimento de saída de si em direção a outra coisa. É esse o ser da consciência: não ser ela mesma, mas, no processo de intencionalidade, aparece como sendo outra coisa.

Esse movimento para fora de si em direção ao objeto é denominado de transcendência da consciência. A consciência, então, só se apreende dentro desse fluxo para fora de si (é o que Sartre denominou de transcendência transcendida). A transcendência transcendida é a constante fluidez para fora de si; tal fluidez é de extrema necessidade porque a consciência só pode existir e ser compreendida quando está fora de si, ou seja, quando se transcende em direção a um objeto.

A consciência só pode pensar algo a seu respeito após sua transcendência em direção ao objeto ou em direção ao mundo, pois ela só pensa em si colocando-se como objeto de sua reflexão e só pode ser objeto para si quando se tornou outra coisa, além dela mesma. É consciente porque

apareceu como objeto; essa existência da consciência só é compreendida com o aparecimento do objeto; o intencionar da consciência em direção a alguma coisa é o que Sartre denomina de transcendência e sua apreensão só é possível quando já transcendida de si mesmo em direção ao objeto. Desse modo, a consciência é uma transcendência que só pode existir distante de si. Essa consciência se apreende fora de si e apreender-se fora de si é se apreender como uma coisa, como algo distante de si.

A consciência, portanto, pode ser pensada a partir de qualquer coisa por ela intencionada, do mesmo modo que se pode pensar qualquer coisa a respeito do objeto. É essa transcendência transcendida que põe a consciência na condição de objeto de si mesma, quer dizer, que possibilita a reflexão de si mesma, pois pode se pôr como objeto juntamente com o objeto visado. Essa consciência é reflexiva, visto que “[...] a consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão emito juízos sobre a consciência refletida” (SARTRE, 1943, p. 19).

Esse movimento intencional, segundo Sartre, é espontâneo; ele se torna, a bem da verdade, a estrutura constitutiva da consciência. O fato de ser espontâneo retira da consciência qualquer coisa que lhe possa determinar o movimento de sua intencionalidade. A espontaneidade da consciência, por conseguinte, é o que lhe confere a absoluta liberdade no movimento de intencionalidade. A espontaneidade e a intencionalidade como estruturas da consciência permitem defini-la como um absoluto em seu processo de transcendência.

Ser consciência é ser a totalidade das coisas. Não existe, por outro lado, a possibilidade de se exprimir a dicotomia do objeto transcendente e da consciência, visto que não há dicotomia. De acordo com Arias, afirmar que a consciência é posicional é distingui-la tanto do sujeito quanto do objeto. Tal distinção é, entretanto, o distanciamento desses dois polos do conhecimento (ARIAS, s/d, p. 63). Consciência do objeto e objeto em-si são, portanto, as mesmas coisas e tornar o mundo, que é a totalidade dos objetos, consciente é o resultado da mais pura espontaneidade e intencionalidade da consciência. Nessa perspectiva, em termos sartrianos, não há qualquer possibilidade de reduzir o intencionar da consciência às relações gnosiológicas estabelecidas entre sujeito e objeto. Ainda acerca da consciência, Sartre apresenta a

seguinte definição “[...] a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida em que aparece” (SARTRE, 1943, p. 23). A consciência não é uma coisa. Ser pura aparência é ter todo seu ser no seu aparecimento, de modo que esse se revela na intencionalidade com os objetos.

Afirma, nesse sentido, Sartre: “[...] a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando” (SARTRE, 2003, p. 21). O ser da consciência, portanto, é sua intencionalidade e espontaneidade; seu ser aparece com o objeto. Daí sobrevém o fato de que o ser da consciência aparecer como algo que não é ela. A consciência se torna existente a partir do instante em que se torna consciente do objeto que é posto por ela mesma. Em outros termos, a consciência se torna consciência de si mesma quando se dirige ao objeto transcendente. É pelo objeto que ela, a consciência, se torna consciente de seu próprio aparecimento.

Segundo Sartre, esse é o modo de existir da consciência: ser consciente daquilo que ela não é. Esse processo de direcionamento da consciência às coisas é espontâneo, o que permite afirmar que não há nada na consciência que a influencie no direcionamento que efetua aos objetos. É também essa espontaneidade que torna o mundo um ser concreto. A partir dessa constatação torna-se visível a interdependência existente no aparecimento do mundo e da consciência, visto que não aparecem isolados e em momentos distintos: a consciência faz o mundo aparecer e o mundo torna a consciência existente. Eis o fenômeno emergente com a intencionalidade da consciência: o fenômeno é, conseqüentemente, o aparecimento do mundo.

O aparecimento de ambos, consciência e objeto, se dá simultaneamente e de modo interdependente, como foi afirmado. Nessa relação, não há possibilidade de reflexão porque a consciência é total aparecimento juntamente com o objeto. Nessa relação não há qualquer distanciamento possível; isso é o mesmo que dizer que a consciência e o objeto são um único aparecimento e a reflexão não é possível nesse modo de existência porque teria de se tematizar juntamente com o objeto; a consciência deixaria de ser não posicional e passaria a ser posicional. A consciência manifesta o objeto e a si mesma de modo circunspecto, ou seja, a consciência

é sempre o objeto por ela visado intencionalmente e, ao mesmo tempo, consciência de si mesma. Vejamos a argumentação que Sartre esboça a esse respeito:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. Ela 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, essa é a lei da sua existência. É preciso acrescentar que esta consciência de consciência - fora os casos de consciência refletida, sobre os quais falaremos daqui a pouco - não é posicional de si, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma o seu objeto. O seu objeto está, por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta. Designaremos tal consciência do primeiro grau ou irrefletida. (SARTRE, 2003, p. 23-24).

A consciência só pode conhecer a si mesma ao se pôr como objeto e pôr-se como objeto é sair de si mesma; realizando isso, ela perde sua absoluta interioridade, pois se conhece como um objeto transcendente. Assim, a consciência só se conhece ou se põe em questão quando não é ela mesma, ou seja, quando é um objeto.

Vimos anteriormente que o conhecimento constitui o ser da consciência; porém, o ser da consciência não se reduz ao conhecimento. Há, então, a necessidade de investigarmos um modo de existência da consciência que não seja o gnosiológico. Sartre mostra que a consciência existe antes de ser reflexiva; antes de se conhecer como transcendência no objeto, a consciência é interioridade absoluta. Nesse modo de existência, a consciência não se “conhece”, ou seja, não é objeto de si mesma, é a consciência de primeiro grau ou irrefletida. Ela não depende, portanto, do conhecimento de si para existir; primeiro existe, depois toma conhecimento de sua existência. Há, portanto, uma consciência irrefletida que antecede a consciência refletida de todo e qualquer objeto.

Ora, problematizar o aparecimento da consciência e do mundo nos coloca sobre um campo de interpretações distintas. Alves afirma que “[...] a consciência é sempre, em cada uma das suas vivências, consciência do objeto

que por ela é intencionalmente visado e, simultaneamente, consciência de si própria” (ALVES, 1994, p. 10). Não obstante, Alves descreve de modo elucidativo como Sartre caracteriza a noção de consciência, adotando, por outro lado, inconsistências teóricas desse projeto sartriano, ao avaliar que “[...] a estrita observância do que constitui a letra de alguns textos de Husserl vai a par com uma insuficiente compreensão de seu verdadeiro significado” (ALVES, 1994, p. 19).

O crítico posicionamento de Alves em favor da doutrina husserliana é por concordar sobre a necessidade de instauração de um Eu na consciência e de não assumir nenhuma primazia da irreflexão sobre a reflexão. Alves acusa Sartre de tornar a consciência incompreensível ao assumir a precedência do irrefletido. A concepção de Sartre sobre o Eu como um objeto dentre as demais coisas do mundo e, portanto, a sua inserção na estrutura da consciência impediria sua intencionalidade e espontaneidade, visto que seria condicionada pelo Eu. É por essa compreensão do Eu que Alves acusa Sartre de não ter compreendido bem a Husserl, pois, para o pensador alemão, o Eu não é um objeto, mas uma estrutura constitutiva da reflexão. O “Eu é simplesmente uma forma do movimento reflexivo: o processo de igualdade ou identidade de si consigo próprio” (ALVES, 1994, p. 20).

Leopoldo e Silva apresenta essa discussão, em concordância com Sartre, de que a inserção do Eu na consciência – seja esse Eu de modo formal, como nos apresenta Alves, seja de modo objetual, como entende Sartre – põe em xeque a translucidez e a espontaneidade da consciência. O comentador em questão considera que “[...] a intencionalidade nos faz entender que a consciência é de si na medida em que é consciência de um objeto que a transcende. A consciência é interioridade aberta e translúcida” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p. 39). Consciência, então, é apenas consciência; não necessita, em momento algum, de um Eu para existir. A consciência, assinala Silva, é um fato absoluto. Ser fato absoluto é não produzir nada além de si mesma. Logo, sintetiza Silva: “[...] a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo*, na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p. 39). Nesse sentido, reforça Moutinho:

Deve-se lembrar que a consciência liberada [pela *epoché*] tornou-se um nada... Entretanto, pode-se dizer que esse nada é tudo, na medida em que é 'consciência de todos os objetos'. Não é senão porque é 'nada', porque é absolutamente translúcida a si mesma, que a consciência é espontaneidade. De fato, ligada sinteticamente a algo, pelo princípio de ação reação, ela envolveria alguma passividade, não seria assim espontânea. A consciência não se liga, pois, senão a si mesma, na realização das sínteses das consciências escoadas; ela nada 'produz' que não ela mesma. Diante disso, como afirmar que a consciência "constitui" o Ego? (MOUTINHO, 1995, p. 41).

Sartre compreende que o ser da consciência é a vacuidade. Essa translucidez da consciência ou o fluxo contínuo de saída de si da consciência só é possível porque ela é nada. Ser nada é ser plena vacuidade e é justamente por essa caracterização da consciência como nada que ela pode constituir qualquer coisa e constitui-se em qualquer coisa. Em outros termos, é por ser estruturalmente nada que pode se tornar consciente de qualquer coisa, ou seja, a consciência é nada, mas pode se tornar tudo. Se a consciência é plenamente vazia, por ser nada, que lugar o Eu tem no mundo?

1.5A CONSCIÊNCIA E A EXPULSÃO DO EGO

Assumir a postura husserliana quanto à ideia de intencionalidade e espontaneidade da consciência exige de Sartre uma tarefa essencial. Ora, antes de melhor caracterizar o ser da consciência, Sartre indica a necessidade de esvaziar a consciência de tudo o que nela existe que não seja ela mesma, isto é, a pretensão de Sartre é deixar a consciência sem nada, ou seja, que a consciência seja ela mesma (SARTRE, 1943, p. 18). Em outros termos, como a consciência é vazia, Sartre objetiva expulsar todas as coisas da consciência para estabelecer sua relação original com o mundo. Estamos diante de um problema para Sartre: – O *ego* é um habitante ou algo constituinte da consciência? A tese de Sartre a esse respeito é apresentada nas primeiras linhas da obra *La Transcendence de l'Ego* com esses dizeres: “[...] nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo tal qual o *Ego* de outrem” (SARTRE, 2003, p. 13). O posicionamento de Sartre em relação ao *Ego* é claro: o *Ego*

está fora da consciência como qualquer outro objeto. A consciência transcende a si mesma em direção a esse *Ego*, assim como transcende a si mesma em direção a qualquer outro objeto. Precisamos, então, definir a espécie de objeto que é esse Eu para que seja expulso da consciência. A busca conceitual do *Ego* se inicia pela retomada do *Eu transcendental de Kant*.

A questão que move o pensamento kantiano é se o Eu, o supremo operador de sínteses, é um ser ou uma função. A concepção de que o Eu seja um ser é metafísica e já fora adotada por Descartes. Kant assume outra perspectiva teórica. Seu intento é argumentar sobre o Eu como uma função. O filósofo alemão afirma: “[...] o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 1994, §16, p. 131). O fato de dever acompanhar não quer dizer que realmente acompanhe. O direito de se fazer consciente em todas as representações não implica, necessariamente, que se faça presença a cada consciência. Essa possibilidade constante do ‘*deve poder*’ é a renúncia de Kant à metafísica. O *dever* instaura uma condição de possibilidade de sínteses e não uma necessidade de sínteses. Essa definição kantiana é de um Eu como condição de possibilidade das sínteses. O Eu não é um ser. É, no entanto, uma função que unifica as possibilidades. Isso quer dizer que o Eu é uma possibilidade lógica e, nesse contexto, apresenta-nos Silva: “[...] a consciência transcendental como sendo de direito – o Eu penso deve acompanhar – e a consciência empírica como sendo de fato” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 35). De acordo com Silva, o dever acompanhar é a clara defesa de Kant sobre as questões de direito. Esse Eu de direito que deve acompanhar as representações tem a função de unificá-las ou é unificado por elas? Se a função do Eu for a unificação das representações, não é possível que haja nenhuma representação sem o Eu. Desse modo, o “deve acompanhar as representações” deve ser entendido como “acompanha as representações” e não é essa afirmação que encontramos na crítica kantiana. Essa postura necessária de acompanhamento do Eu em todas as representações implicaria abandonar as questões de direito e enveredar pelas questões de fato. Essa leitura sartriana sobre Kant se explicita claramente quando o filósofo francês diz:

Kant não se preocupou nunca com o modo como se constitui de fato a consciência empírica, ele não a deduziu, ao modo de um processo neo-platônico, de uma consciência superior, de uma hiperconsciência constituinte. A consciência transcendental é para ele somente o conjunto de condições necessárias para a existência de uma consciência empírica. Por conseguinte, realizar o eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências, é julgar a respeito do fato e não a respeito do direito, é colocar-se num ponto de vista radicalmente diferente do de Kant. (SARTRE, 2003, p. 15).

Diante disso, podemos afirmar que Sartre compreende Kant do seguinte modo: “[...] a consciência transcendental é para ele somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica” (SARTRE, 2003, p. 15). Deduzir um Eu, ainda que transcendental, a partir dessas condições, é inadmissível, visto que há momentos de consciência sem o Eu. No tocante às questões de direito da consciência transcendental de Kant, implica dizer que não se exclui, necessariamente, o Eu das representações realizadas por essa consciência. Ao mesmo tempo, também não exige sua presença como constituição necessária dessa mesma consciência. Haveria, desse modo, consciências em que a presença constitutiva desse eu não se faz necessária e, se é possível que haja momentos conscientes sem a presença do Eu, isso implica dizer que existe uma precedência da consciência transcendental – que lida com as questões de direito – sobre a consciência empírica – que aborda as questões de fato. Isso indica que a separação entre Eu e consciência implica a precedência da consciência sobre o Eu. A consciência é, então, constituinte e o Eu constituído (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 37).

Interlocutor de Sartre, no tocante à expulsão do Eu da consciência, é Husserl. A concepção que ambos têm sobre o Eu é a que mais distancia conceitualmente esses dois filósofos. De acordo com Sartre, Kant se ocupa das questões de direito, enquanto Husserl com as questões de fato. Ocupar-se das questões de fato, no caso husserliano, é adotar como método de compreensão da realidade e, para tal compreensão, utiliza-se da fenomenologia como método e Sartre entende como fenomenologia um “estudo científico e não crítico da consciência” (SARTRE, 2003, p. 17). Ora, a fenomenologia, como já apresentamos anteriormente, descreve o aparecimento das coisas ou dos fatos por meio da intuição. Essa consciência

descritiva que Husserl nos apresenta não é a consciência transcendental de Kant, mas a fluidez da consciência em direção aos objetos por ela intencionados. Essa intencionalidade da consciência a coloca sob a condição de um fato absoluto e, como tal, descritível na sua totalidade pelo recurso fenomenológico. Para Sartre, a fenomenologia utilizada por Husserl se vale da *epoché*, que, em última instância, reduz toda a estrutura fenomênica a um *eu transcendental* constituinte da consciência. Sartre não admite essa inserção do Eu na consciência com o argumento de salvaguardar o conceito de intencionalidade e espontaneidade da consciência criado pelo próprio Husserl, que também é acusado de não ter levado seu método até as últimas consequências. Sartre acusa Husserl de que inserção de um *Ego* na consciência é substancializar e destituir a consciência de toda sua espontaneidade, intencionalidade e fluidez. Sobre essa temática entre Husserl e Sartre, Alves aponta que o filósofo francês em questão não soube compreender bem o pensamento de Husserl, pois Sartre entende a inserção de um *Ego* na consciência refletida e esse eu compreendido por Sartre se torna um objeto dentre os demais objetos do mundo. Alves ressalta, no entanto, que o *Ego* apresentado por Husserl não pode ser uma coisa ou um objeto dentre os demais objetos do mundo, pois esse *Eu* husserliano surge como uma estrutura fixa na consciência irrefletida, como o gene criador do movimento reflexivo da própria consciência. De acordo com Sartre, o Eu husserliano é opaco e inerte, já para Alves o *Ego* husserliano é um movimento reflexivo presente em cada ato intencional da consciência (ALVES, 1994, p. 20). Como ainda nos faltam recursos conceituais sobre essa problemática, não abordaremos essa discussão, atendo-nos exclusivamente ao pensamento sartriano, fruto de nossa investigação primeira, ainda que sua leitura de Husserl seja amplamente questionada.

A questão crucial é a de que Sartre acusa Husserl de não ter sido fiel à sua própria descoberta da intencionalidade e espontaneidade da consciência, pois assumir a postura de um *Eu transcendental*, por meio da redução fenomenológica, é admitir a presença de alguma coisa na consciência. A inserção do Eu na consciência seria a introdução da opacidade, da falta de translucidez e da falta de espontaneidade, visto que o fluxo constante da

consciência seria cerceado pela presença desse Eu. Nessa perspectiva, a presença do Eu na consciência inviabiliza seu ser (SARTRE, 2003, p. 23-24).

Deve ficar claro que a postura sartriana não exclui a existência do Eu; entretanto, o filósofo afirma que este Eu não está na consciência e sua existência é transcendente. Conforme Sartre, a inserção do Eu como constituinte da consciência ameaça todo o arcabouço construído pela fenomenologia. O aparecimento do Eu se dá por detrás da consciência refletida. Esse aparecimento, por outro lado, ocorre de modo inadequado. Essa inadequação no aparecimento do Eu se dá porque o Eu parece se esconder na consciência: o Eu faz parecer que não existe consciência. Seu aparecimento ofusca a translucidez e espontaneidade da consciência. Nesse sentido, o Eu aparece como sendo a consciência. A presença desse Eu na consciência, seja formal ou material, faz parecer que o movimento originário da consciência não é dela. O Eu transfere o fluxo constitutivo da intencionalidade da consciência ao objeto de modo que ela transcenderia em direção ao objeto, não por uma pura espontaneidade, mas pelo que há no objeto que a atrairia. Assim, a origem da relação consciência-mundo não derivaria da consciência, mas, sim, dos objetos de sua transcendência. Enfim, a inserção do Eu na consciência faria a consciência perder seu ser. Nas palavras de Sartre:

O Eu, se está presente para a consciência, está escondido por detrás dela e que ele é o polo de atração de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos. O Eu procura, portanto, alcançar o objeto para satisfazer o seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou o Eu desejante) que é dado como fim e é o objeto desejado que é meio. (SARTRE, 2003, p. 38-39).

