

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ ANDRÉ COLONETTI BET

IPSEIDADE E ALTERIDADE EM SARTRE

São Carlos – 2015

LUIZ ANDRÉ COLONETTI BET

IPSEIDADE E ALTERIDADE EM SATRE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Silene Torres Marques.

São Carlos – 2015

Colonetti Bet, Luiz André

Ipseidade e alteridade em Sartre / Luiz André Colonetti
Bet -- 2015.
84f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Silene Torres Marques
Banca Examinadora: Luciano Donizetti da Silva, Luiz
Damon Santos Moutinho
Bibliografia

1. Existencialismo francês. 2. Fenomenologia. I.
Colonetti Bet, Luiz André. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

Ao Veríssimo Zanolli Colonetti
(*in memoriam*)

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia e Metodologia da Ciência DFMC, pela oportunidade de realizar este trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Dra. Silene Torres Marques, pelo crédito ao meu trabalho, à atenção dedicada e, principalmente, pela paciência que teve comigo, não só nos anos de orientação do mestrado, como também nos anos de orientação da minha graduação. Todo o seu trabalho foi indispensável para a conclusão das seguintes páginas e não teria ocorrido sem o seu apoio.

À todos os professores do DFMC que participaram direta ou indiretamente da minha formação junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, contribuindo significativamente com a minha formação.

Ao meu círculo de amigos de São Carlos e de Rio Claro, pelo companheirismo, apoio, orientações, e pelas prazerosas horas de lazer, cerveja, comidas e excelentes conversas.

À Priscilla, pelo companheirismo, apoio e atenção. Por estar em todo momento ao meu lado.

RESUMO

Este trabalho visa, através de uma análise do cogito pré-reflexivo de Sartre, verificar de que forma se encontra implícito nas estruturas do para-si (consciência) a presença a si, a presença ao outro (alteridade) e a presença ao mundo. Para isso, serão exploradas algumas noções diretamente ligadas ao conceito de consciência, tais como intencionalidade, realidade humana, imagem, ego, nadação, ser-Em-si, ser-Para-si, ser-Para-outro, entre outras, bem como de que forma estes conceitos se engendram para que surja, no seio do próprio cogito, a alteridade e o mundo. Em outras palavras, de que forma o circuito da ipseidade, ao afirmar a própria personalidade, indica a presença do outro e do mundo. Para isso, serão abordadas algumas obras do período inicial de publicações filosóficas de Sartre, tais como *Situações I* (especialmente o artigo sobre Husserl, intitulado *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*), *A Transcendência do Ego*, *A Imaginação*, *O Imaginário* e alguns capítulos de *O Ser e o Nada* que tratam da temática a qual este trabalho se propõe investigar.

Palavras-chaves: Consciência. Ipseidade. Alteridade. Cogito pré-reflexivo. Intersubjetividade.

ABSTRACT

This work aims, through an analysis of the Sartre's pre-reflective cogito, verify how is implicit in the structures of the being-for-itself (consciousness) the presence to itself, the presence to the other (otherness) and the presence to the world. For this, will be explored some notions connected directly to the concept of consciousness, such as intentionality, human reality, image, ego, nihilation, being-in-itself, being-for-itself, being-for-other, among others, as well as how these concepts are engendered so arises, within the cogito itself, otherness and the world. In other words, how the circuit of ipseity, to say the very personhood, indicates the presence of the other and the world. For this, we shall discuss certain works of the early period of philosophical publications of Sartre, *Situations I* (especially the article on Husserl, titled *A fundamental idea of phenomenology of Husserl: intentionality*), *The Transcendence of the Ego*, *The Imagination*, *The Imaginary* and a few chapters of *Being and Nothingness* dealing with the issue which this study aims to investigate.

Keywords: Consciousness. Ipseity. Otherness. Pre-reflective cogito. Intersubjectivity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 IMAGEM E SENTIDO	15
2.1 Intencionalidade, imagem e percepção	16
2.2 Imagem e negação	28
3 O NADA E O FUNDAMENTO DA REALIDADE HUMANA	45
3.1 Os modos de ser da ontologia sartriana	45
3.2 Consciência e mundo: a nadificação	50
3.3 Consciência e mundo: as estruturas da consciência e do mundo	55
4 O EU, O OUTRO E O MUNDO	65
4.1 O Ego	65
4.2 A Ipseidade	76
5 A ALTERIDADE (CONCLUSÃO)	79
REFERÊNCIAS	83

1 INTRODUÇÃO

I

Quando buscamos entender de que forma se origina e se constitui a noção de *mundo* no pensamento de Sartre, encontramos logo na primeira parte de *O Ser e o Nada* o movimento inicial que o autor realiza partindo de condutas humanas para investigar a forma pela qual ocorre a relação sintética “homemmundo”. Também é notável, segundo aquilo que é apresentado ainda na introdução do mesmo livro, que não podemos simplesmente relacionar fenômeno, objeto, mundo ao modo de ser que o autor chama de Em-si: fenômeno, objeto, mundo, somente são para uma consciência, são todos dotados de um certo *sentido*.

Este *sentido* mencionado não poderia ter fundamento naquilo que o autor chama de Em-si (abordaremos profundamente esse conceito ao longo desta pesquisa), uma vez que este é fechado em si mesmo, não permite relação alguma com outro ser, sendo assim, tal *sentido* só poderia ter sua origem atribuída à própria consciência. Por outro lado, o ser para qual o fenômeno “aponta” não se deixa capturar pela consciência:

a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção ao seu ser, mas ao sentido desse ser. O Sentido do ser do existente, na medida em que se revela para a consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta¹. Sartre ainda diz: “Entenda-se, o ser transfenomenal dos fenômenos, não um ser numênico que se mantivesse oculto atrás dele [...]. A consciência exige apenas 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. (SARTRE, 1997 p. 35-36)

Com tais considerações, gostaríamos de atentar para o fato de que a origem do *sentido* aqui mencionado é fruto de uma relação da consciência com o seu objeto. Este sentido se dá imediatamente no “contato” da consciência com o seu objeto: o existente que aparece para a consciência é imediatamente ultrapassado pela consciência e o sentido é um elemento essencial de tal relação. Sobre tal ponto, afirma Donizetti:

Nesse processo o para-si permanece ao mesmo tempo reflexo e refletidor, o que faz do mundo fenomênico algo de inteira responsabilidade dele (o mundo vem ao ser, 'em função e no projeto do para-si'). Assim, o 'sentido' das coisas arranca seu ser da relação e essa relação, embora não provoque nenhuma alteração efetiva no ser, faz com que ele venha ao mundo em sentidos (compreensões) diversos. (DONIZETTI, 2011)

Ao marcarmos esta diferença entre fenômeno e ser-Em-si – mesmo que feita de forma simplória, com o intuito de apenas auxiliar na apresentação do tema desta pesquisa; voltaremos a nos debruçar sobre tal distinção adiante, com o desenvolvimento merecido – notamos que consciência (em sua relação necessária com o seu objeto uma vez que toda consciência é consciência *de* alguma coisa) realiza “algo a mais” do que simplesmente colocar tal objeto para si. Este objeto, ao ser colocado para si pela consciência, é dotado de sentido. Estes sentidos diversos são, grosso modo, o elemento constituinte do mundo.

Temos, portanto, que o mundo é necessariamente oriundo do ato criador da consciência, resultado do modo de ser da consciência, da realidade humana. Devemos levar em conta que o ser-Em-si é absolutamente alheio à consciência, é fechado em si mesmo, sendo toda a relação entre a consciência (ser-para-si) e o em-si de responsabilidade exclusiva do para-si. Logo, se a consciência é liberdade, puro ato, e no seu agir, contribui para a construção do mundo, como a sua “obra” poderia ser “compartilhada” por outras consciências? De que forma a consciência cria o mundo de tal modo que este mundo não é um simples produto exclusivo da sua subjetividade?

Tais questões tocam num assunto muito trabalhado por Sartre ao longo de suas obras: a intersubjetividade. Afirma Donizetti:

Essa questão [intersubjetividade] é apenas o escopo de uma problemática ainda mais fundamental que se materializa no circuito da ipseidade: seguindo o caminho proposto por Sartre tem-se, primeiro, o modo de ser-para-si como ipseidade, como movimento em direção a algo que ele não é e almeja ser, tudo isso orquestrado pelo projeto irrealizável de ser-em-si-para-si; [...]Mas é interessante notar que o mesmo acontecimento, desmembrado por razões didáticas, é também fonte e origem do modo de ser-para-outro, ou, é daí que aparece uma dimensão de ser do para-si que lhe escapa. [...] Enfim, trata-se de mostrar que a solidão ontológica do para-si em EN [O Ser e o Nada] não é mais que aparente, e que a relação com o outro – mesmo que

problemática no plano existencial –, está assegurada no mais originário modo de ser-para-si. (DONIZETTI, 2011, p. 33)

Assim, seguindo estes apontamentos, iremos investigar de que forma o tema da intersubjetividade já se encontra implícito nas primeiras partes de *O Ser e o Nada* bem como de que forma as obras anteriores (especialmente *A Transcendência do Ego*, *A Imaginação* e *O Imaginário*), contribuem para o desenvolvimento da noção de consciência e mundo.

II

Um excelente ponto de partida para explorarmos o pensamento de Sartre é estudarmos um conceito importantíssimo, presente em todas as suas obras iniciais: trata-se do conceito de intencionalidade. Tal conceito pode nos balizar sobre como, através deste, Sartre constrói sua noção de consciência e extrai dela suas consequências.

Mas, para entendermos o impacto do conceito de intencionalidade, devemos voltar aos primeiros anos de publicações filosóficas do autor, aos anos que Sartre viajou para Alemanha a fim de estudar um sistema filosófico cuja promessa seria permitir superar problemas que, afirmará Sartre anos depois – logo no primeiro parágrafo de *O Ser e o Nada* –, “embaraçavam a filosofia”. Tal sistema é a Fenomenologia de Husserl.

O interesse de Sartre na Fenomenologia é intimamente ligado às suas aspirações filosóficas. Sartre vislumbra na fenomenologia a possibilidade de superar o que seriam as “*ilusões comuns ao realismo e ao idealismo, senão aquela que conhecer é comer*” (SARTRE, 2005). Assim, a fenomenologia, através do conceito de intencionalidade, se apresenta como a possibilidade de superar tais dificuldades. O motivo que o torna tão importante é que, através de tal conceito, a fenomenologia permite uma abordagem distinta sobre o problema da representação. O próprio conhecimento, sob tal perspectiva, aparece apenas como uma forma entre outras possíveis de se dirigir a um determinado objeto. Sobre este encontro com a fenomenologia, diz Cristina Diniz Mendonça:

Do ponto de vista filosófico, a “modernidade” tornou-se possível para Sartre com a “descoberta” da fenomenologia alemã (o passo

complementar será a redescoberta de Hegel, via Kojève) – o que está magistralmente exposto no célebre ensaio sobre Husserl que integra esta coletânea. “Modernidade” filosófica aqui significa ruptura com a filosofia moderna no sentido kantiano, isto é, teoria do conhecimento, hegemônica na universidade francesa. (MENDONÇA, 2006, p. 142)

Sartre busca o fundamento da relação entre consciência e objeto sob outra perspectiva. Não se trata aqui de uma relação sujeito-objeto, própria da epistemologia, pois consciência e objeto, sob a perspectiva fenomenológica, são dados num só golpe. Esta relação não é essencialmente a relação cognoscente-conhecido, mas se trata de descrever este movimento intencional da consciência que visa o seu objeto.

Falei primeiro do conhecimento para me fazer melhor compreender: a filosofia francesa, que nos formou, já quase não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou pura representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência desta árvore; posso também amá-la, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama “intencionalidade”, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor. (SARTRE, 2005, p. 57)

Esta relação, por sua vez, não é uma relação *formal*, é uma relação *factual*, se dá concretamente no mundo, sendo assim, a fenomenologia se encontra numa posição privilegiada pelo fato de ser uma ciência descritiva, e não crítica (formal), do seu objeto: “Deve-se entender que a fenomenologia é uma ciência de fato e que os problemas que ela põe são problemas de fato, como, aliás, pode ainda ser entendida considerando que Husserl a chama de uma ciência descritiva” (SARTRE, 1965, p. 17), mesmo sendo a própria atividade da consciência o objeto em questão.

A noção de consciência, uma vez considerada sob a fórmula da intencionalidade onde “toda consciência é consciência de alguma coisa”, será sistematicamente reformulada ao longo dos movimentos iniciais de sua obra filosófica. Se a consciência não possui um interior, se é de fato sempre um movimento para fora de si mesma, será necessário todo um esforço intelectual de modo a fundamentar determinadas relações, uma vez que, através do conceito de intencionalidade, todo objeto é considerado, por princípio, fora da

consciência. Será necessário, então, um esforço teórico a fim de sustentar as mudanças consequentes de tal conceito.

É por meio dessa 'forma consciência', 'toda consciência é consciência de (...)', que o problema do conhecimento (em um primeiro momento) é pensado segundo essa nova visada, a da imanência intencional. A chave do problema (e não só do problema do conhecimento) deixa de ser a 'representação', a conexão entre continente e conteúdo, para ser a intencionalidade como forma de atividade e a atividade da forma como consciência. (CARRASCO, 2010, p. 175)

O ponto de partida para essa nova noção de consciência extraída das implicações do conceito de intencionalidade é sobre a transcendência do Ego.

Diz Carrasco:

A importância destas primeiras observações será a de indicar, de forma pressuposta, quais as consequências de uma abordagem fenomenológica da consciência. É bom lembrar que aqui consciência nada tem que ver com Ego. O esforço, ao contrário, é purificar a atividade autárquica da consciência do protoplasma pegajoso do Ego, seja transcendental, seja material. (CARRASCO, 2010, p. 177)

Sendo assim, temos que o conceito de intencionalidade redefine, para Sartre, a compreensão da relação entre consciência e mundo.

III

Para elucidarmos de que forma o conceito de intencionalidade, que redefine a noção de consciência de tal modo que estariam contidos na mesma os elementos que nos permitiriam entender como a alteridade já estaria indicada nas próprias estruturas imediatas do para-si, abordaremos a noção de consciência e suas implicações, inicialmente, abordando as obras *A Imaginação* e *O Imaginário*, para verificarmos de que forma a consciência imaginante contribui para a construção da noção de mundo, e, posteriormente, que elucidações *A Transcendência do Ego* nos traria sobre o ser-para-si e para o circuito da ipseidade; em seguida, num terceiro momento, veremos como estes elementos se articulam com as partes iniciais de *O Ser e o Nada* de forma que possamos compreender como a intersubjetividade já estaria implícita nas partes iniciais de tal obra, quando Sartre trata dos modos de ser, para-si e em-si, das negações, e das estruturas imediatas do para-si.

