

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**O ENTRELAÇAMENTO ENTRE EGO E EGO-VISTO EM SARTRE:
ANÁLISE DA ORIGEM DOS CONCEITOS**

GUARULHOS, SP

2018

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**O ENTRELAÇAMENTO ENTRE EGO E EGO-VISTO EM SARTRE:
ANÁLISE DA ORIGEM DOS CONCEITOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

GUARULHOS, SP

2018

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

**O ENTRELAÇAMENTO ENTRE EGO E EGO-VISTO EM SARTRE:
ANÁLISE DA ORIGEM DOS CONCEITOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 17 de dezembro de 2018

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador - Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. José Luiz Bastos Neves
Universidade Federal do ABC

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Scheila Cristiane Thomé
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza
Universidade Federal Do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao apoio dos meus familiares e amigos durante a minha formação.

Agradeço ao professor doutor Alexandre Carrasco, responsável pela orientação desse trabalho, pela oportunidade de desenvolvimento da pesquisa, pela provocação da reflexão filosófica, pelas diretrizes e correções fornecidas e pela sua paciência e cordialidade.

Agradeço à professora doutora Thana Souza pelas contribuições fornecidas no exame de qualificação, pelas correções e revisões de conteúdo, pela sua disposição em auxiliar o desenvolvimento desta pesquisa e aprimoramento deste trabalho.

Agradeço à professora doutora Scheila Tomé, pelas contribuições fornecidas no exame de qualificação, por transmitir a teoria husserliana em suas aulas, pela disposição em auxiliar no desenvolvimento do tema e na resolução de dúvidas.

Agradeço aos professores doutores José Luiz Bastos Neves e Marcelo Silva de Carvalho pelas reflexões, questionamentos e sugestões apresentados durante a defesa da tese que permitiram o aperfeiçoamento deste trabalho.

Agradeço às professoras doutoras Patrícia Aranovich e Ingrid Cyfer pelo gentil acolhimento durante a realização do estágio à docência.

À UNIFESP pelas condições institucionais que viabilizaram o desenvolvimento acadêmico deste trabalho.

A todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação acadêmica.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

.

“J'estime que toute cette région sombre que nous avons en nous-mêmes, à la fois sombre pour nous et sombre pour les autres, nous ne pouvons l'éclaircir pour nous-mêmes qu'en essayant d'être clairs pour les autres”

*Jean-Paul Sartre
Situations X*

RESUMO

Na obra *A Transcendência do Ego*, Sartre definiu o ego psíquico como objeto transcendente constituído pela reflexão impura e, em sua obra *O Ser e O Nada*, afirmou que nosso ego-visto (*ego-regardé*) é constituído por outrem na dinâmica do olhar. Propomos pensar em que medida esses dois conceitos se relacionam, buscando compreender o tema a partir de suas origens na teoria husserliana. Sartre explicou o conceito de intencionalidade, pilar sob o qual construiu sua teoria, em seu artigo *L'Intentionnalité*, posteriormente, na obra *A Transcendência do Ego*, demonstrou a concepção de ego enquanto objeto transcendente e, em *O Ser e O Nada*, demonstrou o encontro com outrem enquanto subjetividade, no qual meu ego-visto (ser-para-outro) é constituído na dinâmica do olhar. No primeiro momento dessa dinâmica, sou apreendido enquanto objeto por outrem que, portanto, é sujeito que constitui meu ego-visto no mundo. No segundo momento, apreendo outrem enquanto objeto visto no mundo, realizo a negação da sua consciência intencional, transcendendo seu centro de percepção e de ação e, ainda, apreendo sua corporeidade vivida, assim, apreendo seu ego-visto. A partir da análise dessas informações, refletimos sobre a relação entre os conceitos de ego psíquico e ego-visto. Compreendemos que Sartre concebe o psíquico como a degradação da espontaneidade da consciência, apreendido tanto para constituição reflexiva do meu ego psíquico por mim mesmo, quanto para constituição objetiva do meu ego-visto pelo olhar de outrem. Isto nos permite concluir que ego psíquico e ego-visto são faces – com modos de constituição e características diferentes – do mesmo psíquico.

Palavras-chave: Sartre . Intencionalidade . Ego . Eu . Ser-para-outro . Husserl .

ABSTRACT

In his work *The Transcendence of the Ego*, Sartre defined the psychic ego as a transcendent object constituted by impure reflection, and in his work, *Being and Nothingness*, he stated that our ego-seen (*ego-regardé*) is composed by the other in the dynamics of viewing. We propose to think about the extent in which these two concepts are related, seeking to understand the theme from its origins in Husserl's theory. Sartre explained the concept of intentionality, the pillar upon which he built his theory, in his article *L'Intentionnalité*, later in *The Transcendence of the Ego*, he denoted the conception of ego as a transcendent object and, in *Being and Nothingness*, he demonstrated the encounter with the other while subjectivity, in which my ego-seen (being-for-others) is constituted in the dynamics of viewing. In the first moment of this dynamics, the other seizes me, as an object; therefore, it is subject that constitutes my ego-seen in the world. In the second moment, I seize the other as an object seen in the world, I realize the denial of his intentional consciousness, transcending his center of perception and action, and also seizing his lived corporeality, thus seizing his ego-seen. Based on the analysis of such information, a reflection upon the relationship between the concepts of psychic ego and ego-seen has been carried out. It is understood that Sartre conceives the psychic as the degradation of the spontaneity of consciousness, seized both for the reflexive constitution of my ego by myself, and for the constitution of my ego-seen by the gaze of the other. It made possible to conclude that the psychic and the ego-seen are faces - with different modes of constitution and characteristics - of the same psychic.

Key words: Sartre. Intentionality. Ego. Self. Being-for-others. Husserl

LISTA DE SIGLAS

CDG	<i>Carnets de la Drôle de Guerre</i>
CM	<i>Cartesianische Meditationen</i>
CPM	<i>Cahiers pour une Morale</i>
CSCS	<i>Conscience de Soi et Connaissance de Soi</i>
EN	<i>L'être et le Néant</i>
ETE	<i>Esquisse d'une théorie des émotions</i>
IDEEN I	<i>Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie.</i>
ION	<i>L'imagination</i>
IRE	<i>L'imaginaire</i>
LU	<i>Logische Untersuchungen</i>
SG	<i>Saint Genet: Comédien et Martyr</i>
TE	<i>La Transcendance de L'ego</i>

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO	11
II. Capítulo 1 - A PURIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA	15
1.1 A superação da teoria das imagens em <i>Investigações Lógicas</i>	16
1.2 Crítica sartriana da relação intencional em Husserl	22
1.3 A Intencionalidade sartriana na obra <i>O Ser e o Nada</i>	37
III. Capítulo 2 - A CONSTITUIÇÃO REFLEXIVA DO EGO	54
2.1 A rejeição da tese do eu transcendental em <i>Investigações Lógicas</i>	55
2.2 A crítica sartriana ao ego como presença formal e material na consciência....	58
2.3 O Ego como objeto transcendente em <i>A Transcendência do Ego</i>	65
2.4 O ego entre a má-fé e a angústia.....	77
IV. Capítulo 3 - A INTERSUBJETIVIDADE: ALTER EGO E PARA-OUTRO	91
3.1 O problema da redução fenomenológica nas <i>Meditações Cartesianas</i>	92
3.2 As relações com Outrem em <i>Meditações Cartesianas: Eu, Ego e Alter Ego</i> .	102
3.3 As críticas sartrianas à teoria da intersubjetividade de Husserl	116
3.4. O ser-para-outro em <i>O Ser e o Nada</i> de Sartre	126
V. Capítulo 4 - A APREENSÃO DO PSÍQUICO	144
4.1 Corpo-para-si: como vivencio meu corpo irrefletidamente	146
4.2 Corpo-para-outro: como outrem apreende meu psíquico corporalmente.....	151
4.3 Corpo-Para-si-para-outro: como conheço o meu psíquico.....	165
VI. Capítulo 5 - A RELAÇÃO ENTRE EGO PSÍQUICO E EGO-VISTO	174
5.1 O Ser-para-outro frente a liberdade	174
5.2 Ego e ego-visto: a apreensão do mesmo psíquico	184
VII. CONCLUSÃO	197
REFERENCIAS.....	210

I. INTRODUÇÃO

Sartre indicou, no texto “Apresentação dos Tempos Modernos”, publicado em *Situações II*, críticas à compreensão de homem instaurada em sua época. Esta interpretava os sujeitos como igualmente dotados de uma natureza imutável. O homem era concebido como uma substância determinada do mesmo modo que os objetos; “o homem era o homem da mesma maneira que o círculo era o círculo: de uma vez para sempre” (SARTRE, 1948, p.02). Contra tal concepção, a teoria sartriana afirma que não existe natureza humana definida que determine a ação. O sujeito possui caracteres distintos do reino material, ele é liberdade e constrói a si mesmo no mundo. O que os homens têm em comum não é a natureza, mas uma condição *a priori* de sua existência: estar no mundo, ser mortal e existir entre homens (SARTRE, 1996, p.60).

A nova compreensão de homem desenvolvida por Sartre gera um modo distinto de definir as relações com outrem. Não possui uma substância que se relaciona com a substância de outrem pela exterioridade, nem estamos completamente desvinculados como existências indiferentes. Estou vinculado a outrem, as outras subjetividades participam da constituição do meu ser (que eu sou à maneira de não-ser) no mundo de modo que só posso ser algo a partir do olhar de outrem.

Ele se dá conta de que só pode ser algo (no sentido em que dizemos que alguém é espirituoso, mau ou ciumento) se os outros o reconhecerem como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário passar por outrem. O outro é indispensável à minha existência assim como ao conhecimento que tenho de mim (SARTRE, 1996, p.59)

A teoria da intersubjetividade desenvolvida por Sartre nos move a refletir sobre a constituição do meu ser-para-outro (ego-visto) e sua relação com o meu ego psíquico. Nesse intuito, selecionamos três obras: *L'intentionnalité*, *La Transcendance de l'Ego* e *L'être et Le Néant*. Embora não seja possível emparelhar os textos sartrianos, pode-se notar uma ordem genética nessas produções unidas por uma característica fundamental: todas possuem a compreensão da consciência como escapar de si em direção ao ser do mundo. As três obras referem-se à teoria husserliana como origem a partir da qual a fenomenologia sartriana pôde ser construída. *L'intentionnalité* e *La Transcendance de l'Ego* foram pensados no mesmo período e representam o contato

inicial de Sartre com a fenomenologia de Husserl (CARRASCO, 2010, p.173). *L'Intentionnalité* demonstra a descoberta da intencionalidade husserliana como um modo de relacionar a consciência e o mundo sem intermediários. A partir deste conceito, Sartre constrói sua fenomenologia que se abre para as relações com outrem. *A Transcendência do Ego*, obra em que Sartre esboça sua primeira tentativa de solução do solipsismo, fornece um denso estudo sobre a concepção egológica cujos fios norteadores remetem ao livro *Investigações Lógicas* de Husserl. A obra *O Ser e o Nada* apresenta a segunda forma sartriana de dissolução do solipsismo e, para desenvolvê-la, revisa a solução husserliana apresentada em *Meditações Cartesianas*. A teoria husserliana descrita em *Meditações Cartesianas* demonstra que as subjetividades se relacionam em dependência mútua, por essa razão, como investigado por Sartre, Husserl apresenta uma evolução em relação às teorias clássicas ao demonstrar que a significação do outro é necessária para a constituição do ego e aparição do mundo (1943, p.272). Na interpretação sartriana (2003, p.95), é necessário passar pela fenomenologia de Husserl para compreender a questão do ego. A obra husserliana se revela, portanto, de grande importância para a compreensão da intersubjetividade em Sartre, demonstrando suas origens.

A leitura sartriana da teoria fenomenológica de Husserl é criticada por parte dos comentadores – tanto por investigadores de Husserl, quanto por pesquisadores de Sartre. Nenhuma das compreensões apresentadas por Husserl serão plenamente interiorizadas pelo filósofo francês, tais conceitos serão expropriados e criticados sob a luz de sua própria concepção onto-fenomenológica. Saraiva, autora da obra *A Imaginação Segundo Husserl*, afirma que Sartre “apresenta frequentemente uma versão pessoal de Husserl” (1994, p.10). Na visão de Gonçalves (1996, p.42), autora do livro *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*, “transparece, nas proposições sartrianas, certa confusão diante de algumas afirmações de Husserl”. A leitura sartriana das obras trabalhadas aqui – *Investigações Lógicas* e *Meditações Cartesianas* – é alvo de ressalvas diretas dos comentadores. Para Flajoliet (2008, p.640), a interpretação sartriana da “Quinta Investigação Lógica” possui divergências essenciais e convergências superficiais. Para Coorebyter, Sartre não tentou fazer justiça à obra *Meditações Cartesianas* e, por essa razão, seu julgamento é frequentemente reprovado (2000, p.274). Não obstante, neste trabalho, a confrontação entre Sartre e Husserl é construída sob a luz da teoria sartriana.

Buscamos encontrar capítulos, textos ou elementos husserlianos que auxiliem na compreensão de Sartre, incisivamente aqueles que constituem a relação entre ego e ser-para-outrem. Para tanto, analisamos principalmente a “V Investigação Lógica” presente em *Investigações Lógicas* para construção do “Capítulo 1. A purificação da consciência” e “Capítulo 2. A constituição reflexiva do ego” e, também, destacamos a obra *Meditações Cartesianas* na construção do “Capítulo 3. Intersubjetividade: Alter ego e Ser-para-outro”. As demais obras husserlianas foram utilizadas apenas na medida em que facilitavam a compreensão de LU e CM ou apresentavam suporte para a interpretação e compreensão de Sartre.

O estudo da fenomenologia husserliana, que perpassa as três principais obras sartrianas utilizadas para construção deste trabalho – *L’Intentionnalité*, *La Transcendance de l’Ego* e *L’être et Le Néant* –, abre caminhos para uma investigação mais clara da sua concepção de intencionalidade e de intersubjetividade e, ao mesmo tempo, nos permite posicionar a problemática central da pesquisa localizada no seio da intersubjetividade: a relação entre ego e ser-para-outro (ego-visto) na teoria sartriana¹. A questão da relação entre ego psíquico e ego-visto surge a partir da comparação da solução do problema do solipsismo nas obras EN e TE.

Sartre acreditou ter superado o solipsismo ao colocar o ego como objeto transcendente constituído pela reflexão em TE². Não é possível afirmar a primazia do meu conhecimento sobre mim mesmo acima da certeza do conhecimento que tenho de outrem, já que meu ego é um objeto transcendente e, portanto, não pode ser plenamente conhecido por mim ou pelo outro. Entretanto, em EN, o filósofo francês reconhece que não é suficiente demonstrar a impossibilidade de conhecer plenamente a si mesmo para superar o solipsismo. O problema é resolvido apenas por meio da indicação do modo como meu ser (que sou à maneira de não-ser) relaciona-se com o ser de outrem a partir da intencionalidade. Sinto vergonha do que sou (à maneira de não-ser) diante de outrem uma vez que tenho consciência irrefletida de ser petrificado pelo seu olhar, o reconheço enquanto subjetividade irrefletidamente. Do outro lado dessa relação, o outro sujeito me apreende refletidamente enquanto objeto e constitui

¹ Sartre utilizou o termo ego-visto para indicar o ser-para-outro: “assim, originalmente, a ligação da minha consciência irrefletida ao meu ego-visto [*ego-regardé*] não é de conhecimento, é uma ligação de ser” (1943, p.300).

² O transcendente é aquilo que não é a consciência, tudo o que se coloca diante dela como objeto, já o imanente é a subjetividade pura sendo, em si mesma, apenas falta de ser (SARTRE, 1943, p.216).

meu *ser-para-outro* (ego-visto) no mundo. Essas relações são conflituosas e instáveis. O sujeito posicionará outrem enquanto objeto, constituindo seu *ser-para-outro* (ego-visto) e, em outro momento, inversa e reciprocamente, terá o sentimento irrefletido que reconhece outrem enquanto subjetividade que o objetifica.

Assim, de um lado, encontro meu ego como resultado da minha reflexão individual em TE, de outro, meu ego-visto é constituído a partir do olhar de outrem em EN. Em geral os comentadores trabalham a questão do ego psíquico a partir de TE e a definição do ego-visto a partir de EN separadamente, sem estabelecer as relações entre os dois. Portanto, aparentemente, temos dois conceitos trabalhados em períodos e obras diferentes³. No intuito de investigar possibilidades de pensar a relação entre ego psíquico e ego-visto, desenvolvemos os capítulos seguintes.

³ Na fenomenologia de Husserl apresentada em *Meditações Cartesianas* existe a constituição do meu ego empírico mundano a partir das minhas significações e as de outrem em unicidade. Husserl distingue o ego transcendental, “para o qual o mundo (o sujeito intramundano e a totalidade de seus objetos) é um universo de validades transcendentais” (FINK, 1974, p.136), do ego empírico como objeto mundano. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl não realiza a divisão entre um ego empírico da minha reflexão e um ego empírico apreendido por outrem; este ego empírico que sou é constituído intersubjetivamente. Diferentemente, na teoria sartriana o ego transcendental não existe. Nossa reflexão impura constitui o ego enquanto objeto psíquico e o olhar de outrem constitui meu ego-visto no mundo, deixando o problema da relação entre ambos.

II. Capítulo 1 - A PURIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

*“Consciência de algo’ é algo bastante óbvio, não obstante, é ao mesmo tempo altamente ininteligível”
Husserl - Ideen I §87*

O ensaio sartriano “*L’Intentionnalité*” possui papel fundador enquanto momento de descoberta da intencionalidade como conceito-chave que permite compreender as relações entre homem e mundo. O contato inicial com a fenomenologia husserliana fornece uma nova compreensão de consciência como relação direta ao objeto. O pai da fenomenologia purificou a consciência ao *excluir a noção de representações internas*, superando as teorias das imagens (*Bildertheorie*). A fórmula “toda consciência é consciência de alguma coisa” implica que a intencionalidade transcende a si mesma em direção ao objeto sem intermediários. Assim, diz Sartre, Husserl livra o campo da consciência das representações imanentes e promove uma relação direta entre intencionalidade e objeto. A superação das teorias representacionistas é, assim, o primeiro passo para a construção da ontologia sartriana.

No presente capítulo, indagaremos sob o viés interpretativo sartriano o modo como Husserl superou as teorias representacionistas da consciência colocando a intencionalidade como relação direta ao objeto sem intermediários. Tal ponto foi enaltecido por Sartre no ensaio sobre a intencionalidade e pode ser compreendido a partir do estudo da obra *Investigações Lógicas* de Husserl.

Porém, embora o filósofo alemão supere a teoria das imagens, encontra dificuldades na interpretação de Sartre. Sua principal censura, oferecida no “Capítulo IV - Husserl” de ION, critica a redução husserliana que leva à exclusão do objeto efetivo das análises fenomenológicas, pois, dessa forma, o objeto intencional nele mesmo não pode ser caracterizado como fictício ou real, razão pela qual Husserl encontra problemas para demonstrar a distinção entre percepção e imagem, realidade e irrealidade, ser e nada, etc. A principal questão a ser extraída de ION é, portanto, pensar a possibilidade de diferenciar realidade e irrealidade para que a consciência intencional seja capaz de estabelecer as relações com o mundo em sua totalidade – o que se observará na introdução de EN.

Ciente desses problemas, Sartre rejeita o processo de redução fenomenológica e desenvolve sua concepção onto-fenomenológica que, semelhante a Husserl, compreende a consciência como relação direta ao objeto, mas, diferenciando-se deste, inclui a efetividade como necessária para seu desenvolvimento. A intencionalidade sartriana só existe em relação ao ser. Para Sartre, toda consciência é consciência de alguma coisa, significa que a consciência é, necessariamente, consciência de um objeto transcendente que existe por si.

1.1 A superação da teoria das imagens em *Investigações Lógicas*

Na interpretação sartriana, a intencionalidade husserliana purifica a consciência suplantando a teoria das imagens. Ao utilizar a imagem como intermediário entre a consciência e o objeto, estaríamos impedindo tanto o conhecimento do mundo, quanto as relações com outrem, uma vez que não conseguiríamos ultrapassar as representações em direção ao objeto. A superação das teorias representacionistas fornece o elemento primordial para construção da teoria fenomenológica sartriana e, ao mesmo tempo, possibilita o encontro com outrem, vez que as relações intersubjetivas, para Sartre, devem ser estabelecidas entre as intencionalidades diretamente - o que veremos no “Capítulo 3 - Intersubjetividade: Alter ego e Ser-para-outro”. O primeiro passo para compreendermos o entrelaçamento entre meu ego e o de outrem é, portanto, investigar a superação da *Bildertheorie* em Husserl.

Como indicaremos a seguir, utilizando como base a “Quinta Investigação Lógica - Sobre a vivência intencional e seu conteúdo” e enfatizando “Capítulo I – Consciência como consistência fenomenológica do eu e consciência como percepção interna” e “Capítulo II - Consciência como vivência Intencional”, presentes em LU, Husserl afirmou a transcendência do objeto e combateu a noção das imagens imanentes como representações dos objetos – o que foi aplicado por Sartre em sua construção fenomenológica de *L’Intentionnalité*.

A concepção de intencionalidade como referência a um objeto utilizada por Husserl foi retirada da teoria brentaniana. Brentano empregou o termo *representação* como propriedade essencial que caracteriza a consciência em oposição aos fenômenos

físicos. Segundo o filósofo, os fenômenos mentais não estão incluídos dentro dos mesmos mecanismos causais que regulam os fenômenos físicos. Os fenômenos físicos são propriedades de um objeto no mundo, já os fenômenos mentais são atos da consciência que representam os objetos. Os fenômenos mentais são representações ou baseados em representações e sua marca distintiva é ser referência a um objeto. A noção de representação brentaniana é apresentada por Husserl no excerto abaixo:

“Brentano resume uma segunda determinação preciosa sobre os fenômenos psíquicos, ‘que eles são representações (*Vorstellungen*) ou se baseiam em representações como seu fundamento’. Nada pode ser ajuizado, nada pode ser desejado, nada pode ser esperado e ser detestado, se isso não for representado. Naturalmente, a representação não é o conteúdo representado (objeto) nesta determinação, mas o representar, o ato compreendido” (HUSSERL, 1913, p.370) (HUA XIX/1, V, §10)

A intencionalidade em Brentano implica que todo fenômeno mental possua um objeto intencional como existente *nele* de forma *imane*nte, como é possível observar a seguir: “todo fenômeno mental inclui algo como objeto nele mesmo [...]” (BRENTANO, 1874, p.115) [Livro II, Capítulo I, §5]. Na interpretação husserliana, estas afirmações duvidosas nas quais o objeto “entra na consciência”, “é recebido na consciência”, “está contido na consciência” ou, ainda, que a “consciência contém em si um objeto” geram equívocos [HUA XIX/1 §11]. Elas levam a pensar que se trata da relação entre duas coisas (o ato e o objeto) que se encontrariam no interior da consciência; por exemplo, na representação do Deus Júpiter, o objeto representado estaria imanentemente presente na consciência [HUA XIX/1 §11]. Em lugar destas expressões que “convidam à má interpretação”, Husserl sugere a compreensão da consciência como “intenção a algo” ou “visar a algo” que não está na consciência. A consciência é intenção ao objeto intencional transcendente; ele não é imanente ou mental (1913, p.373) [HUA XIX/1 §11].

Husserl se apropriou do conceito de intencionalidade brentaniano, utilizando-o de modo a superar as teorias das imagens imanentes. No “Apêndice aos parágrafos 11§ e 20§”, intitulado “Contribuição para a crítica da ‘teoria das imagens’ e da teoria dos objetos ‘imanentes dos atos’”, Husserl explica sua crítica à *Bildertheorie*. A teoria das imagens vigente em sua época afirmava a existência dos objetos externos mundanos que seriam representados imagetivamente pela consciência. O processo de tomar consciência de um objeto envolvia, portanto, um terceiro elemento intermediador:

existe a consciência capaz de representar o mundo com imagens internas, o objeto real externo e as imagens internas que possibilitam a representação do mundo como intermediárias da relação.

Husserl afirmou ser um equívoco acreditar na existência de uma imagem no interior da consciência que representasse o objeto exterior no mundo. A representação não equivale à concepção de imagem interna que representaria o mundo externo, pois, dessa forma, de acordo com Husserl, nada nos permitiria sair da imagem interna para atingir o objeto real como correspondente. A consciência estaria presa em si mesma como uma caixa de representações condenada ao imanentismo.

Husserl demonstrou que a consciência é referência imediata ao objeto intencional, pois se direciona para seu objeto sem intermediários. Em *Investigações Lógicas*, não existem os objetos intencionais em oposição aos objetos transcendententes. O objeto intencional é o mesmo objeto para o qual a consciência se direciona.

Precisa-se apenas expressá-lo para que cada um o reconheça: que o objeto intencional da representação é o mesmo que o seu [*objeto*] verdadeiro e, se aplicável, objeto externo, e que é absurdo distinguir entre ambos (HUSSERL, 1901, p.398) [HUA XIX/1, V, Apêndice aos Parágrafos 11 e 20]

Na teoria husserliana, a intencionalidade visa o objeto transcendente e pode se relacionar de diversos modos àquilo que é visado. Por exemplo, o juízo, a imaginação, a percepção, etc., visam determinado objeto. No julgamento, algo é julgado, na imaginação algo é imaginado, na lembrança, algo é lembrado. Um objeto intencional pode ser representado, temido, julgado, duvidado, etc., todos esses são modos de intencioná-lo [HUA XIX/1, V, §10]. Os objetos *intencionais* são referidos pelos atos, ou seja, não são verdadeiramente imanentes à vivência, nem fazem parte imanente do ato, assim sendo transcendententes.

A intencionalidade apresenta o objeto diretamente à própria consciência. Como indicado acima, “[...] cada vivência intencional ou é uma representação (*Vorstellung*) ou repousa em representação como sua base (1901, p.400-401) [HUA XIX/1, V, §23]. Em qualquer ato de consciência é preciso que o objeto intencional seja de início representado, a partir da representação inicial será possível realizar as demais intenções sobre o objeto. Nesse sentido, a representação é um ato primário que visa o objeto intencional sem nenhum intermediário e permite as demais intenções. Isso significa que em Husserl o termo representação não deve ser entendido vulgarmente

como a formulação de imagens imanentes na consciência. Representação é o ato intencional de apresentar o objeto à consciência (1901, p.401) [HUA XIX/1, V, §23] - sendo este apresentar apenas o referenciar ou visar o objeto. Representação é o ato de intencionalizar, referenciar ou visar um objeto.

É esta superação das teorias representacionais que Sartre buscará em Husserl. O ensaio *L'Intentionnalité* – na qual Sartre não apresenta uma leitura exegética de Husserl, pois traça as linhas gerais de sua própria teoria – Sartre critica as filosofias digestivas nas quais conhecer é lentamente assimilar objetos transformados em conteúdos e dissolvê-los na substância própria da consciência. Em tais teorias, a consciência é entendida como unidade fechada em si mesma que contém dentro de si representações ou imagens referentes aos objetos reais externos. Isso implica que não haja relação direta entre consciência e objeto, pois a imagem se coloca como um intermediário entre ambos. Como consequência, para Sartre, não há possibilidade de conhecimento do mundo, pois a consciência jamais ultrapassaria as representações em direção ao objeto. As filosofias digestivas, portanto, eram incapazes de fornecer uma alternativa viável para compreender o verdadeiro modo da consciência se relacionar com o mundo, pois a mesma era reificada como caixa de armazenamento de imagens que meramente representavam o objeto, sempre além de toda consciência possível.

Podemos acrescentar que, do mesmo modo, jamais seria possível ultrapassar a imagem representacional de outrem em direção à sua subjetividade. A intenção acumularia representações vazias e as outras subjetividades estariam sempre além da possibilidade de relação direta com a nossa própria consciência. Portanto, esta crítica à teoria das imagens é fundamental tanto para a base da teoria fenomenológica na compreensão das relações da consciência com o mundo, quanto para fornecer um avanço significativo na compreensão das relações com outrem. É imprescindível que as relações intersubjetivas sejam efetuadas de modo direto, sem intermediários de imagens ou representações. A forma de superar este problema parecia, para Sartre, se encontrar na intencionalidade apresentada por Husserl.

Como indicado acima, o pai da fenomenologia nos mostra que a consciência é sempre consciência de seu objeto sem intermediários e, embora utilize em LU o termo representação, não o faz do mesmo modo que as teorias clássicas

representacionistas. A *Vorstellung* husserliana é a característica da intencionalidade ser referência ao objeto visado sem nenhum intermediário. Assim, de acordo com a interpretação sartriana, Husserl forneceu um grande avanço sobre a teoria das imagens, superando o imanentismo da consciência e as teorias digestivas do objeto, ao colocar a intencionalidade em contato direto com seu objeto transcendente. A consciência é intenção ao objeto transcendente.

Neste breve ensaio, Sartre projeta na teoria husserliana as bases de sua própria teoria ontofenomenológica. O texto apresenta uma compreensão da relação da consciência ao objeto que se destaca da visão husserliana. Ele permite entrever dois fundamentos na compreensão da intencionalidade sartriana que serão desenvolvidos em suas obras mais maduras: *a transcendência irreduzível do mundo e o perpétuo ultrapassamento de si da consciência* (2003, p.89).

As teorias representacionistas dissolviam os conteúdos na consciência e, conseqüentemente, a transformavam em substância. Tais teorias digestivas acreditavam que a substância da consciência absorvia a substância dos conteúdos objetivos para conhecer o mundo. De tal modo, a consciência possuiria um núcleo interior que armazenaria os conteúdos e existiria independente do objeto do qual é consciência; ela seria como uma coisa entre coisas. Entretanto, Husserl expurgou os objetos da consciência, restituiu sua transcendência, demonstrou que ela existe como intenção ao objeto. A filosofia alimentar da consciência-substância parecia ter sido superada.

No ensaio, Sartre demonstra que o contato com esta concepção de intencionalidade lhe possibilitou compreender a consciência como ultrapassamento de si. Para o filósofo francês, não há nada dentro da consciência, pois ela não tem interior que abrigasse conteúdos, sensações, objetos, etc. A noção de interioridade é suprimida e, em conseqüência, a consciência é descrita como um explodir para fora de si mesma. “A consciência não tem ‘interior’; ela não é nada além do exterior dela mesma, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância, que a constituem como consciência” (2003, p.88). A consciência não existe como plenitude, identidade a si ou substância definida. “[...] Se a consciência tenta se recuperar, coincidir enfim com ela mesma [...], ela se aniquila [*s’anéantit*]” (2003, p.89). Ela é fuga de si em direção ao objeto e se escapa em direção ao que não é. A consciência não existe por si,

independente do objeto, do contrário, só surge como consciência do objeto, ao mesmo tempo em que, dele escapa. “Esta necessidade que a consciência tem de existir como consciência de outra coisa diferente dela, Husserl chama ‘intencionalidade’” (2003, p.89). A consciência sartriana, portanto, só existe como consciência de algo diferente dela, algo que ela não é, seu objeto intencional.

Os objetos, sejam reais ou irrealis, desde *L’Intentionnalité*, não se dissolvem como conteúdos de consciência. Os objetos são transcendentis, se apresentam à consciência, não poderiam entrar nela, pois seu tipo de existência é distinto. No exemplo sartriano, podemos ter consciência de uma árvore percebida no mundo: “vocês veem esta árvore aqui, seja. Mas estão a vê-la no lugar mesmo em que ela está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea” (SARTRE, 2003, p.87-88). A árvore percebida existe independente da consciência, resiste no mundo em sua contingência, podemos perceber sua textura rugosa, cor, cheiro e demais características inerentes e significá-las enquanto tais. O mundo, afirma Sartre, é relativo à consciência (2003, p.88), isso significa que, embora exista por si antes de aparecer para uma consciência, seu sentido só será doado pela intencionalidade.

A estruturação da intencionalidade enquanto consciência de um objeto transcendente fez Sartre vislumbrar em Husserl o que se tornaria posteriormente a base ontológica de sua própria teoria ontofenomenológica que seria plenamente desenvolvida em *O Ser e O Nada*. Toda consciência é consciência de um objeto que ela não é; os objetos efetivos existem por si, mas só possuem sentido a partir da consciência, enquanto que a consciência é um escapar de si em direção ao mundo do qual se desvencilha, sem jamais encontrar coincidência consigo mesma, existindo apenas como consciência de seu objeto.

Tudo isso, parecia, para Sartre, se encontrar na teoria husserliana, entretanto, como é possível observar, o breve ensaio sartriano ignorou o elemento introdutório fundamental da fenomenologia de Husserl: a redução. Em *L’Intentionnalité*, que representa o primeiro contato sartriano com a teoria de Husserl, Sartre demonstra a superação da teoria das imagens husserliana como um ponto de convergência entre as teorias de ambos, entretanto, à medida em que o filósofo francês se aprofunda na

fenomenologia husserliana em obras posteriores, percebe seus pontos de distanciamento teórico.

1.2 Crítica sartriana da relação intencional em Husserl

Na interpretação sartriana desenvolvida posteriormente em ION, a purificação da consciência promovida por Husserl em LU e Ideen I não consegue demonstrar a relação da intencionalidade ao mundo. O filósofo francês indica questões a serem sanadas na compreensão da relação da consciência ao seu objeto dentro da teoria husserliana cujo eixo axiomático gira em torno do problema da redução. Em sua interpretação, Husserl não possui elementos suficientes para distinguir imagem de objeto perceptivo, realidade de irrealidade, ser e nada, vez que excluiu a efetividade das investigações fenomenológicas pela redução. Assim, na visão de Sartre, embora Husserl realize um grande avanço para compreensão da intencionalidade ao superar as teorias das imagens, ainda não fornece uma interpretação adequada da relação intencional ao mundo.

O “Capítulo IV – Husserl” da obra ION permite entender as razões pelas quais Sartre considera a teoria husserliana da intencionalidade um avanço, mas encontra ali problemas no que tange à questão da diferença entre ficção e efetividade, ser e nada, imagem e percepção. Para Husserl, a diferença entre imagem e percepção é provida pela própria intencionalidade em seus modos de se relacionar ao objeto. Na visão de Sartre, a intencionalidade é necessária, mas insuficiente para diferenciá-las, é preciso também evidenciar a natureza do objeto intencionado. Sartre argumenta que Husserl não poderia recorrer à natureza do objeto para demarcar a diferença entre as intencionalidades imaginativa e perceptiva, uma vez que excluiu o objeto efetivo que posso abraçar, tocar e sentir das investigações fenomenológicas. Assim, o avanço produzido pela intencionalidade husserliana – superar as teorias representacionistas e me colocar em contato com o objeto sem intermediários – encontra entraves para diferenciar irreal de real.

Na leitura sartriana, no Capítulo IV de ION, Husserl demonstrou que toda consciência é consciência de alguma coisa, a consciência se difere de seu objeto, ele é transcendente. Isso implica que os objetos, sejam imaginários ou perceptivos, não estão na consciência, pois são transcendentos. Os objetos, como explicado na parte “2.1 A superação da teoria das imagens em Investigações Lógicas”, não se dissolvem como conteúdos na consciência, eles são externos e a intencionalidade a eles se dirige sem intermediários. O transcendente, como Husserl explica ao final do “Apêndice aos parágrafos 11§ e 20§”, é aquilo que é visado pelos atos intencionais ou aquilo para o qual a consciência se refere. A consciência pode visar objetos inexistentes ou existentes de maneira que haja a vivência intencional sem objeto efetivo.

Como ilustra Husserl, posso vivenciar a representação imaginária de um centauro (1976, p.49) [HUA III/1 23§]. A representação imaginada de um centauro não é um objeto existente, ela é apenas vivenciado. No exemplo husserliano retomado por Sartre: o centauro imaginado é uma invenção, ficção, produto da consciência, ao mesmo tempo, ele não é conteúdo psíquico, ele é transcendente e se diferencia da consciência. A esse respeito, Sartre afirma: “[...] Husserl precisamente restitui ao centauro a transcendência no seio de seu nada. Nada tanto se queira, mas por isso mesmo ele não está na consciência” (1963, p.147). Husserl demonstra, portanto, a transcendência de todos os objetos intencionados pela consciência, sejam eles reais ou irrealis, existentes ou inexistentes; sendo o centauro representado algo que não existem em lugar algum, nem dentro, nem fora da consciência.

Entretanto, a concepção de objeto intencional em Husserl, tal como definido em LU e Ideen I, segundo Sartre, precisa ser reinterpretada. Como explica Sartre em ION, o método essencial da fenomenologia husserliana é a redução (1963, p.140). Ela suspende a investigação sobre o objeto efetivo. Isso implica que, em razão da epoché, Husserl não distinguirá o objeto nele mesmo como irreal ou real, imaginativo ou perceptivo, fictício ou efetivo, etc., o que, para Husserl, é indiferente para as investigações fenomenológicas tanto em LU quanto em Ideen I – obras que possuem nomenclaturas e concepções distintas, mas que excluem igualmente o objeto efetivo das investigações.

Ao final do parágrafo 16§ da “V Investigação Lógica”, Husserl anuncia a necessidade da virada da atitude empírica para atitude fenomenológica (1913, p.398-399). É preciso excluir todas as posições empíricas sobre a existência do real transcendente e, assim, investigar a vivência intencional idealmente, suas essências gerais enquanto o que vale *a priori* universalmente (1913, p.398). Dessa forma, se alcança a fenomenologia pura, voltada para os componentes imanentes da vivência intencional, excluindo a posição sobre o real transcendente (1913, p.399). “Assim, nós alcançamos as visões intelectivas da fenomenologia pura (aqui voltadas para os componentes imanentes [*reell*]), cuja descrição é ciência totalmente ideal, purificada de toda ‘experiência’, isto é, posicionamento sobre a existência real [*real*]” (1913, p.399) [HUA XIX/1, V, §16]. Para desenvolver a fenomenologia pura em LU, Husserl se atém ao estudo daquilo que se apresenta diretamente à consciência como imanente, ignorando o real transcendente. O termo alemão *Reell*, traduzido por real, é indicador da vivência imanente ou conteúdo da vivência – sendo indicado ao longo do presente trabalho pela terminologia *imanente*. O termo alemão *Real*, traduzido por real, indica o transcendente reificado e a ordem das coisas externas – sendo indicado ao longo do presente trabalho pela palavra real. “Por *real* [*real*], Husserl indica transcendente, temporal, não dependente dos atos de nenhum ego particular, existindo para todos – o que tomamos como evidente quando ainda estamos na atitude natural [...]” (HERMBERG, 2006, p.46). Os objetos reais transcendentos não fazem parte da vivência, têm existência apenas presumida e, portanto, não serão investigados pela fenomenologia [HUA XIX/1, V, §17]. “Para a consideração fenomenológica imanente, a objetividade [*o real*] é nada; ela é, em termos gerais, transcendente ao ato” (1913, p.412) [HUA XIX/1, V, §20]. Os objetos reais não podem existir como evidências adequadas imanentes para serem estudadas fenomenologicamente (HUSSERL, 1913, p.399) [HUA XIX/1, V, §16].

A teoria fenomenológica pura do conhecimento, a ser desenvolvida ao longo da obra *Investigações Lógicas*, estudaria a imanência dos vividos e não trataria das coisas no mundo ou homem como ser psicofísico. A existência daquilo que é psíquico e físico é colocada em suspenso e a esfera fenomenológica pura da imanência é elencada como único campo de estudo necessário e seguro para investigar as estruturas essenciais do conhecimento. Assim, a fenomenologia de LU não estuda as vivências empíricas de homens no mundo, pois “[...] não quer explicar o conhecimento no

sentido psicológico ou psicofísico, o acontecimento fático objetivo da natureza, mas a ideia de conhecimento por meio do esclarecimento dos seus elementos constitutivos ou leis” (HUSSERL, 1913, p.21) [HUA XIX/1, Introdução, §7]. O real é colocado fora das análises fenomenológicas para descrever as estruturas essenciais da consciência [HUA XIX/1, Introdução, §1]. A fenomenologia pura se interessa pelo esclarecimento das essências ideais da intencionalidade ou o significado do pensamento cognoscente (HUSSERL, 1901, p.20) [HUA XIX/1, Introdução, 7§] e realiza a investigação sobre essência fenomenológica dos atos enquanto tais (HUSSERL, 1901, p.323) [HUA XIX/1, V, Introdução]. A fenomenologia não se voltará para as conexões entre a objetividade e as estruturas de conhecimento; interessará apenas esclarecer as estruturas da vivência e seus conteúdos imanentes. O filósofo alemão afirma que não fará discussões de ordem empírica, mas antes descreverá as vivências puras do pensamento e do conhecimento (HUSSERL, 1913, p.20-21) [HUA XIX/1, Introdução, §7]. Caberia à metafísica, à ontologia e às ciências em geral examinarem a efetividade transcendente ou a coisa mundana (HUSSERL, 1901, p.375) [HUA XIX/1, V, §16].

A esse respeito, Benoist (1994, p.282) e Barbarás (2008, p.56-57) explicam que as descrições analíticas de Husserl permanecem na imanência pura, tratando exclusivamente dos vividos, portanto, embora não exista a assertiva do processo de redução de forma bem acabada e justificada na radicalidade fenomenológica de LU, Husserl trabalha expressamente na esfera reduzida dos conteúdos imanentes, excluindo a discussão sobre a validade de existências reais⁴.

Para compreender melhor o que isso implica, podemos demonstrar o exemplo husserliano sobre a percepção da cor fornecida no parágrafo 2§ da “V Investigação Lógica” (1913, p.348) [HUA XIX/1, V, §2]. No entendimento natural existe o objeto colorido no mundo que pode ser visto por cada um. Na percepção temos a sensação subjetiva e interna da cor que remete ao objeto colorido no mundo. A sensação poderá ser entendida como uma aparição do objeto ou como uma representação do objeto, seja como for, há a correlação entre a sensação subjetiva da cor e do objeto colorido no mundo. Entretanto, na atitude fenomenológica é preciso diferenciar *a vivência da aparição do objeto que aparece*, sendo o último excluído das análises

⁴ Os críticos de Husserl tomam posicionamentos diversos com relação à existência da redução nas *Investigações Lógicas*. Saraiva (1994, p.21), por exemplo, afirma no corpo textual que a *epoché* ainda não intervém em LU, porém, escreve em nota que estudos mais recentes demonstram a existência de um *esboço de redução* na obra.

fenomenológicas. Na fenomenologia pura, a sensação da cor é de uma ordem distinta do objeto no mundo. É um conteúdo inerente à vivência, um integrante imanente ao vivido e considerado em si mesmo elemento relevante a ser estudado. Não obstante, a sensação da cor não poderá ser considerada como aparição do objeto real externo, nem como representação imagética do objeto, já que a existência ou inexistência do objeto colorido correspondente é irrelevante (HUSSERL, 1913, p.348) [HUA XIX/1, V, §2]. Pouco importa se a cor foi percebida, imaginada, alucinada, etc., pois não são efetuados juízos sobre o real (*real*). Está para além dos limites da fenomenologia afirmar a correlação entre a vivência imanente e o mundo efetivo, o que implica a impossibilidade de afirmar a existência ou inexistência do objeto externo colorido. A vivência é investigada no sentido puramente fenomenológico, excluindo toda referência ao que é empírico-real (1913, p.348) [HUA XIX/1, V, §2]. A objetividade do real (*real*), para a atitude fenomenológica, não é levada em consideração; importa apenas investigar a intencionalidade que está dirigida para esta objetividade, independente de saber se ela é efetiva ou ideal, verdadeira ou impossível (1913, p.412) [HUA XIX/1, V, §20].

Husserl afirma que na primeira edição de LU a palavra fenomenológico indicava o acervo imanente da vivência – único campo seguro de investigação –, entretanto, suas reflexões posteriores demonstraram que a fenomenologia pode investigar também o objeto intencional como fenomenológico, o que representa um alargamento das esferas investigativas e, para entender como isso é possível, indica a leitura de *Ideias I* (1913, p.397) [HUA XIX/1, V, §16].

Em *Ideen I*, Husserl utiliza os termos *noese*, *noema* e *hylé* que não são explicitados em LU. Na edição de 1913 de LU, os termos aparecem apenas em nota de rodapé para indicar o estudo de *Ideen I* aos leitores (HUSSERL, 1913, p. 397) [HUA XIX/1, V, 16§]. Entretanto, Husserl estabelece certa correlação entre a terminologia das duas obras em *Ideen I* – conforme explicado por Saraiva (1994, p.33-35). Em LU, os atos intencionais podem possuir *conteúdos reais (reell)* – as sensações –, que são verdadeiramente imanentes, existem na vivência e não podem ser separadas dos atos [HUA XIX/1, V, §16]. Embora não sejam intencionais, tornam a intenção possível, pois edificam o ato e são o ponto de apoio para intenção do objeto intencional [HUA XIX/1, V, §16]. Este mesmo conteúdo imanente ou sensação pode ser usado como ponto de apoio da percepção, da lembrança ou intuição de um objeto. Estes conteúdos

descritos em LU – os dados sensíveis adquiridos pela visão, olfato, tato, etc., e também os sentimentos e impulsos sensíveis – serão denominados, em *Ideen I*, de *dados hyléticos* (HUSSERL, 1976, p.192) [HUA III/1 §85]. Já as *vivências intencionais* em geral, doadoras de sentido e estruturadoras da hylé, serão denominadas de momentos *noéticos* (*noese*). A *noese* anima a *hylé*, produzindo a consciência de algo (HUSSERL, 1976, p.196) [HUA III/1 §86].

Em *Ideen I*, Husserl afirma que toda *noese* possui o *noema* como seu correlato. O *noema* é o objeto intencional parentizado após a redução fenomenológica [HUA III/1 89§ e 90§]. Ele é o objeto transcendentalmente apreendido com existência ideal enquanto que o objeto puro e simples no mundo é apreendido na atitude natural. Ambos são o mesmo objeto, mas um existe fisicamente enquanto objeto puro e simples da atitude natural e o outro é o objeto intencional reduzido fenomenologicamente. Ao mesmo tempo, o objeto puro e simples não se identifica plenamente com o *noema*; o objeto puro e simples está no mundo como coisa e não participa da estrutura mesma da representação, enquanto que o *noema* é um componente irreal que não participa da imanência da consciência, nem da efetividade do mundo. Husserl exemplifica tal concepção com o exemplo da árvore no jardim [HUA III/1 88§ e 89§]. Posso perceber uma árvore em flor no jardim, sua rugosidade, cores e cheiro. Mas a árvore efetiva transcendente, objeto puro e simples da atitude natural, não será investigada pela fenomenologia de *Ideen I*. O que será investigado é seu correlato, o *noema* ou o “objeto intencional entre parênteses”. A árvore em flor que percebo possui seu *noema* de árvore em flor enquanto correlato irreal. A árvore do jardim percebida pode ser queimada e destruída enquanto que o *noema* da percepção não sofre as intempéries da empiria.

Essas considerações destacam o problema da distinção entre efetividade e ficção, realidade e irrealidade, imagem e percepção na teoria husserliana apontado por Sartre. Nas obras LU e *Ideen I*, Husserl exclui radicalmente o objeto efetivo das investigações fenomenológicas e, assim, de acordo com as críticas sartrianas, não encontra meios diferenciar efetividade de ficção. Não podemos recorrer à natureza do objeto efetivo no plano reduzido, pois, tanto em LU quanto em *Ideen I*, o objeto puro e simples da atitude natural é colocado fora das análises fenomenológicas. Husserl não poderá simplesmente apontar a irrealidade do objeto intencional imaginado em

oposição à efetividade do objeto intencional real percebido, pois extrapolaria os limites da fenomenologia pura.

Enquanto em LU ocorre a exclusão radical todo elemento real [real] transcendente e, deste modo, se afasta também a investigação do objeto que é intencionado, Husserl mantém em *Ideen I* o objeto intencional parentizado, o *noema*. Na leitura sartriana o *noema* é um nada irreal, sua existência se relaciona e depende da consciência de maneira que não é possível diferenciar *noemas* perceptivos de imaginários. A questão é ilustrada por Sartre ao retomar o exemplo da árvore nas *Ideen I* [HUA III/1 88§ e 89§]. Existe a árvore real no mundo como objeto puro e simples da percepção, mas esta se encontra fora das análises fenomenológicas. Em seu lugar, após a redução eidética, a fenomenologia analisará a *hylé* e o *noema* da percepção. O *noema* é “a árvore parentizada” que só existe em relação à consciência e não possui existência efetiva mundana. Ora, o *noema* da árvore mundana é um nada irreal cuja existência depende da consciência tal como o *noema* do centauro imaginado. Isso levará aos questionamentos sartrianos sobre a possibilidade de compreender a distinção entre o efetivo e o imaginado na teoria husserliana, conforme comprovado no excerto abaixo:

Mas, se é assim, como, uma vez feita a redução, distinguir o Centauro que imagino da árvore-em-flor que percebo? [...] Antes da redução, encontrávamos nesse nada [*a imagem*] um meio para distinguir ficção da percepção: a árvore-em-flor existia em alguma parte fora de nós, podíamos tocá-la, abraçá-la, desviar-nos dela e, depois, voltando atrás, reencontrá-la no mesmo lugar. O Centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim, nem fora de mim. Agora, a coisa árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos senão como o *noema* de nossa percepção atual; e, como tal, esse *noema* é um irreal, tal como o centauro [...] Então, onde está a diferença? Como se explica que haja imagens e percepções? (SARTRE, 1963, p.154-155)

De acordo com Sartre, Husserl propõe demonstrar a distinção entre imagem e percepção no tipo de intenção da consciência (1963, p.150). No “Apêndice aos parágrafos 11§ e 20§” de *Investigações Lógicas*, Husserl explica que a imagem é constituída enquanto tal numa consciência que possui o caráter específico deste modo de apreensão. Portanto, Husserl diferencia imagem de percepção ao descrever os modos da consciência se relacionar ao objeto. É a intencionalidade que constitui a imagem como imagem, em seu exemplo, o quadro só pode surgir como imagem para o observador quando a apreensão imaginativa confere tal significado:

O quadro só é imagem para uma consciência constituinte de imagem, a única a dar a um objeto primário que aparece perceptivamente a ‘validade’ ou o

‘significado’ de uma ‘imagem’ pela primeira vez por meio de sua apercepção imaginativa (aqui então fundada em uma percepção) (HUSSERL, 1913, p.423) [HUA XIX/1, V, “Apêndice aos parágrafos 11§ e 20§”]

Entretanto, na visão sartriana, a intencionalidade por si é insuficiente para diferenciar imagem de percepção, é necessário que o objeto em sua própria natureza seja distinto⁵. “De todo modo, somos reconduzidos à nossa primeira constatação, a distinção entre imagem mental e percepção não poderia vir da simples intencionalidade; é necessário, mas não suficiente, que as intenções se diferenciem [...]” (1963, p.68). É preciso também, além de distinguir a consciência intencional imaginativa da perceptiva, diferenciar o objeto intencional imaginado e percebido; “é preciso que a imagem, apreendida nela mesma, contenha em sua natureza íntima um elemento de distinção radical” (1940, p.24). Consciente destes entraves, Sartre construirá outra compreensão da consciência intencional que possa abranger o objeto efetivo em sua ontologia fenomenológica.

Sartre se apropriou da intencionalidade husserliana, mas questionou suas bases, compreendendo a necessidade de suspender a redução e incluir os objetos efetivos em sua teoria ontofenomenológica. Toda consciência, demonstrou a fenomenologia husserliana, é consciência de um objeto transcendente, entretanto, afirma Sartre em sua própria concepção, a consciência está diante de um fato irreduzível que é o mundo, estamos no mundo com sua terra, animais e homens (1940, p.227). O objeto transcendente, seja fictício ou efetivo, participa da investigação ontofenomenológica. Graças à esta alteração, Sartre pôde demonstrar que a natureza dos objetos posicionados pelas intenções perceptivas e imaginativas são distintos (1940, p.227); enquanto a percepção posiciona o em-si como um objeto efetivo real, a imaginação é o posicionamento de um nada irreal constituído pela consciência (SARTRE, 1940, p.229).

⁵ A diferença entre imaginação e percepção na teoria husserliana está no próprio modo em que a intencionalidade posiciona seu objeto. Entretanto, ele afirma: “mas, por maior que seja perfeição de uma imaginação, deixa subsistir uma diferença frente a percepção: ela não dá a coisa mesma, nem um pedaço, ela dá apenas uma imagem, a qual, enquanto imagem, nunca é a coisa mesma” (HUSSERL, 1901, p.588) [HUA XIX/2, VI, 37§] Para o filósofo alemão, em última instância subsiste que “a percepção entrega a coisa mesma” e a imaginação “entrega a imagem que não é a coisa mesma”. Assim, tal como na interpretação sartriana, seria necessário, além da diferença no modo de apreensão da consciência, existir também a distinção da natureza do objeto intencionado. Porém, a diferença entre a intenção que entrega “a coisa mesma” e a intenção que entrega a imagem, apoia-se na distinção de natureza entre a efetividade e a irrealidade encontrada apenas quando se coloca em jogo o objeto puro e simples. Mas não podemos recorrer à natureza do objeto no plano reduzido.

Sartre desenvolve a especificidade da imagem frente à percepção destacando suas características. A primeira característica apontada por Sartre define que a imagem é uma consciência (1940, p.14). No exemplo Sartriano, a consciência imaginante de Pedro *intenciona* o único Pedro existente, entretanto, ela posiciona *Pedro em imagem* com características específicas que a distinguem de *Pedro percebido* (1940, p.23)⁶.

Existe meu amigo Pedro, ser efetivo no mundo, o qual posso perceber, abraçar, tocar, etc. O ser efetivo de Pedro não depende de minha consciência para existir, não o constituí, conheço apenas alguns de seus atributos, seu ser me escapa. Neste momento Pedro não está ao meu lado. Pedro está ausente, ele falta, desejo vê-lo. Me esforço para lembrar o que conheço do seu rosto. “Intencionando esse saber, a imagem aqui nasce como um esforço da consciência para tomar contato com o objeto” (MOUTINHO, 1995a, p.42). Através do meu conhecimento sobre Pedro, a minha intenção se dirige a Pedro mesmo enquanto objeto ausente. “[...] Esta ‘intenção em direção a’ Pedro faz aparecer esse fenômeno novo, semelhante a nenhum outro: a consciência de imagem” (SARTRE, 1940, p.122). A minha intenção visa meu amigo Pedro ausente e faz surgir a imagem de Pedro.

A imagem que produzi de Pedro é ainda imperfeita. Alguns detalhes de Pedro me escapam, busco uma foto para revê-lo. A foto de Pedro é um objeto efetivo perceptível que pode ser destruído, rasgado, envelhecido, etc. A visão da foto serve de suporte para manifestação da consciência imaginante de Pedro. Ao ver expressões de Pedro na foto, posso assumir uma postura irrealizante e imaginá-lo. Posiciono Pedro em imagem intencionando meu amigo ausente através da foto. É através da fotografia que intenciono meu amigo Pedro ausente. Esta imagem, agora mais completa com as informações da fotografia, permanece como tentativa de intencionar Pedro ausente que gostaria de ver.

A imaginação de Pedro ausente ocorreu inicialmente a partir da minha memória e posteriormente a partir de uma foto, nos dois modos de tentar imaginar Pedro há o

⁶ “Quando imagino Pedro, não há dois Pedros, mas um único, em relação ao qual a consciência pode ser perceptiva, se ele está diante de mim, ou imaginativa, se ele está ausente” (MOUTINHO, 1995a, p.38). Ter consciência de Pedro em imagem é produzir a síntese intencional que afirma a identidade de Pedro em suas diversas aparições (SARTRE, 1940, p.25). O único Pedro que conheço, que existe em carne e osso em Paris, é o que intenciono de modo imaginário ou de modo perceptivo; não existe um Pedro imaginado e um Pedro real (SARTRE, 1940, p.163). “A consciência transcendente de árvore em *imagem* posiciona a árvore. Mas ela a posiciona em *imagem*, quer dizer de uma maneira que não é esta da consciência perceptiva” (SARTRE, 1940, p.23).

suporte da imagem mental – no primeiro caso um saber e no segundo caso a fotografia. Mas a imaginação não intenciona a lembrança de Pedro ou sua foto. Ocorre a intenção da consciência ao meu amigo Pedro que é ausente e aparece em imagem (SARTRE, 1940, p.98 e p.147). A imaginação de Pedro visa *Pedro ausente* a partir de um conteúdo psíquico ou físico que aparece como seu representante analógico (SARTRE, 1940, p.34). O conhecimento de Pedro (objeto psíquico) e a foto de Pedro (objeto físico) funcionam como *analogon* através do qual minha intenção se dirige a Pedro ausente para posicioná-lo em imagem. Portanto, é Pedro mesmo que aparece em *imagem* através de seu *analogon* (SARTRE, 1940, p.111).

A imagem em geral é um ato que visa um objeto ausente ou inexistente através de um conteúdo físico ou psíquico que serve de “representação analógica” do objeto visado (SARTRE, 1940, p.75). A imaginação intenciona um objeto ausente, inexistente, existente em outro lugar ou neutralizado⁷. Neste caso, a imaginação intenciona Pedro ausente, colocando-o como nada através de uma tese de irreabilidade.

O que se visa no imaginário é um objeto real, mas estando ele ausente, então ele é visado mesmo assim. É sua ausência ou inexistência que aparece. Trata-se de um objeto real que se tenta perceber – mas diante da impossibilidade de fazê-lo – ele é trazido em sua ausência ou inexistência, ele é colocado aqui, mas o que é colocado aqui é a negação de sua existência ou presença (SOUZA, 2012, p.125)

Que eu imagine ou que eu perceba o meu amigo Pedro, minha percepção e minha imaginação de Pedro intencionam um único Pedro no mundo. “[...] Quando produzo em mim a imagem de Pedro, é Pedro que é o objeto da minha consciência atual” (SARTRE, 1940, p.13). Entretanto a consciência o faz de modos diferentes. “[...] Que o objeto visado seja o mesmo nos dois casos, Pedro dado no imaginário é de uma natureza completamente outra que Pedro dado na percepção” (LAPIERRE, 2015, p.129). Na percepção meu amigo Pedro é intencionado como presente, na imaginação meu amigo Pedro não está lá, minha imaginação é um modo de se relacionar a Pedro ausente.

Como segunda característica da imagem, Sartre aponta que nós realizamos a *quase-observação* na imaginação (1940, p.18). Ela é apreendida por perfis e *parece ser*

⁷ “Toda consciência posiciona seu objeto, mas cada uma à sua maneira. A percepção, por exemplo, posiciona seu objeto como existente. A imagem contém também, um ato de crença ou ato posicional. Esse ato pode ter quatro formas e apenas quatro: ele pode posicionar o objeto como inexistente, como ausente ou como existente em outro lugar; ele pode ainda se “neutralizar”, quer dizer, não colocar o objeto como existente” (1940, p.24).

objeto de observação, entretanto, a imagem não revela jamais uma face nova e desconhecida. “A imagem não me dá nada de novo, nenhuma surpresa pode me causar” (MOUTINHO, 1995a, p.36). Não encontro na imagem nada além daquilo que projetei (SARTRE, 1940, p.135). Não existe nenhuma descoberta, nenhuma revelação nova. “É impossível encontrar na imagem outra coisa que nós colocamos, dito de outra forma, a imagem não ensina nada” (SARTRE, 1940, p.135). A imagem tem um número finito de determinações e relações que se limitam à consciência que dela temos (SARTRE, 1940, p.28). Não é preciso dar a volta na imagem para enriquecer seus detalhes, ela é entregue em bloco, o saber que tenho dela é imediato, ela é pobre na medida em que não possui as possibilidades de manifestações infinitas de um objeto percebido, por outro lado, a percepção possui a riqueza da infinita possibilidade de manifestação do objeto percebido e, dessa forma, o conhecimento sobre ele é formado lentamente, “desse ponto de vista, a realidade ultrapassa necessariamente a ficção e o percebido é sempre mais rico do que podemos imaginar” (CABESTAN, 1999, p.08).

Na percepção de um existente ocorre a *observação* (1940, p.18). O percebido possui uma riqueza de novas informações que se revelam. O objeto perceptivo, com sua presença espaço-temporal, possui determinações e relações que não se resumem à consciência que dele tenho (SARTRE, 1940, p.28). Um objeto jamais é percebido completamente por inteiro. Existem uma infinidade de detalhes que posso perceber. A percepção de novos perfis oferece aspectos desconhecidos, de maneira que o aprendizado ocorre de forma lenta e progressiva. A percepção dos objetos se dá por uma série perfis que desvelo ao observá-lo. No exemplo sartriano tenho um cubo diante de mim que posso tocar, girar e ver. Estou limitado a perceber apenas três de suas faces por vez. O cubo possui mais lados a serem revelados, preciso girá-lo ou andar à sua volta para descobrir as características dos demais lados. Assim, ocorre o aprendizado na percepção do cubo. “Nós devemos aprender os objetos, quer dizer, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis” (1940, p.18).

O desvelamento de suas características me entrega mais dados sobre o cubo. Apreendo um número finito de fenômenos da série potencial infinita que o cubo pode manifestar. Não é possível esgotar a infinidade de possibilidades de aparição: apreendo um finito da infinidade possível. “O objeto real permite uma inesgotabilidade de pontos de vista e uma infinidade de relações que nunca poderão ser esgotadas a

partir de um ser finito que é o homem” (SOUZA, 2012, p.127). Mas nessa percepção finita, o cubo está entregue. Essa maneira de se entregar à consciência, afirma Sartre (1940, p.20), é constitutiva da natureza dos objetos perceptivos. “Existe, a cada instante, sempre infinitamente mais do que nós podemos ver; para esgotar a riqueza da minha percepção atual seria necessário um tempo infinito” (1940, p.20).

Como terceira característica da imagem, Sartre afirma que a consciência imaginante posiciona seu objeto como um nada (1940, p.23). “Esse nada essencial do objeto imaginado é suficiente para diferenciá-la dos objetos da percepção” (1940, p.229). A imagem de meu amigo Pedro é uma forma da minha consciência intencionar a Pedro ausente, portanto, ele é dado em imagem como irreal, uma vez que ele está fora do meu alcance. A consciência imaginante está em presença da imagem como uma espécie de nada (SARTRE, 1940, p.111). A consciência de imagem coloca seu objeto como negativo, nada e irreal. Os objetos imaginários tem como carácter principal a irrealidade (SARTRE, 1940, p.158). Não posso tocá-la ou movimentá-la com minhas próprias mãos (SARTRE, 1940, p.162). Enquanto a imaginação realiza a tese de negação da presença ou existência do seu objeto, ou seja, coloca uma tese de irrealidade, a percepção realiza a afirmação da existência do objeto percebido (SOUZA, 2012, p.132).

Para Sartre (1963, p.01), os objetos perceptivos são presentes à consciência como uma espécie de inércia que não depende da espontaneidade da intencionalidade para existir. “Essa inércia do conteúdo sensível, que nós descrevemos repetidamente, é a existência em si” (1963, p.01). Eles possuem existência independente da consciência que os observa. Quando deixo de olhar para determinado objeto, ele deixa de estar presente à consciência, mas não desaparece do mundo, sua existência enquanto inércia permanece (1963, p.02). O objeto perceptivo, com sua presença espaço-temporal, possui determinações e relações que não se resumem à consciência que dele tenho (SARTRE, 1940, p.28). Dessa forma, para Sartre, a consciência perceptiva intenciona seu objeto como presente. A intencionalidade coloca uma tese de realidade na medida em que seu objeto existe por si com sua resistência.