Sartre mostra que o Eu não constitui a consciência, pois que vem para servir-se dela para se esconder. O Eu se dirige ao objeto, condicionado pelo desejo. É, portanto, o desejo que condiciona o movimento do Eu. Esse desejo se origina no objeto para o qual o Eu se dirige com a função de se preencher ou de atender à sua própria satisfação. Esse movimento que o Eu efetua, condicionado pelo objeto, faz parecer que ocupa a função de intencionalidade da consciência. É esse equívoco do Eu que torna o seu aparecimento na consciência uma inadequação e a consciência se vale de tal equívoco para se completar, ou seja, com a inserção do Eu na consciência,

esta promove seu autoengano. O que ocorre com essa inserção do Eu na consciência é uma inversão de polos: o objeto desejado assume a posição de direcionar ou mesmo condicionar o movimento intencional da consciência em direção ao objeto desejado. Se o Eu efetuasse o movimento, a relação se daria nesses termos, usando uma metáfora sartriana: o Eu tem sede e, portanto, deseja copo d'água que lhe sacie. A sede e o desejo de água constituem a origem e o fim do movimento do Eu. O copo d'água a que o Eu se dirigiu é apenas o meio da realização e da sua satisfação. Esse Eu sintetiza e unifica as ações e os estados que possibilitaram tais ações. O Eu se constitui de dois polos, a saber: o *Je* e o *Moi*. Com essa passagem abaixo, Sartre exemplifica como ocorre a constituição do *Eu* e como esses dois polos se inter-relacionam em sua constituição.

Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (estou já no plano reflexivo): a perturbação é consciência. Não posso enganar-me quando digo: experimento nesse momento uma profunda repulsão por Pedro. O ódio, entretanto, é essa experiência de repulsão? Evidentemente que não: ele não se dá, para além disso, como tal. Com efeito, odeio Pedro há muito e penso que o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não poderia ser, portanto, o meu ódio. Se eu limitasse ao que ela é, uma instantaneidade, não poderia mesmo falar mais de ódio. Eu diria <tenho repulsão por Pedro nesse momento> e, dessa maneira, eu não comprometeria o futuro, eu cessaria de odiar. (SARTRE, 2003, p. 45).

O *Je* é a ação concretizada e está diante do objeto, efetuando uma ação. No caso do exemplo supracitado, efetua uma ação de repulsa, rejeita o objeto visado, ou seja, rejeita Pedro. Por outro lado, o *Moi* é o estado que fundamenta a ação de repulsa, é o que permite superar a instantaneidade da ação e prolongá-la ao futuro. O estado de ódio pelo objeto (no caso do exemplo: odeia-se Pedro) é o fundamento da ação da repulsa.

A partir disso, podemos afirmar que o *Ego* é a unidade sintética e transcendente entre esses dois polos: ação e estado. É o *Ego* a amálgama entre o *Je* e o *Moi*. Por exemplo: cabe ao *Je* o sentimento do ódio e do amor; cabe ao *Moi* a ação de repulsa a Pedro e carinho a Simone. Não há, portanto, necessidade da inserção do Eu na estrutura irreflexiva e reflexiva da consciência. O *Ego* está no mundo, é transcendente, tal qual o *Ego* de outrem.

Um dos aspectos negativos da possibilidade da inserção do Eu na consciência é que essa perderia o seu caráter de intencionalidade e de espontaneidade que lhe é constitutiva. O movimento espontâneo da intencionalidade não se efetivaria caso houvesse um Eu primeiro na consciência, pois esse Eu pairaria sempre como um pano de fundo, isto é, uma realidade condicionante do movimento da consciência. De acordo com Alves, ter caráter intencional é constituir a postura de se apreender saindo de si e se direcionando àquilo que está fora (ALVES, 1994, p. 18).

Sartre aponta que o Eu e a consciência não se conectam em todas as formas de existência da consciência, já que há momentos da consciência em que não há um Eu consciente e pensante. Por isso, reportemo-nos a Kant quando afirma a necessidade de que o Eu transcendental deve poder acompanhar as representações e não as acompanha sempre. Sartre se vale dessa possibilidade kantiana de que são possíveis momentos de consciência sem o *Eu*, ou seja, consciência sem o conhecimento de si, uma consciência que não se conhece e, de acordo com a interpretação sartriana a respeito da filosofia de Kant, é essa consciência não cognitiva que fundamenta os momentos de consciência cognitiva, visto que a primeira tem precedência sobre a segunda. A esses momentos de consciência sem o conhecimento de si, Sartre denominou-os de *cogito pré-reflexivo* e que, por sua vez, aparece como condição de um *cogito* reflexivo, do mesmo modo que a consciência mediata aparece como condição da consciência imediata ou irrefletida. Para corroborar tal afirmação, Sartre se vale do seguinte exemplo:

Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem eu*; visto que, por outro lado, considerações teóricas baseadas na intuição de essência de consciência nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna da “*Erlebnisse*”, temos, portanto, que concluir: não há Eu no plano irrefletido. Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência do metrô a ser alcançado etc., e consciência não-posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam como valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. Não há lugar para mim a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência (SARTRE, 2003, p. 32).

Com esse exemplo, Sartre apresenta o argumento decisivo da sua filosofia: a precedência ontológica da irreflexão. Tal irreflexão surge com uma precedência ontológica no âmbito existencial, pois primeiramente é vivida e, só depois de ser vivenciada, é tematizada pela consciência como um ato reflexivo e gnosiológico. Essa existência irrefletida é um modo de existir da consciência puramente mergulhada nos objetos. A consciência existe totalmente com a existência do objeto, entretanto, a consciência existe sem saber de sua existência, apenas existe. No exemplo utilizado por Sartre, ao correr atrás do metrô não há um processo cognitivo de um eu que se observa correndo atrás do metrô, na existência apenas corre atrás do metrô. Essa situação não é resultado de um Eu displicente que se esquece de si mesmo, é, todavia, a estrutura constituinte da própria consciência.

Perdigão afirma que a presença do Eu só é possível na consciência reflexiva. Há momentos, contudo, de consciência reflexiva sem o Eu, como veremos no decorrer do texto. A reflexão exige o “penso”. O Eu não é necessário no processo irreflexivo. Perdigão exemplifica: “[...] o ‘eu’, como todas as manifestações da psique, nos dá uma ilusão de interioridade, mas também vive ‘lá fora’, como esta árvore ou esta cadeira. O ‘eu’ é um objeto que temos diante de nós” (PERDIGÃO, 1995, p. 59). Perdigão assume a postura sartriana defendida em *La Transcendence de l’Ego*. Para esse autor, nada há na consciência. O processo de interioridade da consciência, que é reconhecer-se como nada, se for atribuído ao Eu, é uma mera ilusão e tal ilusão é fruto da inadequação do aparecimento do Eu na consciência.

Por outro lado, ao abordar a problemática em questão, Alves apresentará essa concepção do Eu como constituinte da consciência e não como objeto, seguindo os passos de Husserl. A postura sartriana estaria certa se o Eu fosse um objeto da consciência reflexiva. Husserl também não destitui a importância do caráter irreflexivo da consciência, pois é justamente nessa estrutura da consciência que se pode verificar o Eu. A justificativa da presença do Eu na consciência irrefletida é sua tendência à reflexão. O Eu se apresenta como ponto fixo da consciência irrefletida que se desdobra à reflexão, de modo que esse Eu, presente na consciência irrefletida, é o *Eu transcendental* e é ele o iniciador de todo processo reflexivo. O Eu husserliano é o movimento que

possibilita a reflexão. Ora, “[...] suprimir do irrefletido essa estrutura egológica é condenar-se a tornar incompreensível o movimento para a reflexão” (ALVES, 1994, p. 20). O erro de Sartre é entender o Eu como uma coisa na consciência, seja como habitante ou estruturante. O Eu é a estrutura egológica da consciência. É ele quem unifica e possibilita a síntese da consciência ao seu objeto. Alves avalia que a crítica à teoria husserliana é injustificável, pois a expulsão do Eu da consciência irrefletida inviabilizaria qualquer movimento reflexivo.

Por outro lado, Silva apresenta a seguinte concepção do Eu na consciência: “[...] o Eu é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 41). O Eu é um objeto da consciência como as demais coisas do mundo, entretanto, é um objeto diferenciado, é um objeto especificamente da consciência reflexiva. O Eu só pode ser apreendido pela consciência por um ato de reflexão, pois irreflexivamente ele não é alcançado. O Ego é um objeto passivo da consciência e seu aparecimento mascara o ser da consciência. Tal mascaramento se dá porque o Eu se apresenta como um sujeito, com seus predicados, e que se dirige aos objetos. O Eu aparece como sendo a consciência e admitir que o Eu seja a consciência é validar a reflexão precedendo a irreflexão. Essa condição é inaceitável na filosofia de Sartre.

Optamos pela interpretação de Sartre contra Husserl em nosso trabalho. Justificamos: se houvesse um Eu na consciência irrefletida, ainda que fosse egologicamente estrutural, exigiria uma série infinita de consciências que testemunhassem a presença desse Eu na consciência. Um segundo motivo é que a consciência não precisa se pôr como um objeto para existir. Nada muda na sua existência no plano irrefletido. A mudança da irreflexão à reflexão é cognitiva e não é necessário saber que existe para existir. O não conhecimento da existência implica em existir sem se questionar, sem indagar sobre seu modo de ser no mundo. O terceiro e menos importante motivo pelo qual defenderemos o posicionamento sartriano é a realização de um projeto que se limita a compreender o pensamento sartriano, sem deixar de entender a necessidade de tal intento, mas que, no percurso desta pesquisa, se torna inviável.

Sartre avalia que a consciência é plenitude de existência e condição estrutural da realidade; existe por si e como causa de si. Antes da consciência só há a plenitude do ser. A consciência surge no bojo do ser ou do desdobramento do ser, emana e se lança em direção ao seu objeto de intencionalidade, tentando ser alguma coisa. O ser da consciência é esse movimento constante de intencionalidade. Esse fluxo contínuo em direção às coisas torna possível o aparecimento, tanto da consciência, quanto dos objetos aos quais ela se dirige. É essa intencionalidade da consciência em direção às coisas que torna possível o aparecimento do mundo como totalidade dos objetos e da própria consciência como fundamento desse aparecimento.

2 – A CONSCIÊNCIA IRREFLETIDA E A CONSTITUIÇÃO DA EXISTÊNCIA: O PARA-SI

2.1 A CONSCIÊNCIA IRREFLEXIVA

O tema da consciência irreflexiva é problematizado por Sartre em várias de suas obras. Na obra *Esquisse d'une Théorie des Émotions* afirma: “[...] a consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo” (SARTRE, 1995, p. 70). A consciência emocional, apresentada por Sartre como consciência de mundo, é irrefletida e tal irreflexão não implica, em hipótese alguma, a sua inexistência, significa apenas que sua existência ainda não é conhecida, ou seja, é uma consciência ainda não tematizada por si mesma. O modo primeiro de existir da consciência, portanto, é uma existência sem conhecimento de si e esse não conhecimento de si ou não posicionamento de si ocorre porque a consciência não se tornou cognoscente dela mesma. É consciência somente do objeto posto e seu aparecimento se dá mediante a aparição do objeto por ela intencionado. Em outro trecho dessa mesma obra, Sartre justifica:

[...] o que importa é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente de si mesma não-teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas. (SARTRE, 1995, p. 76-77).

O que Sartre salienta é que a consciência irrefletida se apresenta sob um nível estrutural bem específico: o nível existencial. Não podemos admitir, em hipótese alguma, que a consciência exista sem que seja consciência de si mesma, ou seja, não podemos conceber uma consciência inconsciente, visto que a consciência é completamente consciência no objeto intencionado. Pode-se afirmar, então, que o primeiro grau de existência que a consciência tem é de existir de modo irrefletido; é uma existência não temática

ou não conhecida de si mesma, apenas existe sem maiores reflexões. (SARTRE, 2003, p. 24). Tal existência irrefletida da consciência não ocorre nela mesma, pois a consciência irrefletida existe distante de si mesma. Isso quer dizer que podemos discorrer a respeito da consciência irrefletida não a partir dela mesma. Precisamos, nesse caso, do objeto ao qual ela, a consciência, se intenciona, pois é no aparecimento do objeto ou na consciência de seu aparecimento que poderemos apreender a existência da consciência e o aparecimento do objeto simultaneamente. O existir da consciência se torna possível com o aparecimento do mundo, ou melhor, é no tornar o mundo um fenômeno que a consciência também aparece. Seu aparecimento, entretanto, não é posto em questão por ela, pois nesse primeiro modo de ser a consciência apenas põe à existência o aparecimento do mundo, ou seja, nesse modo de existir a consciência não se tematiza, não se torna seu objeto, tornando-se inteiramente espontaneidade em direção ao seu objeto. A essa situação existencial e não cognitiva da consciência, Sartre designou-a como consciência não-tética ou não-posicional de si. Ora, a irreflexão, em momento algum, questiona a reflexão, pois o ato questionador pressupõe um caráter reflexivo da consciência e, ao mesmo tempo a tematização de si mesma, caso que a Sartre parece impossível de ser concebido. Ao contrário, a reflexão só é possível a partir da irreflexão. É no nível irrefletido que a existência acontece e só refletimos e conhecemos aquilo que existe. Nesse sentido, primeiramente existimos e, só na sequência, podemos buscar conhecer tal existência. A consequência dessa concepção é a ideia de que a irreflexão fundamenta, ou seja, é através do pressuposto da certeza da existência que nos é dado, sem qualquer necessidade de argumentação anterior, sua primazia em relação à reflexão.

O argumento de Sartre parece lógico e plenamente admissível se nos valermos dos mesmos pressupostos que ele. Com a indagação dessa certeza da primazia da existência, por exemplo, não conseguimos sustentar argumentativamente a tese de que primeiro existimos. Isso porque, se a existência, tal como afirma Sartre, pressupõe todo e qualquer ato reflexivo, como poderemos sustentar reflexivamente a tese da precedência ontológica da existência? Por outro lado, não conseguimos conhecer primeiro para em seguida existir, pois todo conhecimento é conhecimento de existências

possíveis, em razão de que aquilo que não existe não se pode conhecer. Desse modo, não podemos argumentar a seu respeito, pois esse nível de existência precede ontologicamente toda existência reflexiva. Encontramos em Sartre um dado paradoxal da existência, pois a existência se dá de modo irrefletido e se conhece reflexivamente. Ora, aqui se assumirá o argumento central da filosofia existencial sartriana, de que a irreflexão precede a reflexão. Parece-nos um tanto absurda tal concordância, entretanto, estamos buscando fundamentar a existência, que, senão absurda, se apresenta, pelo menos, sob um aspecto profundamente paradoxal.

Tal caráter irreflexivo não existe como um subgrupo da consciência. O modo de existência irreflexivo da consciência é tão pleno e absoluto quanto o caráter reflexivo. O que dista os dois modos não é o aspecto existencial da consciência, mas o gnosiológico. O argumento sartriano de que a consciência de consciência é um fenômeno absoluto, consiste em fundamentar o aparecer e o ser do aparecer, pois ambos se dão de modos interdependentes. Nesse sentido, estabelece-se o percebido, o perceber e o *percipiente* no mesmo fenômeno, ainda que de modo irrefletido (SARTRE, 1943, p. 26). Ora, a consciência irrefletida é não cognitiva, ou seja, não podemos conhecê-la tal como conhecemos o objeto. Mesmo não sendo conhecido, tal modo de ser da consciência é imprescindível para a consciência reflexiva ou para o ato gnosiológico. Mesmo sem poder ser conhecida, a consciência não-posicional precede existencialmente a consciência reflexiva ou posicional, de maneira que ambas se relacionam paradoxalmente, estruturando o fenômeno. Nas palavras de Sartre:

Por outro lado, a consciência reflexiva (*réflexive*) põe como seu objeto a consciência *refletida*: no ato de reflexão (*réflexion*), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo o que de intenção na minha consciência atual, acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é, ao mesmo tempo, consciência não-posicional de si. (SARTRE, 1943, p. 19).

Sartre não recusa o fato de que a consciência que se direciona para o objeto e se torna consciente de ser consciente desse objeto é consciência reflexiva. Em outros termos, é consciente de ser aquilo ao qual se dirigiu; em outros termos ainda, a consciência se apreende distante de si, pois só consegue ser o objeto de si quando está distante de si, ou seja, quando está lá adiante, no objeto intencionado. Deter-nos-emos aqui no caráter irreflexivo da consciência. A consciência irrefletida é imediata, não permitindo fazer qualquer juízo a respeito do objeto. Nesse modo de ser da consciência, a consciência é toda ela, somente consciência do objeto visado. Não tem consciência de si como sabedora da consciência do objeto intencionado. Sua existência se dá completamente com a existência do objeto. A característica da consciência nessa relação com o objeto é tornar possível o aparecimento do objeto intencionado. Por exemplo, esse computador que está sobre a mesa. A existência irrefletida não permite fazer qualquer juízo a respeito desse aparecimento, pois a emissão de qualquer juízo implicaria em alguma forma de conhecimento e se estabeleceria uma dicotomia entre sujeito conhecedor e objeto conhecido. O não conhecimento, todavia, não permite que se faça qualquer juízo, inclusive juízos de não consciência, pois, ao emitir qualquer juízo, seja ele negativo ou positivo, pressupõe-se que haja existência. Se há existência há consciência de existência, pois não podemos também admitir que haja algum modo de existência que não seja consciente, pois assim teríamos de aceitar uma existência inconsciente. Uma consciência inconsciente é algo inaceitável para Sartre. Esse computador sobre essa mesa é uma consciência não conhecida ainda, ou seja, é existência irrefletida e imediatamente consciência de si. É consciência de si sem ser objeto de conhecimento ou de reflexibilidade e seu ser aparece, só que de modo não posicional, visto que está posicionando o objeto mesa. Para se tornar reflexiva, a consciência precisaria se pôr como objeto de si mesma, isto é, necessitaria ser consciência de ser consciente da mesa.