2 IMAGEM E SENTIDO

Sartre problematiza a questão da imagem de tal forma que redefine o papel da imaginação na vida psíquica da consciência. A imagem não terá mais, segundo o autor, o papel de aparência, do erro, da ilusão, daquilo que o ser não é. Pelo contrário, a consciência imaginante é uma forma de agir no mundo, é um ato, ou um modo distinto de agir, pelo qual a consciência se relaciona com o seu objeto. Sartre opõe, como veremos, imaginação e percepção, mas afirma que ambos os modos de agir da consciência não concorrem entre si, mas são complementares e auxiliam na maneira como a consciência se direciona ao mundo.

Ambas, percepção e imaginação, não se confundem: dirá o autor que ou percebemos, ou imaginamos algo, mas que não nos confundimos ao realizá-los. Imaginar é uma forma da consciência de se afastar do mundo, de suspender a percepção de modo a visar algo que não está presente para a percepção, como por exemplo, vejo um porta-retrato: posso visar um porta-retrato por aquilo que ele é, da forma como eu o percebo, o papel impresso, a moldura, as cores etc. Mas posso abordá-lo também sob outra forma, posso dizer “É tal pessoa!”. Assim, o porta-retrato teria servido de suporte material para que a minha consciência posicionasse a tal pessoa do retrato para si na sua ausência *real*. Não me engano que o que a minha percepção me fornece é um porta-retrato, mas também é fato que o objeto da minha consciência não é tal objeto real, mas um outro objeto, que identifico com a imagem daquele porta-retrato que não me está presente. Isso significa afirmar que a imagem possui um modo diferente de existência, o *irreal*. Assim, a imaginação é um modo, entre outros, de a consciência visar o seu objeto.

Vejam, então, o que uma análise fenomenológica da imagem nos revela sobre consciência e mundo, mas antes será necessário revisarmos as críticas que Sartre realiza sobre as concepções tradicionais de imagem, para depois analisarmos de que maneira Sartre apresenta e desenvolve sua noção de imagem e, então, extrairmos as contribuições que tais obras, *A Imaginação* e *O Imaginário*, oferecem à nossa pesquisa.

2.1 Intencionalidade, imagem e percepção

Na introdução de *A Imaginação*, Sartre apresentará uma nova perspectiva de abordagem do problema da imagem. Logo nas páginas iniciais, o autor problematiza a diferença entre o objeto da percepção e o objeto da imaginação:

Olho esta folha em branco, colocada sobre a minha mesa; percebo sua cor, sua posição: em primeiro lugar, elas se oferecem ao meu olhar como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de modo algum do meu capricho. Elas são para mim, não são eu.” (SARTRE, 2008, p. 7)

Por outro lado, o autor, desenvolvendo o seu exemplo, diz:

Mas eis agora que viro a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. Agora vejo o papel cinza da parede. A folha não está mais presente, não está mais lá. Sei, no entanto, que ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso. Ela deixou simplesmente de ser para mim. Não virei a cabeça, meu olhar continua voltado para o papel de parede; nada se mexeu na peça. Contudo, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei muito bem, no momento em que ela me aparece, que é precisamente a mesma folha que eu via há pouco. (SARTRE, 2008, p. 8)

Estes são, como veremos, dois modos distintos de a consciência se colocar um determinado objeto; o primeiro, a saber, a percepção e o segundo, a imaginação. Com este exemplo, mesmo ainda não apresentando o desenvolvimento teórico necessário para sustentá-lo, Sartre mostra como irá abordar o problema da imagem. Se a imagem, como o autor diz, é um ato de composição da consciência absolutamente distinto da percepção e que a consciência não se engana sobre suas próprias atividades – “Se examinar, sem preconceitos, verei que opero espontaneamente a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem” (SARTRE, 2008, p. 8) – ou seja, que esta distinção é realizada naturalmente pela consciência, deve-se abordar o problema da imagem sobre outra perspectiva, uma perspectiva tal que permita distinguir claramente a natureza dos objetos da percepção e da imaginação.

Neste sentido, como veremos mais adiante no capítulo dedicado a Husserl, podemos antever que os movimentos descritos por Sartre na introdução no seu exemplo remetem à noção de consciência intencional. Por hora, veremos de que forma o autor critica certas concepções de imagem e por quais motivos tais concepções falham em definir a natureza da imagem.

No exemplo da folha em branco, já citado, quando percebo a folha em cima da mesa, percebo-a situada no mundo, é necessário explorá-la, a cada nova visada tenho uma revelação nova sobre este objeto que se apresenta à minha percepção. Porém, quando viro os meus olhos e imagino a mesma folha (ou seja, na ausência da folha real), eu, de certa forma, contemplo tal folha. Mas a distinção a ser realizada diz respeito à natureza de tais objetos: a folha objeto da minha percepção é a mesma folha objeto da minha imaginação? O problema consiste em confundir os objetos da percepção com os objetos da imaginação. Se considerarmos a imagem como uma impressão fraca enquanto a percepção como uma impressão forte, no limite, seria impossível justificar teoricamente o hiato que as separa. Contudo realizamos tal distinção de forma imediata: esta distinção é um dado imediato do senso íntimo. Tal confusão teórica se define pelo fato da confusão realizada entre as naturezas dos objetos em questão (objetos da percepção e da imaginação). Certa tradição, dirá Sartre, atribui o mesmo caráter de existência real dos objetos da percepção aos objetos imaginados, assim acabam entendendo a imagem como objeto real, enquanto seu modo de existência, dirá o autor, é imaginário. Assim a imagem não existe *de fato*, mas existe *em imagem*.

É realmente ela [a folha] em pessoa? Sim e não. A folha que me aparece neste momento [imagem] tem uma identidade de essência com a folha que via agora pouco [percepção]. E, por essência, não entendo apenas a estrutura, mas também a individualidade mesma. Só que esta identidade de essência não é acompanhada de identidade de existência. É exatamente a mesma folha, a folha que estava em cima da minha escrivaninha, mas ela existe de outro modo. Não a vejo, ela não se impõe como limite à minha espontaneidade; não é tampouco um dado inerte que existe em si. Em uma palavra, ela não existe de fato, ela existe em imagem. (SARTRE, 2008, p. 7-8)

Esta citação realiza um corte preciso entre dos modos distintos de operação da consciência: a consciência perceptiva e a consciência imaginante

e, como uma marca impressa do modo como são apreendidos os objetos de cada um, a distinção entre estes objetos se revelam: os objetos da percepção são objetos de existência real, enquanto os objetos da imaginação são objetos de existência imagética. O problema, dirá Sartre, consiste no fato de a tradição atribuir à imagem as mesmas características essenciais dos objetos da percepção, características estas que, uma vez atribuídas às imagens, não permitiriam posteriormente a distinção teórica entre imagens e objetos da percepção. Afirmando isto, Sartre trabalhará com as consequências de tal prejuízo.

Os sistemas metafísicos aos quais Sartre se refere, tratam do problema da natureza distinta entre consciência e matéria. Neste sentido, o problema consiste em explicar de que forma substâncias de naturezas distintas se afetam. A imagem seria o elemento extremo entre essas duas instâncias. Ela, enquanto objeto, traria consigo certa materialidade, por outro lado, possuiria uma determinada capacidade de afetar o pensamento. Assim sendo, a imagem é a forma em que os objetos da minha percepção se representam ao entendimento. Porém, esses limites não são bem delimitados: se são sempre movimentos mecânicos que excitam o aparelho sensorial gerando as imagens, de que forma é possível realizar as distinções entre excitações provenientes do mundo exterior, das imagens, ou até mesmo das ficções? Introduce-se, entre outros, o problema da distinção entre imagens verdadeiras e falsas. Fica a cargo do conhecimento – como no caso de Descartes, que atribui aos critérios de clareza e distinção – realizar a distinção precisa entre tais objetos.

Todas essas distinções entre percepção, imagens e lembranças são realizadas através de descrições mecânicas de como tais objetos nos afetam. A lembrança, por exemplo, é uma ressurreição material de uma determinada percepção, já a imagem apresenta-se como uma ideia confusa e, qualquer conhecimento que possa ser extraído dela, cai no âmbito do confuso e obscuro, assim como os objetos da percepção. O preconceito de tratar a imagem como coisa, segundo Sartre, acaba culminando no problema da distinção do que seria uma imagem verdadeira e uma falsa, e, se a imagem é uma coisa, como ela é capaz de interagir com o pensamento, uma vez que são dois elementos de naturezas absolutamente distintas? O trabalho de Sartre é, então, esgotar as

possibilidades que tratam a imagem como coisa e mostrar a insuficiência de cada uma delas.

Uma das soluções apresentadas sobre o problema levantado seria aquela que trata a imagem e a percepção como idênticas em natureza, mas diferentes em intensidade. Assim sendo, a percepções seriam impressões fortes e intensas, enquanto as imagens seriam impressões fracas. O problema de tal distinção é que não é possível estabelecer um critério quantitativo preciso para medir a intensidade entre ambas, ou, em outras palavras, a qualidade da impressão – mesmo que seja concebido que possua a mesma qualidade (natureza) do objeto – não é mensurável, tornando impossível traçar um liame preciso entre uma percepção fraca de uma determinada imagem forte. Diz Sartre:

Há a questão dos limiares: para que uma sensação transponha o limiar da consciência, ela precisa ter uma intensidade mínima. Se as imagens são da mesma natureza, é preciso que elas tenham pelo menos essa intensidade. Mas então não as confundiremos com as sensações de mesma intensidade? E por que a imagem do ruído de um tiro de canhão não parece como um pequeno estalo real? Como se explica que nunca tomemos nossas imagens por percepções? (SARTRE, 2008, p. 81)

Alguns adeptos de tal teoria, como o psicólogo associacionista Taine, dirão que é travada uma espécie dinâmica de forças cujo resultado é a distinção mecânica entre imagens e sensações. Se uma sensação espontânea (externa) for mais forte que uma imagem (sensação não-espontânea), esta segunda sofre uma restrição, uma diminuição ou uma correção: a sensação espontânea aparecerá para a consciência como real e a sensação não-espontânea aparecerá para a consciência como imagem. Por exemplo, caso uma imagem tenha causado em mim uma determinada sensação, o próprio conflito de forças entre essa imagem e meu aparelho sensorial fará com que essa imagem, que não possuiu força para se representar como real, se apresente como imagem. Pode ser também que uma imagem venha a vencer este conflito, nesse caso então, ocorreria uma alucinação. Nesse caso ocorre somente a transferência do problema: ao se tentar resolver a distinção entre imagem e percepção através de uma operação mecânica torna-se necessário que, de alguma forma, essas

operações tenham alguma qualidade de juízo. Quando é defendido que, nesta dinâmica de forças entre imagens e percepções, estas encontram-se em condições contraditórias, ou seja, que são sensações contraditórias, estou atribuindo ao mecanismo sensorial uma qualidade de juízo. Disto decorre o problema de que, quando me recordo de uma determinada imagem (como uma música ou um ruído), de que forma outra percepção sonora poderia concorrer com tal imagem? Ou mesmo no caso do silêncio, que não poderia servir de resistência alguma, bastaria eu me recordar de um ruído para ter uma alucinação? Em suma, será necessário ainda um juízo para que seja possível distinguir uma imagem de uma percepção, pois a distinção mecânica por si só não será capaz de satisfazer tal problema.

Mas mesmo concedendo a tal teoria o juízo como elemento que realizará a distinção entre imagens e percepções, ainda haverá alguns problemas. Quando afirmo que uma imagem isolada e uma percepção isolada não se distinguem em natureza, será necessário um juízo que construa esses dois mundos aos quais cada um destes objetos pertença. Será necessário, portanto, alguma qualidade distinta que permita que o juízo selecione e atribua a origem de cada um desses átomos sensoriais. Assim, as imagens e as percepções são representações neutras, suas funções são compor, através dos juízos sobre suas naturezas, o mundo real e o mundo subjetivo. O problema surge a partir do momento em que não se possui um sistema de referência eficaz para se separar as imagens das percepções: seria necessário um exame constante de uma determinada sensação até certificar-me de que uma sensação é uma imagem ou uma percepção.

Sartre cita o exemplo de Spaier, um dos adeptos de tal teoria:

Estaria começando a chover? Escuto, repito a operação. Ela me revela a persistência do ruído. Eis aí uma primeira observação, um primeiro indício. Vou contentar-me com ele? De modo nenhum. Pois pode ser um zumbido interno nos ouvidos. Vou até a janela: nenhuma gota d'água nas vidraças. Mas a chuva pode estar caindo reta. Por conseguinte, abro a janela e me inclino para fora... etc. (SPAIER, apud SARTRE, 2008, p. 90)

O problema é que a própria consciência opera a distinção, assim como fornece a certeza imediata da natureza do seu objeto, seja imagem, ou

percepção¹. O erro consiste em atribuir ao objeto imagético a qualidade de falsidade e à percepção a qualidade de verdade. O problema desse critério é constatar que em momento algum saímos do campo da percepção: não se trata de tomar por percepção algo que seria uma imagem ou vice-versa, o problema se configura sob outro aspecto: o erro é cometido pelo próprio equívoco da percepção, por ter percebido mal o sentido de um objeto. Mas não há a dúvida da existência do objeto em si, posso ter tomado por crepitar da chuva outro ruído que não era necessariamente chuva, mas isso não diz absolutamente nada sobre a inexistência do objeto em si e o juízo versa, na verdade, neste caso, sobre a percepção, não sobre uma imagem.

Ainda assim, mesmo que o juízo pudesse versar sobre a distinção almejada entre imagem e percepção, ele ainda versaria sobre o possível. Toda a realidade seria contingente e construída sob tais juízos e, na possibilidade de um juízo falso, ocorreria algo que seria necessariamente uma alucinação. Além disso, toda uma revisão constante da realidade seria necessária para garantir apenas a probabilidade de não estar enganado. Porém a realidade está recheada de fatos que nos espantam, objetos que pensávamos estar em algum lugar e estão em outro, ruídos confusos etc., que teríamos que tomá-los todos por alucinações, caso utilizássemos dos critérios em questão. Entretanto, Sartre afirma que não é desse modo que operamos normalmente em nossas atividades cotidianas. Por exemplo, quando encontro sobre a mesa um determinado objeto que pensava estar em outro lugar, não duvido ter percebido o objeto onde está, ou seja, sobre a mesa, nunca o tomo por imagem. Em vez disso, minha atitude natural é de construir alguma hipótese racional que explique o fato que me surpreende. Isto nos revela que é a percepção que rege e direciona os nossos juízos sobre o mundo, ou seja, é ela mesma uma fonte primária de conhecimento.