A quarta características apontada por Sartre é o modo como a consciência imaginante se relaciona ao seu objeto enquanto criadora (1940, p.26). Toda consciência intencional é absoluta espontaneidade como completa translucidez. Não existe

nenhuma passividade *na* consciência uma vez que ela não possui nenhuma causa, nem poderia ser afetada por nenhum objeto. Entretanto, na definição da quarta característica da imagem, Sartre utiliza outro conceito de *espontaneidade* em oposição à *passividade*. A *espontaneidade* se refere à criação do objeto enquanto que a *passividade* se refere ao desvelamento do objeto no mundo.

A intencionalidade imaginante é absoluta espontaneidade, ao mesmo tempo em que, aparece “como uma espontaneidade que produz e conserva seu objeto” (1940, p.26)⁸. A imaginação cria a imagem. A imagem depende da consciência para existir. Ela só existe na medida em que a imaginamos e se reduz à consciência que temos dele (1940, p.20-21). A matéria da imagem mental é psíquica (LAPIERRE, 2015, p.123), “assim que deixo de imaginar a matéria desaparece e não posso mais descrevê-la” (CABESTAN, 1999, p.14). A imaginação produz seu objeto (SARTRE, 1940, p.128). “Sei que criei, a cada instante, a imagem” (SARTRE, 1940, p.51). A consciência imaginante é *criadora* do seu nada, sem estar submetida às mesmas regras materiais dos objetos materiais perceptivos.

A consciência perceptiva é absoluta espontaneidade enquanto completa translucidez assim como toda intencionalidade. Entretanto, no sentido utilizado por Sartre para a definição da imagem, a consciência perceptiva se relaciona a um objeto que desvela enquanto passividade. “Uma consciência perceptiva aparece como passividade” (1940, p.26). A percepção se limita a apreender o ser que está presente. Nós o percebemos como já dado, dotado de leis espaciais e temporais, o qual desvelamos. O percebido não depende da nossa existência, ele está frente à consciência como completamente contingente, incriado e sem razão de ser.

Em suma, a percepção afirma a existência do objeto e o intenciona como presença que existe por si, o homem o desvela com a observação, a aprendizagem e a descoberta. A imaginação coloca a tese de irrealidade, a imagem irreal é criada e não ocorre o desvelamento em sua quase-observação. Para Sartre, é exatamente a irrealidade da imagem enquanto nada que a diferencia da percepção enquanto ser existente por si (1940, p.229).

⁸ Para Cabestan (1999, p.09), “existe entre a percepção e a imagem uma diferença de natureza”, pois a imagem possui natureza psíquica que desvanece com o fim do ato imaginário (1999, p.14).

Em seu artigo “*De l'imaginaire au désir: itinéraire dans l'oeuvre sartrienne de 1936 à 1943.*”, Lapierre articula o problema da imaginação em Sartre e o desenvolvimento da sua concepção de ontofenomenologia. Para Lapierre (2015, p.124), a conclusão da obra *O Imaginário* “se trata de um primeiro passo em direção a ontologia”, pois Sartre demonstra que a descrição da imaginação implica que a consciência esteja em relação ao mundo. Para o autor (2015, p.124-127), na medida em que Sartre indaga quais as condições de possibilidade da consciência *imaginar*, descobre a relação da consciência ao mundo efetivo como seu critério.

Sartre inicia o primeiro parágrafo da conclusão de IRE questionando quais as características pertinentes à consciência para que ela possa imaginar (1940, p.227). Enquanto que os objetos mundanos existem por si, as imagens são irrealidades. O conceito de irrealidade em IRE levanta o questionamento sartriano sobre as condições de sua possibilidade (1940, p.229, 1943, p.57). “O que deve ser então uma consciência para que ela possa sucessivamente posicionar os objetos reais e os objetos imaginados?” (1940, p.229).

Para que a consciência possa intencionar os objetos imaginários enquanto nada é preciso que ela seja capaz “de posicionar objetos afetados de um certo caráter de nada em relação à totalidade do real” (1940, p.232). A imagem é uma irrealidade, “é o mundo negado de um certo ponto de vista” (1940, p.234), é um nada posicionado à margem do real. “Para que uma consciência possa imaginar é preciso que ela escape ao mundo por sua natureza mesma, é preciso que ela possa tirar dela mesma uma posição de recuo em relação ao mundo” (1940, p.234). A imagem “só aparece sob o fundo de mundo e em ligação com este fundo” (1940, p.235). No exemplo sartriano, intenciono meu amigo Pedro em imagem ao negar a sua presença neste momento.

A imagem deve encerrar em sua estrutura mesma uma tese nadificadora. Ela se constitui como imagem posicionando seu objeto como existente em outro lugar ou como não existindo. Ela possui uma dupla negação: ela é nadificação do mundo de início [...], nadificação do objeto da imagem em seguida [...] e, conjuntamente, nadificação dela mesma [...] (1943, p.61)

Para Sartre, toda apreensão do real implica a nadificação do mundo. A consciência só existe em relação ao mundo, ao mesmo tempo em que, é perpétuo ultrapassamento do mundo. Para realizar um recuo em relação ao real, é preciso estar desde o início em relação ao real. O recuo em relação ao mundo prepara o pano de fundo sob o qual aparecerá a imagem. A imaginação só ocorre a partir desta

nadificação do mundo. A consciência deve ser capaz de *negar* a realidade e realizar um *recoo* em relação ao mundo. “Toda consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário” (1940, p.238). Portanto, existe uma articulação entre percepção da realidade e imaginação da irrealidade, ainda que as duas atitudes sejam irreduzíveis⁹.

Para imaginar meu amigo Pedro é preciso de início uma relação ao mundo: “para poder imaginar, é suficiente que a consciência possa ultrapassar o real constituindo-o como mundo, pois a nadificação do real é sempre implicada pela sua constituição no mundo” (SARTRE, 1940, p.234). A imaginação constrói a irrealidade a partir da nadificação da realidade. A consciência faz surgir o não-ser à margem do real. A imaginação é posterior à percepção e se constrói a partir dela. A imaginação coloca um *recoo* nadificador em relação ao mundo e o utiliza como pano de fundo para produção da irrealidade (SARTRE, 1940, p.238). A imagem “deve ser sempre construída sob o fundo de mundo que ela nega” (1940, p.236)¹⁰. Assim, afirma Sartre, para que a consciência possa imaginar existem duas condições: é necessário que a consciência esteja em relação ao *mundo* e, ao mesmo tempo, que ela possa nadificá-lo para posicionar a imagem como um nada à margem do real (1940, p.233).

Ora, uma tal modalidade de intenção supõe duas condições: que o real possa ser apreendido como totalidade sintética, ou seja, como mundo, e (condição intrinsecamente dependente da primeira) de poder negar o mundo para posicionar um objeto como irreal (LAPIERRE, 2015, p.127)

Portanto, embora a imagem seja uma irrealidade constituída pela consciência enquanto nada, ela só é possível a partir da compreensão da intencionalidade enquanto relação ao mundo. “A condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja ‘em situação no mundo’” (SARTRE, 1940, p.235)¹¹. A consciência é sempre relação ao objeto efetivo mundano sem o qual não poderia existir. “[...] Não é dado à realidade-humana anular, mesmo provisoriamente, a massa de ser que é colocado diante dela” (1940, p.59). “O irreal é produzido fora do mundo [*através da negação do mundo*] por uma consciência que permanece no mundo” (1940, p.237).

⁹ “As duas atitudes são mutuamente excludentes, jamais ocorrem simultaneamente” (MOUTINHO, 1995a, p.40).

¹⁰ “[...] Uma imagem [...] só aparece sobre um fundo de mundo e em ligação com ele” (SARTRE, 1943, p.235).

¹¹ A situação é entendida como “a apreensão do mundo como totalidade de um certo ponto de vista” (LAPIERRE, 2015, p.155).

A “Conclusão” da obra *O Imaginário* apresenta elementos que serão explorados de forma mais profunda na “Introdução” de *O Ser e o Nada*. A consciência só existe em relação ao mundo enquanto nadificação do mundo. Este é, para Sartre, o modo de compreensão intencional que nos permite realizar as relações intersubjetivas entre as consciências. Embora o termo nadificação pareça remeter a um tipo de abstração, na realidade, ele assegura a relação intencional ao mundo. A nadificação é o modo basilar da relação da consciência ao seu objeto que condiciona a construção de todos os atos intencionais. Trata-se de mostrar, portanto, o que é a nadificação, sob quais condições a consciência pode realizá-la e, assim, explicar a ontologia fenomenológica sartriana.

1.3 A Intencionalidade sartriana na obra *O Ser e o Nada*

Sartre explica sua compreensão de intencionalidade na “Introdução: Em Busca do Ser” e “Primeira Parte: O Problema do Nada” da obra *O Ser e o Nada*. Tal concepção pôde ser desenvolvida com o abandono da redução husserliana que permitiu a Sartre iniciar sua investigação da intencionalidade pela *relação* da consciência ao seu objeto.

Em EN, o filósofo francês afirma que: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 1943, p.17).

Posicionar um objeto é intencioná-lo como aquilo que aparece à consciência. A consciência se transcende no movimento de posicionar seu objeto e sua intenção se esgota no objeto. “Toda consciência é posicional enquanto se transcende para atingir seu objeto, ela se esgota nessa posição mesma, tudo o que existe de intenção na minha consciência está dirigida para fora” (1943, p.18). Tal consciência posicional se volta inteiramente para seu objeto e, ao mesmo tempo em que é consciência posicional do transcendente, é também consciência não-posicional de si.

A consciência não-posicional de si é condição do posicionamento do objeto. A consciência não-posicional de si é a consciência irrefletida de si que a consciência tem de ser enquanto consciência posicional do objeto. “[...] A condição necessária e suficiente para que uma consciência cognoscente seja consciência de seu objeto é

que ela seja consciência dela mesma [...]” (SARTRE, 1943, p.18)¹². Uma consciência ignorante de si, que não fosse consciência de si, afirma Sartre, seria absurdo. A consciência de si é “o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa” (SARTRE, 1943, p.20). Portanto, a consciência é consciência não-posicional de si enquanto consciência posicional do objeto.

A consciência não-posicional de si e a consciência posicional do objeto ou, ainda, a consciência não-tética de si e a consciência tética do objeto formam o primeiro par terminológico da consciência sartriana. A consciência não-tética de si não é uma nova consciência, pois se identifica com a consciência da qual é consciência não-tética. A consciência não-tética de si não posiciona a si mesma, não se conhece, não se julga. A consciência não-posicional de si não se identifica com o conhecimento. Pensar a consciência não-tética em termos de conhecimento de si gera o problema da regressão ao infinito.

Em EN, o problema da regressão ao infinito é explicado do seguinte modo. O conhecimento requer a relação entre um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido. A concepção da consciência como conhecimento de si insere na consciência esta dualidade de sujeito-objeto. Esta dualidade requer que o conhecimento seja consciente de si e, para tanto, insere nova dualidade no interior do conhecimento de si para demonstrar que o conhecimento de si é consciente de si. Isso implica que ou essa série regride ao infinito ou se para em algum momento da regressão e a relação desaba no desconhecimento. Para evitar este problema, a consciência de si não deve ser considerada conhecimento de si, dissolvendo a possibilidade de existir qualquer dualidade interna da consciência com ela mesma. A consciência de si não estabelece relações de conhecimento consigo mesma com a dualidade sujeito-objeto em seu interior. Não há dualidade na consciência, apenas a consciência de si a si como completa translucidez.

Sartre utiliza a metáfora da translucidez para explicar a consciência não-tética. A consciência é translucidez, como consciência de si a si, enquanto seus objetos são núcleos de opacidade (1943, p.17). “Tudo é, portanto, claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e

¹² A consciência intencional em Sartre é um transcender em direção ao objeto que não se limita ao conhecimento do objeto. A intencionalidade pode ser perceptiva, imaginante, cognoscente, emotiva, etc.

simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência” (SARTRE, 2003, p.98). Para Coorebyter (2000, p.259-261), a translucidez não pode ser vista para se tornar objeto; “a consciência, porque translúcida, não é visível [...]” (2000, p.261). Isso significa que a consciência não-tética não equivale a conhecimento ou saber de si, já que sua translucidez não pode ser apreendida. “[...] A transparência a si da consciência não a torna visível porque ela não é de nenhuma maneira visada” (2000, p.260). Nós intencionamos os objetos opacos que aparecem à consciência, já a translucidez da consciência não-tética de si não é apreensível enquanto vivenciada. O conhecimento da consciência, enquanto autoapreensão posicional da própria consciência como um objeto, é um ato reflexivo posterior condicionado pela existência primária da consciência não-tética de si. Para Sartre, Husserl foi o primeiro a demonstrar a existência da consciência não-posicional de si como condição da reflexão, ou seja, a possibilidade da consciência husserliana tematizar a si mesma reflexivamente exige a existência da consciência não-tética de si.

“[...] O filósofo que primeiro recorreu a esta consciência não-tética de si, Husserl, e que a referiu nomeadamente na consciência interna do tempo, mostrou muitas vezes que a característica de uma *Erlebnis*, quer dizer, de uma consciência vivida e refletida, é se dar como tendo já existido, como estando já aí” (SARTRE, 2003, p.150)

Para Coorebyter (2000, p.302-305), Sartre se inspira na parte “39§” e “Suplemento IX” de *Lições*, entretanto, Husserl retoma a questão em diversas obras como *Investigações Lógicas* [HUA XIX/1, V, §5], *Lições* [HUA X, §39, Beilage IX e Beilage XII] e *Ideias I* [HUA III/1 45§-46§ e 77§-79§]. Podemos ler na obra husserliana: “é absurdo falar de um conteúdo inconsciente que só posteriormente se tornaria consciente. A consciência é necessariamente consciência em todas as suas fases” (HUSSERL, 1969, p.119) [HUA X Beilage IX]. Ainda em *Lições*, no “Apêndice XII: A consciência interna e a Captação das vivências”, Husserl afirma:

Todo ato é consciência de algo, mas todo ato é também consciente. Toda vivência é ‘sentida’, é ‘percepcionada’ imanentemente (consciência interna) [...] Certamente, isto parece reconduzir a uma regressão ao infinito. Porque não é agora a consciência interna, o perceber do ato (do juízo, da percepção externa, do alegrar-se, etc.), novamente um ato e por isso algo novamente percebido internamente, etc.? Contra, é dito: em seu sentido preciso cada ‘vivência’ é internamente percebida. Mas o perceber interno não é uma vivência no mesmo sentido. Ele mesmo não é novamente internamente percebido (HUSSERL, 1969, p.126-127) [HUA X, A, Beilage XII]

Para Sartre, Husserl percebeu que a consciência reflexiva possui como condição de existência a consciência não-tética de si. Avançando nesta distinção, o filósofo francês define um vocabulário específico para identificar as consciências tética e não-tética, redimensiona a questão da consciência não-posicional e a torna imprescindível para o desenvolvimento da ontofenomenologia e suas conseqüentes análises existenciais.

Em Sartre, a consciência é consciência de si e, ao mesmo tempo, consciência do objeto. Nesse primeiro grau, a consciência – que é consciência não-tética de si e consciência posicional do objeto – é irrefletida (SARTRE, 2003, p.98). Este é o modo em que comumente vivemos no cotidiano, nos esgotamos irrefletidamente em nossas ações, no conhecimento dos objetos, em nossas emoções, etc. “A consciência imediata que eu tenho de perceber não me permite julgar [...]. Ela não conhece minha percepção, ela não a posiciona: tudo que há de intenção na minha consciência atual está voltado para fora, em direção ao mundo” (SARTRE, 1943, p.19). A lei da consciência é ser consciência, mas ser consciência não significa conhecimento (1943, p.17). É preciso abandonar o primado do conhecimento para compreender a consciência (1943, p.17). No segundo grau, a consciência pode refletir e tomar conhecimento de seu estado anterior (SARTRE, 1943, p.99). A reflexão é um movimento posicional de segundo grau em que uma nova consciência toma a consciência anterior como seu objeto. Na reflexão existem duas consciências distintas da qual uma consciência é consciência posicional da outra. “[...] A consciência reflexiva posiciona a consciência refletida como seu objeto: eu emito, no ato de reflexão, os juízos sobre a consciência refletida [...]” (SARTRE, 1943, p.19). Logo, existe uma segunda paridade em Sartre, a consciência refletida de segundo grau que conhece a si mesma e se posiciona como objeto e a consciência irrefletida, pré-reflexiva ou não-refletida de primeiro grau que se esgota no posicionamento do objeto. Existem, portanto, dois pares terminológicos fundamentais para compreensão da intencionalidade sartriana, ainda que, por vezes, se misturem: consciência posicional e não-posicional e consciência irrefletida e refletida. A consciência não-posicional ou não-tética é condição do posicionamento do objeto que se apresenta à consciência. Intencionar algo implica ser consciente não-teticamente de si como sendo conhecimento do objeto. A consciência do objeto, que é consciência não-tética de si, é inicialmente irrefletida. “[...] O irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido, porque ele não tem necessidade de ser refletido para existir e porque a reflexão supõe

a intervenção de uma consciência de segundo grau [...]” (SARTRE, 2003, p.106). O conhecimento de si como conhecedor é apenas posterior à reflexão. A consciência reflexiva possui como seu objeto uma consciência anterior, ela é secundária e, portanto, se fundamenta na consciência irrefletida primária a ser posicionada, pois ao mesmo tempo em que é posicionamento da consciência irrefletida, a consciência reflexiva possui, também, como toda consciência, a consciência não-tética de si como condição de existência e é, por sua vez, irreflexão de si mesma.

Para compreender esta relação, Sartre fornece o seguinte exemplo: posso contar os cigarros da minha cigareira (1943, p.19). O objeto de minha consciência posicional são os cigarros. Este ato posicional se esgota em contar os cigarros. Para ter consciência posicional dos cigarros como objeto, é preciso ter consciência não-posicional de si. A consciência não-posicional de si é o que permite ao sujeito ser consciência posicional de contar os cigarros teticamente. Ao contar, os cigarros se revelam como sendo 12. No ato posicional de contar os cigarros, tenho consciência não-tética de contar os cigarros. Neste ato, ocorre a consciência posicional do objeto que é, ao mesmo tempo, consciência não-posicional de si, sendo este movimento inicial de contar objetos um ato de primeiro grau irrefletido da consciência. A consciência não-posicional de si é condição do próprio ato inicial de contar cigarros e, posteriormente, da possível reflexão e conhecimento de si. Graças à consciência não-tética, se me questionarem o que estou fazendo, poderei refletir e responder que estou contando cigarros. Surge então o ato de reflexão como consciência de segundo grau. Nesta reflexão posterior ao ato de contar, a consciência toma consciência posicional da sua consciência anterior e se torna cognoscente de si como consciência aditiva. Na reflexão me conheço como contador. Assim, a consciência não-tética é condição de existência da consciência posicional do objeto e torna possível a reflexão.

Em suma, toda consciência é consciência de um objeto. A consciência é consciência não-posicional de si enquanto consciência posicional do objeto. De início, enquanto posicionamento dos objetos, a consciência é irrefletida, posteriormente, pode realizar a reflexão posicionando a si mesma como objeto e se conhecendo. A consciência não-tética de si é condição de existência da consciência posicional do objeto e, também, da posterior reflexão.

A consciência não-tética de si é o único modo de existência da consciência uma vez que precisa ser consciência de si enquanto consciência do objeto. O “si” da consciência não-tética de si “[...] existe à maneira de consciência de ser” (1943, p.118) e esta relação de si a si é escape de qualquer identidade (1943, p.112-113). A consciência não possui a coincidência a si em plenitude, não é unificação de si em completude e, por essa razão, é falta.

Na obra *Diário de Uma Guerra Estranha*, é possível ver o esboço da elaboração da teoria da consciência como falta (1983b, p.220-221 e p.282-283). Esse diário, escrito por Sartre entre novembro de 1939 a março de 1940 enquanto participava da guerra como meteorologista, explicita os primeiros delineamentos das ideias que se desenvolverão em EN. No texto, o filósofo francês afirma que ser consciência de algo é se determinar como falta de alguma coisa (1983b, p.283).

A falta de ser da consciência é de uma ordem distinta da falta constatada nos objetos. Em *O Ser e O Nada*, Sartre ilustra a falta de ser com o exemplo da lua crescente (1943, p.122). A lua é um objeto como absoluta plenitude de ser que se dá a intuição. Enquanto consciência, posso constatar que a lua crescente, em relação à lua cheia, é uma lua com um quarto faltado. A falta da lua como um quarto faltado só aparece por uma relação externa, criada pela consciência enquanto terceiro elemento, entre duas substâncias separadas que são a lua crescente e a lua cheia. Esta significação da lua como um quarto faltado determinada externamente não afeta seu ser. Em si mesma a lua crescente permanece como plenitude de ser e minha comparação externa lhe é indiferente. Este é o mesmo tipo de falta constatada na observação de uma cadeira com três pernas, apontada em CDG; em si mesma ela é absoluta plenitude, a constatação realizada pela consciência de que lhe falta uma perna é apenas externa (SARTRE, 1983b, p.282).

A falta da intencionalidade é diferente, ela não é o mesmo tipo de falta constatada pela consciência nos objetos, e não é dada por uma relação exterior realizada por um terceiro elemento. A falta não lhe é externa, a consciência é sua própria falta (SARTRE, 1983b, p.283). Sartre explica que “toda consciência é *falta de ... para...* Mas devemos entender que a falta não vem de fora, como a fatia de lua que falta à lua crescente. A falta do para-si [*consciência*] é uma falta que ele é” (1943, p.137). A consciência é falta. Há um nexos interno em que a própria consciência como ser faltado

recusa sua falta (SARTRE, 1943, p. 234). A consciência é sua própria falta de ser, como falta recusada de ser, que só existe em vinculação sintética ao ser que lhe falta (SARTRE, 1943, p. 234). Toda consciência é consciência de alguma coisa, “[...] ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência” (SARTRE, 1943, p.27). Assim, a concepção de falta reequaciona a intencionalidade husserliana para demonstrar que a consciência só existe em relação ao ser. A consciência é a falta de ser que se determina a existir como não sendo a plenitude do em-si (SARTRE, 1943, p.121)¹³.

Podemos, antes de realizar o exame da conexão sintética entre estas duas dimensões de seres, a consciência e o ser-em-si, apontar a definição sartriana de ser-em-si, enquanto um dos componentes dessa relação. Conforme explicação sartriana, descrita na “Introdução” de EN, intitulada “Em busca do Ser”, o em-si, ao qual a consciência se vincula, é o ser transfenomenal dos fenômenos coextensivo aos fenômenos.

Na parte “I - A Ideia de Fenômeno”, Sartre inicia sua busca pelo ser por intermédio das descrições do que entende por “pensamento moderno” ou “teoria do fenômeno” do qual Husserl faz parte. Sua explicação do que foi realizado pelo “pensamento moderno” é uma interpretação do modo como o fenômeno deve ser entendido que constrói nomenclaturas e definições enquanto bases para sua teoria, conduzindo-o à ontologia fenomenológica.

Para Sartre, estas teorias demonstraram que aquilo que aparece não é uma manifestação enganosa do ser. O fenômeno é o que se manifesta para uma consciência de algum modo, pois aparece para alguém, mas se revela como é, e é absolutamente indicativo de si mesmo (1943, p.12)¹⁴. A aparição não é uma manifestação enganosa que esconde o verdadeiro ser por trás de si; “não existe nada por trás da aparição”, ela indica a si mesma e à série infinita à qual remete (1943, p.14). De igual modo, a aparência não esconde a essência por trás de si, a aparência revela a essência. A essência é a razão da série da sucessão de aparições, é o liame das aparições, sendo ela mesma uma aparição (1943, p.12). A série bem interligada

¹³ “Em suma, a consciência é nada para que os fenômenos sejam. O ser transfenomenal da consciência, enquanto relação imediata a si, exige um ser transfenomenal dos fenômenos” (BARBARAS, 2005, p.139).

¹⁴ Como explica Morris (2009, p.47), para Sartre, o fenômeno é aquilo que se mostra, aquilo que aparece, sendo designado por vezes, como uma aparição.

de essência e aparições constitui o fenômeno de ser. “Assim, o ser fenomênico [*fenômeno de ser*] se manifesta, ele manifesta sua essência e também sua aparência e ele não é nada além da série bem interligada dessas manifestações” (1943, p.13). O que se desvela para a consciência, como o conjunto de aparições e essências, é o fenômeno de ser (1943, p.29).

Esta “teoria do fenômeno”, desenvolvida pelo “pensamento moderno”, do qual Husserl participa (1943, p.12-14), demonstra que não existe nenhum ser numênico escondido por trás da aparição. O dualismo do ser e do aparecer é substituído pelo dualismo do finito no infinito (SARTRE, 1943, p.13).

A consciência apreende um número finito de manifestações do objeto. Entretanto, este não se reduz à sua série finita de manifestações. Mesmo um único perfil que aparece é inesgotável em razão da multiplicidade de pontos de vista lançados pela subjetividade em constante mudança (1943, p.13). Assim, existe a possibilidade de multiplicar ao infinito a aparição de um mesmo perfil pelo sujeito. A consciência transcende o número finito de aparições apreendidas em direção a infinitude de aparições possíveis. “A aparição que é finita se indica em sua finitude, mas exige, ao mesmo tempo, [...] ser ultrapassada em direção ao infinito” (1943, p.13).

A infinitude de possibilidades de manifestações do objeto extravasa a finitude de percepções realizadas, nunca aparecerá por completo, sendo impossível captá-la. A impossibilidade de captar a totalidade de aparições de um objeto é o que caracteriza sua transcendência. “Se o fenômeno deve se revelar transcendente, é preciso que o sujeito transcenda a aparição em direção à série total da qual ela é um membro” (1943, p.13). A transcendência e objetividade da coisa é fundamentada por meio do dualismo do finito e infinito (SARTRE, 1943, p.13).

O objeto é “a série conexa de aparições” que o manifestam (1943, p.26), entretanto, não se reduz a uma série finita de aparições; ele se manifesta nesta aparição que apreendo e é remetida à série infinita da qual faz parte. Assim, apreendemos apenas um aspecto do objeto de cada vez, entretanto, o objeto está totalmente dentro deste aspecto porque ele se manifesta neste aspecto e, ao mesmo tempo, o objeto está fora deste aspecto porque a aparição não o esgota (1943, p.13). Nas palavras de Sartre:

Esta oposição nova, o ‘finito e o infinito’, ou melhor, o ‘infinito no finito’, substitui o dualismo do ser e do aparecer: o que aparece, de fato, é somente um aspecto do objeto, e o objeto está totalmente neste aspecto e totalmente

fora dele. Totalmente dentro enquanto se manifesta neste aspecto: ele indica a si mesmo como a estrutura da aparição [...] Totalmente fora, porque a série em si nunca aparecerá, nem pode aparecer (SARTRE, 1943, p.13)

A parte “I - A Ideia de Fenômeno” demonstra, portanto, que a objetividade e a transcendência são fundadas sob o dualismo do finito no infinito, no qual apreendo apenas uma finitude de aparições, mas a transcendo em direção à totalidade infinita da qual faz parte. Entretanto, continua o filósofo, a aparição precisa de um fundamento e deve ser sustentada pelo seu próprio ser (1943, p.15).

Essa compreensão pode ser exemplificada com a percepção de uma mesa (1943, p.24). Posso perceber suas aparições finitas como cor, perfis, tamanho, etc. Cada aparição designa a si mesma e é remetida à série infinita da qual faz parte. A mesa se encontra totalmente dentro do número finito de aparições que apreendi como sua estrutura, ao mesmo tempo, a mesa ultrapassa a finitude de aparições apreendidas pois sua totalidade de manifestações não pode ser apreendida. A consciência transcende a finitude de aparições rumo à série infinita de aparições possíveis. Apreendo um número finito de aparições da mesa, cada aparição finita reenvia à série total infinita de possíveis aparições da qual faz parte, o que garante a existência objetiva e transcendente da mesa, ao mesmo tempo em que, permite a apreensão da mesa através de cada uma de suas possíveis aparições. O dualismo do finito no infinito demonstra a transcendência e a objetividade da coisa sob o recurso da infinidade de possibilidades de sua manifestação, e, na interpretação sartriana, a aparição precisa de um ser. A inesgotabilidade das possibilidades de aparições de um mesmo perfil pode se dar simplesmente pelo fato de que eu, enquanto sujeito, estou em constante mudança (1943, p.13). Assim, caso a mesa diante de mim se limitasse a ser apenas o conjunto de minhas impressões subjetivas se tornaria pura imanência na consciência, se dissolveria e desapareceria como mesa, portanto, para que a mesa seja irreduzível à consciência que dela se tem, é necessário “Ihe reconhecer um ser” que exista independente da sua manifestação (1943, p.24).

Assim, surge aqui o problema do ser da aparição. Neste momento é preciso avançar para além do que a análise do “pensamento moderno” pode oferecer em direção a uma ontologia fenomenológica (SOUZA, 2017, p.151). A busca pelo ser da aparição é o ponto de partida das investigações sobre a relação entre a consciência e o mundo (1943, p.14) – o que é realizado na parte “II – O fenômeno de Ser e o Ser do fenômeno”.

A totalidade das essências e das aparições, afirma Sartre, compõe o fenômeno de ser. O fenômeno de ser que se manifesta indica e exige um fundamento transfenomenal que não se reduz ao aparecer. Este é o ser do fenômeno que fundamenta e ao mesmo tempo ultrapassa o fenômeno de ser; como afirma Sartre, o ser do fenômeno é coextensivo ao fenômeno, mas escapa à condição fenomênica (SARTRE, 1943, p.16). Assim, a distinção entre ser do fenômeno e fenômeno de ser não tem como consequência uma espécie de dualismo do ser e do aparecer.

É bem entendido que este ser é o ser transfenomenal dos fenômenos, não um ser numênico que se esconderia atrás dele. É o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral que é implicado pela consciência. Ela exige simplesmente que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, em si (1943, p.29)

Este ser é o fundamento transfenomenal dos fenômenos, sendo, ao mesmo tempo, coextensivo ao fenômeno. Sartre denomina o ser transfenomenal dos objetos de *ser-em-si*. O ser-em-si é pleno de si mesmo, opaco, maciço, identidade a si, coincidência a si. “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 1943, p.33). Ele não tem possibilidade de negação, fissura, dualidade, distância a si ou relação a si. “Ele não conhece a alteridade; não se coloca jamais como outro [...]; não pode manter relação alguma com o outro” (SARTRE, 1943, p.33).

Sartre explica, na “Primeira Parte: O Problema do Nada: Capítulo I” da obra *O Ser e o Nada*, que este bloco indiferente se vincula à consciência pela nadificação. A nadificação “[...] representa a vinculação original entre o ser do para-si (consciência) e o ser do em-si” (SARTRE, 1943, p.122). Para Sartre, a consciência não é substância autônoma e desvincilhada do em-si, a conexão entre a consciência e em-si não é externa, os dois não são separados, independentes e justapostos; o que os liga é a própria consciência enquanto nadificação do ser; ela é privação do ser do qual é consciência. “O nexos primeiro entre o em-si e o para-si [*consciência*] é, portanto, um nexos de ser” (1943, p.213).

Sartre atinge essa compreensão de nadificação ao realizar o exame da intencionalidade a partir da investigação das “condutas humanas no mundo” (SOUZA, 2017, p.156). Dentre as diversas condutas humanas possíveis, o filósofo francês investiga “a interrogação” (1943, p.38). A interrogação pressupõe um ser que interroga e um ser que é interrogado. O ser que interroga, interroga sobre alguma coisa, e

espera uma revelação do ser que é interrogado. Aquele que interroga não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa, e fica em estado de indeterminação. Quem interroga não sabe a resposta; o que demonstra o primeiro não-ser. A resposta dada poderá ser positiva ou negativa; o que coloca a possibilidade de negação. Mesmo que a resposta seja positiva ou objetiva, envolverá ainda uma negação limitadora. A resposta será recortada sob o fundo daquilo que o ser não é. Se um objeto é branco; não é preto, se está ali, não está aqui; se é assim, não é de outro modo. Toda resposta objetiva contém o não-ser limitador. Para Sartre, o exame da interrogação revela, portanto, o não saber daquele que interroga, a possibilidade da resposta negativa, e o recorte limitativo na resposta objetiva¹⁵. O estudo da investigação faz emergir não a plenitude, mas a negação e o não-ser.

A investigação de qualquer conduta humana – desde a busca de notas de cruzeiros em minha carteira até a procura de meu amigo no encontro no bar – envolvem o nada, o não-ser e a negação. Mesmo as noções aparentemente plenas envolvem a ideia de nada (1983b, p.230). Sartre (1943, p.40) ilustra o surgimento do não-ser na realidade humana com o exemplo da conferência de notas em nossa carteira. Penso que em minha carteira existem mil e quinhentos francos. Não sei se realmente existem esses valores lá. Me proponho a verificar na carteira se encontro tais valores. Será possível encontrar uma resposta afirmativa ou negativa. O que espero desta interrogação é uma revelação do ser, apreensível objetivamente, sob a qual poderei emitir um juízo. Nadifico o dado percebido da carteira como o fundo sob o qual efetuo minha busca pelas notas, verifico-a, e esta experiência revela o não-ser dos mil e quinhentos francos. Existem apenas mil e trezentos francos e, fora isso, nada. Através da interrogação, aguardava uma revelação do ser, mas encontrei a existência do não-ser.

A partir da análise da interrogação enquanto conduta humana encontramos o não-ser como componente da realidade humana. O não-ser e o nada são irrealidades com carácter distinto dos objetos efetivos reais. O não-ser, prossegue Sartre em seu raciocínio, não é o contrário do ser, nem se encontra no mesmo plano (1943, p.49). As irrealidades são produzidas ou constatadas pela consciência como posteriores ao

¹⁵ “Daí o tríplice não-ser constitutivo da interrogação de que fala Sartre: não-ser relativo à pergunta (indeterminação completa quanto ao sim ou não); não-ser relativo à resposta negativa (não-há); e não-ser relativo à resposta positiva (só há isso e nada mais)” (SILVA, 2004, p.62)

ser a partir da negação. O posicionamento do não-ser, do nada e do irreal pressupõem a existência do ser e ocorrem sob o fundo do real. Há, portanto, a prioridade ontológica do ser sobre o não-ser. “O ser é anterior ao nada e o fundamenta [...] O não-ser só existe na superfície do ser” (SARTRE, 1943, p.51). O ser tem precedência sobre o nada, não precisa do nada; já o nada só existe sob a superfície do ser, surge sob o fundo do ser e é posterior ao ser como sua negação (1943, p.49). Só encontrei o não-ser dos mil e quinhentos francos depois da minha busca pelo seu ser.

A possibilidade das negatividades irrealis sob a superfície do ser guia a investigação ontológica sartreana. Neste ponto, Sartre questiona de onde vem o *não-ser* encontrado pela análise da conduta e descreve as condições de possibilidade de operação do ato que o faz surgir em meio a plenitude do ser (SARTRE, 1943, p.57). Para superar a causalidade dos seres posicionando o não-ser, é preciso realizar um recuo nadificador em relação ao ser, se desgarrando do ser para colocar a possibilidade do não-ser, o que exige, ao mesmo tempo, o desgarramento de si que o separa pela fissura do nada de seu estado anterior (ao se desgarrar do ser, a consciência se desvencilha dos mecanismos causais e ao se desvencilhar de si, ela não é determinada pelo seu estado anterior). No exemplo da interrogação, afirma Sartre, o interrogador se nadifica com relação a si e se nadifica com relação ao interrogado, o que o permite extrair a possibilidade do não-ser no seio do ser (1943, p.58). O duplo movimento de nadificação de si e do ser possui, como implicação, a afetação daquele que nadifica em não-ser. O fundamento da negação do ser se encontra, portanto, no duplo movimento de nadificação que desgarrar o interrogador de si e do mundo pela fissura do nada na medida em que ele afeta a si mesmo em não-ser.

Por essa razão, em sua teoria, o ser-em-si, pleno de si, fechado em si mesmo, preso nas malhas do determinismo, é incapaz de gerar o não-ser; a irrealidade surge a partir da consciência.

Como indicado, a consciência é consciência de si. O si indica a relação da consciência com ela mesma de maneira que ela jamais é coincidência em plena identidade. A consciência é relação a si, desgarramento de si, distância a si. A consciência é desengate perpétuo de si mesma; a consciência anterior não determina meu estado atual e meu estado atual de consciência não determina minha consciência futura. A consciência é ruptura a si como sua própria nadificação do idêntico; “[...] ela se

nadifica. Ela não é coincidência consigo mesma” (SARTRE, 2003, p.136). A consciência nadifica a si, como distância a si, se afetando em ser nada de ser¹⁶. Assim, a nadificação afeta a consciência em não-ser e, portanto, a se relacionar com o ser. O nada de ser da consciência só existe em relação ao ser-em-si, este é o fundamento sob o qual a consciência se constitui como nadificação, dessa forma, o em-si está presente frente à consciência como necessário para a sua existência, como é possível ver em CDG, “o para-si precisa do ser para não ser” (1983b, p.220). Entretanto, a consciência só pode existir em relação ao em-si sob a forma de nadificação [*néantisation*]: “o para-si se nadifica [*néantif*] em relação à totalidade do em-si” (1983b, p.220). A consciência se desvencilha do ser e do mecanicismo causal do reino material, uma vez que também o nadifica. A consciência é nada de ser e segrega um nada que a desgarrar do ser e de si. Há uma fissura de nada entre a consciência e ela mesma e, também, entre a consciência e o mundo secretada pela nadificação. O processo de nadificação da consciência – único modo possível de sua existência – a separa de si mesma sem qualquer possibilidade de determinação e, ao mesmo tempo, a desprende das séries causais que constituem o ser.

A nadificação é a condição para que a consciência possa realizar a negação limitadora a partir da qual surgirá o não-ser na superfície do ser. A negação só pode ser construída sob a superfície do ser por um ser que realiza a dupla nadificação de si e do ser enquanto se afeta em si mesmo em ser nada além de nadificação, este é a consciência que, portanto, é perpétua nadificação. A consciência se nadifica sob um fundo de ser, colocando no seio do ser a possibilidade de não-ser e da negação, fazendo surgir o mundo como aparição.

CDG mostra o início da elaboração do conceito de negação ao afirmar que a consciência necessita coexistir com o em-si do qual se faz negação (1983b, p.261), está em relação sintética ao ser pela negação (1983b, p.260) e não poderia ser compreendida sem o ser do qual é negação (1983b, p.259). Em EN, lê-se: “o em-si [...] está inteiramente presente no âmago da consciência como aquilo que ela se determina a não-ser” (SARTRE, 1943, p.122). “[...] Pela negação original, é o para-si

¹⁶ A consciência do desgarramento de si enquanto liberdade gera a *angústia* que a intencionalidade tenta solapar através da má-fé. Os conceitos são abordados por Sartre sob um viés existencial, e se relacionam com o ego na medida em que ele é constituído na tentativa reflexiva de destruir a espontaneidade da consciência (COOREBYTER, 2000, p.581), o que será trabalhado ao final do “Capítulo 2 - A constituição reflexiva do ego”.

[*consciência*] que se constitui como não sendo a coisa” (SARTRE, 1943, p.210), ao mesmo tempo em que “a coisa é [...] o que está presente à consciência como não sendo a consciência” (SARTRE, 1943, p.210). A consciência é pura negação do em-si e o em-si é aquilo que a consciência se determina a não-ser.

A consciência apreende o objeto como não sendo o que ela é, desvelando-o e significando-o sob um recorte limitativo e, assim, inserindo a possibilidade do não-ser no seio do ser. Por meio da negação, o em-si adquire sentido, tem sua massa indiferenciada organizada, e a realidade humana é constituída, fazendo com que o mundo surja.

Toda negatividade aparece antes como uma das condições essenciais dessa relação de utilidade. Para que a totalidade do ser se ordene em nossa volta em forma de utensílios, para que ela se fragmente em complexos diferenciados que reenviam uns aos outros e podem servir, é preciso que a negação surja, não como coisa no meio de coisas, mas como rubrica categorial presidindo a ordenação e a repartição das grandes massas de seres em forma de coisas. Assim, a aparição do homem [...] faz com que se descubra um mundo (1943, p.59)

A realidade humana é habitada em sua infra-estrutura “pela negação como condição necessária de sua existência” (1943, p.55-56). A negação realiza um recorte limitativo sobre o ser que é condição de existência da realidade humana. Podemos citar um exemplo fornecido por Sartre tanto em CDG, quanto em EN para indicar a relação de negação da consciência ao mundo como processo que o significa: a distância. A noção de distância, afirma Sartre, “pertence às sínteses negativas que a consciência estabelece com as coisas” (1983b, p.230). A distância é a negação da proximidade, ou ainda, como explica Sartre, é a *separação* de dois pontos afastados entre si – em que A se liga a B – de maneira que A é o *limite* do segmento que *não* se estende além de B e vice-versa (SARTRE, 1943, p.54). Sem o processo de negação da consciência ao mundo a distância entre A e B não existiria (1983b, p.230).

A negação, processo que significa a realidade humana realizando um recorte limitativo das massas dos seres, ocorre pela relação de interdependência entre o ser que revela e o ser revelado. A consciência revela o em-si como não-sendo o que ela é, ela existe enquanto consciência do objeto e não é nada além da consciência do em-si (SARTRE, 1989b, p.17); “o ser se desvela como não-sendo o para-si” (1943, p.217), enquanto que o em-si é pleno de si, existe independente da consciência, mas se submete às leis do determinismo e só tem significado a partir da consciência. Juntas, essas duas

dimensões de seres distintos, vinculados internamente pela nadificação, constituem o mundo.

A nadificação realiza a costura entre as duas regiões de seres, constituindo a totalidade sintética que é o mundo. Em CDG, Sartre já havia escrito sobre essa compreensão que posteriormente seria desenvolvida em *O Ser e o Nada*. O mundo é, precisamente, a vinculação sintética da consciência ao ser (SARTRE, 1983b, p.220-221). Esta vinculação sintética entre a consciência e o mundo existe antes da aparição da consciência e do mundo (SARTRE, 1983b, p.220-221). Para Sartre, “ser consciência é se fazer não mundo em presença do mundo” (SARTRE, 1983b, p.221) e “o mundo é o em-si *para* o para-si” (SARTRE, 1983b, p.263). “O mundo é exatamente aquilo que as estruturas da consciência revelam ser” (DANTO, 1975, p.39). A realidade humana só existe a partir da conexão sintética entre duas regiões distintas de seres – consciência e em-si – que se vinculam pela nadificação.

A intencionalidade, afirma, Sartre, é dupla nadificação de si e do ser e, por esse duplo movimento nadificador, constitui a realidade humana (SARTRE, 1943, p.58). É possível ilustrar o processo de nadificação como relação da consciência ao mundo, no exemplo sartriano da busca de um amigo na cafeteria (1943, p.43-44).

Tenho um encontro com Pedro em uma cafeteria, mas chego atrasado. Questiono se ele me esperou e o procuro no salão. O local oferece por todos os lados a plenitude de ser com suas mesas, bancos, copos e luz. Esse conjunto de seres são organizados por mim como pano de fundo sob o qual procuro Pedro. Essa organização sintética dos objetos é a primeira forma de nadificação na busca por Pedro¹⁷. Para colocar a interrogação por Pedro, é preciso realizar um recuo nadificador em relação à cafeteria – diluindo seus objetos em pano de fundo da minha busca por Pedro – que deixa em aberto a possibilidade da revelação do ser de Pedro ou do não-ser de sua ausência. Não o encontro, Pedro não está. A ausência de Pedro pode ser constatada porque a consciência se constitui como nadificação da cafeteria, se desgarrando do ser para colocar o não-ser de Pedro. Sua ausência se destaca sob o fundo indiferenciado dos seres. O não-ser de Pedro se oferece à intuição sob o fundo nadificado da cafeteria e é um fato objetivo sustentado pelo seu não-ser. A captação da ausência de Pedro se

¹⁷ “Faço que tudo recue para um plano de irrealidade em relação à minha percepção, porque não viso nada a não ser a pessoa procurada. Minha expectativa posiciona tudo num estado de evanescência, como se as coisas tivessem retornado ao nada.” (SILVA, 2004, p.64).

realiza pela nadificação do café como pano de fundo e, posteriormente, pela captação do não-ser ou ausência de Pedro no salão por uma segunda nadificação.

O exemplo da busca de Pedro na cafeteria pode demonstrar, portanto, o processo de nadificação da consciência como relação intencional ao mundo, seja no posicionamento de objetos reais ou irrealis, na constatação da presença ou da ausência do meu amigo Pedro. O processo de nadificação é constitutivo do posicionamento de objetos reais e irrealis e, em ambos os casos, só existe em relação ao ser. O posicionamento da ausência de Pedro no café é um modo de posicionar uma irrealidade feita pela nadificação da consciência ao mundo; primeiro o ser é posicionado, posteriormente é nadificado para que a consciência intencione o não-ser (SARTRE, 1940, p.233). Mesmo no posicionamento de irrealidades, a consciência só existe em relação ao ser¹⁸.

Em razão do abandono da redução fenomenológica husserliana, Sartre pode diferenciar a classe de irrealidades das realidades. Sua fenomenologia é capaz de demonstrar que os objetos irrealis possuem natureza diferente dos objetos reais. Essa concepção não é necessária apenas para a investigação da imaginação, mas também para compreensão da relação da consciência ao mundo. A percepção é intenção a um ser concreto e existente por si, mas a percepção do real não é o único modo da consciência relacionar-se com a realidade humana. As irrealidades também participam da totalidade sintética do mundo como um tipo de nada constatados ou criados pela consciência. Nosso universo está permeado de irrealidades como as constatações de não-seres na ausência, inexistência ou falta. A constatação da falta de valores em minha carteira, a ausência de um amigo em uma festa, a lembrança de um amigo a partir de uma foto, etc., todas essas são categorias de atos relacionados ao posicionamento de irrealidades e se mostrariam comprometidas sem a clara distinção entre a efetividade real do em-si e o posicionamento do irreal.

A nadificação é o modo primordial da consciência relacionar-se ao objeto, no qual permanece, independente do posicionamento de realidades ou irrealidades, como

¹⁸A compreensão da consciência como nadificação do ser permite a superação dos problemas inerentes a LU. Para Barbarás essa limitação husserliana produz consequências problemáticas para a intencionalidade: “assim concebida, reduzida a seus componentes imanentes, aos seus conteúdos, a consciência se torna uma substância, uma esfera fechada sobre ela mesma na qual estão os conteúdos vividos” (BARBARÁS, 2004, p.70). Sem a transcendência do objeto, a intencionalidade está condenada a fechar-se sobre si mesma, preenchida por conteúdos, tornando-se uma coisa.

relação ao concreto. A consciência desvela o ser pela negação, faz surgir os objetos sob a massa indiferenciada do mundo pelo recorte limitativo do ser, e constitui a realidade humana. A ausência, a distância, a alteridade, as formulações de juízos, são todas realidades formadas a partir das negações (SARTRE, 1943, p.55-56). As diversas condutas humanas como a busca de meu amigo no bar, a contagem de dinheiro em minha carteira, a lembrança de alguém ausente, participam da constituição da realidade humana e envolvem as negatividades. E, como vimos a partir do exemplo da busca do meu amigo Pedro no café e as notas na minha carteira, tanto no posicionamento das realidades quanto no posicionamento das irrealidades a consciência permanece como relação ao ser. “*O Ser e o Nada* é uma ontologia da consciência-no-mundo” (BOSCHETTI, 1985, p.93). Esta relação da consciência ao mundo demonstra a constituição da realidade humana em sua totalidade, na qual encontro os objetos e outrem, e nos permitirá compreender a relação intencional ao seu ego e ego-visto na intersubjetividade.

A compreensão de purificação desenvolvida a partir do contato inicial com a teoria intencional husserliana implica que o ego seja um objeto transcendente. A purificação da consciência realiza a exclusão da “vida interior” ao demonstrar que “tudo está lá fora, tudo, até nós mesmos” (SARTRE, 2003, p.89)¹⁹. Em CDG Sartre ilustra a transcendência do ego através da metáfora “coloco tranquilamente o Eu [moi] na porta da consciência, como um visitante indiscreto” (1983b, p.393).

¹⁹ “Ver-se-á que para Sartre a expulsão dos ‘conteúdos de consciência’, a recusa de um Eu habitante da consciência, de toda forma de ‘vida interior’, são decorrências necessárias impostas pelo conceito de intencionalidade. Esse trabalho de limpeza precederá aquele de fundamentação. Ele constitui propriamente a parte negativa da obra, onde, fazendo vigiar a ideia de consciência intencional, Sartre recusará a presença de qualquer conteúdo no interior dessa consciência; a seguir, estabelecido o vazio do campo da imanência, buscará então fundamentar o Ego transcendente e, com ele, todo o campo do psíquico” (MOUTINHO, 1995b, p.24-25).

III. Capítulo 2 - A CONSTITUIÇÃO REFLEXIVA DO EGO

A compreensão sartriana do ego como objeto transcendente reenvia às descrições husserlianas da consciência intencional de LU. O pai da fenomenologia é responsável por rejeitar a noção de *eu puro*, tese que possibilitou a construção de *A Transcendência do Ego*. Na obra husserliana, a consciência não precisa do sujeito transcendental para unificar-se e é capaz de constituir o ego empírico como objeto transcendente. Assim, o eu transcendental é exonerado de suas funções e a consciência reerguida como autossuficiente. Essas são as mesmas proposições defendidas por Sartre em TE. Sartre insistirá na necessidade de esvaziar a consciência do sujeito transcendental que, assim como em Husserl em LU, é interpretado como desnecessário para síntese das vivências. O eu puro não unifica e individualiza os atos da consciência, justamente ao contrário, a intencionalidade é o absoluto que constitui o ego como objeto transcendente por meio da unificação das vivências.

Entretanto, na segunda edição de LU, Husserl retorna à tese da existência do eu puro e reinsere o ego na consciência. Husserl não manterá a mesma compreensão de intencionalidade purificada do eu transcendental nas demais obras. Em razão desta modificação de pensamento, TE foi produzida “a partir de Husserl e contra Husserl” (2001, p.57)²⁰. É em Husserl que Sartre resgatará a compreensão de consciência intencional purificada do eu transcendental e constituidora do ego como objeto transcendente e, ao mesmo tempo, é contra Husserl que Sartre reafirmará a necessidade de mantê-la como autossuficiente para relacionar-se com o mundo. Na interpretação sartriana, o ego é um objeto transcendente constituído pela reflexão.

Por fim, a partir da “Primeira Parte: Capítulo 1: V. A Origem do Nada” e “Primeira Parte: Capítulo 1: A Má-fé” da obra *O Ser e O Nada*, abordaremos o movimento de constituição do ego frente a espontaneidade da consciência. Graças à ausência do ego como estrutura anterior à intencionalidade, Sartre indicou a espontaneidade da consciência que se descobre como monstruosamente livre (SARTRE, 2003, p.128). A

²⁰ Para Giovannangeli, “é a Husserl que é consagrado o ensaio sobre *A Transcendência do Ego*, a afirmação do ego transcendente em detrimento do eu transcendental é realizada ‘a partir de Husserl e contra Husserl’” (2001, p.57).

consciência de sua espontaneidade é o sentimento de angústia (CABESTAN, 2004, p.309). Para fugir da angústia a consciência se lança na má-fé constituindo o ego como uma tentativa de substancializar a consciência. Entretanto, essa tentativa falha, pois o ego é apenas um objeto *para* a consciência. Portanto, o ego é um objeto transcendente constituído em uma tentativa de fugir da consciência da própria espontaneidade.

2.1 A rejeição da tese do eu transcendental em *Investigações Lógicas*

A análise da “Quinta Investigação: Sobre a vivência intencional e seu conteúdo”, centrada principalmente no “Capítulo I – Consciência como consistência fenomenológica do eu e consciência como percepção interna” e “Capítulo II - Consciência como vivência Intencional”, presentes em *Investigações Lógicas*, demonstra que, inicialmente, na teoria husserliana, o eu puro é exonerado de suas funções e a consciência reestabelecida como autossuficiente para perceber a si mesma e unificar suas próprias vivências.

Nas teorias egológicas, analisadas e criticadas por Husserl, o eu puro foi definido como o sujeito transcendental para o qual tudo é objeto, não podendo ser descrito, pensado ou conhecido (HUA XIX/1, V, 8§). A justificativa para sua existência seria a realização da unificação das vivências. Por exemplo, as diversas percepções de algo transcendente, como seu formato, textura, cores, etc., precisariam ser unificadas pelo eu puro para constituição da intuição de um único objeto intencional. Entretanto, Husserl indica que os conteúdos de consciência possuem um sistema natural de leis em que as vivências se fundem passivamente, sem necessidade da existência do eu enquanto unidade sintetizadora (HUA XIX/1, V, 4§). Assim, Husserl demonstra em *Investigações Lógicas* que a unidade da consciência é realizada pelo próprio fluxo de vivências da consciência; a vivência unifica a si mesma por uma lei natural de funcionamento.

Além de demonstrar a ausência de necessidade do eu para unificação da consciência, Husserl também levanta as dificuldades de utilizar o conceito de algo inefável na fenomenologia.

A obra *Investigações Lógicas* possui, como vimos, um radicalismo rigoroso que exclui de seu campo investigativo aquilo que está para além da capacidade de experimentação possível da consciência. O eu puro só pode existir enquanto sujeito absoluto para o qual os objetos se revelam (HUA XIX/1, V, 8§). Ele é transcendental, não faz parte da imanência da consciência, nem pode ser representado como objeto transcendente. Qualquer tentativa de intuí-lo o tornaria objeto de maneira que sua existência jamais poderia ser verificada²¹. Desse modo, o eu não poderia ser utilizado pela fenomenologia. O eu puro é da ordem da metafísica, está para além da capacidade de descrição fenomenológica e da experiência possível (HUA XIX/1, V, 8§).

Husserl justifica a exclusão da tese da existência do eu transcendental afirmando que não há necessidade de eu enquanto polo sintetizador por trás das vivências, já que os conteúdos de consciência se unificam continuamente, e demonstrando que o eu puro não pode ter sua existência verificada, é um ser inefável com o qual não podemos trabalhar na fenomenologia pura. Em seu lugar, no “Capítulo I” da “V Investigação” (HUA XIX/1, V, §3 - §6 e §8), o filósofo alemão adere à compreensão do ego como objeto enquanto unidade de consciências.

Nos parágrafos 3§ e 4§, Husserl indica que no discurso popular, o qual não está em consonância com a terminologia fenomenológica, podemos realizar afirmações como: “eu vivenciei a guerra”. No cotidiano, quando afirmo “eu vivenciei tal fato”, o termo “eu” é utilizado para indicar o homem no mundo do discurso natural. Para Husserl, o eu no discurso comum é um objeto empírico (HUA XIX/1, V, 4§). Este ego empírico é constituído pelo conjunto de vivências empíricas e corporeidade, formando um objeto transcendente com o mesmo estatuto de um objeto físico. Ele está no mundo tal como uma árvore ou bloco de concreto (HUA XIX/1, V, 4§), e pode ser percebido como um objeto externo (HUA XIX/1, V, 8§). Ocorre que a fenomenologia pura não pode

²¹ “Segundo Husserl, não há sentido em se falar de um ‘fato fundamental da psicologia’, se não podemos pensá-lo, e para pensá-lo é necessário fazer dele um ‘objeto’. Não se trata de um conceito estreito de objeto, sem dúvida, mas ainda assim se trata de um objeto” (MOUTINHO, 1995b, p.30).

trabalhar no nível dos objetos físicos transcendentais, assim, é preciso prescindir da corporeidade e empiria.

É possível separar a corporeidade e os acontecimentos externos empíricos das vivências imanentes (HUA XIX/1, V, §8). As vivências reduzidas, do mesmo modo que as diversas experiências da consciência, estão submetidas a certas leis que implicam fusões em unidades mais vastas, constituindo uma totalidade unitária (HUSSERL, 1913, p.353-354) (HUA XIX/1, V, §4). A unidade das vivências imanentes, que se constitui como totalidade, é o ego fenomenológico. “Este mesmo [sujeito psíquico] é um todo transcendente [*ein reales Ganzes*], composto de múltiplas partes imanentes e cada parte chama-se vivido” (HUSSERL, 1901, p.330) (HUA XIX/1, V, 3§). Assim, o ego fenomenológico é uma constituição transcendente de vividos imanentes, uma complexão transcendente de vivências [*die reale Erlebniscomplexion*] (HUSSERL, 1901, p.331) (HUA XIX/1, V, 4§)²².

O ego empírico é um objeto transcendente, se retirarmos dele a corporeidade e empiria, encontramos o ego fenomenológico, mas não existe a criação de uma multiplicidade de egos. Não há a criação de um novo ego para cada nova reflexão de maneira que a consciência não pudesse jamais unificá-los, caindo em uma generalidade de consciências plurais. O ego é um todo omniabarcante que contém a parte, toda a cadeia de reflexões e unificações podem participar do ego em unicidade, logo, o fluxo de consciências se unifica constituindo unidades mais vastas, até atingir o ego empírico.

Na concepção da primeira edição de *Investigações Lógicas*, Husserl recusou a existência do eu puro. Ele explica que a consciência unifica seu próprio fluxo constituindo o ego. A consciência pode realizar juízos, reflexões, etc., que serão unificadas em unidades mais vastas até constituir o ego fenomenológico como objeto transcendente.

²² Frajoliét chama a atenção para o fato de que Husserl intitula a própria corrente de vivências como ego fenomenológico (2008, p.641) (HUA XIX/1, V, 4§). Porém, Husserl trata também, dentre as diversas concepções de ego, a unidade de vivências como o sujeito psíquico (*psychischen Subjekt*) ou eu psíquico puro (*rein psychische Ich*) (HUA XIX/1, V, 3§-4§). Para evitar problemas de interpretação, utilizaremos o termo ego fenomenológico apenas como se sustenta na citação abaixo “Se separarmos o eu-corpo do eu-empírico e limitarmos o eu-psíquico [*das rein psychische Ich*] ao seu conteúdo fenomenológico, ele se reduz à unidade da consciência, à complexão transcendente das vivências” (1901, p.331) [HUA XIX/1, V, 4§].

2.2 A crítica sartriana ao ego como presença formal e material na consciência

O primeiro parágrafo do livro *A transcendência do Ego* anuncia a tese a ser defendida no decorrer da obra: “o ego não está *na* consciência nem formal, nem materialmente” (SARTRE, 2003, p.93). O ego não é, portanto, nem uma presença sensível na imanência intencional, nem uma estrutura a priori que condicione a existência da consciência. Esta tese sartriana possui inspiração husserliana. Sartre (2003, p.95-96) afirma ter seguido as admiráveis descrições husserlianas e está convicto, assim como Husserl defende em *Investigações Lógicas* (HUA XIX/1, V, §3 - §6 e §8), que o ego é um objeto transcendente. Na radicalidade fenomenológica pura da primeira edição de LU, publicada em 1901, o eu como presença formal ou material é excluído da consciência; o que permitiu a Sartre construir sua própria teoria.

Sartre analisa, na primeira parte da obra *A Transcendência do Ego*, os argumentos utilizados para defender o ego como presença formal e material na consciência. Na subdivisão “C) Teoria da presença material do Mim”, Sartre critica as teorias em que o ego é uma presença material como fonte refletida de nossa vida psíquica, sentimentos, desejos, representações, etc., irrefletidos (SARTRE, 2003, p.105). Dessa forma, tais teorias supõem que nossos afetos são inicialmente refletidos e posteriormente se escondem no irrefletido (SARTRE, 2003, p.106). Na interpretação sartriana, tais teorias invertem a verdadeira relação entre a consciência irrefletida e refletida. O tema foi tratado na subseção “2.3 A intencionalidade sartriana na obra *O Ser e O Nada*”. Toda consciência é consciência posicional do objeto ao mesmo tempo em que é consciência não-posicional de si (SARTRE, 2003, p.106). A intencionalidade é, inicialmente, um movimento irrefletido espontâneo e sobre ela se passa a vida intencional. Os desejos, vontades e afetividades são consciências irrefletidas e autônomas vividas enquanto tais (SARTRE, 1995, p.70). De início, a consciência vive sua afetividade como consciência irrefletida primeira, posteriormente, a intencionalidade pode realizar a reflexão que envenenará os afetos constituindo-os como objetos psíquicos transcendentes que se apresentam à consciência. A consciência de primeiro grau é irrefletida, apenas no segundo grau ela realiza a reflexão. A partir da reflexão impura – como ficará mais claro ao longo desta parte – a

consciência distorce o vivido inicial para intuí-lo como constituído por um eu. O eu é resultado de um falseamento do ato reflexivo impuro. “Apenas na reflexão posso pensar: ‘Eu odeio Pedro’” (SARTRE, 2003, p.106). Destas observações Sartre retira a seguinte conclusão: o eu não é a fonte refletida de nossos desejos irrefletidos, de outro modo, ele só aparece a partir do ato reflexivo.

Na subparte “A) Teoria da presença formal do Eu”, Sartre analisa a defesa da tese da necessidade do eu formal para a existência da consciência. Em sua leitura, os defensores da tese do eu como presença formal justificam sua existência pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência (2003, p.96).

Na visão sartriana, se crê ordinariamente que a consciência precisa do eu enquanto polo de unificação do fluxo contínuo de vivências para que o posicionamento dos objetos seja possível (SARTRE, 2003, p.96-97). Graças ao eu, a consciência não se pulveriza em miríades de unidades individuais desconexas. Entretanto, ainda em sua interpretação, a consciência não necessita de nenhum princípio externo de unificação²³.

A consciência não necessita do eu para realizar sua autounificação, ou seja, permanecer como unidade na duração do tempo. Na interpretação sartriana, Husserl fornece a possibilidade de superar a crença na necessidade do eu para unificar o fluxo das vivências da consciência (SARTRE, 2003, p.97). O filósofo francês se refere à obra *Lições* para indicar que Husserl desenvolveu sua teoria sem utilizar o eu puro como núcleo de unificação da intencionalidade:

Mas é típico que Husserl, que estudou em *A Consciência Interna do Tempo* esta unificação subjetiva de consciências, jamais tenha recorrido ao poder sintético do Eu. É a consciência que se unifica a si mesma [...] por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais das consciências passadas (SARTRE, 2003, p.97).

Para Coorebyter (2000, p.197), Sartre buscou em Husserl instrumentos para construir sua própria teoria – neste caso, a tese de unificação autônoma da consciência – sem maiores cuidados com as concepções husserelianas. O autor ressalta uma questão na

²³ Não é necessário que a consciência possua um princípio de unificação anterior à sua existência para posicionar os objetos transcendentais. A consciência não possui núcleo de unificação a priori. Primeiro existe apenas a plenitude e contingência do em-si. A consciência surge como consciência do objeto e encontra nele sua unidade (COOREBYTER, 2000, p.209-210). Assim, a unidade das consciências se encontra no próprio objeto transcendente. Sobre esse ponto, Sartre afirma: “o objeto é transcendente às consciências e é ali que se encontra sua unidade” (2003, p.97).

afirmação sartriana: a troca do termo transversal por longitudinal. Em sua leitura (2000,p.197), existem duas formas de retenção em Husserl retratadas no parágrafo 39§ de *Lições*: a intencionalidade transversal (Querintentionalität) – constituidora da unidade do objeto temporal – e a intencionalidade longitudinal (Längsintentionalität) – fundadora da unificação do fluxo da consciência. Sartre identifica, assim, a intencionalidade transversal com a intencionalidade longitudinal que unifica as consciências (2000,p.197). Coorebyter (2000, p. 197-198) explica ainda que, embora Sartre não tenha compreendido profundamente todas as nuances de *Lições*, seu contato com a teoria husserliana permitiu-lhe a apropriação da tese de unificação da vivência.