O argumento de Sartre a respeito dessa precedência ontológica da irreflexão sobre a reflexão consiste em pôr um fim à dicotomia infinita que se estabelece entre a consciência e o objeto. A reflexão implicaria ser consciência dessa consciência de objeto, e assim por diante, pois todo ato cognitivo da consciência necessitaria de outra consciência que testemunhasse a relação e

fizesse o papel de sujeito de uma relação gnosiológica. Esse modo de relação cognitiva da consciência exigiria sempre uma consciência testemunha que pudesse descrever reflexivamente a consciência de ser consciente da consciência. Isso nos remeteria a uma infinitude de relações gnosiológicas que tornariam o ato reflexivo impossível. Crer nessa perspectiva de apreensão infinita das relações gnosiológicas também parece um ato de fé no conhecimento, tal como acreditamos nessa profissão de fé de Sartre no que tange à existência do mundo e da consciência. De qualquer modo, essa regressão ao infinito sofre a ruptura da filosofia sartriana com a inserção do caráter de irreflexibilidade na consciência, pois tal inserção encerraria as relações cognitivas e o caráter existencial teria, necessariamente, a precedência ontológica sobre o caráter gnosiológico da realidade (SARTRE, 1943, p. 18).

Ainda que a consciência não se tenha posto enquanto questão a si mesma no momento da intencionalidade, ela, a consciência, existe. Ao refletir sobre si mesma, a consciência se põe enquanto questão e objeto, tornando-se consciência de consciência. Essa construção consciência de consciência é expressa desse modo por uma necessidade gramatical, pois filosoficamente deveríamos afirmar apenas “consciência consciência” com a supressão do “de”. Como a construção gramatical exige o uso dessa preposição, será posta entre parênteses no texto de *O ser e nada*. Tal preposição que separa os termos equivalentes não se dá no campo existencial. Sua função é apenas linguística e em nada interfere no ser da consciência (SARTRE, 1943, p. 19). Isso implica dizer que a consciência não existe separada de outra consciência, pois, em Sartre, consciência é apenas consciência, de modo que todo movimento da consciência em direção a um objeto é precedido por um caráter imediato da consciência consigo mesma. Por exemplo, toda consciência de livro é precedida imediatamente por uma consciência (da) consciência (de) livro. Por outro lado, essa consciência (da) consciência (do) livro, ainda que não seja conhecida, de algum modo, existe. O conhecimento do modo de ser da consciência só ocorre mediante o objeto em-si, ou seja, o livro. Em outros termos: só podemos conhecer a consciência a partir do objeto por ela intencionado. A plenitude de existir da consciência nos é revelada mediante a aparição do objeto. Vejamos como Sartre explicita essa

ideia: “[...] não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida; a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo, que é condição do *cogito* cartesiano” (SARTRE, 1943, p. 19). Nesse pequeno e importante trecho, encontramos a tese fundante da filosofia existencial de Sartre. Priorizar o modo irrefletido de ser não implica, na filosofia sartriana, uma rejeição ou abandono do caráter reflexivo, conforme explicitaremos mais adiante, pois é justamente com a reflexão que é possível admitir a precedência da irreflexão. Quando se afirma, pois, que o *cogito pré-reflexivo* é condição para o *cogito cartesiano*, se prioriza a irreflexão, entretanto, quem conduz ao caminho desse *cogito pré-reflexivo* é o *cogito reflexivo*.

Não é, pois, a partir da reflexão que se constitui a irreflexão, mas, sim, o movimento inverso, ou seja, a partir desta que se exige aquela. A primazia da irreflexão sobre a reflexão só se torna possível, assegura Sartre, mediante aquele primeiro nível estruturante, qual seja, o âmbito existencial. A irreflexão existe em sentido primário, em um caráter de precedência ontológica e necessária em relação ao refletido. É pelo fato de sua existência ser primeira que possibilita a reflexão. Por outro lado, no que concerne à reflexão, é por meio dela que podemos afirmar a irreflexão. Como Sartre atesta, só podemos afirmar o caráter irreflexivo da consciência a partir do seu caráter reflexivo. Podemos pensar que a precedência ontológica do irrefletido sobre o refletido é concebível em um contexto existencial. Desse modo, não podemos aceitar essa mesma precedência do ponto de vista gnosiológico. A existência só pode ser conhecida se, efetivamente, existir. Assim, é necessário que a consciência exista primeiramente, para depois ser conhecida e tudo o que entendemos da existência no seu caráter originário é possível pela via gnosiológica. O caráter gnosiológico depende, a rigor, do existencial para se efetivar e o existencial só pode ser afirmado como originário a partir do gnosiológico.

Essa existência da consciência, em seu primeiro plano, ainda não foi posta pela própria consciência como um objeto de sua intencionalidade. A consciência é toda na consciência de seu objeto visado. Isso é o mesmo que afirmar que a consciência é seu objeto intencionado e, ao mesmo tempo, consciência de si; a consciência existe plenamente na consciência do objeto. É consciência de si de modo não temático e só sabe de sua existência quando

associada ao objeto. A consciência se conhece como objeto no qual é consciente e como si mesma. Ora, sem o objeto intencional, a consciência não poderia se tornar questão para si mesma. Nesse sentido, comenta Alves: “[...] a consciência se sabe *atematicamente* pela e na consciência do objeto, sem que ela própria se torne objeto para si própria e que o nível irrefletido é guindado à posição de uma forma canônica e absolutamente autônoma” (ALVES, 1994, p. 11).

A partir da visão sartriana, tornar-se consciente de qualquer coisa é posicionar um objeto qualquer. O posicionamento do objeto pela consciência faz do objeto um aparecimento possível de ser conhecido. Sob esse ângulo, com o aparecimento do objeto, a consciência também aparece. Desse modo, há consciência de si na consciência de objeto. O saber de si da consciência se dá com o saber de consciência de objeto. A consciência sabe de si quando posiciona o objeto. Esse saber, entretanto, é de modo irrefletido. A reflexão presente na consciência a põe somente como consciência do objeto. Para Sartre, ser consciente de alguma coisa é, ao mesmo tempo, a própria consciência não ser consciente de si mesma. Por exemplo, ser consciente dessa mesa é tornar a mesa um aparecimento; todavia, o aparecimento não é só da mesa, visto que a consciência também aparece juntamente com o seu objeto, portanto a consciência é consciência do objeto, a mesa, e não é consciência de ser consciente. Nesse caso, a consciência é absolutamente a consciência do objeto visado. Não é possível, todavia, ser consciência de si, consciência da caneta e consciência da mesa simultaneamente. Primeiro é consciência da caneta, depois da mesa e consciência de si, sem, necessariamente, seguir esta ordem estabelecida. Esse processo de intencionalidade contínuo, espontâneo e constitutivo da consciência de si e da consciência de mundo se dá a partir de *Abschattungen*², de visadas. A

² No sentido da filosofia husserliana é intuição, uma perspectiva de olhar um objeto. É a intuição que apreende a essência do objeto que aparece. A consciência apreende um objeto somente por uma visada, um modo particularizado de apreensão. A intuição pode apreender esse objeto nas suas infinitas possibilidades de aparição sem que, necessariamente, venha a se efetivar. Essa aparição, ainda que imaginária, também se constitui como um objeto apreendido pela consciência. É a essa infinidade de apreensões possíveis que Husserl denomina de *Abschattungen*. Essa *Abschattungen* é intuída pela série infinita de aparições que esse fenômeno pode aparecer. Essa intuição de uma possível série infinita de aparições é a essência. Essa essência é também um objeto. Afirma Husserl: “[...] não há aqui uma mera analogia exterior, mas algo de radicalmente comum entre elas. Visão de essência também é, precisamente, intuição, assim como objeto *eidético* é, precisamente, objeto. A

consciência não é o objeto com o qual há o processo de intencionalidade, visto que ser consciência de um objeto é não ser consciência de si mesma. Os exemplos apresentados possibilitam a consciência das coisas do mundo, entretanto não apresentam a consciência como consciência de si mesma. Ser consciência de mesa é não ser consciência de ser consciente. A consciência existe mesmo como não posicional de si mesma, como não-tética. É o que Sartre defende como consciência irrefletida (SARTRE, 1943, p. 12-13).

A partir dos pressupostos sartrianos, o fato de a consciência não aparecer como consciente de si não implica sua inexistência. Implica somente o fato de que a consciência não se põe em questão. Ora, a consciência não está refletindo sobre a sua existência, somente sobre a existência do objeto. A intencionalidade da consciência exige essa totalidade de si mesma para o objeto visado e isso faz a consciência ser permeada por um caráter de irreflexibilidade, que precede todo ato reflexivo em direção a qualquer objeto. A consciência de si mesma ainda não foi posta pela própria consciência como objeto de sua intenção. Assim, a consciência é inteiramente consciência de seu objeto transcendente (SARTRE, 1943, p. 20).

Como afirmamos anteriormente, a consciência é sempre consciência do objeto por ela visado intencionalmente e, ao mesmo tempo, consciência de si mesma. Essa pura intencionalidade da consciência com o objeto põe-na inteira e absoluta no objeto e ela se sabe como associada ao objeto, ou melhor, a consciência só sabe de si mesma quando se dirige a um objeto. Podemos compreender, assim, que a existência da consciência ocorre plenamente com o aparecimento do objeto, absolutamente nada da consciência fica de fora de sua intencionalidade em direção ao objeto. Evidentemente que, sem o objeto, a consciência não poderia se tornar questão para si mesma. Não há, nesse nível de existência, qualquer processo reflexivo da consciência no movimento de intencionalidade. Não se apresenta qualquer distanciamento constituído entre consciência intencionante e objeto intencionado. Sendo consciência de si mesma e do objeto, é, portanto, de

generalização dos conceitos correlativos e interdependentes 'intuição' e 'objeto' não é uma achado arbitrário, mas forçosamente exigida pela natureza das coisas" (HUSSERL, 2006, p. 36-37).

modo irrefletido e assim se apresenta porque ainda não foi posta como objeto de sua intenção. Sartre explicita-se nesta passagem:

Ela [a consciência] toma consciência de si na 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. É preciso acrescentar que esta consciência de consciência não é posicional, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma seu objeto. O seu objeto está, por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Ela mesma não se conhece como interioridade absoluta. Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou irrefletida. (SARTRE, 2003, p. 24).

Até agora se observou, em termos sartrianos, que a consciência é absoluta em seu aparecimento. Ora, ela é toda no dirigir-se ao objeto intencionado. Sartre mostra que nada da consciência fica de fora: ela é toda intencionalidade em direção ao objeto visado. A consciência se põe a si mesma como objeto ao pôr o objeto transcendente. O posicionamento da consciência a respeito dela mesma como um objeto é o que se denomina consciência reflexiva. A consciência, então, não necessita voltar para si para se tornar consciência; ela já é consciência ao posicionar somente o objeto e não necessita posicionar a si mesma como seu objeto para se tornar consciência. Essa não necessidade da consciência em se posicionar e continuar existindo inaugura o que Sartre denomina de consciência de primeiro grau ou consciência irrefletida.

Na irreflexão, a consciência é não-posicional de si mesma. Em outros termos, a consciência não precisa ser um objeto para si mesma a fim de existir. Sartre indica que o problema da existência antecede a questão gnosiológica. Se fosse possível o conhecimento dessa consciência irrefletida, essa relação cognitiva exigiria uma outra consciência que testemunhasse tal relação para descrevê-la e assim outra, depois outra, *ad infinitum*. A tentativa de inserção do conhecimento na consciência insere uma dualidade própria da teoria do conhecimento, mas que não cabe no contexto da análise de existência da consciência. Para que possamos refletir sobre a consciência é, de fato, necessária a inserção dessa consciência em uma dualidade gnosiológica? A resposta de Sartre é enfática: "Consciência de si não é

dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si” (SARTRE, 1943, p. 19).

Sartre se distancia, a rigor, de uma postura gnosiológica a respeito da consciência, com o intento de estabelecer justo o caráter de irreflexibilidade no modo de existir da consciência. Há um modo de existir da consciência que é indescritível a partir da dicotomia gnosiológica. Há, portanto, uma impossibilidade lógica de a consciência ser reflexiva e irreflexiva ao mesmo tempo. A consciência já é consciência enquanto é consciência do objeto; ora, ela não precisa ser consciência de si para ser consciência. Afirmar que a consciência é irrefletida ou não posicional de si é validar a precedência ontológica da irreflexão sobre a reflexão. Essa precedência ontológica da irreflexão sobre a reflexão existe porque a consciência existe sem precisar se pôr como objeto. Dito de outro modo, como Sartre insistirá, a consciência funda o aparecimento dos objetos constitutivos do mundo quando os põe como objeto de sua intencionalidade. Nesse caso, a consciência é o modo como se dá o aparecimento do mundo e esse modo de aparecer não exige da consciência que ela seja consciência de si mesma enquanto é fundamento do aparecimento do objeto.

A consciência pode pôr em questão qualquer objeto. O aparecimento desta mesa que sustenta este livro que leio é um processo de intencionalidade da consciência. A partir desse processo é que se torna possível afirmar a consciência desta mesa. A consciência é somente o objeto intencionado e não é, portanto, consciência de si. A consciência, então, não precisa saber que é consciência da consciência da mesa para ser consciência. Consciência da mesa é uma consciência de segundo grau, ou um segundo momento da intencionalidade da consciência. O primeiro momento ou o primeiro grau da consciência ficou sem ser posto como objeto. Esse primeiro grau de consciência assume o aspecto da irreflexibilidade, o que significa que não foi posto como um objeto de conhecimento. Se essa precedência ontológica não for conferida à consciência irreflexiva, a reflexão tornaria a totalidade fenomênica algo que sempre será impossível conhecer em sua totalidade. Essa totalidade conhecida exigiria uma testemunha para descrever seu conhecimento, que exigiria outra, assim por diante – como afirmamos anteriormente –, a fim de fundamentar as relações cognitivas. Essa infinidade

de relações tornaria a realidade fenomênica incognoscível. Sartre, então, nos apresenta a consciência irrefletida como consciência não posicional de si mesma ou consciência não-tética. O que é essa consciência não-tética? Como pensar ou falar sobre ela se não se estabelece nenhuma relação cognitiva?

2.2 A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA: A PRIMAZIA DO IRRREFLETIDO

Como vimos anteriormente, a consciência irrefletida é um modo de ser da consciência que existe e que não se conhece. Para conseguirmos compreender esse modo de existência, é preciso que analisemos aquilo que temos como certo e evidente: a própria existência. Nesse sentido, a existência é a totalidade homem-mundo, suas relações e o que os une realmente (BARATA, 2000, p. 83). Sartre se vale de alguns recursos heideggerianos para iniciar seu projeto, ainda que muito brevemente os abandone. A análise sartriana a esse respeito se inicia com a conduta humana. Dentre todas as condutas humanas, qual nos tornará o ser da consciência mais acessível? Sugere-nos Heidegger que iniciemos pela conduta mais próxima do humano, ou seja, a indagação, pois o fio condutor da conduta humana no que tange à busca pelo ser da consciência é o questionamento.

Existir é, apropriando-se dos termos heideggerianos, estar no mundo, é fazer-se presença. Estar no mundo é também compreender a relação que une o humano e o mundo em uma mesma realidade e como essa realidade que se constitui desses dois polos aparecem, ou seja, transformam-se em fenômeno. Essa presença originária pode ser compreendida do seguinte modo:

A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do 'pre' da presença se sustenta. De maneira igualmente originária, também o compreender constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. O compreender está sempre afinado pelo humor. Interpretando o compreender como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental de ser da presença. No sentido, porém, de um modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do esclarecer, o compreender deve ser interpretado juntamente com aquele, como derivado existencial do compreender primordial, que também constitui o ser do 'pre' da presença. (HEIDEGGER, 2009, p. 202-203).

Mesmo se valendo dessa compreensão de ser-no-mundo de Heidegger, Sartre parte da análise desse modo de ser-no-mundo e, mesmo assim, continua sua defesa pelo argumento de uma consciência irrefletida, pois essa compreensão do ser-no-mundo como uma totalidade compreendida entre o homem e o mundo e as possíveis relações entre ambos colaboraram com o desenvolvimento da filosofia sartriana naquilo que tange à conduta existencial humana. Observamos como Sartre desenvolve esse modo de ser da consciência que compreende sua existência. Tal existência, originariamente, é ainda uma consciência irrefletida de compreensão; ora, nesse sentido, Sartre entende que ser-no-mundo é um modo de existir sem se conhecer; é, ainda, uma existência irrefletida. Mesmo que a compreensão também constitua a existência, sempre haverá um princípio irrefletido no modo de existir. É essa compreensão do humano como originariamente irrefletido que promove a abertura do ser para o mundo na busca de uma constante e interminável compreensão. Como, então, a conduta humana possibilita a relação do humano com o mundo? Sartre nos propõe um caminho possível: iniciamos a nossa busca pela conduta humana. Dentre as condutas humanas, qual nos conduzirá com maior evidência ao seio dessa existência humana? A proposta de Sartre é que nos utilizemos da conduta humana mais próxima possível e que orienta, por exemplo, o curso deste trabalho. Estamos lidando na filosofia com a questão do ser da consciência e com o ser do mundo. Questionamos esse ser. Desse modo, a conduta norteadora quanto à busca do ser desses existentes é a interrogação.

Até este ponto das nossas investigações a respeito da consciência que Sartre apresenta, podemos afirmar que nos encontramos no cerne do ser. Já encontramos o ser plenamente positivo que se estabelece como o ser do *transfenomenal* do fenômeno. Esse ser é o ser Em-si. Não sabemos ainda como ocorre a relação entre o humano e o ser Em-si. A conduta humana que nos põe primeiramente em contato com esse ser plenamente positivo, questionando-o sobre sua positividade, é a conduta da interrogação. É por meio dessa prática questionadora que o ser Em-si se põe em relação com o humano (SARTRE, 1943, p. 37).

Toda conduta interrogante necessita, em sua constituição, do ser interrogante e do ser interrogado. Essa relação possibilita o contato do humano com o ser positivo ou da totalidade do mundo. O interrogador se põe diante do ser interrogado com uma expectativa. O interrogador espera, com sua interrogação, a revelação do ser e que aquela expectativa primitiva de ausência seja superada. A resposta que o ser interrogado pode revelar é sim ou não, com iguais possibilidades para ambas as respostas. As duas possíveis respostas aparecem como contraditórias e tal contradição não provoca a exclusão de uma ou outra, coexistindo paradoxalmente. De acordo com Silva, “[...] o que Sartre quer indicar com essa presença da negação, tanto da resposta positiva quanto da afirmativa, é exatamente uma certa presença, que, no entanto, não posso qualificar de ser” (SILVA, 2004, p. 61).

Outro comentador de Sartre de que nos valem a esse respeito é Barata, pois, apesar de apresentar análise semelhante à de Silva, sistematiza a conduta interrogante. Acompanhemos sua análise:

A conduta interrogativa envolve necessariamente uma questão, a qual há que se distinguir, por um lado, um ser que interroga de um ser interrogado e, por outro, estes dois daquilo que é visado pela interrogação. Por exemplo se interrogo o meu carro sobre o seu não funcionamento, é porque eu interrogo, o meu carro é interrogado e o seu funcionamento é aquilo que a interrogação visa. A interrogação enquanto tal, espera uma resposta, a qual deve proceder ao encerramento das possibilidades abertas por aquela. Há abertura de possibilidades de uma resposta negativa, pois toda a interrogação pode sempre ser formulada de modo que as suas respostas possíveis sejam apenas duas, ou negativa ou afirmativa. A interrogação comporta, finalmente, um triplo não-ser: efetividade do não ser do meu saber; a possibilidade de não-ser no ser transcendente e o não-ser limitação. (BARATA, 2000, p. 84-85).