¹ Sartre afirma isso desde a introdução de *A Imaginação*: “Nunca me engano quanto a isso. Surpreenderíamos muito alguém que não tivesse estudado psicologia se, depois de ter explicado o que o psicólogo denomina imagem, lhe perguntássemos: acontece-lhe às vezes de confundir a imagem do seu irmão com a presença real dele? O reconhecimento da imagem como tal é um dado do senso íntimo” (Sartre, J.-P. *A Imaginação*. p. 8). Veremos mais adiante de que forma Sartre defende tal certeza de acordo com a noção de consciência intencional. Por ora, vamos nos ater aos argumentos envolvidos neste momento do texto.

É por causa das percepções que reviso os juízos que faço sobre os dados sensíveis.

Além desse problema, tal teoria não chega a tocar na natureza da imagem e nem versa precisamente sobre qual o elemento qualitativo da imagem que permite com que o juízo faça a distinção com certa segurança. As imagens, dessa forma, seriam sempre tomadas como líricas, fantasiosas, irracionais, para que o juízo pudesse distingui-las das percepções. Só que a vida imaginária não ocorre desta forma, o fato é que nossa imaginação produz imagens constantemente, é uma forma de tornarmos presente um determinado objeto que nos está ausente e, quando o fazemos, não possuímos dúvida nenhuma sobre a qualidade existencial da imagem em questão: ela é sim um objeto para mim, mas um objeto irreal.

É o que se podia prever desde o início: quando se começa por afirmar a identidade essencial de dois objetos, essa afirmação retira, por sua própria natureza, a possibilidade de distingui-los posteriormente. Portanto, a teoria metafísica da imagem fracassa definitivamente em sua tentativa de encontrar a consciência espontânea da imagem, e o primeiro passo de uma psicologia concreta deve ser desembaraçar-se de todos os postulados metafísicos. Ela deve partir, ao contrário, deste fato irrefutável: é impossível, para mim, formar uma imagem sem saber ao mesmo tempo que formo uma imagem; e o conhecimento imediato que tenho da imagem como tal poderá tornar-se a base de juízos de existência (do tipo: tenho uma imagem de X – isto é uma imagem etc.) mas ele próprio é uma evidência antepredicativa. (SARTRE, 2008, p. 95)

Concluimos, portanto, que a imagem não é uma percepção falsa. Porém, é certo que pertence ao âmbito do pensamento, é um fato psíquico. Mas Sartre vai além: a própria percepção não é algo bruto, não é um dado sensível indiferenciado. Quando percebemos algo, este não nos aparece absolutamente individualizado, como quando percebemos um determinado objeto, como um maço de cigarros, por exemplo. É preciso um esforço a mais, pois nosso aparelho sensorial nos fornece uma gama de impressões simultâneas não somente referentes ao objeto em questão. É preciso um esforço de atenção que destacará e individualizará o objeto em questão. O conjunto de sensações que me tocam – como as cores, a forma, o odor, a quantidade etc. – por si só não me “entregam” o maço simplesmente: é que também há atividade na percepção.

Há um esforço, uma atenção, que me faz configurar, ou selecionar, determinada gama de sensações e desconsiderar outras, e reuni-las sob a unidade do maço de cigarros. Assim sendo, afirmar que a imagem é fruto da reflexão sobre os dados sensoriais também não é suficiente para distingui-las da percepção. Se ambas possuem certo grau de atividade, não será possível distingui-las por estas qualidades, pois tanto a imagem quanto a percepção podem servir de objeto para a reflexão. Adiantará Sartre que “a intenção de uma imagem não é a [mesma] de uma percepção” (SARTRE, 2008, p. 97) e que será esse elemento – a intenção – que tornará possível distingui-las de forma satisfatória.

Há, como mencionamos anteriormente, outro problema de considerar a imagem como uma coisa: de que forma duas coisas de naturezas distintas, como a imagem-coisa e pensamento podem manter uma determinada relação? Sobre tal tema, o autor dirá que existem duas soluções apresentadas, uma diz que tanto as imagens quanto as percepções afetam o pensamento, as primeiras são ocasionadas por estímulos de origem interna, as segundas são ocasionadas por estímulos externos.

O fundamento desta tese consiste em afirmar que o aparelho sensorial pode se recolocar, ou reproduzir, sob influências diversas, mas não externas, um determinado traço anterior ocasionado por um outro estímulo externo. Ocorreria, por exemplo, no caso da lembrança, que algum determinado estímulo causasse as mesmas impressões, ou traços, no meu aparelho psicossensorial que um determinado objeto oriundo da percepção causara outrora em mim. Sendo assim, as imagens seriam causadas mecanicamente no pensamento e este seria absolutamente passivo em relação às sucessões de imagem que o afetariam, o pensamento não agiria de forma livre e espontânea, estaria sempre esperando a próxima imagem, ou a próxima percepção. É necessária uma contingência fisiológica que permita à consciência alguma liberdade, alguma forma de o pensamento agir sobre o fisiológico, que possa criar, modificar, associar imagens com imagens, imagens com percepções e percepções com percepções. Mas se aceito tal fato, sou obrigado a reformular o problema inteiramente em termos psicológicos: se afirmamos que cada imagem e cada pensamento correspondem à sua contiguidade nervosa, teríamos que recorrer ao corpo para explicar as

relações da imagem com a consciência e, neste caso, o corpo nada revelaria sobre a consciência e somos redirecionados ao problema da relação das imagens com a consciência para fundamentarmos tal relação.

Por outro lado, se atribuirmos à imagem a característica de impressão, da mesma forma como aconteceria com a percepção, conferiríamos à imagem certo grau de opacidade, pois o objeto que aparece à percepção é um dado e, como dado, conserva em si algo de incompreensível, algo a ser explorado, de receptividade. Se a imagem fosse também uma impressão, mesmo que de menor intensidade, ela traria em si essa opacidade, seria também um dado, inerte, e exigiria da consciência essa receptividade e seria para a mesma um ponto de opacidade, resistiria à mesma, como um objeto da percepção resiste à consciência.

Como já vimos, as imagens necessitam da espontaneidade da consciência para surgirem, pois o seu aparecimento é um ato da consciência, mas para que assim seja, a consciência não pode guardar em si qualquer vestígio de receptividade, faz-se necessário que a consciência seja pura atividade: a imagem não pode guardar em si a razão do seu próprio aparecimento. Também é necessário que a imagem não seja um dado, como na percepção, pois isso seria introduzir na própria consciência um ponto de opacidade, seria pôr na consciência um elemento que a tornaria estranha para si mesma, mas a consciência, como diz Sartre desde *A Transcendência do Ego* é absolutamente translúcida para si mesma, é consciência de ponta a ponta, ou não seria espontaneidade. É o que se busca garantir quando se afirma que a consciência “escolhe suas imagens”, mas ainda assim, há implícita nessa afirmação as consequências de tratar a imagem como coisa: nesse caso, a imagem ainda é tratada como um objeto inerte.

Ressurge sob outra roupagem, dirá Sartre, o mesmo problema que surgira em Descartes: como o pensamento poderia direcionar os espíritos animais e utilizar a seu proveito a contiguidade psicológica? Se as imagens são inertes e a consciência apenas escolhe suas imagens, de que forma o pensamento direcionaria esses espíritos animais mecânicos para buscar a imagem que pretende? Seria necessário, então, que houvesse à disposição da consciência uma série de imagens que pudessem ser revividas, ou buscadas.

Esse lugar, ou reservatório de imagens, não poderia ser consciente nem para si, nem para outro, por isso é concebido como o inconsciente.

Assim, o inconsciente seria o depósito de imagens ao qual a consciência se reportaria para fazer renascer uma determinada impressão fraca e trazê-la à luz da consciência. Por sua vez, a consciência seria uma força material capaz de reviver tais impressões. Essa confusão, dirá Sartre, surge devido a uma analogia realizada entre os objetos externos materiais e a atividade da consciência: posso mover objetos materiais, mudá-los de lugar, mudar o curso dos seus movimentos etc., esses objetos tendem a manter a sua inércia até que uma outra força, outra atividade, interfira no seu movimento. Devido a isto, pode-se conceber uma atividade sobre objetos inertes e, por analogia, aplicam-se tais características às imagens. O erro, nesse sentido, é duplo: imputa-se à imagem a inércia, e ao pensamento, materialidade. Se sou capaz de mover os objetos externos, é porque sou um organismo no mundo, em meio às coisas, mas não se pode imputar à consciência tal materialidade pelo fato de a consciência ser espontânea. Sartre diz que “Chama-se de espontânea uma existência que se determina por ela mesma a existir. Em outros termos, existir espontaneamente é existir para si e por si. Uma única realidade merece assim o nome de espontânea: a consciência” (SARTRE, 2008, p. 108).

Disto decorre que a consciência não pode ter ação sobre as coisas sensíveis, ela pode agir somente sobre si mesma. É evidente que um determinado conteúdo sensível pode formar uma consciência – como quando percebo uma folha de papel branco sobre a mesa, por exemplo. Temos, neste momento, uma consciência (de) papel branco. Porém a inércia deste objeto externo resiste à consciência que tenho dele, e minha consciência nada pode fazer em relação à folha de papel branco que mude isso – mas não se pode imputar à consciência esse poder de reviver, buscar e enviar de volta uma imagem ao inconsciente: ou a imagem é inteiramente pensamento, ou é conteúdo sensível. Se a imagem é um conteúdo sensível, apreendo-a como um objeto da percepção e, como vimos, entraremos em uma série de dificuldades para tentar sustentar tal afirmação. Mas se a consciência é uma atividade do pensamento, essa distinção entre imagem e percepção se torna clara: todo

conteúdo inerte e opaco para a consciência pode ser considerado como externo, como uma coisa no mundo.

Em contrapartida, aquilo que se refere à atividade da consciência possui outro tipo de realidade, sua existência se dá somente enquanto consciência, não enquanto coisa no mundo. Imaginar e perceber são duas atividades absolutamente distintas.

Porém, cabe ressaltar que imaginar não é perceber falsamente. É preciso reconhecer que a imaginação é um fato psíquico independente da percepção e pensar não se reduz a realizar juízos sobre as coisas. No caso dos devaneios, quando me surpreendo imaginando uma série de coisas que não estão necessariamente conectadas ao meu redor, esses pensamentos, essas imagens, se apresentam a mim como tal. Não são percepções falsas do mundo. O que ocorre, apenas, é que suspendi por um instante aquilo que a percepção me oferecia. Mas, em momento algum, tais pensamentos se impuseram como reais.

Não se trata, portanto, de subverter os dados da percepção, mas de realizar outra atividade do pensamento. Quando caminho me direcionando para algum lugar onde tenho um determinado compromisso, posso imaginar como o lugar estará, quem encontrarei naquele lugar, se a pessoa com quem irei me encontrar já estará me esperando, a mesa que escolheu para se sentar, mas nenhuma dessas imagens que construo sobre esse encontro se apresentou como real: minha consciência, em todo momento, sabia que tais imagens eram ficções. Ou quando me lembro de determinada coisa, ou pessoa, não a concebo como real: essa coisa que tenho em imagem não está aqui, não como real. A imagem se apresenta como tal e não me engano quanto a isso. O que ocorre é que, quando volto a perceber o mundo que me cerca, não há uma correção, não descubro, após voltar a perceber o mundo, que imaginava. Quando imagino, sou a cada instante consciente da minha própria atividade de imaginar e esse saber coincide com o próprio ato.

Tal característica da imaginação nos revela, neste momento, uma determinada estrutura da consciência já exposta por Sartre em outros momentos; veremos quando abordarmos o *cogito pré-reflexivo*, tanto em *A Transcendência do Ego* quanto em *O Ser e o Nada*: toda consciência posicional de alguma coisa

é, ao mesmo tempo, consciência não posicional de si mesma. É essa estrutura da consciência que permite o saber evocado sobre o ato imaginativo, a consciência se sabe imaginando, assim como a consciência se sabe percebendo, e disso decorre a garantia de que não me engano sobre o ato que pratico, nem quando imagino, nem quando percebo. Nesse sentido, a imaginação é uma realidade psíquica certa e não uma subversão da percepção.

Cabe ressaltar que, neste momento, Sartre fornece algumas características do que seria a sua definição de consciência intencional. O que está explícito nos últimos parágrafos da terceira parte de *A Imaginação* é o conceito de intencionalidade. Sendo assim, a fenomenologia se apresenta como uma alternativa privilegiada de pesquisa, tanto da imagem, quanto da consciência como um todo, devido ao seu método de pesquisa.

A Psicologia é um empirismo que busca ainda seus princípios eidéticos. Husserl, muitas vezes acusado, sem razão, de ter uma hostilidade de princípio contra essa disciplina, propõe-se, ao contrário, a prestar a ela um serviço: ele não nega que haja uma psicologia da experiência, mas pensa que, para atender o mais urgente, o psicólogo deve constituir ante de tudo uma psicologia eidética. Essa psicologia, naturalmente, não tomará seus métodos das ciências matemáticas que são dedutivas, mas das ciências fenomenológicas que são descritivas. (SARTRE, 2008, p. 122)

Sartre faz alusão à redução fenomenológica², que, ao pôr o mundo entre parênteses, é capaz de realizar a descrição da essência do objeto em questão, das estruturas da consciência. A intuição destas essências, de fato, se obtém da reflexão, mas não é fruto da introspecção: ainda que reflita sobre fato individual, a fenomenologia parte do terreno do universal, uma vez que é através destes fatos que se obtém a essência, não através de um salto indutivo até leis gerais, mas através das descrições das suas estruturas. Além de que, ao pôr o mundo entre parênteses, a própria consciência é tida como um fato, no mundo, passível de descrições.

Assim, o conceito de intencionalidade, oriundo da fenomenologia husserliana, é chamado a renovar a noção de imagem. Pois, através desse conceito, ocorre uma brusca mudança do paradigma da imagem. E com ênfase

² J.-P. Sartre. *A Imaginação*, 2008, p.120.

neste conceito, há uma afirmação do autor importantíssima para estas linhas: “A intencionalidade é a estrutura essencial de toda consciência” (SARTRE, 2008, p.

123). Mesmo que seja necessário nos determos ainda mais sobre a noção de imagem, podemos antever, neste capítulo final de *A Imaginação*, um esboço dos dois modos de ser apresentados na introdução de *O Ser e o Nada*. Sartre dirá que, decorrente da concepção de intencionalidade, é realizada uma distinção radical entre consciência e seu objeto. Tudo aquilo de que se tem consciência está, por princípio, fora dela. Essa é uma menção do que será desenvolvido, como dissemos há pouco, nos dois modos de ser da ontologia sartriana, mas abordaremos tal questão³ quando tratarmos de *O Ser e o Nada*. Precisamos nos ater, ainda, sobre a questão da imagem, mas na obra seguinte, *O Imaginário*, para pesquisarmos de que forma o conceito de intencionalidade está relacionado com a questão da imagem.

2.2 Imagem e negação

Em *O Imaginário*, Sartre continuará a construir sua nova noção de consciência intencional. Sendo que a consciência é sempre um movimento para fora de si, Sartre terá de propor uma solução de como certas categorias de objetos, que não são oriundos da percepção, são concebidos, e em que consistem seus elementos. Trata-se, portanto, da concepção da imagem.