Para Sartre, o eu puro não é necessário como princípio que unifica o fluxo das consciências. A própria consciência é o princípio que permite a unidade do fluxo contínuo de vivências. A consciência unifica a si mesma por “um jogo de intencionalidades transversais” (SARTRE, 2003, p.97). “Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela transcende a si mesma, ela se unifica se escapando” (SARTRE, 2003, p.96-97). A consciência unifica a si mesma sem a necessidade do eu.

A consciência não precisa do eu puro como presença formal na consciência para sua unidade, nem para sua individualidade. Na interpretação sartriana, existe a necessidade da existência do eu para que se possa indicar a individualidade da consciência nas teorias clássicas. A individualidade de cada subjetividade, aquilo que possibilita que cada sujeito seja identidade, é conferida pelo eu. Entretanto, para o filósofo francês, a individualidade da consciência provém de sua natureza enquanto consciência de si isolada dos outros, inacessível a outrem (2003, p.97)²⁴. Toda consciência possui consciência não-tética de si. Cada intenção é consciência de si com perfeita identidade entre seu ser e aparecer. Como relação irrefletida de si a si, a consciência exclui todas as outras. Isso significa que “[...] a individualidade da consciência provém de sua natureza. A consciência só pode ser limitada [...] por ela

²⁴ Sartre utiliza o termo interioridade incomunicável para indicar que a consciência é consciência de si inacessível diretamente a outrem; “evidentemente, o Eu [Je] só pode ser a expressão (e não a condição) dessa interioridade e dessa incomunicabilidade”. “Cada consciência possui uma interioridade indefectível que a torna acessível apenas a ela mesmo” (COOREBYTER, 2000, p. 231). “A consciência existe como interioridade na medida em que é um absoluto de auto-aparição” (FLAJOLIET, 2008, p.794).

mesma. Ela constitui uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo [...]” (SARTRE, 2003, p.97). A consciência é limitada por ela mesma, não sofre nenhuma limitação ou afetação externa. Cada consciência é isolada como radicalmente impenetrável por outrem, o que a torna individual.

Assim, conclui Sartre, o eu puro é destituído de suas funções como núcleo de unificação e individualização da consciência. Em sua visão, a existência do ego não encontra argumentos sólidos que sustentem a necessidade de sua existência. “[...] A concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu [...] O Eu Transcendental não tem razão para existir” (SARTRE, 2003, p.97).

É possível ainda rejeitar a noção de ego como presença formal e material na consciência por causa da supressão da noção de interioridade realizada pela intencionalidade, uma vez que o ego como presença formal na consciência, mesmo concebido como abstração, permanece como uma contração do eu material (SARTRE, 2003, p.104). Não há ego como polo de nossas representações, fonte de nossos desejos ou realizador de nossos atos como presença *na* consciência, uma vez que esta não possui interior.

Como mostramos, Sartre se apropriou da intencionalidade husserliana como referência direta aos seus objetos sem intermediários e a modifica para suprimir a interioridade da consciência. O filósofo francês a compreendeu como um modo de demonstrar que a consciência não possui interior; não existem conteúdos, representações ou imagens internas na consciência. Em sua interpretação, a intencionalidade elimina a interioridade da consciência. Esta é apenas um movimento transcendente em direção ao objeto externo. A esse respeito, Sartre afirma que por causa da intencionalidade: “[...] a consciência se purificou, ela é clara como a ventania, já nada há nela, salvo um movimento de fugir de si mesma, escorregando para fora de si” (SARTRE, 2003, p.87-88). Ela é um “explodir em direção ao objeto”, é “clareza” e “ligeireza” e, por princípio, todos os objetos físicos, psicofísicos ou psíquicos são externos. Sem que exista interior na consciência, não pode existir também o ego como algo imanente. Assim, a intencionalidade permite a superação das teorias que concebiam o ego como presença na consciência. Na interpretação sartriana, a

intencionalidade purifica a consciência de qualquer estrutura egológica e lhe devolve a limpidez primeira (SARTRE, 2003, p.125).

Husserl forneceu elementos primordiais para que Sartre construísse sua teoria. O escritor de *Investigações Lógicas* desenvolveu a noção de intencionalidade, explicou que a consciência não necessita do eu puro e descreveu a constituição do ego como objeto transcendente. Tais afirmações permitiram a Sartre suprimir a interioridade da consciência, superar as concepções do ego presença material e formal na consciência e, ainda, desenvolver sua tese da constituição do ego como unidade psíquica transcendente. A consciência intencional sartriana é pura espontaneidade e translucidez que constitui o ego como objeto opaco transcendente. Entretanto, Husserl desenvolve uma nova orientação de pensamento que o afastará do filósofo francês.

Husserl realiza uma série de modificações na segunda edição de *Investigações Lógicas* publicada em 1913. Por intermédio destas mudanças, demonstra rejeitar a concepção egológica desenvolvida na primeira edição. Sua visão se modificou tanto sobre a crítica do ego como presença na interioridade da consciência, quanto sobre a crítica do eu como sujeito transcendental. Na primeira edição de *Investigações Lógicas*, publicada em 1901, Husserl elimina o ego e o eu puro da consciência. Entretanto, na segunda edição, publicada em 1913, restitui ao eu puro sua posição e reinsere o ego fenomenológico na imanência da consciência [HUA XIX/1, V, §3 e §4].

Em várias notas Husserl afirma que não aprova mais suas afirmações anteriores sobre o eu puro (1913, p.354) [HUA XIX/1, V, §4], que aprendeu a encontrá-lo sem se desviar por medo de despenhar na metafísica (1913, p. 361) [HUA XIX/1, V, §8] e defende que a redução o retém enquanto evidência; ele é o eu captado na evidência do cogito (1913, p.357) [HUA XIX/1, V, §6]. A noção do eu puro se desdobrará nas demais obras husserlianas. Em *Ideen I* Husserl afirma que todo cogito é um ato do eu [HUA III/1 80§]. O eu participa de cada vivência e lança seu raio de luz em direção ao objeto através de cada cogito atual [HUA III/1 57§]. O raio de luz lançado pelo eu muda a cada cogito e desaparece com ele [HUA III/1 57§]. Diferente das demais transcendências excluídas pela redução, o eu puro permanece como um tipo de transcendência especial, “uma transcendência na imanência” (HUSSERL, 1976, p.124) [HUA III/1 57§].

Essa concepção é retomada pela crítica sartriana de TE. Sartre explica que Husserl “retornou a tese clássica de um Eu Transcendental que estaria por trás da consciência, seria estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no seu campo de atenção” (SARTRE, 2003, p.96). Tal concepção husserliana é alvo das críticas de Sartre, como se pode ler no seguinte excerto: “compreendo que ele reconhece ao Eu uma transcendência especial que não é a do objeto e que poderíamos chamar de transcendência ‘pelo lado de cima’. Mas com que direito?” (2003, p.103). Na interpretação sartriana, o eu puro, concebido como “transcendência pelo lado de cima”, instala-se por trás da consciência. Por essa razão, a leitura sartriana entende que o eu puro destitui a consciência de sua espontaneidade, a transforma em passividade e a degrada. Essa interpretação foi acentuada pelos seus comentadores. Como explica Perdigão (1995, p.47), o eu transcendental husserliano funcionaria como uma “espécie de epicentro que ficaria no interior da consciência, organizando à sua volta os atos psíquicos, as percepções e as experiências”. A esse respeito, encontramos ainda a leitura de Coorebyter: “[...] os atos intencionais, [...] para Husserl, dependem de um Mim [*Mo!*] pessoal e espontâneo” (2000, p. 161). Mas a consciência sartriana é um absoluto não-substancial, autônomo e autossuficiente; nada pode ser fonte da consciência e, portanto, ela não pode ser relativa ao eu transcendental (COOREBYTER, 2000, p.278)²⁵.

Husserl modifica ainda sua concepção de ego como objeto psíquico transcendente. As revisões husserlianas são completamente contrárias ao que foi exposto na primeira edição de LU. Na parte 3§ do “Capítulo 1” da “V Investigação”, Husserl altera os termos utilizados no corpo textual para afirmar a *imanência* do ego como unidade de vivências. Na edição de 1913 encontramos o trecho, já indicado nas páginas anteriores, com seu sentido completamente modificado: “este si [*eu empírico*] é um todo imanente [*ein reelles Ganzes*], composto de múltiplas partes imanentes e cada

²⁵ Na obra *O Ser e o Nada*, o filósofo explica que a noção de eu puro (desenvolvida por Husserl nas obras posteriores como *Meditações Cartesianas*) condena a fenomenologia ao solipsismo e ao idealismo (2003, p.130). No “Capítulo 3 - Intersubjetividade: Alter Ego e Ser-para-outro”, após a investigação da obra CM, indicaremos como o eu puro impede que as relações intersubjetivas sejam construídas diretamente pela intencionalidade e, ao mesmo tempo, dissolve a possibilidade de interpretação realista da relação entre consciência e o mundo.

parte se chama vivido” (HUSSERL, 1913, p.352) (HUA XIX, V, §3)²⁶. Assim, o ego foi reinserido *na* consciência e colocado como *imanente*. Este é o ponto em que Sartre se desvincula da progressão do pensamento husserliano

Na teoria onto-fenomenológica sartriana, a consciência é absoluta translucidez e espontaneidade²⁷. A introdução de matérias opacas na imanência intencional implicaria a morte da translucidez da consciência, bem como, geraria passividade (SARTRE, 1943, p.25). A exclusão de conteúdos da consciência deve ser radical; não basta recusar a teoria das imagens na consciência, é preciso remover também todo resquício de passividade e de opacidade. Como explica Flajoliet (2000, p.569-570 e p.853), a purificação da consciência, fornecida no artigo *L'intentionnalité*, elimina a possibilidade da consciência possuir conteúdos internos, uma vez que a consciência é definida como explodir em direção ao mundo. A purificação da consciência deve assegurar a exclusão de todo conteúdo da imanência da consciência para que a intencionalidade crie contato diretamente com seu objeto e reencontre o transcendente.

Para Sartre, a presença de qualquer conteúdo imanente é nociva para a intencionalidade (SARTRE, 2003, p.98). A consciência é clareza e translucidez e seus objetos núcleos de opacidade. “Tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto está

²⁶ Na segunda edição o termo “reales” será substituído por “reelles”, como é possível observar a seguir: “Dieses selbst [*psychischen Subjekt*] ist ein reales Ganzes”. “Este si [*sujeito psíquico*] é um todo transcendente” (HUSSERL, 1901, p.330). “Dieser selbst [*empirischen Ich*] ist ein reelles Ganzes [...]”. “Este si [*eu empírico*] é um todo imanente (HUSSERL, 1913, p.352) (HUA XIX/1, V, §3).

²⁷ Sartre realiza uma série de críticas a Hylé. Na interpretação sartriana de *O Ser e o Nada*, as sensações imanentes que deveriam criar contato com os objetos se tornam intermediários entre a intenção e o objeto de maneira que “não saberíamos entender como a consciência seria capaz de transcender esta subjetividade rumo à objetividade” (SARTRE, 1943, p.26). A noção de hylé retorna às teses já superadas que utilizam um mediador através do qual a consciência se direciona ao objeto. “Subordinando a percepção à sensação e integrando a sensação no *reell* [imanência], Husserl sucumbe aos golpes de reprovação lançados pela *L'intentionnalité* aos filósofos da interioridade [...] As aporias das filosofias da representação correm risco de renascer [...] O objeto se torna objeto simplesmente representado, visto como termo ideal ou presuntivo, apresentado através de uma série de esboços sensitivos que são apenas ‘*reellement*’ [*imanentemente*] experimentados e revelados e que ‘figuram’ os fenômenos que nos aparecem. Como dirá *O Ser e o Nada*, o problema subsiste em saber como a simples ‘plenitude intuitiva e subjetiva’ da *Abschattung* [...], pode se transcender e nos fazer atingir a coisa mesma” (COOREBYTER, p. 54-55). A sensação (a Hylé) entraria como uma espécie de mediação entre a consciência e o objeto (COOREBYTER, 2000, 61).

Sartre critica também a possibilidade de existência da própria hylé. Sartre defende a existência de apenas dois tipos de seres: para-si e em-si. A hylé não poderia ser nem consciência, nem objeto (1943, p.25-26). “Dando a hylé os caracteres da coisa e os caracteres da consciência, Husserl acreditou facilitar a passagem de uma à outra, mas ele só conseguiu criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (SARTRE, 1943, p.26).

face a ela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência” (SARTRE, 2003, p.98). Assim, os objetos transcendentais reais ou psíquicos que aparecem para a consciência são núcleos de opacidade. Em consequência, o ego também é um tipo de existência opaca sem lugar na clareza da consciência irrefletida de si. Sua translucidez a impede de carregar o ego como objeto interno. A inserção do ego na imanência seria um centro de opacidade na sua translucidez, o que a destruiria. A inclusão do ego na imanência implica sua morte (SARTRE, 2003, p.98). Como Sartre afirma em TE, a consciência husserliana era leveza e translucidez, pois estava purificada do ego, mas a nova orientação do pensamento husserliano, o reinsere na consciência como um núcleo de opacidade que a transforma em mônada pesada e opaca (2003, p.98-99). Por essa razão, na visão sartriana, todos os avanços fenomenológicos são arruinados com a mudança na teoria de Husserl (2003, p.99)²⁸.

A nova orientação do pensamento husserliano cria certa distância entre os dois filósofos. Como podemos ler em seu *Diário de uma Guerra Estranha*, Sartre escreveu, inspirado por Husserl, “tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre” (SARTRE, 1983b, p.226). Sartre segue as descrições husserlianas enquanto estas lhe fornecem a possibilidade de construir sua própria teoria fenomenológica. Mesmo diante da mudança do pensamento husserliano, Sartre manterá a tese de que a intencionalidade não possui interioridade, nem necessita do eu. Para Sartre, a consciência intencional é pura espontaneidade e translucidez que constitui o ego como objeto opaco transcendente.

2.3 O Ego como objeto transcendente em *A Transcendência do Ego*

Na fenomenologia sartriana, apresentada na obra *A Transcendência do Ego*, o ego não é nem um núcleo material na consciência, nem uma estrutura abstrata pairando

²⁸ Seja o eu husserliano concebido como formal ou material, ele destrói a translucidez da consciência, uma vez que “o eu nunca é puramente formal, ele é sempre, mesmo abstratamente concebido, uma contração infinita do eu [mim] material” (SARTRE, 2003, p.104). Isso produz implicações para a teoria da intersubjetividade. Para que a consciência seja consciência de si enquanto consciência do objeto, constituindo uma compreensão intencional passível de me relacionar a outrem, é necessário que o ego seja definido como objeto transcendente.

sobre as vivências. A consciência irrefletida não tem eu, em suas palavras: “não existe eu [Je] no plano irrefletido” (SARTRE, 2003, p.102). A consciência não-tética é plena translucidez, permanece purificada de qualquer estrutura egológica como limpidez.

De início, é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência, não há o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência ou como uma transcendência na imanência, quando se trata da consciência de si entre parênteses; há unicamente, de alto a baixo, consciência (SARTRE, 2003, p.151)

Para ilustrar tal ideia, Sartre indica a consulta de uma vivência passada de modo não-reflexivo (SARTRE, 2003, p.101-102). Para o filósofo francês, é possível consultar a lembrança não-tética para verificar se existia ou não o eu na consciência: “toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar” (SARTRE, 2003, p.100). Para acessá-la, o método consiste em realizar a “apreensão não-reflexiva” através da lembrança (SARTRE, 2003, p.101).

No exemplo sartriano, na leitura de um livro me esgote em ler. Durante a leitura há a consciência das linhas lidas, dos heróis do romance, da disposição do meu humor, etc. A consciência posicional se esgota em ser consciência destes objetos enquanto é também consciência irrefletida de si. Posso tentar lembrar da experiência concreta da leitura, das circunstâncias, minha atitude, das palavras lidas, etc. Minha lembrança as toma como objetos recordados. A lembrança se dirige aos objetos posicionados (pela consciência de leitura anterior) como seu objeto primário. Realizo o inventário dos objetos percebidos originalmente pela consciência e, desse modo, indiretamente, sem posicioná-la, levanto certa espessura desta consciência irrefletida anterior. A consciência irrefletida passada é, então, consultada sem ser teticamente posicionada. O passado é recuperado de forma não-reflexiva. Verifico que, durante a leitura, tinha consciência posicional do romance e consciência irrefletida de mim mesmo, mas não havia nenhum eu. Sartre apresenta como resultado desse experimento a seguinte conclusão: “[...] enquanto eu lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não-posicional dela mesma” (SARTRE, 2003, p.101). A consulta da lembrança sem reflexão não apresenta o eu. “Todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência sem eu [moi]” (SARTRE, 2003,

p.102). Isso significa que o eu não faz parte da estrutura da consciência irrefletida. No plano irrefletido não existem objetos psíquicos (1943, p.198).

A consulta da vivência anterior de modo não-reflexivo indica a existência da consciência irrefletida sem a presença do eu. A consciência irrefletida é primeira e autônoma, em geral, ela está presente nas nossas atividades habituais, quando somos absorvidos em suas realizações. A vivência cotidiana ocorre no modo impessoal; não existe o eu que ama, olha o retrato e corta a madeira. “Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu” (SARTRE, 2003, p.102). Os objetos se apresentam como se tivessem a qualidade de serem amáveis, repulsivos, encantadores, etc. Existe a madeira-que-deve-ser-cortada, o bonde-que-de-ser-apanhado, etc. As coisas aparecem como “potencialidades objetivas que tem-de-ser realizadas” (1943, p.198).

Por ser consciência irrefletida de si, a consciência pode realizar a reflexão. A consciência refletida é secundária e depende da consciência irrefletida para existir. Sartre trabalha o tema reflexão na obra *O Ser e o Nada* (1943, p.185-207), o que pode ser lido na “Segunda Parte: O ser-para-si - Capítulo 2: III. Temporalidade Original e Temporalidade psíquica: A Reflexão”. Toda consciência é consciência posicional de algo, ao mesmo tempo, a consciência é consciência não-posicional de si. Para Sartre, a reflexão é uma modificação em que o para-si se apreende de maneira reflexiva-irrefletida (1943, p.188). Por essa razão, existe uma relação de simbiose entre refletido e reflexivo que Sartre resume no excerto a seguir:

[...] Existe uma identidade indissolúvel da consciência reflexiva e a consciência irrefletida (ao ponto da consciência irrefletidora não saber existir sem a consciência irrefletida). Mas ainda permanecemos na presença de uma *síntese de duas consciências da qual uma é consciência da outra*. Assim, o princípio essencial da fenomenologia, “toda consciência é consciência de alguma coisa”, está salvaguardado (SARTRE, 2003, p.100)

O refletido é o objeto do reflexivo – o que salvaguarda o princípio da intencionalidade ser sempre consciência de um objeto –, entretanto, existe uma unidade entre a consciência reflexiva e a consciência irrefletida. Não se tratam de duas consciências totalmente separadas que são unidas por umnexo exterior. Na operação reflexiva a consciência apreende outra consciência como seu objeto ao mesmo tempo em que as duas consciências existem em unidade indissolúvel.

A relação entre o reflexivo e o refletido não é estabelecida do mesmo modo que a relação entre a consciência e o em-si. O posicionamento de um objeto efetivo exige a negação radical da consciência em *não-ser o objeto* posicionado. O em-si, como objeto mundano, é aquilo que a consciência não é. Nas relações com os objetos mundanos há a revelação do ser, pois ele nos excede. A negação completa do em-si permite que a consciência adote um ponto de vista externo sobre os objetos para julgá-los. Tal negação não existe plenamente entre refletido e reflexão. A consciência reflexiva não consegue realizar a negação radical na reflexão, não há completo desprendimento do seu objeto. Não é possível romper o nexos que une reflexivo e refletido. A reflexão tem compreensão pré-reflexiva do seu objeto. A consciência reflexiva, afirma Sartre, é conhecimento, mas a consciência reflexiva revela o refletido como já revelado (1943, p.191). A consciência reflexiva não consegue tomar distância suficiente da consciência refletida para julgá-la externamente, adotando sobre ela o ponto de vista de fora. O refletido é apenas seu “quase-objeto” (1943, p.190). A ausência da negação radical que separasse a reflexão do refletido possui uma implicação importante: a consciência não é capaz de se fazer completamente objeto para si mesma.

A impossibilidade de se autoapreender como objeto para si mesma resulta no fracasso da tentativa reflexiva de mascarar a espontaneidade da consciência. A intencionalidade é dupla negação de si e do ser, sendo nada além da negação do ser e, enquanto falta de ser, tenta permanentemente fixar seu ser. Na reflexão impura ela busca mascarar sua própria espontaneidade e fundamentar seu ser. Há neste ato a tentativa de posicionar o “reflexivo como não sendo o refletido” do mesmo modo que a consciência não é um em-si transcendente (1943, p.196). Através da reflexão impura, o para-si busca realizar uma negação plena do refletido para constituir seu ser, recuperá-lo e interiorizá-lo. “Ora, a reflexão impura ou cúmplice é esta tentativa do para-si para recuperar seu ser, para ser pleno para ele mesmo” (JEANSON, 1947, p.242). A reflexão impura possui como fim objetivar o refletido como em-si e internalizá-lo como ser para com ele se identificar (e afirmar “eu o sou”). “A motivação da reflexão consiste na dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização. Ser para si mesmo como o objeto-em-si na unidade absoluta de interiorização – eis o que o ser-reflexão tem-de-ser” (SARTRE, 1943, p.189). Porém, este empreendimento é

frustrado. A reflexão não consegue negar e objetivar o refletido como objeto capaz de ser determinado e qualificado como em-si.

A consciência fracassa em sua tentativa de apreender a si mesma como ser para internalizá-lo, mas nesse movimento reflexivo faz surgir algo com o qual não se identifica. Para Sartre, a reflexão faz surgir a sombra de um em-si transcendente por trás do refletido (1943, p.195-196). Assim, para Sartre, a reflexão impura se compõe do refletido, do reflexivo e da sombra de um em-si (2009, p.219-220). “Este em-si está pré-esboçado por trás do refletido por uma reflexão que atravessa o refletido para retomá-lo e fundamentá-lo” (SARTRE, 1943, p.195). Esta sombra de em-si não é a consciência, está completamente separado dela, não possui a mesma adesão existente entre reflexivo e refletido, é um objeto transcendente, denso e opaco (1943, p.199). Sartre chama essa sombra de em-si de psíquico (1943, p.196). “Por psique entendemos o Ego, seus estados, qualidades e atos. O ego, sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim” (SARTRE, 1943, p.197).

Essa descrição sartriana oferecida em *O Ser e o Nada* apresenta a mesma definição indicada em TE: “ele [eu] se entrega a uma intuição de um gênero especial, que o apreende por detrás da consciência refletida, de uma maneira sempre inadequada” (SARTRE, 2003, p.104). O ego, que aparece com o ato reflexivo, não está nem no plano das consciências, nem no plano dos objetos mundanos, pois é um quase-objeto psíquico transcendente²⁹. Ele não é apreendido diretamente como objeto da consciência, pois o objeto da reflexão é uma consciência. O ego aparece por detrás da consciência refletida de forma inadequada, “ele se dá através da consciência refletida” (SARTRE, 2003, p.103).

No exemplo sartriano da consulta da lembrança da consciência de ler um livro, a experiência foi realizada sem a reflexão, pois o objetivo do experimento é demonstrar a inexistência do eu no irrefletido. A lembrança irrefletida consulta os objetos da vivência passada, levantando a espessura da consciência irrefletida anterior, sem posicioná-la como seu objeto. Mas este não é o único modo de realizar uma recordação. A consulta da lembrança pode ser feita de dois modos. A lembrança pode recordar os objetos que a consciência anterior era consciência ou, de outro modo,

²⁹ “O ego jamais é assimilado por Sartre a um puro objeto no meio de objetos” (COOREBYTER, 2000, p.475).

direcionar a atenção para a própria consciência anterior que é consultada. No primeiro caso, consultamos a lembrança irrefletida a partir da retomada dos objetos da consciência passada, o livro lido naquele momento com seus heróis, no segundo, há a reflexão na lembrança que apreende a consciência anterior como objeto, a apreensão da consciência de si como quem lia o livro. É possível lembrar “a paisagem enquanto tal” e é possível lembrar que “eu via a paisagem”. O surgir do eu depende da orientação do pensamento que pode operar ou não a reflexão impura. “[...] Eu posso sempre operar uma qualquer rememoração [*reflexiva*] sob o modo pessoal e o Eu aparecerá [...]” (SARTRE, 2003, p.99). Ao consultar a lembrança de modo reflexivo realizo a modificação que faz surgir o eu (que não se encontrava ali enquanto a consciência era apenas irrefletida) para afirmar: “eu lia”.

A reflexão impura realiza certa mutação que faz surgir o ego. O psíquico surge por trás do refletido como resultado da reflexão impura. Ele é a unidade virtual degradada da espontaneidade da consciência que constituirá o ego. O ego é apenas um objeto transcendente. “O ego é unidade dos estados e das ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e transcendente ele mesmo” (SARTRE, 2003, p.108).

O estado é um objeto psíquico constituído pela reflexão impura. Sartre explica este conceito através da análise do ódio (SARTRE, 2003, p.108). Ao ver Pedro tenho a experiência de cólera. Esta perturbação diante de Pedro é uma consciência instantânea. A cólera se apresenta na atualidade da consciência. Devo afirmar, portanto, “sinto cólera neste momento”. Quando Pedro vai embora, minha cólera se dissipa. Através da experiência espontânea de cólera em relação a Pedro pode acontecer o estado de ódio. O ódio se dá em e por meio da repulsa a Pedro, mas não se reduz ao momento atual. O ódio compromete minha consciência para além da presença atual de Pedro. Ele permanece mesmo quando nenhuma consciência o revele. Isso significa que o objeto psíquico tem duração para além do ato reflexivo que o constitui (SARTRE, 1943, p.197). Ao fim da reflexão, minha consciência se volta para outro objeto, o estado deixa de aparecer, mas não se dissolve. Mesmo que a consciência deixe de visar o ódio, ele permanece como síntese psíquica de unidades de consciências. O ódio afirma sua permanência, ele extravasa a consciência atual, se estende ao passado e futuro, e envolve o comprometimento a longo prazo. Ele permanece para além da presença de Pedro a minha consciência colérica; o ódio

quando caminho para o trabalho, quando leio um livro ou quando vou dormir. Ontem odiava Pedro e amanhã ainda o odiarei. O ódio aparece como estável e fixo. Ele é um objeto transcendente como unidade de infinidade de consciências potenciais repulsivas de Pedro. O ódio se manifesta em cada uma das consciências coléricas, através da experiência de raiva, embora não se limite a nenhuma delas³⁰.

O ego também é composto por atos. Os atos são toda atividade psíquica transcendente e representam a “face objetiva da relação entre o para-si e o mundo” (SARTRE, 1943, p.198). Esta atividade pode ser composta tanto de ações que implicam o movimento do corpo como ações em que este permanece em repouso, por exemplo, “tocar piano”, “escrever”, “meditar”, “duvidar”, etc.

Flajoliet (2008, p.763) comenta a diferença entre a consciência ativa espontânea e a ação psíquica. A consciência espontânea pode duvidar, ler, tocar, etc. Esta consciência espontânea de duvidar, ler ou tocar se limita ao seu momento presente e se esgota em posicionar seu objeto como consciência irrefletida de si. Na espontaneidade da consciência irrefletida lançada no mundo não existe o psíquico. A ação psíquica como objeto transcendente surge após a reflexão impura que ultrapassa e mascara a espontaneidade de tais consciências instantâneas ao unificá-las. A consciência reflexiva pode unificar os vários momentos de consciências ativas para apresentá-las à intuição como uma única ação total. Com este processo, a intuição apreende a ação total – unificada pela reflexão dirigida aos momentos de consciências ativas e suas articulações – como unidade transcendente. Após ser realizada, toda ação ganha densidade de um existente psíquico e se torna um objeto transcendente (SARTRE, 2003, p.112).

Sartre exemplifica o conceito de ato psíquico como operação que tem duração no tempo em oposição ao conceito de ação espontânea com a dúvida (SARTRE, 2003, p.112). A dúvida espontânea que tenho sobre um objeto no escuro é uma consciência irrefletida e instantânea que surge e desaparece com a consciência do objeto. A dúvida espontânea tem o caráter de evidência, pois se atém ao que é dado na instantaneidade da consciência e não apresenta o processo reflexivo. Existe também a dúvida como processo psíquico como a utilizada pela filosofia. Quando Descartes

³⁰“De fato, falando propriamente, amor e ódio não são emoções de forma alguma [...] eles são a síntese de repetidas experiências” (HOWELLS, 2009, p.05).

afirma “eu duvido, logo, eu sou” realiza a ação psíquica de duvidar (SARTRE, 2003, p.112). A dúvida metódica é um exercício reflexivo cuja ação se desenvolve em diversos momentos – há uma motivação para realizá-la, um método a ser seguido, um fim para atingir – e, portanto, é uma ação psíquica. Ao ser concluída, a ação psíquica se torna um objeto transcendente da consciência reflexiva que, portanto, não possui o caráter de evidência.

Além de ser composto pela unificação das consciências em objetos psíquicos de estados e ações, o ego é formado facultativamente de qualidades (SARTRE, 2003, p.108). A qualidade é a unificação de ações realizadas ou estados manifestados repetidamente ao longo da nossa vida e, por essa razão, aparecem à consciência como uma disposição de ânimo ou uma potencialidade em latência que constitui os hábitos (SARTRE, 1943, p.197). São exemplos de qualidades: os defeitos, as virtudes, os gostos, os talentos, os instintos, etc. (SARTRE, 2003, p.64).

Sartre explica a constituição da qualidade a partir do exemplo de ódio. Suponha que sinto ódio não apenas a Pedro, mas a diversas pessoas. Posso unificar as diversas manifestações de ódio, cólera e repulsa e, assim, intencionar a qualidade de colérico. Este é um objeto transcendente que representa o substrato dos estados de cólera. Existe, portanto, o momento de repugnância da consciência instantânea de Pedro, a unificação desses momentos no estado de ódio a Pedro e, por fim, a unificação dos estados na qualidade de colérico.

Após minha ira de ontem, minha ‘irascibilidade’ sobrevive como simples disposição latente de me agastar. Ao contrário, depois da ação de Pedro e do ressentimento que experimentei, meu ódio sobrevive como uma realidade atual, ainda que meu pensamento esteja presentemente ocupado em outra coisa (SARTRE, 1943, p.197).

Estados, ações e qualidades são objetos psíquicos formados de unidades de consciências que aparecem a partir da reflexão. A unidade das ações realiza a constituição do Eu (*Je*) enquanto face ativa do ego. A unidade de qualidades e estados compõe a face passiva do ego, o que Sartre intitula de Mim (*Moi*). O ego realiza a síntese do psíquico como a totalidade indireta da unidade de unidades de consciências. Mas ele não é a unidade real da unidade das consciências, o ego é a unidade ideal da série infinita dos estados, ações e qualidades potenciais (SARTRE, 2003, p.122). Isso implica que o ego poderá ser modificado pelas ações, estados e qualidades posteriores. O ego é mutável e se modifica a partir das vivências do sujeito.

Coorebyter (2003, p.62) destaca a existência de três antinomias do ego citadas por Sartre em TE: sua existência estar entre a idealidade e a realidade, oscilar entre atividade e passividade, e ser síntese de interioridade e transcendência. Estas são geradas pelo modo ilusório que o ego aparece à consciência.

O autor indica a constituição do ego como síntese irracional de passividade e de atividade no seguinte excerto: “a pretensão do ego empírico de constituir a instância criadora dos vividos provoca uma primeira antinomia que o faz oscilar entre atividade e passividade, origem e resultado” (COOREBYTER, 2003, p.62).

Essa oscilação se explica pelo seu modo de constituição. Primeiro surgem as consciências espontâneas. A consciência é pura espontaneidade que se cria a cada instante como uma nova existência: “assim, cada instante da nossa vida psíquica nos revela uma criação *ex nihilo*” (SARTRE, 2003, p.127). A unidade de consciências é unificada pela reflexão formando os objetos psíquicos produzidos pela intencionalidade. Os estados, atos e qualidades são constituídos pelo fluxo da consciência como unidades transcendentais enquanto objetos psíquicos. “[...] O ego é unificação espontânea de nossos estados e ações” (SARTRE, 2003, p.116).

Entretanto, a reflexão impura realiza a inversão ilusória da ordem de constituição do ego e, por essa razão, ele se revela para a intuição como origem criadora e conservadora do psíquico. A espontaneidade da consciência é projetada no ego como se ele fosse dotado de um poder criador (COOREBYTER, 2000, p. 480). Os estados, ações e qualidades aparecem como criados ou conservados pelo ego. É o que podemos ler no trecho selecionado de TE:

Assim, o ato unificador da reflexão religa cada novo estado de um modo muito especial à totalidade concreta do Eu [Moi]. Ela não se limita a apreendê-lo como juntando-se a essa totalidade, como fundando-se nela: ela intenciona uma relação que atravessa o tempo ao inverso e que entrega o Eu [Moi] como fonte do estado. [...] O ego é criador de seus estados e mantém as suas qualidades na existência por uma espécie de espontaneidade conservadora (SARTRE, 2003, p.117).

O ego como totalidade ideal omniabarcante do psíquico é intuído como origem produtora, mas também é afetado por sua produção. O ego é composto pela totalidade ideal dos objetos psíquicos e se renova a cada novo estado, ação ou qualidade. Ele está comprometido com seus estados, ações e qualidades (SARTRE, 2003, p.115). “O ego sofre o choque do retorno daquilo que produz [...] Existe aqui uma inversão de

relação: a ação ou estado retorna sobre o ego para lhe qualificar” (SARTRE, 2003, p.119). Os novos estados, ações e qualidades, posteriores a existência do ego, são ligados a ele sinteticamente atualizando-o. O ego está vinculado ao que produz de maneira que é afetado pela sua produção, portanto, ele é um objeto passivo (SARTRE, 2003, p.118). A verdadeira espontaneidade é a consciência que o constitui.

A segunda antinomia apontada é o estatuto da existência do ego “que balança entre idealidade e realidade enquanto polarização noemática” (COOREBYTER, 2003, p.62). Em *O Ser e o Nada*, Sartre afirma: “o ego aparece à consciência como em-si transcendente, um existente do mundo humano, e não como da consciência” (1943, p.140). Mas o ego não possui o mesmo tipo de existência do em-si: “[...] o ego é um objeto que não aparece senão à reflexão e que, por esse facto, está radicalmente cortado do mundo. Ele não vive no mesmo plano” (SARTRE, 2003, p.119). Por outro lado, o ego também não possui a mesma natureza que a consciência: “dado que o Eu se afirma como transcendente no ‘eu penso’, é porque ele não é da mesma natureza que a consciência transcendental” (SARTRE, 2003, p.103). O ego não possui a mesma natureza do em-si, nem a mesma natureza da consciência. “O Eu é um existente. Ele tem um tipo de existência concreta, sem dúvida diferente das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas também real. Dá-se, ele próprio, como transcendente” (SARTRE, 2003, p.104). Mas qual seu tipo de existência?

O ego é um objeto psíquico, sem necessidade do físico, que aparece à reflexão (SARTRE, 2003, p.114). O psíquico é constituído sinteticamente pela reflexão impura a partir da unificação de unidades de consciências. Ele é uma forma degradada dos caracteres da consciência cuja existência é criada pela própria consciência (SARTRE, 1943, p.200-201). O objeto psíquico constituído pela reflexão impura é um “quase-objeto” ou “objeto virtual” (SARTRE, 1943, p.190) (SARTRE, 1943, p.197). “Ele se caracteriza pela sua irrealidade, pela sua natureza mágica e se dá como provável porque reenvia ao infinito” (SARTRE, 2003, p.137).

O psíquico é constituído pela consciência reflexiva impura a partir das unidades de consciências irrefletidas³¹. Ele é incapaz de se determinar a existir por si mesmo tal

³¹ Em CSCS Sartre afirma que os estados, ações e qualidades são “[...] noemas cujo esse remete para o *percipi* e que só aparecem à consciência reflexiva” (SARTRE, 2003, p.137). “O eu [moi] aparece

como a consciência, não poderia existir independente da consciência e se reduz ao que foi unificado pela intencionalidade. Entretanto, uma vez constituído, o objeto psíquico permanece como unidade virtual que se estende para além da reflexão atual. Como pode ser lido em *O Ser e o Nada*: “meu ódio sobrevive como uma realidade atual, ainda que meu pensamento esteja presentemente ocupado em outra coisa” (SARTRE, 1943, p. 197). Do mesmo modo, embora o ego só apareça para a consciência no ato reflexivo, ele se estende para além da consciência atual; “o Eu não se dá como [...] uma estrutura perecível da minha consciência atual; ele afirma, ao contrário, sua permanência para além dessa consciência” (SARTRE, 2003, p.102). Ele é um objeto psíquico transcendente, constituído enquanto unidade virtual pela intencionalidade através da unificação dos estados degradados da consciência, que se estende para além da sua aparição ao ato reflexivo.

Esta unidade psíquica, distinta dos objetos efetivos e da consciência, também tem um modo peculiar de apreensão, o que caracteriza a sua última aporia (SARTRE, 2003, 119-121). Sartre refina a apresentação da possibilidade de apreensão do ego pela consciência ao longo de sua descrição. De início, ele define o ego como um objeto transcendente que aparece à consciência. Ele carrega o mesmo caráter de dubitabilidade como qualquer outro objeto transcendente apresentado à consciência cuja intuição se revela de forma progressiva (SARTRE, 2003, p.116). Todas as intuições do ego podem ser reafirmadas ou contraditas pelas intuições posteriores. Inclusive, dado que o ego é constituído pela consciência, existe a possibilidade de constituição do ego com consciências absolutamente falsas (SARTRE, 2003, p.116). Posteriormente, o filósofo francês demonstra que o ego nos aparece como uma interioridade impenetrável fechada nela mesma. “[...] É como se ela se fechasse sobre si e nos oferecesse apenas seus exteriores; como se fosse preciso ‘andar a sua volta’ para compreendê-la. E é assim que o Ego se entrega à reflexão” (SARTRE, 2003, p.120). Entretanto, prossegue Sartre, a descrição ilustrativa da intuição da consciência ao ego – como se o sujeito contornasse em volta do ego para percebê-lo – é contraditória, pois uma interioridade absoluta não tem exterior e não pode ser concebida por outro ser que não ela mesma (2003, p. 120), logo, não podemos apreendê-lo pela exterioridade. A impossibilidade de apreensão do ego pela

apenas com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva” (SARTRE, 2003, p.107).

exterioridade é agravada pelo fato dele se dar a intuição como íntimo. Ele é íntimo demais para que possamos colocá-lo como objeto e percebê-lo claramente. Não é possível realizar o recuo necessário para assumir sobre ele o ponto de vista de uma exterioridade. A intimidade impede o conhecimento adequado da consciência sobre seu ego (SARTRE, 2003, p.121). Por essa razão, o apreendemos apenas com certa indistinção.

Sartre prossegue sua explicação, indicando, por fim, que o modo como o ego se dá a intuição impede radicalmente seu conhecimento (SARTRE, 2003, p.122). A consciência não consegue apreender o ego como um objeto posicional da consciência tal como se realiza com um elemento efetivo externo (SARTRE, 2003, p.122). “O ego é fundamentalmente inapreensível. No momento em que a reflexão objetivante se posiciona sobre tal estado ou tal ação, ele aparece sob o horizonte sem poder ser tematizado – se tentamos apreendê-lo, ele desaparece” (FLAJOLIET, 2000, p.85). O ego é uma *totalidade ideal* e, por essa razão, se apresenta como uma miragem (SARTRE, 2003, p.122). “Ele não é nunca visto senão pelo canto do olho. Assim que volto o meu olhar para atingí-lo [...] ele se dissipa” (SARTRE, 2003, p.122). O ego é apreendido como um fantasma ilusório e falaz, por essa razão, afirma Sartre, “a intuição do ego é uma miragem perpetuamente decepcionante” (SARTRE, 2003, p.122).

Isso significa que em Sartre há uma dimensão da vida psíquica desconhecida pelo sujeito, ainda que a consciência seja translucidez. Esse desconhecimento é característico de todo objeto pertinente ao universo psíquico. Em textos mais maduros, posteriores a obra *O Ser e O Nada*, como a entrevista “Sartre por Sartre” presente em *Situações IX*, o filósofo francês compreende que há um “terreno no qual o indivíduo está constantemente submergido nele mesmo”, o que intitula de vivido (1972, p.109). Sartre metaforicamente explica que o vivido conserva a característica de estar presente à consciência e, ao mesmo tempo, ser opaco e obscuro como uma ausência. “O vivido é sempre, simultaneamente, presença a si e ausência de si” (SARTRE, 1972, p.112).

Faço aqui a distinção entre compreensão e intelecção: pode-se ter intelecção de uma conduta prática, mas somente compreensão de uma paixão. O que intitulo vivido é precisamente o conjunto de processos dialéticos da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a ele mesmo [...] Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento (SARTRE, 1972, p.111)

O ego é formado por consciências das quais tenho consciência pré-reflexiva, entretanto, se constitui como unidade fechada em si mesma como interioridade impenetrável, que não pode ser apreendida diretamente pela minha intencionalidade. Não posso conhecê-lo através de uma intuição direta que o posicionasse como objeto (SARTRE, 2003, p.122). O ego aparece como objeto transcendente, porém, por trás do refletido. A consciência só pode se aproximar dele por meio dos estados, ações e qualidades (COOREBYTER, 2003, p.62). O ego aparece no horizonte de cada objeto psíquico que lhe compõe como a totalidade que lhes engloba (SARTRE, 2003, p.115). Me aproximo do ego a partir dos objetos psíquicos, como estados, ações e qualidades, da mesma maneira que outrem. O ego é um estrangeiro e, ao mesmo tempo, um outro para minha consciência (SARTRE, 1983b, p.485) (SARTRE, 2003, p.127).

A obra *A Transcendência do Ego* explica que a reflexão impura constitui o ego como objeto psíquico transcendente no intuito de se hipostasiar em plenitude. Isso significa que o ego não surge ao acaso, a consciência possuía um objetivo ao constituí-lo. As razões pelas quais a consciência constitui o ego são indicadas por Sartre no início da obra *O Ser e O Nada*.

2.4 O ego entre a má-fé e a angústia

Na “Primeira Parte: O Problema do Nada” da obra *O Ser e O Nada*, Sartre parte da nadificação da consciência para explicar o sentimento de angústia, em seguida demonstra como vivemos cotidianamente sem angústia na irreflexão e, por fim, indica a passagem para a má-fé como tentativa reflexiva de fugir da nadificação. A investigação desta explicação nos permitirá organizar três graus de consciência descritos por Mouillie (2000, p.44-45). A consciência de primeiro grau é irrefletida, nós a vivemos cotidianamente sem que o ego apareça; no segundo grau, a consciência realiza de má-fé a reflexão impura para constituir o ego como objeto transcendente; por fim, no terceiro grau descrito por Mouillie, existe a consciência reflexiva da sua própria espontaneidade na angústia suplantando a má-fé do psíquico.

Para Sartre, a consciência é dupla nadificação de si e do ser, isso implica que não existe determinação causal dos objetos físicos em relação à consciência, nem a

continuidade do fluxo psíquico; “o que separa o anterior do posterior é precisamente nada” (1943, p. 63). Por essa razão, a consciência vive enquanto ruptura com seu passado e futuro: “todo processo psíquico de nadificação implica uma ruptura” (1943, p.62). A consciência está separada de si, em relação ao passado e ao futuro, por uma fissura de nada. Ao mesmo tempo em que a consciência é ruptura perpétua, ela é o seu passado e seu futuro sob a forma de não-ser. “Na liberdade a consciência é seu próprio passado (como também seu devir) sob a forma de nadificação” (1943, p.63). Portanto, a consciência é seu passado e seu futuro sob a forma de não-ser. “A consciência está diante de seu passado e seu futuro tal como diante de um si mesmo que ela é sob a forma de não-ser” (1943, p.69). Isso significa que “deve existir para o ser humano certa maneira de situar-se diante de seu passado e seu futuro, como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não o sendo [...]” (1943, p.64). Para Sartre, a consciência é consciente de ser seu futuro e seu passado sob a forma de não-ser:

É preciso que o ser consciente se constitua ele mesmo em relação ao seu passado como separado desse passado por um nada; é preciso que ele seja consciente dessa ruptura [...] Se a consciência nadificadora só existe como consciência de nadificação, deve-se poder definir e descrever um modo perpétuo da consciência, presente como consciência, que seria consciência de nadificação (1943, p.63).

Esta consciência reflexiva de ser perpétua nadificação é intitulada por Sartre de angústia³². Para Flajoliet (2000, p.834), a angústia não é um sentimento como o ódio, amor, alegria, etc., ela é um modo de revelação existencial. Na angústia sou consciência reflexiva da minha nadificação, liberdade e espontaneidade.

É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se nós preferimos, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser em questão por ela mesma (1943, p.64)

Sartre explora o exemplo de um homem à beira de um precipício para explicar o sentimento de angústia (1943, p.65). Andando na margem do abismo, sem nenhum parapeito, por um caminho estreito, ele pode sentir medo da situação perigosa, da possibilidade de escorregar uma pedra ou da terra sob seus pés deslizar. Estes acontecimentos dos quais ele não é a origem podem lhe gerar medo e horror à queda.

³² “[...] A consciência nunca pode coincidir consigo mesma. [...] Eu devo sempre encarar a angústia da minha liberdade” (CANNON, 1991, p.44). “[...] Se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve ser consciência de liberdade” (SARTRE, 1943, p.63).

O homem pode sentir medo diante daquilo que compõe sua situação, ou seja, “o medo é a consciência irrefletida do transcendente” (1943, p.64). Mas é possível escapar ao medo, abandonando a consciência irrefletida do perigo das possibilidades transcendentais da situação, as quais não controlo, me colocando no plano de minhas possibilidades das quais eu sou a origem. A angústia é a consciência de suas possibilidades abertas de agir nesta situação, a desconfiança de sua capacidade de reagir adequadamente ao que acontece, ou seja, “a angústia é a apreensão reflexiva de si” (1943, p.64). O homem sente angústia diante de si, da sua indeterminação e liberdade.

Posso reflexivamente pensar as minhas possibilidades de ação, projetar as minhas condutas futuras como tomar cuidado, prestar atenção, me afastar da borda, etc. Assim, frente à situação transcendente perigosa, posso projetar minhas condutas futuras. A situação oferece uma série de possibilidades objetivas para as minhas ações, dentre as quais eu destaco a conduta a ser efetuada por mim, entretanto, todas as outras possibilidades permanecem abertas. Não existe nenhuma determinação para que eu efetue e mantenha certa atitude durante o percurso.

Para Sartre, na escolha de um possível, escolho a mim mesmo no futuro, como um ser que sou à distância, sob a forma de não-ser, separado de mim por um nada nadificador, me aguardando. É como se marcasse um encontro comigo mesmo enquanto ser que projeto no futuro a partir do meu possível escolhido.

Na eleição presente de um possível, permanecem ainda em aberto as outras possibilidades de ação, as quais constituiriam outro que não este possível eleito atualmente. A minha eleição de um possível futuro não afasta meus diversos possíveis; “não posso me impedir de constituí-los como meus possíveis viventes, quer dizer, como tendo a possibilidade de se tornarem [*devenir*] meus possíveis” (1943, p.76). Não há como fixar o meu possível escolhido, em conjunto com o eu futuro que ele criará, como um destino a ser vivido; permanecem em aberto os diversos possíveis e, conseqüentemente, outro que não este que projetei ser atualmente. Meu futuro aparece com todas as minhas possibilidades, como indeterminado, nada pode sustentar minha decisão. “Isso significa que constituindo uma certa conduta como possível, precisamente porque ela é meu possível, me dou conta de que nada pode me obrigar a manter essa decisão” (1943, p.66). Mesmo que eu decida prestar

atenção ao caminho, permanecem como meus possíveis que eu não tome precauções suficientes contra a queda, me distraia ou me lance no precipício. “Se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de me jogar do abismo (1943, p.67)”.

Significa que um nada nadificador me deixa sem desculpas e que, ao mesmo tempo, o que eu projeto como meu ser futuro está sempre nadificado e reduzido a categoria de simples possibilidade, pois o futuro que sou permanece fora do meu alcance (1943, p.71).

Diante das diversas possibilidades frente ao abismo, como tomar cuidado, me distrair ou me lançar, não existe um eu contínuo que perdurará no tempo sustentando o possível escolhido. “A conduta definitiva emanará de um eu que ainda não sou (1943, p.67)”. Não existe dependência entre meu eu futuro e meu eu presente, meu eu presente não é fundamento do meu eu futuro – minha consciência não possui ser fixo. “Como o para-si é o ser que está sempre fora de si, distante de si, ele não tem um compromisso estável consigo mesmo, porque não há um si constituído que possa sustentar uma escolha de conduta que atravessaria o tempo” (SILVA, 2004, p.144). A consciência de que este eu futuro que projeto é apenas um possível, que os diversos possíveis permanecem em aberto e, poderei me achar ou não neste encontro, me angustia³³.

[...] Me encontro certamente no porvir, é em direção a este que serei em instantes [...] que me dirijo com todas as minhas forças e neste sentido já existe uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas no seio dessa relação deslizou o nada: não sou aquele que serei. [...] Não sou o fundamento daquilo que serei [...] Entretanto, como já sou isso que serei, (do contrário não seria interessado a ser este ou aquele), eu sou aquele que eu serei sob o modo de não-ser [...] É precisamente a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não-ser que chamaremos de angústia (1943, p.66)

Neste exemplo, Sartre explica a angústia diante do futuro, a consciência da impossibilidade de fundamentação daquilo que serei no futuro pelo que sou no presente, sou meu futuro como não o sendo³⁴. Diante da situação perigosa, dos diversos possíveis e da impossibilidade de fixação do eu que emanará a decisão, é preciso realizar uma ação, no exemplo sartriano, o sujeito se afasta do precipício e retoma o caminho.

³³ No momento em que me aproximo do precipício, “é a mim mesmo que meu olhar procura lá no fundo” (1943, p.67).

³⁴ A consciência “é seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (1943, p.67).

O filósofo nos fornece ainda um exemplo da angústia em relação ao passado. Sartre ilustra com a ideia de um jogador que resolve interromper seu hábito de jogar. De certo modo, o jogador é sua decisão de parar de jogar, entretanto, a decisão estabelecida anteriormente não possui eficácia no momento atual, todas as suas resoluções parecem se esvanecer quando se aproxima da mesa do jogo, assim, ele não é sua escolha estabelecida previamente plenamente, pois a ultrapassa.

Ela [essa *decisão*] ainda sou eu, na medida em que realizo a identidade comigo mesmo através do fluxo temporal. Mas já não a sou pelo fato de que ela existe para a minha consciência. Escapo dela, ela fracassa na missão que lhe dei. Também aqui sou essa decisão à maneira de não sê-lo (1943, p.68)

Na véspera do jogo, o sujeito pode destacar de sua situação elementos significados como razões para não jogar, como a possibilidade de ruína ou o medo de desolar os parentes, enquanto uma barreira que o impedisse de agir deste modo. Entretanto, essa decisão passada que ele é à maneira de não-ser não determina sua escolha atual. Sua decisão anterior que lhe proibia de jogar é ultrapassada, não o impede de jogar e precisa ser refeita livremente. Nenhuma decisão anterior o condiciona a destacar esta ou aquela possibilidade de ação. “Diante de uma oportunidade de jogar, tudo recomeça; de nada adianta ter decidido; isso não o obriga. Ele tem que reiterar livremente a escolha já feita, e pode sempre escolher outra coisa” (SILVA, 2004, p.145). O jogador tem consciência reflexiva da ruptura do nada que o separa do seu passado como angústia; “percebo com angústia que nada me impede de jogar. E a angústia sou eu, porque, pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, eu me faço não ser esse passado de boas decisões que eu sou” (1943, p.68).

Para Sartre, o jogador deverá reinventar a significação de sua situação e, ao mesmo tempo, “deve reinventar o eu capaz de apreciar essa situação [...]” (1943, p.70). O jogador, embora tenha decidido parar de jogar, precisará refazer sua decisão sempre que se aproximar da mesa; pois ele é sua decisão de parar de jogar, mas sob a forma de não-ser, separado dela por um nada, pois a transcende. Sou minhas decisões enquanto aquilo que escolhi e fiz de mim mesmo, entretanto, a consciência é perpétua transcendência, o nada desliza entre meu presente e meu passado, não sou

plenamente o passado de decisões que tomei. O homem é aquilo que construiu, mas se destaca de suas ações e decisões como perpétuo ultrapassamento³⁵.

A explicação do sentimento de angústia, portanto, demonstra como cada sujeito é seu passado e seu futuro apenas sob a forma de não-ser. “A consciência está frente a seu passado e frente a seu futuro tal como frente a um si que ela é à maneira de não sê-lo” (1943, p.69)³⁶. Na angústia diante do futuro meus possíveis dependiam apenas de mim, entretanto, não existe nenhum eu fixo que sustente meu possível escolhido como aquilo que necessariamente serei no futuro, ao mesmo tempo, na angústia diante do passado, a escolha anterior que o jogador é não determina sua decisão atual de maneira que ele deverá reinventar o eu capaz de não jogar novamente (1943, p.70), assim, conclui Sartre, “a liberdade que se manifesta pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu [Moi] [...]” (1943, p.69-70).

É essa posição ambígua de ser o que fui ou o que serei, e ao mesmo tempo de já não sê-lo mais ou de não sê-lo ainda que é própria da liberdade. A experiência que revela essa ambiguidade e que, portanto, revela, no limite, o que é a consciência da liberdade é a experiência da angústia (SILVA, 2004, p.73)

A angústia é a *consciência refletida* de ser espontaneidade, entretanto, ela não é um estado permanente, de outro modo, é até mesmo raro. Um dos fatores que explicam a impermanência da angústia é o modo como a consciência se relaciona com suas atividades. Na maior parte do cotidiano, a consciência se engaja em suas ações de maneira a esgotar-se na própria ação sem refletir sobre sua liberdade. “E se a angústia é rara, é evidentemente porque a consciência do homem em ação é consciência irrefletida” (JEANSON, 1947, p.168). A consciência irrefletida é o que Mouillie chama de consciência de primeiro grau, é primeira e autônoma, é pura espontaneidade (2000, p.44-45).

Em nossa vivência habitual a ação se realiza como consciência espontânea irrefletida, “não há necessidade alguma de ser consciente de si como agente para agir”

³⁵ “Esse eu, como conteúdo a priori e histórico, é a essência do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem está sempre separado de sua essência por um nada” (1943, p.70).

³⁶ A investigação profunda sobre a nadificação da consciência frente a seu passado e futuro necessita da descrição da temporalidade realizada na “Segunda Parte: O Ser-para-si – Capítulo 2: A Temporalidade” o que é tema de uma investigação específica e não cabe nesta tese, entretanto, as descrições sobre a angústia, realizadas por Sartre na parte “Primeira Parte: O Problema do Nada: Capítulo 1: A origem da negação”, figuram como a consciência é nadificação de si e, portanto, só é à maneira de não-ser.

(SARTRE, 1995, p.76-77). Por essa razão, sem reflexão sobre meu ato, minhas potencialidades aparecem como exigências (SARTRE, 1995, p.73-74). A utilidade das coisas, na realidade, é a imagem projetada das minhas possibilidades, porém, em geral, não reflito sobre o complexo utensílio como o correlato das minhas possibilidades, apenas vivo no mundo irrefletidamente. “[...] Na ação normal e adaptada, os objetos ‘a realizar’ aparecem como devendo ser realizados por certos meios. Os próprios meios aparecem como potencialidades que reclamam a existência” (SARTRE, 1995, p.77). Portanto, vivemos rotineiramente em relação a um mundo imediato lançados na execução de certa atividade de modo irrefletido, assim, no cotidiano, capto meu possível como uma exigência, obrigação, única possibilidade (1943, p.74-75)³⁷. No exemplo sartriano, “a consciência do homem em ação é irrefletida. Ela é consciência de alguma coisa e o transcendente que a ela se revela é de natureza particular: é uma estrutura de exigência do mundo [...]” (1943, p.71).

A consciência é irrefletida no ato de escrever, me esgoto na escrita, me comprometo em sua ação. O complexo de utensílios envolvidos como a caneta, o papel e as linhas são captados como exigências com as quais me comprometi. Na interpretação sartriana, escrevo estas palavras de modo irrefletido sem ter consciência refletida de escrever, sem ter consciência de mim mesmo enquanto aquele que escreve. As palavras simplesmente surgem *ex nihilo*, aparecem como exigência a serem escritas (SARTRE, 1995, p.75). “[...] Minha percepção intuitiva das palavras que escrevo as apresenta como certas” (SARTRE, 1995, p.74-75). Portanto, no cotidiano, me esgoto em agir de modo a posicionar apenas as tarefas em execução ou em vias de executar irrefletidamente.

³⁷ “A angústia é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma” (1943, p.74). A consciência refletida da liberdade, de construir seus valores, de ser responsável sem desculpas por sua ação, gera o sentimento de angústia ética. “Na angústia, me capto ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (1943, p.75). “E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores” (1943, p.73). Na angústia me descubro como aquele que significa a realidade a minha volta, dá ao despertador o sentido de chamado para se levantar, aquele que se proíbe a não pisar no gramado a partir do cartaz, e que decide continuar a escrever o livro, ou seja, conclui Sartre, “aquele que faz com que existam valores, cujas exigências irão determinar sua ação” (1943, p.74). “Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores” (1943, p.73). Entretanto, assim como a angústia diante do passado e diante do futuro, a angústia ética é rara. No cotidiano, me engajo em minhas ações de maneira que os valores se erguem como já dados. “O que se pode chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética” (1943, p.73), “os valores estão semeados em meu caminho como mil pequenas exigências reais, similares aos cartazes que proibem pisar na grama” (1943, p.73-74).

Completamente entregue à minha ação irrefletida, não sinto a angústia. Entretanto, a consciência não permanece sempre no campo irrefletido como consciência de primeiro grau. Em algum momento, a consciência realizará a reflexão. Em geral, a consciência reflexiva não deseja ser consciente de sua liberdade na angústia, por essa razão, realiza a reflexão de forma impura. A reflexão impura é uma tentativa de fugir da própria autodificação. Ela tenta crer de má-fé na possibilidade de fixar o ser da consciência, fazer com que a consciência seja plenamente seu passado ou seu futuro, assim como uma mesa é uma mesa. A consciência de segundo grau, para Mouillié, é a reflexão impura.

A reflexão impura é uma crença de má-fé. Ela não é uma mentira simples que a consciência conta para si mesma (1943, p.82-84). Na concepção sartriana, a mentira, tal como concebemos comumente, é uma conduta de transcendência. Como o fenômeno normal da mentira ocorre na intersubjetividade, ela presume a existência de duas pessoas em relação. De um lado, existe uma pessoa que sabe a verdade do dado sobre o qual mentirá, elabora um projeto de mentira e assume condutas para iludir outrem. O mentiroso é ciente de sua intenção de enganar e mente sobre um fato que se apresenta à consciência como objeto transcendente. Do outro lado desta relação, existe a outra subjetividade que acredita no que é dito, uma vez que desconhece a verdade. Portanto, na mentira existe a dualidade que separa dois sujeitos em relação a um fato transcendente.

Esta conduta de dualidade transcendente pertinente a mentira não poderia existir na má-fé. Não existe a dualidade intersubjetiva na consciência, para tentar mentir para si mesma a consciência precisaria realizar a dupla atividade de selecionar o que deve ser ocultado e, ao mesmo tempo, ocultá-lo de si mesma, como consequência, qualquer tentativa de esconder algo de si mesma resulta na consciência daquilo que se busca esconder (1943, p.87). “É preciso que ela seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas, precisamente para não-ser consciência disso” sendo, dessa forma, de má-fé (1943, p.87). Por essa razão, a má-fé “põe em jogo a intraestrutura da consciência presente” (1943, p.82).

Além de não existir a dualidade intersubjetiva na má-fé, também não existe a conduta de transcendência. O fato a ser ocultado não é um dado exterior; a consciência tenta esconder a sua própria espontaneidade de si mesma. Assim, a má-fé é uma tentativa da consciência de enganar a si mesma em sua própria unidade; sendo esta mesma

consciência aquela que engana, aquela que é enganada e, ainda, aquilo sob o qual ela é enganada. Por essa razão, sua tentativa de crer não a persuade por completo.

“A consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada em seu ser” (1943, p. 81). Ela é consciente de forma não-tética de sua nadificação, assim, o falseamento da espontaneidade nunca é completamente realizado (CABESTAN, 2003, p.202). A atitude de má-fé tem consciência de ser apenas uma crença mal persuadida (1943, p.104). “[...] Aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência (de) sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser” (1943, p.84). “A má-fé não chega a crer no que deseja crer. Mas, precisamente enquanto aceitação de não crer nisso que ela crê é que ela é de má-fé” (1943, p.105).

A crença já nasce como impossibilidade de crença, e a fé nunca é suficientemente fé. Por essa razão a crença é necessariamente má, no sentido de que busca encobrir a negatividade que é o homem [...] procura fugir daquilo de que não se pode fugir (BORNHEIM,1971, p.52)

A consciência realiza condutas reflexivas de má-fé para evitar a angústia diante do devir e do passado. Sartre ilustra a ideia com a possibilidade de escrever um livro (1943, p.71-72). Na angústia, tenho *consciência refletida* de ser o único responsável por escrever este texto. Diante do passado, a minha decisão anterior de escrever, em conjunto com as significações doadas anteriormente, como o caráter interessante do livro, a necessidade de escrevê-lo, a obrigação de prestar contas da produção, precisará ser refeita atualmente; dela me desgasto pela fissura do nada e se torna impotente para afetar minha decisão. Diante do futuro, a escrita do meu livro é uma possibilidade que posso ou não manter uma vez que a nadificação da consciência deixa em aberto a possibilidade de que eu abandone o meu projeto de escrita amanhã. No exemplo da escrita do livro, eu escolhi no passado escrevê-lo, sou esta decisão que fiz de mim mesmo, ao mesmo tempo, marquei um encontro comigo mesmo enquanto escritor no futuro, sou este possível como meu devir, entretanto, minha decisão anterior não me determina a escrever atualmente e as minhas possibilidades de não escrevê-lo ou abandoná-lo permanecem diante de mim. Assim, surge a angústia como a consciência reflexiva de que uma fissura de nada me separa do meu passado e do meu futuro.