Essa análise desenvolvida por Silva (2004) e por Barata (2000) é o que encontramos textualmente na obra sartriana. Para Sartre, o emergir da possibilidade negativa ou do não-ser se apresenta como possibilidade de existência real do não-ser. Afirma-nos Sartre que “[...] a interrogação é a ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente” (SARTRE, 1943, p. 39). Com isso compreendemos que a possibilidade do não-ser se dá pela falta de conhecimento do humano interrogante, da possível falta de resposta do ser

positivo que é questionado, bem como de uma possível inexistência ou, ainda, de uma resposta negativa sobre a questão do interrogante. De qualquer maneira, a interrogação do humano diante do ser positivo faz emergir a possibilidade da existência do não-ser. Temos, assim, uma tríplice possibilidade de negação quando nos conduzimos pela postura interrogante (BARATA, 2000, p. 94; SILVA, 2004, p. 62). É, então, por meio da possibilidade do não-ser que condicionamos nossas interrogações, bem como é através dela que “me mantenho de certo modo frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação de ser” (SARTRE, 1943, p. 41). A interrogação, conduta especificamente humana, põe esse humano frente ao ser plenamente positivo. A atitude que emerge no humano frente ao ser indagado é de espera e expectativa do possível surgimento de um ser que ainda não existe e poderá não vir a existir, ou seja, um futuro inexistente e com suas possibilidades negadas.

Com a interrogação somos conduzidos a admitir a existência de condutas negativas. Há, portanto, condutas negativas que permeiam a existência humana. Resta-nos saber qual é a origem dessas condutas negativas. Não podemos aceitar precipitadamente a origem dessas negatividades advindas do ser Em-si, que é o ser interrogado, pois, como poderia o ser interrogado, que é plenamente positivo, fazer emanar de si qualquer negatividade? Se as negatividades surgem a partir da interrogação que, por sua vez, é uma conduta especificamente humana, podemos vislumbrar que é a partir das condutas humanas que as negatividades aparecem no mundo. Os exemplos que Sartre utiliza para ilustrar essa relação interrogativa do humano com o ser Em-si ou com o mundo são: a catástrofe ou uma tempestade que assolou determinada região e alguém possa afirmar ‘tudo está destruído’; isso é uma afirmação negativa, ou seja, nada mais é ou existe aqui, algo que era deixou de ser ou algo que existia deixou de existir. Nesse caso particular essa inexistência ocasionada pela catástrofe não é uma inexistência material, pois a matéria não deixou de existir, apenas mudou sua forma. Aquilo que está destruído é um real negativo que se constituiu como um fundo de ser que é negado, ou seja, como algo que era esperado desse modo específico e que não existe mais. A destruição ou a ausência do ser não é material, pois a matéria destruída está ali com outra forma ou modo de

aparição. A inexistência resultante da catástrofe é percebida como não-ser apenas pelo humano que se põe diante da situação e a interroga (SARTRE, 1943, p. 41-42).

Outro exemplo utilizado por Sartre é quando o mecânico indaga ao carburador de um automóvel o motivo de seu não funcionamento. Ainda que a indagação não se expresse através da linguagem, o humano está diante de um ser opaco e plenamente positivo, esperando obter uma revelação, mesmo que essa revelação seja resultado de uma busca no interior desse ser questionado. O mecânico indaga o carburador, verifica suas partes e espera que o impedimento do funcionamento do veículo se revele e possa ser solucionado. Ainda apresenta o exemplo da ausência de alguém, nesse caso, a ausência de Pedro em um bar. O que se apresenta diante do interrogador que olha todo o ambiente de um bar e procura algo que não encontra é um todo pleno e opaco, sem qualquer abertura de mudança. Nessa plenitude de ser que o interrogador tem à sua frente questiona a presença de Pedro, já que Pedro deveria estar ali junto com toda a plenitude percebida, ainda que essa percepção não seja tematizada. A intenção interrogante é em direção a Pedro, que se mostra como ausência. Pedro não está ali. A plena positividade de todo o ambiente do bar que é vista não é tematizada. O que se intenciona é unicamente a ausência de Pedro, que não se encontra entre todo o ambiente do bar (SARTRE, 1943, p. 41-43).

De acordo com a interpretação de Silva, esses exemplos nos esclarecem que daquilo que é plenamente positivo não pode advir nada de negativo, pois na realidade objetiva não há espaço para o que não é; a matéria transformada da catástrofe não deixou de existir, apenas mudou seu modo de ser no mundo, vindo a se revelar de outra maneira. O carburador do veículo não revelará a causa de seu não funcionamento, mas a ausência de algo no carburador é que possibilitará ao mecânico perceber o motivo do não funcionamento do veículo; a ausência de Pedro no bar não é revelada pelo ambiente do bar, pois o bar se mostra inteiro e nada lhe falta; se Pedro está ausente, tal ausência não é revelada pelo ser positivo do ambiente do bar, mas da expectativa do interrogante de também encontrar Pedro naquele ambiente e vê suas expectativas frustradas.

Afirmamos, assim, que as realidades negativas que constituem a realidade humana não surgem da positividade do ser-Em-si. Essas relações negativas advêm ao mundo por meio da realidade humana. O nada, portanto, surge a partir da consciência humana que torna existente uma realidade não-objetiva, algo que não mais existe. Diante de um prédio que não mais existe não é possível questionar a consciência do prédio, pois o prédio já é um não-ser. A consciência exerce, entretanto, tal função de impossibilidade positiva. É, então, por meio da consciência e da conduta interrogante que o nada ou as realidades negativas aparecem no mundo. Silva ressalta que “[...] a consciência interrogativa, ao introduzir a negatividade no mundo, como que libera o nada, para que ele venha a cintilar sobre as coisas. É o processo humano de interrogar, modo existencial da compreensão, que faz surgir o nada” (SILVA, 2004, p. 68-69). Até aqui vimos que a realidade humana se põe diante do ser com uma postura interrogante e essa mesma postura estabelece a relação homem-mundo. Essa relação questionadora do humano também faz emergir um novo aspecto constitutivo da realidade humana, ou seja, o humano também se constitui de um âmbito negativo ou de um não-ser. Diante dessas constatações de revelação do nada ou de realidades negativas, instiga-nos Sartre: “[...] de onde vem o nada? E se é a condição primeira da conduta interrogativa, de toda indagação filosófica ou científica em geral, qual será a primeira relação entre o ser humano e o nada, qual a primeira conduta nadificadora?” (SARTRE, 1943, p. 46). Silva nos aponta que essas perguntas se resumem no esclarecimento da relação entre o ser e o nada, ou melhor, como o nada infesta o ser com seu nada de ser (SILVA, 2004, p. 65).

As respostas analisadas por ele são duas, antes de sua solução ser apresentada. Primeiro apresentaremos a análise de uma concepção dialética da origem do Nada, solução desenvolvida por Hegel. Na sequência, a solução heideggeriana. Vejamos como se desenvolvem as críticas sartrianas no tocante a essas análises acerca do nada.

A solução hegeliana para o problema da relação entre o ser e o nada é dada do seguinte modo: “[...] o ser puro e o ser não-puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas” (SARTRE, 1943, p. 46-47). Sartre define esse ser puro hegeliano como uma determinação daquilo que há de mais íntimo nas coisas. Essa intimidade é a pura identidade

das coisas consigo mesmas. De acordo com Silva, Hegel apresenta um conceito de ser que é a pura abstração da realidade empírica, na sua maior pobreza, e a abstração. Essa concepção de pobreza da realidade empírica é a indeterminação da qual ela é constituída. Tal indeterminação é o que parece fazer emergir no pensamento hegeliano a negatividade. Com isso, Hegel é o primeiro a introduzir a negatividade no seio do ser (SILVA, 2004, p. 65). Entendemos essa concepção desse modo quando nos fundamos na expressão de Sartre a respeito de Hegel:

O ser puro e o nada puro são, portanto, a mesma coisa. Ou melhor, são diferentes, para dizer a verdade. Mas, como aqui a diferença ainda não está determinada, pois ser e não-ser constituem o momento imediato, essa diferença, tal como neles se acha, não poderia ser mencionada: é apenas um simples modo de pensar. Isso significa que não há nada no céu ou na terra que não contenha em si o ser e o nada. (SARTRE, 1943, p. 47-48).

Com essa afirmação conceitual de Hegel a respeito do ser e do não-ser, Sartre inicia sua crítica a essa concepção. A principal divergência apontada por Sartre consiste no fato de que o ser e o nada não podem coexistir, pois constituem dois contrários de uma mesma realidade abstrata, ou seja, constituem apenas formas de pensamento. O que Hegel desenvolve nessa teoria é o desenvolvimento da dialética tese – o ser – e antítese – o nada. O problema dessa concepção teórica ocorre porque sua validade não é logicamente aceita, pois, para que se dê o movimento dialético entre ser e o nada, este último precisaria existir ao mesmo tempo e o nada ser o contrário do ser. Sartre compreende o nada não como resultado de oposição ao ser, porque isso implicaria uma existência simultânea e contrária ao ser; eis que o nada se estabelece não como contrário, mas contraditório. Tal contraditoriedade exige uma posteridade lógica do nada sobre o ser. Essa posteridade é necessária porque, se o ser é a plena positividade em seu ser, como seria possível introduzir nessa plena positividade qualquer princípio de negação? Qualquer tentativa a esse respeito se torna inconcebível, ilógica, e, portanto, inadmissível. A crítica contundente de Sartre a Hegel se sintetiza assim: não é possível que o nada e o ser coexistam, pois o ser precede logicamente o nada. Sartre conclui sua crítica contra Hegel do seguinte modo: “[...] o ser é vazio de

toda determinação que não seja a sua 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, 1943, p. 50).

Essas críticas apresentam a análise ontológica de Sartre a respeito do ser e do nada ao mesmo tempo em que dão mostra de como é possível que essas duas modalidades se relacionem. O nada é posterior ao ser e este só pode ser o fundamento do nada porque é ontologicamente precedente. Isso leva Sartre a afirmar, contra Hegel, que o ser é anterior ao nada e que, de algum modo, o nada infesta o ser com seu nada de ser. Não podemos concordar com Hegel quando estabelece o nada como resultado dialético das indeterminações do ser, porque as indeterminações teriam a mesma equivalência lógica das determinações. Nessa direção, Sartre afirma:

O nada, que não é, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas o oposto, o concomitante desvanecimento do nada: não há não-ser, salvo na superfície do ser. (SARTRE, 1943, p. 51).

De acordo com Sartre, não podemos concordar com Hegel, pois do nada, nada pode vir. O nada só pode ter sua origem em alguma coisa, em algum ser. Desse modo, afirmamos que, sem o ser, nada existe e até mesmo o nada não teria qualquer existência, ainda que tal existência fosse emprestada de algum ser. O nada então não tem origem própria, não se equivale ao ser e, portanto, não pode efetuar nenhum movimento de oposição dialética conforme pensara Hegel.

Nessa discussão, trazemos à baila Barata, que comenta que Sartre não soube interpretar suficientemente o pensamento hegeliano. Quando Sartre acusa Hegel de ferir os princípios lógicos de admitir que o ser é e o nada também é, acaba fazendo o mesmo, pois em vários momentos Sartre irá afirmar que o nada não é o que é; isso equivale a dizer que, de algum modo, o nada é. Por isso Barata desconfia que a crítica sartriana a Hegel “[...] seja mais aparente do que real” (BARATA, 2000, p. 92).

Já de acordo com Domínguez, a crítica sartriana à concepção hegeliana é a mesma que apontamos acima, apoiados na interpretação de Silva, pois Sartre acusa Hegel de ter introduzido a negação na definição

conceitual do ser, o que, para Sartre, é inaceitável, conforme vimos anteriormente. Domínguez comenta que o nada não possui nenhum elemento em comum com o ser e, portanto, o movimento dialético não pode ter sua origem em lugar nenhum. Sartre concebe a existência do nada coexistindo com o ser, mas não admite igualdade ontológica entre eles, ou seja, ambos não se coagulam em nenhum dado efetivo da existência. De acordo com essa comentadora, no pensamento sartriano o ser tem a primazia em relação ao nada. Tal primazia analisada por ela é expressa nos termos a seguir:

No fundo, pois, as bases de construção da filosofia sartriana e o sistema lógico hegeliano são as mesmas: em ambos, o ser é concebido como identidade consigo mesmo, e a principal diferença entre eles se refere à sua posição a respeito da dialética. Sartre não aceita conciliação alguma entre o ser e nada, anula o movimento dialético e tampouco admitirá síntese entre em-si e para-si. E desta forma, ao ter partido de uma concepção do ser como identidade sem reconhecer sua possibilidade de realização, nem sequer parcial, se verá obrigado a uma visão antinômica da realidade, uma concepção trágica que pensa o homem como paixão inútil, como fracasso em seu cometido originário de estabilidade e íntegra afirmação de si mesmo, em seu projeto de ser Deus, ao invés de em-si e para-si (DOMÍNGUEZ, 1996, p. 162).

Nesse sentido, Domínguez acaba corroborando aquilo que Barata já havia afirmado antes. A concepção sartriana de Ser e Nada não se distingue dos conceitos hegelianos. O que efetivamente dista esses dois filósofos não são suas posições conceituais no que tange ao ser e o nada e, sim, o modo como cada um concebe as formas de desdobramento do ser em relação ao nada. De acordo com Domínguez, Hegel apresenta um projeto de concretização da identidade do ser em sua constante e paradoxal luta contra o nada. Essa identidade promovida entre ser e nada é possível por meio da dialética, em que a tensão dos opostos se sintetiza formando uma unidade. Sartre, mesmo tendo o ser como princípio de identidade, não admite essa possibilidade de igualdade lógica entre o ser e o nada. Como não há igualdade lógica ou mesmo ontológica entre esses ser e não-ser, a síntese proposta por Hegel se torna irrealizável. Isso implica dizer que o ser, por meio do qual o nada ou as condutas negativas vêm ao mundo, ou seja, o ser que interroga – o humano, não constituirá sua identidade nunca. O humano, portanto, no pensamento de Sartre, nunca terá uma síntese, ou seja, nunca formará sua

identidade; será sempre um ser em constante busca e projeto de se tornar identidade. Essa constante e irrealizável busca, já nos antecipa Domínguez, é o que torna o humano uma constante e inútil busca. Inútil porque sabe que sua busca nunca será concretizada.

Outro interlocutor de Sartre no tocante à temática da nadaificação é Heidegger, pois este apresenta uma compreensão distinta de Hegel a respeito do nada. Para esse pensador, a realidade é constituída de forças antagônicas em que a expulsão de ser e não-ser exercem-se umas sobre as outras. Sartre aponta que seu progresso em relação a Hegel é notório, pois ser e não-ser não são mais abstrações vazias, mas se constituem na realidade, fundamentando-as. Em Heidegger, o ser e o nada são componentes da realidade, perdendo sua caracterização de componente vazio e abstrato, tal como era presente na teoria hegeliana. Também devemos a Heidegger a compreensão de uma postura pré-ontológica do ser. Isso equivale a dizer que, a partir da realidade humana, existe como um projeto no qual se constituirá. Com Heidegger, esse projeto se torna uma angústia diante daquilo que o humano terá, necessariamente, de escolher. O humano é um projeto que, como o próprio conceito exige, é ainda inexistente, o que, por outro lado, está prestes a se concretizar em um mundo plenamente positivo. É nesse contexto de projeto existencialmente humano que o nada aparece como o liame que separa o humano, enquanto projeto, da constituição mundana. Essa constituição do humano e do mundo ocorre quando a “[...] realidade humana surge investida pelo ser e se encontra no ser – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que a assedia se distribua à sua volta em forma de mundo” (SARTRE, 1943, p. 51-52).

Para Sartre, Heidegger compreendeu bem a questão do nada e que este emerge ao mundo através da realidade humana. A concordância de Sartre em relação a Heidegger ocorre porque esse pensador, diferentemente de Hegel, não assegura ao nada nenhuma predileção ou igualdade ontológica em relação ao ser. O nada advém ao mundo como a possibilidade de constituição do projeto que é o humano. De acordo com Heidegger, são muitas as ações negativas pelas quais o nada aparece. Dentre elas estão a distância, a angústia, a ausência, a alteridade, entre outras. Sobre essas realidades humanas que promovem o surgimento da inexistência, do vazio, Silva comenta:

“[...] permite ao existente transcender-se, lançar-se no vazio que o separa do que é do que ele não é. É a estrutura do ser para fazer que o homem constitua seu ser longe de si” (SILVA, 2004, p. 66). De acordo com Sartre, o erro heideggeriano consiste em apresentar esse nada emergente com a realidade humana de modo positivo. Se o nada não é, não existe, é uma ausência à espera de ser preenchida, não podemos afirmar que é alguma coisa, pois se é projeto de transcendência, é angústia, é ausência, significa que nada é. O nada não é, simplesmente inexistente, portanto, não assume qualquer caráter de positividade. É dessa forma que deveremos tratá-lo, com seus aspectos negativos e com linguagem negativa, sem a inserção de qualquer positividade que não lhe seja própria. É fato que essas negatividades constituem a realidade humana e também constatamos que essas mesmas realidades negativas precisam ser fundamentadas e o seu fundamento não pode ser o em-si pleno, porque de algo extremamente positivo não pode surgir nada de negativo. Se o nada não pode vir do ser, viria de si mesmo? Também é ilógico pensar que do nada possa vir alguma coisa, mesmo que seja o próprio nada, isso porque é a absoluta ausência e daquilo que nada é, nada pode vir. De onde vem, então, o fundamento das negatividades constituintes da realidade humana? Responde-nos Sartre: “[...] 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, 1943, p. 56-57).

Nesse caso, retomemos nossa análise que motivou o surgimento do nada, a interrogação, pois ela deverá nos revelar o ser por meio do qual o nada vem ao mundo. A negação ou as negatividades existem, pois “[...] se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer, em particular, a do ser” (SARTRE, 1943, p. 56). Desse modo, podemos afirmar que o nada existe, pois se podemos perguntar algo diante do ser – e, como vimos, podemos fazer isso – o nada existe. Esse nada existente, entretanto, não poderia ser produzido pelo ser-Em-si, pois sua plena positividade não poderia fazer advir de si mesmo qualquer película de negatividade ou ausência. A via do ser-Em-si não nos ajudará na aproximação dessa problemática. Perguntemos: de onde pode vir o nada?

O Nada não é e também não tem força em si mesmo para se nadificar, o Nada, portanto, é nadificado. Isso implica dizer que o ser do nada é de algum modo emprestado de outro ser. O nada é uma passividade, não tem existência própria, deriva de algum outro ser que não seja ele. É, então, necessário um ser por meio do qual o Nada apareça como existente no mundo. Qual será esse ser? Responde-nos Sartre:

O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu Ser, e, assim mesmo, correndo o risco de estabelecer o Nada como transcendente no bojo da imanência, caso não nadifique o Nada em seu ser a propósito de seu ser. 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, 1943, p. 57).