As obras *A Imaginação* e *O Imaginário* foram concebidas inicialmente como um único texto, onde a primeira parte (*A Imaginação*) seria a parte crítica, e a segunda (*O Imaginário*) seria a parte científica. Portanto, são obras componentes de um mesmo movimento. *O Imaginário* trata de descrever as estruturas da consciência imagética e em que consiste a atividade da consciência imaginante, bem como sua função na vida psíquica. Sartre irá propor uma nova noção de imagem e criticará certa concepção, à qual chamará de

³ Trata-se de uma referência aos dois modos de ser da ontologia sartriana. Tema este que abordaremos quando tratarmos dos aspectos ontológicos da noção de consciência, principalmente quando trabalharmos o Capítulo 1 d' *O Ser e o Nada*. A consciência não possui um interior, e por não ter um interior, tudo está, por princípio, fora dela. ⁵ Sartre, J.-P. *A imaginação*, 2008, p.35.

*ilusão da imanência*⁵. A consciência, dirá o filósofo, não é um lugar povoado de simulacros que, por sua vez, corresponderiam aos objetos externos aos quais designam. O erro consiste em conceber espacialmente a consciência, ou seja,

concebê-la como um lugar onde essa imagem – um objeto-simulacro – é posta em evidência. Sartre irá alertar que existe uma heterogeneidade entre a consciência e o seu objeto e pontuar que acrescentar qualquer ponto de opacidade na consciência, como no caso da imagem, seria torná-la opaca para si mesma. Consciência, dirá Sartre, é consciência de ponta a ponta, ou seja, absolutamente translúcida para si mesma. Sendo assim, se quiséssemos manter a consciência espacializada, teríamos que povoá-la com objetos imanentes, semelhantes aos do mundo exterior, mas de outra natureza que, assim sendo, seguiriam outras regras. O que seria um absurdo, pois se perderia justamente o isomorfismo entre a imagem e o objeto ao qual designa.

Sendo a consciência intencional, há uma profunda distinção entre consciência e o seu objeto, seja imaginário ou oriundo da percepção. Sendo assim, não há um interior da consciência, ambos objetos, sejam eles imaginários ou concretos, estão fora, no mundo. Mas se ambos são objetos distintos e um faz referência ao outro, Sartre precisará demarcar precisamente o que seria um e o que seria outro. Dessa forma, o autor dirá que há uma diferença radical entre tais objetos: o objeto real, concreto, fruto de minha experiência concreta no mundo, é oriundo de uma forma da consciência de se relacionar com o mundo, ou seja, é oriundo da percepção. Por outro lado, a imagem não é um objeto real, mas uma relação com o objeto concreto. Ela é uma forma de consciência sobre objetos concretos, mas distinta da percepção. Posso, por exemplo, lembrar de um lugar que visitei há muitos anos. As lembranças que tenho desse lugar já estão muito fracas, mas posso, através de um ato de composição da consciência imaginante, recriar o lugar, produzir uma imagem do lugar, mas essa composição realizada pelo meu ato de consciência faz referência ao lugar concreto que visitei. Imaginar não é conceber um objeto que servirá de simulacro representativo para objetos reais, mas é uma forma de a consciência se dar um determinado objeto. Não é à imagem-objeto do lugar que a minha consciência se dirige, ela se dirige ao lugar concreto, a consciência que imagina nos revela,

então, que a imagem é uma relação com o objeto concreto, não propriamente um objeto real.

Trata-se sempre de 'tornar presente' um objeto. Esse objeto não está à mão, e sabemos disso. Assim, encontramos, em primeiro lugar, uma intenção dirigida a um objeto ausente. Mas essa intenção não é vazia: dirige-se a um conteúdo, que não é qualquer um, mas que, em si mesmo, deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão. (SARTRE, 1996, p. 36)

Essa diferença se evidencia quando comparamos os objetos da imaginação e da percepção e como a consciência se comporta em ambos os casos. No caso da percepção, jamais o objeto é dado completamente em apenas uma visada. Como exemplo um cubo⁴, onde jamais conseguimos visualizar suas seis faces simultaneamente: vemos somente, no máximo, três de suas faces. Seriam necessárias várias outras visadas para tornarmos a experiência com este objeto cada vez mais completa. Cada visada me traz algo novo, cada visada é uma nova experiência. Por outro lado, diferente da percepção, a imaginação – ou melhor, a consciência imaginante – apresenta seu objeto de maneira completa, de uma só vez: quando imagino um determinado objeto, é a minha imaginação que irá compô-lo de seus elementos, não haverá nenhum elemento novo, nada ao qual eu não tenha colocado no objeto em questão. Ao imaginar uma página de um livro, por exemplo, quando a imagino, é certo que tudo o que aquela página contém já está lá, ou seja, foi colocado por mim, posso deter-me por horas em tal objeto e jamais conseguirei extrair algo novo dele, ou, em outras palavras, não há aprendizado algum. Posso deter-me e rever cada elemento da tal imagem que considero: seu formato, sua cor, o que estará escrito naquela página, mas a imagem, definitivamente, não me ensinará nada, pois encontrarei sempre o que eu tiver colocado nela. Assim, diferente da imagem, a percepção oferece tal diversidade de elementos que seria necessário um tempo infinito para esgotá-la, enquanto a imagem possui uma natureza essencialmente pobre. O objeto da percepção possui infinitos perfis a serem explorados em cada visada, enquanto a imagem possui somente aqueles que estabeleço através da minha

⁴ Sartre, J.-P. O Imaginário, 1996, p. 20.

atenção: não devemos supor que tais relações e visadas possíveis estejam à espera da minha atenção, que subsistam de alguma forma: imaginar é um ato

de criação e não haverá na criatura nada além do que o criador tenha ali colocado. Sartre diz, logo no início de *O Imaginário*, quando trata das quatro características da imagem, que aqueles que caíam na ilusão da imanência erravam duplamente: primeiro por conceber a consciência como um receptáculo de ideias, de imagens, de simulacros, e agora, como vemos, de imputar à natureza do objeto da imaginação os mesmos elementos que encontramos nas coisas, ao tratar as imagens como objetos. O que o autor defende, então, é que se trata de duas coisas absolutamente distintas.

Nenhum risco, nenhuma espera: uma certeza. Minha percepção pode enganar-me, mas não minha imagem. Nossa atitude em relação ao objeto da imagem poderia chamar-se quase-observação. Estamos colocados na atitude de observação, mas é uma observação que não ensina nada. Se faço uma imagem da página do livro, estou na atitude de leitor, olho as linhas impressas. Mas não leio. E, no fundo, nem olho sequer, pois já sei o que está escrito. (SARTRE, 1996, p. 24)

Sendo assim, a consciência imaginante se revela como um ato sintético segundo certa intenção. Frisar tal característica se torna importante para a nossa investigação, uma vez que nos revela sob qual forma a consciência, enquanto intencionalidade, permanece como um ato, um movimento para fora de si, mesmo quando o seu objeto não seja oriundo diretamente da experiência. Mas mesmo os exemplos de imagens expostos até aqui se distinguem, de certa forma, entre si. É preciso estudarmos, então, os tipos de imagens e a maneira como a consciência se comporta em cada uma delas em relação aos seus objetos. Sartre trata deste tópico no capítulo sobre 'A Família da Imagem'.

No caso da consciência perceptiva, o objeto me é colocado como existente: ele está lá, no mundo, resiste ao conhecimento que tenho dele me impondo algo a mais sobre si a cada nova visada que tenho dele, se revela como existente. No caso da consciência imaginante, o objeto sempre aparece como um nada: ele coloca o objeto ou como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte, ou como não existente. Temos que dois desses quatro

atos são negações e o último é um ato de suspensão de crença. O que vale frisar é que nenhum deles coloca seu objeto como existente, não aos moldes de como ocorre na percepção.

Na ausência, como no caso de quando observo uma fotografia, por exemplo, não é a pessoa em si que vejo na fotografia: os dados que a percepção me fornece me fazem transcender e chegar até a pessoa que identifico na fotografia, mas é somente através da ausência, a pessoa que identifico na fotografia e não da pessoa de fato, que a consciência imaginante se faz presente. Ou ainda, como no quarto caso citado, quando vejo uma silhueta de alguém e imagino que possa parecer uma pessoa que conheço, a percepção me oferece uma determinada quantidade de visadas, mas, na dúvida de que possa ser essa pessoa que conheço, os dados que a percepção me fornece são colocados como inexistentes, negados. A própria imagem de que me utilizo para realizar este ato posicional neutralizado, é a condição de possibilidade da suspensão de juízo sobre quem é o dono de tal silhueta e, ao fazê-lo, projeto sob os dados imediatos da minha experiência uma imagem da pessoa que conheço. Nesse momento, tudo aquilo que a minha percepção me oferece é colocado como plano de fundo, há apenas a consciência imaginante da pessoa que conheço, mas também não a vejo presencialmente, na verdade, Sartre diz que não vejo nada:

[...] dizer 'Eu tenho uma imagem de Pierre' equivale a dizer não só 'Eu não vejo Pierre', mas ainda 'Eu não vejo nada'. O objeto intencional da consciência imaginante tem isto de particular: que ele não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e que é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum. (SARTRE, 1996, p. 27)

Desta forma, uma consciência imaginante é um ato sintético intencional que engendra elementos da minha experiência e os coloca na sua ausência ou inexistência.

Este tipo de consciência é importantíssimo para o desenvolvimento da vida psíquica, uma vez que é a consciência imaginante que nos permitirá realizar uma série de ressignificações da nossa própria experiência, enriquecendo-a, ao permitir a realização de uma série de abstrações, das quais nos valem para construir nossa noção de realidade, como veremos adiante.

A consciência imaginante é uma síntese intencional de outras consciências passadas. Essas outras consciências servem como substrato material para a formação da imagem, e a imaginação poderá recorrer – em alguns momentos mais, em outros momentos menos –, a esses substratos materiais para compor o objeto intencionado. Como, por exemplo, no caso de uma fotografia, o que se oferece à minha percepção é um pedaço de papel com algumas determinadas cores que representam aquela pessoa em questão, ou ainda, no caso das caricaturas, em que os traços que compõem a imagem não retratam com fidelidade a pessoa em questão, ou ainda, quando recorro às lembranças que tenho de determinada pessoa e tento lembrar do seu rosto etc. Todos esses três recursos nos revelam o que há de comum entre eles mesmos: trata-se do fato de que a consciência imaginante é intencional, e, ao transcender os substratos materiais dos quais se dispõe para realizar tal tarefa, nos revela um único objeto. A imagem que formei de alguém através das minhas lembranças, a fotografia e a caricatura deste alguém fazem referência ao mesmo objeto: este alguém. Mas tal exemplo também nos revela que, diferente do caso da fotografia e da caricatura, esse conteúdo emprestado à imaginação pode ser de natureza física ou psíquica e cabe a nós, nessa pesquisa, mostrar de que maneira esses se engendram para mostrar que, em todos os casos, estes são transcendententes.

Não há um mundo de imagens e um mundo dos objetos. Mas todo objeto, quer se apresente à percepção, quer apareça ao sentido íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem, segundo o centro de referência escolhido. Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos; só variam os agrupamentos e a interpretação desses objetos. [...] Desse modo, elevando-nos desde a imagem que vai buscar sua matéria na percepção até aquela que se encontra entre os objetos do senso íntimo, podemos descrever e fixar, através de suas variações, uma das duas grandes funções da consciência: a função 'imagem' ou a imaginação (SARTRE, 1996, p. 37).

Uma das primeiras distinções realizadas é entre signo e retrato. Os signos, dirá Sartre, cumprem uma determinada função, até certo ponto, semelhante à dos retratos. Os traços dispostos de uma determinada forma se oferecem à consciência imaginativa para serem transcendidos pela imaginação, oferecendo um símbolo, um signo, algo que servirá para designar um

determinado objeto. Um exemplo disso são as próprias palavras: da mesma forma que uma fotografia pode servir de matéria para a consciência imaginante, um determinado grupo de traços dispostos sob um fundo servem à consciência imaginante como suporte para o signo ao qual serve de referência. O objeto da percepção, a consciência dos traços, servirá de matéria para a consciência imaginante; neste instante, os traços não importam mais, não são mais o objeto da consciência, não se percebe e se imagina ao mesmo tempo: a imaginação é um modo de suspender a experiência direta no mundo e, nessa suspensão, encontra o signo que é extraído da síntese intencional, a consciência imaginante é um ato criativo.

Porém, a diferença entre signo e retrato é marcada pelo fato de que, no caso do retrato, a relação entre a imagem e o objeto ao qual este designa é a semelhança. A semelhança entre a pessoa da fotografia e a própria pessoa que foi fotografada possuem essa relação de semelhança. Não é através de um arranjo de determinadas linhas e cores que se compõe aquilo que servirá de suporte para a consciência imaginante. Temos, portanto, uma distinção de natureza entre o signo e a imagem-retrato: o primeiro faz referência a uma determinada natureza, o segundo faz referência a um existente concreto. Diz Sartre:

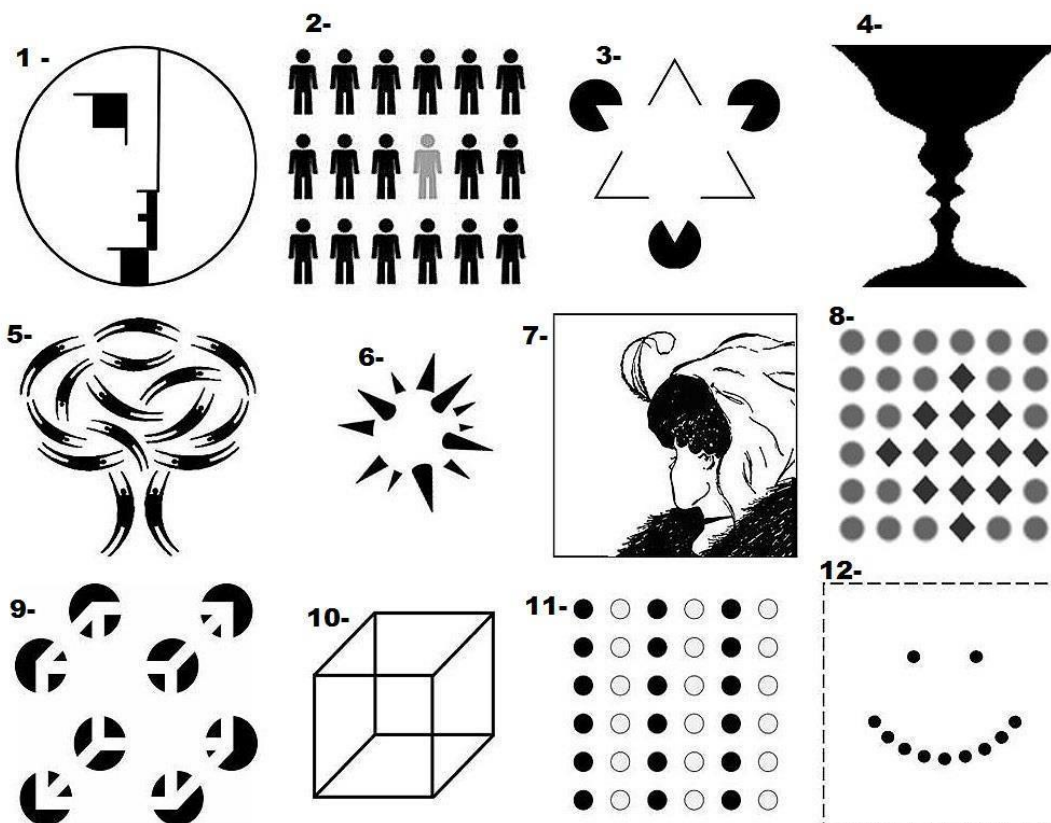
Na atitude imaginante, esse quadro é apenas para Pierre uma maneira de aparecer-me como ausente. Assim, o quadro dá Pierre, embora Pierre não esteja lá. O signo, ao contrário, não dá o seu objeto. É constituído como signo por uma intenção vazia. Segue-se que uma consciência significativa, que é vazia por natureza, pode ser preenchida sem destruir-se. Vejo Pierre, e alguém me diz: 'É Pierre'; por um ato sintético, eu uno o signo Pierre à percepção Pierre. A significação foi preenchida. A consciência da imagem já está plena à sua maneira. Se Pierre me aparece em pessoa, ela desaparece. (SARTE, 1996, p. 47)

É importante marcar a diferença entre signo e imagem, pois ocorre, como no exemplo da imitação, de a consciência se valer dos signos para compor uma imagem. Quando vejo uma imitação, minha percepção me revela um ator que realiza uma série de caretas e trejeitos, veste-se com determinadas roupas, se utiliza de alguns objetos para complementar seu quadro, minha consciência perceptiva tem acesso a todos esses objetos: o chapéu, o bigode, a bengala, o

jeito de andar, as expressões etc., mas, no momento em que identifico todos esses elementos como símbolos, ou signos, é a consciência imaginante que opera. Quem o ator está imitando? E, utilizando estes signos fornecidos, minha consciência imaginante cria a imagem de Chaplin, por exemplo.

Mas dirá Sartre que toda percepção é acompanhada por uma reação afetiva. Isso quer dizer que se confere à experiência uma determinada qualidade, um determinado sentido e é isso que os signos da imitação buscam evocar. Por outro lado, é através desse afeto que a consciência imaginante realiza a síntese dos signos e projeta o rosto de Chaplin no de seu imitador, por exemplo.

Temos também o caso dos desenhos esquemáticos. Esses esquemas diferem dos signos ou das imagens, mas são um elemento intermediário entre ambos. Os desenhos esquemáticos visam tornar presentes determinadas relações, mas, em si mesmos, nada guardam de relação com algum objeto particular. Em outras palavras, o desenho esquemático apenas oferece alguns elementos para que a consciência os articule e encontre a chave da sua articulação, o desenho evoca uma intuição. A percepção oferece traços e formas sobre um determinado fundo, e toda lacuna restante é preenchida pela intuição, que arranja tais elementos para formar a imagem. Toda articulação é de responsabilidade exclusiva da consciência intencional imaginante. Temos, nesse momento, uma marcante aproximação entre o pensamento sartreano e a teoria da Gestalt. Recorreremos, inclusive, a algumas figuras esquemáticas da Gestalt para ilustrar melhor o que ocorre nesse tipo de imagem.



Na imagem acima, temos vários exemplos de desenhos esquemáticos. Prenderemos nossa atenção em alguns deles, uma vez que evidenciam o papel da intencionalidade na composição das imagens. Destaco os exemplos 4 e 7, onde fica evidente que a articulação realizada pela consciência imaginante é responsável por articular a imagem. No caso 4, por exemplo, é possível vermos tanto um cálice, quanto dois rostos. Já no caso da imagem 7 é possível vermos tanto o rosto de uma mulher velha quanto o perfil de uma mulher jovem. Em ambos os casos, o esquema, na sua pobreza, não impõe à consciência a sua direção: são os próprios movimentos realizados que procuram o tal sentido, se há algum.

É o que explica que possamos ler tanta coisa sobre uma imagem cuja matéria é tão pobre. Na realidade, nosso saber não se realiza diretamente sobre essas linhas que, por si mesmas, nada dizem: realiza-se por intermédio dos movimentos. E, de um lado, esses movimentos, para uma única linha, podem ser múltiplos, de modo que uma só linha pode ter uma multiplicidade de sentido e pode valer como matéria representativa de um aglomerado de qualidades sensíveis do objeto como imagem. A própria linha não passa de um suporte, um substrato. (SARTRE, 1996, p. 55)

Mas, além das imagens esquemáticas, ainda existem imagens que identificam uma forma, ou um sentido em matérias que, diferente das imagens esquemáticas, possuem formas indefinidas, como manchas, nuvens etc. Essas imagens possuem como matéria uma pura aparência, que se oferece como tal. Os movimentos realizados não possuem nenhuma sugestão daquela matéria usada como substrato. Vejo na mancha um rosto, vejo na nuvem um animal, mas a mancha em si não é a matéria da imagem, a matéria da imagem é o movimento intencional que projeto na mancha, na nuvem, sob uma determinada forma. Nos desenhos esquemáticos, há uma sugestão nos traços que os compunham, como nos exemplos 3, 9 e 12. Já na mancha, não há tal sugestão, assim que, se cesso de imaginar a forma que impus à matéria, ela volta a ser a mesma mancha da minha percepção.

Ainda neste caminho que realizamos sobre as matérias da consciência imaginante, há as imagens hipnagógicas. Mas, neste caso, temos alguns problemas um tanto quanto delicados: como afirmar que as imagens hipnagógicas são frutos de consciências imaginantes, uma vez que são produzidas em estados, em tese, “não conscientes”? Ou ainda, como atribuir à intencionalidade a composição das imagens hipnagógicas? Sartre dirá que é preciso “retomar desde o começo uma descrição geral do estado hipnagógico” (SARTRE, 1996, p. 63).

O estado hipnagógico é precedido por alterações notáveis na sensibilidade e na motricidade. O relaxamento causado pelo prelúdio do sono altera significativamente a percepção, de tal modo que se segue um estado muito particular que o autor chama de paralisia por auto-sugestão. Essa auto-sugestão é um pensamento que se deixa encantar, se deixa seduzir por qualquer estímulo ou consciência anterior, como quando pensamos em algo antes de dormir. Ocorre como uma nuance da vigília ao sono, onde deixamo-nos seduzir pelas consciências que precedem aquilo que Sartre chamará, mais adiante, de consciência aprisionada. O que vale frisar, neste ponto, é a alteração da atenção da consciência: essa é a base constitutiva da consciência hipnagógica. A consciência se deixaria seduzir, desatenta, *fascinada*.

Desse modo, o que falta para a consciência hipnagógica é o que há na consciência desperta: uma espécie de orientação ao objeto de tal forma que

possamos nos distanciar desse objeto, situá-lo, contextualizá-lo, julgá-lo, organizá-lo racionalmente. A condição da consciência hipnagógica tem dois elementos: a paralisia da atividade motora e a fascinação dos pensamentos. Como ainda se trata de uma consciência, esta manterá a mesma estrutura da consciência intencional: posicional em relação ao seu objeto (à imagem hipnagógica) e não posicional em relação a si mesma. Mesmo nas consciências desse estado em questão, é possível uma atividade reflexiva, mas alertará Sartre que só é possível esse estado quando até mesmo a consciência reflexiva se deixa fascinar: ela faz parte dessa nuance, se deixa seduzir. Esse estado Sartre chamará de consciência aprisionada.

Todavia, entre esses dois tipos de consciência há uma grande diferença: no caso dos arabescos [um exemplo de consciência imaginante], não postulamos que o objeto tenha como qualidade real estar representando um animal, um rosto. Não há postulação de existência. Há, na consciência, um sentimento de espontaneidade. Trata-se de uma atividade de jogo que é consciente de si mesma. Na imagem hipnagógica, essa consciência de jogo desapareceu. Não colocamos a imagem como objeto, mas sim como representação. Se não vemos um gato, pelo menos vemos a representação de um gato; ou melhor ainda, para ser mais exato, estamos prestes a ver um gato não existente. [...] Sentimos que poderíamos parar tudo se quiséssemos. Mas trata-se de uma consciência não-tética que, de algum modo, é contradita pela maneira de postular o objeto. [...] Daí este paradoxo: Eu vejo realmente alguma coisa, mas o que eu vejo não é nada. Eis porque essa consciência aprisionada toma forma de imagem: é porque não vai até o fim de si mesma. No sonho o gato é completo, o gato será tomado por objeto. (SARTRE, 1996, p. 74)

Ao longo da exposição sobre a família da imagem, o autor progrediu, ao longo dos tipos diferentes de imagem, marcando suas distinções no que diz respeito à sua matéria e ao saber relativo à composição de cada gênero de imagem. Sartre vai do retrato, onde temos uma forte presença do substrato material servindo à composição da imagem; onde essa generalidade que o retrato sugere é o saber que reúne sob um aspecto geral aquele cujo tal retrato representa. E, na medida em que essa matéria se empobrece gradativamente – um sistema de signos (imitação), um conjunto de convenções e um saber (imagem esquemática), o livre jogo do espírito (manchas sobre a parede, arabescos), ou o fascínio da consciência (imagens hipnagógicas) – o saber

assume uma maior importância na composição da imagem. Chegamos, no fim deste tópico, ao que o autor chama de imagem mental.

Sobre a imagem mental, temos que, de fato, essa também visa um objeto real, mas essa coisa é visada através de um conteúdo psíquico. A imagem mental não foge à regra dos outros tipos de imagem: também é uma forma de a consciência imaginante visar um determinado objeto ausente, mas este *análogon* mental é transcendente. Isto quer dizer que a coisa representada é, de fato, exterior, mas não seu análogo mental. Esse suporte para a imagem mental pode ser um saber, um afeto ou um movimento.

Quando buscamos representar um determinado objeto, é necessário sempre um saber, uma vez que todo objeto que representamos necessita que o conheçamos de algum modo, “pois só representamos como imagem aquilo que já sabemos de algum modo e, reciprocamente, o saber aqui não é simplesmente um saber, é ato, é o que quero representar pra mim” (SARTRE, 1996, p. 83). Assim, quando a consciência imaginante compõe o seu objeto, não o compõe de maneira indeterminada: utiliza-se de saberes pré-objetivos que suportam a composição da imagem a qual buscam intencional. Em analogia com a imagem retrato, temos o suporte material – o retrato –, que serve de suporte para a imagem. No caso da imagem mental, são saberes que servem de suporte para a imagem em questão.

Ainda temos a afetividade, que é mais um elemento suporte da imagem mental. Neste caso, até mesmo um sentimento pode servir de suporte para a imagem mental. Poderíamos citar, como exemplo, a saudade: imaginemos que, ao lembrar uma música, lembramos, então, de uma determinada pessoa: “Tal pessoa gostava muito dessa música.” Essa música é, ao mesmo tempo, objeto de um saber e de um sentimento. Ao sentir saudade, o desejo da presença da pessoa busca representar o seu objeto de desejo e, assim, produz-se uma consciência imaginante da pessoa em questão. Essa imagem é a presentificação do objeto desejado: é para onde o desejo se dirige quando busca o seu objeto.

Ainda resta mais um elemento, o movimento. Nesse caso, em analogia com as imagens esquemáticas, a própria imagem serve como suporte para um determinado movimento, com a diferença que, em relação aos movimentos, estes, por si só, desempenham o suporte necessário à consciência imaginante.

Posso fechar os olhos e, com meu dedo indicador, traçar no ar um determinado desenho. Sartre dirá que, visualmente, o próprio movimento realizado pelo dedo já representa, por si, uma forma visual. Por sua vez, essa forma serve de suporte para uma consciência imaginante. Diz Sartre:

Já vimos, no capítulo II da primeira parte [A Família da Imagem], como um saber cada vez mais considerável colocava-se aos 'movimentos simbólicos' que operávamos ao olhar um desenho esquemático. Aqui acontece o mesmo: é que o papel do movimento não mudou de um caso ao outro: no primeiro, funcionava como análogo sobre as linhas do desenho; no segundo, estas linhas estão ausentes, e o movimento só é revelado por sensações visuais; mas seu papel continua o mesmo (SARTRE, 1996, p. 122)

Uma vez que, na imagem mental, mesmo que seus suportes sejam de natureza psíquica, ainda assim não se pode conceber a imagem como uma coisa. Diz Moutinho:

Vê-se, pois, que todos esses elementos (saber, afetividade, movimentos) constituem suportes da imagem mental, assim como o retrato de Carlos VIII, as linhas as cores, o empastamento da tela etc. eram coisas reais funcionando como suporte, como matéria física para a aparição do real. A diferença é que vários suportes da imagem mental são matéria psíquica, não coisas espaciais. [...] O que existe em ambos os casos é uma matéria, um suporte: linhas, cores, num caso e, movimentos, afetividade, no outro. Por uma intenção imaginante, as linhas manifestam Carlos VIII; por uma intenção imaginante, o movimento manifesta, por exemplo, um '8'. (MOUTINHO, 1995a, p. 43)

A imaginação, colocando seu objeto como irreal, é a capacidade da consciência em colocar o seu objeto como nada, ela é a capacidade da nadificação livre do mundo. Quando uma consciência imaginante opera, revela que a imaginação é uma forma de agir no mundo, de maneira situada, é uma forma de superar a própria coisa.

Sendo a consciência intencional, a imaginação se revela como um ato, ou um modo distinto, de a consciência dirigir-se ao mundo. Pensamento e imagem não concorrem entre si, ao contrário: a imaginação possui um sentido e uma utilidade particular.

Em resumo, podemos dizer que a atitude imaginante representa uma função particular da vida psíquica. Se uma certa imagem aparece em vez de simples palavras, de pensamentos verbais ou de pensamentos

puros, não é nunca o resultado de uma associação fortuita: trata-se sempre de uma atitude global e *suis generis* que tem um sentido e uma utilidade. (SARTRE, 1996, p. 162)

Assim, entre as ações da consciência, a imaginação é uma forma distinta da percepção de apreender um determinado objeto. A partir de uma análise fenomenológica da imagem, coube investigar e rever certas concepções sobre sua natureza e o papel que representa na vida psíquica. E mesmo tratando-se de um objeto irreal, é importante reconhecer que, para Sartre, a imagem é tão transcendente quanto qualquer outro objeto, não estando, assim, *na* consciência.