Na angústia, a consciência tem a possibilidade de adotar condutas de fuga. Com relação a angústia diante do futuro, na minha atitude de má-fé, ignoro a possibilidade

de fracasso, de não escrever, de não ter tempo; me porto diante da possibilidade de não escrever o livro como algo que não me concerne. Dissimulo da minha consciência todos os possíveis que eu poderia eleger, salvo a de ser o escritor. “O possível eleito apareceria, devido à eleição, como meu único possível concreto e, em consequência, o nada que dele me separa e lhe confere justamente sua possibilidade seria preenchido” (1943, p.77). Na má-fé, esforço-me para acreditar que meu eu futuro de ser escritor é aquilo que serei necessariamente. Me alieno diante dos meus possíveis fixando um ego enquanto fundamento do meu possível eleito que o sustentará. “Não queremos ver esse possível sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é senão o nosso Eu [Moi]” (1943, p.78). Cannon (1991, p.143), comenta que criamos reflexivamente o ego para aplacar a angústia na medida em que ele dá um senso de segurança em relação ao futuro: “se eu sou este tipo de pessoa, então eu serei este tipo de pessoa”. Portanto, o ego mascara a espontaneidade da consciência com relação ao futuro. A esse respeito, Sartre afirma:

Tal é, portanto, o conjunto de processos pelos quais tentamos mascarar a angústia de nós mesmos: nós captamos nosso possível evitando considerar os outros possíveis que convertemos em possíveis de um outro indiferenciado; esse possível, não queremos vê-lo sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, mas tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é outro senão nosso Eu [Moi], encarado e descrito como se fosse a pessoa de um outro (1943, p.78).

Além da tentativa de fugir da angústia diante do devir, existe também a tentativa de fugir da angústia diante passado. Neste caso, tento captar a mim mesmo como um ser dotado de essência definida, tal como um objeto ou em-si; simplesmente sou o que sou assim como um círculo possui determinadas propriedades (1943, p.77). A partir do meu eu que age no mundo, emanarão minhas ações, condutas e escolhas. A esse respeito, Sartre afirma: “trata-se de encarar o Eu [Moi] como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica” (1943, p.77). Assim, por intermédio da reflexão impura, acredito de má-fé na existência de um eu profundo que agisse em minha consciência. “Já não seria meu ser que seria livre enquanto ser, mas meu Eu que seria livre no seio de minha consciência” (1943, p.77). Em suma, para fugir da angústia diante do passado, a consciência de má-fé projeta a sua liberdade no Eu.

Em outras palavras, nós sentimos vertigem ou angústia diante do reconhecimento de que nada em nosso passado ou personalidade discernível assegura o seguimento de nosso padrão usual de conduta. Não há nada para impedir a consciência de realizar uma escolha completamente nova do seu modo de ser. Por meio do Ego, a consciência pode se proteger parcialmente dessa liberdade sem limite [...] (BARNES, 1993, p.12)

O processo de alienação do psíquico realizado pela reflexão impura – no qual a consciência o constitui como objeto para com ele se identificar – é uma conduta de fuga da sua espontaneidade (MOUILLIE, 2000, p.56). Esta não é “uma simples apreensão cega”, esta é uma conduta “da consciência com relação a ela mesma” (MOUILLIE, 2000, p.56). “Seu projeto fundamental consiste em dar substância à sua existência, a construir sua vida, sendo o ego a primeira pedra” (MOUILLIE, 2000, p.87). Esta concepção foi indicada em *A Transcendência do Ego*, na qual Sartre afirma que o papel essencial da reflexão impura é mascarar a espontaneidade da consciência: “pode ser que a função essencial do Ego não seja tanto teórica, quando prática [...] pode ser que seu papel essencial seja de mascarar a espontaneidade da consciência” (2003, p.128). “Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma representação falsa dela mesma, como se ela se hipostiasse nesse Ego que ela constituiu” (2003, p.129).

Portanto, como explica Le Bon, “o ego possui um grande papel no aprisionamento da consciência por ela mesma, isso é, nas condutas de má-fé” (1966, p.63). A esse respeito, Cannon escreve: “deve ser notado que o ego está inclinado em direção à má-fé, pois criando um ego, eu geralmente me engajo na tentativa inautêntica de substancializar a consciência” (CANNON, 1991, p.144). Por fim, de forma ainda mais assertiva, Coorebyter afirma, o ego é constituído por um ato de má-fé na tentativa de fugir da angústia (2000, p.581). A consciência cria o ego como uma imagem para escapar de sua liberdade. Tentamos fugir da nadificação da consciência por intermédio da projeção de nossa liberdade em um eu que perdurasse ao longo do tempo:

Mas, seguramente porque a espontaneidade da consciência aparece como originária, isto é, a liberdade aparece como se fosse uma fatalidade, algo de que não podemos escapar, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como para escapar de si mesma, da própria espontaneidade que, por não se reportar a nenhum solo fundador, é angustiante pelo que se apresenta de instável e movediça (SILVA, 2004, p.45)

A projeção da liberdade da consciência como pertinente ao eu pode tentar distraí-la da angústia, entretanto, não é possível submeter a consciência a um ego posicionado

seja no futuro, seja no passado. Como nos explica Carrasco, o ego foi criado pela consciência como uma imagem refletida no espelho com a qual não pode se identificar, é um “polo transcendente” e, deste modo, “o permanente trabalho de coincidência que faço, tenho que ser assim, tenho que ser assado, não sou assim, não sou assado, é inútil ” (2015, p.61). O ego, como indicado, é um objeto psíquico transcendente para a consciência, sendo incapaz de mascarar a espontaneidade da consciência de si mesma. A tentativa de dissimular a liberdade não consegue, efetivamente, passar de um simulacro, pois é incapaz de atingi-la.

Existe, por fim, a possibilidade de refletir sem realizar o hipostasiamento do ego. Esta é a reflexão pura, a consciência de terceiro grau apontada por Mouillie (2000, p.44-45). “A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal” (SARTRE, 1943, P.190). A reflexão pura apreende apenas a própria espontaneidade da consciência sem realizar distorções no psíquico, se mantém fiel à descrição da consciência e aos dados captados presentemente. “Nós podemos supor uma consciência operando um ato reflexivo puro que a entregaria a ela mesma como espontaneidade não pessoal” (SARTRE, 2003, p.124)³⁸. A reflexão pura pode acontecer como um acidente em uma

³⁸“A reflexão impura, que é o movimento primeiro e espontâneo (mas não original), é-para-ser o refletido como em-si. Sua motivação está nela mesma em um duplo movimento [...] de interiorização e objetivação: apreender o refletido como em-si para se fazer ser este em-si que apreendemos” (SARTRE, 1943, p.195). “Convém distinguir duas espécies de reflexão, se quisermos captar o fenômeno reflexivo nas suas relações com a temporalidade: a reflexão pode ser pura ou impura. A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente dada, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse. A reflexão impura ou cúmplice, da qual falaremos mais adiante, encerra a reflexão pura, mas a transcende por avançar mais longe em suas pretensões” (SARTRE, 1943, P.190) “É preciso distinguir aqui a reflexão pura da reflexão impura ou constituinte: porque é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos, ou psiquê. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, embora inclua a reflexão pura como sua estrutura original. Mas esta só pode ser alcançada como resultado de uma modificação que opera sobre si em forma de catarse. Não cabe aqui descrever a motivação e a estrutura desta catarse. O que importa é a descrição da reflexão impura na medida em que é constituição e revelação da temporalidade psíquica” (SARTRE, 1943, p.195). “É possível supor uma consciência executando um ato reflexivo puro que a daria a ela mesma como uma espontaneidade não-pessoal [...] Uma apreensão reflexiva da consciência espontânea exigiria ser realizada sem nenhuma motivação anterior. Ela é sempre possível de direito, mas permanece improvável ou, ao menos, extremamente rara na nossa condição de homens” (SARTRE, 2003, p.124). A reflexão impura falseia a espontaneidade da consciência, realiza a interpretação do que aparece, constitui as unidades psíquicas transcendentais enquanto que a reflexão pura apreende o vivido em sua espontaneidade, realiza a simples descrição do que aparece à consciência (COOREBYTER, 2000, p.414).

situação trivial, sem nenhum planejamento, e que nos coloca diante da própria consciência em sua translucidez (CABESTAN, 2004, p.320).

Mas pode acontecer que a consciência aconteça subitamente no plano reflexivo puro [...] Não há mais barreiras, limites, nada que dissimule a consciência a si mesma. Então, a consciência, apercebendo-se do que podemos denominar de fatalidade da sua espontaneidade, angustia-se imediatamente (SARTRE, 2003, p.129)³⁹

Na angústia, tenho consciência de que a consciência só existe enquanto distância a si, sendo apenas sob a forma de não-ser. Entretanto, a reflexão impura não dissolve completamente o Ego; “Sartre não sugere que seja possível viver sem um ego” (CANNON, 1991, p.144). A reflexão pura é a “simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido [...]” que apreende a consciência isolada dos objetos psíquicos (SARTRE, 1943, p.190). Esse isolamento psíquico, argumenta Cabestan (2004, p.304-305), não implica a sua dissolução, tanto na reflexão pura quanto na reflexão impura o ego aparece como objeto transcendente. Essa interpretação, sustentada por Cannon e Cabestan conforme citações acima, se suportam em diversos trechos sartrianos que podemos indicar a seguir: “É suficiente um ato de reflexão pura para que a espontaneidade consciente se desembarace bruscamente do Eu e se dê como independente” (SARTRE, 2003, p.130); “Mas pode ocorrer que a consciência se produza ela mesma sobre o plano reflexivo puro. Não talvez sem o ego, mas como escapando ao ego de todas as partes” (2003, p.129). No plano da reflexão pura: “o ego aparece sem dúvida, mas no horizonte da espontaneidade” (SARTRE, 2003, p.127). O que a reflexão pura faz, para Cannon (1991, p.241), é desistir de utilizar o ego enquanto substancialização da consciência, reconhece-lo enquanto objeto para a consciência e, ao mesmo tempo, assumir a responsabilidade pela sua criação.

Assim, como explicado por Mouillié, existem três graus de consciência (MOUILLIÉ, 2000, p.44-45). Nós vivemos no cotidiano no espírito de seriedade, no primeiro grau da consciência. Quando tento escrever um texto, sou consciência irrefletida. Me absorvo em minha ação irrefletidamente. “Uma consciência de primeiro grau, irrefletida, sem Eu, não posicional de si” (2000, p.44). A consciência de segundo grau é a reflexão impura de má-fé que realiza a tentativa de suplantar a espontaneidade da consciência através do falseamento da apreensão do ego como a origem dos nossos

³⁹ “Esta angústia absoluta e sem remédio, este medo de si, que nos parece constitutivo da consciência pura” (SARTRE, 2003, p.129).

atos. Nossa vida psíquica se passa na reflexão impura. Por fim, a consciência de terceiro grau, se identifica ao sentimento de angústia, enquanto consciência refletida da sua espontaneidade como independente do ego.

O ego não é a consciência, não afeta a consciência, apenas se apresenta para a consciência enquanto objeto transcendente. Portanto, ele formula o esboço da constituição de um ser, mas que ainda é puramente virtual (SARTRE, 1943, p.206). O homem não pode ser completamente objeto para si mesmo, apenas outra consciência realiza a apreensão de mim mesmo como ser (que sou à maneira de não-ser) no mundo. A apreensão de outrem constitui meu ser-para-outro ou meu ego-visto. Este é precisamente o objeto de nossa tese, a saber, compreender a necessidade de outrem para construção de nosso ego-visto e em que medida este se relaciona com o ego constituído pela minha reflexão solitária.

IV. Capítulo 3 - A INTERSUBJETIVIDADE: ALTER EGO E PARA-OUTRO⁴⁰

“Posso ter consciência de mim, a partir da reflexão sobre
mim mesmo, enquanto ‘um eu sem outros?’”
Husserl - Zur Intersubjektivität III

A teoria da intersubjetividade sartriana desenvolvida em EN busca superar as relações contingentes entre os sujeitos para torná-los dependentes. Em sua teoria, o meu ser (que sou à maneira de não-ser) só pode ser constituído pelo olhar de outrem, assim, dependendo da existência de outras consciências. Esta compreensão foi desenvolvida por Sartre tendo em vista os avanços promovidos por Husserl em relação às doutrinas clássicas da intersubjetividade (1943, p.272). O filósofo alemão fornece elementos para pensar a intersubjetividade para além das relações de exterioridade de modo a indicar que minha existência ganha objetividade a partir de outrem. No intuito de compreender esta ideia, analisaremos as obras *Meditações Cartesianas* e *Conferências de Paris* – apresentações que precederam a construção do livro.

De início, indicaremos que em CM Husserl defende a necessidade de executar a redução fenomenológica para abandonar a atitude natural, posicionar-se antes da constituição de sentido do mundo e, assim, descrever o campo transcendental das vivências intencionais, o que o permitirá encontrar o eu transcendental.

Para Husserl, a redução é o processo instaurador da atitude fenomenológica a partir do qual posso reencontrar com segurança meu eu puro, meu ego empírico, o mundo e outrem. Observaremos que, após efetuar a redução, Husserl encontra o eu puro como evidência apodítica para o qual toda realidade aparece, ganha sentido e

⁴⁰ Husserl utiliza o termo *alter ego* para designar o modo como outrem aparece como “outro-eu” em meu campo transcendental. Sartre utilizou o termo *Alter Ego* para indicar o modo como meu ego aparece para mim a partir da constituição do olhar de outrem em *O Idiota da Família*: “Seu ego, roubado pelos outros, não é nada além de um *Alter Ego*” (SARTRE, 1991, p.19). Em *O Ser e o Nada*, ao criticar o ser-com, Sartre afirma que o outro é um *alter ego* (SARTRE, 1943, p.287). Em *Verdade e Existência* Sartre utiliza o termo *alter ego* como “o outro que eu serei” ou “meu ego futuro” (1989b, p.116). Isso demonstra que o termo *alter ego* aparece de forma difusa e com significado distinto na obra sartriana, bem como, indica ainda que o filósofo francês opta por não utilizá-lo metodologicamente para construção do seu arcabouço ontológico. Por essas razões, optamos por não usar o termo *alter ego* de forma intercambiável entre a fenomenologia de Sartre e Husserl, respeitando suas nomenclaturas. Na obra *O Ser e o Nada*, o filósofo francês designa *outrem-sujeito* e *outrem-objeto* – para distinguir os momentos em que a outra subjetividade me aparece como sujeito e quando é apreendida como objeto – e *ser-para-outro* para indicar o modo como aparecemos enquanto objeto apreendido por outrem. O *ser-para-outro* é ainda designado como “ego” e “ego-visto”.

validade. Para Husserl, com a explicitação da vida do eu puro, encontramos o ego mundano⁴¹. O eu puro é transcendental, enquanto que o ego empírico é formado por suas vivências imanentes e corporeidade como organismo psicossomático (corpo próprio).

A partir da análise das *Meditações Cartesianas*, veremos que Husserl junta duas modalidades para superar o solipsismo: por um lado, encontro outrem no mundo e o reconhecimento pelo emparelhamento a partir do corpo psicossomático (corpo próprio), por outro, em nível constitutivo, outrem fornece a segunda camada de sentido que garante a transcendência objetiva do mundo e do meu ego empírico. É preciso somar a primeira camada constitutiva das minhas vivências e significações com a segunda camada constitutiva doada por outrem para que meu ego empírico ganhe densidade objetiva no mundo. Husserl promove, assim, a constituição intermonadária do mundo e dos egos empíricos que neles se encontram; meu ego empírico constituído reflexivamente e meu ego apreendido por outrem em sua esfera do próprio são um único e mesmo ser que sou no mundo.

Sartre permanece fiel à purificação da consciência estabelecida em *L'Intentionnalité*, de maneira que rejeita a tese da existência do eu puro em TE e critica o processo de redução em EN. Nas revisões sartrianas, a manutenção do eu puro e a ausência do ser-em-si condenam a fenomenologia husserliana ao solipsismo. Mesmo diante dessas críticas, Husserl nos mostra que o encontro com outrem no mundo não é meramente contingente, nossas existências estão em uma relação de interdependência; há a necessidade da existência de outrem para constituição do meu ego empírico.

3.1 O problema da redução fenomenológica nas *Meditações Cartesianas*

⁴¹ O filósofo alemão utiliza os termos ego e eu de modo intercambiável. Optamos por utilizar, dentro do universo husserliano, o termo eu para referenciar o eu puro, eu transcendental ou polo *a priori* doador de sentido e constituidor de toda experiência, enquanto que o ego será usado como referência ao ego monádico, ego fenomenológico ou ego empírico como unidade de vivências da consciência.

No escopo de compreender a teoria da intersubjetividade husserliana em seu novo idealismo transcendental, precisamos investigar o papel da redução na “Primeira” e na “Segunda Meditação” da obra *Meditações Cartesianas*. Husserl utiliza a redução fenomenológica para encontrar o campo transcendental da consciência, o campo originário das relações entre intencionalidade e mundo, e ali demonstrar as relações com outrem.

O primeiro caminho para realizar a redução é a crítica da experiência mundana ou atitude natural (HUSSERL, 1996, p.44). Como é possível observar tanto na “Primeira” e na “Segunda Lição” da obra *A Ideia da Fenomenologia*, quanto em *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, para Husserl, a atitude natural é ingênua, já que ignora o real modo da consciência se relacionar com o mundo, não conhece seus problemas, nem a necessidade de realizar a redução. A crença da atitude natural adota como paradigma inquestionável a existência do real independente da consciência e classifica o conhecimento do mundo como objetivo e verdadeiro em oposição à subjetividade que é relativa e dubitável. Desse modo, as ciências desenvolvidas na atitude natural ignoram que: o conhecimento depende de instrumentos, técnicas, padrões e normas estabelecidos e desenvolvidos pela própria sociedade que são, portanto, subjetivos e relativos; o modo como nós intuimos e conhecemos um objeto depende da subjetividade para efetuar, dar sentido e validar a experiência; e seu desenvolvimento supõe o fundamento não clarificado da validade do mundo. Naturalmente, sem nenhuma reflexão, recebemos o mundo já dado como aquele que funda e possibilita a consciência, assumimos a existência da realidade espaço-temporal como evidente, óbvia e inquestionável. Os diversos campos do saber se apoiam nesta crença ingênua, produzindo conhecimentos sobre o mundo, reforçando o ocultamento das relações originárias da consciência ao objeto.

Husserl criticou esse objetivismo ingênuo das ciências na tentativa de mostrar o verdadeiro modo de conhecer o real e, para tanto, desenvolveu a fenomenologia como um método crítico e sistemático de reconstrução das bases do conhecimento, consolidando um fundamento absoluto para o saber [HUA I §2]. Como foi dito, as ciências assumem a existência do mundo como óbvia e o utilizam como fundamento capaz de provar a veracidade das teorias por meio do experimento, mas, para Husserl, a existência do real não corresponde à evidência primeira. A crença na existência do

mundo não resiste a uma crítica metódica e deve ser colocada em suspenso [HUA I §7].

Na primeira meditação de CM, intitulada “*O Caminho para o Ego Transcendental*”, o filósofo alemão questiona o que pode se constituir como fundamento que assegure a validade do conhecimento. O pai da fenomenologia inicia suas explicações esclarecendo quais são as condições possíveis para que algo seja estabelecido como o fundamento: ser uma evidência apodítica. Uma evidência é apresentada a mim sem nenhuma mediação, “a coisa está presente diante de nós como ela mesma”, “apreendida por uma consciência imanente” (1991, p.51) [HUA I §4], “com a certeza absoluta de sua existência” que exclui qualquer possibilidade de dúvida (1991, p.56) [HUA I §6]. Entretanto, a evidência apodítica, com uma “dignidade mais alta”, além da certeza absoluta da existência daquele ser, também retém a impossibilidade de que aquele ser não exista. A evidência apodítica deve captar o ser com a certeza absoluta de sua existência, sendo impossível conceber sua inexistência mesmo após a reflexão crítica (1991, p.56) [HUA I §6].

Como meio para retirar todo conhecimento prévio e verificar se é possível encontrar a evidência apodítica, o filósofo alemão sugere a redução fenomenológica, no original *Phänomenologischen Reduktion* (1991, p.11). Husserl utiliza por vezes o termo parentetização, no original *Einklammerung*, que significa colocar entre parênteses, e desligamento ou exclusão, no original *Ausschaltung*, que significa tirar de circuito [HUA III/1 §31]. A redução é assim entendida como procedimento metódico que parentiza e me afasta dos preconceitos inerentes a atitude natural [HUA III/1 §32]. Em *Ideen I*, a parentetização conduz a fenomenologia a trabalhar com o “objeto parentizado” ou noema enquanto correlato intencional do objeto puro e simples. Entretanto, em *Meditações Cartesianas*, como veremos a seguir, a redução fenomenológica nos conduz à desontologização do mundo para, em lugar de manter a crença no ser, trabalhar com o *fenômeno* que aparece. Por essa razão o termo reconduzir, no original *Zurückführen*, parece esclarecer melhor o sentido da redução em CM (1991, p.27 e p.103). O termo traduz a modificação da nossa compreensão do real reconduzida a se posicionar na atitude fenomenológica. Ele revela que o mundo não é tirado de circuito, de outro modo, a subjetividade é conduzida a enxergá-lo por um novo espectro: o transcendental.

A redução fenomenológica é apresentada na “Introdução” das *Meditações Cartesianas* como uma reflexão na qual o julgamento sobre a percepção do mundo, a *doxa* do senso-comum, as concepções filosóficas, o conhecimento científico e o modelo lógico-dedutivo das ciências são questionados. Esse pequeno exercício de reflexão crítica nos faz dispensar a crença ingênua da atitude natural na existência das coisas e coloca-nos como espectadores diante delas⁴². As considero como fenômenos que podem ser apenas uma aparência. Assim, a crença no ser do mundo é suspensa e passamos a captá-lo como fenômeno (ZAHAVI, 2001, p.09). Como explica Mensch (1988, p.7-8), “tomada em seu sentido geral, a redução fenomenológica, como o nome implica, é o método de redução ao fenômeno”. A *epoché* realiza a modificação do *status* ontológico do mundo e o preserva como fenômeno a ser analisado. Husserl descreve a redução no excerto a seguir:

As outras pessoas e animais são para mim apenas em virtude da experiência sensível, cuja validade, enquanto questão levantada, eu não devo me servir. Com os outros, eu perco, também, naturalmente, toda estrutura da cultura e da sociabilidade, em suma, todo o mundo concreto é para mim, em vez de ser, apenas um fenômeno de ser [...] Tudo permanece como era, apenas não assumo o mundo como existente, mas abstenho-me de toda a tomada de posição quanto ao ser e à aparência (HUSSERL, 1991, p.07-08)

A redução fenomenológica é a suspensão dos julgamentos já formulados sobre o mundo natural – os conhecimentos empíricos, a certeza sensível e a confiança na existência do mundo por si independente das subjetividades – que visa superar a ingenuidade teórica da atitude natural e remover seus inconvenientes e é, em última análise, o questionamento sobre o ser do mundo que se apresenta diretamente como fenômeno cuja validade precisamos determinar (HUSSERL, 1971, p.144). O sujeito não aceitará de imediato a validade ontológica daquilo que se apresenta à consciência; a crença natural no ser é abandonada modificando a maneira inocente de olhar para o real. Esta interpretação é dada por LAVIGNE no seguinte excerto:

⁴² Neste campo transcendental, a fenomenologia realizará descrições das relações originárias entre a consciência, seu objeto e outrem. Seu método não poderá intuir a existência de algo que não pode ser descrito dentro da experiência da consciência. Por essa razão, a fenomenologia deve destacar-se por completo das ciências positivas sem utilizar seu método. Ela abandonará o procedimento dedutivo matemático e será uma ciência descritiva que não elabora deduções, teorizações ou inferências, suas assertivas tratam apenas de descrever o que se mostra como evidência. Para o filósofo alemão, se amparar na estrutura científica é se manter na atitude natural e se arriscar a cometer deduções e inferências inseguras. Husserl se limitará, portanto, a utilizar o método descritivo, isso é, apenas descrever aquilo que se apresenta no campo seguro transcendental da consciência (HUSSERL, 1991, p.49) [HUA I §3].

Assim, desprovido de seu valor de ser, o mundo se transforma em um puro fenômeno que possui ainda uma “pretensão de ser”, mas que não é mais dado espontaneamente como simplesmente sendo [*étant*]. Essa suspensão radical da validade do mundo consiste em uma “inibição” de toda tomada de posição tética e dóxica sobre o mundo. É uma forma de abstenção ontológica, de recusa posicionar-se sobre o ser do mundo. Dito de outro modo, o sujeito reprime a tendência espontânea de aceitar o ser do mundo e tudo o que ele compõe. Tal abstenção é tornada possível pelo fato de que, como veremos, o ser do mundo não é uma propriedade objetiva dele, mas um valor geral que nós atribuímos, o correlato de uma crença (LAVIGNE, 2008, p.23)

Através da reflexão transcendental, abandonamos os preconceitos da atitude natural que nos fazem compreender o mundo como já dado. A redução fenomenológica alcança o campo transcendental, campo primitivo anterior à doação de sentido e, assim, permitirá a fenomenologia descrever por quais meios e estruturas esse universo nos é apresentado. Portanto, a redução fenomenológica nos conduz ao campo originário de constituição do sentido do mundo, o campo transcendental da consciência.

Com a descrição do campo transcendental da consciência, encontraremos o eu puro como evidência apodítica para o qual toda realidade aparece, ganha sentido e validade [HUA I §8]. É para ele que devemos nos voltar para compreender as relações entre consciência e mundo. Nesse sentido, a fenomenologia é uma investigação do eu: “[...] como uma auto-explicação no sentido amplo, mostrando a partir daí, como o ego constitui em si também os outros, a objetividade, e em geral tudo o que para ele, no eu como não-eu, tem validade de ser” (HUSSERL, 1991, p.118-119) [HUA I §41].

Dessa forma, conforme apresentado, na obra *Meditações Cartesianas*, Husserl critica a atitude natural por acreditar na existência do objeto por si e utilizá-lo como evidência capaz de sustentar o conhecimento. Para dissolver os problemas ocasionados pela atitude natural, que obscurece o verdadeiro modo da consciência se relacionar com o mundo, sugere a utilização da redução fenomenológica. A redução nos conduzirá ao campo originário de constituição do real, o que é chamado por Husserl de campo transcendental da consciência, nele encontramos o eu puro como evidência apodítica. A redução é colocada por Husserl como processo primordial para desenvolvimento da fenomenologia e, conseqüentemente, para investigação das relações com outrem. O conceito de redução é retomado por Sartre em diversas obras e, em EN e TE, suas

críticas se ligam aos dois pontos já assinalados da purificação da consciência: rejeitar a tese da existência do eu puro e estabelecer a intencionalidade como relação ao objeto.

Na interpretação de Coorebyter (2003, p.36-39), Sartre ignorou as longas explicações husserlianas sobre a redução, de um lado, para servir-se de tal instrumento para seus próprios propósitos, de outro, porque o método miraculoso e complicado não o convenceu. Para Sartre, na obra *A Transcendência do Ego*, o objetivo da epoché deveria ser a exclusão da tese do eu transcendental: “[...] nós estamos persuadidos tal como Husserl que nosso eu [*moi*] psíquico ou psico-físico é um objeto transcendente que deve cair sobre o golpe da epoché” (SARTRE, 2003, p.95-96). Para Flajoliet (2008, p.644-645), Husserl utiliza a redução para purificar o campo da consciência do eu em suas obras mais jovens. Esta interpretação tem suporte no excerto a seguir de 1907: “[...] nós excluimos o posicionamento do Eu [...] e aderimos ao absoluto, à consciência no sentido puro” (HUSSERL, 1973d, p.41) [HUA XVI §13]. Sartre cita as obras *Investigações Lógicas* e *Lições* como exemplos de textos nos quais Husserl não utilizou o conceito de eu transcendental e apreendeu a consciência como absoluto.

Na primeira edição de LU, Husserl afirma que o cogito não revela, nem se identifica com o *eu puro* [HUA XIX/1, V, §6]; o *eu sou* é apenas um juízo realizado pela percepção interna, assim como eu percebo, eu imagino, eu sinto, etc. Entretanto, o pensamento husserliano se modifica em suas obras posteriores. Na segunda edição de *Investigações Lógicas*, Husserl afirma ser possível captar o eu puro: “ele é o eu captado na execução da evidência do cogito” [HUA XIX/1, V, §6]. Em *Ideias I*, a redução não é mais capaz de afetar o eu transcendental: “esse eu é o puro, nenhuma redução pode prejudicá-lo [*anhaben*]” (HUSSERL, 1976, p.179) [HUA III/1 80§]. Por fim, como indicado nos parágrafos anteriores, em *Meditações Cartesianas*, Husserl utiliza a redução com o objetivo de encontrar o eu transcendental como constituinte [HUA I §41]. Sartre compreende a mudança no pensamento husserliano, que se direciona para a inclusão do eu transcendental dentro das análises fenomenológicas, mas se recusa a acompanhá-lo⁴³. O filósofo francês exige a aplicação radical da

⁴³[...] Nas *Investigações Lógicas*, Husserl havia concebido o Eu como uma “produção sintética e transcendente da consciência”; nas *Ideias*, ele concebe um Eu transcendental como estrutura necessária anterior a cada consciência. Seria o Eu puro que resiste à redução [...]” (SILVA, 2004, p.38).

redução (SARTRE, 2003, p.103); “o eu transcendental deve cair sob o golpe da redução fenomenológica” (2003, p.104).

Na teoria sartriana, o eu resultado do cogito é apenas um objeto. O apreendemos na reflexão: “[...] cada vez que nós apreendemos nosso pensamento, seja por intuição imediata, seja por uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um Eu que é o Eu do pensamento” (SARTRE, 2003, p.99). Este Eu é um objeto transcendente e resulta do ato reflexivo no qual uma consciência apreende a outra para afirmar “eu penso”. Este é o mesmo eu que apreendo ao lembrar de uma paisagem reflexivamente para afirmar “eu via a paisagem” (SARTRE, 2003, p.99), Sartre define esta concepção a seguir: “[...] o eu se afirma como transcendente no ‘Eu penso’, pois ele não tem a mesma natureza que a consciência transcendental [...] Ele se dá através da consciência refletida” (SARTRE, 2003, p.103). Enquanto objeto transcendente, o eu não participa do caráter de evidência adequada. O ego é um objeto opaco dubitável e, portanto, não servirá de fundamento para construção da filosofia primeira (SARTRE, 2003, p.103).

Portanto, na interpretação sartriana de TE, a *epoché* deveria demonstrar a existência do ego como objeto transcendente, porém, para o filósofo francês, a utilização da redução, mesmo com os objetivos renovados, apresentaria dificuldades.

Para Sartre, não existe nenhuma motivação que conduza a atitude natural a realizá-la. Na atitude natural participamos da crença de que o mundo é o que fundamenta o conhecimento (BARBARÁS, 2004, p.74-75). Ele aparece como perfeitamente coerente e não despertaria motivos para uma reflexão intelectual que conduzisse à conversão para atitude fenomenológica (MOUILLIE, 2001, p.88). Nada na atitude natural nos motivará a efetuar a redução. Apenas depois de romper com a atitude natural adquirimos desconfiança em relação à crença na existência do mundo e enxergamos a necessidade da construção de um fundamento seguro para o conhecimento. Sartre expressa a insuficiência das motivações para realizar a redução no trecho a seguir: “Husserl mesmo, nas *Meditações Cartesianas*, faz uma alusão vaga a certos motivos psicológicos que conduziriam a efetuar a redução. Mas esses motivos não parecem em nada suficientes” (SARTRE, 2003, p.129-130). Deste modo, sem motivos para efetuar a redução, a atitude natural permaneceria na visão inocente do real, aguardando a possibilidade do milagre da redução (SARTRE, 2003, p.129).

O procedimento intelectual da *redução* só poderia ser efetuado após um longo estudo, pelos pesquisadores da fenomenologia, que permitiria a organização de argumentos racionais para realizá-la⁴⁴. A redução se configura como um empreendimento reflexivo planejado cujas motivações anteriores interferem em seus resultados. Neste empreendimento, as motivações reflexivas fazem o Eu aparecer:

É preciso considerar que a redução fenomenológica nunca é perfeita. Aqui intervém uma série de motivações psicológicas. [...] É natural que o Cogito, que aparece ao final de seus empreendimentos, e que se dá logicamente ligado a dúvida metódica, veja aparecer um Eu em seu horizonte (SARTRE, 2003, p.124)

Já que a motivação altera seu produto final, a realização da epoché não se desenvolve de uma maneira plena. Para Sartre, isso coloca a possibilidade de efetuação da redução, como um procedimento metodológico intelectual, em dúvida. Na visão sartriana a redução é uma hipótese que não foi provada ser possível (1943, p.355 e p.311-312).

Deste modo, a crítica sartriana à redução em TE aborda o problema do ego. Seu papel deveria ser demonstrar a transcendência do ego que se apresenta como objeto dubitável constituído pela reflexão. A aplicação da redução se encontra entre um milagre que poderia atingir a atitude natural e um procedimento exclusivo dos fenomenólogos cujos resultados seriam perturbados pela motivação⁴⁵. Enquanto um longo processo de investigação, cujas motivações interferem em seus resultados, não pode ser realizada plenamente. Portanto, não serve como o processo primordial de instauração da fenomenologia.

A crítica da *epoché* ganha novos contornos em *O Ser e o Nada*. Na obra, Sartre censura a redução – utilizada por Husserl para realizar a virada transcendental e, assim, sair da atitude natural para atingir a atitude fenomenológica – como procedimento de abstração problemático para a investigação do conceito de intencionalidade⁴⁶.

⁴⁴ Flajoliet (2000, p.830) alerta para o fato de que não se deve ter uma motivação metodológica para efetuar a reflexão, mas é possível ter uma motivação afetiva: “Enquanto Husserl procura uma motivação teórica para a redução, Sartre pensa uma motivação puramente afetiva” (FLAJOLIET, 2000, p.830).

⁴⁵ Para Flajoliet (2000, p.830), existe a incoerência entre: o ideal da redução como realizada sem motivação e o fracasso da realização da redução sem motivação.

⁴⁶ Coelho (1978) explica que em *Ideen I*, Husserl se coloca no terreno do universal para estudar as essências puras por meio da redução eidética. Sua fenomenologia se interessa pelas essências, as quais podem ser entendidas como “o mesmo da identidade”: esta é aquilo que não pode ser destruído

Sartre inicia a investigação fenomenológica pela relação, pela totalidade sintética, ou seja, pela análise da conduta humana. Esse é, para Sartre, o único modo de compreender o liame entre ser e consciência. O que realiza a costura entre ser e consciência é a dupla nadificação de si e do ser, na qual a consciência se afeta em não-ser e, portanto, a existir apenas em relação a outro ser (como explicado na subseção “2.3 A intencionalidade na obra *O Ser e O Nada*”). É através da nadificação da consciência ao em-si que surge o mundo; ele é o em-si para o para-si.

O concreto foi desvelado como a totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto o fenômeno constituem apenas articulações. Mas se, em certo sentido, a consciência considerada em seu isolamento é uma abstração, se os fenômenos – e mesmo o fenômeno de ser – são igualmente abstratos, enquanto não podem existir como fenômeno sem aparecer a uma consciência, o ser dos fenômenos, como em-si que é o que é, não poderia ser considerado uma abstração. Ele não tem necessidade de nenhum outro ser que não seja ele mesmo, ele não remete senão a si mesmo (SARTRE, 1943, p.207)

Sartre compreende, portanto, que o ser-em-si é “o fundamento sob o qual se manifestarão os caracteres do fenômeno” (1943, p.48). O fenômeno é um abstrato, pois só existe enquanto aparece para a consciência; a consciência é um abstrato, pois só existe em relação ao em-si (1943, p.37). O mundo é um concreto enquanto totalidade sintética formada pela consciência e fenômeno como momentos abstratos.

Na interpretação sartriana, se a relação deles é de síntese, não se deve apartá-los previamente para, posteriormente, tentar interligá-los; a investigação que se inicia pela análise, não conseguirá encontrar a síntese. Por essa razão, Sartre interpreta a redução como uma abstração sem possibilidades de remontar ao real, ela tenta investigar isoladamente o que não subsiste efetivamente de modo independente e, ao

sem que o próprio objeto desapareça, a estrutura inteligível e necessária a todo e qualquer fato [...]” (COELHO, 1978, p.35). Sartre utilizou a redução eidética em ION como ponto de apoio para atingir a reflexão sobre a consciência de imagem. Em sua visão, um estudo sobre a consciência de imagem “deve buscar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência desta estrutura psicológica tal como aparece a intuição reflexiva” (1963, p.143). Entretanto, enquanto Husserl permanece na intuição das essências, excluindo o objeto transcendente em *Investigações Lógicas*, Sartre buscará desenvolver a análise do modo como a imagem transcendente se apresenta. “[...] Será preciso passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que ela pode nos ensinar sobre as imagens tal como se apresentam em uma consciência humana contemporânea” (1963, p.143). Diferente de Husserl, após analisar eideticamente a imagem, Sartre retornará ao plano mundano colocando-o como condição do posicionamento da irrealidade.

começar por um dos momentos abstratos, não consegue remontar o concreto (SARTRE, 1943, p.38)⁴⁷.

Na teoria sartriana, não é possível reencontrar o verdadeiro sentido da relação enquanto totalidade ao começar pela análise das partes abstratas isoladas. A filosofia que começa pela abstração da separação entre a consciência solipsista e o mundo efetivo jamais encontrará a realidade enquanto totalidade sintética. Assim, a redução é um processo que nos faz sair do mundo para investigar idealidades no campo transcendental, sem jamais retornar à concretude do mundano: “partimos do mundo do conhecimento, saímos dele pela epoché fenomenológica e não retornamos jamais ao mundo a partir da epoché fenomenológica” (SARTRE, 2003, p.142)⁴⁸. Em razão deste problema, o filósofo francês dispensa a redução e inicia sua análise fenomenológica pela totalidade sintética do homem no mundo para encontrar a nadificação como o liame entre a monstruosa falta de ser do para-si ao bloco indiferente do em-si.

Sartre retoma, portanto, o problema da redução em TE e EN. Na obra mais jovem, afirma que a epoché deveria demonstrar a existência do ego como um objeto transcendente de caráter dubitável, entretanto, mesmo que a epoché o fizesse, ela encontra o problema da motivação reflexiva que modifica seus resultados, sendo, portanto, impraticável nos moldes husserlianos. A seu turno, a obra mais madura, demonstra que a redução fenomenológica começa por uma abstração do que efetivamente não existe em separado e, por essa razão, não consegue remontar a totalidade do real, gerando uma compreensão idealista. Assim, a redução fenomenológica prejudica tanto a compreensão do ego – que é encontrado como eu puro dadas as distorções reflexivas –, quanto a relação intencional ao mundo – que culmina, como veremos na próxima parte, no idealismo.

⁴⁷ “O ser do homem e o ser do mundo só podem ser objetos de uma investigação concreta quando sinteticamente relacionados” (SILVA, 2004, p.59). “Consciência e fenômeno não existem isolados: a consciência é sempre consciência de algo; o fenômeno sempre aparece para a consciência” (HOWELLS, 2009, p.15)

⁴⁸ Na interpretação sartriana, em razão da redução fenomenológica como abstração, Husserl começará pela análise da consciência como plenitude e culminará por eliminar a existência do ser-em-si, o que veremos na subseção “4.3 As críticas sartrianas à teoria da intersubjetividade de Husserl”.

Mas a recusa do procedimento da redução fenomenológica de Husserl não retira seu mérito, conforme apontado por Sartre, de fazer avançar a compreensão teórica sobre a intersubjetividade ao relacionar minha existência e a de outrem como dependentes. Para compreendê-la e, deste modo, ter instrumentos para investigar a construção da teoria sartriana, é necessário passar pelo processo de redução. A compreensão das relações com outrem se constrói, para Husserl, a partir da *epoché* que nos reconduz ao eu puro como evidência apodítica (HUSSERL, 1991, p.27). Como afirma Husserl, a explicitação do eu demonstrará como ele constitui seu ego, a objetividade e outrem [HUA I §41].

3.2 As relações com Outrem em *Meditações Cartesianas*: Eu, Ego e Alter Ego

Na obra *Meditações Cartesianas*, Husserl realiza a descrição do encontro com o eu puro, o ego e o alter ego a partir da aplicação da redução fenomenológica. A redução revela o eu transcendental como evidência primeira que constitui seu ego empírico como unidade de suas vivências. Mas a descrição da passagem do ego para o alter ego requer a realização de outra redução que, desta vez, nos conduzirá à esfera do próprio. Ela é uma exclusão abstrativa daquilo que remete a outrem que permite a descrição das relações intersubjetivas por dois meios interligados. O primeiro modo de descrever as relações com outrem é a realização do emparelhamento. O sujeito pode se apreender como corpo vivido e, conseqüentemente, reconhecer o organismo de outrem por semelhança com sua própria constituição psicossomática. Mas ainda estará implícito um segundo modo de me vincular a outrem: a relação de constituição intersubjetiva do mundo e do meu ego empírico. Os objetos, assim como meu ego, ganham seu caráter de objetividade por causa da camada constitutiva de significação doada por outrem. Dessa forma, Husserl demonstra a intersubjetividade como fundamento da objetividade e, ao mesmo tempo, entrelaça em um único ego empírico tanto a minha significação, quanto a de outrem.

Como investigamos na subseção anterior, na “Introdução” e “Primeira Meditação” de CM, Husserl procura uma evidência apodítica que permitiria a construção do conhecimento e, para encontrá-la, sugere a redução [HUA I 1§-7§]. Com a *epoché* o

mundo foi reduzido a seus dados fenomenológicos puros; o mundo e seus objetos se revelaram dubitáveis, mas continuam se apresentando para mim como fenômenos [HUA I §8]. A vida da minha consciência, seus estados vividos puros e seus objetos intencionais existem para mim [HUA I §8]. Para Husserl, isso significa que existe um *eu puro* para o qual toda transcendência se apresenta. A existência do eu é indubitável e não pode ser invalidada pela redução. Independente da validade da aparição fenomênica, existe a certeza da existência do eu puro no próprio ato de ter consciência do fenômeno [HUA I §9]. A existência ou inexistência do mundo não afeta o eu puro, não é possível transformá-lo em dado ou vivido, nem reduzi-lo a um existente. Esta descrição husserliana pode ser lida no excerto a seguir: “O mundo se chama transcendente, o seu eventual não-ser não elimina o meu ser-puro, antes o pressupõe, então este meu ser puro ou meu eu puro é chamado de transcendental” (HUSSERL, 1991, p.10). “Husserl pensa que o Eu é transcendental no sentido de que é condição para [...] o mundo como apresentado para a consciência” (PRIEST, 2000, p.27). Ainda que o mundo inteiro não existisse teria a certeza da minha própria existência de maneira que é impensável para mim duvidar da existência do meu eu (1991, p.64) [HUA I §11]. Assim, o eu puro é a evidência primeira e apodítica que validará a existência do real. O encontro do eu puro como sujeito transcendental que percebe os fenômenos a partir da redução fenomenológica é descrito por Husserl do seguinte modo: “[...] a *Epoché* é o método universal e radical pelo qual me percebo como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, na qual e pela qual todo mundo objetivo é para mim [...]” (HUSSERL, 1991, p.60) [HUA I §8]. Para Husserl, o eu puro vive como o mesmo idêntico em todas as vivências, enquanto polo ativo ou passivo, e se liga aos objetos por meio delas [HUA I §31]. Ele constitui continuamente a si mesmo e existe por si mesmo [HUA I §31]. Ele é, afirma Mensch (1988, p.106), o centro referencial de toda experiência. Este eu transcendental com sua vida psíquica, afirma Husserl, não é uma parte do mundo (1991, p.64) [HUA I §11].

Na “Primeira Meditação”, Husserl encontra o eu transcendental a partir da redução e, na “Quinta Meditação”, a maior do livro, as informações relativas ao encontro com outrem são apresentadas. No parágrafo 42§, Husserl introduz o problema da existência de outras subjetividades: na configuração atual meu eu puro é analisado solitariamente, o que gera certa aparência de solipsismo. Husserl afirma que de início a fenomenologia apresenta certa aparência de limitação ao estudo do *ego solus ipse*:

“seguramente ela começa como uma egologia pura e como uma ciência que, como parece [*wie es scheint*], nos condena ao solipsismo transcendental” (1991, p.69) [HUA I §13]. Entretanto, o solipsismo transcendental é uma fase inicial da fenomenologia no qual a existência de outrem ainda não foi clarificada (1991, p.69) [HUA I §13].

No parágrafo 43§, Husserl explica que eu tenho em minha esfera transcendental reduzida, a experiência do mundo e dos outros. Entretanto, a fenomenologia não pressupõe a existência de outrem como óbvia, o que seria da ordem da metafísica [HUA I §42]. Como afirma Zahavi (2001, p.28), Husserl não aceita a validade da existência de outrem dogmaticamente. A fenomenologia busca reconstituir segura e gradativamente as camadas constitutivas do mundo a partir do eu puro. Para tanto, como Husserl sugere no parágrafo 44§, é necessário aplicar um método que permita delinear o modo como tenho a experiência da existência de outrem de maneira adequada. Husserl sugere uma nova redução que delimitará as experiências que me constituem e permitirá a descrição do modo originário da consciência se relacionar com outrem; nela excluo tudo o que remete ao outro, o que conduzirá à esfera do que me é próprio.

A segunda redução sugerida por Husserl, a ser realizada no campo transcendental, exclui quaisquer crenças e determinações referentes aos outros seres viventes. Nessa exclusão *abstrativa*, outrem, os homens, os animais, a natureza pura e simples e tudo o que é estranho é colocado em parênteses e suspenso. Como resultado me percebo como unidade psicofísica em minha esfera do próprio, no original *eigenheitssphäre*. O encontro com o corpo vivido na segunda redução é indicado por Husserl na seguinte passagem:

Se eu me reduzo como homem, chego a meu organismo [*Leib*] e a minha alma, ou a mim mesmo enquanto unidade psicofísica e, nessa unidade, ao meu eu personalidade ao qual estou vinculado diretamente (HUSSERL, 1991. p.128) [HUA I §44]

Na esfera reduzida encontro meu corpo próprio. Existe uma autoconstituição somática natural na qual o sujeito percebe o corpo como organismo. Husserl não aborda esse corpo reduzido da mesma maneira que os objetos físicos, inanimados, que podem ser fragmentados (*Körper*). O corpo vivido tem o extrato físico submetido à causalidade física geral (HUSSERL, 1973c, p.323), não obstante, a corporeidade não é entendida como algo meramente material. Husserl aborda o corpo próprio como vivido, animado,

organismo psicossomático como totalidade concreta (*Leibkörper*) [HUA IV 14§]. O termo “*Leib*” é utilizado para indicar nosso organismo reduzido em nossa esfera do próprio. O organismo animado é composto das minhas vivências e corporeidade. Meu organismo é meu aqui central a partir do qual percebo o mundo, ele é meu centro de orientação a partir do qual me situo no mundo em relação com as coisas. “Cada um de nós experiencia seu corpo no modo do ‘aqui’. Este é o ‘ponto zero’ permanente pelo qual nós marcamos a distância espacial” (MENSCH, 1988, p.32). A partir do meu aqui central posso localizar o que está lá, à direita ou à esquerda, o que está perto ou longe [HUA IV §41]. Meu corpo vivido, que aparece no interior da esfera reduzida do que me pertence, é o corpo do qual me disponho de maneira imediata (1991, p128) [HUA I §44]. Com o meu corpo, posso mover outros objetos, posso agir por meio dele. Com meu corpo próprio reduzido, disposto de mãos e olhos, posso ter os fenômenos cenestésicos de ver, tocar, ouvir, etc. Por meio dele podemos ter as apreensões dos conteúdos sensoriais, utilizadas no esquema conteúdo-apreensão da consciência intencional e constituição dos objetos (HUSSERL, 1952, p.152-153) [HUA IV 39§] (HUSSERL, 1971, p.118 e 121) [HUA V, BEILAGE I, §4]. A redução à esfera do próprio é, assim, um modo de alcançar a experiência do meu organismo abstraído de tudo aquilo que me relaciona a outrem [HUA I §44].

No parágrafo 45§, Husserl busca relacionar a existência do eu transcendental com o organismo animado. Com a primeira redução me apreendo como eu transcendental, sujeito puro, fora do mundo. Após a segunda redução, este eu puro apreende o mundo como seu correlato imanente, em sua esfera do próprio, na qualidade de fenômeno. O eu puro pode se autoapreender como ego, com propriedades, características, disposições e traços (HUSSERL, 1971, p.114) [HUA V, BEILAGE 1, §2]. O sujeito transcendental se autoconstitui como ego psíquico, com a personalidade humana, um ser no mundo – enquanto correlato fenomênico que existe para mim reduzido em minha esfera do próprio [HUA I §45]. Este ego pessoal, polo de habitualidades, constituído pelo conjunto das vivências do eu transcendental, é ainda unidade subjetiva, e engloba a unidade psíquica e somática em sua esfera do próprio. Me apreendo, afirma Hermberg (2006, p.55), em minha esfera do próprio, como transcendência na imanência, enquanto fenômeno reduzido, como um organismo animado de corpo e subjetividade.

A somatização é a chave para compreensão da experiência com outrem. Posso ter uma *apreensão analogizante* de outrem a partir do meu organismo. É por aparecer para mim mesmo como soma que posso me emparelhar com o organismo de outrem e transferir o sentido do meu soma para o seu. Uma vez que o apreendo como organismo, reconhecendo-o como unidade psicossomática no mundo, posso ter a apercepção de seu psíquico sob a mediação de seu corpo que fornece na sucessiva aparição de seus comportamentos a confirmação de sua existência enquanto sujeito⁴⁹.

Na parte §50 e §51 de *Meditações Cartesianas*, Husserl indica o processo de *emparelhamento (Paarung)* pela semelhança com o organismo de outrem. Percebo meu próprio corpo vivido com suas faculdades sensitivas e me compreendo como organismo vivo. Posso me perceber enquanto órgão funcionante e, ao mesmo tempo, objeto para mim mesmo como quando uma mão toca a outra [HUA I §44]. Meu organismo vivido imediatamente como psicofísico permite o emparelhamento com o corpo de outrem (DEPRAZ, 1995, p.142). O corpo do outro aparece como semelhante ao meu. Meu organismo e o corpo de outrem são dados como dois elementos, mas intuídos por uma só consciência que por unidade de semelhança vincula nossos organismos e realiza uma parêntese [HUA I §51]. “O corpo de outrem e o meu corpo são emparelhados baseados em suas similaridades” (HEMBERG, 2006, p.60).

Neste emparelhamento, há a *transferência* de sentido do meu organismo enquanto soma estendido ao corpo de outrem por semelhança. Como explica Husserl, a apreensão de outrem enquanto organismo animado deriva seu sentido da transferência dada a partir do meu organismo animado (HUSSERL, 1991, p.140) [HUA I §50]. Aquilo que aparece em meu campo transcendental e a mim se assemelha é recoberto com o sentido do meu próprio soma. O corpo que aparece recebe o sentido de organismo a partir da semelhança com meu próprio organismo. Como afirma

⁴⁹ A apercepção analógica de outrem possui uma base perceptiva que é o corpo (DEPRAZ, 1995, p.166). Toda percepção externa, bem como a percepção interna de mim mesmo, visa seu objeto de forma originária em sua presença primária [HUA IV §44]. Para estabelecer a relação entre os sujeitos, é necessário estabelecer uma relação física em que o corpo é percebido de forma originária (HUSSERL, 1952, p.168) [HUA IV §46]. Mas, na apreensão de outrem enquanto sujeito, é preciso ainda realizar um tipo de intuição não-originária da sua vida psíquica. A vida psíquica de outrem não é dada originalmente na intuição, sua subjetividade é *apreendida* sob a percepção corporal como *co-presente* [HUA IV §45 e §46]. O corpo é percebido em sua presença primária e a interioridade psíquica é apreendida sob a mediação do corpo [HUA IV §45]. O corpo é, portanto, o elemento de mediação. Em *Meditações Cartesianas* o filósofo alemão reconhece que a experiência de outrem é mediada, já que a única coisa que consigo alcançar direta e efetivamente é o corpo de outrem [HUA I §52].

Husserl, se aparece um corpo em minha esfera primordial que se assemelha ao meu, possui a mesma estrutura e se equipara fenomenalmente comigo, ele será apreendido como um organismo (HUSSERL, 1991, p.143) [HUA I §51]. No emparelhamento, o sentido de “organismo animado” do meu soma é transferido para aquilo que se apresenta em minha esfera do próprio como semelhante a mim, deste modo, outrem é apreendido como “um organismo como eu”, ou seja, um “sujeito como eu” (MENSCH, 1988, p.31). O corpo de outrem é apreendido de início enquanto governado pelo seu ego ou, ainda, o outro ego puro é apresentado como governante do corpo vivido (SMITH, 2003, p.231).

Entretanto, essa é apenas uma antecipação que precisa ser confirmada. Por exemplo, posso encontrar uma amável senhora acenando para mim no museu que, na verdade, é apenas um boneco de cera com o qual me confundi por alguns instantes [HUA XIX/1, II, V, §27]. A experiência pode revelar a decepção da antecipação e este corpo ser apenas uma aparência de soma [HUA I §52] (HUSSERL, 1991, p.144) [HUA I §52]. Assim, o emparelhamento não é ainda um modo pleno de encontrar outrem (RICOEUR, 2004, p.230). Para atingir a confirmação do que aparece como outro é necessário realizar a verificação concordante na experiência, ou seja, é preciso apreender as diversas manifestações de outrem enquanto sujeito no mundo.

Husserl comenta no parágrafo 51§, após a explicação do emparelhamento com outrem, a experiência de verificação concordante do comportamento como confirmação da existência de outrem. O emparelhamento permite a experiência de sua existência enquanto organismo, esta será preenchida e confirmada com a sucessão de fases de seu comportamento. O comportamento possui um lado físico, apreendido originalmente, o qual indica o lado psíquico (1991, p.144) [HUA I §52]. Isso significa que a apreensão das manifestações de outrem não é uma experiência originária. Para demonstrar a relação entre os sujeitos, é necessário estabelecer uma relação física em que o corpo é percebido de forma originária e, ao mesmo tempo, realizar um tipo de intuição não-originária da sua vida psíquica [HUA IV §46]. A vida psíquica de outrem, sua subjetividade, é apreendida sob a percepção corporal como *co-presente* [HUA IV §45 e §46]. O corpo é percebido em sua presença primária e a interioridade psíquica é apreendida sob a mediação do corpo [HUA IV §45]. O corpo é, portanto, o elemento de mediação na experiência de outrem [HUA I §52]. Mas não encontramos o corpo de outrem e sua subjetividade como duas coisas separadas;

encontramos homens que expressam seus pensamentos, sentimentos e desejos nos gestos, fala e expressões faciais. Existe, portanto, a apercepção de outrem sujeito sobre o corpo percebido, o que permite realizar a verificação concordante que se confirma na sucessão de fases desse comportamento.

O modo como verifico meu reconhecimento de Outrem é, então, através da similaridade contínua do seu comportamento. O comportamento que é primordialmente (ou diretamente) percebido por mim é tomado como um tipo similar ao meu (MENSCH, 1988, p.32)

Outrem enquanto organismo continua a se manifestar enquanto soma na continuidade de seu comportamento. A experiência de apreensão de outrem será preenchida no transcorrer das apresentações do seu comportamento, expressões e gestos, realizando a verificação concordante. A compreensão do corpo do outro como organicidade, de membros que funcionam e interagem com o mundo, como as mãos que apalpa, bem como a externalização somática do psíquico como alegria e ira, são confirmados enquanto correspondentes aos modos típicos da minha própria somaticidade e conduta (HUSSERL, 1991, p.148) [HUA I §54]⁵⁰. Assim, outrem se

⁵⁰ Husserl cita ainda a *transposição pelo pensamento* – processo de “se transpor em pensamento” para o lugar de outrem. O termo transposição (*Versetzung*) em pensamento (*Denken*) é traduzido por Depraz por *transposição pela imaginação* (1995, p.158) e, de fato, afirma Husserl, só posso representar o que eu sentiria se eu fosse como outrem, a transposição é realizada no modo do “como se”, “portanto, se trata de uma representação imaginária [*imaginäre*]” (1973a, p.338).

A transposição pelo pensamento pode ser vista nos três volumes de “*Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade*”. Para Depraz (1995, p.157-159), Husserl não utiliza a terminologia explicitamente para se referir a experiência do outro em CM, entretanto, a explica nas partes 53§ e 54§. O corpo é o objeto zero de toda orientação e possui o caráter de aqui central, por meio dele podemos ter orientação do que está lá, à direita ou longe [HUA IV §41]. Meu corpo é apresentado como aqui (*Hier*) central enquanto outrem é apresentado como lá (*Dort*). Entretanto, posso me transferir em pensamento para o soma do outro, e transformar o lá em um aqui suprimindo a distância. Realizo a supressão da apreensão de outrem por “fora” por esta transferência em pensamento (HUSSERL, 1973b, p.516) (HUSSERL, 2001, p.126) [HUA I 53§]. Em outros termos, posso me transportar em pensamento para dentro do corpo do outro (*Hineinversetzung*) como se fosse meu (HUSSERL, 1973a, p.266) [HUA XIII N.8] (HUSSERL, 2008b, p.171). Não posso verdadeiramente me transportar materialmente para o interior de outrem, mas posso representar o que sentiria se eu fosse outrem (HUSSERL, 1973a, p.338). Nesse processo, tenho a apreensão em pensamento como se *eu* tivesse me transferido para o corpo de outrem – como se estivesse lá e o corpo fosse o meu – e sentir dentro (*Hineinfühlung*) (HUSSERL, 1973a, p.266) [HUA XIII N.8] (HUSSERL, 2008b, p.170). Pela transposição em pensamento tenho aparição subjetiva semelhante a que eu teria de mim mesmo se eu estivesse na orientação lá. Posso compreender seu comportamento, o que o motiva, quais são suas capacidades (HUSSERL, 1952, p.274) [HUA IV §60]. Assim, conclui Husserl, todo sujeito pode se colocar no lugar do outro e compreendê-lo (HUSSERL, 1973a, p.267) [HUA XIII, N°8] (HUSSERL, 2008b, p.171).

Entretanto, como explica Hermberg (2006, p.40): “Por empatia, Husserl quer dizer, em *Meditações Cartesianas*, a experiência da existência de outrem – a experiência de outros enquanto outros sujeitos. Empatia não é a experiência do sentimento que outrem sente e não é o pensamento do que outra pessoa pensa”.

apresenta para minha consciência como sendo efetivamente um organismo na sucessão de fases de apercepções na experiência [HUA I §52].

A experiência que tenho da existência de outrem é explicada por Husserl a partir do emparelhamento de nossos organismos em conjunto com a observação da sucessão de fases de seu comportamento que realiza a verificação concordante. Outrem me aparece como estranho em minha esfera do próprio, como um ego que não sou eu (1991, p.125) [HUA I 44§], uma reflexão do meu próprio eu, uma espécie de *analogon* de mim mesmo (1991, p.125) [HUA I 44§], uma modificação do meu próprio ego (1973c, p.16) [HUA XV, I, 8§] (HUSSERL, 2008b, p.29), ou seja, um *Alter Ego*.

Conforme indicado, a experiência da existência de outrem ocorre em uma *apercepção analógica*. Husserl afirma que o essencial nesta *apreensão analogizante* é que ela ocorre por uma síntese passiva que tem como princípio a associação de conteúdos (HUA I §51). Nos parágrafos 38§ e 39§ de CM, Husserl diferencia gênese passiva e ativa de acordo com o modo de participação do ego. Na gênese ativa ocorre o envolvimento do eu puro como o produtor constituinte, o que acontece, por exemplo, nas operações da razão prática. Por oposição, a gênese passiva é uma forma de *associação dos conteúdos* sem o envolvimento do ego ativamente. A apreensão analogizante de outrem é realizada por uma associação passiva. O organismo de outrem é apreendido na analogia, pela síntese passiva, com o meu próprio corpo. Para Husserl, isso significa que não se trata de uma inferência, raciocínio ou qualquer ato intelectual de conhecimento em que o corpo material é o indicador do seu eu puro (HUA I 55§).

Na experiência de outrem, dois organismos mostrados em uma mesma consciência formam uma unidade de semelhança. A similaridade entre os corpos motiva a apreensão analogizante no qual dois corpos similares formam uma parêntese. “Husserl chama o emparelhamento de ‘forma primária’ da associação” (MENSCH, 1988, p.30). Nele, ocorre a transferência de sentido do meu para o corpo de outrem pela síntese passiva. “Como eu nunca posso perceber diretamente o ego do Outro, é apenas por intermédio de uma transferência associativa de sentidos do meu próprio processo psíquico que ele pode ser reconhecido como um sujeito” (MENSCH, 1988, p.32). O corpo do outro e, também, o eu puro que o governa são revelados nesta experiência (HUA I §52). Outrem é apreendido como um outro “ponto zero”, “aqui absoluto”, “centro de suas ações”, centro organizador do seu universo, “um eu de um mundo

primordial”, assim como eu mesmo (HUA I 53§). “[...] O ego do outro se torna determinado sujeito como ‘eu mesmo’ – como um ego agindo através de seu corpo” (MENSCH, 1988, p.31). O organismo de outrem apresenta a atividade do eu puro em suas ações (HUA I 55§).

Outrem é apreendido, em minha esfera do próprio, como um outro que não sou eu. Este reconhecimento de outrem como “outro eu”, aparentemente fortuito, é a base sob a qual encontrarei outrem enquanto sujeito constituinte de um mesmo mundo objetivo. Esta experiência demonstra, afirma Hermberg (2006, p.50), a existência de outrem enquanto um organismo psicofísico existindo para todos, assim, como explica Mensch (1988, p.33), Husserl estabelece, como desdobramento do emparelhamento, a esfera em comum do mundo enquanto objetividade como verdadeira transcendência.

No parágrafo 55§, Husserl afirma que, graças ao emparelhamento, tenho a apreensão do organismo de outrem, segue-se, a partir disso, a possibilidade de elucidação da existência em comum do que é percebido intersubjetivamente. Como explica Ricoeur, a descrição do encontro com outrem a partir do corpo demonstra a existência da unificação das aparições do meu campo transcendental e as de outrem em um mundo comum (2004, p.256-257). O corpo anuncia a existência de um ser em outra esfera de imanência, distinta da minha, mas que eu apreendo em minha própria esfera. O soma de outrem aparece na minha esfera do próprio, entretanto, ao mesmo tempo, aparece para outrem em sua esfera de pertença, existindo identidade entre o organismo apreendido de diversos modos em cada uma dessas esferas. O ego de outrem, apreendido em sua realidade psicofísica, é um único e o mesmo para mim e outrem. Tenho a apreensão de um único organismo corporal, de uma única natureza, em identidade objetiva transcendente. Isto constitui sua objetividade enquanto existência em comum perceptível por todos e sua verdadeira transcendência para além a sua esfera do próprio. Dessa forma, a partir do emparelhamento, existe a constituição do soma enquanto primeira forma de transcendência e objetividade em comum, que aparece tanto em minha esfera do próprio para mim quanto para outrem – a primeira objetividade verdadeiramente transcendente que excede a minha esfera do próprio⁵¹.