Que ser é esse que põe em questão para si mesmo o próprio ser? Qual é o ser que indaga sobre seu modo de ser? A fim de sabermos qual é o ser que questiona a si mesmo no intento de encontrar o próprio ser, voltemo-nos à conduta indagativa. Tendo em vista que é ela que continua nos conduzindo e nos revelou o nada existente, talvez essa mesma conduta possa nos revelar o caminho ou mesmo o ser que sustenta a existência do nada no mundo. A indagação, portanto, é uma atitude especificamente humana, pois nenhum outro ser exerce tal conduta e se o nada ou as negatividades derivam dessa conduta especificamente humana, a única origem possível para o Nada é o humano, pois é o humano o único ser existente que questiona sobre seu modo de ser no mundo; é o humano que pode nos revelar como o nada tem sua existência passiva sustentada no mundo. Vejamos: diante de uma interrogação é o humano que está frente a um ser pleno e positivo, questionando-o. É também desse humano que derivarão todas as expectativas quanto às possíveis respostas positivas, negativas ou mesmo a não-resposta. Afirma-nos Sartre: “[...] alcançamos o termo inicial desse estudo: 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 a ser?” (SARTRE, 1943, p. 59).

Do ser só se pode gerar ser e se, nesse processo de interrogação, o nada aparece como realidade no mundo, não pode advir do ser.

O humano não pode, ainda que a título de provisoriedade, nadificar o ser que está sendo questionado à sua frente, nem a si mesmo, pois, caso se nadificasse, o humano não seria mais humano, seria um nada. Desse modo, o humano faz surgir na sua relação com o Em-si esse Nada. É, então, da realidade humana que deriva o Nada, é desse modo de ser que o Nada é sustentado ou toma por empréstimo seu ser. Diz-nos Sartre, na segunda indagação: – Que ser tem o humano para que dele possa surgir o Nada? O Ser do humano que sustenta o Nada é a liberdade. A resposta parece simples, mas irá tomar algumas páginas de análise.

2.3 A LIBERDADE: A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA HUMANA

Vimos anteriormente que o homem não nadifica o ser que está posto à sua frente, pois esse ser é plenamente positivo e imutável em sua estruturação de ser. O nada emerge da relação que o humano tem com esse ser-Em-si, pois o ser Em-si não pode ser nadificado, nem originar qualquer forma de negação. É, enfim, o humano que faz emergir, através da interrogação, essas condutas negativas do homem e, ao fazer surgir, sustenta essas negatividades existentes. Também afirmamos que o ser do homem que sustenta esse Nada é a liberdade. Pois bem: é essa liberdade a estrutura constitutiva do humano.

Nessa perspectiva, queremos, de antemão, adiantar que a liberdade não é uma faculdade da alma humana, nem qualquer atributo que possa qualificar o homem com esse ou aquele adjetivo. Intentamos definir o que é o homem conforme ele condiciona a aparição do Nada, pois se a sua essência é ser livre e tal liberdade promove o aparecimento de condutas negativas, o que entendemos por essência nesse caso não pode ser o que se entende por essência com o ser-Em-si. Sartre esboça essas ideias no seguinte trecho:

Queremos definir o ser do homem na medida que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é um propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo.

A liberdade humana precede a essência do homem que a torna possível: a essência do homem acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do 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, 1943, p. 59-60).

O humano repousa no seio do ser para dele desgarrar-se e se constituir livremente. Tal desgarramento constitutivo do humano em relação ao ser no qual repousa é o processo de nadificação humana. O humano nega, livremente, ser aquilo que é, ou seja, plena positividade no ser, desgarrar-se desse ser e, nesse desgarramento, faz emergir o nada. É, então, essa constituição livre do humano em relação ao ser que possibilita e condiciona a aparição do Nada, pois essa liberdade é o humano que, diante do ser-Em-si o interroga. De acordo com Sartre, não se é humano e, em seguida, torna-se livre, visto que a liberdade é, justamente, o humano. Esclareçamos melhor: não há um homem e, na sequência, esse homem é livre porque pode efetuar suas escolhas; a liberdade que Sartre nos apresenta não ocorre em termos apropriativos, ou seja, como uma posse ou atributo de um humano. A liberdade é originária e estruturalmente humana e isso implica pensar que humano e liberdade são as mesmas coisas, não existindo qualquer distanciamento possível entre eles, visto que são as mesmas coisas. Seria um erro afirmar que o humano tem liberdade, pois no termo humano já está contido o conceito liberdade e o indicativo de posse compreende a liberdade como um atributo do ser não como sua essência.

Para Sartre, a filosofia contemporânea compreendeu a consciência humana como um escapar-se de si mesma, seja pela transcendência, intencionalidade ou o arrancar-se de si mesma do próprio ser (SARTRE, 1943, p. 60). Em nossa análise da consciência humana qualquer uma das definições acima pode nos ajudar na compreensão do ser da consciência humana, que é a liberdade. Para melhor compreender, situemos, a título de exemplo, a consciência no tempo.

A estrutura temporal que melhor podemos compreender é a do presente. Ora, com a temporalização presente pode-se afirmar que a consciência é. Outro problema emerge: – O que é essa consciência presente? A consciência presente é o liame entre a consciência passada e a consciência

futura. Isso significa que a consciência passada já foi, tornou-se plena, não pode mais ser outra coisa além daquilo que foi. A consciência passada essencializou-se em coisa pronta e acabada. A consciência presente é separada da consciência passada por uma leve película de nada, pois nada separa aquilo que a consciência foi, daquilo que a consciência é. Não se pode transpor o passado para o presente, porque não há nada a transpor; o passado é distante do presente por absolutamente nada e é justamente por não haver nada que separa o passado do presente que ele não pode ser transposto. Aquilo que a consciência foi não é separado por nada daquilo que a consciência é. Já a consciência futura é aquilo que será possível, pois ainda não é; e, do mesmo modo como a consciência passada, nada separa a consciência presente de sua consciência futura. É possível que a consciência seja determinada coisa, que não seja essa coisa planejada ou ainda que seja outra coisa que não o esperado, é essa pura possibilidade futura que assume a consciência como pura intencionalidade e espontaneidade. Todas essas coisas em que a consciência futuramente pode se tornar são possíveis, entretanto, no presente nenhuma ainda é de fato, a não ser enquanto possibilidade; e se é possibilidade ainda não é, ou seja, inexistente. A consciência temporalizada, tanto passada, quanto futura, está infestada do nada que separa o ser que é, do ser que foi e do ser que será. É esse nada que Sartre entende como liberdade. Ainda que seja uma liberdade particularizada, ou seja, ôntica, é fundamentada ontologicamente. Sartre expressa-se do seguinte modo: “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 1943, p. 63). O humano se constitui do seu passado, bem como de seu devir no presente em direção ao futuro. Esse direcionamento ao futuro é a intencionalidade ou a transcendência ou o arrancar-se do ser em direção a alguma coisa que não seja si mesmo. Esse processo de intencionalidade ou transcendência que nos apresenta Sartre promove uma conduta que nos exige uma resposta imediata, sobre que conduta é essa. Responde-nos o próprio Sartre:

Na liberdade o ser humano é seu próprio passado, bem como seu próprio devir, sob a forma de nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente ao seu

passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Podemos dar uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser, colocando-se a si mesma em questão. (SARTRE, 1943, p. 64).

A angústia é a consciência de seu próprio devir ou transcender em direção ao futuro que ainda inexistente ou que sua existência é apenas possível. Os primeiros pensadores a tratar do tema da angústia foram Kierkegaard e Heidegger. De acordo com Sartre, Kierkegaard primeiramente esclarece a diferença entre o medo e a angústia. O medo deriva dos perigos que vivenciamos dos seres externos a nós; desse modo, tem-se medo do precipício, dos acidentes, das tempestades, entre outros. A angústia é motivada pelas inseguranças e incertezas de nossas atitudes perante as coisas ou seres que nos causam medo. De acordo com Sartre, a angústia kierkegaardiana é resultado de um processo reflexivo da consciência, enquanto o medo da consciência irrefletida. O medo é a vivência, enquanto a angústia é a reflexão dessa vivência amedrontada. A angústia apresentada por Kierkegaard se define ante o passado e o futuro. A angústia ante o passado é. Depois de uma decisão tomada ontem, o humano sabe que essa decisão passada não exerce qualquer poder sobre si. Sua angústia consiste em saber que se é livre para agir, respeitando ou não sua decisão passada. A angústia ante o futuro é semelhante a de um atleta que anuncia a todos sua última apresentação profissional e que durante sua despedida se angustia diante de um futuro incerto de ex-atleta. Sartre, no entanto, não aceita essa explicação do existencialismo de Kierkegaard, pois a angústia não surge como comprovação da liberdade humana. Para Sartre, “[...] existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade” (SARTRE, 1943, p. 68).

A angústia não é um ser constitutivo do humano; é apenas a consciência humana da liberdade. Sartre nos afirma que:

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 indagarem 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 nas relações consigo mesmo. (SARTRE, 1943, p. 69).

Assumir que não exista nada na consciência significa que nada existe mesmo. Todos os motivos que impulsionam nossa ação, as justificativas que fornecemos de nossos atos não constituem nem estão na consciência; os motivos existem para a consciência. Desse modo, podemos concluir que a consciência não pode ter nenhum motivo interno, pois internamente é plenamente vazia, ou seja, não tem nem conteúdo nem motivos. Nesse sentido, apresenta Sartre:

A consciência não é seu próprio motivo, sendo vazia de todo conteúdo, o que nos remete a uma estrutura nadificadora do *cogito pré-reflexivo*: a consciência está frente ao seu passado e futuro tal como frente a um si mesmo que ela é, a maneira de não sê-lo, e isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade”. (SARTRE, 1943, p. 69).

A angústia mantida pela liberdade humana manifesta a obrigatoriedade de o humano se constituir perpetuamente. O humano constituído na temporalidade sabe que seu passado é pétreo e pleno; encontra-se no presente, separado de seu passado plenificado por nada e, justamente por ser nada, é intransponível. Esse mesmo presente é possibilidade de constituição futura e apresenta-se no presente como plenamente possível, portanto, ainda inexistente; e, novamente, o que separa o presente humano de seu futuro é absolutamente nada. O homem se plenifica no seu passado e arrancando-se da própria essência passada, lança-se no futuro, constituindo-se constantemente um ser de possibilidades. A liberdade se angustia diante dessa possível concretização porque nada obstrui o humano de seu passado ou de seu futuro, pois tanto o passado quanto o futuro estão praticamente aí, separados do presente por nada.

A angústia se manifesta porque a possibilidade humana aparece como possibilidade exclusiva do sujeito agente. Nada separa o passado do presente, bem como do futuro. O futuro se apresenta como plena possibilidade de realização dos projetos livremente planejados. Aquilo que se considera

valeroso ou não valeroso não possui valor por si, mas depende da atribuição de um humano. Tal atribuição é extremamente livre, pois a escala de valores que existe hoje poderá ser transformada ou mesmo abandonada no amanhã. Desse modo, o mundo só tem sentido porque se atribui sentido ao mundo, visto que em-si mesmo o mundo é apenas mundo. O humano se utiliza do mundo para amenizar sua angústia, transferindo sua liberdade como determinismo das coisas do mundo. Esse tipo de liberdade que estamos apresentando se assemelha ao conceito de projeto que Heidegger nos apresenta ou do conceito de angústia de Kierkegaard. Sartre entende esses modos de liberdade no plano ôntico, vindo a tomar, como já se afirmou, essa liberdade particularizada. Na vida cotidiana dos seres livres, essa liberdade é comumente deslocada ao seres do mundo, como uma fuga diante da angústia e em uma tentativa humana de fundamentar as ações em alguma forma de determinismo. Essa conduta de autoengano é caracterizada por Sartre de má-fé. É sobre essa conduta humana que nos ocuparemos nas linhas a seguir, para continuar nosso trabalho de compreensão da existência humana e, em seguida, retomaremos a liberdade como o ser constituinte do humano.

2.4 – A MÁ-FÉ

Vimos anteriormente que o humano é o ser pelo qual o nada vem ao mundo através de suas condutas negativas e tais condutas são fundamentas no Nada, que também aparece no mundo como uma negação do ser. O Nada é uma negação que ocorre sobre um fundo de ser. É esse o ser do homem e é assim que se fundamenta a liberdade. Se o nada ou a conduta negativa aparece no mundo através do humano, o que é esse humano? O humano é um ser de consciência e, por sua vez, “[...] a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser” (SARTRE, 1943, p. 81). Se o humano é o ser da negação e é a partir dele que surgem as negações, não poderia, o ser humano, negar-se a si mesmo ou até mesmo mentir para si? Esse modo de autonegação de si também não seria algo constituinte do humano? Essa negação daquilo que se é de fato é chamada por Sartre de má-fé, que em muito se assemelha à mentira. Veremos, entretanto, que tal semelhança é apenas superficial. Podemos afirmar que o

ser do humano é um ser de negação e não um ser de mentira (SARTRE, 1943, p. 81-82).

De acordo com Sartre, a má-fé é distinta da mentira porque a primeira é uma negação interna, ou seja, nega aquilo que o ser humano é. Isso significa que ser o ser humano é liberdade e tal liberdade implica o aparecimento do nada no mundo. A má-fé é a negação dessa liberdade e desse advento do nada. A má-fé constituinte do humano afirma que ele é alguma coisa positivamente, do mesmo modo que os demais objetos constitutivos do mundo. Já com a mentira ocorre o processo de negação inversa, pois não é uma negação interna, visto que a negação recai sobre o ser transcendente e é esse ser transcendente que é negado. A mentira não recai sobre o ser da consciência, pois uma consciência, para mentir, precisa estar muito sabedora da verdade, precisa compreender muito bem do ser que mente para conseguir efetuar tal mentira, pois o não conhecimento daquele ser que é mentido implica uma vida muito curta da mentira (SARTRE, 1943, p. 82-83).

Ao mentiroso é tão necessário saber daquilo que se mente quanto do conteúdo de sua mentira, pois a mentira só terá seu sustento a partir do momento em que o mentiroso souber bem defender e desenvolver sua mentira. É característica do mentiroso o conhecimento da verdade e, ao mesmo tempo, a cínica negação dessa verdade. O mentiroso é cínico, dissimulado, imitador em suas atitudes. Toda essa predicação da atitude do mentiroso não diz respeito a ele mesmo, mas a um ser transcendente que está distante e diante dele e que é negado. Já a má-fé não é uma mentira, mas um auto engano, pois, ao mentiroso é necessário que saiba que está mentindo; quanto à má-fé, diz-nos Sartre: “ é conduta transcendente” (SARTRE, 1943, p. 83). Isso significa que a mentira é uma falsa negação e a má-fé uma negação quase plena, pois há uma determinação no humano em ser algo, como o garçom, por exemplo. O humano se engana e afirma ser alguma coisa opaca, engana-se quanto à sua liberdade.

A má-fé, por sua vez, tem em si a estrutura da mentira. Todavia, é uma mentira para si mesma. É uma forma de autoengano, pois “[...] na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo” (SARTRE, 1943, p. 83). Na conduta da má-fé, distintamente da mentira, não há a dicotomia entre enganador e enganado, existe apenas o enganado. Não há qualquer

duplicidade da consciência, pois a consciência é aquela que se autoengana sobre si mesma. Nas palavras de Sartre:

A má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé; esse projeto encerra uma compreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber que é-me disfarçada enquanto enganado. (SARTRE, 1943, p. 83).

A má-fé é uma conduta humana como projeto de autoenganar-se. Isso implica que, como o ser da consciência é aquilo que não é, na atitude pré-reflexiva da má-fé, ela se autoengana, afirmando ser alguma coisa. Tal conduta é tratada por Sartre de má-fé porque é preciso que o humano tenha consciência de si como sendo um ser de pura intencionalidade, portanto, um ser que tem seu ser fora de si, para se enganar e, de má-fé, acreditar que seu ser está em si mesmo. Não é uma mentira para si mesmo, porque a mentira nega algo externo, algo transcendente ao humano, enquanto a má-fé é negação estrutural daquilo que é o humano. Entenda-se que, quando falamos em negação estrutural do humano, estamos afirmando que a má-fé conduz o ser humano à consciência de que o mesmo é alguma coisa.

São três as condutas de má-fé apresentadas e analisadas por Sartre: a mulher e o possível encontro amoroso com um homem; o garçom que imita e se convence de sua imitação como garçom e o homossexual que nega sua pederastia. Fixaremos apenas na primeira delas, a de uma mulher que está em um encontro amoroso.

A mulher, em seu encontro amoroso, prefere se enganar de que está na sua responsabilidade a decisão daquilo que irá acontecer nos momentos seguintes a um aperto de mão ou um olhar mais íntimo de seu companheiro. Entretanto, a mulher age de má-fé, ou seja, prefere se enganar diante da situação, mesmo sabendo como ela ocorrerá ou ocorre, fingindo a si mesmo, a tal ponto de se convencer do seu fingimento, que a situação não depende dela; a mulher coloca-se como uma coisa transcendente e passiva esperando a ação do outro. Com a má-fé o humano foge da responsabilidade

que é por essência sua. Finge ser uma coisa entre outras coisas. A mulher se anula e se torna uma coisa desprovida de corpo, alma ou desejo. Põe-se na situação de ser apenas um objeto dentre os demais objetos. Essa crença de ser um objeto sem, de fato sê-lo, é o que caracteriza a conduta de má-fé da mulher. Nas palavras do próprio Sartre,

[...] ela se vê como não sendo seu próprio corpo e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem ocorrer certos fatos, mas que é capaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão de fora. (SARTRE, 1943, p. 91).

A má-fé consiste em fazer o humano acreditar ser alguma coisa que não é. É o estabelecimento de uma identidade tal como se tem a identidade do ser Em-si; isso quer dizer que a má-fé põe o humano na mesma condição de ser uma coisa dentre as demais coisas, de esperar passivamente a realização ou concretização dos possíveis fora de si mesmo. A identidade própria do ser Em-si não constitui a realidade humana, pois a realidade humana consiste em não ser aquilo que é e ser aquilo que não é. A má-fé implica promover o autoengano, inserindo na consciência o princípio de identidade, afirmando que a consciência é o que é.

A conduta da má-fé exclui, portanto, a liberdade constituinte do humano. Devemos, assim, abandonar a conduta da má-fé e retomarmos a questão da liberdade que, se nos prendermos, a má-fé é excluída equivocadamente da realidade humana. A liberdade constituinte deve ser ontologicamente compreendida e fundamentada. É essa compreensão que intentaremos nas linhas a seguir.