Essas características da consciência imaginante, por sua vez, remetem à outro aspecto importante a ser analisado sobre a natureza do objeto da imaginação: seus aspectos ontológicos. Sartre afirma que “colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real a distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo” (SARTRE, 1996, p. 239). Em outras palavras, para que seja possível a uma consciência imaginar é necessário que, de alguma forma, essa consciência se afaste do real: “a consciência deve poder formar e colocar objetos afetados por um certo caráter de nada em relação à totalidade do real.” (SARTRE, 1996, p. 238) Esta negação, como verificaremos mais adiante em *O Ser e o Nada*, possui um duplo aspecto: negar que um objeto é real é, concomitantemente, negar a totalidade sintética do real na medida em que colocamos o próprio objeto irreal, é um afastamento do real. Esse afastamento (negação) só é possível pelo fato de a consciência ser livre. Em outros termos, se a consciência não pudesse recuar em relação ao mundo, nada poderia produzir que não fosse real, uma vez que

se supomos uma consciência colocada no seio do mundo como um existente entre outros, devemos concebê-la, por hipótese, como submetida sem defesa à ação de diversas realidades – sem que ela possa, além disso, ultrapassar o detalhe dessas realidades para uma intuição que compreenderia sua totalidade. Essa consciência só poderia, portanto, conter modificações reais provocadas por ações reais e toda imaginação lhe seria interdita, precisamente na medida em que estaria submersa no real (SARTRE, 1996, p. 239)

Devemos ainda atentar ao fato de que, mesmo o ato da consciência de colocar o mundo como a totalidade sintética do real é, ainda assim, um recuo. A possibilidade de constituir um conjunto é, ao mesmo tempo, a estrutura

necessária ao distanciamento, assim, conceber o mundo como totalidade sintética do real é, também, distanciar-se desse real, é uma forma de negá-lo. Essa síntese só é possível à consciência por ela (a consciência) ser livre. Assim, o imaginário acaba nos revelado ao mesmo tempo, suas condições de possibilidade e própria liberdade da consciência.

Disto implica que devemos compreender o imaginário como um modo de ultrapassar o real para afirmá-lo como mundo, mas este movimento não é arbitrário: o ato imagético só é possível sob uma determinada perspectiva. Quando coloco um objeto como irreal, concebo uma totalidade sintética real onde tal imagem não poderia fazer parte desta totalidade. Essa relação entre o ato imagético e o mundo ao qual está ligado Sartre chama de situação:

Chamaremos “situações” os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo. Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja ‘em situação no mundo’ ou, mais brevemente, que ela ‘esteja-no-mundo’. É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é a circunscrita por essa motivação. Desse modo, a situação da consciência não deve aparecer como uma pura e abstrata condição de possibilidade para todo o imaginário, mas como motivação concreta e precisa da aparição de tal imaginário particular. (SARTRE, 1996, p. 241)

Essa ligação entre o irreal e o real, como vemos, nos remete aos aspectos ontológicos da consciência. Se, por um lado, toda consciência imaginante coloca para si um mundo, toda consciência do mundo resulta em uma consciência imaginante que configura um determinado sentido particular da situação.

III

Agora que levantamos aspectos importantes da noção sartriana de imagem, vejamos alguns pontos importantes sobre o modo de ser da consciência, especialmente aos que se referem à percepção, à imaginação e ao sentido do objeto.

Como vimos acima, a consciência é movimento, ato. Disso implica que não devemos compreender a percepção como passiva: pelo contrário, mesmo a percepção é puro ato. A percepção não é um dado bruto que chega à consciência, antes, ela é um ato de direcionamento da consciência em direção

ao objeto a ser posicionado. A sensibilidade nos fornece incessantemente diversos estímulos e dados que nos cercam, mas o ato de perceber é configurar todos esses elementos sensoriais sob uma síntese, sob uma unidade, é agrupá-los de tal modo que sejam sob organizados sob a forma objeto-visado em detrimento de todos os demais que se apresentam. Estes dados sensoriais são organizados sob um plano de fundo ao qual o objeto que é visado se destaca, é o alvo da intenção da consciência. Neste instante o objeto é organizado sob um *sentido*.

Poderíamos citar como exemplo, o ato simples de contar cigarros: a sensibilidade me apresenta uma série de objetos. Todos estes objetos, com exceção do maço de cigarros, são *nadificados* em plano de fundo em função do maço, objeto da minha percepção. Ao abrir meu maço e contar quantos ainda restam, realizo uma síntese entre este grupo de cigarros de forma a revelar uma qualidade objetiva destes objetos. No meu ato de contar, tema da minha série de sínteses, as consciências de cada cigarro, são reunidas sob a forma de síntese numérica que, por sua vez, me revela tal propriedade pertencente a este grupo de objetos. Tanto ao objetivar o maço de cigarros no primeiro instante, ou ao contá-los depois, a consciência perceptiva realizou sínteses de acordo com uma determinada intenção da consciência. Tais atos da consciência perceptiva não modificam o objeto internamente, somente os organizam conforme um determinado sentido.

A negação é como um nexó categorial e ideal que estabeleço entre eles, sem modificá-los de modo algum, sem enriquecê-los ou empobrecê-los em qualidade: os objetos sequer são roçados de leve por essa síntese negativa. (SARTRE, 1997, p. 236)

Como diz Sartre, neste caso que ele chama de negação externa, quando digo que “a xícara não é o tinteiro”, o fundamento da negação não está nos objetos, mas na relação que a consciência estabelece entre ambos: “ambos os objetos são o que são, e isso é tudo” (SARTRE, 1997, p. 236). Levando em conta tal consideração sobre as negações⁵, cabe ressaltar que o objeto em questão

⁵ Voltaremos ao tema adiante.

não é afetado, mas o *sentido* oriundo de tal relação é de inteira responsabilidade da consciência, em outras palavras, a percepção é livre para articular os

elementos que lhe aparecem. Tais sentidos, oriundo das negações, da realidade humana, são elementos constituintes do mundo tal qual ele é.

Por outro lado, a consciência imaginante participa de tal modo da constituição do mundo que não seria possível concebê-lo sem que a consciência fosse capaz de imaginar, como vimos anteriormente.

A intencionalidade nos levou à noção de consciência que, por sua vez, nos remeteu a relação com o seu objeto, seja oriundo da percepção, seja oriundo da imaginação. Essa relação, por sua vez, nos remeteu ao nosso próximo passo: as negações. Mas antes de abordarmos tal tema, será necessário nos aprofundar um pouco sobre os dois modos de ser da ontologia sartriana, a saber, ser-em-si e ser para-si.

3 O NADA E O FUNDAMENTO DA REALIDADE HUMANA

Como vimos há pouco, tanto no caso das consciências perceptivas quanto no caso das consciências imaginantes, a consciência coloca para si determinado objeto, destacando-o de seu plano de fundo. Esse plano de fundo é *nadificado* pela consciência no ato de posicionamento do objeto intencionado. Sendo assim, a *nadificação* se revela como essencial para compreendermos os fundamentos da realidade humana. Afirma Donizetti:

Isso requer, por sua vez, explicar a relação ontológica entre consciência e mundo, afinal, o problema do conhecimento, que parecia estar na origem da antinomia do realismo e do idealismo, mostra-se apenas parte da questão: na verdade se trata de uma relação de ser. (DONIZETTI, 2010, p. 25)

Será necessário, portanto, investigarmos os fundamentos da ontologia sartriana para compreendermos como ocorrem tais *nadificações*, uma vez que, como afirma Donizetti, “não há meio de intencionar nenhum objeto sem que o nada seja dado de alguma forma. Ora, se o nada não é devido apenas a um ato judicativo, é preciso dar conta desse novo componente do real” (DONIZETTI, 2010, p. 25). Começaremos, portanto, com os modos de ser da ontologia sartriana e suas análises sobre o fenômeno.

3.1 Os modos de ser da ontologia sartriana

É certo que Sartre encontra na fenomenologia uma possibilidade de superar “as ilusões comuns do idealismo e do realismo”, mas podemos verificar, logo de início, que Sartre não vê suficiência na formulação husserliana da fenomenologia.

O autor concorda em relação à superação do dualismo do ser e do aparecer e do dualismo entre potência e ato, mas afirma que Husserl os substitui por outro dualismo: do finito e do infinito. Para entender melhor como ocorre tal movimento, vamos estudá-los isoladamente.

O dualismo do ser e do aparecer se dissolve, segundo Sartre, quando é elaborada a noção de intencionalidade. Como vimos anteriormente, não há mais

uma aparência, oriunda da teoria das sensações, que apartava a consciência do contato direto com o objeto. O autor dirá que as aparências não remetem a um ser atrás de si, mas remetem umas às outras e nenhuma é privilegiada.

Anteriormente, a aparência era pura negatividade: era aquilo que o ser não era. O ganho que a fenomenologia proporciona através da intencionalidade é torná-la positiva, tornando-se ela mesma a própria medida do ser que revela, “porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 1997, p. 16)

A fenomenologia também suprime o dualismo entre potência e ato, pois tudo se manifestará em ato. O ser não terá dentro de si uma capacidade subjetiva de manifestar algo que ainda não é. Isso significa que o fenômeno não vela a essência do ser, mas a revela. A própria essência é um aparecer, e, enquanto aparência, não se distingue qualitativamente das outras. A essência, dirá Sartre, é a razão dessa série, o liame dessas aparições, e o fenomênico é a série interligada dessas manifestações.

Porém, para Sartre, a fenomenologia converte estes dualismos num outro, que é o dualismo do finito e do infinito: por um lado, o existente não pode ser reduzido a uma série finita de manifestações, pois cada uma delas se refere a um sujeito e isto, em suma, seria o suficiente para elevar tais manifestações ao infinito.

Sendo assim, a exigência de transcendência de cada aparição, faz com que cada aparição remeta à outra e à outra e assim sucessivamente. Porém, o próprio sujeito pode transcender a aparição rumo à razão da série - o que poderíamos exemplificar desta forma: transcender esse vermelho em direção ao vermelho – desta forma, a própria razão-da-série torna-se uma aparição, que por natureza, é finita e indica a si mesma em sua própria finitude, mas, ao mesmo tempo, indica uma série infinita de possíveis aparições.

Trata-se do que Sartre chamará de dualismo do “infinito no finito”, pois, enquanto aparição, esse é somente um aspecto do objeto, mas um aspecto no qual o mesmo está totalmente fora e totalmente dentro ao mesmo tempo: totalmente dentro porque é uma estrutura da aparição, é a razão da série; e totalmente fora porque remete à uma série que jamais aparecerá na sua totalidade, uma vez que indica à uma série infinita de possíveis aparições, o que

retorna ao fenômeno uma certa potencialidade de aparições possíveis ou reais. Dessa forma, a aparição não pode ser sustentada por nenhum ser além do seu, não indica nenhum ser por trás de si e remete somente a si mesma, mas, assim sendo, qual seria o ser deste aparecer? Sartre dirá que o ser do fenômeno não pode ser reduzido ao fenômeno de ser, ou seja, que o ser de fenômeno deve escapar às condições fenomênicas, isto implica que a razão da série, ou a essência, ou fenômeno de ser remete a algo no qual deve ser seu fundamento. O que, em outras palavras, significa dizer que podemos entender que a existência precede a essência. Mas desenvolveremos a investigação para melhor compreender essa noção. A conclusão à qual podemos chegar sobre essa distinção, a saber, de ser do fenômeno e fenômeno de ser, é que o ser do fenômeno não pode ser resumido ao fenômeno de ser, como indica Moutinho:

O que nos importa aqui é que tudo se passa como se a relação entre sujeito de conhecimento e o sujeito de existência fosse análoga à relação entre essência fenomênica e o ser transfenomenal. O absoluto de existência é aquele para o qual remete o sujeito de conhecimento assim como o ser em si é aquilo para o qual remete a essência ou o aspecto do objeto. A ontologia sartriana se consuma assim: na medida em que ela busca não descrever o fenômeno, mas as condições transfenomenais do fenômeno. A oposição entre o fenômeno e o ser se repete também aqui; daí porque não é de vivido que se trata em O Ser e o Nada. É essa a oposição mais originária da ontologia de Sartre. (MOUTINHO, 2006, p. 94)

Tratando desse problema, Husserl irá recorrer à *intuição categorial* para fundamentar o fenômeno. É através da intuição categorial que podemos transcender o objeto e visar o *fato da categoria* além das intuições sensíveis que temos do mesmo. Dizendo de outra forma, quando observo esta página branca, eu a vejo sob dois aspectos: vejo suas qualidades sensíveis, por exemplo: é branca. Mas a intuição categorial me permite visar aquilo que não se apresenta aos meus sentidos: a página “é”, e este elemento que não me aparece na intuição sensível é que é o fundamento de todo aparecer, algo que só é possível com uma mudança na minha intenção: viso a substância, não suas propriedades sensíveis.

Com o que foi levantado até aqui, podemos entender que Sartre acusa Husserl de permanecer no primado do conhecimento, pois a relação acima descrita trata-se de uma relação de cognoscente e conhecido. O sujeito

apresentado por Husserl será um sujeito de conhecimento e a relação da intuição categorial puramente cognitiva. Neste sentido, Husserl não teria escapado da máxima de Berkeley: *esse est percipi*. Nestes termos, temos esboçados os fundamentos da ontologia sartriana, pois é para lá que nossa investigação nos remete.

A relação entre ser do fenômeno e fenômeno de ser não pode ser dada através do fenômeno, deve escapar à condição fenomênica, pois uma vez que o fenômeno é relativo à consciência que dele se tem, não pode ser uma relação sujeito-objeto. Entretanto, é preciso mostrar que o fenômeno não pode ter seu fundamento na consciência. Para isso, Sartre se valerá do cogito pré-reflexivo.

Esse autor, propondo a sua solução para esse problema, afirma que deve existir algo anterior ao conhecimento que o fundamenta e isto, segundo ele, é o cogito pré-reflexivo.

O cogito pré-reflexivo é o contra-argumento da fórmula “saber é saber que se sabe”, pois Sartre nos mostra que há consciências que não são necessariamente reflexivas, pelo contrário, as fundamenta. Para provar essa afirmação, Sartre usa o exemplo de quando realizamos uma soma: quando efetuamos uma soma, esta não é uma consciência de que somo, existe simplesmente a consciência da soma, ou seja, enquanto somo, verifico uma propriedade numérica de um grupo de objetos, mas eu não tenho a consciência de estar somando, mas se sou indagado sobre o que estou fazendo, logo respondo “estou somando”. Porém, neste momento, o objeto da minha consciência já não é mais o grupo de objetos que contava: é a ação que estava praticando num passado imediato. Porém, é necessário que tenha a consciência de estar somando para poder somar, sendo assim, toda consciência é simultaneamente consciência tética (ou posicional) de algo e consciência não tética (ou não posicional) de si.