⁵¹ “O primeiro item objetivo constituído por mim é o corpo do outro [...] O corpo do outro é a primeira coisa que essencialmente envolve duas perspectivas diferentes” (SMITH, 2003, p.226-227).

Conforme explica Zahavi (2001, p.59), a constituição do ego empírico enquanto existente objetivo é realizado intersubjetivamente através da sobreposição de sentido. Retomando o processo de constituição em Husserl, encontramos o eu puro com a primeira redução e, com a segunda redução, encontramos a esfera do próprio, ali, o eu puro realiza a reflexão no qual se autoconstitui como ego mundano, ainda em sua esfera de pertença, como transcendência na imanência [HUA I §45]. Esse conjunto inicial de vivências e significações formam uma primeira camada constitutiva. As significações de outrem formam uma segunda camada constitutiva em unidade com aquilo que eu sou no mundo, me tornam existente objetivo, me fazem ser e existir para além da minha esfera do próprio. Por intermédio dela, ganho objetividade enquanto ser existente para todos. Estas relações são recíprocas, ocorre a sobreposição da multiplicidade de significações que se complementam constituindo os egos de forma interdependente; há o recobrir-se mútuo com o sentido objetivo do outro [HUA I §51]. Para Zahavi (2001, p.75) isso implica ser possível afirmar a inseparabilidade dos sujeitos, na medida em que não sou separável do sentido doado pelo outro sobre mim e, ao mesmo tempo, outrem não é separável do sentido que lhe doei; cada existente tem o sentido constituído por si mesmo, entretanto, ao mesmo tempo, tem o sentido doado por outrem intersubjetivamente. Assim, Husserl demonstra a necessidade de existência de outrem para constituição do meu ego empírico como objetividade no mundo⁵².

Portanto, na teoria husserliana, as subjetividades não estão justapostas de modo contingente, as relações com outrem estão para além do encontro fortuito com seu organismo no mundo (HUSSERL, 1973c, p.546-547). Meu ego empírico é constituído pela significação doada pela intersubjetividade e, portanto, está entrelaçado ao outro a partir das significações, do mesmo modo, o objeto recebe as minhas significações e as de outrem [HUA I 55§]. A explicação do processo de constituição intersubjetiva do mundo é fornecida por Husserl em conjunto com a demonstração da existência de outrem na “Quinta Meditação”.

A fenomenologia compreende o processo de constituição da objetividade, em seus vários níveis de sentido, a partir do processo de redução [HUA I §55]. Com a primeira

⁵² Acrescentando à essa compreensão, Depraz (1995, p.143) afirma que o emparelhamento realiza a constituição do sentido do meu *soma* vivido em minha esfera do próprio como *körper*, enquanto objeto físico mundano transcendente. Me apreendo como corpo objetivo transcendente a partir do emparelhamento com outrem, antes disso me vivencio como organismo em minha esfera do próprio.

redução fenomenológica retiramos a validade de ser do mundo e nos atemos ao fenômeno que aparece. Para descrevê-lo, precisamos ainda realizar a abstração do sentido objetivo do mundo enquanto algo constituído. A segunda redução, apresentada no parágrafo 44§, é um processo abstrativo em que excluimos as *operatividades constitutivas da subjetividade alheia*. Com isso, encontramos um estrato *abstrato* do fenômeno-mundo como nível fundante sem o sentido objetivo constituído intersubjetivamente. Husserl trata esta esfera do próprio reduzida como um universo que pertence ao ego. O que aparece para mim em minha esfera do próprio, após a segunda redução, não tem ainda o caráter de objetividade [HUA I 44§]. A objetividade é construída pela intersubjetividade a partir dos vários níveis de constituição a partir do meu mundo primordial [HUA I 49§].

Nos parágrafos 47§ e 48§ da “Quinta Meditação”, Husserl descreve o processo de construção de camadas no qual se constitui a objetividade⁵³. A segunda redução encontra o universo daquilo que me é próprio no qual a consciência visa um objeto transcendente cujo sentido é constituído de forma imanente, como descreverá Husserl, o objeto é transcendente à consciência, mas se constitui em seus vividos (HUSSERL, 1991, p.97) [HUA I §28]. O objeto reduzido é unidade transcendente à corrente intencional dos vividos, mas é ainda a multiplicidade das minhas experiências possíveis e, desse modo, não se separa dela (1991, p.134-135) [HUA I §47]. Este universo transcendente na imanência que me é próprio possui um grau inferior de transcendência que a transcendência efetiva do mundo [HUA I §48]. A esse respeito, Mensch (1988, p.33) explica que a “transcendência na imanência” é o primeiro sentido de transcendência, funcionando como primeiro nível de constituição, presente na vida solitária do ego em sua esfera do próprio. A partir do meu mundo primordial é possível realizar a explicação da sobreposição de níveis de sentido que o constitui como objetividade [HUA I §49].

Benoist explica a sobreposição de níveis de sentido para constituição da objetividade realizada a partir da redução à esfera do próprio na “Quinta Meditação” (1994, p.31-33). Ele nomeia de “enigma do objeto” o fato de que, ele é exatamente isso que eu visio, mas, ao mesmo tempo, é independente daquilo que eu visio (1994, p.31). O objeto é constituído por minhas significações imanentes, mas está separado de mim

⁵³ “Para Husserl, constituição é o reverso do processo de redução. O que a redução faz é desvelar camada por camada o processo constitutivo” (MENSCH, 1988, p.40).

como transcendência. Como explica Husserl, toda transcendência se constitui na vida da consciência [HUA I §28]. “Com efeito, encontramos nessa esfera a transcendência em uma certa medida, colocada sobre o modo de uma transcendência na imanência como unidade sintética da minha consciência” (1994, p.32). Mas falta a esta “transcendência na imanência” a “verdadeira transcendência” (1994, p.32). Enquanto estiver solitariamente, a constituição do objeto se resume aos meus próprios atos, fazendo-o permanecer limitado à minha própria subjetividade. Como afirma Husserl, a transcendência do que aparece em minha esfera do próprio ainda não possui o grau elevado de transcendência dos objetos reais [HUA I §48].

Segundo Benoist (1994, p.32), a transcendência real do objeto, que o torna independente de minha consciência individual, requer a existência de outrem como seu fundamento. Para Hermberg o “significado de mundo real, o sentido de ser independente da minha consciência transcendental, é derivada [...] da intersubjetividade” (2006, p.47). Para Mensch (1988, p.34), existe a necessidade da existência de outrem para constituição da transcendência objetiva. Por exemplo, afirma Zahavi (2001, p.35), posso ter a experiência de uma árvore transcendente em minha esfera reduzida, entretanto, a validade de sua objetividade, enquanto verdadeiramente transcendente, só existe a partir da experiência com outrem. Outrem é necessário para constituição do transcendente como condição de sua objetividade (BENOIST, 1994, p.33). Apenas a intersubjetividade cria a verdadeira transcendência objetiva (HUSSERL, 1973b, p.08)⁵⁴. Com as significações de outrem o objeto ganha aspectos não dados por mim, tornando-se irreduzível aos meus atos de consciência e, assim, transcendente objetivamente. É esta sobreposição de níveis das camadas constitutivas do objeto que separa aquilo que é meramente subjetivo da objetividade [HUA I §49].

Na interpretação de Benoist (1994), na “Quinta Meditação” de CM, a transcendência objetiva do mundo existe pela significação de outrem. O outro é a condição de percepção da objetividade do real sem o qual o objeto seria redutível à minha imanência (sem transcendência real) e, em algum momento, se dissiparia. Assim, a existência de outrem condiciona a possibilidade de existência do objeto transcendente

⁵⁴ “O principal efeito da empatia é a adição universal do sentido em que meu mundo primordial se torna um mundo objetivo verdadeiro que transcende minha esfera do próprio” (SMITH, 2003, p.226).

mundano. Outrem não é encontrado *a posteriori*, é *a priori* a condição de existência do mundo. Graças ao outro:

[...] A transcendência do objeto é possível: minha consciência só pode visar um objeto que ela coloca como tal a partir do momento em que não está mais solitária, quando se apreende na comunidade com outra consciência, onde a experiência lhe abre um horizonte de um mundo exterior no qual o objeto terá seu lugar próprio (BENOIST, 1994, p.33)

Na teoria husserliana, que investiga as camadas de constituição do objeto através da redução, de início, abstratamente, compreendemos que uma coisa é constituída como unidade intencional imanente solipsista, entretanto, não pode ser preenchida por um só fluxo egológico, sua objetividade é fundada na intersubjetividade; quando um estrangeiro aparece, surge uma transcendência de um tipo novo pela qual a consciência se transcende verdadeiramente (HUSSERL, 1973b, p.7-8). A primeira transcendência verdadeira é criada pela intersubjetividade (HUSSERL, 1973b, p.8). Como afirma Schnell (2007, p.241) e Zahavi (2001, p.38), para Husserl, a objetividade é constituída pela intersubjetividade e supõe sua existência.

Em CM, as camadas de sentido doadas por outrem sobrepostas ao meu mundo primordial constituem o domínio da objetividade disponível para todos. O objeto, explica Zahavi (2001, p.51), é a identidade mantida na multiplicidade de aparições atuais e potenciais efetuadas pelos sujeitos. A multiplicidade de aparições que constitui a coisa que aparece para mim é diferente da multiplicidade de aparições que aparece para outrem, não obstante, temos a intuição do mesmo objeto real, pois as duas multiplicidades de aparições são coordenadas de modo a constituir uma única objetividade (HUSSERL, 1971, p.110) [HUA V, BEILAGE 1, §1]. A intersubjetividade possui sistemas concordantes de constituição e verificação do objeto, assim, os diversos sistemas particulares de constituição do sentido do real construídos pelos egos formarão um único mundo objetivo no qual vivemos; “[...] em consequência, só pode existir um mundo objetivo, só um tempo objetivo, só um espaço objetivo, só uma natureza” (HUSSERL, 1991, p.167) [HUA I §60]. Husserl expressa tal ideia no seguinte excerto:

Ele [*o mundo objetivo*] tem existência em virtude da verificação concordante, uma vez bem sucedida, da constituição perceptiva que se efetua na marcha progressiva e coerente da experiência viva, eventualmente por meio de correções, através das quais sempre se produz a concordância novamente (HUSSERL, 1991, p.154) [HUA I §55].

Assim, afirma Husserl, a intersubjetividade constitui o mesmo e único mundo objetivo por meio da sobreposição de níveis de sentido (1991, p.137) [HUA I, §49] (HUSSERL, 1973b, p.08). Não encontro apenas um sujeito no mundo, mas um sujeito constituinte do mundo no qual vivo, outro eu transcendental constituinte. Por essa razão, Husserl afirma, faço experiência de outrem enquanto ele é constituinte do mundo no qual vivo (1973c, p.42) [HUA XV, I, Nr. 3] (1998, p.61).

Como explica Hermsberg (2006, p.48), a solução do problema do solipsismo em Husserl, para além da descrição da experiência de outrem, é a demonstração “do papel de outrem enquanto condição de possibilidade de um mundo Objetivo”. Husserl relaciona a objetividade do mundo, minha existência e a de outrem no processo de constituição intersubjetiva. “Com a intersubjetividade transcendental o mundo real é constituído como Objetivo” (HUSSERL, 1971, p.153).

Como afirma Zahavi (2001, p.36), o emparelhamento é o primeiro passo para a constituição de um mundo intersubjetivo em comum. O emparelhamento implica a experiência da identidade do soma que é percebido por causa subjetividade em sua esfera do próprio, ou seja, implica a existência de uma esfera objetiva em comum, percebida por todos. Isso é reproduzido, afirma Husserl, para as demais objetividades mundanas; nosso mundo é percebido em comum, como um único para todos, pois existe unidade e identidade do que é percebido nas diversas esferas originais. Aquilo que é constituído em minha esfera primordial como unidade de multiplicidade de percepções, é constituído como identidade das multiplicidades mais ricas, de forma sintética, como uma única natureza, intersubjetivamente. Não existem duas realidades distintas, dois objetos diferentes, mas um único corpo recebendo as minhas significações e as de outrem (SCHNELL, 2007, p.263). O objeto, enquanto idêntico na multiplicidade de percepções, recebe camadas de constituição da intersubjetividade (1991, p.153) [HUA I §55]. O mundo objetivo em comum, verdadeiramente transcendente, fundado na possibilidade do encontro com outrem, é um mundo de múltiplas constituições de camadas de sentido doadas intersubjetivamente (MENSCH, 1988, p.26). “Outrem é, portanto, a primeira objetividade real que transcende meu ego meditando e a condição de possibilidade de outros Objetos transcendentais” (HERMSBERG, 2006, p.66).

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl descreve a experiência do encontro com outrem e, ao mesmo tempo, demonstra a necessidade de sua existência para a fundação intersubjetiva da objetividade do mundo e dos egos empíricos. De acordo com Husserl, o eu puro pode existir como um “eu” sem um “nós”, porém, apenas enquanto polo idêntico das multiplicidades de experiências, em nível transcendental, fora do mundo, uma vez que, após a redução a esfera do próprio, que exclui toda referência a outrem, continuamos encontrando o eu puro com suas vivências imanentes [HUA I §44]. Podemos falar do eu transcendental, enquanto eu puro sem os outros, afirma Zahavi (2001, p.83), quando se tratar de um processo abstrato em que se considera apenas o Eu enquanto polo funcional dos seus atos e afeições, entretanto, o sujeito em sua concretude, com personalidade, psiquismo, organicidade, só existe em relação aos outros. O ego, afirma Husserl, se torna existente objetivo através da intersubjetividade (HUSSERL, 1971, p.114). Para que exista um “eu” enquanto homem no mundo objetivo, é preciso estar em relação a um “nós” (1991, p128-129) [HUA I 44§]. Esse é o avanço produzido pela teoria husserliana em relação às demais teorias da intersubjetividade, como apontado por Sartre. As relações intersubjetivas não se limitam ao encontro de exterioridades; as subjetividades estão interligadas. Meu ego mundano recebe as significações de outrem, mais que isso, só ganha consistência de objetividade verdadeiramente transcendente a partir da existência de outrem. Eu recebo as significações intersubjetivas em meu organismo como homem empírico, sua camada de sentido constitui o que sou. Aquilo que sou depende do outro, bem como, inevitavelmente, outrem depende de minhas significações. Meu ego empírico que eu sou no mundo é um único e mesmo constituído intersubjetivamente por mim e outrem. Nossas existências se relacionam se constituindo no único mundo que vivemos (1991, p.137) [HUA I, §49]. A intersubjetividade constitui a objetividade na qual outrem me é acessível, não porque o encontrei no mundo, mas porque nós nos constituímos mutuamente enquanto constituímos o mundo.

3.3 As críticas sartrianas à teoria da intersubjetividade de Husserl

Na interpretação sartriana, Husserl avançou a compreensão das relações intersubjetivas em relação às teorias clássicas. O filósofo alemão demonstrou que os egos estão intimamente ligados e são dependentes. Outrem é necessário para a constituição do que eu sou no mundo e, também, para a constituição da objetividade do real (SARTRE, 1943, p.272). Entretanto, de acordo com suas críticas, Husserl fez desmoronar todos os avanços ao converter-se rumo ao idealismo, o que pode ser demonstrado pela análise dois temas; o problema do eu puro e o da ausência do ser-em-si. Na leitura sartriana, o eu puro condena a consciência ao solipsismo, vez que está para além da possibilidade de ser apreendido por outrem, impedindo a intersubjetividade e, ainda em sua interpretação, Husserl não ultrapassa o amontoado de aparências em direção ao ser transfenomenal dos fenômenos e, por essa razão, reduz o objeto ao conjunto de aparições. Por causa desses dois problemas, a manutenção do eu puro e a falta de ser transfenomenal dos fenômenos, para Sartre, Husserl não estabelece uma compreensão intencional capaz de demonstrar a existência de outrem.

Na obra *CDG* Sartre afirma que era husserliano e via tudo através de sua perspectiva (1983b, p.226), mas se desvencilha do filósofo alemão em razão do encaminhamento de seu pensamento para o idealismo. Podemos ler esta declaração no trecho abaixo:

“E depois, pouco a pouco, sem que eu me desse conta, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais profundo me separava de Husserl: sua filosofia evoluía no fundo em direção ao idealismo, o que eu não poderia admitir [...] Voltei a procurar uma solução realista. Em particular, embora eu tivesse numerosas ideias sobre o conhecimento do outro, não poderia tratá-las sem que eu estivesse solidamente assegurado que duas consciências distintas percebem o mesmo mundo. As obras publicadas de Husserl não me forneciam nenhuma resposta. E sua refutação do solipsismo era pouco conclusiva e pobre” (SARTRE, 1983b, p.226-227).

Nas obras posteriores, Sartre desenvolve as razões pelas quais critica a solução do solipsismo husserliano. A noção do eu puro, apresentada por Husserl em *CM*, o descreve como o sujeito para o qual o mundo, as vivências da consciência e o próprio ego empírico aparecem. Mas meu “mundo primordial” tem apenas uma transcendência na imanência, a verdadeira transcendência e objetividade é constituída intersubjetivamente. Assim, conforme interpretação sartriana fornecida em *CSCS* e *EN*, o solipsismo é suprimido com a demonstração da necessidade de outrem para a constituição da objetividade do real (SARTRE, 2003, p.143). Outrem está presente com uma camada de significações constitutivas que garante a objetividade

do mundo e do meu ego empírico. Meu ego empírico faz parte do mesmo mundo constituído por outrem, só existe concretamente com a camada de significações por ele doadas. Nota-se abaixo a descrição sartriana do modo como Husserl conecta as subjetividades em CM:

[...] Para Husserl, o mundo tal como se revela à consciência é intermonadário. O outro não está presente somente como tal aparição concreta e empírica, mas como condição permanente de sua unidade e sua riqueza. Que eu considere, em minha solidão ou acompanhado, esta mesa ou esta árvore ou essa parede, outrem está sempre aí como uma camada de significações constitutivas que pertencem ao próprio objeto mesmo que considero; em suma, como a verdadeira garantia de sua objetividade. E como nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o golpe da redução fenomenológica, outrem aparece como necessário a construção desse mesmo eu (SARTRE, 1943, p.272)

Entretanto, como afirma Flajoliet (2000, p.813), os argumentos husserlianos não desenvolvem a superação do solipsismo em razão da existência do ego transcendental constituinte. Para Sartre, o eu puro está para além da apreensão de outrem, sendo, portanto, impossível me relacionar intersubjetivamente (1943, p.271-273). Tudo o que consigo apreender de outrem é uma série de aparições objetivas, um conjunto de representações que eu mesmo constituí, um “personagem empírico” ou, ainda, uma forma vazia incapaz de demonstrar o sujeito transcendental. Na interpretação sartriana, não é possível ultrapassar o ego empírico apreendido no mundo em direção ao eu transcendental de outrem; permaneço significando seu ego empírico sem realmente atingir seu eu transcendental (SARTRE, 1943, p.311). Husserl constrói um “paralelismo de egos empíricos” enquanto objetos mundanos; o verdadeiro problema, a conexão entre os sujeitos transcendentais, não foi dissolvido.

[...] Husserl conservou o sujeito transcendental que é radicalmente distinto [*do ego empírico*] e bastante similar ao sujeito kantiano. Ora, o que deveria ser mostrado não é o paralelismo dos ‘egos’ empíricos [...] mas o dos sujeitos transcendentais. Pois, com efeito, o Outro jamais é esse personagem empírico que se encontra em minha experiência: [*outrem*] é o sujeito transcendental ao qual esse personagem remete por natureza (1943, p.272-273)

Na interpretação sartriana, o eu puro de outrem é colocado como sujeito transcendental constituidor da minha realidade mundana e do meu ego empírico. O problema em classificar outrem deste modo é defini-lo como um polo necessário para constituição do mundo, esvaziado de sua concretude e fora do mundo constituído (GONÇALVES, 1996, p.86). “Outrem seria como uma categoria suplementar que permitiria constituir um mundo” (SARTRE, 1943, p.273). Dessa forma, essa “categoria

suplementar” não se encontra no mundo em relação a outrem (SARTRE, 1943, p.273). Ao colocar um sujeito para além de toda experiência como o elemento primordial fundador da realidade, Husserl cria um recuo entre o *eu puro* de um lado e o mundo com outrem de outro. Isso significa que, em última instância, ainda sou eu enquanto sujeito transcendental que constituo o mundo com outrem. Nada me garante que o mundo não seja uma construção subjetiva solipsista. O escritor de *O Ser e o Nada* apresenta esta interpretação no excerto abaixo:

[...] Sou eu mesmo que constituo o mundo. Pouco importa se certos estratos do mundo necessitem, por sua natureza mesma, de uma relação ao outro. Esta relação pode ser uma simples qualidade do mundo que eu criei e que não me obriga de modo algum a aceitar a existência real dos outros Eus (SARTRE, 2003, p.130)⁵⁵

Portanto, não é possível demonstrar verdadeiramente a existência de outrem, uma vez que não há um modo de relacionar diretamente os sujeitos transcendentais, nem demonstrar a constituição intersubjetiva do real, já que ainda sou eu que o constituirei⁵⁶. Por essa razão, dirá Sartre, é preciso abandonar a concepção de eu puro e estabelecer as relações entre as subjetividades ao nível da intencionalidade.

Em *L’Intentionnalité*, Sartre acreditou que a intencionalidade husserliana implicava dois princípios basilares que, em decorrência da modificação do pensamento husserliano em direção ao idealismo, serão vertidos como pontos críticos contra o filósofo alemão: *a existência do mundo por si* – cujo sentido é relativo à consciência como absoluta – e *a dependência da consciência em relação ao objeto*. Existe, portanto, *a transcendência irreduzível do mundo e o perpétuo ultrapassamento de si da consciência* (2003, p.89). A consciência só existe em relação a um objeto que ela

⁵⁵ Para Husserl, o ego é um ser absoluto, anterior a todo ser mundano, que doa todo o *sentido e validade* do ser (1971, p.146 e p.149). “A subjetividade transcendental é solo de toda doação de sentido [*Sinngebung*] e validação de ser [*Seinsbewährung*]” (HUSSERL, 1971, p.139). “O mundo não é para mim outra coisa senão o que existe e vale para a minha consciência num tal cogito. Ele retira exclusivamente dessas *cogitationes* todo seu sentido universal e particular, toda sua validade de ser” (HUSSERL, 1991, p.60) [HUA I §8]. O domínio do ser natural pressupõe o eu puro que valida seu ser [HUA I §9] (HUSSERL, 1991, p.61).

⁵⁶ A esse respeito, é possível acrescentar ainda que, segundo Ricoeur, no emparelhamento husserliano, todos os outros egos parecem ser derivados do meu, criando relações assimétricas e sem reciprocidade; “[...] para uma tal filosofia existe apenas um ego, multiplicado associativamente. Ou seja, a apoditicidade da existência do outro continua sendo derivada da minha [...]” (2004, p.254-255). Na teoria de Husserl, outrem aparece como um analogon de mim mesmo, uma reflexão do meu ego ou uma modificação do meu próprio ego [HUA XV, I, 8§ e 3§]. Assim, correlacionando as afirmações de Sartre (1943, p.130) e Ricoeur (2004, p.254-255), a constituição do eu puro nos moldes husserlianos implica que eu seja o responsável pela constituição do mundo e de outrem como existências derivadas de mim mesmo.

não é e, ao mesmo tempo, “o mundo é, por essência, relativo a ela” (2003, p.88). “[...] Se a consciência tenta se recuperar, coincidir enfim com ela mesma [...], ela se aniquila [*s’anéantit*]” (SARTRE, 2003, p.89). A consciência não pode coincidir consigo mesma, é “clara como um forte vento”, só existe em relação ao mundo que tem existência por si, mas que, a seu turno, tem seu sentido relativo a ela. Assim, tendo considerado a consciência como falta de ser em relação ao ser do mundo, Sartre não concebe a relação intencional da mesma forma que o idealismo husserliano. Para estabelecer as relações entre duas subjetividades no mundo, dentro da teoria sartriana, é preciso abandonar o idealismo husserliano que desconsidera a existência do ser-em-si.

Na interpretação sartriana, as teorias idealistas repetem a fórmula “ser é ser percebido” uma vez que não há o ser-em-si que existe por si independente da percepção como fundamento da aparição e, dentre elas, encontra-se a fenomenologia husserliana (SARTRE, 1943, p.16-17). Os diversos caminhos para esta crítica atingem a mesma conclusão: falta em Husserl a plenitude do ser dos objetos, o ser-em-si, o fundamento do fenômeno desvelado. Para compreender esta divergência, retomaremos os elementos indicados na subseção “2.3 A intencionalidade sartriana na obra *O Ser e o Nada*”.

Seguindo a ordem das críticas sartrianas, partiremos da sua argumentação oferecida na parte “II – O fenômeno de Ser e O Ser do fenômeno” da obra *O Ser e o Nada*. Em sua leitura, em *Ideias I*, Husserl passou da intuição empírica do objeto para a intuição das essências pela redução eidética. Dentro da teoria sartriana, no objeto é possível distinguir a cor, odor, etc., e, a partir destas qualidades, determinar uma essência (1943, p.15). A essência é a razão da série de aparições, contida na própria série manifesta, e é ela mesma uma aparição. Assim, podemos passar, por exemplo, pela redução eidética, do objeto livro para a essência do livro (2003, p.145), sendo esta passagem possível e simples como a passagem do homogêneo para o homogêneo (SARTRE, 1943, p.15).

Parece que não existiria dificuldade: Husserl mostrou como uma redução eidética é sempre possível, quer dizer, como podemos sempre ultrapassar o fenômeno concreto em direção à sua essência [...] A passagem do objeto singular para a essência é a passagem do homogêneo para o homogêneo (SARTRE, 1943, p.14-15)

Entretanto, na teoria sartriana, não é possível efetuar a *passagem* do objeto para o ser do fenômeno com a epoché do mesmo modo que se passa do objeto à essência com a redução eidética. Este caminho não conduz ao encontro do ser do fenômeno. O ser do fenômeno não é uma qualidade presente no objeto, nem se desvela como uma aparição – “o ser é a condição de todo desvelamento, ele é ser-para-ser-desvelar e não ser desvelado” (1943, p.15) – e, portanto, não poderá ser investigado e descrito como tal.

Sartre rejeita a redução para percorrer um caminho que permita alcançar o ser do fenômeno. Essa passagem deverá ter outro ponto de partida. Para o filósofo francês, “a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como ele se manifesta” (1943, p.14). O fenômeno de ser é ontológico no sentido de que existe como um apelo ao ser (1943, p.16). Através da investigação do fenômeno de ser desvelado, a ontologia é capaz de *perguntar* pelo ser de uma mesa ou de uma cadeira enquanto condição do desvelar. No exemplo sartriano (1943, p.15), apreendemos comumente um existente, como esta mesa percebida diante de mim e, a qualquer momento, posso me direcionar ao seu fenômeno de ser desvelado para questionar qual o fundamento daquilo que se desvela, ou seja, perguntar pelo ser do fenômeno. O fenômeno de ser aparece, ele é tal como ele aparece (1943, p.16), e, enquanto aparição, “precisa de um ser sob o fundamento do qual ele possa ser desvelar” (1943, p.15), ele exige um fundamento transfenomenal (1943, p.16). Seria preciso, portanto, investigar a natureza do fenômeno como um apelo ao ser para encontrar o ser-em-si. Este é o percurso sartriano para desenvolvimento da ontologia fenomenológica na qual encontramos o ser-em-si.

Assim, Sartre delimita um caminho rígido com ponto de partida e objetivo final determinados; é preciso partir do fenômeno de ser como um apelo ontológico ao ser do fenômeno para encontrá-lo. A fenomenologia husserliana de *Ideias I*, limitada à descrição das essências, não pode ultrapassá-las em direção ao ser transfenomenal do fenômeno. A redução eidética restringe o campo de investigação fenomenológica, as passagens para reencontrar um rumo em direção à ontologia são barradas. Tendo isso em vista, compreende-se a crítica sartriana:

[...] Podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Porque não levar a ideia ao seu limite e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? [...] Com efeito, foi o que fez Husserl, depois de ter efetuado a redução [...], ele

considerará o noema como irreal e declarará seu 'esse' [ser] como um 'percipi' [percebido] (SARTRE, 1943, p.16)

Sartre parece forçar o pensamento exposto em Ideias I – no qual ocorre a suspensão do objeto puro e simples, passível de ser tocado, queimado ou destruído para investigá-lo como unidade noemática de sentido que não possui nenhuma propriedade efetiva – ao afirmar que a irrealidade do noema implica uma tomada de posição idealista na qual o ser se reduz ao aparecer ou, de outro modo, ao exigir que as unidades noemáticas de sentido, sem propriedades efetivas, apresentem um ser da aparição. Porém, a partir da exposição da sequência de ideias apresentadas para construção de sua argumentação, entende-se que Sartre coloca suas próprias balizas, indicando como ponto de partida o fenômeno de ser e como objetivo final o encontro do ser-em-si, sob essas premissas, ele pode afirmar que, após declarar o noema o correlato irreal da noese, não há a possibilidade de reencontrar o fenômeno de ser como um apelo ao ser que existe para além do que aparece, o que reduz o ser ao aparecer. Os caminhos para uma ontologia fenomenológica que supere o idealismo estão fechados.

Assim, a interpretação sartriana, da ausência do ser-em-si em Ideias I, não se trata de uma análise exegética da teoria husserliana de um ponto de vista interno, respeitando seus princípios e finalidades, a partir do qual o filósofo francês poderia se equivocar, de outro modo, trata-se de demonstrar seus próprios princípios, premissas e condições, tendo em vista a construção de uma ontologia fenomenológica, na qual o ser do mundo seja irreduzível à consciência.

A demanda sartriana é encontrar o em-si como irreduzível à consciência para que a fenomenologia não se transforme em um idealismo e, em EN, inicia a discussão demonstrando os problemas que emergem a partir do exame de Ideias I. Entretanto, Ideias I e CM possuem distinções profundas. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl não realiza a redução eidética, mas, sim, a redução fenomenológica que conduz ao encontro do eu puro como evidência apodítica para o qual o fenômeno aparece e ganha objetividade na intersubjetividade. Deste modo, em CM, Husserl encontra o fenômeno que aparece à consciência, mas, ainda assim, não trabalha o fenômeno como um apelo ontológico ao ser, tal como Sartre preconiza.

Na parte “I – Ideia do Fenômeno”, construída na introdução intitulada de “Em Busca do Ser”, presente na obra *O Ser e o Nada*, Sartre explica que a ideia de um fenômeno

como “absolutamente indicativo de si mesmo”, precursora do dualismo do finito no infinito, é encontrado na fenomenologia husserliana (1943, p.12).

Para Sartre, como indicado na subseção “2.3 A intencionalidade sartriana na obra *O Ser e O Nada*”, o pensamento moderno substituiu a dualidade do ser e do aparecer pelo dualismo do finito no infinito. Na fenomenologia de Husserl, afirma Sartre, não existe nenhum ser por trás da aparição, como o filósofo francês explica, o fenômeno é relativo a quem aparece, mas é absolutamente indicativo de si mesmo e se revela como é (1943, p.12). O objeto aparece para um sujeito em perpétua mudança, o que multiplica sua possibilidade de aparições ao infinito, entretanto, este mesmo sujeito apreende apenas um número finito de aparições por vez. Apreendemos um número finito de aparições dentro da infinidade de aparições possíveis. A aparição apreendida é remetida a série infinita da qual faz parte, o que funda a objetividade e transcendência do que aparece (1943, p.13).

A interpretação de Barbarás (2004, p.92-94) constrói um vocabulário que permite a conexão entre os dois filósofos ao explicar que, na teoria husserliana, a consciência possui um número de intuições finitas frente ao objeto real transcendente que mantém possibilidades infinitas de manifestação. Assim, a percepção é sempre fragmentada e parcial, porém, isso não significa que teremos acesso apenas a uma representação limitada da coisa, pois na percepção a coisa está presente “ela mesma” em esboço (BARBARÁS, 2008, p.94). O esboço não é uma espécie de aparência enganosa que esconde por trás de si a verdadeira identidade do objeto. A identidade do objeto está em cada apresentação do objeto, mas não se reduz a nenhuma delas.

Na interpretação sartriana, Husserl demonstrou que a aparição não se dissolve em minha consciência como imanente porque sua transcendência é fundada na infinidade de possibilidades de manifestações do objeto (1943, p.13). Para Husserl:

As intenções verdadeiramente objetivadoras são as intenções vazias, as que visam, para além da aparição presente e subjetiva, a totalidade infinita da série de aparições. Entendamos, também, que as intenções visam a série na medida em que as aparições não podem ser captadas de uma só vez [...] Presentes, essas impressões – fossem em número infinito – se fundiriam no subjetivo, é sua ausência que doa seu ser objetivo [...] (SARTRE, 1943, p.27).

A linguagem empregada por Sartre possui certas distinções em relação à explicação husserliana, entretanto, alcançam conclusões semelhantes. Para Husserl, em CM, a partir da redução à esfera do próprio encontramos um fenômeno, como

transcendência na imanência, que ganha transcendência objetiva a partir da intersubjetividade. Outrem realiza a transcendência verdadeira do objeto ao fornecer uma segunda camada de constituição do seu sentido e, desse modo, elevar as minhas apreensões do objeto a uma transcendência objetiva de nível mais alto (HUSSERL, 1971, p.152-153). A intersubjetividade possui sistemas concordantes de constituição e verificação do objeto, através da sobreposição de níveis de sentido, com uma esfera de propriedade intersubjetiva na qual constitui o mesmo e único mundo, o qual se caracteriza como a unidade ideal da multiplicidade de manifestações possíveis. O mundo objetivo existe como unidade ideal em constante concordância na experiência ininterrupta universal (HUSSERL, 1971, p.152-153).⁵⁷

Para Sartre, a infinidade de multiplicidade de aparições garante a objetividade e a transcendência do objeto (1943, p.13). Porém, este dualismo do finito no infinito pode se dar solitariamente. A infinitude de possibilidade de manifestações do objeto surge ainda que um sujeito esteja sozinho, pois, em sua teoria, o fato de um sujeito estar em constante mudança implica a multiplicação infinita de possibilidades de pontos de vista sobre o que aparece (1943, p.13). Mesmo sozinho, sem nenhuma necessidade de outrem, este sujeito em mudança multiplica a possibilidade de aparições ao infinito, e esta infinidade de possibilidade de manifestações do objeto é o que caracteriza sua transcendência e objetividade (1943, p.13).

Por essa razão, não é suficiente que este dualismo do finito no infinito de aparições fundamente a transcendência, a aparição precisa ainda de um ser da aparição. Para que a aparição não se dissolva em minha subjetividade é necessário que exista um ser transfenomenal dos fenômenos coextensivo ao fenômeno que a fundamente. A noção do ser transfenomenal do fenômeno é “o único meio de evitar a dissolução do objeto em conteúdo de consciência” (COOREBYTER, 2000, p. 59-60). Uma vez que não existe o ser transfenomenal do fenômeno na teoria husserliana, o ser se reduz à soma de suas aparições. O filósofo alemão descamba no idealismo por jamais

⁵⁷ O conceito husserliano de objetividade – enquanto aquilo que existe para todos – visava substituir o conceito de em-si dogmático inexistente em sua teoria. Este novo idealismo transcendental não admite a possibilidade de existência de um ser-em-si para além da experiência da consciência [HUA I §41]. Não é investigada a possibilidade de um ser que existiria fora e previamente à existência da consciência, o qual a fenomenologia não tem ferramentas para atingir, pois extrapolaria o limite do plano descritível e atingiria o âmbito da especulação.

ultrapassar os fenômenos reduzidos em direção ao ser transfenomenal dos fenômenos.

A esse respeito, Sartre afirma: “nós vemos os erros dos fenomenistas, tendo reduzido – com razão – o objeto à série interligada de suas aparições, eles acreditaram poder reduzir seu ser à sucessão de suas maneiras de ser [...]” (SARTRE, 1943, p.26). Husserl “definiu em termos próprios o ser como uma série de explicações a operar, indicadas pela própria palavra ser” e, desse modo, “recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que dele temos” (SARTRE, 2003, p.141)⁵⁸. Por essa razão, Sartre o acusa de reduzir o mundo ao que pode ser conhecido pela consciência (2003, p.146) repetindo a fórmula idealista ser é ser percebido ou *esse est percipi* (1943, p.16).

Para Sartre, a consciência é nada de ser em relação ao ser do mundo. As críticas sartrianas lançadas em EN o acusam de ser idealista ao subverter a fórmula intencional conferindo plenitude à consciência e retirando o ser-em-si mundano⁵⁹. Contraditoriamente, são esses pontos, a transcendência dos objetos e o ultrapassamento da consciência, que fazem Sartre escrever *L'intentionnalité* em apologia a Husserl. Assim, Sartre o julga infiel aos seus próprios princípios:

Nós podemos mostrar aqui que Husserl foi infiel a seu próprio princípio e que a “redução fenomenológica” o conduziu ao idealismo. Se a consciência é transcendente, isso significa que ela nasce direcionada para um ser que não é ela. Não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam

⁵⁸ Husserl afirma: “[...] qualquer tipo de ser, real como ideal, se torna compreensível enquanto formação constituída nas operações da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 1991, p.118) [HUA I §41]. “Cada forma de transcendência é um sentido do ser que se constitui no interior do ego. Todo sentido concebível, todo ser concebível, quer sejam chamados de imanentes ou transcendentos, pertencem ao domínio da subjetividade transcendental enquanto constituinte do sentido e do ser [*Sinn und Sein*]. Querer captar o universo do ser verdadeiro como algo que se encontra fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, ambos correlacionados apenas exteriormente por uma lei fixa, não tem sentido” (HUSSERL, 1991, p.117) [HUA I §41]. “[...] O ser verdadeiro do objeto, por assim dizer, é reduzido ao seu ser verificado e legitimado numa experiência evidente concordante que se desenha como um ideal no horizonte infinito das determinações adequadas. Se esta síntese de identidade não é realmente dada para nenhum objeto, mas permanece ideal, o objeto na sua verdade é uma “unidade ideal” de sentido, constituída por um sistema inacabado de sínteses subjetivas” (KELKEL, 1982, p.48).

⁵⁹ Na obra *Ideias I*, Husserl afirma: “ele [*o mundo espaço-temporal*] é um ser posicionado pela consciência em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como o idêntico de multiplicidades de aparências [...] mas, além disso, é um nada” (HUSSERL, 1976, p.106) [HUA III/1 §49]. Ainda em *Ideias I* é possível ler: “a realidade do mundo inteiro é desprovida de autonomia” [HUA III/1 §50]. Na obra, a intencionalidade é interpretada como plenitude de ser que existe independente do ser dos objetos: “portanto, nenhum ser real, nenhum ser que se apresente e ateste à consciência por aparições, é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo do vivido)” (HUSSERL, 1976, p.104) [HUA III/1 §49].

a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal do qual ela é consciência (SARTRE, 2003, p.137)

Em razão das dificuldades apresentadas, Sartre se afastará e criticará o pensamento de Husserl, mantendo-se fiel à anunciada purificação da consciência, realizando as modificações teóricas necessárias para sua sustentação; destituir o eu puro como polo inacessível a outrem que condena a filosofia ao solipsismo e, ao mesmo tempo, demonstrar a existência do ser-em-si como único modo de evitar o idealismo. Isto nos permitirá reencontrar a consciência enquanto espontaneidade translúcida em relação ao ser do mundo e, a partir de então, estabelecer essas relações ao nível da intencionalidade.

Não obstante a necessidade de redirecionar a compreensão intencional husserliana, é ainda o escritor de *Meditações Cartesianas* que fornece um avanço em relação às teorias da intersubjetividade ao demonstrar a necessidade da existência de outrem para constituição do mundo e de mim mesmo (1943, p.274). Cada ego empírico é um organismo mundano, composto de sua própria camada de vivências e significações imanentes e, também, necessariamente, a camada constitutiva doada por outrem. Minha existência se relaciona aos outros egos e só ganho objetividade efetiva, como realmente transcendente no mundo para além da minha própria esfera de imanência, a partir da apreensão e da significação de outrem. Assim, Husserl unifica a existência de um único ego empírico que eu sou no mundo constituído por mim e por outrem; portanto, não existe a dualidade de dois objetos: um constituído pela minha reflexão sobre mim mesmo e outro constituído pela apreensão de outrem sobre o meu organismo. Podemos encontrar compreensão semelhante em Sartre? Há um modo de relacionar minha constituição reflexiva do ego como objeto psíquico ao objeto mundano apreendido pelo olhar de outrem como ego-visto (ser-para-outro)?

3.4. O ser-para-outro em *O Ser e o Nada* de Sartre

Sartre apresenta dois modos distintos de superar o problema do solipsismo nas obras TE e EN sob inspiração husserliana. Na conclusão da obra mais jovem, o filósofo francês solucionou a questão demonstrando o processo de constituição do ego como

objeto transcendente e, assim, eliminando a prioridade do conhecimento do sujeito sobre sua vida interior. Entretanto, em sua obra mais madura, especificamente na “Parte III: Capítulo I: A Existência do Outro”, defende a necessidade de aprimorar essa compreensão, acrescentando que o único modo de suplantar o solipsismo é demonstrar uma relação de ser a ser entre as consciências. A outra subjetividade apreende minha consciência como objeto, constituindo meu *ser-para-outro* no mundo, deste modo, meu ser (que eu sou à maneira de não ser) depende de outra consciência para existir.

Na obra *A Transcendência do Ego*, Sartre compreendeu o solipsismo como o privilégio que cada subjetividade tinha sobre sua vida interior. Em sua visão, existia a distinção entre a possibilidade de apreender um objeto físico e um objeto psíquico (2003, p.125). A apreensão de um objeto físico espaço-temporal poderia ser realizada de igual modo por todos. Por exemplo, quando dois homens falam de uma cadeira percebida, ambos remetem ao mesmo objeto. Não há privilégio para nenhum dos dois em relação à possibilidade de conhecê-la. Entretanto, parecia não ocorrer o mesmo com os objetos psíquicos. A noção de interioridade, desenvolvida até o momento, implicava o encobrimento do psiquismo. Não era possível a outrem apreender o que se considerava participante da minha subjetividade. Como consequência, apenas eu poderia realizar a intuição do meu psíquico enquanto outrem não poderia atingi-lo. Quando dois homens falavam sobre o amor de Pedro, parecia que Pedro era o único realmente capaz de apreender seu amor. Pedro tinha acesso privilegiado ao seu amor como um existente protegido do mundo. Paulo, observador do amor de Pedro, falava cegamente por analogia sobre um objeto abstrato ao qual jamais teria acesso. Entretanto, a fenomenologia supera essa concepção do psíquico como conteúdo imanente através da intencionalidade.

O conceito – apreendido por Sartre a partir da teoria husserliana, conforme abordado na seção “2. A purificação da consciência” – realiza a expulsão de todos os objetos da consciência, destruindo a existência da vida interior. O psíquico é um objeto transcendente que se apresenta com inadequação para a própria consciência, sendo, ao mesmo tempo, passível de apreensão objetiva por outrem com o mesmo caráter de dubitabilidade. Eu e outrem, embora de forma diferentes, atingimos objetos psíquicos transcendentais com inadequação.

Quando Pedro e Paulo falam sobre o amor de Pedro, ambos realizam a intuição de um objeto transcendente e inadequado, de modo semelhante, quando Pedro e Paulo falam sobre o Eu (*Je*) de Pedro, ambos apreendem um objeto transcendente dubitável, cujas intuições posteriores podem contradizer o conhecimento atual, e sob o qual podem igualmente se enganar. Pedro não possui um conhecimento mais profundo e verdadeiro de si mesmo do que Paulo.

A transcendência do psíquico acompanha o rebaixamento da condição do Eu (*Je*) para opacidade frente à consciência, ele não é concebido como polo privilegiado de observação da vida consciente, ao contrário, se reduz a um objeto transcendente. Para Sartre, meu Eu (*Je*) também é passível de ser apreendido por mim e outrem como um objeto opaco e de caráter dubitável. Não existe posição privilegiada para percebê-lo (2003, p.130). Este era, para Sartre, o único modo de refutar o solipsismo (SARTRE, 2003, p.130):

Enquanto o Eu [*Je*] permanecer uma estrutura da consciência, continua sempre possível opor a consciência com o seu Eu [*Je*] a todos os outros existentes [...] Mas se o Eu [*Je*] se torna um transcendente, ele participa de todas as vicissitudes do mundo [...] e o solipsismo se torna impensável desde o momento em que o Eu [*Je*] já não tem posição privilegiada [...] O meu Eu [*Je*], com efeito, não é mais certo para a consciência do que o Eu [*Je*] dos outros homens. Ele é apenas mais íntimo (SARTRE, 2003, p.130)

Nesse sentido, se entende ainda, que este eu inserido no mundo, participante de todas as vicissitudes do mundo, supera o descolamento do real gerado pelo idealismo, uma vez que “[...] enquanto o Eu permanecer uma estrutura da consciência absoluta, poderemos reprovar a fenomenologia de [...] tirar uma parcela do homem fora do mundo” (SARTRE, 2003, p.131). Deste modo, como afirma Carrasco, “[...] notamos o modo como a rigorosa purificação do campo transcendental pretendida por Sartre, expulsando o eu à exterioridade da consciência, redimensiona a relação do eu com o mundo e com outro [...]” (2015, p.55). O Eu desce de sua posição ontológica privilegiada, é definido como objeto psíquico afetado pelas vicissitudes do mundo e apreendido de modo inadequado por mim e por outrem.

Entretanto, essa superação do solipsismo desenvolve relações contingentes e de exterioridade entre as consciências. A consciência, afirma Sartre em TE, “constitui uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo [...]” (2003, p.97). A intencionalidade convive com outras consciências

com as quais coexiste, mas não há nenhuma necessidade de outrem para minha existência. Tendo isso em vista, Sartre afirmará em *O Ser e o Nada*:

Acreditei, anteriormente, poder escapar ao solipsismo recusando a Husserl a existência do seu “ego” transcendental. Parecia-me, então, que nada mais permanecia na minha consciência que fosse privilegiado com relação ao outro, pois a esvaziei de seu sujeito. Mas, na verdade, mesmo que eu permaneça persuadido de que a hipótese de um sujeito transcendental é inútil e nefasta, seu abandono não faz avançar [...] a questão da existência do outro [...]. A única maneira de escapar ao solipsismo seria, ainda aqui, provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é afetada pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo (1943, p.274)⁶⁰

Da teoria husserliana, Sartre retira esta necessidade da existência de outrem para o estabelecimento das relações intersubjetivas. O solipsismo é superado em EN com a demonstração da necessidade da consciência de outrem para existência do ser (que eu sou à maneira de não-ser) de minha consciência. Cada sujeito pode encontrar outrem como transcendência constituinte de seu ser-para-outro em uma relação entre as intencionalidades.

A outra consciência não me aparece como sujeito evidente a partir da percepção do seu corpo. Sartre criticou amplamente a realização de uma teoria da intersubjetividade baseada no conhecimento perceptivo da corporeidade. A seu ver, a maioria das teorias sobre a temática tem se colocado neste plano, como se outrem se revelasse inicialmente para a percepção como objeto, seja direta ou indiretamente (1943, p.292). Porém, na medida em que o corpo mundano é objeto intermediário necessário desta relação, a existência de outrem, como consciência que move este corpo, é apenas provável, conjectural, analógica, etc. Enquanto conheço outrem, este me aparece como objeto transcendente, e sua existência como consciência é somente presumível. Não é possível intuir outrem como sujeito a partir de sua percepção.

A solução para este problema, para Sartre, é demonstrar que as relações entre os sujeitos estão para além do corpo e do conhecimento que dele temos. Isso não implica de modo algum descartar o corpo e o conhecimento de outrem, mas demonstrar que

⁶⁰ Sartre afirma que: “tal teoria não deve oferecer uma prova nova da existência do outro, um argumento melhor que outros contra o solipsismo” (1943, p.289). Outrem me é imediatamente presente. “Uma teoria da existência do outro, portanto, deve simplesmente me interrogar em meu ser, esclarecer e precisar o sentido dessa afirmação, e, sobretudo, longe de inventar uma prova, explicitar o próprio fundamento desta certeza” (SARTRE, 1943, p.290). “Sartre está convencido de que não podemos provar a existência do Outro. [...] Isso significa que enquanto eu não posso provar o fato de que minha consciência é afetada por outra consciência, de fato, eu tenho essa experiência” (BARNES, 1993, p.41)

este é apenas um momento secundário das relações intersubjetivas. A percepção, na qual conheço outrem e o apreendo como objeto, embora seja uma das modalidades da relação com o outro, não é o modo fundamental no qual outrem me aparece como sujeito. A relação fundamental entre as consciências, que faz o corpo aparecer como corpo de outrem, um organismo envolvido na totalidade humana, deve ser dada previamente à percepção do corpo (1943, p.262). Em termos simples, para que o corpo apareça como corpo vivido, é preciso primeiro uma relação fundamental na qual outrem aparece com sujeito.

Sartre propõe examinar a aparição banal de outrem para compreender o modo como o encontro como subjetividade. Posso me sentar em um jardim público, com assentos ao longo do gramado (1943, p.293). Enquanto estiver sozinho, me relaciono com os objetos como único centro organizador do complexo de significações dadas. A adição ou a exclusão de um objeto não me modifica enquanto centro organizador deste complexo.

No jardim, vejo um homem passando. Ele aparece para mim como objeto concreto e cognoscível. Não o vejo puramente como objeto, neste momento, o vejo como objeto-homem que apreendo posicionalmente. O capto como objeto-homem que registra sua organização das coisas ou o “homem que vê o gramado”. A relação que estabeleço entre o “objeto-homem” e o “objeto-gramado que ele vê” é uma negação externa criada por mim entre estes dois seres.

A negação externa é um nexos de exterioridade estabelecido entre dois objetos como duas substâncias separadas e isoladas por um terceiro sujeito. Isto não modifica os dois objetos, nem altera suas qualidades. Por exemplo, diz Sartre, se afirmo que “a xícara não é tinteiro” os dois objetos permanecem inalterados por essa negação externa, nenhum dos dois é afetado ou constituído.

No jardim, posso conhecer estes objetos percebidos e estabelecer relações entre eles. Percebo o corpo de outrem passando no jardim e o apreendo como outro-objeto. A percepção de um outro-objeto recebe a característica de homem-objeto uma vez que ele não é apenas um objeto como em-si qualquer no mundo. Se eu o apreendesse apenas como um “boneco”, me relacionaria com ele tal como me relaciono com o em-si; sua presença ou ausência não modificariam minha existência ou a aparição dos objetos do jardim, os complexos utensílios e o sistema de significação organizado por

mim permaneceriam inalterados (1943, p.293). Mas não é isto que ocorre, vejo-o como homem-objeto, neste caso, como o “homem que vê o gramado” e é o centro organizador de seu próprio complexo de significações. Outrem contém um sistema coerente de representações, definições e experiências radicalmente distintos do meu.

Assim, Sartre explica que outrem-objeto vê o mesmo gramado que eu vejo e entende que cada consciência é o centro do seu próprio universo de significações. Entretanto, ainda é apenas provável que este seja realmente um homem que vê o gramado. Neste momento, ainda estamos em relações de conhecimento no qual o percebo como “objeto-homem que vê o gramado”, mas esta compreensão nos prepara para ultrapassar apreensão de outrem-objeto para encontrá-lo enquanto subjetividade:

[...] Se o outro-objeto se define em ligação com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha ligação fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (1943, p.296)

Constatar a existência do “homem-objeto que vê o gramado” mostra a possibilidade de substituição daquele “objeto-gramado-visto” por qualquer outro existente do jardim, o que inclui minha subjetividade. Eu poderia ter sido visto como objeto-para-outrem no lugar do gramado. Portanto, o exemplo do homem no jardim demonstra que este “homem-objeto-visto” também pode ver as árvores, os bancos, as pessoas e a mim mesmo como um objeto por ele negado, organizado e significado. Outrem tem a capacidade de desintegrar meu universo e me apreender como objeto em meio a objetos em sua nova organização do real.

Quando seu olhar me apreende como objeto em meio a objetos, realiza a negação interna da minha consciência. A negação interna é realizada por dois seres através de certo nexó ontológico de maneira que o ser negado é qualificado em seu ser pelo ser que realiza a negação (1943, p.211). Ao ser visto pelo homem no jardim, sou constituído por outra consciência que realiza a negação interna do meu ser (que sou à maneira de não-ser). Por intermédio desta negação interna da minha consciência, outrem constitui meu ser-para-outro. Este ser-para-outro que sou no mundo não poderia existir de forma independente da existência de outrem. Só posso existir como ser (sob a forma de não ser) a partir do olhar de outrem. Assim, há um nexó fundamental de negação interna entre as consciências na qual outrem constitui meu ser-para-outro como objetividade, este, para Sartre, é o modo de captação

fundamental de outrem enquanto subjetividade. Outrem realiza a negação da minha consciência, transcende minha transcendência, e me constitui como objeto negado no mundo.

Não posso constituir meu próprio ser (que sou à maneira de não-ser) sozinho, para isso preciso de outrem. O esforço reflexivo da consciência para constituir o ego e interiorizá-lo como seu ser no intuito de dissimular a espontaneidade fracassa - tema esse que foi trabalhado na subseção "3.3 O Ego como objeto transcendente em *A Transcendência do Ego*". Não há completa cisão entre a consciência reflexiva e o refletido de maneira que a consciência possa se apreender como em-si visto de fora, por essa razão, a consciência não pode assumir sobre si o ponto de vista de um outro, constituir seu ser-para-outro e se qualificar (1943, p.280).

Sou aquele que não pode ser objeto para mim mesmo, aquele que não pode conceber para si a existência em forma de objeto (salvo no plano do desdobramento reflexivo – mas vimos que a reflexão é o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo) (1943, p.280)

A consciência não pode ser completamente objeto para si mesma (1943, p.309). A objetividade requer a negação completa, cisão entre sujeito e objeto, que a reflexão impura não pode realizar. Apenas outra consciência pode realizar a negação interna radical da minha consciência que me constitui como objeto. Seu olhar constitui meu ser (que sou à maneira de não-ser). Dessa forma, a existência do outro é necessária para minha constituição como objeto.

A relação primária com outrem-sujeito é a experiência de ser visto na qual tenho *consciência irrefletida de ser objeto* apreendido pelo olhar de outrem. Existem três reações primárias pelas quais tenho consciência irrefletida de que outrem-sujeito me olha: o orgulho, o medo e a vergonha (1943, p.330). A conduta primária analisada mais extensamente como capaz de demonstrar a existência de outrem é a vergonha.

Para explicar a constituição do meu ser-para-outro pelo olhar, Sartre propõe o seguinte exercício imaginativo (1943, p.298). Posso pensar que, por quaisquer razões, resolva ver o que acontece em um quarto pelo buraco da fechadura. Neste momento, ao nível da consciência não-tética, estou sozinho e não reflito sobre meus atos. Sou pura consciência do mundo e apenas me esgoto no ato de olhar através da fechadura. O complexo de utensílios a minha volta é organizado por mim. Minha consciência significa o mundo sob a forma de tarefas a executar e é sorvida pelas coisas. A cena

atrás da porta se apresenta como “para ser vista”, a fechadura se mostra como “para olhar de perto”. Não existe nada além desse esgotamento da consciência na ação.

Entretanto, ouço passos no corredor. De súbito tenho consciência de que alguém me olha e sinto vergonha de ser visto. A vergonha é o sentimento diante da descoberta do meu ser-objeto superado e transcendido pelo olhar de outrem. Ela requer necessariamente a existência de outrem diante de quem me envergonho. Nas palavras de Sartre, “[...] a vergonha é vergonha de si diante do outro [...]” (1943, p.260). Através dela, tenho a experiência de que outrem “me é imediatamente presente”, uma vez que me envergonho do meu ser (que sou à maneira de não-ser) constituído pelo seu olhar.

Eu sinto vergonha de mim mesmo, logo, os outros existem. A vergonha não implica simplesmente uma relação entre dois termos (eu estou com vergonha diante de outrem), mas três termos: ‘Eu estou envergonhado de *mim* mesmo diante de *outrem*’ (MORRIS, 1998, p.57 – grifos do autor).

A consciência de ser visto gera mudanças em minha estrutura; há o aparecimento do meu *ser-para-outro* na consciência irrefletida (1943, p.299) e, desse modo, minha consciência irrefletida sente vergonha do meu *ser-para-outro* objetivado por outrem diante dele. Seu olhar é o mediador entre minha consciência e meu *ser-para-outro*. “O outro é mediador indispensável entre mim e mim mesmo” (1943, p.260).

Entretanto, não se deve entender que constituo o ego como objeto reflexivo e outrem o objetiva em meu *ser-para-outro*. A apreensão que faço de mim mesmo é radicalmente diferente do meu *ser-para-outro* (1952, p.312-313). Outrem não concretiza a existência de um objeto constituído pela minha própria reflexão. Não é possível que outrem “resgate” minha consciência do modo como eu a apreenderia como objeto, que ele tenha o mesmo conhecimento que eu tenho de mim mesmo (1943, p.273) ou, ainda, que possa apreender a vivência da minha consciência (2003, p.96-97), uma vez que a consciência é impenetrável a outrem.

Ele não é uma simples unificação das minhas representações subjetivas, nem um ‘eu’ [moi] que eu sou, no sentido do ‘Ich bin Ich’ [eu sou eu em Hegel], ou de uma imagem vã que outrem faz de mim e da qual ele portaria responsabilidade sozinho (1943, p.314)

Assim, outrem não poderia apreender exatamente meu estado atual de consciência para constituir meu ego-visto, pela mesma razão não posso conhecer plenamente o *ser-para-outro* que outrem constituiu sobre meu ser: “[...] Eu sou tão incapaz de me

apreender [...] como sou para outrem quanto de apreender o que o outro é para si” (1943, p.281).

O ser-para-outro é constituído a partir do meu psíquico e aparece para minha consciência irrefletida, porém, esta face alienada não me é acessível. Sou meu ser-para-outro como objeto constituído e qualificado por outra consciência, entretanto, não posso captá-lo como objeto para conhecê-lo. “[...] O outro não me constitui como objeto para mim, e sim para ele” (1943, p.314). Ao ser visto, sinto “um ser que irei viver à distância” (1943, p.314). Desconheço meu ser e a face do mundo fixados por outrem. “A parte de mim mesmo que me revela outrem me escapa” (MOUILLIE, 2000, p.58). Outrem tem o privilégio de constituir e conhecer o que sou (à maneira de não-ser) no mundo como objeto transcendente.

Entretanto, ainda que eu não seja responsável direto pela construção desse ser, nem possa conhecê-lo, “eu sou este ser” (à maneira de não-ser) (1943, p.301). Esta objetivação não é uma imagem desconectada do que eu sou, não é mera criação de outrem, o *ser-para-outro* criado pelo olhar de outrem é uma constituição do meu ser (que eu sou à maneira de não-ser) (1943, p.301).

Assim, meu ser-para-outro, ou seja, meu eu-objeto, não é uma imagem recortada de mim e vegetando em uma consciência estrangeira: é um ser perfeitamente real [...] É meu ser-fora: não um ser padecido que me viesse de fora por contra própria, mas um fora assumido e reconhecido como meu fora (1943, p.325).

O reconhecimento de que sou este objeto negado no mundo é o próprio sentimento do orgulho, vergonha ou medo enquanto afetação que sinto diante do que eu “sou” diante de outrem. “[...] Pela vergonha, a raiva e o medo, não cesso de me assumir como tal” (1943, p.304). A vergonha é o reconhecimento de que sou este objeto degradado e sem defesa visto por outrem. No exemplo sartriano, quando o sujeito agachado sente vergonha, ele reconhece ser este objeto constituído pelo olhar de outrem, ainda que o desconheça e o viva a distância.

A vergonha diante de outrem demonstra, na teoria sartriana, as relações intersubjetivas entre as consciências. Tenho consciência irrefletida de ser objeto ao ser visto e sinto vergonha diante de outrem. Não posso ser objeto para outro objeto, nem posso ser completamente objeto para mim mesmo. Só posso ser objeto para outro sujeito. Por essa razão, “outrem me aparece como presença concreta e evidente que de modo algum posso derivar de mim mesmo” (1943, p.310). Outrem é a condição

concreta e transcendente da constituição do meu ser-para-outro no mundo. Ele é “o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquiero minha objetividade” (1943, p.347).

Além de constituir meu ser-para-outro como objeto, outrem se revela como centro desintegrador das relações que estabeleci entre os objetos à minha volta. Todas as significações que formei são atravessadas, sugadas e reagrupadas ao seu redor.

Tudo está em seu lugar, tudo existe para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e congelada rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento congelado de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua (1943, p.295)

Sou *ser-para-outro* alienado por outrem em um mundo cuja significação é por ele reorganizada. Outrem me vê no mundo, em minha situação, e se torna o centro organizador de complexo de significações que desintegra meu universo e aliena meu ser. Minha própria situação me escapa e é organizada por outrem. Seu olhar decompõe minhas relações com os objetos e as recria ao seu critério. Na linguagem figurada utilizada por Sartre, é como se meu universo escoasse em direção ao outro e eu escoasse para fora de mim, pois o olhar de outrem abraça meu mundo, todas as coisas utensílios em meio às quais estou, e me faz ser no mundo (1943, p.300). “O olhar do outro me atinge através do meu mundo e não é somente transformação de mim mesmo, mas metamorfose total do mundo. Sou visto em um mundo visto” (1943, p. 308-309). Sinto o olhar de outrem como ser que nega minha situação e a mim mesmo.

Portanto, o problema da existência do outro é resolvido por meio da explicitação de uma certeza que cada sujeito tem da existência de outras consciências através de suas experiências particulares do orgulho, da vergonha, do medo, da sensação de vulnerabilidade ao olhar de outrem. Nesse ínterim, a fenomenologia explicita essa compreensão vivida intuitiva e afetivamente como a consciência irrefletida de ser objeto para outrem (1943, p.290).

Entretanto, Sartre coloca em debate a possibilidade do equívoco sobre a presença empírica-corpórea de outrem como um sentimento de “falsa vergonha”. Em seu exemplo, o sujeito agachado no corredor que olha pela fechadura ouve passos, toma consciência irrefletida de ser visto e sente vergonha. É possível que o sujeito tenha se enganado sobre a presença de alguém no corredor e não havia ninguém que o visse

corporalmente naquele momento. Ele olha para o corredor e percebe que está vazio. Nesse caso, a vergonha diante de outrem parece ter sido vergonha diante de ninguém como uma falsa vergonha.

Na interpretação de Sartre, a análise deste problema permite avançar na compreensão das relações intersubjetivas (1943, p.354). A seguir, a apresentaremos, seguindo a exposição sartriana. De início, esta discussão levanta argumentos para a defesa de que as relações entre as consciências sejam de uma ordem mais profunda do que as corporais. Sartre realiza uma revisão sobre a distinção da apreensão de outrem como corporeidade e como transcendência, o que permite compreender o segundo momento da argumentação no qual apresenta o conceito de presença fundamental.