Pensar em humano livre significa pensar em alguém que pratica algum ato. Todo ato é intencional e a intencionalidade é o ser da consciência; sabemos também que tanto o ato quanto a consciência são constituintes humanos. Esse humano, por sua vez, tem como essência a liberdade. Enfim, a consciência, o humano, a liberdade, a intencionalidade são conceitos que apresentam um mesmo modo de ser, o ser da transcendência. Uma modalidade de ser que tem por característica primeira a transcendência. Esse ser é movimento de saída do ser em direção ao próprio ser. Tal ser é o que Sartre denominou de Para-si. Sartre assim o define:

Ser para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É através dela que o Para-si escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que pode-se dizer dele, pois ao menos é aquele que escapa a esta denominação mesmo, aquele que já está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece. (SARTRE, 1943, p. 483).

Encontramos o ser da realidade humana, é o ser Para-si. Esse ser é o ser da transcendência, da saída do próprio ser como um processo de negação do ser e em busca de si mesmo. A liberdade é justamente essa transcendência resultante de um movimento de saída de si em direção a alguma coisa que não é ela. A liberdade está no coração humano e só se torna possível no humano, e porque este ainda não é o bastante, tende sempre a ser alguma outra coisa no futuro. É a liberdade que possibilita essa não essencialização do humano em coisa. De acordo com Sartre, “[...] a liberdade é precisamente o nada que é, tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser” (SARTRE, 1943, p. 485). O humano se faz no futuro, se concretiza no passado e, no presente, é apenas liberdade e só pode ser liberdade porque não é si mesmo, não se concretiza e se torna um Em-si. O homem é, portanto, livre por não ser alguma coisa e poder se tornar constantemente. A única coisa que o homem é, no presente, é presença a si mesmo como plenamente possível.

3 - O PARA-SI E A CONSTITUIÇÃO HUMANA

Se a essência humana é a liberdade e tal liberdade é a modalidade do ser-Para-si, cabe-nos, agora, refletir e apresentar as características desse ser-Para-si, quais são suas estruturas, como se apresenta como fundamento à realidade fenomênica e ao conhecimento. O ser-Para-si é, então, a realidade humana no seu modo mais originário e existencial possível. Por que, humanamente, precisamos fazer isso, ou seja, qual é a necessidade que nós, humanos, temos de questionar o nosso fundamento? Sartre responde-nos do seguinte modo: “Heidegger diz do próprio homem e não da consciência, sob a forma: o homem, diz ele (e nós diremos a consciência não-tética), é um ser cuja característica de ser é que há no seu ser a questão do seu ser” (SARTRE, 1994, p. 104). Essa questão apresenta o humano como o ser questionador e a primeira questão emergente é sobre o fundamento do próprio ser, isto é, nós, humanos, queremos saber o fundamento ou os fundamentos da nossa existência. E, como vimos anteriormente, questionar é se pôr diante do ser e indagá-lo, esperando uma resposta. Pôr-se diante do ser implica a saída do próprio, para que possa interrogá-lo. Dos seres existentes, o único ser que põe em questão o fundamento da existência é o humano.

Para melhor apresentarmos essa parte constituinte da realidade que questiona a própria realidade e os fundamentos dessa mesma realidade, é preciso que retornemos àquilo que apresentamos no início. Devemos, pois, regressar ao *cogito pré-reflexivo* ou *consciência não tética* que nos tornará possível descrever e compreender existencialmente a realidade humana.

De acordo com Sartre, Descartes é o primeiro a apontar uma teoria da subjetividade com a noção de *cogito*, entretanto, seu erro consistiu em transitar de um aspecto puramente funcional do *cogito* ao aspecto existencial, ou seja, passou de um *cogito* puramente pensante ao um sujeito espaço-temporal. Essa transição provocou a substancialidade de duas partes de uma mesma estrutura, pois o *cogito* foi abordado como *res* – coisa – pensante e extensa, assumindo o caráter de um axioma indubitável. Esse erro que mencionamos é abordado por Husserl do seguinte modo: “infelizmente, é que o acontece com Descartes, em resultado de uma confusão, que parece

pouco importante, mas acaba sendo muito funesta, e faz do *ego* uma substância *cogitans* separada, um *mens sive animus* humano” (HUSSERL, 2001, p. 42). Husserl, embora crítico do cartesianismo, reformula e reinterpreta as obras de Descartes. Tal interpretação é corroborada por Sartre naquilo que tange ao substancialismo do *cogito*. Não encontramos em Husserl, muito menos em Sartre, qualquer concepção que consiste em compreender o *cogito* como uma coisa, seja pensante ou extensa. Para Sartre, todavia, Husserl evitou tanto o erro substancialista, que não conseguiu ultrapassar a descrição das aparências desse *cogito*, sendo chamado por Sartre de fenomenista e não de fenomenólogo, crítica essa de que ainda não temos condições de discordar ou de com ela concordar.

Outro interlocutor de Sartre nesse percurso é Heidegger, que, discordando de seu mestre Husserl, e, ao mesmo tempo, discordando do substancialismo cartesiano, apresenta o conceito da realidade humana como *Dasein* – traduzido como ser-aí ou ser-no-mundo. Para Heidegger, o ser se faz presente em um mundo e isso se torna mais claro quando afirma: “[...] nesse em virtude de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreender” (HEIDEGGER, 2009, p. 203). No pensamento heideggeriano, o ser-no-mundo é sua compreensão de ser presença em um mundo dado, compreendendo-se como plenamente possível em um mundo constituído. Heidegger ainda nos afirma que “[...] compreender é o ser existencial próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 204-205). Sartre entende o *Dasein* heideggeriano como uma pura existência, pois é um ser presente no mundo, que, ao ser presente, compreende-se como presente, ou seja, um ser que é projeto agora para possivelmente ser no futuro. Sua presença no mundo é apenas compreendida, pois sua existência só se dá efetivamente enquanto possibilidade. Esse ser-no-mundo compreende sua existência como um projeto ou algo ainda não efetivado. Isso significa que a realidade humana se compreende como um projeto que está pleno de possibilidades, ou seja, o humano é projeto ou possibilidade de ser no futuro e, presentemente, nada é. Isso implica o fato de que a realidade humana no presente é pura possibilidade, ou seja, sua existência efetiva ainda não se deu. Esse modo de compreensão da realidade

humana em nada difere (nem exclui) daquilo que Sartre apresenta como *cogito-pré-reflexivo* (SARTRE, 1943, p. 109-110), pois a compreensão existencial que Heidegger nos apresenta é também uma consciência de compreensão. Vejamos:

O que há na realidade humana para que possa se compreender como existência plenamente possível? Por que a realidade humana tem a necessidade de ser pôr em questão? O que há, de acordo com Sartre, é que qualquer compreensão de projeto existencial é, antes de tudo, uma consciência de projeto de existir. Nessa perspectiva voltamos, então, ao nosso ponto inicial, pois primeiramente existimos e, só em seguida, conhecemos tal existência, ainda que essa compreensão existencial seja apenas compreensão de um projeto possível, como apresenta Heidegger, ou um absoluto conhecimento, como propôs Husserl (SARTRE, 1943, p. 109-111). Essa realidade existencial antecede primordialmente qualquer forma humana de conhecer, pois tanto para se assumir gnosiologicamente a existência humana, quanto para se admitir o presente como pura possibilidade, faz-se necessário considerar que primeiramente há existência a ser conhecida ou projetada.

Como, então, apoiados em Sartre, compreender ou descrever a realidade humana? Podemos conhecer essa existência primeira ou apenas reconhecê-la como existência, limitando o caráter do conhecimento e ampliando a dimensão existencial? Para esclarecer essas questões, Sartre, tal como Heidegger, parte da análise da interrogação, porque esta é a conduta mais próxima e específica do humano, visto que se está questionando sobre a própria existência. Como e por que perguntamos? Esta é uma das condutas que põem a realidade humana diante do ser. Cabe à realidade humana posicionar-se frente ao ser e indagá-lo. Essa conduta exige uma espera que independe do ser interrogante. Dito de outro modo, a realidade humana põe-se diante do ser e o questiona, esperando uma resposta. Essa resposta esperada pode ser negativa ou positiva. A positividade pode ser quanto à resposta, ou seja, o ser se dá positivamente àquilo que o interrogador esperava. Outro modo de positividade da resposta diante do ser interrogado é quando a espera do questionador não é contemplada. Aquilo, entretanto, que se indaga sobre o ser se dá de modo positivo, isto é, o indagador esperava obter determinada resposta, todavia, expectativa do interrogante não se cumpriu, mesmo que a

resposta dada pelo ser questionado tenha sido positiva. Seja qual for a modalidade da resposta, negativa ou positiva, é através da interrogação que o humano se põe frente ao ser pleno e o indaga sobre tal plenitude. O ser que interroga sai de sua plena positividade, torna-se uma espera vazia diante do ser interrogado e espera que esse vácuo criado com a fuga do ser de si mesmo, ou seja, de um princípio de negação, seja cindida pela resposta dada e este ser interrogador seja plenificado novamente. Essa fuga do ser de si mesmo é o que torna possível a realidade ser conhecida, pois se o ser não nega originalmente, não haveria perguntas sobre sua positividade e a plenitude impediria qualquer possibilidade de conhecimento ou existência. O que é essa realidade que estamos buscando conhecer?

A realidade é, então, constituída de dois polos, o humano e o mundo. O humano deriva de uma negação do mundo, isto é, o mundano não é humano. Só podemos, entretanto, pensar algo sobre o mundo a partir daquilo que ele não é, ou seja, o humano. Essa constituição de positividade do mundo e negatividade do humano é apresentada por Sass da seguinte maneira: “[...] consciência e objeto são um para outro” (SASS, 2009, p. 209). Isso quer dizer que o mundo, enquanto totalidade das coisas, é pleno, pois nada lhe falta e é totalmente positivo. Já a natureza humana é o ser pelo qual o mundo se torna existente, ainda que em si não dependa do humano para ser, apenas dependa para aparecer. O aparecimento do mundo se dá através da negação que esse mundo em-si faz de si mesmo, tornando-se algo distante de si e é justamente essa distância de si que possibilita que a positividade do mundo seja questionada. Esse ser distanciado do mundo, mas que deriva dele e se faz presente no mundo é o humano, pois esse humano que possibilita o aparecimento do mundo é a consciência. Desse modo, cabe-nos refletir sobre o ser da consciência, pois é através dela que o mundo se constitui como uma realidade plena.

O fundamento da consciência aparece como uma questão a ser refletida ou reconhecida (SARTRE, 1943, p. 109-110). O ser da consciência se manifesta juntamente com a manifestação do ser das coisas nas quais ela se intenciona, ou seja, o ser da consciência aparece no mesmo processo em que aparece o mundo, pois a consciência torna o aparecimento do mundo possível, mas, ao tornar o mundo um fenômeno também aparece, ou seja, constitui-se

juntamente com o mundo. As coisas constituintes do mundo são designadas por Sartre como o Em-si que, por sua vez, é pleno de ser, isto é, nada de ser lhe falta, é totalmente positivo. Já a consciência é descompressão de ser, ou seja, não tem qualquer ser próprio, pois tudo o que ela é ela o toma emprestado de outro ser que não é ela. É nesse sentido que Sartre nos afirma que “[...] é impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma” (SARTRE, 1943, p. 110).

Essa concepção de que o mundo é um dado positivo e pleno implica assumir a existência efetiva do mundo como um dado inquestionável e essa indubitabilidade do mundo só é possível a partir da crença de que nossa consciência faz aparecer algo verdadeiro. Sartre crê na existência de um mundo positivamente pleno, que é revelado pela consciência. Continuar na esteira do pensamento sartriano requer, nesse caso, nossa concordância com a essa credulidade quanto à existência efetiva do mundo, pois, se não concordarmos com essa tese, nada do seu posicionamento filosófico presente em *O ser e nada* será possível fundamentar. Com esse pressuposto, prosseguimos nossa apresentação mais íntima da consciência sartriana ou daquilo que chamamos de realidade humana ou ainda Para-si.

Para Sartre, o ser da consciência se manifesta concomitantemente com o ser das coisas. Esse modo de manifestação do ser da consciência é, além de descompressão de ser, uma falta de identidade consigo mesma, pois se o ser da consciência vem à tona através de outro ser, ela, a consciência, não pode ser definida como identidade consigo mesma. Isso assim é porque a existência ou aparecimento da consciência só é possível mediante o aparecimento do mundo ou de uma parcela constituinte desse mundo que se torna aparecimento através da consciência. Por exemplo: ‘esse livro que está ali’ aparece, ao mesmo tempo em que aparece a consciência do livro que está ali. Dito de outro modo, o livro e a consciência não estão separados como uma consciência cognoscente e o livro conhecido ou um sujeito e um objeto. Nesse caso, o que existe é apenas o aparecimento do livro; a consciência só aparece porque tem um objeto ao qual se intenciona, muito embora o aparecimento da consciência seja dependente desse ser que não é ela, já que depende do objeto – livro – para se tornar aparecimento. Desse modo, podemos afirmar: ‘É o livro’.

O conhecimento desse aparecimento da consciência e do livro alteraria o ser da consciência em sua originalidade, pois seria necessário admitir ser consciente da consciência do livro. O processo gnosiológico, portanto, põe como objeto tanto a consciência quanto o objeto intencionado por ela. Mesmo que estejamos nesse ato reflexivo e gnosiológico, precisamos admitir que existe uma consciência irrefletida que precedeu esse ato cognitivo. Husserl admite esse *cogito* irrefletido quando afirma:

Os complexos de minhas espontaneidades de consciência, em suas diversas variações, tais como o ato de considerar de maneira investigativa, de explicitar e conceitualizar na descrição, de comparar e distinguir, coligar e contar, pressupor e inferir, em suma, a consciência teórica em suas diferentes formas e níveis se refere, portanto, a este mundo, o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo o mundo que me circunda. O mesmo vale para as múltiplas formas dos atos e estados afetivos e volitivos: prazer e desprazer, alegrar-se e estar abatido, desejar e evitar, ter esperança e temer, decidir-se e agir. Todos eles, incluindo os simples atos do eu nos quais, em direcionamento e apreensão espontâneos, estou consciente do mundo como mundo imediatamente disponível, são abrangidos pela expressão cartesiana *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nessa forma fundamental de toda vida atual, não importa se eu anuncie ou não o *cogito*, se esteja ou não orientado reflexivamente para o eu e para o *cogitare*. Se sou assim, então há um novo *cogito* vivo, que é, por sua vez, irrefletido, e que, portanto, não é objeto para mim (HUSSERL, 2006, p. 75).

Cumpre-nos, assim, evitar tal influência reflexiva ou gnosiológica no intento de compreender o ser da consciência e, ao mesmo tempo, salvaguardar o primado da existência sobre o conhecimento. É nesse sentido que Sartre funda a tese de um *cogito pré-reflexivo* como condição para o *cogito reflexivo*.

Sartre não nega, entretanto, a importância do *cogito reflexivo* na fundamentação do ser da consciência quando afirma que precisamos partir do *cogito* com a condição de que, no desenvolvimento de nossas análises, o abandonemos. O *cogito* é resultante de um processo gnosiológico em que é o sujeito cognoscente e o objeto conhecido ao mesmo tempo. Esse *cogito reflexivo* possibilita o desenvolvimento de uma descrição fenomenológica da existência ou da aparição do mundo e, a partir de uma regressão do pensamento, chegarmos ao reconhecimento do *cogito pré-reflexivo* (SARTRE, 1943, p. 110-111). Esses caminhos nos apresentaram o *cogito pré-reflexivo*

como constituinte existencial do fenômeno. É este *cogito* inovador da filosofia de Sartre que iremos discutir.

3.1– O RECONHECIMENTO DO COGITO PRÉ-REFLEXIVO

Vimos que o *cogito pré-reflexivo* é condição para o *cogito* cartesiano, entretanto, o primeiro só pode ser reconhecido mediante o esforço do segundo. Cabe-nos, então, indagar o que é, de fato, esse *cogito pré-reflexivo* sartriano. Precisamos descrevê-lo a fim de desenvolver, juntamente com Sartre, o itinerário ontológico fundante da realidade. Sartre define esse *cogito pré-reflexivo* do seguinte modo:

Decerto, esse *cogito* não posiciona objeto algum, permanece intraconsciente. Mas nem por isso deixa de ser homólogo ao *cogito* reflexivo, na medida em que aparece como sendo a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma; comporta originariamente, portanto, caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual essa consciência existe seja ela mesma. Assim, pelo simples fato de minha crença ser captada como crença, já não é apenas crença, ou seja, já não é mais crença: é crença perturbada. Assim, o juízo ontológico 'a crença é consciência (de) crença' não pode em nenhuma hipótese ser tomado como juízo de identidade: o sujeito e o atributo são radicalmente diferentes, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser. (SARTRE, 1943, p. 111).

O *cogito pré-reflexivo* apontado por Sartre não é um ser cuja existência apreendamos dentre as demais coisas do mundo, pois seu modo de ser é intraconsciente, isso significa que o *cogito pré-reflexivo* não está posicionando objeto algum, todavia, faz-se aparecer como constituinte da realidade fenomênica. Sua existência é reconhecida juntamente com a consciência intencional que está posicionando o objeto, fazendo-o aparecer juntamente com ela. É nesse sentido que Sartre designa o *cogito pré-reflexivo* como homólogo. Tal *cogito pré-reflexivo* é a solução que Sartre apresenta para superar o recurso *ad infinitum* de consciência testemunha presente na gnosiologia. Tal infinitude obscureceria a consciência, fazendo com que a mesma perdesse sua translucidez. É com essa estrutura intraconsciente que Sartre pensa ter superado a gnosiologia proposta por Husserl e outros pensadores contemporâneos. Na teoria do conhecimento, a consciência

posiciona o objeto e sabe que o está posicionando. Isso quer dizer que a consciência, ao posicionar o objeto transcendente, pode ter conhecimento de si como posicional do objeto, isto é, efetua um ato plenamente reflexivo e cognitivo de si.

Se esse argumento não tiver um fundamento primeiro, todos os atos de intencionalidade sempre terão a necessidade de outra consciência que testemunhe a intencionalidade posterior. Há, nesse sentido, a necessidade de uma constante consciência testemunha, fato por que nunca superaríamos a teoria do conhecimento. A proposta do *cogito pré-reflexivo* é a inserção da primazia do irrefletido, fundamentando o processo de reflexão da consciência. Desse modo, o processo de intencionalidade é, primeiramente, reconhecido e, na sequência, conhecido. A inserção desse *cogito pré-reflexivo* na consciência é o fundamento de toda e qualquer relação de intencionalidade e também as possibilidades de conhecimento dessa existência. Gnosiologicamente, nada podemos conhecer desse *cogito pré-reflexivo* que Sartre nos apresenta, pois derivariam de relações reflexivas e teríamos precisado de outra consciência testemunha que verificasse tal relação, caindo no erro da infinitude das relações cognitivas (SOUZA, 2009, p. 61-65). A consciência pré-reflexiva, antecede, originariamente, a consciência tética ou reflexiva.