Mas temos que atentar, neste ponto, para o fato de que é a mesma consciência que possui o movimento simultâneo de visar teticamente alguma coisa e não-teticamente a si: não se trata, portanto, de duas consciências, uma tética e outra não-tética: não há duas consciências, há somente “consciência de ponta a ponta”, como afirma o próprio Sartre. Não há também um círculo vicioso no exemplo mencionado, pois afirmamos que se conto, é necessário que tenha a consciência de que conto, mas para que tenha a consciência de que conto é

necessário contar. Sartre afirma que é da natureza da consciência existir em círculos. Toda consciência é um duplo movimento: um movimento posicional em direção ao objeto e um não-posicional em direção a si mesma, unificando-se e isentando-se de um eu que as unifique, conforme já vimos anteriormente.

Assim, Sartre afirma que o cogito pré-reflexivo, o *ser* do cognoscente, o absoluto ao qual toda a relação reflexiva fundamenta, conseqüentemente, fundamenta toda relação de conhecimento. Mas, por se tratar de um absoluto de existência e não um absoluto de conhecimento, escapa às objeções de que um absoluto conhecido já não é mais um absoluto por ser conhecido e todo conhecimento ser uma relação ao conhecimento que dele se tem. O cogito pré-reflexivo escapa de tal acusação pelo fato de não ser um absoluto categorial ou lógico, mas empírico, e, também, não relativo a uma experiência, ele é a experiência. Também é um absoluto não substancial, uma vez que todo o mundo se encontra fora dela, fazendo com que ela seja um “puro aparecer”.

A consciência, sendo o absoluto de existência, é um ser cuja existência coloca a essência, em outras palavras, é consciência do fenômeno, sem ser o seu fundamento. Esse fundamento – aquilo que está para além do fenômeno – não pode ser outra coisa senão a plenitude de ser, pois não encontraria qualquer outro lugar de onde extrair seu fundamento. O ser transfenomenal do fenômeno, aquele que escapa à consciência, não é um ser que está para além do fenômeno, oculto pelo fenômeno, mas está aí, no mundo. A exigência que a prova ontológica põe é somente que o ser que fundamenta a aparição não exista *somente* enquanto aparece. Se Sartre define negativamente o ser transfenomenal do fenômeno, o motivo disso é que o ser é completamente alheio à consciência que temos dele: sempre que tento apreender o ser transfenomenal do fenômeno, ele me escapa, pois é da sua natureza ser-para-desvelar e não ser-para-ser-desvelado. Capto-o somente quando capto o seu sentido, negativamente: o sentido do ser do fenômeno, na medida em que se revela à consciência é fenômeno de ser. Esse sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta.

O que resta então, para Sartre, é definir negativamente o ser-em-si, uma vez que tudo aquilo a que minha consciência tem acesso será somente fenômeno, mas que, por sua vez, refere-se diretamente ao ser que a sustenta.

Dessa maneira, por exclusão, podemos chegar ao ser negando aquilo que, por oposição, é relativo à consciência: não existe passividade ou atividade no ser, essas são noções humanas (e o ser está para além delas), restringem-se somente à aparição e não à sua condição; a atividade é algo exclusivamente da esfera da consciência e algo só pode ser passivo em relação à consciência.

O ser está também além da afirmação e da negação: ambas pressupõem uma relação a uma consciência e o ser não suporta qualquer relação, ele é ele mesmo, o ser é o que é. O ser não comporta, também, qualquer relação de alteridade, o ser é absolutamente idêntico a si mesmo, é opaco e absoluto, não há uma mínima distância de si mesmo que comporte qualquer alteridade. O ser é em si e, por ser plena positividade, não comporta qualquer alteridade, somente identidade absoluta. O ser está além até mesmo da necessidade e da possibilidade, essas noções também fazem parte da realidade humana, pois o ser é radicalmente contingente: o ser não pode ser justificado, não pode ser derivado do nada, nem de outro ser, nem de um possível e nem de uma lei necessária. Chegamos, enfim, à definição de ser-em-si oferecida por Sartre: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos fenômenos” (SARTRE, 1997, p. 40.).

Eis então que nos deparamos com os dois modos de ser da ontologia sartriana:

o ser-em-si e o ser-para-si, dois modos de ser absolutamente cindidos e opostos.

3.2 Consciência e mundo: a nadificação

Sartre inicia o capítulo primeiro sobre a origem do nada delimitando o seu objeto de pesquisa e o seu modo de investigação. Dirá o autor que, se começar deliberadamente abstraindo os objetos da investigação, ou interrogá-los sobre suas condições de possibilidade, a relação que os une se desvanecerá, não podendo ser recuperada pela simples soma de suas partes. Sendo assim, como a consciência pode ser considerada abstrata – uma vez que seu modo de ser é a intencionalidade e isto significa afirmar que a consciência é, no seu movimento, um apelo ao ser – e que o fenômeno, enquanto é um “aparecer” só

o é na medida em que aparece à uma consciência, resulta em que o concreto, ou a realidade humana, é a totalidade na qual consciência e fenômeno são apenas momentos. Deve-se, portanto, investigar essa totalidade, e não seus momentos isoladamente. Sartre frisa que essa relação não pode ser uma relação de conhecimento, pois essa “relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres” (SARTRE, 1997, p. 44.). Devemos investigar, portanto, as condutas humanas, na esperança de que essas condutas revelem o seu fundamento comum e que respondam às perguntas levantadas por Sartre, a saber: “qual é a relação sintética que chamamos ser-no-mundo?” e “que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles?”. Contudo, é preciso escolher uma conduta primeira para conduzir a investigação, Sartre irá escolher a interrogação.

A interrogação se apresenta como a conduta adequada, pois, assim que interrogo – neste caso a própria questão se “há uma conduta capaz de revelar a relação do homem com o mundo?” – esta pergunta me coloca diante do ser que interrogamos, mesmo que não seja a relação primitiva que mencionamos anteriormente, ela chega no limite de tal relação, mas vejamos o que ela revela. A conduta da interrogação, dirá Sartre, pressupõe, inicialmente, dois não-seres: quando interrogo o ser sobre algo, à minha pergunta corresponde uma espera, espero uma resposta afirmativa ou negativa em relação à essa pergunta. Mesmo que seja levantada a objeção de que o ser sempre me responderá afirmativamente, pois não existiria a possibilidade de ele me responder negativamente, por exemplo, poderia revelar-me que aquilo que procuro é apenas ficção. Mas, neste caso, a ficção se apresenta como negatividade velada e não suprimindo-a. Além do que, a negação é condição de possibilidade da própria interrogação, fato este que mostra que é do ser que provém a negação. Assim, a atitude interrogativa revela o não-ser do sujeito que interroga e, também, o não-ser como possibilidade de resposta negativa oriunda do ser interrogado. Dessa forma, a interrogação coloca o homem em estado não-determinado diante do ser interrogado frente à possibilidade de uma resposta afirmativa ou negativa. Mas, considerando que a resposta dada seja positiva, a objetividade da resposta pressupõe outro não-ser: o não-ser limitador. Esse não-ser revela-se na medida em que toda qualificação atribui uma determinada

gama de propriedades a um ser em detrimento de todas as outras, por exemplo: quando digo que este cinzeiro é cinza, estou negando, ao mesmo tempo, todas as outras cores a esse cinzeiro. Sendo assim, a conduta interrogativa nos mostra que o ser só se revela sob um fundo de não-ser, o que nos leva, então, a nos indagarmos sobre a origem do nada.

A questão que surge, então, é sobre o fundamento deste não-ser, a saber: o nada é de origem judicativa ou o é o próprio nada, entendido como componente do real, que fundamenta o juízo negativo que fazemos das coisas? Sartre procederá de maneira negativa para responder tal questão. A primeira possibilidade que o autor elimina é de que o nada provém de uma atitude judicativa. Mesmo que se levante uma objeção sobre a resposta dada sobre a atitude interrogativa, Sartre irá mostrar como, através da concepção de destruição – que só se realiza através da realidade humana, que por sinal possui a mesma estrutura da interrogação –, que o nada pressupõe um não-ser, mas não um não-ser somente do sujeito, e sim oriundo do próprio ser. Defenderá o autor que o não-ser possui sua própria transfenomenalidade. Como já afirmamos, só há destruição segundo uma perspectiva humana: quando afirmamos que um terremoto tenha destruído alguma construção humana, só é possível tal afirmação na medida em que afirmo “um antes” e “um depois”, e tal mudança só é verificável a partir de uma consciência testemunha desta mudança. Mesmo se tratássemos somente de uma determinada mudança, de um deslocamento de massa entre as coisas, ainda assim seria necessária a consciência testemunha mencionada. Além disso, Sartre dirá que é o próprio homem que torna suas construções destrutíveis na medida em que as concebe como frágeis: o homem, quando considera uma construção frágil, encontra nela a possibilidade de não-ser, uma vez que basta um ato destrutivo para que ela se torne não-ser de construção ou para que a proteja e mantenha a destruição apenas como possibilidade. Esse não-ser não provém de uma qualidade simplesmente judicativa, mas de componentes diretos da realidade humana. A destruição é um fato objetivo e não um pensamento. O que mostra, portanto, que a origem do nada remete ao ser.

O não-ser não poderia também ter origem no ser-em-si, uma vez que já vimos que o ser-em-si é absoluta plenitude de ser, está completamente fechado

em si mesmo, para além da negação e da afirmação; o nada não poderia emprestar sua origem a esse nada intramundano. Por outro lado, a nadificação pressupõe um ser, uma vez que ela não pode se extrair do nada: o nada não é, não pode nadificar-se, o nada é *nadificado*. Deve existir, então, um ser que traga o nada dentro de si: uma vez que não pode derivar do em-si, que é absoluta plenitude, só pode vir de um ser que não seja pleno: o nada só pode vir ao mundo oriundo de um ser que pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser seu próprio nada. Ora, esse ser é o próprio homem que, por sua vez, através desse nada, é o fundamento de toda a realidade humana. Assim, Sartre confere ao nada uma dimensão ontológica, ou seja, não é um conceito vazio, derivado de alguma abstração. O nada só pode ser dado sob um fundo de ser, ele não é anterior ou posterior ao ser, mas é dado no interior do seu ser. Esse é o paradoxo da realidade humana.

O homem é uma singular unidade entre ser e nada, onde a nadificação ocorre em um duplo movimento: o homem nadifica o em-si, mas não possui poder de modificar a sua estrutura, podendo alcançar, no máximo, a relação que possui com o mesmo, realizando um recuo nadificador em relação ao em-si, afastando-se da ação do mesmo. Por outro lado, o homem nadifica a si mesmo, extraindo do ser um próprio ser a possibilidade de um não-ser. Desta forma, não se pode determinar uma relação causal entre ser-em-si e ser-para-si (o homem), isto faz com que se extirpe do para-si completamente a noção de causalidade, uma vez que essa causalidade é referente somente ao em-si. Isso nos remete novamente à interrogação: “A consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser” (SARTRE, 1997, p. 92.), ou seja, o homem, ao interrogar a sua própria condição, se nadifica, afasta-se do objeto interrogado, mas este movimento de negação é duplo, pois o homem também se nadifica para encontrar em seu ser a possibilidade do não-ser.

Na medida em que continuamente uso de negatividades para isolar e determinar os existentes, ou seja, para pensá-los, a sucessão de minhas ‘consciências’ é um perpétuo desengate do efeito com relação à causa, porque todo processo nadificador exige que sua fonte esteja em si mesmo. Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente o nada. (SARTRE, 1997, p. 70.)

Temos, então, que a consciência, neste seu movimento de escapar-se de si mesma, constitui-se como livre, uma vez que é separado do ser por esta espessura de nada que o mantém indeterminável. É a liberdade que “desprende” o para-si de seu passado e faz com que nada determine o seu futuro. Na verdade, é a própria liberdade que realiza tal separação; se há um nada que separa aquilo que fui daquilo que sou, esse nada é justamente a liberdade. Sendo assim, o homem é o seu passado e o seu futuro, mas ao mesmo tempo, não é nem seu passado e nem o seu futuro. Temos aqui, portanto, uma manifestação da natureza oposta do para-si em relação ao em-si: o para-si é o ser que é o que não é e não é o que é. Sendo assim, como afirma Sartre, “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 1997, p. 72). Esse rompimento com o passado é o que permite ao homem ser absolutamente livre, pois livra a consciência da causalidade.

O modo de ser da consciência é como um fluir contínuo de vivências, segregadas por um nada que separa consciências passadas da consciência presente. A conduta humana que ilustra bem tal movimento da liberdade humana é a angústia. A angústia, dirá Sartre, se difere do medo: o objeto do medo está no mundo, enquanto a angústia é angústia diante de mim mesmo, seja ela diante do futuro ou diante do passado.

Quando me angustio diante do futuro, sou meu futuro ao modo de não sê-lo, sou eu quem constrói as minhas próprias possibilidades, mas sob a forma de ainda não sê-las. A angústia surge na medida em que sou absolutamente responsável pelas escolhas que tenho de fazer. “Sou levado ao futuro através do meu horror, que se nadifica à medida em que constitui o devir como possível. Chamaremos de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 1997, p. 74). A angústia, diante de determinada gama de possibilidades, se apresenta na medida em que, justamente por ser segregado tanto do meu passado quanto do meu futuro pelo nada que sou, é que não posso escorar qualquer escolha sob qualquer pretexto que seja. O para-si escapa à causalidade. Os motivos que sustentariam uma determinada escolha mostram-se ineficazes, já que nada pode ser determinante da minha escolha. Nessa

indecisão, nessa solidão diante do que é possível é que surge a angústia em relação ao futuro. Assim a consciência se apreende enquanto livre, pois motivo algum servirá de causa determinante das suas próprias escolhas e possibilidades.

A angústia diante do passado se apreende na medida em que não é possível para a consciência fundir-se com o seu passado. Mas diferente do futuro – cuja escolha remetia a um não-eu, ao meu possível –, a angústia diante do passado remete à construção perpétua de mim mesmo, sou o meu passado ao modo de não sê-lo porque sou separado dele por um nada, que faz com que essa construção seja realizada e reafirmada a cada instante, a cada escolha que faço de mim mesmo. Caso escolha parar de fumar, por exemplo: tomo uma decisão neste momento, me escolho agora como não fumante. Como sou o meu passado ao modo de não sê-lo (pois sou separado dele por nada), a decisão que tomei de parar de fumar precisa ser reafirmada a cada momento em que me vir diante de um cigarro, a minha decisão passada não possui poder determinante algum diante da decisão que devo tomar agora, nada me impede de voltar a fumar. Assim, me encontro absolutamente desamparado a cada escolha que devo tomar, pois escolho livremente meus atos que constituem aquilo que sou e o mundo em que vivo. Não posso recorrer nem ao passado nem ao futuro para tomar minhas decisões, pois estou apartado de ambos por um nada que me arranca qualquer possibilidade que possa determiná-los.