O ser-visto, para Sartre, não depende da presença de um homem em minha facticidade. A presença-corpórea de outrem é dispensável (BORNHEIM, 1971, p.88). Podemos ser vistos mesmo que não exista um olhar carnal em nossa direção (MORRIS, 1998, p.56). O que aparece no corredor ou em meu campo de percepção como algo que posso estar equivocado é um objeto que funciona como advertência da possibilidade de que alguém me olhe naquele momento como presença-corpórea. A sensação de ser visto poderia ser despertada pelo entreabrir de uma janela ou o leve movimento de uma cortina que se manifesta como provável olhar sobre mim⁶¹. No olhar, é apenas provável que outrem empiricamente me olhe, entretanto, ao ser-visto, capto minha vulnerabilidade ao olhar do outro:

O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, apreendo que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e que não posso, em nenhum caso, escapar ao espaço onde estou sem defesa, em suma, que sou visto (1943, p.298)

O aparecimento de certos objetos em meu campo perceptivo – sejam eles olhos carnis de um sujeito ou o movimento de uma cortina na janela – podem despertar a certeza de ser-visto como consciência irrefletida da minha vulnerabilidade diante do olhar de outrem, ainda que, não exista efetivamente ao meu redor uma presença corpórea humana que me veja. Bem entendido, não existe, na teoria sartriana,

⁶¹ Sartre afirma em SG que a utilidade dos objetos acusa Genet: “as janelas eram olhos, eu entrava num campo de visibilidade absoluta, onde se realizava a identidade mágica do olhar e da luz. Olhar morto, luz morta. Eu procurava a fonte do olhar e não via mais que janelas. Janelas com alguma coisa a mais: o brilho frio e pálido de uma transcendência petrificada. Genet é a vítima eleita desses olhares minerais” (1952, p.291)

nenhum argumento que tenta provar a presença corpórea de alguém que me vê no ser-visto (MORRIS, 1998, p.56).

Mesmo que o corredor esteja vazio e o sujeito agachado naquele momento esteja sozinho, o olhar de outrem é tão potente que pode fazê-lo parar espiar o que se passa no quarto (1943, p.316). Se ele persiste em observar agachado o que acontece através fechadura, ao invés de captar o barulho no corredor como falso alarme da presença corpórea de outrem, pode sentir seu coração palpitar e seu rosto ruborizar como se a existência de outrem infestasse todos os cômodos. Assim, conclui Sartre, “[...] se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto” (1943, p.317). Neste momento, já realizei a apreensão da minha vulnerabilidade enquanto ser-visto. O *ser-visto* é uma certeza despertada por quaisquer objetos – seja um homem, seja um em-si – que manifesta a *probabilidade* de que um ser-humano me olhe fisicamente.

Na dinâmica do olhar, existe a certeza de ser visto, mas não existe a certeza da presença-corpórea de outrem que me vê. Posso ver e ser visto, mas realizo apenas um de cada vez. Posso perceber um homem-objeto cuja presença corpórea é certa, porém, assim, sua existência como consciência é apenas provável; por outro lado, posso ter consciência irrefletida de ser visto por outrem, porém, neste momento, não posso conhecê-lo como objeto e a presença de seu corpo é somente provável. Isso significa que a certeza da percepção do corpo-do-outro anula a consciência irrefletida de ser visto, reciprocamente, a certeza de ser visto impede a constatação da presença de seu corpo. Não posso captar a presença-corpórea de outrem que me vê no momento em que sou visto. No momento em que tenho consciência irrefletida de ser visto, outrem-sujeito é invisível para mim, se manifesta como não-revelável (1943, p.308). “Se somos dominados pelo olhar do outro, compreende-se que ele não possa ser objeto: seu olhar faz com que seus olhos desapareçam [...]” (1971, p.88). O olhar de outrem “aparece sob o fundo de destruição do objeto que o manifesta” (1943, p.314).

Não é possível, portanto, se fiar na existência de um corpo-objeto que me olhe, pois a presença corpórea de outrem em minha facticidade permanecerá sempre provável no momento em que tenho consciência irrefletida de ser-visto. Faz-se necessário

compreender as razões pelas quais essa probabilidade de que um existente corporalmente me olhe não seja capaz de anular a certeza de ser-visto.

Quando me engano sobre a presença-corpórea de alguém no corredor, que apareceu a minha consciência irrefletida como probabilidade de que um corpo-humano no corredor me visse, me engano sobre sua facticidade corpórea. Sartre não aceita meu equívoco sobre a existência de outrem, ele aceita meu equívoco sobre a sua presença empírica corpórea no corredor (MORRIS, 1998, p.55). O que apareceu como um alarme falso é a facticidade do outro: “assim, duvidoso não é o outro em si mesmo [*que é uma certeza absoluta no ser-visto*], mas o ser-aí do outro [*sua presença corpórea que é apenas uma probabilidade no ser-visto*] [...]” (1943, p.317).

Meu engano sobre a sua presença corpórea não afeta as nossas relações intencionais previamente estabelecidas. A certeza da existência de outrem é realizada através de uma relação de ser a ser entre as consciências (1943, p.316). A existência das relações intencionais estabelecidas previamente condiciona “a probabilidade da presença corpórea de outrem em meu campo de percepção” (1943, p.320).

Por essa razão, após esta breve apresentação inicial, que demarca a crítica da tentativa de estabelecer relações corporais entre os sujeitos, Sartre oferece a concepção de “presença fundamental” enquanto fundo original que permite todas as relações intersubjetivas. A presença fundamental do outro é transcendente e condiciona a revelação de sua presença ou ausência espacial enquanto existente empírico (1943, p.317).

Meu equívoco sobre a existência de um corpo material com olhos em minha direção no corredor não implica, de nenhum modo, a *inexistência* de outrem, mas sua *ausência*. Em CDG Sartre afirma que a ausência, embora seja pura negação, é, também, um modo de ser para outrem: “a ausência é uma certa relação do meu ser com o ser de outrem” (1983b, p.230) que supõe a unidade anterior da presença dada como “constitutiva de um para-outro concreto” (1983b, p.231). Esta concepção será reelaborada na obra EN sob o conceito de “presença fundamental”.

Presença, ausência, aproximação ou distanciamento corpóreo de um sujeito só existem sob o fundamento de uma *presença originária*. “[...] Os conceitos empíricos de ausência e presença são duas especificações de uma presença fundamental [...]; elas a exprimem de uma ou outra maneira e só tem sentido através dela” (1943,

p.318). Outrem existe como presença fundamental em relação a minha consciência, revelada tanto pela sua ausência, quanto pela sua presença. A ausência é um modo de ser com relação a outrem, é uma ligação entre duas (ou mais) consciências que se fundamenta na presença fundamental das consciências umas às outras (1943, p.318).

No exemplo da vergonha, o que aparece no campo de percepção do sujeito agachado, como o barulho dos passos no corredor ou o ruído nas escadas, pode representar ou não um homem. O engano ocorre sobre a presença material de outrem nesse momento, mas não sobre sua existência, nem sobre sua presença originária com relação a qual sou objeto independente da distância (1943, p.319). A presença fundamental de outrem enquanto transcendência independe de sua localização empírico-espacial a mim. O possível equívoco sobre a presença corpórea de alguém no corredor se refere, na realidade, à distância espacial de outrem com relação ao sujeito, que pode estar presente ou ausente, longe ou próximo (1943, p.319). A ausência de outrem no corredor é, portanto, um dos modos de lhe estar presente como “presença fundamental”. É através da certeza da existência da presença fundamental de outrem que posso afirmar sua ausência.

As condições da facticidade como ausência e presença que realizam o nexo entre duas consciências são apenas concretizações particulares da presença fundamental (1943, p.317-318). A presença fundamental do outro-sujeito no mundo não resulta da sua presença corpórea a mim, mas das relações intencionais que transcendem a facticidade contingente e constituem o nexo fundamental e real entre as consciências de modo insolúvel. “O olhar do outro se situa além do mundo, isto é, sua presença [*fundamental*] se ergue como transcendência onipresente [...]” (BORNHEIM, 1971, p.88).

Por exemplo, afirma Sartre, existe a relação entre Pedro e sua mulher Tereza. Tanto a presença física de Pedro com relação a Teresa, quanto a ausência de Pedro com relação a Tereza são concretizações particulares da *presença fundamental* de Pedro a Tereza. Em razão desta presença fundamental, caso Pedro se sinta existir como objeto para Tereza enquanto sujeito-Outro, onde quer que ele vá, continuará a existir como objeto negado no mundo. A ausência Tereza não poderia modificar esta relação essencial, ela não precisa estar presente neste lugar para que ele se sinta objetificado. “[...] Ele é sem distância para ela, na medida em que é objeto no mundo que ela faz

chegar ao ser” (1943, p.318). Tereza lhe é presente pela transcendência de sua intencionalidade – para além da ocupação do espaço físico de seu corpo – seja em Londres, Índia ou América (1943, p.318). Em razão da presença fundamental, se estou em relação a outrem-sujeito como objeto transcendido, ele está presente a mim sem distância onde quer que ele esteja.

Após realizar o exame da presença fundamental como princípio sob o qual podem ser estabelecidas as relações espaciais com outrem como presença ou ausência, longe ou perto, etc., Sartre extravasa o âmbito das relações entre duas consciências e passa para as relações entre as consciências dentro de uma coletividade, na qual percebo que meu ser-para-outro existe como objeto para todos os homens.

Para Sartre, as observações sobre a relação a outrem – no caso, de Pedro a Teresa – podem ser generalizadas para todos os homens com relação aos quais posso me situar no mundo. A objetividade do meu ser (que sou à maneira de não-ser) pode estar fundamentada em qualquer parte do mundo. No exemplo sartriano, posso me situar como “europeu em relação a negros”, “como idoso em relação a jovens”, “como burguês com relação a operários” (1943, p.319), de maneira que, é indubitável que neste momento eu exista como objeto apreendido por outrem, ainda que seja na indiferenciação das coletividades da população parisiense (1943, p.320). Assim, mesmo na massa indiferenciada das coletividades já sou objeto, sendo possível que o olhar de uma consciência em direção a mim realize a diferenciação da minha objetividade sob o fundo indiferenciado do coletivo, do qual eu já participava como objeto. Por ocasião da consciência irrefletida de ser-visto, tenho a sensação de que sou objeto para outrem que me destaca sob o fundo indiferenciado da coletividade enquanto este parisiense, entretanto, se me equivocar sobre a presença corpórea de outrem naquele momento, eu já fazia parte de uma coletividade como objeto diante da presença fundamental de Outrem.

Existe, portanto, a passagem das relações entre duas consciências para as relações entre subjetividades inseridas em um meio sociocultural, homens no mundo que se constituem como grupos, povos, nações, etc. É imerso neste campo existencial que sou visto por milhares que olhares transcendentais que me constituem como objeto no mundo, como um homem, branco, francês, burguês, juiz, etc., construindo ao meu entorno um conjunto de significações não escolhidos por mim, que me fazem ser (o

que sou à maneira de não-ser). “Trata-se de um olhar concreto que faz com que eu exista para todos os homens vivos e, mesmo só, eu sou visto” (BORNHEIM, 1971, p.88-89).

Um exemplo dessa afirmação pode ser lida em “Orphée Noir”, presente em *Situations III*, no qual Sartre se reconhece na posição de um homem branco francês frente aos homens negros. Historicamente, de início, o homem branco, francês, europeu figurava dentro de um grupo unificado, que era única fonte de constituição dos seus próprios valores frente a todas as outras comunidades; ele era puro olhar que desvelava a essência das coisas. Entretanto, neste caso citado, os negros, previamente escravizados, reassumem finalmente o centro organizador do seu próprio mundo, como “olhares selvagens e livres”, constituindo o conjunto de significações de seu universo no qual ele (Sartre) aparece como um do objeto visto, julgado e qualificado. Sartre afirma: “ei-los em pé, homens que nos olham, e faço votos para que sintais assim como eu a comoção de ser visto” (SARTRE, 1949, p.229).

O parágrafo introdutório de “Orphée Noir” se liga, portanto, às compreensões sartrianas de *O Ser e O Nada*, e nos permite compreender que:

Em uma palavra, é em relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente sobre o fundo de uma presença original [...] O ser-para-outro é um fato constante da minha realidade humana. [...] Me afastar ou me aproximar [...] é somente efetuar variações empíricas sobre o tema fundamental de meu ser-para-outro. *O outro está presente a mim em todo lugar como aquilo pelo qual eu me torno objeto*. Logo, posso me enganar sobre a presença empírica de um objeto-outro que acabo de encontrar em minha rota. [...] Posso crer que é um homem que me vigia na penumbra e descobrir que é um tronco de árvore que eu tomei por um ser humano: *minha presença fundamental a todos os homens, a presença a mim de todos os homens não se modificou*. Porque a aparição de um homem como objeto no campo de minha experiência não é o que me ensina que *existem* homens. Minha certeza da existência do outro independe dessas experiências e ela é, ao contrário, o que as torna possíveis (1943, p.319 – grifos nossos).

Sartre afirma, após essas explicações, poder realizar a descrição da “natureza do olhar” (1943, p.320). Posso captar a certeza de ser-visto através do sentimento de orgulho, de vergonha e de medo. O ser-visto é sempre certo, mas é apenas provável que, neste momento, alguém em minha facticidade realize a apreensão de mim enquanto singularidade e me constitua como europeu, francês, burguês, filósofo, enfim, enquanto *este parisiense* que se diferencia da coletividade. A probabilidade de que alguém realize neste momento a apreensão do meu ser em meu campo perceptivo só existe a partir da certeza fundamental da existência de Outrem. A

certeza da existência de outrem se dá em uma relação de presença fundamental em que, independente do seu posicionamento empírico, em qualquer lugar do mundo, outrem está sempre presente enquanto subjetividade para a qual sou objeto, ainda que indistintamente em uma coletividade enquanto um europeu, francês, burguês, etc. “[...] Esta objetividade se fundamenta no mundo a título de ‘Outro em qualquer parte do mundo’ [...]” (1943, p.320). “[...] A presença de outrem se ergue como presença onipresente [...]” (BORNHEIM, 1971, p.88), e o ser-visto funciona como “[...] a presença invisível de uma testemunha sempre presente [...]” (1971, p.90), pois, na verdade, existo como objeto em relação a todos os homens.

A prova de minha condição de homem, objeto para todos os outros homens vivos, jogado na arena debaixo de milhões de olhares [...], eu a realizo concretamente por ocasião do surgimento de um objeto em meu universo, se este objeto indica que eu sou provavelmente objeto no presente [...]. Cada olhar nos faz experimentar concretamente [...] que existimos para todos os homens vivos [...] (1943, p.320)

Dessa forma, Sartre estabelece as relações de ser a ser entre as consciências, independente da sua presença corpórea frente a outrem. Sua investigação do modo como encontro outrem-sujeito é explicitada através da análise da vergonha. No cotidiano, ao realizar determinada atividade, posso de súbito ter consciência irrefletida de ser visto como objeto no mundo e me envergonhar. A vergonha é um sentimento revelador da existência de outrem, pois sinto vergonha do que sou (à maneira de não-ser) como objeto negado no mundo diante de outrem. Não poderia ser objeto para mim mesmo, tampouco poderia ser objeto para outro objeto, só posso ser objetivado pelo olhar de outrem. Portanto, existe a necessidade de outrem para constituição do que sou (à maneira de não-ser). O nexos real e concreto entre os sujeitos é realizado pelas consciências em uma relação de ser a ser de maneira que a falta de ser da consciência de outrem constitui o ser (que eu sou à maneira de não-ser) da minha consciência. Seu olhar me afeta em ser-para-outro.

Entretanto, esse olhar não é corpóreo, sua presença física não é necessária para constituição do meu ser-para-outro, qualquer objeto pode servir de alarme que desperta a certeza de ser-visto, uma vez que, mesmo a ausência de outrem que me olha, me revela sua presença fundamental. Só afirmo sua ausência porque tenho certeza da sua presença fundamental enquanto potência organizadora de seu próprio universo capaz de me apreender como objeto dentre objetos. Esta é a presença fundamental da qual me torno consciente a partir de cada olhar e que se dá a partir

de todos os homens. A consciência irrefletida de ser-visto, embora só exista como probabilidade de ser efetivamente visto, me faz ter consciência de que existo no mundo como objeto para Outrem. “Qualquer experiência concreta de ser visto revela para mim [...] que eu existo para todos os homens existentes” (SCHUETZ, 1948, p.188).

Desta forma, buscamos indicar como a teoria sartriana se inspira, direta ou indiretamente, na teoria husserliana, mas, ao mesmo tempo, dela se distancia, majoritariamente, pelas críticas sartrianas ao idealismo. Apresentamos o conceito de intencionalidade, na qual toda consciência é consciência de alguma coisa a partir de *L'intentionnalité*, em seguida, demonstramos como esta concepção da consciência implica a constituição do ego como objeto transcendente para a consciência a partir da obra *A Transcendência do Ego*, por fim, indicamos como são construídas as relações de interdependência entre as consciências na dinâmica do olhar na qual outrem constitui meu ego-visto (ser-para-outro) a partir da obra *O Ser e O Nada*. Tenho consciência irrefletida de ser objeto para outrem enquanto presença fundamental que me olha. Outrem é a subjetividade que me apreende e constitui como um ego-visto no mundo. Tendo esclarecido como encontro outrem enquanto subjetividade que me aliena em ego-visto no primeiro momento da dinâmica do olhar, é preciso investigar o outro lado dessa mesma relação para compreender de que modo apreendo outrem enquanto objetividade no segundo momento da dinâmica do olhar.

V. Capítulo 4 - A APREENSÃO DO PSÍQUICO

A consciência irrefletida de ser visto enquanto transcendência-transcendida me demonstra a evidência da existência de outrem e estabelece o primeiro momento das relações intersubjetivas. Esta é a relação primária que estabeleço com outrem sujeito enquanto uma subjetividade que me transcende. Outrem me objetiva em ser-para-outro. A aparição inicial de outrem enquanto sujeito permite a existência de um segundo momento da dinâmica do olhar no qual o apreendo como objeto percebido. Tendo encontrado outrem enquanto subjetividade, posso apreendê-lo como objeto no mundo, o que engloba a sua consciência degradada, sua situação e seu corpo-psíquico (SCHUETZ, 1948, p.189)⁶². Portanto, a corporeidade aparece no segundo momento das relações com outrem, quando o apreendo enquanto objeto.

[...] A aparição do corpo do Outro não é o encontro primeiro, mas, ao contrário, ele é apenas um episódio das minhas relações com o Outro e, mais especialmente, disso que denominamos objetivação do Outro; ou se, preferimos, o outro existe primeiro e eu o capto como corpo depois; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária (1943, p.379)

Mesmo sendo uma estrutura secundária na dialética do olhar, a corporeidade de outrem me demonstra seu psíquico. Seguindo as afirmações de Mouillie, em seu livro *Sartre, Conscience, Ego et Psyché* (2000, p.55-58), a investigação sobre a corporeidade deverá ser capaz de demonstrar que o psíquico é desvelado corporalmente.

Sartre apresenta a possibilidade de apreensão do psíquico na corporeidade na obra *A Transcendência do Ego*, embora não desenvolva a temática (SARTRE, 2003, p.113 e 119). O ensaio lança a semente da concepção sartriana de corporeidade a ser elaborada em obras posteriores (STAL, 2006, p.29)⁶³. Em TE, os comportamentos permitem a intuição do psíquico – “o psíquico é objeto transcendente da consciência reflexiva [...] mas ele pode também ser visado e intuído através da percepção dos

⁶² “Mas o que é então outrem enquanto objeto? É seu corpo” (JEANSON, 1947, p.216).

⁶³ *A Transcendência do Ego* afirma apenas que o corpo aparece como preenchimento ilusório do eu-irrefletido (2003, p.122-123) e como passividade para a reflexão (na medida em que os estados como o ódio aparecem ilusoriamente como causa dos meus gestos corporais) (2003, p.111); estas afirmações demonstram o modo como a consciência *apreende* seu corpo.

comportamentos” (SARTRE, 2003, p.113) –, e os gestos de outrem apresentam a consciência degradada em objeto:

Nós conhecemos outros aspectos degradados da espontaneidade consciente. Citarei apenas um: uma mímica expressiva e apurada pode nos apresentar a “Erlebnis” do nosso interlocutor com todo o seu sentido, todas suas nuances, todo o seu frescor. Mas ela nos entrega degradada [...] (SARTRE, 2003, p.119)

Essas afirmações de *A Transcendência do Ego* poderão ser esclarecidas a partir da investigação da “Terceira Parte: O Para-Outro” de *O Ser e o Nada*. Na obra, o filósofo francês afirma “[...] o objeto psíquico está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais” (1943, p.387). O texto sartriano descreve o corpo a partir da análise de três dimensões ontológicas:

Eu existo meu corpo: esta é a primeira dimensão ontológica. Meu corpo é utilizado e conhecido por outrem: esta é a sua segunda dimensão ontológica. Mas, enquanto sou para outro, outrem se desvela a mim como sujeito para o qual sou objeto. Isso se trata, como vimos, da minha relação fundamental a outrem. Portanto, existo para mim como conhecido pelo outro – em particular, em minha facticidade mesma. Eu existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo. Tal é a terceira dimensão ontológica do corpo (1943, p. 401)

Seguindo esta compreensão sartriana, indicaremos que a consciência só pode existir enquanto corpo. A consciência é inteiramente seu corpo enquanto centro de referência e de ação, nós existimos nosso corpo sem nada por trás dele. Vivencio minha corporeidade enquanto corpo-para-si e sou apreendido por outrem na percepção enquanto corpo-para-outro. Para Sartre, a percepção do corpo de outrem é radicalmente diferente da percepção de um objeto. Realizo a intuição da sua corporeidade vivida como centro de referência e de ação em situação, apreendo-o enquanto transcendência-transcendida e, assim, realizo a objetivação do seu psíquico corporalmente.

Enquanto corpo-para-si, a consciência é seu corpo, o vivencia enquanto centro de significação do mundo, entretanto, não pode tomar um ponto de vista sobre ele cotidianamente, pois simplesmente o existe. Minha corporeidade vivida é apreendida pelo olhar de outrem como objeto conhecido no mundo, com significações e conceitos objetivos como corpo-para-outro. Assim, só posso me conhecer enquanto um objeto para mim a partir dos dados adquiridos e fornecidos pelo outro. Utilizando estes dados objetivos fornecidos por outrem posso me conhecer enquanto corpo-para-si-para-outro.

A investigação do corpo demonstrará, portanto, que vivencio meu corpo irrefletidamente no mundo, outrem o apreende enquanto corporeidade vivida psíquica, me conhece como objeto no mundo e, por fim, por intermédio do conhecimento fornecido por outrem, posso me conhecer. Isso nos permitirá compreender de que maneira outrem apreende o meu psíquico intuitivamente na constituição do meu ego-visto e o seu papel enquanto fornecedor de elementos objetivos para que eu possa conhecer a mim mesmo e, assim, utilizar essas informações para formar meu ego.

4.1 Corpo-para-si: como vivencio meu corpo irrefletidamente

Sartre inicia a “Terceira Parte: O Para-Outro – Capítulo 2: O Corpo”, explicando que a concepção de corpo é obscurecida por ser tratada de forma dualista na qual existiria de um lado o corpo biológico e do outro a consciência. Nesse tipo de apreensão, surge o problema de vincular a consciência ao corpo como objeto. Esse, para Sartre, não pode ser o ponto de partida do estudo fenomenológico da corporeidade. Em sua obra, o filósofo francês propõe reexaminar a existência corporal partindo do princípio de que a consciência só existe enquanto ser-no-mundo. Sua análise teórica descreve que, de início, sou e existo meu corpo enquanto ser-para-si.

A investigação da corporeidade, afirma Sartre, deve ter como ponto de partida a relação da consciência ao mundo (1943, p.345). Toda consciência é consciência de alguma coisa, a consciência só existe em relação ao objeto que significa. Esta relação ontológica implica que o homem só exista no mundo em relação com os objetos. A consciência não existe como uma espécie de “contemplação sobrevoante” do mundo, ela é um ser-no-mundo (1943, p.357). Para que a consciência exista no mundo, é preciso que ela tenha um corpo: “o corpo é uma característica necessária do para-si [...]” (1943, p.349), é a condição da existência da consciência como consciência do mundo (1943, p.413).

A consciência só existe enquanto corpo no mundo, portanto, em um dado espaço, tempo e sociedade. É necessário que eu esteja situado, tenha nascido em um país, participe de uma classe social, de uma etnia, etc., ou seja, exista corporalmente minha facticidade. Entretanto, é completamente contingente que eu exista nesta condição

específica, tenha este local de nascimento, esta classe econômica social, esta linguagem, estas condições físicas corporais, tal ou qual etnia, etc. Que eu seja francês, inglês ou alemão, que eu seja burguês ou proletário, que eu seja branco, negro ou indígena, etc., que meu corpo seja fraco, vigoroso ou deficiente, é completamente contingente. Todas essas características contingentes participantes da minha existência no mundo são meu corpo (1943, p.368).

Desse ponto de vista, nós devemos reconhecer ao mesmo tempo que é contingente e absurdo que eu seja deficiente, filho de funcionário público ou operário, irascível e preguiçoso, e que é, portanto, necessário que eu seja isto ou outra coisa, francês, inglês ou alemão, etc., proletário, burguês ou aristocrata, etc., deficiente, fraco ou vigoroso, irascível ou de caráter conciliador, precisamente porque eu não poderia sobrevoar o mundo sem que o mundo desaparecesse (1943, p.367)

Rotineiramente, viverei estas características de modo irrefletido, apenas existo no mundo. A corporeidade existida da consciência é um dos elementos que formam a totalidade sintética que apreendo de outrem. Apreendo suas características vividas enquanto objetividade, percebo a sedimentação da sua facticidade em seu corpo, constituindo-a como objeto para mim. Tal percepção requer, portanto, que seu corpo apareça ao meu corpo. Entretanto, não me limito a apreender apenas a facticidade da sua existência enquanto objetividade. Existem outros fatores envolvidos na percepção de outrem esclarecidos a partir do estudo de seu corpo-para-si. Estes se delineiam a partir de sua vivência enquanto centro de significação de seu universo.

No cotidiano, somos irrefletidamente o ponto a partir do qual agimos, percebemos e valoramos o mundo enquanto corpo-para-si. Somos o “centro a partir do qual os objetos são vistos e centro de ação do campo instrumental” (CABESTAN, 2004, p.133). Nossa corporeidade vivida é este centro de significação do mundo, pois “percepção e ação estão intimamente relacionados” (MORRIS, 2010, p.05).

Enquanto sou o centro de percepção, é a partir de mim que faço com que o existente se revele. Os sistemas de objetos revelados são orientados em um campo de visão cujo centro é o meu corpo. Minha localização é o centro absoluto de referência para cálculo das distâncias (1943, p. 536). Os objetos percebidos têm sua localização revelada a mim a partir do meu corpo como centro.

[...] Ser-para-si é transcender o mundo e fazer com que haja um mundo transcendendo-o. Mas transcender o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, é se engajar nele para dele emergir, é necessariamente se fazer ser esta perspectiva de transcender (1943, p.366)

Nesse modo irrefletido com o qual nos relacionamos com o mundo rotineiramente, somos nosso corpo enquanto centro de referência de nossa percepção, pois a partir dele se organiza nosso campo perceptivo, bem como, nesse mesmo modo irrefletido, somos nosso corpo enquanto centro do nosso campo de ação. Rotineiramente, minha consciência se esgota no posicionamento dos objetos necessários para a realização das tarefas. Sem me dar conta da minha valoração do mundo, as coisas aparecem como “potencialidades objetivas que tem-de-ser realizadas” (1943, p.198) ou “[...] como indicação de atos a fazer” (1943, p.362). A caneta é para escrever, a xícara para ser segurada pela asa, a madeira deve ser cortada, o texto deve ser escrito (SARTRE, 2003, p.102). De tal modo, no cotidiano, irrefletidamente, os objetos se revelam em um complexo de utilidade que se oferece a mim:

Assim, o mundo, como correlato de possibilidades que sou, aparece, desde meu surgimento, como o enorme esboço de minhas ações possíveis [...] Sem dúvida, *são correlatos de projetos não-téticos que nós somos*, mas se desvelam somente como estruturas do mundo: potencialidades, ausências, utilidades (1943, p.362 – grifos nossos).

Para Sartre, sou o centro de referência a partir do qual organizo o mundo e, ao mesmo tempo, sou a organização dos objetos, pois “é absolutamente necessário que o mundo me apareça em tal ordem. E, nesse sentido, esta ordem sou eu [...] Esta ordem é o corpo, tal como é no plano do Para-si” (1943, p.348). Esta organização dos objetos livremente realizada por mim, cuja significação faço existir, sou eu mesmo enquanto corporeidade. De modo semelhante, sou centro de utilidade dos objetos e ao mesmo tempo sou o complexo de utilidade estendido pelos objetos, como afirma Sartre, meu “corpo é a totalidade das relações significantes com o mundo” (1943, p.385), “meu corpo é coextensivo ao mundo, expandido através das coisas e, ao mesmo tempo, concentrado nesse único ponto que elas indicam” (1943, p.358). Dessa forma, nosso corpo-para-si vivenciado é o centro de referência e de ação e, ao mesmo tempo, é este conjunto de relações que se traduzem em um complexo de utilidade e organização do mundo:

O corpo não se distingue da situação do Para-si, uma vez que, para o Para-si, existir e situar-se constituem a mesma coisa; e, por outro lado, o corpo se identifica com o mundo inteiro, enquanto este é a situação total do para-si e medida de sua existência (1943, p.348).

Este é um segundo elemento utilizado por outrem na percepção do meu corpo. Outrem me desvela em situação como centro de referência e de ação que se concentra nesse

único ponto que é meu corpo, mas também, como a organização do mundo em direção aos meus fins que se expande em minhas relações com os objetos em minha volta. Esse modo de apreensão de outrem possui como desdobramento a revelação do que eu sou por outrem, na medida em que, não me apreendo enquanto centro de referência e utilidade, apenas outrem me revela isto que sou no mundo.

No cotidiano, nosso corpo-para-si não é apreendido posicionalmente, pois o sou, o existo, o vivo. Sartre afirma que cada sujeito é o centro de referência dos objetos de seu mundo, o sujeito é indicado por essa ordenação que o reflete. “Assim, o campo perceptivo se refere a um centro objetivamente definido [...] Só que, esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, nós não o vemos, nós o somos” (1943, p.357). Sou meu corpo como centro de referência e de ação indicado pelas coisas “sem poder conhecer” (1943, p.358); “não posso captar, pois é o que sou. Com efeito, por princípio, isso que sou não pode ser objeto para mim na medida em que eu o sou” (1943, p.357). O corpo-para-si é “o centro não-percebido do campo perceptivo”, “centro inutilizável do campo de ação” e, portanto, “invisível” (MORRIS, 2010, p.05). Enquanto centro de percepção dos objetos e centro do meu campo de ação, o corpo-para-si é vivido de modo não-posicional. No exemplo sartriano, ao escrever determinado texto, apreendo o conjunto da frase a ser escrita com a minha caneta, mas não apreendo a minha mão a segurar a caneta. Nosso corpo não é usado nem percebido externamente durante nossas atividades rotineiras. Ele não é instrumento de ação da consciência no mundo (SARTRE, 1983, p.328). Nós somos o corpo, nós o vivemos de modo existencial. Eu sou minha mão a escrever no papel.

Este é um desdobramento do segundo elemento envolvido na apreensão de outrem do meu psíquico. A consciência está situada enquanto centro de referência e de ação no mundo, ela é este centro enquanto turbilhão que se lança para fora em direção ao mundo, ela vivencia este centro enquanto explosão em direção às coisas, mas o existe transcendendo-se perpetuamente sem poder conhecê-lo – a consciência existe espontaneamente enquanto ponto de vista irrefletido sobre o mundo que não consegue se apreender enquanto esse ponto de vista. Esse centro de referência e de ação é aquilo que sou; “isso que sou não pode ser objeto para mim na medida em que eu o sou” (1943, p.357). Isso que eu sou em situação enquanto centro de referência e de ação só pode ser apreendido por outrem. Outrem o conhece externamente

enquanto imobilidade, pois seu olhar realiza o mito da medusa que o petrifica em objeto.

Em nossa vivência cotidiana, enquanto corpo-para-si, não existe ponto de vista sobre o corpo. Sou o centro de referência e de ação do meu mundo de modo irrefletido. Nós vivemos o corpo como uma consciência espontânea, imediata, sem nenhuma distância entre corpo e consciência. “Mas, precisamente por ele ser o ponto de vista sobre o qual não poderia ter um ponto de vista, não existe consciência do corpo no plano da consciência irrefletida. O corpo pertence então as estruturas da consciência não-tética de si” (1943, p.369). Eu vivo meu corpo irrefletidamente; eu existo meu corpo.

Existo corporalmente como consciência irrefletida da maneira como meu corpo é afetado. A afetividade original é consciência irrefletida existida enquanto ponto de vista sobre o mundo. Eu existo minha dor, prazer, frio, calor, etc., como afetividade não-tética. No exemplo sartriano (1943, p.371), realizo a leitura de uma obra filosófica que devo terminar ainda hoje. Sou meu corpo sentado na poltrona, próximo da janela, com determinado clima, que realiza a leitura. No ato de ler, não vejo o movimento dos meus olhos, não percebo a sua vermelhidão, não observo o cansaço em minhas olheiras inchadas. O objeto posicional da minha consciência são as letras que vejo, as palavras que leio, a significação das frases, o livro que desejo entender e no qual me concentro. Absorvido na realização da leitura, as palavras aparecem de forma embaçada, tremem, se confundem, há esforço para enxergar as frases, há dor no momento em que tento focalizar as letras. Neste momento, existo minha dor, minha leitura é dor, meu olhar para o livro é doloroso; “é dor-olhos ou dor-visão; ela não se diferencia do meu modo de apreender as palavras transcendentais” (1943, p.372). “No nível não-reflexivo, esta dor-consciência é simplesmente meu modo de ler” (CANNON, 1991, p.42). A dor é existida irrefletidamente pela consciência, é o modo pela qual a consciência realiza sua vinculação ao mundo (1943, p.373); a dor é a própria consciência de ver. Não há nesta corporeidade existida a intencionalidade voltada sobre si, não há consciência do corpo enquanto um objeto que aparece para a consciência; não há cisão entre a consciência e seu corpo. O corpo é a vivência da consciência em sua inteireza; “não estou no meu corpo, nem atrás dele, também não sou meu corpo, mas não sou outra coisa que ele; eu o existo” (SARTRE, 1983, p.328). Dessa maneira, “os chamados fenômenos psíquicos não são reunidos em um

segundo momento ou perifericamente ao corpo: muito mais, o corpo é todo inteiro psíquico” (BONRHEIM, 1971, p.98)⁶⁴.

Este é o terceiro elemento e último elemento, envolvido na percepção do meu corpo por outrem, que destacamos a partir do corpo enquanto para-si. Não existe nenhuma cisão entre a consciência e o corpo que pudesse esconder minha vivência. Já que não existe nada por trás do corpo, outrem percebe meu psíquico na corporeidade, minha corporeidade psíquica ou, ainda, meu corpo-psíquico que sou no mundo.

A investigação da descrição sartriana do corpo para-si revela, portanto, que é uma necessidade ontológica da consciência existir corporalmente. Ela o viverá enquanto centro de referência e de ação irrefletidamente, assim, sua vivência corporal existida não é conhecida, refletida ou intencionada. Não existe cisão entre a consciência e o corpo, ela existe seu corpo. Isto nos permite reunir ao menos três elementos para refletir sobre como apreendemos outrem-objeto no mundo: primeiro, apreendemos seu corpo enquanto facticidade; segundo, apreendemos outrem a partir dos objetos que o indicam como centro de referência e de ação que ele é irrefletidamente; terceiro, apreendemos seu corpo vivido sem que exista nada por trás dele, pois outrem existe seu corpo. Essas informações nos permitem, portanto, avançar em direção à compreensão do modo como nosso psíquico é apreendido por outrem, o que se esclarecerá com a investigação do corpo-para-outro.

4.2 Corpo-para-outro: como outrem apreende meu psíquico corporalmente

A corporeidade é necessária para existência de outrem; “a partir do momento em que há um Outro, devemos concluir que é um instrumento provido de órgãos sensíveis quaisquer” (1943, p.383). Certamente, afirma Sartre, percebo o corpo de outrem como conjunto de órgãos materiais, um isto no meio do mundo, uma existência objetiva que posso utilizar como instrumento e sob o qual posso agir. Outrem é um conjunto de órgãos sensíveis, uma massa de carne movente. Entretanto, a percepção de um

⁶⁴ Existe ainda a possibilidade de reflexão que apreende o corpo-para-si enquanto psíquico, este participa também do corpo-para-si, tema que será abordado na subseção “4.3 Corpo-para-si-para-outro: como conheço o meu psíquico”.

objeto mundano inanimado e a percepção de um corpo humano vivo não são equivalentes (1943, p.387). Sartre explicou que apreendo outrem como objeto, entretanto, não o apreendo ao modo de um em-si. “Minha percepção do corpo do outro é radicalmente diferente da percepção das coisas” (1943, p.385). Compreender que essa diferença existe é essencial para entender o modo como apreendemos outrem.

Não poderemos compreender jamais o problema psicológico da percepção do corpo do outro, se não apreendermos primeiro esta verdade essencial, que o corpo do outro é percebido de modo totalmente diferente dos demais corpos (1943, p.386)

Na percepção de um objeto, observo suas dimensões, cores, formato, material, etc., que são suas características objetivas significadas por mim, tais objetos são seres *transcendentes* e são percebidos enquanto transcendentes-transcendidos. Com relação a outrem, posso apreender seu corpo vivido enquanto a sedimentação da sua facticidade, classe social, condição física, as roupas que veste, acessórios que porta, enfim, vários de seus aspectos contingentes aparecem para mim. Entretanto, outrem é mais do que um conjunto de caracteres objetivos, ele é uma *transcendência* apreendida enquanto transcendência-transcendida; “reconheço sua transcendência, não como transcendência-transcendente, mas como transcendência-transcendida” (1943, p.330-331).

A corporeidade existida de outrem no mundo é: “a facticidade da transcendência-transcendida” (1943, p.384) e, deste modo, significante enquanto “um movimento coagulado de transcendência” (1943, p.384); é o “centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente a sua volta” (1943, p.384) - um centro de referência que posso perceber, centro de ação que posso apreender como instrumento, ponto de vista sob o qual posso tomar um ponto de vista -; e é “a totalidade das relações significantes com o mundo” (1943, p.385) ou a organização dos objetos que lhe remetem, ou seja, outrem se define “*por uma organização totalitária do mundo e é a chave desta organização*” (1943, p.334). A corporeidade de outrem, portanto, é apreendida como facticidade da transcendência-transcendida, como o centro de referência desta situação e como as próprias relações que estabelece com os objetos desta situação. “Um corpo é corpo na medida em que esta massa de carne que ele é se define pela mesa que olha, a cadeira que segura, a calçada onde anda, etc.” (1943, p.384-385). Eu o transcendo, transcendo o conjunto de significações transcendentes que lançou nos objetos, transcendo seus fins.

Essa explicação, sobre o modo como transcendendo a transcendência de outrem, seu campo de ação e de percepção, aparentemente abstrata, encontra sua visualização nos vários exemplos sartrianos de ETE e EN. Para Barnes (1993, p.14-15), Sartre constrói em *Esboço Para Uma Teoria das Emoções*⁶⁵ a noção de espaço hodológico como um delineamento do que, posteriormente, seria usado na explicação detalhada em *O Ser e o Nada* sobre o corpo. A descrição da utilidade em ETE “é uma antecipação da hierarquia de complexos instrumentais que Sartre descreve em detalhe em *O Ser e O Nada* e que é vital para a discussão sobre o corpo” (BARNES, 1993, p.15). Seguindo esta intuição de Barnes (1993), relacionaremos as duas obras, *O Ser e O Nada* e *Esboço Para Uma Teoria das Emoções*, para demonstrar a compreensão do corpo-para-outro enquanto transcendência-transcendida, ou seja, como organização do mundo e como chave desta organização, que me permite a apreensão do psíquico em sua corporeidade.

Sartre explica, na parte “III – Esboço para uma teoria Fenomenológica” de ETE que no cotidiano, agimos de modo irrefletido, as coisas aparecem como se deveriam ser utilizadas, os atos como exigências a serem feitas, os caminhos a serem percorridos. O mundo aparece como uma espécie de mapa hodológico no qual, para chegar a certo ponto, é preciso realizar tais conjuntos de atos.

[...] Podemos compreender todas as exigências e as tensões do mundo que nos cerca, assim, podemos traçar um mapa “hodológico” de nosso *Umwelt*, mapa que varia em função de nossos atos e necessidades. Só que, na ação, normal e adaptada, os objetos “a realizar” aparecem como devendo ser realizados por certos caminhos. Os próprios meios aparecem como potencialidades que reclamam a existência. Essa apreensão do meio como o único caminho possível para chegar ao objetivo [...] podemos chamar de intuição pragmatista do determinismo do mundo. [...] O mundo de nossos desejos, de nossas necessidades e de nossos atos, aparece como que sulcado por caminhos estreitos, rigorosos que conduzem a tal ou tal objetivo determinado [...] (SARTRE, 1995, p.77-78)

Em nossa vida cotidiana, estas passagens aparecem irrefletidamente como meios a serem realizados para chegar a determinado fim. “Nós formamos um tipo de mapa “hodológico” no qual nossos caminhos são traçados em direção aos objetos no

⁶⁵ O texto *Esboço para uma teoria das Emoções* é a única parte publicada de um trabalho maior sartriano sobre a concepção do psíquico intitulado *La Psyché*. Segundo Sartre, *La Psyché* foi concebido a partir do texto de *A Transcendência do Ego* e buscava explicar como vivemos a subjetividade enquanto objetos psíquicos fora da consciência, entretanto, o texto, a seu ver, exprimia ideias puramente husserianas e não era original, razão pela qual foi abandonado (BEAUVOIR, 2012, p.240-241).

mundo. Dessa forma, se eu quero atravessar a rua, eu devo contar com quantos passos precisarei dar, com os móveis a evitar, com a porta a abrir [...]” (BARNES, 1993, p.14). Rotineiramente, este “mapa hodológico” ou campo de ação e de referência do qual somos o centro, é vivido por mim irrefletidamente, mas é apreensível por outrem enquanto tal. A possibilidade de percepção deste mapa hodológico – campo de ação e de referência – por outrem é explorada por Sartre, em sua obra *O Ser e O Nada*, a partir do exemplo da minha visita a casa de Pedro.

Em seu exemplo, vou à casa de meu amigo Pedro, mas ele não está. Sartre explica que minha relação primordial a outrem é negação de sua transcendência que se estende pelo seu campo de ação e de referência, portanto, ainda que ele não esteja presente corporal fisiologicamente nesse momento, a disposição de seus objetos o indicam e, assim, revelam um esboço de sua existência. “Certamente, o corpo do outro está em toda parte presente na indicação mesma que as coisas utensílio lhe dão na medida em que elas se revelam como utilizadas por ele e conhecidas por ele” (1943, p.381). Em sua habitação, encontro seus móveis, suas roupas, seus livros e os diversos objetos que utiliza. O escritório no qual trabalha, a mesa na qual escreve, os livros que lê, tudo isso esboça Pedro para mim que aparece implicitamente por intermédio destas indicações. Conheço “o sentido do escoamento do mundo” em sua direção, “explicitando indefinidamente suas relações com os demais utensílios do mundo”, assim, outrem “me é dado por princípio como totalidade, ele se estende por inteiro através do mundo como potência mundana de organização sintética do mundo” (1943, p.332).

Certamente, é ao Outro que a disposição secundária dos objetos me reenvia como organizador ou beneficiário desta disposição, em síntese, a um instrumento que dispõe os utensílios com vistas a um fim que ele mesmo produz [...] Assim, o Outro é indicado primeiramente pelas coisas como um instrumento (1943, p.380)

Portanto, ainda que outrem esteja ausente, posso realizar a intuição de seu esboço a partir dos seus objetos que o indicam enquanto centro de utilidade, na medida em que, “é a partir do mundo inteiro que chego ao outro-objeto” (1943, p.332).

Pedro chega, está como presença diante de mim, o complexo de utilidade de sua casa continua a indica-lo, porém, agora, sua corporeidade vivida é apreendida como centro de referência de seu universo. Em sua presença corpórea vivida, Pedro me é dado explicitamente em suas relações com o mundo, “com efeito, o corpo não poderia

aparecer sem manter relações significantes com a totalidade que é” (1943, p.385). Neste momento, apreendo sua relação com os objetos a sua volta, Outrem é percebido como um “[...] objeto situado em torno do qual o mundo é organizado: seu corpo é visto como o centro do seu campo de percepção e de ação [...]” (MORRIS, 2010, p.06).

Ele é um centro de referência e de ação, logo, seus movimentos são transcender rumo a alguma coisa. Apreendo seus gestos, atos e comportamentos em situação, em relação aos objetos ao seu redor, enquanto centro que organiza os objetos em direção aos seus fins. Apreendo-o em relação a porta que empurrou para abrir, o tapete sob o qual andou dirigindo-se em determinada direção, a poltrona que ajeitou para sentar-se, o relógio que olha, etc. Seus gestos, comportamentos e ações são compreendidos em situação em relação aos seus possíveis fins. Assim, em minha visita a casa de Pedro, não intenciono um copo distante em cima da mesa isolado do movimento de um braço enquanto o tempo passa, vejo Pedro movimentar seu braço em direção ao conjunto copo-garrafa-mesa distante rumo aos seus fins (1943, p.385-386). Apreendo a intuição da sua corporeidade enquanto centro de seu campo de ação e de referência que significa o mundo em direção aos seus fins em relação ao conjunto de complexo-utensílios a sua volta e os transcendo (1943, p.331-332).

Nós vivemos enquanto centro de referência e de ação, rotineiramente, em nosso mapa hodológico. Nossa movimentação, em geral, busca assumir condutas efetivas em relação ao mundo. Conforme citado por Barnes, se quero me locomover, precisarei andar, desviarei dos móveis, dar x número de passos e abrir a porta. Esse conjunto de ações é perceptível por outrem. Entretanto, esse não é o único modo de se relacionar com o mundo passível de ser apreendido por outrem.

Na obra *Esboço Para Uma Teoria Das Emoções*, Sartre explica que a conduta racional, técnica ou instrumental atua na situação de modo determinista, utiliza os complexos instrumentais e estabelece ações efetivas para sua modificação real (1943, p.489-490). Ela visa efetivamente agir sobre determinado objeto e, portanto, encontrará resistência da facticidade. Neste mundo de utilidade determinista encontramos entraves.

Esse mundo com suas marcações hodológicas é difícil, e se a situação se torna difícil, se meus planos se frustram, eu posso procurar transformar totalmente o caráter do mundo que me bloqueia. Já que eu não posso fazer

algo efetivamente, eu vou atingir um resultado paralelo com uma transformação mágica (BARNES, 1993, p.15)

Quando a consciência não consegue encontrar uma ação efetiva, não é capaz de modificar efetivamente sua situação, solucionar um problema de modo material e efetivo, pode assumir uma outra conduta. “A impossibilidade de encontrar uma solução ao problema, apreendida objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação para a nova consciência irrefletida que agora apreende o mundo de outro modo [...]” (SARTRE, 1995, p.81).

Essa nova apreensão do mundo, agora emocional, é “um sistema organizado de meios que visam a um fim. E esse sistema é convocado para mascarar, substituir ou repulsar uma conduta que não se pode ou não se quer realizar” (SARTRE, 1995, p.45). As emoções, afirma Sartre, são uma espécie de artimanha: “Elas representam, cada uma, um meio de eludir uma dificuldade: são uma escapatória particular, uma trapaça especial” (SARTRE, 1995, p.45).

Essa artimanha é, na realidade, uma modificação da nossa apreensão do complexo de utilidade do qual somos o centro. Barnes (1993, p.15) afirma que embora nosso mapa hodológico dependa da matéria bruta do em-si, ele só existe a partir da significação da consciência. Uma vez que este campo de ação e de percepção só tem sentido a partir da consciência, é possível reconfigurá-lo para mim através da modificação da minha significação. Eu rejeito “as marcações hodológicas” anteriores com a organização instrumental determinista do mundo a minha volta e reconstruo minhas relações ao meu complexo de utilidade emocionalmente. Por intermédio da minha emoção, tento mudar a forma como o mundo aparece para a consciência, transformá-lo de modo mágico e simbólico⁶⁶.

É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, nós não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, porém é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, ou seja, vive-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia. Entendamos bem que não se trata de uma interpretação: estamos acuados e nos lançamos nessa nova atitude com toda a força de que dispomos (SARTRE, 1995, p.79)

⁶⁶ “Através de uma mudança da intenção, como numa mudança de conduta, apreendemos um objeto novo ou um objeto antigo de uma maneira nova” (1995, p.80).

A “transformação mágica do mundo” ou “encantamento emotivo” é uma modificação de nossas relações com o mundo tendo-nos como centro de utilidade. A emoção reelabora o modo de apreender as relações com o objeto para, modificando seu modo de apreensão, o transformar magicamente para a consciência que o apreende. A emoção não possui a eficácia de uma atitude que modifique materialmente a situação, ela não afeta fisicamente o mundo. “Mas a conduta emotiva não está no mesmo plano que as outras condutas, ela não é efetiva. Não tem por finalidade agir realmente sobre o objeto enquanto tal pelo emprego de meios particulares” (SARTRE, 1995, p.81). Minha consciência realiza uma modificação maciça das nossas relações de utilidade com o mundo por encantamento. O apreendemos fora da linha mecânica causal, na qual a ação efetiva precisa respeitar o determinismo e a resistência das coisas. O determinismo da utilidade é substituído pela magia (1995, p.116). O encantamento ocorre por um ato que reconstrói de forma mágica as estruturas mundanas apreendidas (1995, p.112). O mundo inteiro é ressignificado pela consciência na emoção, seu campo de utilidade e de ação sofre encantamento, bem como os recursos de solução. “[...] Toda apreensão emocional de um objeto amedrontador, irritante, entristecedor, etc., só pode ocorrer sob o fundo de uma alteração total do mundo” (1995, p.112).

Para Sartre, esta modificação é apreensível enquanto tal. O filósofo fornece, na obra *O Ser e O Nada*, parte “IV – O olhar”, a imagem de um soldado na guerra (1943, p.334-335). Este soldado que mira para atirar é o centro-utilidade a partir do qual se organizam os objetos. Ele tem seu fuzil apontado para o inimigo, calcula a distância entre ele e o oponente a partir da intenção de atirar sua bala, esta distância se organiza a partir dele. Entretanto, uma desordem do seu complexo de utilidade ocorre. O inimigo salta sobre ele. A trajetória da sua bala em direção ao alvo é desfeita. A organização da situação é modificada. O soldado agora mede a possível distância a ser percorrida para se salvar do ataque e se lança em direção ao horizonte acolhedor que o protegerá. Seu medo reorganiza a situação em direção à sua fuga; antes ele apreendia a distância entre o fuzil e o alvo, agora ele apreende a distância entre ele mesmo e sua salvação. Ele corre em direção ao mato, cai sob as pedras, levanta-se e continua correndo desenfreadamente.

Esse soldado que foge tinha antes o outro-inimigo na mira do seu fuzil. A distância entre o inimigo e ele estava medida pela trajetória de sua bala, e eu

também podia captar e transcender esta distância como distância que se organizava em torno do centro “soldado”. Mas, eis que o soldado joga seu fuzil ao fosso para se salvar. Imediatamente, a presença do inimigo o circunda e o oprime; o inimigo, que era mantido à distância pela trajetória das balas, salta sobre ele no instante em que a trajetória se desfaz; ao mesmo tempo, este país de fundo que ele defendia e se apoiava como se fosse um muro, subitamente gira, abre-se e se torna [...] o horizonte acolhedor em direção ao qual ele corre para se refugiar. Constato tudo isso objetivamente, e é precisamente isto que apreendo como medo (1943, p.334)

Diante da impossibilidade de remover o seu inimigo, o soldado modifica sua apreensão do real a partir do seu centro: antes apreendia a distância em relação ao seu inimigo a partir do seu fuzil, depois do salto do seu rival, apreende seu país como um muro que se abre para acolhê-lo e protegê-lo. Ele modifica magicamente suas relações com o espaço; “invertendo a estrutura vetorial do espaço onde vivemos ao criar bruscamente uma direção potencial, do outro lado” (1995, p.84-85). Em seu medo, se abre agora a distância entre ele e sua pátria salvadora.

Essa modificação da apreensão da espacialidade visa, ainda, suprimir o perigo voltando-se para a própria salvação em direção a selva. O medo é uma conduta da consciência que visa suprimir o objeto amedrontador modificando suas relações com o mundo por encantamento. “O medo não é nada além de uma conduta mágica que tenta suprimir por encantamento os objetos amedrontadores que não podemos manter à distância” (1943, p.335). Ele será apreendido por outrem como uma “hemorragia intramundana do mundo – a passagem do mundo a um tipo de existência mágica” (1943, p.335).

Assim, a emoção do soldado é uma modificação das relações estabelecidas naquela situação tendo-o como o centro de referência, sendo esta modificação das relações com o mundo perceptível por outrem. Vejo um soldado como centro de organização de sua situação, transcendendo sua transcendência que organiza o mundo ao seu redor e, dessa forma, apreendo seu psíquico amedrontado no mundo. A apreensão do campo de ação e de percepção de outrem, enquanto aquilo que ele é e, ao mesmo tempo, enquanto campo do qual ele é o centro, me entrega seu psíquico. Tanto uma ação efetiva, quanto uma conduta emotiva, é apreensível enquanto tal a partir do centro de significação de outrem. Para Sartre, a corporeidade será apreendida enquanto transcendência em relação aos seus fins, indicada pelo complexo de utilidade a sua volta, o que me entrega seu psíquico em suas condutas.

[...] Outrem não é nada mais do que um centro de referência autônomo e intramundano [...] Assim, o medo objetivo que podemos apreender quando percebemos o Outro-objeto não é o conjunto das manifestações fisiológicas de desalinhamento que vemos ou medimos com o esfigmógrafo ou o estetoscópio: o medo é a fuga, é o desfalecimento. E esses fenômenos não se entregam como pura série de gestos, mas como transcendência-transcendida: a fuga ou o desmaio não são somente esta corrida desenfreada pelo mato, nem esta queda brusca sobre as pedras do caminho; são uma desordem total da organização-utensílio que tinha o outro por centro (1943, p.334)

A consciência é o centro de referência que constrói suas relações com o mundo para vivenciá-lo em unidade sintética com seu corpo. A emoção é vivida irrefletidamente pela consciência, ou seja, permanece no âmbito da vivência do corpo enquanto corpo-para-si que simplesmente é existido em absoluta inteireza entregue completamente à emoção sem nenhuma cisão. Esta corporeidade vivida é apreensível por outrem enquanto psíquico. Podemos compreender como o psíquico é percebido na *corporeidade vivida* de outrem a partir da explicação sartriana sobre o papel do corpo na emoção em ETE.

A emoção é consciência posicional do mundo mágico, “é uma certa maneira de apreender o mundo” (1995, p.71)⁶⁷. Enquanto consciência posicional do mundo, a emoção é consciência irrefletida de si (SARTRE, 1995, p.72). “A emoção é de início irrefletida e, nesse plano, só pode ser consciência dela mesma no modo não posicional” (SARTRE, 1995, p.70). “A consciência não tem consciência tética de si mesma como degradando-se para escapar à pressão do mundo: tem apenas consciência posicional da degradação que passa ao nível mágico” (1995, p.100-101). A emoção não tem consciência reflexiva de ser tentativa de afetar o mundo por intermédio da mudança em seu modo de apreensão⁶⁸. Essa modificação é irrefletida, simplesmente é vivida pela consciência enquanto padecida; ela se aliena em sua

⁶⁷ Em TE, Sartre descreve que os objetos psíquicos podem aparecer ilusoriamente como causa de estados fisiológicos e corporais. Sartre ilustra a questão através do exemplo do ódio a Pedro. Consideramos que odeio Pedro. Graças à reflexão impura, minha repulsa a Pedro é intuída como emanando do meu ódio. Também graças à reflexão impura, o ódio é intuído como o intermediário entre o corpo e a vivência (SARTRE, 2003, p.111). Meus gestos, ações e mímicas são intuídos como causados pelo meu ódio. Essa relação de causa é ilusória. Sartre define o ódio como um objeto transcendente da consciência e, como tal, não tem o poder de realizar uma ação, esta é realizada pela espontaneidade da consciência. Minha repulsa a Pedro é uma consciência espontânea que surge com a presença de Pedro e se dissolve em sua ausência. O ódio é um estado constituído através das diversas consciências espontâneas de cólera em relação a Pedro. O estado é um objeto transcendente que aparece a consciência através da reflexão.

⁶⁸“As qualidades que eu projeto nos objetos não são reconhecidas como minhas projeções” (HOWELLS, 2009, p.05).

emoção, se absorve nela. “[...] Presa pelo mundo que ela constitui, a consciência crê, não pode duvidar” (CABESTAN, 2004, p. 153).

Assim, nós podemos apreender o essencial: a emoção é um fenômeno de crença. A consciência não se limita a projetar as significações afetivas sobre o mundo que a envolve: ela vive o mundo novo que ela acaba de construir. [...] Lança-se em um mundo novo e transforma seu corpo de modo que ela possa viver e apreender esse mundo novo através dele (1995, p.98-99).

O corpo é “a experiência vivida e imediata da consciência” (1995, p.98-99) e “na medida em que o corpo é crença. Ele crê” (1995, p.110). A perturbação do corpo com suas manifestações fisiológicas “são os fenômenos de crença” (1995, p.96) ou, melhor, eles são “a crença vivida da consciência” (1995, p.100). As reações fisiológicas são a crença vivida da consciência emocionada que nos enfeitiça e nos excede enquanto a existimos como padecida (1995, p.96). As reações fisiológicas, expressões e movimentos do corpo são vivenciados como padecidos. Vivencio corporalmente minhas novas relações com o mundo, do qual eu sou o centro de referência, enquanto sofredor das características do objeto encantado.

Essa corporeidade vivida irrefletidamente por mim “é a trama da *Erlebnis*” (1983a, p.346). A consciência afetiva vivencia o mundo mágico corporalmente. Nossa corporeidade é a matéria vivida da minha emoção em ETE (1995, p.96)⁶⁹. Em EN, Sartre afirma, “o corpo é a matéria contingente e indiferente de todos os nossos acontecimentos psíquicos [...] o corpo é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade” (1943, p.377-378), minha corporeidade é a matéria dos estados, ações e qualidades psíquicos (1943, p.377-378). Dessa forma, a apreensão da corporeidade implica, necessariamente, a apreensão do psíquico.

O para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: ele não poderia estar unido a um corpo. Similarmente, o ser-para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’ (1943, p.344-345)

Uma imagem que ilustra e desenvolve essas afirmações teóricas, descrita tanto em ETE quanto em EN, é o modo como a consciência vivencia a cólera. Suponhamos que me fazem uma exigência, mas não encontro um meio efetivo de dissolver este problema. A situação exige demais das minhas habilidades, solicita uma resposta que não posso fornecer no momento. Diante da dificuldade, posso modificar

⁶⁹ A emoção é “preenchida por qualquer coisa opada e pesada que lhe serve de matéria” (1995, p.96). “O corpo é o objeto psíquico por excelência, o único objeto psíquico” (1943, p.387).

irrefletidamente o modo de apreender a situação com a cólera. A consciência reorganiza os objetos a sua volta a partir de si mesma enquanto centro de referência da situação intencionando afetivamente o problema. A cólera realiza o encantamento do mundo para que a necessidade de executar a tarefa seja afastada de forma mágica. Meu colapso emocional é, na realidade, a tentativa de abandono por um recurso mágico da minha responsabilidade. Simplesmente rasgo a folha do papel no qual o problema se anunciava. Nesta situação, a possibilidade de responder a questão é removida e, portanto, a urgência da situação é postergada. Minha emoção solucionou, de forma mágica, a questão apresentada. Posso tentar intimidar meu inquisidor, realizar injúrias, me mostrar ameaçador e terrível para que desista da obtenção de uma resposta. Nesta afetividade, vivencio meu corpo, minha irreflexão se entrega à cólera como raiva que padeço. Sou a vivência encolerizada gritando, com o rosto vermelho, veias saltando, sofrendo palpitações, com respiração ofegante em uma crise de nervos. O encantamento do mundo realizado pela emoção é vivenciado enquanto corpo-para-si. Por essa razão, é possível apreender o psíquico de outrem em sua corporeidade: “[...] a cólera de outrem-objeto tal como se manifesta a mim através de seus gritos, espernear e gestos ameaçadores, não são um sinal de uma cólera [...] Ela define outrem, ela é outrem” (1943, p.333). A cólera que percebo não é uma manifestação da raiva de outrem, ela é a percepção do psíquico de outrem. “[...] Esse franzir de sobrelanceira, esse rubor, essa gagueira, esse leve tremor das mãos, esses olhares enviesados que parecem ao mesmo tempo tímidos e ameaçadores não *expressam* a cólera, eles *são* a cólera” (1943, p.387). Suas ações, gestos, comportamentos, manifestações emocionais, fenômenos psíquicos, etc., são a vivência da sua consciência, em relação ao complexo de utilidade ao seu redor, que transcende o mundo em direção aos seus fins, o que é apreensível por outrem enquanto tal. “Assim, as significações não reenviam a um psiquismo misterioso; elas são esse psiquismo enquanto ele é transcendência-transcendida” (1943, p.386-387).

É preciso deixar claro: em si mesmo, um punho cerrado nada é e significa nada. Mas também nunca percebemos *um punho cerrado*: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, compreendido a partir da totalidade sintética "corpo em situação", é a cólera. A cólera não reenvia a nada senão a ações no mundo (bater, insultar etc.), ou seja, a novas atitudes significativas do corpo. Não podemos sair disso: o "objeto psíquico" está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais (1943, p.387)

Meu corpo vivido é apreendido em minhas relações significantes com o mundo, como centro do meu campo de ação e de referência, em meus comportamentos em situação, em minhas manifestações fisiológicas, etc. Outrem apreende meu olhar ameaçador, meu rosto embravecido, meu punho fechado, minha respiração ofegante, enfim, minha tentativa de intimidá-lo. Esta corporeidade é apreendida sem nenhum espaço para um psiquismo interior. Ele vê meu rosto avermelhando em relação aos meus fins enquanto cólera, pois “a cólera objetivamente captada é uma disposição do mundo” como centro de organização (1943, p.333). Por essa razão, “não existe nada atrás das manifestações do corpo [...] ver imediatamente a cólera sobre um rosto supõe uma percepção específica do psíquico” (MOUILLIE, 2000, p.57).

Sartre utiliza esses elementos em suas explicações sobre a relação com outrem apresentadas na parte “IV – O Olhar” em suas ilustrações sobre o soldado na guerra (conforme indicado acima) (1943, p.334-335), sobre homem que caminha no jardim e é o centro de significação de seu universo (citado no capítulo anterior) (1943, p.293-294) e sobre apreensão da vergonha ao espiar pela fechadura (1943, p.298-301). Podemos regressar ao exemplo da vergonha para compreender o que acontece na dinâmica do olhar, não apenas a partir do ponto de vista daquele que espia, mas, também, a partir de um sujeito que poderia apreendê-lo caso estivesse presente fisicamente. A partir da investigação do corpo-para-outro, somos capazes de compreender o segundo momento da dinâmica do olhar, no qual apreendo outrem enquanto objeto envergonhado no mundo. Outrem não é apenas um pedaço de carne agachado no corredor, ele é centro de significação que vive existencialmente sua vergonha.