Danto esclarece essa *consciência pré-reflexiva* do seguinte modo:

Ela existe antes de estarmos cômicos de ela ser algo que não a própria percepção. Pode-se colocar isto sob outra luz. Estou consciente de estar deleitado. Mas estar deleitado não é algo em que eu possa tropeçar, por assim dizer, algo que pudesse estar ali, quer eu o percebesse ou não, como uma mesa. Portanto, uma vez mais não é como se eu me desse conta de estar deleitado. Estar deleitado coexiste com sua própria percepção: o prazer e a percepção do prazer estão inconsutilmente unidos por um único composto, como os membros da Trindade. (DANTO, 1978, p. 48).

Esse campo não-reflexivo é o que iremos apresentar na sequência, pois reconhecemos a existência desse *cogito pré-reflexivo* porque ele se faz presente. Não podemos falar da existência do prazer sem admitir uma consciência prévia desse prazer. Não conseguimos dissociar a consciência do prazer ou do deleite. Ao sentir prazer temos, coexistindo à sensação prazerosa, a consciência dessa sensação. Ainda que, como afirma

Danto no trecho acima, ainda não estejamos cômnicos do prazer. Podemos admitir sua existênciã e discorrer sobre seu modo de ser a partir da memória, pois recordamos o passado e, a partir da recordação passada, reconhecemos que esse *cogito pré-reflexivo* se fazia presente no passado rememorado. Como o *cogito pré-reflexivo* se faz presente?

3.2 O PARA-SI E A PRESENÇA A SI

O *Para-si* é o *cogito pré-reflexivo* que, por sua vez, é a realidade humana. É da natureza da consciência ou realidade humana transcender-se, ou seja, ser apreendida lá, mais adiante de si e distante do mundo em que se situa. Ser apreendida diante de si é estar distante de si mesma e, mesmo distante, fazer-se presente para ser apreendida. Ilustramos essa distância da consciência de si mesma no mundo em que se situa como se fosse um sujeito diante de um espelho, pois está ali, faz-se presente no reflexo do espelho e, ao mesmo tempo, como origem do reflexo, isto é, como refletidor.

No que toca à consciência, é o que já apresentamos antes como intencionalidade, pois o caráter da intencionalidade é fazer a consciência apreender-se fora de si, do mesmo modo que o sujeito consegue se apreender fora de si, a partir de seu reflexo no espelho. A intencionalidade da consciência torna sua apreensão sempre distante de si mesma, pois só podemos apreender e falar da consciência a partir do objeto por ela intencionado, isto é, de seu reflexo apreendido distante de si. É desse modo que podemos falar em presença da consciência, ou seja, a partir do aparecimento do objeto em-si que só aparece a partir da consciência de seu aparecimento. Vejamos nesse trecho como Sartre apresenta essa forma de presença da consciência, a fim de justificarmos e esclarecermos um pouco mais:

Assim, consciência (de) crença e crença constituem um único e mesmo ser, cuja característica é a imanência absoluta. Mas, se quisermos captá-lo, ele desliza entre os dedos e nos achamos frente a um esboço de dualidade, um jogo de reflexos, porque a consciência é reflexo; mas precisamente enquanto reflexo, ela é refletidora, e, se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo (SARTRE, 1943, p. 112).

Consciência e crença não são duas coisas ou substâncias separadas e que se unem de acordo com a necessidade de uma ou outra. Consciência e crença coexistem de modo interdependente, a tal ponto de não podermos separá-las uma da outra. A consciência se torna algo que ela não é, ou seja, torna-se crença e aquilo que ela é, a intencionalidade, acaba sendo suplantado pela crença. Por isso não podemos separar crença de consciência da crença. Ambas constituem um único fenômeno. Suponhamos que as separássemos: o que seria a crença se não tivéssemos consciência dela? A crença seria um ser pleno, opaca e em-si mesma, sem a possibilidade de qualquer abertura para outro modo de ser. A análise hipotética sobre o ser da consciência separada da crença não seria diferente, pois só podemos pensar sobre a consciência a partir do objeto que intencionalmente faz aparecer. Não se tem pura e simplesmente consciência, pois a consciência é sempre de alguma coisa. Mesmo a consciência (de) consciência, que veremos logo mais, é resultante de sua reflexão, ou seja, a consciência se torna objeto de sua reflexão, entretanto, faz-se objeto sempre como intencionalidade de outro objeto. Podemos, assim, pensar a crença e falar de sua existência porque temos consciência dessa crença. E, do mesmo modo, podemos falar dessa consciência somente a partir da crença. É nesse sentido que Sartre afirma que a consciência é apreendida distante e, ao mesmo tempo, diante de si mesma, ou seja, a consciência aparece e se faz presente a si através do objeto por ela intencionado. Não há, portanto, a consciência e, na sequência, uma crença que é buscada pela consciência, porém é a relação entre elas que torna o aparecimento da crença e da consciência possível. Ambas coexistem e estão em uma imanência absoluta, pois não é possível separar a crença (da) consciência. Se nos enveredarmos pelo caminho de tentar apreender uma e depois a outra, ficaremos presos a um jogo de reflexo e refletidor. Isso equivale a dizer que a consciência é aquela que reflete, e o reflexo é o objeto por ela refletido. Se nos atentarmos ao refletido, encontraremos o reflexo, ou seja, se nos dedicarmos na busca do objeto, nesse caso a crença, seremos remetidos, necessariamente, à consciência. Por outro lado, se nos fixarmos na busca da consciência, enquanto refletidora, encontraremos o reflexo ou a crença. Estamos diante de uma imanência una e fugidia, que, ao perceber sendo captada, se dualiza e se põe em constante jogo de reflexos. Diante desse

impasse de deslizamento da consciência e de seu objeto, como explicar essa unidade constituída de reflexo e refletidor, de modo a conservar seu monismo originário, preservando a clareza da consciência e a plenitude do objeto se elas se dão simultaneamente e não dissociadas? Vejamos como Sartre nos responde essa questão:

a existência objetiva do reflexo-refletidor, se aceitarmos como se dá, nos obriga, ao contrário, a conceber um modo diferente do Em-si: não uma unidade que contenha uma dualidade, nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, mas uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão. (SARTRE, 1943, p. 112).

Se tomarmos como objeto de nossa reflexão a crença, modificaremos estruturalmente a crença, pois, além de existente, a crença passará a ter sua existência conhecida. Isso quer dizer que nos fixaremos no reflexo, ou seja, no modo do aparecimento da consciência. O posicionamento reflexivo diante do objeto, todavia, não exclui a constante coexistência da consciência de si no ato de refletir sobre a crença, pois ainda que a crença seja ato intencional da consciência tética, a consciência não-tética de si acompanhará todo e qualquer ato intencional.

O itinerário apresentado por Sartre parece apontar que a busca da unidade da imanência, tal como almejamos, parece não passar pela via do conhecimento, pois, por esse caminho a organização unitária se desfaz e encontramos uma dualidade entre reflexo e refletidor, em que um remete, necessariamente, ao outro. Se tentarmos apreender a crença seremos remetidos à consciência; se captamos a consciência seremos lançados na crença. Desse modo, propõe-nos Sartre que a busca pela compreensão do monismo fenomênico seja possível ou se efetive se nos fiarmos no reconhecimento dessa dualidade unitária, admitindo o caráter irreflexivo e primordial que fundamenta originariamente todas as relações reflexo-refletidoras da consciência. De acordo com Sartre, reconhecemos a necessidade primordial desse caráter irreflexivo da consciência, que ele denomina de *cogito pré-reflexivo*, ou nunca superaremos a infinidade de relações que se estabelecem entre a consciência conhecedora ou reflexiva e

seu reflexo ou objeto intencionado, pois sempre haverá mais uma possibilidade ou outro modo de apreender o objeto visado.

O argumento sartriano sobre a existência unitária da dualidade reflexo-refletidor nos convence pelo fato de não podermos conceber a existência da consciência e do seu objeto separadamente. A consciência existe, entretanto só pode ser apreendida distante de si mesma; podemos apreender a consciência somente com o objeto intencionado que a tornou fenômeno. Por outro lado, só podemos apreender o objeto intencionado a partir da consciência que o fez aparecer. Existir implica essa interdependência, pois não existe consciência sem objeto intencionado e o modo de ser do objeto só se torna um aparecimento devido à plena translucidez da consciência. O objeto que aparece, portanto, é sempre uma consciência do objeto e essa consciência só poder ser apreendida juntamente com esse objeto.

Ser consciência do objeto não implica em Sartre não ser consciência de si mesma, pois uma consciência inconsciente é inconcebível (DANTO, 1975, p. 46-47). Para Sartre, em toda consciência posicional do objeto há, ao mesmo tempo, consciência não posicional de si como consciência. Nesse sentido, Souza comenta que “[...] a consciência reflexiva pode questionar teticamente a crença no objeto ou efetuar uma eidética do próprio ato de crer, questionando-o em sua estrutura específica” (SOUZA, 2009, p. 67). Voltemos ao exemplo da crença. A consciência é consciência posicional (de) crença, sabe que é crença, todavia, não sabe de si mesma enquanto consciência (de) si como sendo consciência (de) crença. Como a consciência é toda no objeto por ela intencionado, não pode ser intencionalidade de dois objetos ao mesmo tempo, entretanto não pode deixar de ser consciência porque é consciência (de) crença. Nesse sentido, afirma Sartre: “a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si” (SARTRE, 1943, p. 112-113). Ora, essa consciência (de) si é a consciência existindo juntamente com o objeto por ela intencionado, só que sua existência é acoplada a esse objeto, isto é, a consciência não se tematiza ou não se faz objeto de sua própria intenção. Dito de outro modo, a consciência tem consciência de si mesma quando está consciente do seu objeto, entretanto, essa consciência não é objeto de si mesma. Não ser objeto de si mesma, não pode implicar, em momento algum, uma inconsciência de si, pois não podemos conceber uma

consciência que seja inconsciente de si mesma, pois, se assim o fizéssemos, estaríamos agindo de má-fé, conforme vimos no capítulo precedente.

É, então, por meio do processo da intencionalidade que a consciência posiciona o objeto de seu aparecimento. Ela, entretanto, não se posiciona ou se tematiza ao mesmo tempo. Se a consciência é consciência (de) crença, quer dizer que a crença está posta em questão e se torna realidade fenomênica e a consciência está ali, coexistindo à crença intencionada, faz-se presente a si mesma, ainda que não se tematize. É essa coexistência da consciência, juntamente com seu objeto, que Sartre acredita ser necessário compreender para entendermos melhor essa noção de irreflexibilidade que ele inseriu na consciência.

Para compreender essa unidade reflexo-refletidor da consciência e de seu objeto, Sartre propõe um recuo ou regresso da reflexão ou conhecimento. Esse recuo do conhecimento implica a afirmação de que a consciência, enquanto unidade reflexo-refletidor, é sempre “consciência pré-reflexiva de si” (SARTRE, 1943, p. 113). Isso quer dizer que a consciência (de) crença é também consciência (de) si como sendo consciência (de) crença. Tal consciência (de) si não é tematizada, ou seja, não é intencionada, pois o objeto da intenção da consciência, por exemplo, é a crença e não si mesma. Desse modo, essa consciência (de) si não tematizada antecede, obrigatoriamente, todo e qualquer ato reflexivo, tanto na busca do reflexo quanto na busca do refletidor. O *si* é, por natureza, refletido e não é uma propriedade de identidade como o *si* do termo Em-si; o *si* da consciência (de) si é o reflexo, aquilo que está distante da própria consciência. De acordo com Sartre: “[...] o si remete, mas remete precisamente ao sujeito. Indica uma relação do sujeito consigo mesmo, e essa relação é exatamente uma dualidade, mas uma dualidade particular, pois requer símbolos verbais particulares” (SARTRE, 1943, p. 113). O *si* é o modo pelo qual o sujeito apreende sua presença e existência no mundo – existência e presença que são apreendidas distante de si.

Na verdade, o *si* não pode ser a consciência, porque a coincidência consigo mesmo promoveria o seu desaparecimento, porque não há reflexo se não houver o refletido e vice-versa e a coincidência promoveria o fim dessa dualidade unitária. Esse *si*, portanto, é a presença a si, ou seja, é o modo de existir distante de si mesmo ou pelo menos de ser apreendido

distante de sua origem, ainda que estejamos falando de uma distância ideal. Existir, portanto, implica um desgarramento do ser com relação a si e se apreender a uma distância de si mesmo. Fazer-se presente é estar distante de si a fim de que possa se apreender. Sobre a relevância da distância como necessidade à presença, Sartre afirma que “[...] a presença pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser” (SARTRE, 1943, p. 113). Assim, o que separa o humano de si mesmo é um distanciamento ideal – um nada e é justamente em função desse nada que separa idealmente o humano de si mesmo que não podemos separar consciência e crença ou o reflexo do refletidor. O que separa a consciência dela mesma é uma leve fissura, um tênue nada. É justamente por ser nada que a consciência, quando tenta superar tal fissura, com o intento de se apreender distante de si, nunca conseguirá ser plenamente positividade, pois o nada se desfaz, fortalecendo o jogo de reflexos que apontamos no início desse tópico. Tal separação é que dista a crença da consciência de crença, pois a mesma não se deixa captar ou sequer ser concebida sem a consciência.

O nada surge no âmago da consciência e seu surgimento é de uma não realidade, ou seja, é aquilo que não existe mais ou não existe ainda. É uma falta de existência. Entretanto, quando essa falta de existência tenta ser suprimida, ela desliza ou foge da consciência. Essa vacuidade vivenciada pela consciência é o que torna possível que o objeto seja a intenção e a presença da consciência a si mesma. Essa descompressão do ser, promovida pela consciência, é o que torna o mundo uma realidade fenomênica, pois, se cindíssemos o nada ou plenificássemos a presença, só teríamos plenitude de existência, aquilo que Sartre denomina de ser em-si. Sartre apresenta essas ideias no seguinte trecho:

Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distancia de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na consciência é o seu nada, o nada da crença como crença em si, crença cega e plena, crença simples. O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. (SARTRE, 1943, p. 114).

O ser que se determina a existir como não sendo ele mesmo é o ser Para-si, pois sua existência se faz presente diante de si, sempre transcendente e nunca irá coincidir consigo mesmo; sempre precisará de outrem para existir. Desse modo, o Para-si é sempre aquilo que ele não é e não é aquilo que ele é. E é justamente por essa falta de coincidência consigo, essa não identidade, que o Para-si põe em questão o seu ser. A resposta à questão sobre o próprio ser impele o Para-si a enfrentar realmente o que se é, ou seja, o Para-si precisa enfrentar que é nada. O nada, por sua vez, “[...] é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade” (SARTRE, 1943, p. 115). Essa pura possibilidade do ser do Para-si é sua contingencialidade em sua relação com o mundo. O Para-si precisa do mundo para interrogá-lo e se fazer presente, tornar-se existente. Essa necessidade existencial em relação ao mundo torna o Para-si, além de plenamente possível, fáctico. É essa facticidade do Para-si que apresentaremos na sequência.

3.3 O PARA-SI: FACTICIDADE E IPSEIDADE

Parafraseando Sartre, afirmamos que o Para-si é, e dele só podemos afirmar isso: “é”. É o quê? Este é indica um modo de existência do Para-si, então, é, primeiramente, existência. Existe, ainda que seja pelo modo de ser o que não é e de não ser o que é. É uma situação absoluta, é um acontecimento absoluto, é lançado em um mundo que se concretiza enquanto um projeto de ser (SARTRE, 1943, p. 115). Esse modo de ser projeto afirma a necessidade de existir em um mundo, pois o projeto existencial se concretiza no mundo; isso implica afirmar que o Para-si é contemporâneo do mundo. É por essa contemporaneidade entre o Para-si e o mundo que podemos afirmar sua liberdade, pois, mesmo que a liberdade seja ontológica, só podemos pensá-la como existente e, ao mesmo tempo, constituinte da realidade humana porque ele se efetiva em uma situação. Estar situado é existir no mundo e é a partir dessa existência mundana que resiste constantemente ao projeto do existir humano, que podemos afirmar a existência constituinte da liberdade humana.

Essa constituição fáctica da consciência significa dizer que o mundo estava aí, dado em sua pura positividade e nele surge um ser que

assume a característica constante da interrogação daquilo que estava dado, ou seja, o ser que interroga essa plena positividade e, a partir da interrogação, faz advir a constante possibilidade da realidade negativa ou do nada. A facticidade implica assumir uma existência livre e a constante responsabilidade da constituição do próprio ser. Entretanto, a situação em que esse ser nasce não é escolhida por ele. A consciência é estruturalmente livre e sua liberdade é percebida a partir das resistências que a situação – mundo em que está situada – oferece como coeficiente de adversidade. Essa oposição consciência-mundo é o modo como ambos aparecem e existem. Podemos afirmar que essa oposição é o modo de a consciência se fazer presente no mundo sem ser o próprio fundamento da sua presença. Nesse sentido, Costa comenta que, com a facticidade, há uma aproximação do Em-si e do Para-si (COSTA, 2009, p. 118). Essa aproximação entre essas duas regiões de ser se fazem necessárias porque o para-si carece de identidade e, ao tentar constantemente resolver essa carência de identidade ou de coincidência consigo mesmo, transcende ao ser em-si, assumindo ser aquilo que ele não é e não sendo aquilo que ele é. Qual é, então, o fundamento do ser Para-si? Instiga-nos Sartre: “[...] pode, enquanto Para-si, ser o fundamento de seu próprio nada? A resposta encontra-se na pergunta” (SARTRE, 1943, p. 116). Assim, Sartre nos indaga e nos afirma ao mesmo tempo que o Para-si é o fundamento de seu próprio nada. Como resolver essa relação do fundamento do Para-si e sua relação com o em-si?

Se a consciência é o fundamento do seu nada de ser, ela não pode conferir o fundamento a si mesma nem recebê-lo dos outros. Isso significa afirmar que a consciência mantém em seu ser uma dependência autônoma. Não confere o ser a ninguém, nem mesmo a si; por isso depende de outro ser que lhe confira o fundamento. É, entretanto, autônoma, pois não recebe de nenhum outro ser o fundamento. Desse modo, a consciência se apresenta faticamente no mundo, dependendo em nada do ser do outro, isto é, a consciência aparece no mundo como uma carência de ser. Essa carência de ser é um nada, e é somente esse nada que a fundamenta e que ela também pode fundamentar. Sartre nos apresenta essa proposta do seguinte modo:

O ser é e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser – a que se revela no ato nadificador – é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. Assim, a consciência obtém de si própria seu ser consciente e só pode remeter a si mesma, na medida em que é sua própria nadificação: mas o que se nadifica em consciência, sem que possamos considerá-lo fundamento da consciência, é o Em-si contingente. O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida em que já não é Em-si; e deparamos aqui com a origem de todo fundamento. Se o ser Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. (SARTRE, 1943, p. 118).