Como indicado no capítulo precedente, posso tentar escutar e ver o que se passa em um quarto fechado por ciúmes (1943, p.298-301). Neste momento, me agachando em frente a porta para olhar através da fechadura, vivencio o mundo de modo irrefletido, me lanço em minhas ações e me esgoto em perceber o que se passa no quarto. O mundo é organizado a partir das minhas finalidades de modo irrefletido, assim, o complexo de utilidade é disposto a partir do meu ciúme. Nós organizamos irrefletidamente nosso campo de ação e de percepção enquanto a chave desta significação e, ao mesmo tempo, somos a organização mesmo deste campo. Assim, afirma Sartre, eu sou consciência ciumenta a organizar os objetos a minha volta, “é precisamente o ciúme, como possibilidade que eu sou, que organiza esse complexo

de utilidade” (1943, p.299). Ao mesmo tempo, meu ciúme é este conjunto de significação de complexos utensílios orientados para serem utilizados para olhar através da fechadura como exigência a ser realizada – a cena no interior do cômodo aparece para minha consciência como “para ser vista” e “para ser ouvida”, a maçaneta aparece como “para ser manuseada com cuidado” –, e “meu ciúme não é nada, salvo o simples fato objetivo de que existe uma cena a ser vista atrás da porta” (1943, p.299). Meu ciúme vivido é minha transcendência transcendendo o mundo enquanto chave de organização dos objetos e a própria disposição dos objetos.

Agachado tentando olhar o que acontece no quarto, ouço passos no corredor, tomo consciência irrefletida do eu [*moi*] constituído por outrem, ou seja, da minha existência enquanto objeto apreendido por outrem (1943, p.299). “Levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha” (SARTRE, 1943, p.259-260). Diante do seu olhar, meu coração começa a palpitar, meu rosto fica vermelho, por fim, estremeço de vergonha. Tenho consciência irrefletida de que sou visto em um mundo visto ou, ainda, sou visto a partir de um mundo visto; pois o olhar de outrem me vê no seio da minha situação e apreende minhas relações com os utensílios (1943, p.302).

Sou este corpo como facticidade agachado em frente a porta cuja finalidade é olhar escondido através da fechadura o que acontece dentro do quarto, eu sou este ciúme enquanto centro de significação de minha situação e, ao mesmo tempo, sou este ciúme enquanto a própria organização dos objetos a minha volta, por fim, sou corporeidade vivida assustada pelo alarme repentino de ser visto com o rosto vermelho, mãos que tremem e coração a palpitar. Tudo isso é apreendido por outrem entregando meu psíquico.

Para Sartre, isto implica que “o corpo de outrem é dado imediatamente como aquilo que o outro é” (1943, p.387-388). Na percepção da sua corporeidade, apreendemos seu corpo como a facticidade – características biológicas, etnia, roupas, local, aparência, etc. – da sua transcendência-transcendida, apreendemos a sua corporeidade vivida sem existir nada por trás do corpo, apreendemos a disposição dos objetos que o indicam, o apreendemos enquanto centro de referência deste complexo de utensílios organizado ao seu redor, ou seja, apreendemos a totalidade do que outrem é no mundo. Sua corporeidade vivida, apreendida por mim enquanto

transcendência-transcendida me entregam completamente seu psíquico⁷⁰. Dessa forma, “as significações psíquicas percebidas corporalmente são, na verdade, originalmente compreensíveis” (MOUILLIE, 2000, p.57). Apreendo seu psíquico originalmente em seus gestos, comportamentos e corporeidade.

Isso implica que eu e outrem apreendemos o mesmo psíquico: “por exemplo, posso constatar que estou com raiva no momento em que meu irmão me diz que estou perdendo o controle [...] Não há, aqui, observador privilegiado” (2002, p.42). Para que eu possa apreender minha raiva é preciso que eu saia do modo irrefletido no qual a vivo, realize a reflexão e o intencione como quase-objeto psíquico que se apresenta para a minha consciência, enquanto que outrem poderá apreender a minha raiva corporalmente como algo objetivo no mundo. Enquanto meu psíquico é apenas um quase-objeto transcendente para mim como unidade virtual, ao ser apreendido por outrem, ele é objetividade conhecida no mundo. Portanto, os diferentes modos de apreensão do meu psíquico realizados pela minha apreensão e a de outrem o estruturam de modos diferentes. Enquanto eu utilizarei meu psíquico como objeto virtual para constituição do meu ego como a sua totalidade ideal, outrem apreenderá meu psíquico objetivado em situação como um dos elementos para a constituição do meu ego-visto como unidade objetiva no mundo. Ego psíquico e ego-visto possuem como elemento de constituição o mesmo psíquico, mas em minha apreensão reflexiva ele é uma unidade virtual enquanto que ao ser inscrito na liberdade de outrem ele se torna a minha objetividade conhecida.

Esses dois modos distintos de apreensão do psíquico podem se enriquecer colaborando para meu próprio conhecimento. Enquanto corpo-para-si existo no mundo irrefletidamente e enquanto corpo-para-outro uma face de mim que vivo irrefletidamente é apreendida por outrem em situação. Ele conhece objetivamente as características que vivo irrefletidamente e pode me comunicá-las por meio da linguagem. Desse modo, como indicaremos a partir do corpo-para-si-para-outro, outrem apresenta a mim uma face que eu vivo, mas não poderia conhecer sem ele.

⁷⁰ “O corpo de outrem não é mais o fundamento de um saber indireto e incerto, uma camada de opacidade que trairia ou dissimularia uma vida psíquica [...]” (COOREBYTER, 2000, p.525).

4.3 Corpo-Para-si-para-outro: como conheço o meu psíquico

Sartre indica que existo meu corpo enquanto facticidade, o vivo irrefletidamente como o centro do meu campo de referência e de ação, sendo esta a primeira dimensão ontológica do meu corpo; posteriormente, descreve o modo como sou conhecido pelo outro, o qual me apreende como uma transcendência-transcendida, o que é a segunda dimensão ontológica do corpo; e, por fim, o autor se propõe a descrever o modo como existo para mim enquanto conhecido pelo outro, isto é, a terceira dimensão ontológica do corpo (1943, p.392). Nesta parte, Sartre demonstra como outrem fornece uma camada de significações utilizadas por mim para constituição do meu psíquico.

Como indicado anteriormente, a primeira dimensão ontológica do corpo é o corpo-para-si. No cotidiano, o vivemos no mundo irrefletidamente. O corpo, centro de referência dos objetos vistos e o centro de ação dos instrumentos, é vivido espontânea e irrefletidamente pela consciência (CABESTAN, 2004, p.133). Este corpo vivido é sentido por intermédio de uma experiência que o desvele como a dor, o prazer, o toque, etc., enquanto afetividade original. No exemplo sartriano, quando nos concentramos na leitura de um texto que enxergamos com dificuldade, a dor sentida ao olhar é uma afetividade originária, nós a vivemos irrefletidamente.

Existe ainda, enquanto corpo-para-si, a possibilidade de refletir sobre esta afetividade originária vivida. Posso parar de me dedicar forçosamente a minha leitura, realizar um ato reflexivo sobre a minha visão dolorosa e captá-la enquanto algo psíquico para mim, o que Sartre intitula de mal⁷¹. Agora posso valorar o mal apreendido através da dor enquanto desagradável, problemático, dificultoso, etc., o detesto e o suporto com paciência. Meu mal do qual padeço possui todas as características da consciência, mas enquanto degradada em objeto transcendente.

Mas eis que deixo de ler, e me absorvo no presente a minha dor. Isso significa que dirijo sobre minha consciência presente ou consciência visão uma consciência reflexiva. Assim, a textura atual da minha consciência refletida –

⁷¹ Diferente do *estado* que é intuído pela reflexão impura como se estendesse sua existência ao passado e futuro, o mal surge “por uma espécie de geração espontânea” e desaparece em definitivo. “Todavia, essa síntese de reconhecimento tem um caráter especial, ela não visa constituir um objeto que permaneceria existente mesmo quando não fosse dado à consciência (à maneira que um ódio permanece ‘adormecido’ ou no ‘inconsciente’. De fato, quando o mal se vai, ele desaparece de vez, não ‘existe mais nada’)” (1943, p.376).

em particular minha dor – é apreendida e posicionada pela minha consciência reflexiva. [...] O movimento primeiro da reflexão é de transcender a consciência pura em direção a um objeto-dor. Assim, nos prendendo ao que denominamos consciência cúmplice, a reflexão tende a fazer da dor um psíquico. Esse objeto psíquico apreendido através da dor é o mal. Esse objeto tem todas as características da dor, mas é transcendente e passivo. [...] Ele pode suportar então as apreciações e determinações diversas (1943, p.375)

Esta constituição reflexiva do mal possui implicações para a relação da consciência ao seu corpo. Com a intervenção da reflexão impura, saímos do âmbito irrefletido em que vivenciamos nosso corpo, entretanto, ao mesmo tempo, nosso corpo não é posicionado diretamente enquanto objeto conhecido no mundo, ou seja, não somos corpo existido, nem somos corpo conhecido objetivamente. Nesta reflexão impura meu corpo é apreendido por mim como corpo-psíquico: “[...] enquanto nós sofremos reflexivamente nosso corpo, o constituímos em quase-objeto pela reflexão cúmplice” (1943, p.395). Este corpo psíquico é meu, eu lhe dou sua matéria. “É meu corpo em novo plano de existência, ou seja, como puro correlato noemático de uma consciência reflexiva. Nós o denominaremos corpo psíquico” (1943, p.377). Constituo meu corpo enquanto psíquico, matéria dos fenômenos da psique que padece os estados, qualidades e atos.

[...] Podemos notar que esse corpo psíquico, sendo a projeção da intracontextura da consciência no plano do Em-si, *constitui a matéria implícita de todos os fenômenos da psique*. Assim como o corpo originário era existido por cada consciência como sua própria contingência, *o corpo psíquico é padecido como contingência do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades* [...] Enquanto *o corpo é a matéria contingente e indiferente de todos os nossos acontecimentos psíquicos*, o corpo determina um *espaço psíquico*. [...] Não que a psique esteja *unida* a um corpo, mas sob sua organização melódica, o corpo é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade. É ele que aparece quando designamos o psíquico; é o corpo que se acha na base do mecanismo e do quimismo metafóricos a que recorreremos para classificar e explicar os acontecimentos da psique (1943, p.377-378 – grifos nossos)

Neste nível reflexivo, tenho consciência do meu psíquico, do meu mal, entretanto não realizo uma intencionalidade dirigida ao meu corpo para conhece-lo. “Ele ainda não é de modo algum conhecido, pois a reflexão que busca captar a consciência dolorosa ainda não é cognoscitiva” (1943, p.377). “O corpo-para-si não é jamais um dado que eu possa conhecer” (1943, p.348). Tudo isso é apenas meu corpo enquanto ser-para-si⁷².

⁷² Por fim, explica Sartre, há ainda uma observação sobre o corpo (1943, p.398). Para Sartre, posso ver meus pés ou tocar uma mão com a outra e, assim, conhece-lo como corpo de um outro. “Esta

Entretanto, não existo solitariamente no mundo, estou em relações com outrem, o que modifica este cenário. No primeiro momento da dinâmica do olhar, outrem é uma presença fundamental e originária que me aliena, transcende minha transcendência, meu corpo, minha facticidade, minha situação, etc. Ele constitui um objeto que sou no mundo e sob o qual pode colar as etiquetas objetivas de valoração, julgamento, apreciação, etc. A objetividade do meu corpo, apreendida por outrem, não é objeto para mim. Ele me apreende como um objeto “que me escapa por princípio” (1943, p.300). “Ele me descobriu, mas nisso que ele descobriu algo sempre permanecerá indecifrável para mim” (SILVA, 2004, p.188). Sou incapaz de conhecer meu ser alienado por outrem. “[...] É como se uma parte do que sou ficasse guardada com ele e inacessível a mim” (SILVA, 2004, p.189).

Sinto irrefletidamente pelo orgulho, medo ou vergonha que sou objeto para outrem, estou entregue a minha vivência na minha irreflexão. Entretanto, posso sair deste estado irreflexão para receber, no modo reflexivo, os conhecimentos objetivos de outrem sobre mim por intermédio da linguagem. “Para que os conhecimentos que outrem tem do meu corpo e que ele me comunica pela linguagem possa dar a meu corpo-para-mim uma estrutura de um tipo particular, é preciso que eles se apliquem a um objeto e que meu corpo já seja objeto para mim” (SARTRE, 1943, p.395, grifos nossos). Apenas ao constituir um quase-objeto transcendente para a minha consciência que terei uma matéria psíquica para depositar as etiquetas objetivas fornecidas por outrem. Portanto, é preciso que eu realize a reflexão impura, constitua meu corpo enquanto quase-objeto psíquico e, assim, com meu psíquico constituído, poderei apreender os caracteres objetivos fornecidos por outrem por intermédio da linguagem.

Estes caracteres que conhecerei serão considerados por mim reflexivamente. Portanto, esses conhecimentos, conceitos, caracteres, etc., comunicados por intermédio da linguagem, os quais adquirimos em nossas relações com outrem ao

aparição de minha mão significa simplesmente que, em certos casos bem definidos, nós podemos adotar sobre nosso corpo o ponto de vista do outro” (1943, p.398). Assumindo o ponto de vista de um outro sobre nosso corpo, ele nos escapa enquanto corpo vivido, se torna mão segurada, objeto percebido enquanto coisa. Este fato não é o fundamento da corporeidade e não deve ser o ponto de partida da investigação fenomenológica do corpo (1943, p.399). Esta percepção refletida do corpo não se identifica ao modo cotidiano irrefletido no qual nos lançamos na ação, como indicado no primeiro capítulo, rotineiramente, a consciência se esgota em seus atos e não reflete sobre si mesma. O conhecimento de si e do mundo não é o modo primário da consciência se relacionar com o mundo.

longo da vida, serão utilizados em minha reflexão enquanto qualificação do meu corpo-psíquico. Desse modo, as definições fornecidas por outrem por intermédio da linguagem, afirma Sartre, farão parte constitutiva do psíquico. “Os conhecimentos conceituais que nós adquirimos em nossa história e que vem todos de nosso comércio com o outro irão produzir uma camada constitutiva do corpo psíquico” (SARTRE, 1943, p.395).

Conhecemos o que somos para outrem por intermédio da linguagem reflexivamente. A linguagem me permite apreender progressivamente os conhecimentos objetivos sobre meu próprio corpo como uma série de conceitos que eu não poderia formar sozinho. “É por meio destes conceitos de outrem que conheço meu corpo” (1943, p.396). Quando nos conhecemos teticamente enquanto um objeto, quando o captamos de modo cognitivo, nós o fazemos por intermédio dos conhecimentos fornecidos por outrem, “isto é, tal como jamais poderia ser para nós por si mesmo” (1943, p.395). Portanto, como única alternativa, só podemos nos conhecer através das informações fornecidas por outrem. Outrem me informa sobre mim mesmo, me revela objetivamente, possibilitando que eu me conheça. É a partir das minhas relações com outrem que aprendo sobre meu corpo⁷³.

Em uma palavra, enquanto padecemos reflexivamente nosso corpo, nós o constituímos em quase-objeto pela reflexão impura - assim, a observação provém de nós mesmos. Porém, quando o conhecemos, ou seja, tão logo o captamos em uma intuição puramente cognitiva, nós o constituímos por esta intuição mesma com os conhecimentos do Outro (1943, p.395)

Para exemplificar essa ideia, podemos indicar teoricamente o movimento pelo qual eu descobriria uma enfermidade (o exemplo de Sartre sobre esta descoberta comenta a dor no estômago, entretanto, interpretaremos este mesmo processo a partir da descoberta de um problema de visão, dando continuidade sobre a imagem da dor nos olhos apontada por ele no estudo do corpo-para-si).

Primeiro, vivo irrefletidamente no mundo, neste momento, me esforço para ler este texto, as letras se embaralham diante dos meus olhos e sinto minha visão arder. Minha

⁷³ Outrem é capaz de me conhecer enquanto objetividade. “Enquanto estou observando, não sou um voyeur; simplesmente existo (em) minha conduta sem tematizá-la. Mas surge alguém e me vê vendo, isto é, me fixa como voyeur. O domínio que eu antes possuía da situação se inverte; agora me submeto ao juízo do olhar do outro. Sou o que ele acha que eu sou. Envergonho-me e mostro minha vergonha. O outro a vê no meu rubor e no meu constrangimento, na minha justificativa ou no meu disfarce. E porque ele a vê eu também a vejo, por meio dele. Agora sou um voyeur para mim mesmo; sou alguém envergonhado e só me apreendo assim por via do outro” (SILVA, 2004, p.188).

consciência é leitura dolorosa do livro, meu olhar padece a dor. Esgotada em minha leitura, vivencio irrefletidamente minha dor enquanto corpo-para-si. No segundo momento, paro de me concentrar nas palavras que leio, realizo a reflexão impura e constituo minha dor enquanto objeto psíquico. Ao ser apreendida reflexivamente, ela é um mal sofrido enquanto psíquico. Entretanto, nem minha dor, nem meu mal me ensinam objetivamente algo objetivo sobre o que sinto. Neste nível reflexivo, antes do para-outro, o corpo não é conhecido pela consciência como um organismo biológico, dotado de órgãos, com estrutura fisiológica determinada.

Por fim, no terceiro momento, vou ao médico que aponta por intermédio de exames e testes o meu diagnóstico, a afetação de meus órgãos, as informações objetivas sobre mim. Ao receber essas informações, posso finalmente conhecer minha dor nos olhos como astigmatismo. Assim, o que eu vivia enquanto um mal padecido sem nenhuma intervenção da cognição, sem nenhuma identificação, agora se torna minha enfermidade; ela foi diagnosticada objetivamente por outrem e ensinada para mim. A partir deste conhecimento fornecido por outrem, apreendo meu corpo enquanto objeto no mundo, corpo fisiológico, um em-si, um outro para mim. Apenas através do corpo-para-si-para-outro poderemos nos conhecer objetivamente.

Posso visar o Mal que padeço em seu Em-si, ou seja, precisamente, em seu ser-Para-outro. Nesse momento, eu o conheço, ou seja, eu o visio em sua dimensão de ser que me escapa, na face que volta para os Outros, e minha visada se impregna do saber que a linguagem me forneceu, ou seja, utilizo conceitos instrumentais que vem de Outrem, que eu não teria de modo algum formado sozinho, nem pensado por mim mesmo em dirigir ao meu corpo. É por meio dos conceitos de outrem que conheço meu corpo (1943, p.396)

Portanto, a investigação do corpo-para-si-para-outro nos permite compreender que existo cotidianamente no plano irrefletido de minha vivência, pela reflexão impura passo para o plano do meu psíquico enquanto quase-objeto para mim e, por intermédio do conhecimento das significações, valores, qualificações, etc., fornecidas por outrem pela linguagem, passo para o plano do conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. Outrem me permite conhecer algo que eu não conheceria sozinho.

Esta investigação sobre a corporeidade nos permite compreender a profundidade da importância de outrem para nossa própria existência; só posso existir e me conhecer objetivamente a partir do olhar de outrem. Como indicado no capítulo anterior a partir

da obra *O Ser e o Nada*, outrem é necessário para a existência da minha objetividade no mundo. Esta relação de dependência entre as consciências formulada em *O Ser e o Nada* é comentada por Sartre em uma entrevista fornecida a Lévy em 1980, cujo título foi traduzido para “A esperança Agora”:

Formulei certas questões que mostravam as relações com outrem sob um aspecto novo. Não se tratava de dois “todos” fechados, dos quais perguntaríamos como entrariam em contato, uma vez que eram fechados. Tratava-se, isto sim, de uma relação de cada um com cada um, precedendo a constituição do todo fechado, ou mesmo impedindo que esses “todos” se fechassem. Assim, eu tinha em mente alguma coisa que era preciso desenvolver (SARTRE, 2007, p.40)

Assim, desde a obra *O Ser e o Nada*, cada indivíduo é dependente de outrem - “[...] cada consciência em si mesma, cada indivíduo em si mesmo, era relativamente dependente do outro” (SARTRE, 2007, p.40). Porém, Sartre acredita ser necessário reforçar ainda mais a necessidade de outrem para nossa construção (SARTRE, 2007, p.40). Nesta entrevista, em seus quase oitenta anos, Sartre acredita que cada indivíduo se constitui em relação ao outro:

Hoje considero que tudo o que se passa para uma consciência num momento dado está necessariamente ligado, sendo muitas vezes até engendrado, à presença do outro a sua frente ou mesmo à sua ausência momentânea, mas de todo modo à existência do outro. Em outras palavras, toda consciência me parece atualmente, como se constituindo ela mesma como consciência e, ao mesmo tempo, como consciência do outro e como consciência para o outro (SARTRE, 2007, p.39-40)

Na obra *O Ser e o Nada*, preciso da existência de outrem para que a minha objetividade seja constituída (1943, p.260-261)⁷⁴. “Aceito e desejo que os outros me confirmem um ser que reconheço” (1943, p.301) ou, ao menos, “nós nos resignamos a nos ver pelos olhos do outro” (1943, p.394), seja como for, graças a outrem sou objetividade no mundo que pode ser julgada, qualificada, valorada. Em CPM, Sartre afirma que existo em uma nova dimensão de ser e recebo características objetivas graças a intersubjetividade.

No inferno das paixões (descritas em E.N) esta revelação de outrem é concebida como puro transcendimento. E outrem, apreendido como transcendência-transcendida, como corpo frágil no universo, é imediatamente desarmado: eu ultrapasso seus fins pelos meus, então, eles não são mais do que dados, eu transformo sua liberdade em qualidade dada, posso cometer violência contra ele. Nós veremos mais tarde como tudo isso pode ser transformado pela conversão. Mas o que desejo marcar aqui é que já existe

⁷⁴ “Efetivamente, eu não sou um objeto para mim mesmo – ou, pelo menos, não primeiramente – [...]; ao contrário, para outrem, eu sou, primeiro, objeto” (1943, p.42-43).

generosidade e criação neste inferno. Pois no surgimento no mundo, dou aos outros Para-sis uma nova dimensão de ser. O Ser é no meio do mundo. O existente é-no-meio-do-mundo (1983, p.515, grifos nossos)

Outrem constitui minha objetividade, me atribui valoração, significação, considerações e fornece este conhecimento objetivo sobre mim mesmo. Ser inteligente, espirituoso ou grosseiro são qualidades objetivas que dizem respeito ao que outrem apreende sobre mim, são características passíveis de serem constatadas apenas externamente por alguém que me apreenda como objeto. Posso ter consciência de que existo enquanto ser pensante, entretanto, o atributo objetivo de ser inteligente supõe que a existência de certa facilidade no meu raciocínio seja constada externamente por outrem⁷⁵. Nossos traços, características e qualidades objetivas são fornecidas por outrem. O mesmo se aplica ao “caráter” ou “personalidade” que é a minha apreensão objetiva por outrem (1943, p.389). “Serei eu preguiçoso ou trabalhador? Decidirei, sem dúvida, se me dirigir aos que me conhecem e lhes perguntar sua opinião” (SARTRE, 2003, p.73). As determinações de ser inteligente, estúpido, mesquinho ou generoso não têm nenhum significado nelas mesmas e só adquirem sentido pela intersubjetividade (SARTRE, 1972, p.110). “E, pela aparição mesmo do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro” (1943, p. 260). Ele fornece uma camada de significações, valores, conceitos e informações para que eu possa me conhecer.

Tribos não são conscientes de si mesmas enquanto negras, altas ou baixas até se tornarem conscientes de que outras as reconhecem enquanto tais. A partir deste momento, elas viverão esta objetivação qualitativa, alienada delas por outrem e, ainda assim, delas mesmas (CATALANO, 1995, p.209)

Dessa forma, na obra *O Ser e O Nada*, Sartre destaca a importância de outrem para *objetivação* do que somos no mundo e, conseqüentemente, para a possibilidade de *conhecimento* de nós mesmos. Em um texto escrito em 1965, publicado integralmente sob o título “*Huis Clos*” na obra *Um Teatro de Situações*, Sartre enfatiza a importância de Outrem para fornecimento de elementos para meu *conhecimento*:

Eu quis dizer ‘o inferno são os outros’, mas ‘o inferno são os outros foi sempre mal compreendido’. [...] Porque os outros são, na verdade, o que existe de mais importante em nós mesmos, para o nosso próprio conhecimento de nós mesmos. Quando pensamos sobre nós mesmos, *quando tentamos nos conhecer, no fundo usamos o conhecimento que os outros já têm de nós*, nós nos julgamos com os meios que os outros têm, que eles nos deram para nos

⁷⁵ “Posso me conhecer como pensante, mas não como inteligente. A ideia de uma inteligência supõe [...] uma certa facilidade ou rapidez nos processos de inteligência, constatada de fora” (1952, p.43).

julgar. O que eu digo sobre mim, sempre tem o julgamento dos outros no meio. O que eu sinto de mim, o julgamento dos outros está no meio. [...] Isso só marca a importância capital de todos os outros, para cada um de nós (SARTRE, 1973, p.282-283, grifos nossos)

A obra *O Ser e O Nada* também realça a importância de outrem para o conhecimento de mim mesmo. Sartre afirma: “sem dúvida, isso já foi dito: há muito tempo dizem que o Outro me ensina o que sou” (1943, p.313); “[...] o outro cumpre por nós uma função que somos incapazes e que, no entanto, nos cabe: nos ver como somos” (1943, p.394); e, por fim, de uma forma mais radical, outrem “é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar a meu respeito” (1943, p.310).

Portanto, como indicado acima, existe uma certa generosidade em nossas relações intersubjetivas (1983, p.515) na medida em que outrem é necessário para que eu possa existir objetivamente e para que eu possa conhecer a mim mesmo (SARTRE, 1996, p.59), o que conheço, julgo e sinto sobre mim contém as considerações de outrem (1973, p.282-283), tudo o que se passa pela consciência está ligado a outrem (2007, p.40-41), só posso formular um pensamento a meu respeito a partir de outrem (1943, p.310). Os outros possuem importância capital para nosso próprio *conhecimento e existência* (1973, p.282).

No cotidiano, eu me lanço no mundo irrefletidamente. Posso realizar a reflexão impura constituindo o psíquico, porém, o apreendo enquanto unidade virtual ou quase-objeto (1943, p.395). Nesse ínterim, outrem me apreende constituindo meu ser-para-outro como objetividade no mundo, com atributos, características, qualidades e valores. Eu descubro meus caracteres objetivos no modo como a sociedade me trata, nos dados fornecidos por outrem por intermédio da linguagem e, a partir destas informações, posso refletir utilizando-os para constituir meu psíquico. Outrem nos cola uma série de etiquetas objetivas que podemos utilizar para composição do nosso psíquico (1983, p.491). As informações fornecidas por outrem, os conceitos, informações, etc., adquiridos ao longo da história, irão participar da constituição do meu psíquico (SARTRE, 1943, p.395).

A investigação sobre as estruturas ontológicas do corpo nos demonstra, portanto, que vivenciamos nosso corpo enquanto corpo-para-si irrefletidamente, nossa corporeidade vivida será apreendida como transcendência-transcendida entregando meu psíquico a outrem como corpo-para-outro e, por fim, a objetivação e conhecimentos constituídos por outrem me fornecerão uma camada de significações

que poderei usar para conhecer a mim mesmo e, conseqüentemente, para realizar a reflexão impura e agregar uma nova camada ao meu psíquico. Essas concepções nos permitirão pensar o entrelaçamento entre ego e ego-visto.

VI. Capítulo 5 - A RELAÇÃO ENTRE EGO PSÍQUICO E EGO-VISTO

A intersubjetividade em Sartre se desenvolve a partir da dinâmica do olhar. Na sua modalidade primária, experimento irrefletidamente a certeza de ser-visto como objeto, como eu não poderia ser objeto para outro objeto, necessariamente sou objeto para outrem-sujeito; outrem é “o ser pelo qual adquiro minha objetividade” (1943, p.309). Ele me constitui como um ser (que sou à maneira de não-ser) julgado e qualificado no mundo. E existe também o segundo momento das relações intersubjetivas. Quando apreendo outrem, transcendendo sua transcendência, ele se torna objeto do meu conhecimento em meio aos demais objetos. Outrem transcende minha transcendência, reciprocamente, em um segundo momento, posso transcender sua transcendência e objetivá-lo. As relações intersubjetivas são instáveis. Ora serei outro-sujeito, ora serei outro-objeto, oscilando entre ver e ser visto, sendo impossível manter consistentemente uma única atitude em relação a outrem. “As relações instáveis com o Outro incluem ser jogado entre dois polos – ser Olhar ou ser olhado – sem nenhuma esperança de resolução” (CANNON, 1991, p.86).

Portanto, não é possível que a consciência seja fixada em seu *ser-para-outro*. Sob a luz da “Quarta Parte: Capítulo 1: Ser e Fazer: a Liberdade” da obra *O Ser e O Nada*, pesquisaremos o processo em que a subjetividade livre lida com seu ser-para-outro. Isto nos permitirá compreender que a consciência se posiciona diante do seu ego-visto, podendo confrontar as informações, dados, características e julgamentos objetivos fornecidos pelo olhar de outrem ao seu próprio ego. A construção do nosso ego psíquico possui, portanto, uma camada fornecida pela intersubjetividade.

5.1 O Ser-para-outro frente a liberdade

A consciência nunca poderá ser completamente objeto em nenhum dos dois momentos da dinâmica do olhar⁷⁶. No primeiro momento das relações intersubjetivas,

⁷⁶Para Sartre, a consciência é dupla nadificação de si e do ser. A permanente nadificação da consciência implica sua afetação em existir enquanto desgarramento de si. A consciência não coincide consigo mesma, não possui adequação plena a si, não pode ser si, mas também não pode não ser si,

a consciência não é completamente objeto, pois significará seu ser-para-outro, no segundo momento das relações intersubjetivas, a consciência não apreende outrem como completamente objeto, pois o compreende enquanto subjetividade no mundo.

A relação da consciência ao seu ser-para-outro é explicada por Sartre na parte “II – Liberdade e Facticidade: A situação”. O texto explora a partir de exemplos concretos que a consciência se desvencilha do mundo, do seu passado e do seu ser-para-outro, eles aparecem *para* a consciência, de maneira que, é possível lhes doar uma significação.

Conforme indicado pela corporeidade, nós desvelamos o mundo a partir de nós mesmos construindo um complexo de utilidade significado a partir de nossos fins. A facticidade só aparece a partir de um centro de organização criado pelo sujeito, como resistente, positiva, problemática, ameaçadora ou favorável. A significação do presente, seus valores, resistências, problemas ou facilidades são dados a partir da consciência. Os objetos ao meu redor, meu lugar, a natureza, as técnicas, serão significados pela minha liberdade. É esta relação da consciência ao mundo que compõe sua situação. A situação é o “produto comum da contingência do em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo no qual é impossível ao para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto” (1943, p.533). A situação não se

existindo como “uma maneira de não-ser sua própria coincidência” em relação com o si (1943, p.113). “É uma obrigação para o para-si existir apenas sob a forma de um alheio com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser” (SARTRE, 1943, p.114). Para o homem, não é possível realizar a máxima “é preciso ser o que se é” à maneira de um em-si (1943, p.93). O ideal de cristalizar uma essência, identificar-se plenamente com o que se é, “é uma tarefa irrealizável, cujo sentido está em contradição com a consciência” (1943, p.97). Para o homem “ser é se escolher” (1943, p.485) ou “ser se reduz a se fazer” (1943, p.521), o homem apenas existe. Enquanto a negação de si a consciência não é plenamente o que é, só é sob a forma de não-ser, ao mesmo tempo, enquanto a negação do ser, a consciência só existe em relação ao ser como negação do ser. “Toda consciência é consciência de alguma coisa” (1943, p.26), isso significa “que a consciência em sua natureza mais profunda é relação a um ser transcendente”, “ser consciência de alguma coisa é estar em frente a uma presença concreta e plena que não é a consciência” (1943, p.27). “Não apenas uma subjetividade pura fracassaria a se transcender para posicionar o objetivo [...], mas também uma subjetividade pura desapareceria” (1943, p.28). Ao mesmo tempo em que a consciência só existe em relação ao mundo, dele se desvencilha enquanto liberdade. “A consciência é pura e simples negação do dado, ela existe como desengajamento de certo dado existente” (1943, p.523). A consciência é a negação do mundo do qual se desgarra e significa. “Simplesmente, o surgimento da liberdade se efetua pela dupla negação do ser que ela é e do ser no meio do qual ela é” (1943, p.531). “[...] A liberdade é rigorosamente igual a negação” (1943, p.613). “Essa possibilidade da realidade-humana de secretar um nada que a isola [...] é a liberdade” (1943, p.59). “A liberdade não pode ser senão esta negação. Por ela o para-si escapa de seu ser, como de sua essência” (1943, p.483). “Afirmar que o homem está condenado a ser livre equivale a dizer que está obrigado a negar a tudo e a todos” (BORNHEIM, 191, p.119). “Sublinhando o déficit de ser que a estrutura ontológica ‘ser-para-si’ implica, a negação descreve a consciência [...] como nada de ser que não cessa de se fazer falta de ser” (MOUILLIE, 2000, p.74).

limita ao conjunto de impressões que a consciência possui do mundo, nem se resume à constatação objetiva dos fatos; ela é a relação entre em-si e para-si, é o sujeito iluminando o mundo.

A consciência nadifica o estado de coisas atuais e o posiciona como pano de fundo para projetar a sua finalidade. A partir da finalidade a consciência retorna ao seu presente para iluminá-lo; “o Para-si ilumina os existentes em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona” (1943, p.528).

Por exemplo, meu lugar é minha situação. A subjetividade nasce em um determinado país, que possui certas concepções climáticas, geográficas, culturais, etc. Este local de nascimento trouxe em conjunto uma série de condições como regime alimentar, língua, vestimentas, hábitos, etc. Ele não foi escolhido por mim, simplesmente nasci, o ocupei, o recebi de fora. Entretanto, afirma Sartre, esse dado bruto será significado livremente por mim. Meu lugar é revelado a partir da livre escolha dos meus fins (1943, p.538). Se eu sonho em viver em New York a minha residência em Mont-de-Marsan como um funcionário público me aparece como insuficiente, ela é um obstáculo a ser superado, minha vivência em meu lugar revela-se como absurda e dolorosa, entretanto, essa insatisfação em relação ao meu lugar não apareceria se desejasse me tornar um grande agricultor nesta comuna francesa. Assim, o meu lugar aparecerá como agradável, problemático, aconchegante, embaraçoso, doloroso ou sofrível a partir dos meus fins⁷⁷.

⁷⁷ O mesmo se aplica ao “passado como essência que o para-si era” (1943, p.532). Para Sartre, “a liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível” (1943, p.59). A consciência não tem determinação anterior, natureza constituída, estrutura programada, não há nenhuma essência que preceda sua existência no mundo. O homem precisará se escolher, se construir, se fazer livremente (1943, p.485). Esse conjunto de escolhas formam nosso passado. Nosso passado é o apartamento que comprei, os pares que cativo a minha volta, as promessas que fiz, o curso que comecei, as roupas que escolhi. O passado é este conjunto de atos em situação que construí de mim mesmo, ele é irremediável, não pode ser modificado e, tampouco, posso conceber minha vida sem ele.

Sartre afirma que tenho de ser o meu passado. Eu não tenho um passado da mesma maneira que tenho um objeto exterior e sem nenhuma relação comigo do qual pudesse me livrar. Minha relação com o passado não é de posse, é existencial. Nós somos nosso passado. Entretanto, embora eu seja o conjunto dos meus atos, não formulo uma essência e me identifico com ela enquanto plenitude. Não é possível “ser para si plenamente o que se é”, (1943, p.98). Estou separado da minha essência por um nada (1943, p.79). Ela é aquilo que eu era ou é aquilo que existo como “tendo sido” [ayant été] (1943, p.70). Nosso passado só é na forma de tendo sido, está em suspenso, pois é perpetuamente nadificado pela consciência que dele escapa. A consciência “[...] está perpetuamente desprendida de si mesma [...] aquilo que foi está separada por um nada daquilo que é e daquilo que será” (1943, p.485). Nós somos nosso passado sob a forma de não-ser.

O passado aparece para nós, não nos determina. Adotamos uma posição diante dele, seja continuar a reproduzi-lo, abandoná-lo, significa-lo, etc. Nós podemos tomar decisões e escolhas a partir dele. Uma

Mas não estou solitariamente no mundo me relacionando a um conjunto de objetos, outrem é uma liberdade que me constitui como objeto. Sartre explica na parte “D) Meu próximo” que o ser-para-outro “nos é imposto sem que nossa liberdade constitua seu fundamento” (1943, p.569). Eu não escolho meu para-outro-objeto, não posso remover a significação doada por outrem; sou (à maneira de não-ser) este objeto alienado sem possibilidade de agir sob esta alienação.

Outrem me doa caracteres objetivos como minha etnia, religião, aspectos físicos, psicológicos, etc. Para outrem posso ser nervoso ou tranquilo, corajoso ou covarde, sincero ou hipócrita, posso ser bonito, feio ou comum, apreendido como ariano, judeu, francês, visto como rei, funcionário público ou pária. Este conjunto de estruturas constituem um concreto absoluto que sou no mundo objetivamente a partir das relações com outrem. Ele me será revelado no tratamento de apreço ou desaprovação social. Encontrarei maiores resistências, proibições ou interdições de acordo com estas características objetivas constituídas por outrem.

Apreendo e padeço esse algo de mim nas e pelas relações que mantenho com os outros; nas e pelas condutas dos outros comigo; encontro este ser na origem de milhares de proibições e milhares de resistências que esbarro a cada instante [...] por ser judeu, em certas sociedades, estarei privado de certas possibilidades (1943, p.569)

O sujeito sentirá ser judeu estrangeiro ou cristão francês diante dessas resistências ou privilégios encontrados socialmente. Sartre (1954) explica, refletindo sobre a situação judaica na França na época em que viveu no pós-guerra, que os antissemitas eram, em geral, pequenos burgueses que afirmavam a hipervalorização da tradição, cultura, identidade e hereditariedade francesas dos quais participavam por intermédio da negação dos judeus, realizando um conjunto de práticas discriminatórias. O antissemita escolheu crer de má-fé na existência de atributos negativos em outrem de início, para, posteriormente, procurar experiências, situações e fatos que sustentem seu ódio gratuito; ele se colocou como impermeável a argumentos, experiências,

peessoa pode pedir demissão, mudar de profissão ou até mesmo cometer suicídio, todas essas ações são possibilidades assumidas a partir do seu passado. Nosso passado será livremente assumido a partir da escolha atual que faço de mim mesmo no mundo. Ele é minha plataforma como ponto de partida para alcançar os meus fins e, ao mesmo tempo, só é visto a partir dos meus projetos. O passado, portanto, é visto a partir de nossas finalidades futuras, nós os significamos sob a luz de nossos fins. Posso, a partir dos meus fins, olhar para minha profissão para vê-la como o caminho que escolhi, o emprego temporário que encontrei, o ambiente no qual realizei a aquisição de experiências que promovem meu crescimento pessoal ou, ainda, o fator limitante que me atrapalhou a seguir outros planos. Assim, eu escolho a significação do passado que sou, ele espera a minha livre assunção de seu sentido.

evidências, fatos, etc., que negam sua crença; portanto, escolheu raciocinar falsamente. Já que esta é uma crença irracional, mesmo quando reconhecia o judeu enquanto inteligente e trabalhador, permanecia em sua má-fé, de maneira que, quanto mais virtude o judeu tivesse, mais o veria como perigoso socialmente. O judeu era visto pelos antissemitas como um intruso na coletividade francesa, havia a recusa em sua assimilação social, o tratamento com desconfiança e hostilidade, os preconceitos sobre traços de personalidade, a manifestação de ódio, a tentativa de suprimir seus direitos, desejo de expulsão do país ou até mesmo aniquilação.

Mesmo frente às resistências sociais, Sartre afirma, “creio que um homem pode sempre fazer algo do que fizeram com ele. É a definição de liberdade que eu daria hoje” (SARTRE, 1972, p.101-102). Estas características objetivas que compõem sua situação só terão sentido a partir da sua significação. Atrelado à significação da situação, encontra-se a escolha de si mesmo diante do ser-para-outro. “E transcender a situação implica transcender a mim mesmo nas sociedades, isso é, a mim mesmo enquanto eu sou objeto para outrem e objeto interiorizado (pela educação) para mim” (1983a, p.64).

Escolho a mim mesmo ao significar a minha situação, entretanto, só posso fazê-lo, pelo livre reconhecimento de outrem enquanto subjetividade que me aliena. Na dinâmica do olhar, no momento em que experimento esta alienação, assumo meu ser-para-outro pelo medo, orgulho ou vergonha, reconheço a partir da consciência não-tética a liberdade de outrem, apreendo-o irrefletidamente como subjetividade e faço com que outrem exista para mim de forma não-posicional enquanto sujeito. Para Sartre: “[...] este reconhecimento não teria sentido nenhum se não fosse livre reconhecimento da liberdade do Outro” (1943, p.571). Realizo um livre reconhecimento irrefletido de outrem enquanto liberdade para o qual sou objeto. Ao mesmo tempo, o livre reconhecimento irrefletido de outrem enquanto subjetividade só se dá ao experimentar minha alienação para outrem, ao assumir meu ser-para-outro enquanto objeto, ao ser consciente irrefletidamente de que sou objeto no mundo para outrem. “Por este livre reconhecimento do outro através da experiência de minha alienação, assumo meu ser-para-outro [...]” (1943, p.571). Assim, ao mesmo tempo em que livremente reconheço irrefletidamente a liberdade de outrem, reconheço também que minha liberdade foi alienada; “e o livre projeto de reconhecimento do outro não difere da livre assunção de meu ser-para-outro” (1943, p.571). Portanto, é

livremente que reconheço irrefletidamente outrem enquanto liberdade e é livremente que assumo minha alienação em ser-para-outro.

Eis que minha liberdade, de certo modo, recupera seus limites, pois só posso me captar como limitado pelo outro na medida em que o outro existe para mim, e só posso fazer com que o outro exista para mim como subjetividade reconhecida assumindo meu ser-para-outro (1943, p.571)

Deste modo, explica Sartre, só posso me apreender irrefletidamente como objeto para outrem na medida em que o reconheço enquanto subjetividade que me aliena, assim como só posso reconhecer outrem enquanto subjetividade na medida em que reconheço meu ser-para-outro (1943, p.571). “A liberdade do Outro confere limites para a minha situação, mas só posso experimentar esses limites caso reassuma este ser-para-outro que sou e lhe atribua um sentido sob a luz dos fins que escolhi” (1943, 571). Apenas por intermédio da minha livre assunção experimento meu ser-para-outro.

No ato em que reconheço outrem e por esse ato de reconhecimento de outrem, desvelo meus caracteres objetivos enquanto irrealizáveis a realizar significando-os a luz dos meus fins. Sou francês, judeu, funcionário público por intermédio do olhar de outrem, mas “eu que sou esses caracteres, não posso realizá-los” (1943, p.572), não posso sê-los plenamente, pois “[...] meu ser está em questão em meu ser” (1943, p.542). Meu ser-para-outro é um irrealizável (FLAJOLIET, 2000, p.47). Sartre explica essa ideia do seguinte modo:

Com efeito, isso é aquilo que sou; mas, como notamos no início de nossa segunda parte, o Para-si não pode ser nada. Para mim, eu não sou professor ou garçom da cafeteria, tampouco bonito ou feio, judeu ou ariano, espiritual, vulgar ou distinto. Vamos chamar de irrealizáveis tais características (1943, p.572)

Tomo consciência irrefletida de que sou meu ser-para-outro no orgulho, vergonha ou medo, condutas primordiais em relação ao meu ser-fora, que significam meu lugar-para-outro, etnia-para-outro, idade-para-outro, gestos-para-outro, etc., enquanto embaraçosos, vexatórios, constrangedores, honrosos, dignos, altivos, perigosos, terríveis ou inquietantes. Portanto, a objetivação do meu ser só aparece para mim a partir da significação conferida pela minha liberdade. Meu ser-para-outro só existe para mim no e pelo meu reconhecimento de sê-lo, seja na sua recusa, reivindicação ou indiferença. “Um judeu não é judeu de início para em seguida ser envergonhado ou orgulhoso; mas é seu orgulho, vergonha ou indiferença que revelará para ele

mesmo seu ser-judeu; e este ser judeu nada é além da livre maneira de assumi-lo” (1943, p.573).

Sartre indica alguns dos caminhos de possível assunção do ser judeu no período pós-guerra na França. Ele pode tentar fugir da sua realidade judaica e escolher ser um homem inscrito no mito da universalidade. “Sua vida não passa de uma longa fuga diante dos outros e de si mesmo [...] O reduzimos a perseguir, num mundo que o rejeita, o sonho impossível de uma fraternidade universal” (1954, p.164). Entretanto, a negação da sua condição judaica desvela para si mesmo seu ser judeu em situação. “Se faz esta escolha, se declara que o judeu não existe, se nega violenta, desesperadamente nele mesmo o caráter judeu, é precisamente nisso que ele é judeu” (1954, p.108). Mesmo que negue sua tradição judaica, o antissemita o fará judeu, considerando-o como tal, “são nossos olhos que lhe devolvem a imagem inaceitável que ele quer dissimular a si próprio” (1954, p.164). Ele reencontrará seu ser judeu enquanto aquilo que nega no tratamento que lhe é dispensado socialmente.

Outro possível caminho citado por Sartre para o judeu no período pós-guerra diante da sua alienação pelo olhar de outrem é buscar realizar sua condição de judeu, reivindicar seu lugar de judeu na comunidade francesa e afirmar-se enquanto um judeu francês. “Um judeu consciente e orgulhoso de ser judeu, que reivindica sua vinculação com a comunidade judaica, sem menosprezar por isso os laços que o unem a uma coletividade nacional” (1954, p.68). Ele reassume a sua liberdade enquanto sujeito que é o que faz de si; “o judeu autêntico se faz judeu ele próprio por si próprio, para e contra todos; aceita tudo até o martírio e, desarmado, o antissemita deve contentar-se em ladrar diante da sua passagem” (1954, p.167).

Dessa forma, mesmo diante desta situação problemática, para Sartre, o sujeito permanece livre para significar seu ser-para-outro. Na realidade, seja no medo, orgulho ou vergonha, seja em minha resignação, negação ou evocação, eu assumo meu ser-para-outro. “A transcendência é inevitável de qualquer maneira: que eu me resigne a minha natureza, que eu a renegue ou que eu a assumo, eu a transcendo nos três casos [...]” (1983a, p.64).

Como indicado, no primeiro momento da dinâmica do olhar, eu realizo a livre assunção do meu ser-para-outro objetivado reconhecendo a liberdade de outrem que me aliena,

do outro lado dessa relação, no segundo momento da dinâmica do olhar, como trataremos a seguir, outrem-sujeito realiza a compreensão do que sou (à maneira de não-ser). Outrem me compreende a partir dos meus fins quando me vê como objeto alienado no mundo, o que pode ser lido em obras mais maduras de Sartre como *Cadernos Para uma Moral*.

Para Sartre, na obra *Cadernos para Uma Moral*, nós compreendemos outrem a partir de seus fins (1983, p.285-306). O conceito de *compreensão*, já apresentado na obra *O Ser e o Nada*, está diretamente relacionado com a definição de corpo-para-outro; “a compreensão é a estrutura original da percepção do Outro. Eu me expliquei em *O Ser e O Nada*: percebo o gesto a partir de seu fim” (1983, p.288). Eu leio os movimentos do seu corpo enquanto centro de referência e de ação em situação com determinados fins.

No exemplo sartriano, vejo um homem correndo em direção ao ônibus no qual os passageiros embarcam. Seu ato de correr em direção ao ônibus é um movimento significativo compreendido em situação, como centro de referência e de ação, em direção aos seus fins, de maneira que, sua necessidade de embarcar no ônibus simplesmente aparece para mim. Sem conhecê-lo, nem me comunicar, compreendo que ele deseja embarcar. Compreendo sua situação a partir dos seus fins, que é pegar o ônibus. “Esse homem que corre atrás de um ônibus, compreendo imediatamente sua causa a partir do ônibus” (1983, p.288). Uma vez que estou na plataforma, decido ajudá-lo erguendo a mão para que o ônibus pare. A minha mão estendida não é apreendida como um objeto balançando, ela é o ato de ajudar outrem a pegar o ônibus. “Estou sob a plataforma do ônibus e estendo a mão para ajudar aquele que corre em direção ao ônibus a embarcar. Enquanto estendo a mão, sou atividade. No ato mesmo de estender a mão se manifesta a intenção de ajudar” (1983, p.297). Ao olhar para minhas mãos se movendo, o motorista do ônibus apreende meu gesto como significativo para que o ônibus pare, abra a sua porta, aguarde a minha entrada e me permita embarcar. “Nesta e por esta mão estendida, ele compreende subitamente o fim de outrem” (1983, p.298). Desse modo, Sartre demonstra que, rotineiramente, ao apreender outrem enquanto um objeto, compreendemos seus fins em situação. “Aqui se coloca o problema da compreensão. Ele foi mal colocado e é bem simples: explicar é esclarecer pelas causas, compreender é esclarecer pelos fins” (SARTRE, 1983, p.287).

O conceito de compreensão, elaborado na investigação da corporeidade na obra *O Ser e O Nada* e explicitado em *Cadernos para uma Moral*, demonstra que compreendemos outrem em situação. “Compreender é apreender intuitivamente a rede de meios e fins de outrem em conjunto com a significação que outrem lhes dá” (BARNES, 1991, p.154).

Na conferência “Teatro Épico e Teatro Dramático”, ministrada em 1960, Sartre afirma que jamais apreendemos outrem como objetos plenamente imutáveis como faço a uma pedra, pois outrem é compreendido a partir de seus fins (1973, p.126 e p.127). A compreensão entre os homens implica dois limites que impossibilitam a completa objetivação de outrem.

No texto, Sartre explica que nós conhecemos um homem a partir da compreensão do que ele busca, seus fins, propósitos, desejos e, para tanto, é preciso partilhar desses propósitos de algum modo. Podemos compartilhar os fins de outrem em um certo nível, entretanto, no limite, não é possível conhecê-lo por completo. O sujeito não é constante como em-si, não possui finalidade definida de modo imutável, seus fins são livremente escolhidos em situação enquanto plena liberdade. Por essa razão, a completa compreensão dos fins de outrem requereria a permanência no momento em eles seriam compartilhados com você; “se você tiver os mesmos fins que ele tem, você estará em um mundo fechado [...] do qual jamais será capaz de sair, pois você sempre virá para o momento em que os mesmos fins que o seus serão compartilhados pela pessoa que você está a caminho de compreender” (1973, p.127). Seria impossível permanecer fechado neste momento em que outrem compartilha seus fins completamente. Jamais será possível compartilhar plenamente dos desejos, fins e propósitos de alguém, assim, jamais o conheceremos como um completo objeto.

O texto cita ainda outro limite para a completa objetivação de outrem. Para Sartre, outrem seria completamente objetivado se ignorássemos completamente a existência de sua projeção e seus fins. Deixar de compreender essa liberdade é uma forma de objetivar outrem completamente e, portanto, explicar suas ações por mecanismos causais. Mas essa possibilidade se dissolve, pois, se não compreendemos outrem como liberdade, também deixamos de vê-lo como homem. Esta segunda limitação demonstra, portanto, a impossibilidade de objetivar completamente um sujeito sem nenhuma compreensão salvo rebaixando-o de sua humana.

Se, entretanto, você parar de compreender seus fins, se ele se torna nesse momento um ser que não tem mais fins, mas é unicamente compreensível ou explicável pela ordem causal, nesse momento você perdeu o homem, você não tem mais do que um inseto; de maneira que, entre essa compreensão de homem que faz com que o homem não seja jamais, apesar de tudo, um objeto total, mas um quase-objeto para outros homens, e essa recusa de compreender, de compreender um criminoso de guerra, por exemplo, que faz com que nós o apreendamos como um inseto, não há espaço para que os homens se conheçam uns aos outros completamente como objetos. Nós podemos ser completamente objetos para as formigas ou para os anjos, mas não se pode enquanto um homem ser um objeto para homens (1973, p.127)

Desta forma, o conceito de compreensão, retomado por Sartre em breves momentos na obra *O Ser e O Nada*, *Teatro de Situações* e *Cadernos para Um Moral*, demonstra que jamais apreendo outrem enquanto um objeto determinado no mundo. Não poderíamos apreender outrem como um objeto, tal como uma pedra, musgo ou inseto. “O outro aparece como aquele que deve ser compreendido a partir de uma situação perpetuamente modificada” (1943, p.391). Outrem é “um objeto que só pode ser compreendido a partir de seu fim” (1943, p.334). Ao compreender os fins de outrem, reconhecemos sua liberdade, mesmo que seja apreendida como liberdade-objeto; “a liberdade objetiva do Outro nada mais é que transcendência-transcendida; é liberdade-objeto, como estabelecemos” (1943, p.391).

Assim, na obra *O Ser e O Nada*, Sartre explica que Outrem é uma liberdade cujo único modo de se relacionar com a minha liberdade é solapando-a, inversa e reciprocamente, só me relaciono com a liberdade de outrem através da sua objetivação. “[...] Ser visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é minha liberdade” (1943, p.306), ao mesmo tempo, “uma vez que existo, estabeleço um limite de fato a liberdade do outro” (1943, p.449). Entretanto, jamais somos completamente objetivados. Quando vejo outrem, o compreendo como transcendência-transcendida a partir de seus fins, do outro lado dessa relação, ao ser visto, assumo livremente minha objetivação para outrem. Significarei meu ser-para-outro, lhe doarei um sentido, o reivindicarei ou negarei, seja como for, assumirei uma posição diante dele.

Portanto, a consciência escapa ao processo de completa objetivação, permanecendo como liberdade. O ego psíquico é um quase-objeto transcendente constituído pela reflexão impura enquanto que o ser-para-outro é a minha objetividade no mundo constituído pelo olhar de outrem, sendo impossível para a consciência se identificar em plenitude ao seu ego psíquico ou ao seu ego-visto. Este princípio nos permitirá

pensar o modo como a consciência estabelece a relação entre ego psíquico e ego-visto.

5.2 Ego e ego-visto: a apreensão do mesmo psíquico

Organizando as informações dos capítulos precedentes, podemos, por fim, refletir sobre o entrelaçamento entre ego e ego-visto. Enquanto meu ego é um quase-objeto transcendente como totalidade ideal do psíquico, apreendido através da reflexão impura, o meu ego-visto é a minha objetividade no mundo, constituído pelo olhar de outrem, que aparece à consciência irrefletida. Ao relacionar a compreensão de ego psíquico e ego-visto, notamos que ambos são constituídos pelo mesmo psíquico, dessa maneira, são os modos de apreensão que findam por constituir duas faces com características distintas que os diferenciam. Portanto, a descrição comparativa do modo como o psíquico pode ser apreendido como unidade virtual pela reflexão impura e, ao mesmo tempo, ser apreendido como objetividade no mundo por outrem, revelam a remodelação do psíquico em seus modos de apreensão.

A relação entre ego psíquico e ego-para-outro é apontada por poucos autores, como indica o próprio Coorebyter (2000, p.599), dentre as diversas pesquisas em Sartre, apenas ele e Cannon (1991) realizam o confronto entre os dois termos. Nos apoiaremos sobre ambos para investigar os diferentes modos de constituição do ego e ego-visto a partir da apreensão de um único e mesmo psíquico.

O artigo “Sartre’s Ontology: The revealing and Making of Being” de Hazel Barnes discute a concepção de ego em Sartre. “A *Transcendência do Ego* é muito clara sobre como o ego vem ao ser. Ele é constituído por uma consciência refletindo sobre suas atividades, ordenando-as, impondo sentido e unificando-as” (BARNES, 2006, p.28). Ele é formado pelos estados, ações e qualidades, possuindo como suas faces o mim (Moi) e o eu (Je).

Sartre descreve a formação do ego listando seus componentes. A consciência constrói o ego unificando suas ações (passadas e projetadas atualmente), suas qualidades (mais exatamente, as qualidades que as ações parecem indicar), e seus estados. As ações carregam, é claro, as interpretações impostas pela consciência que as iniciou. A qualidades são,

por assim dizer, os rótulos que a consciência coloca em seus atos acumulados. O estado (para usar o exemplo sartriano de amor ou ódio) é a estrutura psíquica constituída pela resolução da consciência de impor a continuidade entre passado, presente e futuro de respostas afetivas para outra pessoa (BARNES, 2006, p.28)

Na obra *A Transcendência do Ego*, Sartre demonstra a existência de um único ego enquanto unidade ideal do psíquico, sendo reconstruído a partir dos novos dados psíquicos como os estados, ações e qualidades. Entretanto, no livro *O Idiota da Família*, o ego não é constituído de forma completamente solitária, tal como parece ser descrito na obra *A Transcendência do Ego*. Não desenvolvemos o ego como um centro puro constituído de forma independente das nossas relações com outrem (CATALANO, 2010, p.12). Na obra *O Idiota da Família*, Sartre utiliza um esquema de constituição do ego de forma muito semelhante ao que foi mostrado a partir da investigação do corpo-para-si-para-outro, na qual, como vimos, outrem me apreende como objeto no mundo, me fornece informações sobre mim mesmo e, portanto, oferece um conjunto de caracteres, dados e significações que poderei utilizar na constituição do meu psíquico. Em *O Idiota da Família*, volume 1, Sartre afirma em nota de rodapé, a existência de uma construção dialética do ego que perpassa a construção do meu psíquico pela reflexão impura, a objetivação dos meus caracteres realizados por outrem e minha utilização desse conhecimento objetivo fornecido por outrem para constituição do meu ego (1981, p.167).

Outrem realiza a objetivação do que sou no mundo, me doa caracteres e qualidades objetivos que me alienam. Não vejo essa alienação que aparece apenas diretamente a outrem, mas posso conhecê-las pela comunicação com os outros e pela percepção da maneira como me tratam. Outrem me fornece um conhecimento sobre mim mesmo que eu não poderia formular sozinho. Ele me informa sobre meus aspectos biológicos sociais, culturais, psicológicos, etc. Ele me revela a vulgaridade ou graciosidade dos meus gestos, meu comportamento desastrado ou delicado, etc. Só posso me conhecer como objetividade a partir dos julgamentos, críticas e observações fornecidas pelos outros. Só consigo formular um pensamento objetivo sobre mim como um tipo de conhecimento a partir das informações que outrem me fornece (1943, p.310).

O ego é objeto da reflexão impura, não é uma substância fechada, está em permanente construção pela consciência. A reflexão impura que constitui o ego

poderá utilizar os diversos elementos provenientes de outrem. As determinações objetivas fornecidas por outrem poderão ser aceitas ou rejeitadas por mim. Posso sair do terreno da reflexão impura constituidora do ego para lembrar quais das minhas condutas possibilitaram que outrem me visse enquanto espiritual ou vulgar, posso tentar me ver pelos olhos de outrem, posso ainda ponderar sobre as minhas próprias intenções e finalidades, ou seja, tenho a possibilidade refletir sobre elas, de aceitá-las ou não. A partir dessas reflexões, posso utilizar ou rejeitar os caracteres objetivos alienantes como elementos para remodelar o meu ego. Assim, meu ego psíquico terá como parte de sua formulação esses caracteres objetivos alienantes constituídos por outrem.

Na medida em que certas determinações deste objeto [ego] podem vir de outrem, sou levado a abandonar o terreno reflexivo, a recordar certos comportamentos que inspiraram o Outro a chamar-me irascível ou pusilânime, a considerá-los com os olhos do Outro, a julgá-los como se eu fosse um outro, e depois voltar à reflexão, ponderar minhas intenções passadas, rejeitar ou aceitar o julgamento do estranho [...], finalmente reformular a unidade-objeto da minha experiência reflexiva, o ego, com ou sem as determinações propostas (SARTRE, 1981, p.167-168)

Para Cannon, existem basicamente dois elementos na constituição do ego psíquico: a reflexão da consciência enquanto sua estrutura básica e o julgamento dos outros, as etiquetas objetivas, que poderão ser utilizados na construção do ego para figurarem em sua construção (1991, p.245). “O ego é meu retorno sobre mim mesmo para refletir sobre o que eu sou – embora muito desta reflexão possa ser influenciada ou contaminada pela visão dos outros” (CANNON, 1991, p.245). Nossas relações sociais com a família, amigos, instituições, etc., nos fornecem elementos para remodelar o ego. Cada fato histórico vivido, assumido pelo indivíduo livremente, é um fator de evolução da vida psíquica (1943, p.615). O ego é constituído como quase-objeto transcendente utilizando as informações adquiridas em nossas relações intersubjetivas.

Constituímos nosso ego como quase-objeto transcendente, mas não o apreendemos diretamente. Na conclusão da obra *A Transcendência do Ego*, Sartre comenta a possibilidade de apreensão do meu ego por mim e outrem.

Nós vivemos nossa consciência irrefletida. Ela é pura espontaneidade, translucidez e consciência de si a si. Mas ter consciência de si não significa ter conhecimento de si,

o conhecimento de si a partir da reflexão objetivante é apenas posterior a vivência (SARTRE, 2003, p.120). Esta consciência vivida é impenetrável para outrem. Tanto em TE quanto em EN, Sartre fala da consciência de si como uma consciência inacessível ao outro. “[...] Não resta nada de impenetrável’ em Pedro, senão sua consciência mesma. Mas esta o é radicalmente” (2003, p.126). Sua natureza incomunicável e isolada das outras faz da sua vivência espontânea um inapreensível por outrem (2003, p.96-97). A consciência só pode ser apreendida por outrem como objeto de conhecimento (SARTRE, 1943, p.273)⁷⁸.

Queremos dizer que ela não é apenas refratária à intuição, mas ao pensamento. Eu não poderia conceber a consciência de Pedro sem torná-la um objeto (porque não a concebo como sendo minha consciência). [...] Uma consciência não pode conceber outra consciência que ela mesma (SARTRE, 2003, p.126)

Entretanto, ao mesmo tempo, não existe vida interior. A consciência é “[...] um nada porque todos os objetos físicos, psico-físicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dela” (SARTRE, 2003, p.125). Apreendo meu psíquico como objeto que aparece frente à consciência através da reflexão. Meu psíquico só é apreendido por mim sob o ponto de vista de um outro e, portanto, está aberto a equívocos.

Os objetos psíquicos transcendentais são apreendidos por mim e outrem com processos diferentes, mas são os mesmos e tem o mesmo caráter de inadequação para ambos. Outrem apreende a degradação da espontaneidade da consciência em psíquico, ele é visado através da percepção dos comportamentos, das manifestações psicofísicas, etc. Nossas condutas podem ser apreendidas tanto por mim, quanto por outrem, embora não apresentem a mesma natureza, as duas possuem a mesma dignidade de ser.