De acordo com o trecho acima, o Em-si se nadifica, isto é, sai de si mesmo e nega ser o que é, isto é, como o Em-si é pura positividade, a saída de si implica um processo de negação de si. Esse ser emergente com a negação do Em-si é o ser Para-si. O Para-si é a região do ser que se opõe ao ser enquanto constante negação do próprio ser. É por isso que esse ser só pode ser fundamento do próprio nada, pois o nada é a origem de toda possibilidade de negação. Vimos anteriormente que a atitude negativa surge diante do ser interrogante, indagando o ser interrogado. Desse modo, o Para-si tem na sua estrutura originária a presença do Em-si. Essa região do ser não fundamenta a si mesma, e o Para-si só fundamenta o nada de seu ser. Não encontramos qual é o fundamento. Todavia, apareceu-nos pela primeira vez a questão sobre o fundamento. Como solucionar esse impasse do fundamento entre o ser-Em-si e o ser-Para-si? O trecho que elencamos acima nos fornece um caminho que parece dar uma solução satisfatória a essa questão fundamental. Como a questão emana a partir do movimento do ser-Em-si sair de si mesmo, negar-se e se transformar em ser-Para-si, parece-nos adequado partir pela via do movimento que o ser efetua em direção a essas duas regiões opostas de uma mesma realidade. Nesse sentido, Costa comenta que a aporia entre Para-si e Em-si seria dissolvida, respectivamente, como ativo e passivo ou refletidor e reflexo, se introduzíssemos o movimento na consciência. Assim, a contingência do ser Em-si tornou possível que o Para-si se fizesse presente e a temporalização do Para-si tornou possível a questão sobre o fundamento do ser-Em-si. Costa conclui seu argumento afirmando que: “[...] com a facticidade o *cogito* ganha um mundo e o ser uma presença totalizante. Existencialmente,

o homem se percebe coisa entre coisas, um ente que é diferente das coisas, decorrente de seu ser livre” (COSTA, 2009, p. 118).

Com essa solução de inserção do movimento entre Em-si e Para-si, percebemos que ambos constituem a díade ou os dois âmbitos de uma mesma realidade. Âmbitos estruturalmente distintos e paradoxalmente constitutivos um do outro. É esse ganhar mundo do Para-si, isto é, um resquício de Em-si que carrega em seu ser, que o faz indagar originalmente sobre seu ser e percebe sua contingência e facticidade no mundo. Essa facticidade de ser é aquilo que apresentamos acima como carência. Sartre nos apresenta essa situação do seguinte modo:

[...] o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder assumi-la jamais. Essa contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une a ser Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si. (SARTRE, 1943, p. 119).

O Para-si é presente no mundo, mundo que não escolhe, está situado e também é por meio desse mundo que pode realizar seu projeto existencial. É situado no mundo que o projeto de livremente se lançar no futuro pode ser realizado. Esse lançar-se no futuro é dependente da situação em que está inserido e essa não é uma escolha, pois o mundo em que o humano surge já está dado; os termos sartrianos a esse respeito são estes: “[...] é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês, francês de 1942” (SARTRE, 1943, p. 115). Essa situação em que Pedro se insere não resulta de sua liberdade e esse é o caráter fático de sua existência. Pedro, porém, não pode ter a identidade de burguês, pois, se assim o fizesse, estaria agindo de má-fé, seu ser burguês é uma situação contingente e em-si, que pode, necessariamente, ser negada. Com esse modo de ser da realidade humana se pode conceber um ser desejante, um ser que não é só burguês, porque o burguês não é o ser de Pedro, mas sua facticidade e contingencialidade no mundo. O ser da realidade humana é um ser que se movimenta, ou seja, transcende si mesmo para completar aquilo que lhe falta, isto é, precisa efetuar o movimento na direção de seu preenchimento, quer cindir ou curar a fissura que existe entre si mesma e o seu ser. Esse desejo é

constitutivo da condição humana situada. Ser constitutivamente desejante é assumir que o próprio ser está distante de si mesmo e, por isso, deseja buscá-lo. Barbaras comenta que “[...] Sartre assimila a falta ao desejo, ou mesmo o desejo à falta, porque entende a existência do desejo como fator humano fundamental como caracterização do Para-si como falta” (BARBARAS, 2005, p. 124).

Nesse sentido, a realidade humana se apresenta sempre longe de si mesma, é sempre uma falta desejosa de se completar, por isso constantemente se lança ou se projeta no futuro, tentando cindir a fissura que originalmente tem em seu ser. Essa fissura, ainda que exista idealmente, torna a realidade humana esse ser de falta e desejo de completude que passa a existência toda tentando se preencher. Essa distância de seu ser consigo mesmo é que a torna possível ser alguma coisa. Essa possibilidade de ser alguma coisa é descrita por Sartre como circuito da *ipseidade*.

Vimos, no início de nosso trabalho, que uma das principais tarefas de *La Transcendence de l'Ego* é a expulsão do Ego da consciência a fim de que ela se torne plenamente vazia e possa ser, tal como Husserl a definiu, intencionalidade. Nessa mesma obra vimos que o Ego se constitui como um objeto da consciência, tais como os demais objetos constitutivos do mundo, sendo o polo das ações e dos estados de consciência que se objetivam e se situam no mundo. Toda as descrições que encontramos sobre a consciência em *L'Être et le Néant* partem desse pressuposto de esvaziamento total da consciência. Quando apresentamos esse circuito da ipseidade, estamos mostrando como Sartre instaura a relação imanente dessa consciência esvaziada com o mundo, isto é, de como a consciência se relaciona com seu possível.

O Ego se dá na consciência como um dado já existido, pleno. Nada lhe falta para ser o que é. O Ego contraria o ser faltoso da consciência preenchendo-o plenamente. Só que a manifestação imanente da consciência não ocorre através da pura impessoalidade apresentada pelas estruturas do ser Para-si. Nesse sentido, “[...] o Ego é a consciência em sua ipseidade fundamental, que permite a aparição do ego, em certas condições como fenômeno transcendente desta ipseidade” (SARTRE, 1943, p. 140). Isso quer dizer que a consciência, no seu modo de pessoalidade, foge da reflexão sobre

si mesma e assume o ser transcendente e plenamente positivo como sua identidade. Essa identidade da ipseidade da consciência é dada pelo Ego, pois é através desse objeto – Ego – que a consciência estabelece sua vivência no mundo. Com esse processo de identificação da consciência com seu objeto ela se define como algo, torna-se uma coisa no mundo e é a partir dessa coisificação da consciência em Ego que podemos iniciar a reflexão realizada neste trabalho, por exemplo. Comenta Costa que, na ipseidade, o possível se revela sobre a consciência e determina aquilo que a consciência é (COSTA, 2009, p. 121-122).

Sartre clarifica essa relação imanente e pessoal da consciência com o mundo com os seguintes dizeres:

Na ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim presença ausente. (SARTRE, 1943, p. 140).

Nesse sentido, o Para-si assume a característica de sua presença a si, assumindo a negação constituidora de seu ser e o movimento que lhe apregoa o ser da constante falta. Essa falta é constituída pelas coisas do mundo que são plenamente possíveis. Desse modo, o mundo se torna possível ao Ego, ou também podemos utilizar o termo ‘meu possível’, sendo esse meu mundo possível constituído pelo próprio Ego.

3.4 A REFLEXÃO COMO MÉTODO E NECESSIDADE

Diante de todo o exposto deste trabalho, cabe-nos perguntar: – Qual é o caminho utilizado para tais reflexões e descrições que realizamos sobre a realidade humana, seu modo de ser-no-mundo bem como do próprio mundo? Sartre é categórico quando nos responde a tal questionamento com essas palavras: “[...] toda a nossa ontologia tem seu fundamento em uma experiência reflexiva” (SARTRE, 1943, p. 186). Outra preocupação em que se detém Sartre quanto ao seu método está no tocante à temporalização do ser

reflexivo, pois, como seria “[...] possível a reflexão para um ser que só pode ser no passado?” (SARTRE, 1943, p. 185).

Para bem esclarecermos as questões concernentes ao método reflexivo utilizado por Sartre, exige-se que conceituemos a reflexão nos moldes sartrianos e “[...] a reflexão é o Para-si consciente de si mesmo” (SARTRE, 1943, p. 186). Souza parafraseia Sartre e assim define a reflexão: “[...] é consciência intencional da consciência refletida e consciência não-tética de si como reflexão” (SOUZA, 2009, p. 71). A reflexão, portanto, retoma o problema da consciência (de) si presente no monismo dual reflexo-refletidor que já apresentamos um pouco antes. Isso quer dizer que ela tematiza ou objetiva a totalidade reflexo-refletidor, com a tentativa de superar a impossibilidade de se apreender como o ser que é, ou seja, a reflexão quer recuperar o aspecto de positividade da consciência, apreendendo-a em seu caráter objetivo. Souza define a função da reflexão na consciência como um ato de superação da remissão imediata da estrutura reflexo-refletidor, posicionando e determinando essa estrutura como um objeto da reflexão, isto é, como objeto do conhecimento (SOUZA, 2009, p. 86).

Ao desenvolver o problema do método utilizado em nossa pesquisa, a reflexão, precisamos convir que a relação que possa existir entre a consciência refletida e a consciência reflexiva seja um nexos de ser e não uma ligação do conhecer. Vejamos se a relação estabelecida entre esses dois modos de consciência é ontológica ou gnosiológica.

A reflexão objetiva o refletido e procura se identificar com esse refletido, formando um caráter de unidade e identidade com esse ser objetivado. Quando a consciência visa à sua própria reflexão, está tentando dirimir a consciência (de) si originariamente. A reflexão tenta fundir num só objeto a consciência unitária e, ao mesmo tempo, dual de reflexo-refletidor. Procura restabelecer a dicotomia entre uma consciência sujeito da consciência objeto. Isso quer dizer que, com a reflexão, há um movimento de tentativa de cindir a fissura entre a consciência – refletidora – de seu objeto – reflexo. É através da reflexão a consciência busca pôr fim ao seu caráter de precedência existencial através do posicionamento reflexivo de si. Desse modo, resta-nos saber se a reflexão consegue superar a primazia do caráter

existencial sobre o cognitivo, pois, se assim acontecer, parece que todo o trabalho de Sartre, bem como o nosso, foi em vão.

A reflexão busca cindir a cisão ideal existente entre refletidor e reflexo, tornando-os idênticos à consciência reflexiva da consciência reflexo-refletidora. Sartre rejeita essa solução da reflexão com estes termos:

Mas, no caso da reflexão, ocorre de modo um pouco diferente, porque o 'reflexo-refletidor' refletido existe para um 'reflexo-refletidor' reflexivo. Em outras palavras, o refletido é a aparência para o reflexivo, sem deixar de ser por isso testemunha (de) si, e o reflexivo é testemunha para o refletido, sem deixar por isso de ser aparência para si mesmo. (SARTRE, 1943, p. 187).

Percebemos que, com os dizeres de Sartre, a reflexão não cumpre seu propósito de dirimir a fissura presente na constituição da consciência, porque em toda consciência reflexiva que toma a consciência (de) si como objeto de sua reflexão carrega consigo, no ser de sua constituição, o caráter da irreflexibilidade. Isso quer dizer que a consciência reflexiva da consciência 'reflexo-refletidora' é consciência refletidora da consciência reflexiva (reflexo-refletidora). O caráter de uma consciência testemunha não cognitiva ainda persiste. Sartre designa assim: "[...] a reflexão ou tentativa de recobrar o Para-si por reversão sobre si, culmina na aparição do Para-si para o Para-si" (SARTRE, 1943, p. 189). Nesse sentido, a dualidade gnosiológica continua permeando o caráter da reflexibilidade e percebemos o fracasso do método reflexivo naquilo que tange ao conhecimento da consciência. Tal fracasso é textualmente assumido por Sartre, quando afirma:

O surgimento do Para-si ratifica o fracasso do em-si que não pode ser seu próprio fundamento. A reflexão mantém-se como possibilidade permanente do Para-si como tentativa de recuperação do 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, 1943, p. 188).

Apesar do fracasso apresentado por Sartre no que concerne ao objetivo da reflexão, o filósofo admite que a reflexão não alcança o seu objetivo: pôr objeto e sujeito em uma mesma e única realidade. É, todavia, através desse método que é possível apreender em seu modo de ser o *cogito*

pré-reflexivo tal como Sartre apreendeu e nós apresentamos no curso deste trabalho. É isso que Souza comenta: “[...] nessa reflexão pura a objetivação e o reconhecimento são contemporâneos” (SOUZA, 2009, p. 90). O fracasso que Sartre nos apresenta diz respeito ao objeto do método que não foi alcançado, entretanto, não podemos concordar que fracassamos em nossa empreitada a respeito da existência humana, pois através do conhecimento e da reflexão proposta por ele reconhecemos que podemos conhecer a existência, todavia, só podemos fazê-lo após ter reconhecido sua existência como dada gratuitamente, isto é, conhecemos e reconhecemos que a existência precede a essência.

CONCLUSÃO

Ao finalizar este trabalho, algumas considerações e resultados precisam ser apresentados a fim de que expressem sinteticamente a compreensão que obtivemos desse laborioso estudo de compreensão da fenomenologia e ontologia sartriana.

O problema que nos motivou na elaboração deste trabalho foi o de responder à seguinte questão: – Como ocorre o aparecimento do mundo e como se torna consciente de tal aparecimento? Para respondermos a essa questão nos valem os métodos da fenomenologia criada e desenvolvida por Husserl e que foram utilizados por Sartre com o intento de explicar fundamentalmente a realidade fenomênica que se constitui de objetos e humanos. A descrição fenomênica exigiu a *transfenomenalidade* do fenômeno e esse ser *transfenomênico* exigido é o ser-Em-si, que se dá plena e positivamente no mundo. E esse ser-Em-si se dá como aparecimento a outro, isto é, um ser não positivo e não pleno. Nesse aspecto, foi necessário que abandonássemos o caminho fenomenológico e nos respaldássemos na ontologia.

Esse ser em que o Em-si se manifesta e não pode ser constituído de qualquer positividade é o ser que se põe diante do Em-si e o questiona em seu aparecimento. Esse ser é a realidade humana, pois é o único ente capaz de indagar seu modo de ser no mundo. A realidade humana é consciente de seu ser no mundo, isto é, assume como sua principal característica o caráter da intencionalidade. Tal intencionalidade expulsa qualquer coisa que possa existir na consciência, sendo esta a primeira tarefa a ser feita quando se busca a compreensão da consciência. Desse modo, deixamos a consciência plenamente vazia de qualquer coisa que a pudesse habitar, inclusive o *Ego* ou *cogito*. Esse esvaziamento da consciência pôs fim à primazia do conhecimento e do *cogito* como evidência primeira tal como nos afirmara Descartes.

A consciência é esvaziada de todo e qualquer conteúdo que a pudesse constituir ou habitar, tornando-se originariamente vazia e, ao mesmo tempo, sendo um modo de ser que constitui existencialmente a realidade fenomênica, isto é, nada está na consciência que a possa influenciar ou impedir sua constituição no mundo. Desse modo, a consciência constitui ou

torna possível que o mundo apareça a partir de um espontâneo processo de intencionalidade. Ser espontânea e intencional faz da consciência um ser extremamente livre. Ser consciência é ser livre para se constituir intencionalmente em qualquer outra coisa que não seja ela mesma. A liberdade essencialmente humana que a intencionalidade e a espontaneidade da consciência implica é não ser nada ou ser plena vacuidade e se direcionar a algo que ela não é. Essa liberdade é constituição essencial do humano.

Esse humano essencialmente livre, quando se encontra em uma existência engajada, prefere o autoengano, ou seja, age de má-fé e prefere se convencer de que é alguma coisa. Prefere agir como se fosse determinado e fugir da responsabilidade que lhe é inerente. Humanamente não assume sua condição de plena e condenada liberdade e engana-se tentando se transformar positivamente em algo. Ser condenado à liberdade implica assumir a condição de constante negação do próprio ser, pois ser livre significa se encontrar distante de si. É característica do humano essa negação de si em direção a outra coisa que ele não é.

A liberdade constitutiva do humano exigiu-nos a retomada do *cogito pré-reflexivo*, fruto do processo reflexivo essencial ao método fenomenológico e que muito auxiliou o desenvolvimento da ontologia sartriana. É através da reflexão que reconhecemos, necessariamente, a presença primordial de uma existência prévia da consciência. Tal consciência prévia, todavia, não implica em uma consciência conhecida, apenas reconhecida como existente e que possibilita o conhecimento de consciências reflexivas.

Encontramos em Sartre uma descrição fenomenológica da existência, descrição essa possibilitada pela reflexão e pela gnosiologia. A reflexão levou-nos ao limiar da sua possibilidade, isto é, conduziu-nos ao mais íntimo do ser da realidade fenomênica. A reflexão conduziu os passos sartrianos, mas com a condição necessária de que fosse abandonada. Tal abandono fez-se necessário para que admitíssemos a possibilidade do conhecimento, pois sem esse reconhecimento primordial da existência, não haveria o que conhecer primeiramente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro. “Irrefletido e reflexão”. In: SARTRE, J. P. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. “Subjectividade e intersubjectividade: Sartre perante Hegel e Husserl”. In: *Abordagem Gestáltica* - XIII(1): 97-109, jan./jun. 2007 p. 97-109.

ARIAS, J. A. Muños. *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Cincel. Disponível em: <<http://pt.scribe.com/doc54299325/Arias-Munoz-Jose-A-Jean-Paul-Sartre-Y-La-Dialéctica-De-La-Cosificación>>. Acesso em: 5 de maio de 2012.

BARATA, André. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto – Portugal: Campo das Letras, 2000.

BARBARAS, Renaud. Désir et manque dans L’Etre et le Néant: le désir manqué. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. p. 113-139.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COSTA, Valmir de. *Ontologia e negatividade em Sartre*. 2009. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. UFPR. Curitiba – PR.

DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1978.

DOMÍNGUEZ, Virginia E. Lopes. Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. nº extra 1, p. 159-171, 1996. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2143804>>. Acesso em: 23 mar. 2012.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas, SP: IFCH – Unicamp, 1999.

GILES, Thomas Ranson. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: Atlas. 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras (Col. Subjetividade Contemporânea), 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras (Col. Subjetividade Contemporânea), 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. In: *Revista Veritas*, Porto Alegre, nº 2, p. 109–116, jun. 2006.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1968.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão: Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri: 1994.

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

_____. *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *La transcendance de l'ego*. 5. ed. Paris: Vrin, 2003.

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

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, 1995.

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

SASS, Simeão. Consciência e conhecimento na fenomenologia de Sartre. In: Pinto, Débora Morato et al. *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 207-228.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004.

SOUZA, Luiz Henrique Alves de. *O estatuto da reflexão em Sartre*. 2009. Tese de doutorado – Universidade Federal de São Carlos: UFSCar. São Carlos – SP.