É possível fazer convergir dois olhares sobre qualquer uma de minhas condutas, o meu e de outrem. Ora, precisamente, a conduta não apresentará a mesma estrutura em um e outro caso. Mas como veremos mais tarde, e como cada um sente, não existe entre dois aspectos do meu ser uma diferença de aparência ao ser, como se eu fosse a verdade de mim-mesmo

⁷⁸ Nós vivemos a nossa consciência como interioridade, mas não a conhecemos (SARTRE, 2003, p.120). “Cada um de nós existe em interioridade e um conhecimento válido da interioridade só pode ser feito em interioridade, o que impede de início qualquer conhecimento do outro tal como ele se conhece” (SARTRE, 1943, p.273).

para mim e como se outrem possuísse apenas uma imagem deformada” (1943, p.92)⁷⁹

Em TE, Sartre exemplifica essa ideia a partir de uma conversa em que Paulo e Pedro falam ambos do amor de Pedro (SARTRE, 2003, p.125). Pedro viveu as diversas consciências que compõem o seu estado de amor. O estado é um objeto psíquico passível de ser intuído pela consciência reflexiva impura. O estado aparece à consciência e está presente diante de seu olhar (SARTRE, 2003, p.108). Seu amor, enquanto objeto psíquico transcendente, é passível de engano. Paulo, observador, também apreenderá o amor de Pedro. Segundo Sartre, nossos gestos são expressivos e capazes de entregar o psiquismo (SARTRE, 2003, p.119), assim, o psíquico é visado através da percepção dos comportamentos (SARTRE, 2003, p.113). Pedro e Paulo falam, portanto, sobre um objeto transcendente igualmente passível de dúvida. Ambos realizam a intuição de um objeto transcendente incapaz de ser uma evidência adequada. Isso significa que nossa vida psíquica pode ser intuída por mim e outrem como objeto transcendente.

A fenomenologia vem nos ensinar que os estados são objetos, que um sentimento enquanto tal (como um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não poderia se contrair na unidade de interioridade da ‘consciência’. Em consequência, se Pedro e Paulo falam do amor de Pedro, por exemplo, não é mais verdadeiro que um fala cegamente e por analogia do que o outro apreende plenamente. Eles falam da mesma coisa; eles apreendem, sem dúvida por processos diferentes, mas estes podem ser igualmente intuitivos (SARTRE, 2003, p.126)

No exemplo, Sartre especifica o estado como perceptível por mim e outrem. Os estados e qualidades são parte integrantes do Mim (Moi) e aparecem para outrem (SARTRE, 2003, p.126). O Mim é acessível tanto para a minha consciência quanto para a consciência de outrem e ambos teremos a intuição de um objeto transcendente e dubitável (SARTRE, 2003, p.126). Sartre afirma que o Mim é a psyché em relação a outrem (SARTRE, 1983b, p.19). Possuo o Mim como transcendido pelos outros, elemento do mundo, como roubado pelos outros (SARTRE, 1943, p.425). Como afirma Flajoliet, o surgimento do Mim é petrificado pelo olhar de outrem (2000, p.56).

O Mim [*Moi*] sendo um objeto transcendente como o estado e que, portanto, é acessível a dois tipos de intuição: uma apreensão intuitiva pela consciência do qual ele é o Mim [*Moi*], uma apreensão intuitiva menos clara, mas não menos intuitiva, por outras consciências. Em uma palavra, o Mim [*Moi*] de

⁷⁹ “Quando se trata de sentimentos, de qualidades, de traços de caráter ou de condutas complexas, não podemos mais alinhar as nossas informações interiores pelos dados fornecidos pelos nossos informantes externos, porque umas e outros não tem a mesma natureza” (1943, p.42-43).

Pedro é acessível para a minha intuição como para a intuição de Pedro e nos dois casos ele é um objeto de evidência inadequada (SARTRE, 2003, p.126)

A face ativa do meu ego como Eu (Je), composta por minhas ações, também pode ser apreendida por mim mesmo e por outrem. Este aparece, segundo Sartre, ao nível da humanidade (ele não é transcendental) (SARTRE, 2003, p.96). Como afirma Flajoliet (2008, p.820), minha consciência e outrem temos acesso ao Eu [Je] como um objeto transcendente. “O meu Eu [Je], com efeito, não é mais certo para a consciência do que o Eu [Je] dos outros homens” (SARTRE, 2003, p.130).

Assim, *A Transcendência do Ego* permite afirmar que o Mim e o Eu são faces do ego passíveis de serem intuídas por outrem por intermédio dos estados, ações e qualidades. Entretanto, enquanto a possibilidade de apreensão do Mim e do Eu é afirmada de forma clara, o mesmo não ocorre com o ego, Sartre afirma:

Tudo se passa como se o Ego estivesse protegido pela sua espontaneidade fantasmática, de qualquer contato direto com o exterior, como se ele não pudesse se comunicar com o Mundo a não ser por intermédio dos estados e das ações. Nós vemos a razão deste isolamento: é que o ego é um objeto que não aparece senão para a reflexão e que, por esse facto, está radicalmente cortado do mundo. Ele não vive no mesmo plano (SARTRE, 2003, p.119)⁸⁰

O Eu é um objeto transcendente que participa das vicissitudes do mundo (2003, p.130) e “tem as mesmas características essenciais que o mundo” (SARTRE, 2003, p.131), o Mim é contemporâneo do mundo (2003, p.131), ele é psíquico e psicofísico (SARTRE, 2003, p.96) e *pode* participar da constituição do ego (SARTRE, 2003, p.114), enquanto que o ego está cortado do mundo (SARTRE, 2003, p.119), ele é a *totalidade ideal noemática do psíquico* (SARTRE, 2003, p.107); “nós notaremos aqui que o Ego que nós consideramos é psíquico e não psico-físico” (SARTRE, 2003, p.114).

Mas isso não representa de nenhum modo interioridade, pois o ego é transcendente, sendo um tipo de transcendência sequer apreensível posicionalmente. O ego não é como uma pedra que podemos examinar, girando para perceber todas as suas faces, como um em-si a ser conhecido pela consciência. Ele não pode ser posicionado diretamente pela nossa consciência. O ego “[...] só aparece na ocasião de um ato

⁸⁰ No início de TE Sartre afirma: “o ego está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o ego de outrem” (2003, p.93). Coorebyter (2000, p.389-391) explica que Sartre compara o Ego aos objetos do mundo por causa da sua transcendência e opacidade que, por essa razão, se entrega à consciência por perfis.

reflexivo” (SARTRE, 2003, p.104). Se tentarmos apreendê-lo diretamente, por uma consciência posicional que é em si irrefletida, ele nos escapa. “O ego desaparece se a consciência o confronta diretamente, pois esta consciência é não-reflexiva e o ego é o produto da consciência reflexiva” (BARNES, 2006, p.30). “É que tentando apreender o Ego por ele mesmo e como objeto direto da minha consciência, eu recaio no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo” (2003, p.122). Por essa razão, estamos radicalmente impedidos de adquirir conhecimentos reais sobre o ego diretamente (2003, p.122).

Eu não posso conhecer a mim mesmo em nenhum sentido real; eu não tenho nenhum privilégio do conhecimento sobre mim mesmo: meu autoconhecimento é exatamente equivalente ao conhecimento das outras pessoas – quer dizer, o *resultado da observação e interpretação do comportamento*” (HOWELLS, 2009, p.03, grifos nossos)⁸¹

Nós realizamos a intuição dos estados, ações e qualidades do ego que não podem ser separados do ego, a não ser abstratamente (SARTRE, 2003, p.115). “O ego aparece sempre no horizonte dos estados. Cada estado, cada ação se dá como não podendo ser separada do ego salvo por abstração” (2003, p.115). Dessa forma, o ego é apreendido a partir dos estados, ações e qualidades psíquicas ou, ainda, a partir do Eu e do Mim como suas faces. Assim como o mundo é a totalidade sintética de todos os objetos, e cada objeto que nos cerca aparece como a ponta da vastidão do mundo que o engloba, o ego é a totalidade ideal do psíquico que aparece sempre no horizonte dos objetos psíquicos que o compõem, sem se reduzir a nenhum deles (SARTRE, 2003, p.115).

Para apreender o ego: “é preciso que o olhar reflexivo se fixe sobre a “Erlebnis” enquanto ela emana do estado. Então, por trás do estado, no horizonte, aparece o ego. O ego aparece através da vivência reflexiva, por trás do estado, no horizonte (2003, p.122), “[...] ele aparece velado, mal distinto através da consciência, como uma pedra no fundo da água” (2003, p.103).

Para Sartre, meu ego não é mais certo para mim do que é para outrem. Uma vez que não existe prioridade ou assimetria na minha possibilidade de apreensão do meu ego,

⁸¹ “Posso colecionar fatos que me concernem e tentar interpretá-los tão objetivamente como se se tratassem de um outro [...] Assim, ‘se conhecer bem’ é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista de outrem, quer dizer, um ponto de vista falso. [...] Essa tentativa de introspecção se apresenta, desde a origem, como um esforço para reconstituir com peças soltas, com fragmentos isolados, isso que é dado de um só golpe” (2003, p.121-122)

em detrimento de outrem, ele também pode apreendê-lo. O ego está “isolado do mundo”, mas a ele se comunica *por meio* dos estados (que compõe o Mim) e ações (que compõe o Eu) (SARTRE, 2003, p.119), enquanto que o Eu e o Mim são contemporâneos ao mundo e participam de suas vicissitudes do mundo (2003, p.130) (2003, p.131). É por intermédio dos estados, ações e qualidades e faces que volta para o mundo que esse ego – unidade virtual fantasmática cortada do mundo e, ao mesmo tempo, objeto transcendente jamais apreendido diretamente como objeto pela consciência reflexiva – se comunica comigo e outrem. Tanto eu como outrem podemos apreender o ego a partir dos estados, qualidades e ações, não há posição privilegiada para sua apreensão (SARTRE, 2003, p.126). Por essa razão, afirma Sartre, o “meu ego em si mesmo deixa de ser minha propriedade exclusiva” (2003, p.125). Coorebyter (2000, p.518) afirma que existe a equivalência de pontos de vistas sobre o Ego, “meu Ego é tão acessível a outrem quanto a mim mesmo na medida que nós o reconstruímos em exterioridade” (2000, p.517), “eu o abordo da mesma maneira que outrem, pelo seu exterior, seus estados manifestos e suas ações públicas” (2000, p.516). Para Barnes, isso implica que: “assim como eu interpreto cada gesto corporal de Bob em situação, posso tentar descobrir em seu comportamento a expressão dos estados e qualidades psíquicos e seu tema unificador ou ego”, assim, posso realizar uma intuição do seu ego “ao menos tão claramente quanto eu vejo um seixo por baixo da água” (BARNES, 2006, p.31)⁸².

Eu e outrem apreendemos o meu psíquico, entretanto, o realizamos de modos distintos. Sartre demonstra como apreendemos o ego-visto de outrem em *O Ser e O Nada*. Outrem constitui meu ego-visto ao me ver. O termo ego-visto (*ego-regardé*) é cunhado uma única vez em EN para indicar como outrem me apreende (SARTRE, 1943, p.300). “[...] Sou meu Ego para o Outro no meio de um mundo que escoar em direção ao Outro” (1943, p.300)⁸³.

⁸² Essa compreensão é radicalizada na interpretação sartriana de Barnes, em seu artigo “*The Role of the Ego in Reciprocity*”, “meu ego, enquanto objeto psíquico, permanece aberto para julgamentos por outra consciência assim como pela minha própria” (BARNES, 1991, p.151).

⁸³ O filósofo francês desenvolve sua explicação utilizando o termo ego para designar tanto a apreensão da degradação da minha consciência por outrem como ego-visto, quanto a constituição reflexiva do ego psíquico.

Uma vez estabelecida a relação primeira entre as subjetividades, no qual outrem me apreende enquanto objeto no mundo, posso realizar o segundo momento da dinâmica do olhar, no qual outrem é apreendido enquanto objeto para mim, o que inclui sua situação, corporeidade, psíquico, etc. No segundo momento da dinâmica do olhar, sua corporeidade é apreendida enquanto a facticidade da transcendência-transcendida, centro do seu campo de ação e de referência, o vivido da sua consciência que me entrega suas emoções, qualidades, estados e ações em seus gestos. Deste modo, como explica Mouillie, a corporeidade de outrem me permite desvelar seu psíquico com a mesma profundidade do ego:

O exame das dimensões ontológicas do corpo mostra que o ser-para-outro estrutura o processo de objetivação psíquica. A consciência não é jamais unida ao corpo. Ela é corpo existente. É quando ela é desvelada na objetividade, por outrem, que o corpo se torna significante e psíquico. *Esse psíquico encarnado tem a profundidade real do ego* (MOUILLIE, 2000, p.57, grifos nossos)

Este psíquico encarnado com a profundidade real do ego é apreendido por outrem enquanto um ego-visto. “Ainda sou eu [moi], mas metamorfoseado por um meio novo e adaptado a esse meio; é um ser, meu ser, mas com dimensões de ser e de modalidades inteiramente novas” (1943, p.314). Da mesma maneira que a minha conduta apresentará estruturas diferentes ao ser apreendida reflexivamente por mim ou perceptivamente por outrem (1943, p.92), que meus sentimentos, qualidades e estados terão naturezas diferentes quando eu realizar a apreensão reflexiva e outrem intuí-los corporalmente (1943, p.42-43), meu psíquico é reestruturado ao ser apreendido pelo olhar de outrem. Enquanto eu realizo a constituição do meu ego como um quase-objeto transcendente, totalidade ideal do psíquico, unidade virtual irreal, “uma miragem perpetuamente decepcionante” (2003, p.122), que aparece lateralmente (pelo canto do olho) para a minha consciência refletida, o meu ego-visto tem como seu fundamento o olhar de outrem, é minha objetividade no mundo, só aparece como objeto para outrem, sendo completamente inapreensível por mim, só aparece para a minha consciência irrefletida como um objeto para o outro, dele terei conhecimento apenas a partir da linguagem. Dessa forma, embora seja o mesmo psíquico apreendido por mim e outrem, a própria forma de apreensão modifica sua

estrutura final, de maneira que ego e ego-visto não possuem a mesma natureza. Meu ego-visto é o meu psíquico tal como se inscreve na liberdade de outrem⁸⁴.

Assim, embora seja exatamente o mesmo psíquico apreendido por mim e outrem, as duas formas de apreensão constituem duas faces que podem ser comparadas. Coorebyter (2000, p.593-600) separa três elementos que diferenciam ego psíquico (ego enquanto objeto transcendente da reflexão impura) e ego-visto (meu ser-para-outro apreendido pelo olhar de outrem, o que o autor denomina de *ego-para-outro*).

De início, como primeira distinção, o autor demonstra que o ego-para-outro efetivamente conclui o processo de objetivação do psíquico (COOREBYTER, 2000, p.593). A consciência solitária realiza a reflexão impura na tentativa de se plenificar em objeto. Entretanto, não é possível constituir o ego psíquico enquanto objetividade a partir da reflexão. O ego psíquico não é uma negação completa da minha consciência, é um objeto virtual, a sombra de um em-si. O ego é a totalidade ideal do psíquico, é apenas um quase-objeto⁸⁵. “Ele se caracteriza pela sua irrealidade, pela sua natureza mágica e se dá como provável porque reenvia ao infinito” (SARTRE, 2003, p.137). Isso significa que a reflexão impura fracassa em seu projeto de se alienar em uma plenitude de ser.

Por outro lado, meu ego-visto é a negação completa da minha consciência efetuada por outrem enquanto algo que sou (sob a forma de não-ser) no mundo⁸⁶. Seu olhar consegue efetivamente constituir a minha objetividade, enquanto que a reflexão impura fracassa em sua tentativa. Outrem é, portanto, a condição de objetividade do meu ego-visto. Para Coorebyter, “nós nos revelamos mutuamente nossos egos e seus componentes” (2000, p.352). Ao ser desvelado por outrem, meu psíquico é apreendido enquanto objetividade no mundo como ego-visto.

Como segunda distinção Coorebyter (2000, p.595) afirma que “[...] o ego psíquico é minha própria produção, enquanto que o ego-para-outrem me afeta sem que eu tome nenhuma iniciativa”. Na obra *A Transcendência do Ego*, a consciência *irrefletida* solitária não possui ego. O ego não aparece em nossa consciência irrefletida quando

⁸⁴ “Os meios de realizar a síntese entre meu ser para outro e meu ser parar mim mesmo não existem” (MOUILLIE, 2000, p.58).

⁸⁵ O ego é um objeto psíquico que não depende do físico; o físico é apenas um enriquecimento sintético do ego (SARTRE, 2003, p.114).

⁸⁶ “Assim, originalmente, a ligação da minha consciência irrefletida ao meu ego-visto [ego-regardé] não é de conhecimento, é uma ligação de ser” (1943, p.300).

nos lançamos em nossas atividades. Para fazer surgir o ego, é preciso um movimento da consciência reflexiva que o constitua como objeto psíquico virtual transcendente. Constituo meu ego psíquico na reflexão impura, posso afetá-lo, reconstituí-lo, refletir sobre ele, na medida em que *sou o seu fundamento*. Para Sartre, o psíquico se revela apenas aos atos cognitivos da reflexão, “a temporalidade psíquica desaparece caso o para-si permaneça no irrefletido” (2009, p.230). Uma vez que mergulhamos em nossas atividades cotidianas, o ego deixa de aparecer a nossa consciência.

Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre introduz o olhar de outrem como agente que modifica essa estrutura, ao ser visto, “passo a existir enquanto eu (moi) para minha consciência irrefletida” (1943, p.299). O ser-visto implica a consciência de ser objeto para outrem sem a interferência da minha reflexão. O eu apreendido por outrem está presente à minha consciência irrefletida “enquanto é objeto para outro” (1943, p.300).

Mas, examinemos melhor: enquanto considerávamos o para-si em sua solidão, nós podíamos sustentar que a consciência irrefletida não poderia ser habitada pelo eu [moi]: o eu [moi] se entregava a título de objeto apenas para a consciência reflexiva. Mas aqui o eu [moi] vem frequentar a consciência irrefletida. Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo. *Portanto, o eu [moi] existe para ela no mesmo plano dos objetos do mundo; este papel pertinente apenas à consciência reflexiva: a presentificação do eu [moi], pertence agora à consciência irrefletida* (1943, p.299, grifos nossos)

Para que meu ego-para-outro seja constituído, eu dependo de uma liberdade que não é a minha. Não existe um modo de afetar, destruir ou dissipar essa alienação proveniente de outrem. Meu ego-para-outro aparece a minha consciência irrefletida como “um elemento da minha situação que desafia a minha liberdade” (COOREBYTER, 2000, p.596). Outrem é o fundamento deste ser que ele constituiu, dele tomo consciência por intermédio da linguagem, das condutas de outrem com relação a mim, das resistências ou facilidades com as quais me deparo em sociedade. Não posso afetar meu ego-visto, este objeto que sou (sob a forma de não-ser) aparece e é afetado apenas por outrem na medida em que ele é o seu fundamento.

Como terceiro ponto ressaltado na comparação entre ego e ego-visto, Coorebyter (2000, p.598) demonstra a relação da consciência aos dois. Tanto eu, quanto outrem podemos realizar a intuição do psíquico, seus estados ações e qualidades e, como um seixo debaixo da água, o nosso ego de forma turva. Isso implica que existem dois modos distintos de intencionar o mesmo psíquico, o que culminará na constituição de dois egos. Uma vez que existe tanto o ego-psíquico quanto o ego-para-outro

aparecendo para a nossa consciência, precisaremos nos relacionar com eles, confrontá-los, assumi-los, etc. Outrem me fornece uma identidade externa, demonstra uma parte de mim mesmo que eu ignoro. Por um lado, “outrem pode corrigir a imagem que eu faço de mim mesmo na reflexão impura ou cúmplice” (COOREBYTER, 2000, p.517), por outro “o ego psíquico pode servir para reestabelecer a verdade, para restaurar a lucidez do sujeito face ao seu próprio ego-para-outro” (COOREBYTER, 2000, p.599). “Um indivíduo ativo está em posição de opor seu ego ao seu personagem público ou de conciliar o segundo com o primeiro” (2000, p.599). Dessa forma, podemos opor a alienação da reflexão impura contra o olhar de outrem e vice-versa.

Nós dispomos de duas fontes de informações para nos conhecermos; nosso sentido íntimo nos fornece um certo número de dados [...] e as pessoas que nos cercam fornecem outros. Algumas vezes, essas informações coincidem e se completam. Podemos corrigi-las umas pelas outras (SARTRE, 1952, p.42)

Constituo meu ego psíquico reflexivamente, mas não posso apreendê-lo diretamente, posso me enganar sobre mim mesmo em minha reflexão impura e, por fim, posso constituí-lo com memórias falsas. Meu ego-para-outro, constituído pelo olhar de outrem, também é inacessível por uma intuição direta para mim, ele não é objeto posicional da minha consciência, pois aparece para a minha consciência irrefletida como objeto para outro⁸⁷. Meu ego-visto é revelado pela linguagem, pelas ações de outrem, pela forma como sou tratado em sociedade. Outrem pode errar sobre mim, uma vez que reorganiza o mundo inteiro ao redor de mim para que possa me apreender⁸⁸. Dessa forma, nem eu, nem outrem possuímos privilégio sobre o conhecimento do meu psíquico. Cada forma de releitura do meu psíquico, apresentada por mim e outrem, possuem a mesma validade.

Esse confronto realizado por Coorebyter (2000, p.593-600) entre ego psíquico e ego-para-outro permite destacar as diferenças entre os dois conceitos e, ao mesmo tempo, reafirmar que estas são duas formas de me apreender. Meu ego é minha forma de

⁸⁷ “Não posso sequer dirigir uma intenção vazia rumo a este ego [ego] [...]; com efeito, ele está separado de mim por um nada que não posso preencher, posto que o apreendo enquanto ele não é para mim e existe por princípio para o outro” (1943, p.300).

⁸⁸ “Eu me engano porque organizo o mundo inteiro em torno desse gesto de modo diferente do que ele se organiza de fato” (1943, p.332).

apreensão reflexiva do meu psíquico, assim como meu ego-visto é meu psíquico tal como apreendido por outrem.

Mostrando, em sua primeira refutação do solipsismo, que a visada de outrem e a minha são autônomas e compõe duas imagens paralelas de mim-mesmo, Sartre se coloca em posição de reconhecer as distinções, a hierarquia e o antagonismo entre os dois Egos: eles podem se combater, pois visam o mesmo objeto, com os mesmos métodos, mas não possuem a mesma composição, nem a mesma natureza (COOREBYTER, 2000, p.598)

Ego psíquico e ego-visto são constituídos a partir do psíquico como degradação da consciência, mas não possuem a mesma “natureza”. As formas em que minha liberdade e a de outrem apreenderão o psíquico o constituirão de modos diferentes. Outrem constituirá meu *ego-visto* a partir da apreensão minhas ações, emoções e qualidades como *unidade objetiva* (que aparece apenas para a minha consciência irrefletida) enquanto que minha reflexão impura constituirá o ego com base na mesma matéria como *unidade virtual* (que aparece apenas para a minha consciência refletida). Ego psíquico e ego-visto são duas faces alienadas do mesmo psíquico, unificadas por Sartre sob a mesma nomenclatura de ego, mas constituídos de modo distintos e com caracteres diferentes.

VII. CONCLUSÃO

Nós propomos investigar o entrelaçamento entre ego psíquico e ego-visto, a partir das obras *L'Intentionnalité*, *La Transcendance de l'Ego* e *L'être et Le Néant*, tendo em vista suas origens no pensamento husserliano. Sartre não se coloca como um verdadeiro discípulo de Husserl perpetuando a teoria de seu mestre. O filósofo francês se aproxima da fenomenologia husserliana para nela encontrar conceitos a serem reinterpretados e utilizados na construção da sua própria ontologia fenomenológica.

Husserl ofereceu a possibilidade de repensar as relações entre a consciência e o mundo a partir do conceito de intencionalidade que elimina a concepção das representações internas e relaciona a consciência ao objeto sem intermediários. Ele demonstrou, em *Investigações Lógicas*, um modo da consciência se relacionar ao seu objeto intencional diretamente, sem intermediários, superando as teorias representacionistas. Entretanto, Sartre se afasta da teoria husserliana em razão da *redução*. Husserl excluiu o objeto efetivo das investigações fenomenológicas, tanto em *Ideias I* quanto em *Investigações Lógicas*. Na visão sartriana, apresentada em *A imaginação*, no momento em que a redução exclui o objeto efetivo que pode ser percebido, tocado, visto, etc., das investigações fenomenológicas, surge como dificuldade a diferenciação entre a percepção e a imaginação ou realidade de irreabilidade. Husserl afirma, em *Investigações Lógicas*, que a própria consciência intenciona seu objeto como imagem ou como percepção, dessa forma, a distinção entre realidade e irreabilidade está na maneira em que a consciência intenciona seu objeto. Para o filósofo francês, é preciso que os modos de intencionar os objetos reais e irreais sejam diferentes, porém, além disso, é preciso ainda diferenciar a *natureza* do próprio objeto intencionado, o que não é possível depois de efetuar a redução. Por essa razão, Sartre não utilizará o conceito de redução fenomenológica, integrando a efetividade em sua teoria.

De início, em *L'Intentionnalité*, Sartre explicou que a consciência não possui interior, não existem objetos psíquicos, físicos ou psicofísicos *na* consciência; ela intenciona o objeto transcendente sem intermediários. O ensaio apresenta a translucidez da consciência enquanto perpétuo ultrapassamento de si como uma explosão translúcida em direção à opacidade do mundo transcendente. Posteriormente, na "Conclusão" da

obra *A Imaginação*, Sartre demonstrou que a condição para que uma consciência possa posicionar a irrealidade é que ela esteja em situação, em relação com o mundo. Por fim, na “Introdução” da obra *O Ser e O Nada*, ele desenvolveu profundamente a definição de consciência em relação ao mundo.

Toda consciência é consciência de alguma coisa, a consciência só existe enquanto consciência de um objeto, isso implica que a consciência só exista em relação ao objeto intencionado. O objeto está frente a consciência como aquilo que a consciência não é. Existe a negação radical na qual a consciência não é o objeto do qual é consciente, ela o desvela, o julga, adota um ponto de vista exterior sobre ele. Os objetos percebidos existem por si, no mundo, independente da consciência, embora seu sentido seja doado pela intencionalidade. Enquanto que a consciência só existe enquanto consciência do objeto, mas significa os objetos que apreende. Assim, a consciência é esvaziada de ser e a plenitude da existência situada no ser-em-si. O homem só existe em relação ao mundo que existe por si, mas que só tem sentido a partir da sua significação.

A compreensão da intencionalidade como o solo no qual Sartre constrói sua ontologia permite investigar a obra *A Transcendência do Ego*. A intencionalidade enquanto *relação direta ao seu objeto*, sem nenhuma interioridade, enquanto completa translucidez, estabelece o fundamento para a expulsão do ego da imanência. Uma vez que não existe nada na consciência, todos os objetos físicos, psico-físicos e psíquicos são transcendententes. Na interpretação sartriana da intencionalidade, o ego necessariamente é um objeto transcendente.

A concepção do ego enquanto objeto transcendente remete à teoria husserliana de *Investigações Lógicas*. Na primeira edição desta obra, o filósofo alemão recusou a existência do eu transcendental e afirmou que o ego é apenas um objeto transcendente. Sartre acompanhou a definição husserliana de ego transcendente, em sua visão, o ego não está nem formalmente, nem materialmente na consciência. Dessa forma, a obra *A Transcendência do Ego* foi escrita sob a inspiração husserliana. Entretanto, já na segunda edição do texto de *Investigações Lógicas*, Husserl repensa sua compreensão anterior e defende, em nota de rodapé, a existência do *eu transcendental*. Neste ponto, Sartre se afasta de seu predecessor e sustenta a

necessidade de se manter fiel à compreensão da intencionalidade enquanto translucidez frente à opacidade do mundo.

Ao se destacar da teoria husserliana, Sartre percorre os trajetos de sua própria concepção egológica. O ego não poderia estar nem formalmente, nem materialmente na consciência, pois a intencionalidade é absoluta espontaneidade. Nada poderia existir no interior da consciência, tampouco poderia existir por trás de seus atos, coordenando-os ou unificando suas vivências. A intencionalidade não poderia abrigar nada em sua interioridade, posto que não possui interior. Ela é um explodir em direção ao mundo, é um absoluto não-substancial autossuficiente e não depende de outra coisa senão de si mesma. A consciência é translucidez em relação à opacidade dos objetos.

Na teoria sartriana, toda consciência é consciência de um objeto que ela não é. Existe a negação radical entre a intencionalidade e seu objeto posicionado; a consciência não é o objeto que intenciona. A intencionalidade é consciência posicional do objeto transcendente e, ao mesmo tempo, é consciência não-posicional de si. Para ser consciência posicional do objeto é preciso ser consciência não-posicional de si. Esta consciência – posicional do objeto e não-posicional de si – é, inicialmente, irrefletida. Para Sartre, na obra *A Transcendência do Ego*, a consciência irrefletida não possui Eu; ela é consciência de si a si, de ponta a ponta, como translucidez.

A consciência irrefletida é primeira e autônoma, é o modo primário com o qual nos relacionamos com o mundo em que nos esgotamos em nossas ações e emoções cotidianas. No cotidiano, nos engajamos em nossas ações de maneira irrefletida, por exemplo, me engajo na escrita de um texto irrefletidamente, minha consciência se volta completamente para a ação de escrever e nela se esgota.

Graças a consciência irrefletida, podemos realizar a reflexão. A reflexão é uma consciência de segundo grau que depende da consciência irrefletida para existir. Na reflexão uma consciência reflexiva apreende outra consciência de modo posicional enquanto seu objeto. Sartre afirma existir uma simbiose entre a consciência refletida e a consciência reflexiva, são duas consciências da qual uma é consciência da outra, existindo em unidade indissolúvel. Não existe a negação radical na qual o objeto posicionado não é a consciência. A consciência reflexiva não poderia se desassociar completamente da consciência refletida para assumir o ponto de vista externo e,

assim, julgá-la como objeto. Em razão dessa ausência da negação radical, o refletido é apenas quase-objeto da reflexão, a consciência não é capaz de ser plenamente objeto para si mesma.

Na reflexão impura, ou consciência de segundo grau, a consciência tenta acreditar na possibilidade de plenificar seu próprio ser. Ela tenta apreender a consciência refletida como um objeto, para constituir seu ser, interiorizá-lo e, assim, atingir plenitude. Sua finalidade é mascarar sua própria espontaneidade, falta de ser e incompletude. Entretanto, como indicado acima, a consciência não consegue se constituir como objeto.

Entretanto, a partir da reflexão impura, o psíquico surge por trás do refletido como a sombra de um objeto. O psíquico não é objeto mundano, nem é imanente à consciência, é um quase-objeto transcendente. Ele não é o objeto apreendido pela consciência, o objeto da reflexão é a consciência refletida, o psíquico é intencionado *através* da reflexão, por de trás da consciência refletida. O psíquico é composto dos estados, ações, qualidades, as faces do Eu e do Mim e, sua totalidade ideal é o ego. O ego, enquanto totalidade ideal do psíquico, aparece sempre no horizonte de seus estados e ações e qualidades.

A reflexão impura tenta hipostasiar o ego, se identificar com ele e interiorizá-lo como núcleo de identidade que a plenificaria. Ele é visto, pelos olhos da reflexão impura, como criador dos nossos objetos psíquicos e fonte de nossas ações. Entretanto, esse projeto não se efetiva. A consciência não consegue objetivar seu ser. A identificação com o ego, sua constituição como núcleo do qual emanam nossos atos e psíquico não é possível, uma vez que a consciência é absoluta espontaneidade. O ego é apenas um objeto que aparece para a consciência, a intencionalidade é absoluta espontaneidade em relação direta aos objetos.

A concepção do ego enquanto objeto transcendente é, para Sartre, uma forma de superar o solipsismo em *A Transcendência do Ego*. O meu psíquico não corresponde mais a noção da minha vivência interior, ao qual eu teria acesso privilegiado em detrimento de outrem. O psíquico é transcendente, ele só aparece para mim a partir da reflexão impura, como um quase-objeto sob o qual posso me enganar. Para conhecer o meu psíquico, eu e outrem tentaremos apreender um objeto transcendente. Não existe privilégio sobre o que posso conhecer de mim mesmo em

detrimento do conhecimento que outrem pode realizar. O psíquico será apreendido com o mesmo caráter de dubitável tanto por mim, quanto por outrem.

Na obra *O Ser e O Nada*, Sartre aperfeiçoará sua compreensão da superação do solipsismo, a partir da teoria husserliana, para demonstrar que não basta apenas indicar a transcendência do ego, retirando meu privilégio do conhecimento sobre mim mesmo, também é preciso indicar a importância de outrem para nossa própria existência.

Segundo o filósofo francês, Husserl foi o primeiro a demonstrar que o solipsismo não é superado meramente ao encontrar outrem enquanto subjetividade no mundo, ele é solucionado apenas ao demonstrar a necessidade da existência de outrem para a minha própria existência. Husserl demonstrou, na obra *Meditações Cartesianas*, a descrição do encontro com outrem enquanto condição da existência do ego empírico que sou no mundo e, também, do próprio mundo. Entretanto, para Sartre, esse grande avanço husserliano em relação às demais teorias da intersubjetividade, a saber, a relação de dependência entre os sujeitos mundanos, desmorona em razão do seu idealismo. Husserl coloca como exigência para a construção da fenomenologia na obra *Meditações Cartesianas* a realização da *redução fenomenológica* com a qual encontro o *eu transcendental* para o qual os *fenômenos aparecem*. Destacamos duas críticas sartrianas sobre essa proposta de Husserl. A primeira crítica se aplica à ausência da existência de um ser-em-si; para Sartre, é preciso descrever o ser transfenomenal dos fenômenos coextensivo ao fenômeno que sustenta a aparição e mantém a irreducibilidade do objeto à consciência que dele temos. A segunda crítica se aplica à manutenção tese do eu transcendental; para Sartre, não existe um meio de estabelecer relações diretas entre os sujeitos transcendentais, é impossível ultrapassar aquilo que é apreendido pela consciência em direção ao eu transcendental de outrem diretamente. Dessa forma, na teoria sartriana, é preciso assegurar a irreducibilidade da existência do mundo à minha consciência e, ainda, definir o ego enquanto objeto transcendente para estabelecer relações com outrem de forma direta intencionalmente.

A compreensão do ego enquanto objeto transcendente prepara o solo no qual será possível estabelecer a construção das relações intersubjetivas na dinâmica do olhar⁸⁹. No primeiro momento das relações com outrem, só é possível estabelecer uma relação de ser a ser entre as consciências, uma vez que não existe eu transcendental. Não existe nenhum eu puro controlando meu centro de referência, coordenando minha vivência irrefletida ou como polo das minhas ações que seja inapreensível por outrem. De modo semelhante, no segundo momento das relações com o outro, só posso perceber seu psíquico no mundo na medida em que não existe eu puro por trás da sua corporeidade; percebo o psíquico de outrem na corporeidade, enquanto aquilo que ele é. Dessa forma, só posso estabelecer relações diretas com outrem na medida em que não existe nenhum eu transcendental, o desenvolvimento da dinâmica do olhar na obra *O Ser e O Nada*, só tem sentido a partir da compreensão da transcendência do ego.

A transcendência do ego permite o estabelecimento da intersubjetividade a partir de uma relação direta entre as intencionalidades na obra *O Ser e O Nada*. Reconheço outrem como subjetividade no momento em que tenho consciência irrefletida de que a minha intencionalidade é atravessada e apreendida por outrem enquanto objetividade no mundo. Na dinâmica do olhar, tenho consciência irrefletida de ser objeto para outrem ao ser visto. Sou objeto para outrem-sujeito que transcende minha transcendência enquanto negação da minha intencionalidade. No exemplo da vergonha, enquanto estiver olhando através da fechadura, sou absoluta espontaneidade que organiza o mundo a partir dos meus fins, entretanto, outrem é um centro de referência de seu universo que me apreende encurvado sobre a fechadura como objeto. Ele transcende a minha transcendência, realiza a negação radical da minha consciência e me apreende como objetividade vista no mundo. Seu olhar vem me buscar em situação, em minhas relações com o mundo. Ele transcende a minha transcendência sobre o mundo enquanto negação da minha significação sobre o mundo, fazendo-a escoar em sua direção. Outrem me apreende como objeto

⁸⁹ Esta concepção de consciência desenvolvida por Sartre guarda a superação da concepção de um intermediário entre a intenção e o intencionado desenvolvida por Husserl possibilitando que as subjetividades possam estabelecer relações diretas entre si e, ao mesmo tempo, modificando a compreensão do pai da fenomenologia, a intencionalidade sartriana define uma nova relação do homem ao mundo na qual a intencionalidade é uma potência significadora em relação aos objetos que existem por si de maneira que nos relacionamos a outrem em situação. Encontramos outrem como um ser-no-mundo que se relaciona diretamente à nossa própria consciência.

visto em um mundo visto. Tenho consciência irrefletida de ser-visto e sinto vergonha do meu ser-para-outro constituído por outrem. A minha vergonha é o reconhecimento de que sou este ser para outro objetificado no mundo. Não poderia ser objeto para outro objeto, nem posso ser objeto para mim mesmo, assim, só posso ser objeto para outrem sujeito. Outrem é necessário para a minha constituição enquanto um existente objetivo no meio do mundo. A intersubjetividade se fundamenta na necessidade de outrem enquanto sujeito para a constituição da minha objetividade.

Pelo medo, orgulho ou vergonha tenho consciência irrefletida de ser objeto para outrem, independentemente de sua presença corpórea. Na medida em que a intersubjetividade se estabelece primordialmente a partir das relações intencionais, a ausência ou presença de outrem é apenas uma variação empírica que ocorre sob o fundo da sua *presença fundamental* já estabelecida inicialmente. Outrem é primordialmente uma presença fundamental à minha consciência, independente de sua localização concreta. Tenho consciência irrefletida de ser objeto para outrem enquanto presença fundamental, consciência intencional que significa seu universo no qual me apreende como objeto dentre objetos, por essa razão, posso ser objeto para outrem em qualquer lugar, esteja ele presente fisicamente ou ausente. Dessa forma, no primeiro momento da dinâmica do olhar, outrem aparece como subjetividade para minha consciência irrefletida ao me apreender enquanto um objeto.

A explicação do primeiro momento da dinâmica do olhar, na qual encontro outrem como o sujeito para o qual sou objeto, permite a investigação dos elementos que compõem o segundo momento desta dinâmica no qual percebo sua corporeidade vivida. No segundo momento das relações com outrem, o apreendo enquanto objeto conhecido. Nesta intuição de outrem apreendemos seu psíquico corporalmente, o que é explicado por Sartre a partir da investigação de três estruturas ontológicas: corpo-para-si, corpo-para-outro e corpo-para-si-para-outro.

Sartre afirma que é uma necessidade ontológica que a consciência exista em situação corporalmente. É necessário que o sujeito surja em uma determinada época, local, etnia, classe social, etc., entretanto, é contingente que seja um homem, francês, burguês, escritor, filósofo, etc. Suas características contingentes – como seu lugar de nascimento, etnia que pertence, classe social que cresceu – estão sedimentadas no seu corpo por intermédio dos lugares que frequenta, local que habita, roupas que

veste, características físicas, etc. Esta facticidade existida corporalmente participa do que apreendo nas relações com outrem como um dos elementos que utilizarei na constituição de seu ego-visto.

Este corpo não se reduz aos elementos materiais que o compõem. A corporeidade é o centro de referência e de ação a partir do qual os objetos se revelam, ao mesmo tempo, é esta própria organização do mundo que se estende através dos objetos. Sou o centro de referência e utilização dos objetos de forma irrefletida, pois o existo, o sou, o vivencio no mundo. Meus gestos e comportamentos não são causados pela minha consciência, eles são a vivência da consciência corporalmente. Nossas emoções, afetividades, estados, qualidades, etc., são vivenciados corporalmente irrefletidamente. A intencionalidade vivencia seu corpo enquanto é inteiramente seu corpo (SARTRE, 1943, p.344-345), nossa corporeidade vivida é a matéria das emoções (SARTRE, 1995, p.96), nosso corpo é ainda a matéria dos nossos psíquicos (SARTRE, 1943, p.377-378). Nossas manifestações fisiológicas são a própria conduta emotiva e substância psíquica vivida da consciência.

A definição de corpo-para-si enquanto corporeidade vivida irrefletidamente como centro organizador do mundo e, ao mesmo tempo, como a própria organização do mundo permite desenvolver o conceito de corpo-para-outro. O corpo-para-outro não é apreendido como um em-si transcendente-transcendido, a percepção da corporeidade é inteiramente diferente da percepção dos demais objetos mundanos, pois se dá enquanto transcendência-transcendida. Outrem me compreende a partir das relações que estabeleço em meu mundo em direção aos meus fins, como o centro de referência e de ação, por essa razão, minhas condutas, ações e emoções, entregam meu psíquico.

No exemplo sartriano, ao visitar a casa de meu amigo Pedro que está ausente, esboço a sua existência a partir da disposição dos objetos que o indicam. O arranjo de seus móveis no escritório, a arrumação da sua estante de livros e a coordenação dos seus pertences sob a sua mesa possuem uma disposição que o indicam como o centro de organização de seu mundo. No momento em que Pedro chega, sua corporeidade vivida é apreendida como o centro de referência que organiza estes objetos rumo aos seus próprios fins. Pedro aparece como corporeidade vivida que segura o copo, que olha para a mesa, que se movimenta em direção à garrafa que deseja pegar para

beber. Sua corporeidade vivida é apreendida em relação aos demais objetos ao seu redor, enquanto seu centro de ação e referência, que se direciona aos seus fins.

A emoção será apreendida de maneira semelhante uma vez que a conduta emotiva é também uma forma de organização do mundo que tem a minha corporeidade vivida como seu centro de referência. A emoção reelabora os modos de apreensão do mundo magicamente para que ele apareça como encantado, fora do determinismo causal no qual precisamos agir efetivamente. Ela será apreendida como um modo de reelaborar as relações com o mundo tendo a corporeidade vivida enquanto centro. O medo do soldado é apreendido na organização do mundo do qual ele é o centro. Posso observar sua mudança de organização do mundo na medida em que ele tinha o inimigo mantido sob a distância pela trajetória sua bala, mas agora corre desenfreadamente em direção à selva como pátria salvadora que se abre para escondê-lo. Suas manifestações fisiológicas irrefletidas são a vivência medrosa da consciência de maneira que seus passos incertos e hesitantes me entregam o seu medo. Sua corporeidade é apreendida em suas relações significantes com o mundo, percebo o medo do soldado correndo com passos desenfreados, inseguros e instáveis em direção à sua salvação na mata. Dessa forma, apreendo o psíquico de outrem em sua corporeidade vivida em situação.

O conceito de corpo-para-outro nos fornece elementos para compreender o segundo momento da dinâmica do olhar. No exemplo da vergonha, tento escutar a cena que se passa dentro do quarto, agachado no corredor olhando pela fechadura. Meu ciúme organiza os objetos ao meu redor a partir da minha vontade de ver o que se passa no quarto. Eu sou esta corporeidade vivida agachada para olhar através da fechadura, com o rosto corado e coração acelerado com medo de ser visto, sou esta consciência ciumenta que significa os objetos e, também, sou a própria disposição dos objetos que aparecem enquanto fechadura a ser espiada, vozes a serem ouvidas, etc. Ao ser visto, outrem me apreende minha corporeidade vivida, com o rosto enrubescido e mãos que tremulam ao ser visto espiando, como a chave de organização desta situação em relação aos objetos da situação. Meu psíquico está completamente entregue a outrem em meus gestos no mundo.

Por fim, Sartre define o conceito de corpo-para-si-para-outro. Vivo irrefletidamente no mundo como corpo-para-si. Enquanto me esforço para ler este texto, sinto consciência

dolorosa da leitura. Posso parar de focar minha atenção na leitura, sair do modo irrefletido, para apreender a minha dor enquanto o meu mal como um objeto psíquico na reflexão. Ainda que eu apreenda meu corpo-psíquico como matéria da dor, constituirei apenas objetos psíquicos como unidades virtuais para a consciência. Meu mal nada me ensina sobre a minha dor, não existe aqui a cognição ou identificação do problema.

Entretanto, enquanto corpo-para-outro, outrem realiza a negação interna da minha consciência, transcende minha transcendência sobre o mundo e apreende meu psíquico na minha corporeidade vivida no mundo. Outrem consegue constituir minha objetividade no mundo que pode ser conhecida, valorada, julgada, etc. Outrem me objetiva no mundo, me doa caracteres, valores e julgamentos.

Receberei estas informações, aplicados ao meu corpo-psíquico como objeto para mim, por intermédio da linguagem. É por meio destes conceitos que poderei conhecer meu corpo-psíquico objetivamente. Os conhecimentos objetivos fornecidos por outrem constituirão, assim, uma camada do nosso corpo que nos permite uma intuição cognitiva da nossa própria corporeidade. Por exemplo, o médico define através de exames que a minha dor ao ler está localizada em meus olhos graças a um problema de visão, ele me informa sobre especificidades que não poderia adquirir sozinho. Desse modo, outrem é fundamental para a minha existência enquanto objetividade no mundo e para o conhecimento que tenho de mim mesmo.

Embora outrem constitua minha objetividade no mundo, me doe caracteres objetivos e possibilite que eu me conheça por intermédio de suas informações sobre mim, não sou plenamente o meu *ego-visto*. Para Sartre, a intencionalidade é nadificação de si de modo a não coincidir jamais com ela mesma e, ao mesmo tempo, é nadificação do ser que só existe em relação ao ser que transcende e significa. A dupla nadificação de si e do ser implica que a consciência jamais se identifique plenamente à sua objetividade no mundo, ela é seu *ego-visto* sob a forma de não-ser.

Sou (à maneira de não-ser) meu *ego-visto* alienado no mundo por outrem. No momento em que reconheço outrem enquanto subjetividade que me olha, tenho a consciência irrefletida de ser objeto para ele. Ao reconhecer outrem enquanto subjetividade que me olha, necessariamente assumo uma posição de resignação, evocação ou negação do meu ser-para-outro, dotando-o de sentido. Assumo

irrefletidamente uma posição diante da minha objetivação por outrem no medo, orgulho ou vergonha, o que são maneiras de significar meu ser-para-outro. Eu assumo uma posição diante do meu ser-para-outro, ele só existe para mim a partir da minha significação. Entrarei em contato com o modo que outrem me apreende, por intermédio de sua fala, suas condutas e tratamento com relação a mim, significando-os irrefletidamente.

Dessa forma, compreendemos que, o homem não é plenamente seu ego psíquico, o qual aparece à consciência como objeto transcendente, nem é seu ego-visto, o qual significará e assumirá uma posição. A consciência se colocará como absoluta espontaneidade frente aos objetos psíquicos, podendo refletir sobre eles. Assim, podemos, por fim, compreender a relação entre ego psíquico e ego-visto.

Sartre demonstrou uma construção dialética do ego, em uma nota de rodapé na obra *O Idiota da Família*. De início, realizo minhas ações no mundo irrefletidamente. Posteriormente, posso realizar a reflexão impura e constituir o ego psíquico enquanto objeto transcendente. Mas não estou solitariamente no mundo. Outrem realizará a negação interna da minha consciência, apreenderá minha corporeidade vivida enquanto centro de referência e de ação e realizará a objetivação do meu psíquico ao apreendê-lo. Outrem é o responsável por realizar a minha constituição objetiva no mundo. Graças a outrem sou objeto que pode ser conhecido, julgado, valorado, classificado, etc. As outras subjetividades me entregam uma nova dimensão de ser, enquanto ser que sou sob a forma de não-ser, com características e estruturas específicas que não poderia adquirir sozinho. Outrem me doa caracteres objetivos que posso conhecer, ele me coloca em condições de formular um juízo objetivo cognoscível sobre mim mesmo. Outrem fornece elementos, significações e informações objetivas para que eu possa me conhecer. O meu conhecimento objetivo sobre mim é formulado a partir dos dados fornecidos por outrem por intermédio de sua fala, gestos e tratamento direcionados a mim. Posso refletir sobre esses dados, avaliar se são condizentes com minhas condutas ou não, doar a eles uma significação, assumi-los orgulhosamente ou me envergonhar deles e, por fim, utilizar ou não esses caracteres objetivos para constituir meu ego psíquico através da reflexão. O ego psíquico é construído pela minha própria reflexão com a minha própria significação, mas também carrega os caracteres objetivos fornecidos por outrem. Os indivíduos

dependem uns dos outros para que existam enquanto objetividade, para que possam se conhecer e para agregar uma camada de constituição do psíquico que o enriqueça.

O ego psíquico, constituído por mim, que contém também os caracteres alienantes fornecidos por outrem, não pode ser apreendido diretamente como objeto da consciência. Para Barnes (2006, p.31) e Coorebyter (2000, p.518), não é possível que outrem possa apreender diretamente meu ego enquanto objeto, assim, meu ego não é intencionado diretamente nem por mim, nem por outrem. Ele é uma unidade ideal, virtual e fantasmática que só aparece enquanto miragem decepcionante. Entretanto, é possível a outrem apreender as ações, os estados, as qualidades, o psíquico vivido corporalmente, os comportamentos e gestos, a partir dos quais é possível delinear o meu ego como um seixo no fundo do poço. Os dois autores indicam que tanto eu, quanto outrem podemos observar e interpretar meu psíquico, sendo que em seu horizonte aparecerá de forma turva a sombra da unidade ideal do ego. O ego aparece tanto para mim, quanto para outrem no horizonte dos objetos psíquicos que o compõem da mesma maneira que um o seixo no fundo do poço. Por baixo da água turva, está o ego como tema unificador do psíquico.

Entretanto, se eu e outrem apreendemos o psíquico, não significa que o faremos igualmente. Enquanto eu intenciono o psíquico como unidade virtual, outrem intenciona meu psíquico enquanto unidade objetiva. Meu psíquico é remodelado objetivamente ao ser apreendido por outrem. Seu olhar apreende meu psíquico como um ego-visto. Ele recebe novas estruturas, passa a existir no mundo efetivamente com densidade ontológica, de maneira semelhante a um objeto que pode ser conhecido, dotado de caracteres, julgado, etc.

O psíquico é reestruturado ao ser inscrito na liberdade de outrem. Isso culmina na constituição de duas faces de um mesmo psíquico com características distintas. Estas se destacam ao comparar a descrição sartriana de ego psíquico e ego-visto. Meu ego psíquico é *unidade virtual* constituída como o resultado fracassado da tentativa da reflexão impura realizar a completa negação da própria consciência enquanto objeto. Ele aparece através da consciência reflexiva impura, como objeto transcendente que não posso posicionar diretamente, mas que permanece no horizonte dos estados, ações e qualidades que posso apreender. Sou o fundamento desta tentativa fracassada de realizar a negação completa da minha própria consciência para

constitui-la enquanto um ser em meu interior. Mas não é possível para a consciência realizar a negação completa de si mesma plenificando seu ser em objeto mundano. Para realizar a constituição objetiva de nossa existência, precisamos das outras consciências. Outrem é capaz de realizar a negação interna da minha consciência me constituindo como objeto. O olhar de outrem realiza a *negação interna* da minha consciência constituindo meu ego-visto como *objetividade* no mundo. Meu ego-visto aparece para a minha consciência irrefletida, como objeto do qual eu não posso ter consciência direta, mas cujas características poderão ser transmitidas pela comunicação ou interpretados nos gestos e ações que outrem assume com relação a mim. Outrem é o fundamento do meu ego-visto, que me aliena no mundo, sem que eu tenha qualquer controle sobre sua apreensão.

Os capítulos precedentes, expressam, portanto, uma narrativa que parte das origens do pensamento sartriano na teoria husserliana e atingem, por fim, a relação entre *ego psíquico* e *ego-visto*. O movimento sartriano, iniciado a partir da apropriação do conceito husserliano de intencionalidade em *L'Intentionnalité*, o permitiu construir o ego como objeto transcendente em TE e, posteriormente, o ego-visto como meu ser-para-outro em EN. A investigação deste processo nos permite compreender, respondendo as questões propostas na introdução, que ego psíquico e ego-visto não são constituídos do mesmo modo – meu ego psíquico é constituído pela reflexão, meu ego-visto é constituído pelo olhar de outrem –, os dois possuem caracteres ontológicos diferentes – meu ego é um quase-objeto virtual, enquanto que meu ego-visto é meu ser (que sou à maneira de não ser) objetivo no mundo –, eles aparecem para mim de modos distintos – meu ego aparece apenas no âmbito reflexivo, enquanto que meu ego-visto só aparece a minha consciência irrefletida –; características estas que acentuam a dissemelhança entre ego psíquico e ego-visto retratadas em *O Ser e O Nada* e *A Transcendência do Ego*. Ao mesmo tempo, diante destas desigualdades, o psíquico, enquanto degradação da minha consciência, é um único e mesmo objeto transcendente apreendido por mim e outrem. Ego psíquico e ego-visto são duas faces do mesmo psíquico, constituídas de modos diferentes e com características distintas.

REFERENCIAS

OBRAS DE SARTRE :

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers Pour Une Morale*. Gallimard, 1983a

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

_____. *La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi ; précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*. Paris: Vrin, 2003

_____. *L'être et Le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1943

_____. *L'espoir maintenant: les entretiens de 1980*. Verdier, 2007.

_____. *Les carnets de la drôle de guerre : novembre 1939-mars 1940*. Gallimard, 1983b

_____. *L'existentialisme est un Humanisme*. Gallimard, 1996

_____. *L'imagination*. PUF, 1963

_____. *L'imaginaire*. Gallimard, 1940

_____. Orphée Noir. In. : _____. *Situations III. Lendemain de Guerre*. Gallimard, 1949. p. 229-287.

_____. Présentation des Temps modernes. In. : _____. *Situações II. Littérature et engagement*. Gallimard, 1948. p.7-30.

_____. *Réflexions sur la question juive*. Paris, Gallimard, 1954

_____. Sartre par Sartre. In. : _____. *Situations IX : Melanges*. Gallimard, 1972. p.99-136.

_____. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Gallimard, 1952

_____. *The Family Idiot*. Gustave Flaubert, 1821-1857. Volume 1. The University of Chicago Press, 1981

_____. *The Family Idiot*. Gustave Flaubert, 1821-1857. Volume 4. The University of Chicago Press, 1991

_____. *Un Théâtre de situations*. Gallimard, 1973

_____. *Vérité et existence*. Gallimard, 1989b

OBRAS DE HUSSERL :

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Parises Vörtrage*. (Husserliana Band I) 2. Aufl. Herausgegeben von Prof. Dr. S. Strasser. Haag: Martinus Nijhoff, 1991

_____. *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. (Husserliana Band XVI) Herausgegeben von Ulrich Claesges. Haag: Martinus Nijhoff, 1973d

_____. *Erste Philosophie*. Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion (Husserliana Band VIII). Herausgegeben von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff, 1996

_____. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. 1 Halbband. (Husserliana Band III - 1) Herausgegeben von Karl Schuhmann. Haag : Martinus Nijhoff, 1976

_____. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (Husserliana Band IV). Herausgegeben von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1952

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (Husserliana Band V). Herausgegeben von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1971

_____. *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil. (Equivalente à Husserliana Band XIX) Halle a. s. : Max Niemeyer Verlage, 1901

_____. *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. (Equivalente à Husserliana Band XIX)* Halle a. s. : Max Niemeyer Verlage, 1913

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. (Husserliana Band X).* Herausgegeben von Rudolf Boehm. 2 Auflage. Haag: Martinus Nijhoff, 1969

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1905-1920. Erster Teil. (Husserliana Band XIII)* Herausgegeben von Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff, 1973a

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1921-28 Zweiter Teil. (Husserliana Band XIV).* Herausgegeben von Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff, 1973b

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1929-1935. Dritter Teil. (Husserliana Band XV).* Herausgegeben von Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff, 1973c

COMENTADORES :

BARBARAS, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl.* Chatou: Éditions de la Transparence, 2004

BARBARAS, Renaud. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manqué.* In. : BARBARAS, R. (Org.). *Sartre: Désir et liberté.* Paris: Presses Universitaires de France, 2005. pp.113-140.

BARNES, Hazel E. Sartre's Ontology: The revealing and Making of Being. 2006. In.: HOWELLS, Christina (ed.). *The Cambridge companion to Sartre.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp.13-38

_____. The Role of the Ego in Reciprocity. 1991. In.: ARONSON, Ronald (ed.). *Sartre Alive.* Detroit: Wayne State University Press, 1991. pp.151-159

_____. Translator's Introduction. In.: SARTRE, Jean Paul. *Being and Nothingness.* Washington Square Press, 1993. pp. 8-48.

- BENOIST, Jocelyn. *Autour de Husserl: l'ego et la raison*. Paris: Vrin, 1994
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874
- BEAUVOIR, Simone. *A Cerimónia do adeus: Seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre*, agosto-setembro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012
- BOSCHETTI, Anna. *Sartre et "Les Temps modernes": une entreprise intellectuelle*. Paris : Minuit, 1985
- BORHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971
- CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles: Ousia, 2004
- _____. *L'imaginaire: Sartre*. Paris : Ellipses, 1999.
- _____. Réflexion pure et ontophénoménologie. La critique sartrienne de la réduction phénoménologique. In. : *Alter: Revue de phénoménologie*. [La Réduction]. nº 11. Paris: Vrin, 2003. pp. 193-228.
- CATALANO, Joseph S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. University Of Chicago Press, 1985
- CANNON, Betty. *Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991
- CARRASCO, Alexandre O. T. Breve apresentação de "A transcendência do Ego-esboço de uma descrição filosófica". In.: *Cadernos Espinosanos (USP)*. v. XXII. pp. 173-181. 2010
- _____. Segundo excuro: a 'transcendência do ego' e o estágio de espelho. In.: *Sofia*. v. 4, n.1. Jan/Jun. 2015. pp.53-63.
- COELHO, Ildeu M. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 1978. 471p. Tese (Doutorado em Filosofia). FFLCH - USP. São Paulo, 1978
- COOREBYTER, Vincent. Introduction e Notes. In.: SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une descriptions phénoménologique. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003
- _____. *Sartre face à la phénoménologie*. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego". Bruxelles : Ousia, 2000

- DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix. 1975
- DEPRAZ, Nathalie. *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995
- FLAJOLIET, Alain. *La Première Philosophie de Sartre*. Paris: Honorés Champion. 2008
- FINK, Eugen. *De la phénoménologie*. Paris: Les éditions Minuit, 1974
- GIOVANNANGELI, D. *Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida*. Bruxelles: Ousia, 2001.
- GONÇALVES, Camila S. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: Nova Alexandria, 1996
- HERMBERG, Kevin. *Husserl's phenomenology: knowledge, objectivity and others*. Continuum studies in continental philosophy. Bloomsbury Academic Continuum, 2006
- HOWELLS, Christina. The early philosophy: the necessity of freedom. In.: *Sartre: The Necessity of Freedom*. Major European Authors Series. New York : Cambridge University Press, 2009. pp.01-27
- JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris : Éditions du Myrte, 1947.
- KELKEL, A.L; SCHÉRER R. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982
- LAVIGNE, J-F. et al (coord). *Les Méditations cartésiennes de Husserl*. Collection « Études et Commentaires ». Paris : Vrin, 2008
- LAPIERRE, Christopher. *De l'imaginaire au désir*. itinéraire dans l'oeuvre sartrienne de 1936 à 1943. In.: *Revista Études Sartriennes*, n. 19. 2015. pp.121-165.
- LE BON, Sylvie. Introduction, notes et appendices. In.: SARTRE, J. P. *La Transcendance de l'Ego*. Esquisse d'une descriptions phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- MENSCH, J. R. *Intersubjectivity and transcendental idealism*. New York: State University of New York Press, 1988
- MORRIS, Katherine. Sartre on the Existence of Others: On 'Treating Sartre Analytically'. In.: *Sartre Studies International*. Vol. 4, n° 1. 1998. pp. 46-62.

_____. Introduction: Sartre on the Body. In.: MORRIS, Katherine J. *Sartre on the Body*. Philosophers in Depth. New York: Palgrave Macmillan, 2010. pp.01-22

MOUILLIE, J. *Sartre, conscience, ego et psyché*. Paris: PUF, 2000

_____. Sartre et Husserl. In. : MOUILLIE, J. et al. *Sartre et la phénoménologie*. Lyon : ENS éditions, 2001. p.77-132.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: existencialismo e liberdade*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 1995a.

_____. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995b

PRIEST, S. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. New York: Routledge, 2000.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade*. Porto Alegre : L&PM, 1995

RICOEUR, Paul. *A l'École de la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004

SARAIVA, Maria M. *A imaginação segundo Husserl*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994

SCHNELL, Alexander. Cap. VI - L'intersubjectivité. In. : _____. *Husserl et Les Fondements de la Phénoménologie Constructive*. Editions Jérôme Millon, 2007. pp.233-282

SCHUETZ, A. Sartre's Theory of the Alter Ego. Philosophy and Phenomenological Research. In.: *A Quarterly Journal*. v.9, n.2, dec. 1948. pp181-199

SILVA, Franklin L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

SMITH, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. New York: Routledge, 2003

SOUZA, Thana. Tensão na Ontologia Fenomenológica de Sartre - ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. In.: *Ética e filosofia política*. v. 1. 2017. p. 150-167

_____. *Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis*. In.: Revista PRINCÍPIOS (Natal - RN), v. 19, Nº 31, Janeiro/Junho de 2012. pp. 119-140.

STAL, Isabelle. *La philosophie de Sartre : essai d'analyse critique*. Paris : PUF, 2006

ZAHAVI, Dan. *Husserl & Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Ohio University Press, 2001

EDIÇÕES E TRADUÇÕES CONSULTADAS:

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade Europeia e a Filosofia*. 3 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a

_____. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986

_____. *Autour des Méditations cartésiennes (1929 - 1932) : Sur l'intersubjectivité*. (Tradução parcial da Husserliana XV). Editions Jérôme Millon, 1998

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Volume II. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1983

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution. Volume III. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences. Vol. 1. Haag: Martinus Nijhoff, 1980

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. 5 ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2014

_____. *Investigações Lógicas*. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

_____. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999

- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994
- _____. *Logische Untersuchungen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Band. (Husserliana Band XIX) 2. Aufl. Herausgegeben von Ursula Panzer. Haag: Martinus Nijhoff, 1984
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2013
- _____. *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001
- _____. *Philosophie première*. Deuxième Partie : Théorie de la Réduction Phénoménologique. Paris : PUF, 1972
- _____. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. (Tradução parcial da Husserliana XIII e XIV). Paris : PUF, 1991
- _____. *Thing and Space*. Lectures of 1907. Trad. Richard Rojcewicz. *Collected Works*, Vol. 7. Springer Netherlands, 1997.
- _____. Selección de textos de Husserl. In.: Martín, Javier San. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* : Introducción a la Fenomenología. Madrid : Biblioteca Nueva. 2008b. pp.143-200.
- _____. *Sur l'intersubjectivité I*. Vol. 1 (Tradução parcial da Husserliana XIII, XIV e XV). Paris : PUF, 2001a
- _____. *Sur l'intersubjectivité II*. Vol. 2 (Tradução parcial da Husserliana XIII, XIV e XV). Paris : PUF, 2001b
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994
- _____. *Diário de Uma Guerra Estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2009
- _____. *Reflexões sobre o Racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968
- _____. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002

_____. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia fenomenológica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009

_____. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990