Nesse sentido é que estamos “sós e sem desculpas”: a angústia nada mais é do que a consciência da minha própria liberdade.

Sendo assim, a angústia remete à liberdade, mas não como um conceito abstrato ou uma propriedade da consciência: remete à liberdade como modo de ser do homem, fato este que remeterá às estruturas do modo de ser do para-si.

3.3 Consciência e mundo: suas estruturas

O ser da consciência ou o para-si, como vimos anteriormente, se difere radicalmente do ser-em-si pelo fato de que “*é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser*”. Sendo assim, o ser da consciência não coincide consigo mesmo como o em-si coincide: o ser-em-si é o que é enquanto o

serpara-si é o que não é e não é o que é. Isto significa que não há no em-si qualquer fissura que o distancie em relação a si mesmo, o ser-em-si não comporta qualquer relação. Enquanto o para-si, ao pôr o seu ser em questão, é uma

“descompressão de ser” pelo fato de não ser possível ao para-si coincidir consigo mesmo. Como vimos quando falávamos da má-fé, ser do mesmo modo que uma mesa é uma mesa é impossível para o para-si. Este, numa atitude de má-fé, só pode representar, ou seja, mentir para si mesmo que coincide com algo que ele não é.

Por outro lado, o *si* remete a uma relação com o sujeito, ou seja, uma relação para consigo mesmo. Porém, é uma maneira particular de relação, já que o *si* não pode ser classificado nem como sujeito, nem como predicado. O *si* impõe uma descompressão de ser na medida em que estrutura uma dualidade no interior do próprio ser: é uma relação que Sartre chama de reflexo-refletidor, onde tanto o reflexo quanto o refletidor são o próprio sujeito. O *si* é esta distância que faz com que o para-si não coincida consigo mesmo, que impõe uma dualidade que impede uma coesão absoluta consigo mesmo, que faça com que o para-si seja “a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de presença a *si*” (SARTRE, 1997, p. 125.)”. Essa presença a si que é o fundamento ontológico da consciência: o ser da consciência “consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a *si*” (Idem, *ibidem*).

No entanto, a presença a si marca a degradação do para-si, pois quando verificamos que o princípio de identidade nega qualquer relação consigo mesmo, a presença a si se revela como uma degradação imediata do ser, pressupondo, no seu âmago, uma separação consigo mesmo. Essa separação, segundo Sartre, é uma fissura impalpável que aconteceu no interior do ser, pois essa fissura que separa o ser dele mesmo é justamente o nada: “Mas se indagarmos agora ‘que separa o sujeito de si mesmo?’, seremos obrigados a admitir que é *nada*” (SARTRE, 1997, p. 126.)

Porém, temos que atentar aqui para o fato de que não se trata de uma negação, é justamente do nada que fundamenta todas as negações.

Mas a fissura na consciência é um nada à exceção daquilo que nega, e só pode ter ser na medida que não a vemos. Esse negativo é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o nada. Em parte alguma poderíamos captá-lo com tal pureza. (SARTRE, 1997, p. 126.)

De certa forma, a presença a si reporta à existência ontológica do Nada. Temos aqui o ser pelo qual o nada vem ao mundo e é justamente um ser degradado, separado de si mesmo por um puro nada, o único modo de ser que possui em si uma impalpável distância de si mesmo que é a presença a si:

A crença, por exemplo, não é contiguidade de um ser com outro ser; é sua própria presença a si, sua própria descompressão de ser. Se não, a unidade do Para-si desmoronaria da dualidade de dois Em-si. Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada (SARTRE, 1997, p. 127.)

Sendo assim, o para-si se revela como um ser degradado por essa fissura que o separa de si mesmo, essa fissura é precisamente o nada e é justamente essa degradação que caracteriza a consciência enquanto consciência. Porém, esse nada não é uma negação, pois não é uma relação com algo que o ser foi, como vimos quando discorríamos sobre liberdade; é uma estrutura imediata, é espontânea, ou seja, um “ato contínuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si.” (SARTRE, 1997, p. 127.)

Sendo assim, Sartre mostra a origem ontológica do Nada, pois é no ato ontológico que surge essa fissura no Em-si, que é justamente o Nada. Não poderia existir o Nada antes do ser, visto que nada não pode gerar ser:

O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser (SARTRE, 1997, p. 128.)

Falamos anteriormente, ao discorrermos sobre o em-si, que este é “supérfluo para toda a eternidade”. Isso significa que o ser-em-si não possui qualquer fundamento: simplesmente é. Uma vez que tenhamos isso em mente,

a facticidade do para-si se revelará como uma gratuidade de ser típica do em-si; ou poderíamos dizer de outro modo que o que “restou de em-si” no para-si é justamente a contingência ou o fato de sua presença no mundo ser algo injustificável.

Essa degeneração do Em-si em Para-si nos remete a outras estruturas ontológicas da consciência. É necessário compreendermos a origem deste movimento da consciência rumo àquilo que ela não é, ou esta necessidade da consciência em ser o seu próprio fundamento. Um ser que fosse seu próprio fundamento não poderia conceber o menor desnível entre o que ele é e o que ele concebe, sendo assim, sua compreensão do ser seria idêntica ao que ele é. Porém, o próprio cogito nos revela que, eu sendo um ser faltado em relação à um ser que é plenitude de ser só revela que não possuo fundamento algum, ou seja, sou um ser contingente: “Penso, logo sou. Sou o quê? Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não o que é, na medida que não explica seu ser.” (SARTRE, 1997, p. 129.)

Por outro lado, a consciência, por ser indeterminada, existe por si. Entretanto, como a consciência necessita de algo para fundamentá-la que não si mesma? Como algo que existe por si mesmo não pode ser fundamento de si mesmo? É neste ponto que reside o resquício de em-si da própria consciência. Em outras palavras, a consciência fundamenta o seu nada, mas não fundamenta sua presença no mundo. Uma vez que o em-si surge como pura contingência no mundo e, no ato ontológico, surge o nada em seu âmago, este ser preserva em si sua contingência original, ou em outras palavras, permanece completamente injustificável, supérfluo para toda eternidade; enquanto ao nada que o separa de si mesmo fundamenta toda a nadificação e, ao nadificar-se, torna-se sua própria possibilidade. É essa contingência que Sartre chama de facticidade do para-si, e é por causa dessa contingência original que podemos afirmar que o para-si existe, contudo sem poder jamais se identificar com a plenitude de ser. É dessa maneira que o para-si é ao modo de não sê-lo e por esse motivo é que a má-fé ocorre: “Se pudesse ser garçom, eu me constituiria subitamente como um bloco contingente de identidade. E tal não ocorre: este ser contingente e Em-si escapame sempre.” (SARTRE, 1997, p. 132.)

A facticidade, porém, é o que me permite traçar a diferença impalpável entre “comédia realizadora” – ou a má-fé – da simples comédia. Pois não adianta nada tentar escolher a minha posição, uma vez que, justamente por conter em mim a contingência original, estarei sempre em situação e escolherei o sentido dessa situação como seu fundamento. É nesse ponto que Sartre nos diz que somos completamente responsáveis pelo que somos, na medida em que doo sentido à situação, mas, ao mesmo tempo, somos completamente injustificáveis na medida em que somos originalmente contingentes: não escolho nascer operário ou burguês, mas sou plenamente responsável por aquilo que faço desta condição. Assim, sou responsável por aquilo que faço com o que fizeram de mim:

A relação entre o Para-si, que é seu próprio fundamento enquanto Para-si, e a facticidade, pode ser chamada corretamente de necessidade de fato. [...] Assim como minha liberdade nadificadora se apreende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí para nada, como sendo supérfluo. [...] Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser. (SARTRE, 1997, p. 133)

Justamente por ser um ser faltado, o Para-si não pode manter sua estrutura nadificadora sem manter essa falta. Porém, a nadificação não se caracteriza simplesmente pela introdução do nada na consciência: a nadificação que permite o vínculo original, ou seja, a relação original entre Para-si e Em-si. Entretanto, há uma espécie peculiar de negação que se dá numa relação íntima do Para-si, caracterizada justamente por ser falta. Sartre nos diz que a falta só pode existir na esfera do para-si, pois, como já vimos, o ser é plena positividade e não comportaria falta alguma. Assim, a relação de falta é uma relação íntima do Para-si, pois se nego o Em-si, esse não sofrerá qualquer modificação, já que independe completamente de qualquer relação com a consciência para ser. Já a falta é, necessariamente, relação consigo, mas para entendermos melhor a natureza da falta e de como ela só pode existir na esfera da realidade humana, vamos analisar melhor a sua estrutura.

Sartre nos diz que a falta se dá através de uma tríade entre aquilo que falta, ou o faltante; aquele que falta aquilo que falta, ou o existente; e a totalidade

desagregada que seria completa pela síntese entre faltante e o existente, o faltado. Sendo assim, toda a realidade humana - pela qual a falta surge no mundo, já que a falta não poderia surgir do em-si – é o ser pelo qual a falta surge no mundo, pois a falta só poderia ter origem em um ser que possui em si a falta, que seja ele mesmo um ser faltado. O em-si não poderia fundamentar a falta, pois é plena positividade.

Através da análise da conduta humana de desejo, veremos que somente através dessa estrutura é que é possível que o desejo exista enquanto tal. O desejo não poderia ser um estado psíquico, já que, se é um estado, este é plena positividade e não possui carência de ser, ou seja, não necessita de nada para completá-lo. O desejo também não poderia ser um *conatus* – um produtor de estados –, pois, no exemplo citado por Sartre, mesmo a sede não poderia ser a necessidade de água, já que a privação de água no organismo seria plena positividade. Os conjuntos de fenômenos que acarretam a privação de água são plena positividade, da mesma forma que uma solução, ao perder água através de evaporação, não poderia ser classificada como carente de água. Sendo assim, o desejo é necessariamente uma falta, pois só há desejo na medida em que o para-si transcende o desejo para si mesmo, ou em outras palavras,

o desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim, revela a existência da falta no ser da realidade humana. Mas se a realidade humana é falta, através dela surge no ser a trindade do existente, do faltante e do faltado. (SARTRE, 1997, p. 138)

O existente é justamente o para-si que, como explicado anteriormente, é um ser degenerado, é um ser que possui uma carência de ser, o existente é aquilo que é o que não é e não é o que é e o que lhe falta é justamente a coincidência consigo mesmo que lhe caracteriza radicalmente distinto do em-si; essa carência de ser é ocasionada precisamente pela fissura, pela degeneração de ser, que permite que o nada deslize sob si e o separe de si mesmo.

Já a falta é aquilo que aparece sobre o fundo de uma totalidade, mas que significa isso? Que dada uma totalidade qualquer – basta que ela seja transcendida pela consciência como tal, basta que o faltante e o existente sejam captados como algo a se nadificar na totalidade faltada – faltará sempre para o

existente algo que suprirá essa falta, ou seja, a estrutura do faltante sempre falta *a... para...* Isso significa dizer que todo faltante falta para o existente *para...* mas que será este “para” da realidade humana?

O faltante da realidade humana é a captação de si enquanto sendo sua própria falta. O faltado do para-si é justamente o *si* do qual discorríamos sobre a presença a si; é precisamente o transcender para coincidir consigo mesmo, tornar-se em-si, mas tal coincidência nunca se realiza. O ser do si, afirma Sartre, é precisamente o valor. O valor também possui carência de ser, visto que o valor é, mas não possui existência real. Se captarmos o valor enquanto ser-em-si, a contingência “mata o valor”, pois o valor não possui uma exigência de fato. Por outro lado, se conferimos ao valor uma existência puramente ideal, este não se fundamenta e “desmorona”. Assim, só podemos apreender os valores através da concretude do ato, ou seja, só captamos o valor e a coragem através das atitudes corajosas. Sendo assim, o valor transcende os atos considerados, o próprio ato, uma vez praticado, possui plenitude de ser, e o valor, como que se “apoiasse” neste ato, “toma por empréstimo” o ser do ato, mas o seu ser transcende o ser do ato: o valor está para além do ser. Assim, pela própria estrutura da realidade humana, o valor surge no mundo: o valor é o ser ao qual ao para-si transcende o seu ser “rumo a...”. Assim sendo, estabelece-se a díade entre existente e o valor. O valor, portanto, é o transcender original, aquele transcender que fundamenta todos os transcendentes, já que todos os transcendentes o pressupõem, ou seja, o valor é justamente o faltado de todas as faltas. É o terceiro elemento da trindade da falta a qual falávamos no início.

Então, o si, o para-si e esta relação que se mantém entre os mesmos, compõem a realidade humana, visto que seu limite é justamente a liberdade, que faz com que a consciência exista enquanto tal, esta incondiciona o valor, pois nada pode fundamentar o valor; mas, por outro lado, é o *nada* que precisamente faz com que o valor exista. Ou poderíamos dizer a mesma coisa ao afirmar que o valor possui uma dupla natureza de ser, aos moldes do para-si: o valor possui a contingência do *ser-para-o-valor*, o que torna todo ato necessariamente moral, mas, em contrapartida, o torna relativo na medida em que o valor é necessariamente determinado pela mais absoluta liberdade (que é a liberdade do para-si) e nela é que encontra seu fundamento.

Como vimos logo acima, na trindade da falta, o existente é o Para-si, o Si é o faltado de que o Para-si necessita para coincidir consigo mesmo, e veremos aqui que o possível é o terceiro elemento da trindade pelo fato de ser o faltante:

O possível é uma ausência constitutiva da consciência na medida em que esta se faz a si mesmo. [...] Mas, infestada por este valor concreto, coloca-se em questão em seu ser como carente de certo Para-si que a realizaria [...] e lhe conferiria o ser-Em-si. Este Para-si faltante é o Possível (SARTRE, 1997, p. 153)

Porém, é necessário nos aprofundarmos nessa afirmação para que possamos compreender de que maneira o Possível é aquilo que falta ao Para-si que lhe permitiria ser Si.

É evidente, justamente pela natureza do valor, que somente o ato não me faz ser, caso fosse, haveria a coincidência e o projeto do Para-si de ser-em-si-para-si seria realizado. Logo, o valor está para além do ato, sendo justamente o Si ao qual o Para-si busca. Porém, se todo transcender do Para-si visa esta totalidade, é em rumo ao Si que ocorrem todos os transcendentes; mas se busco algo que me falta para supri-la, o Possível se revelará justamente como aquilo que me falta para ser o Si que almejo. Entretanto, esse Possível não pode ser algo exterior ao que sou, a carência não se encontra em outro ser que não sou, o possível não é uma soma, é uma síntese: a falta é uma estrutura da própria consciência, essa falta é *minha* falta, o Possível só pode surgir no mundo por um ser que em si mesmo é sua própria possibilidade. Desta forma, o Para-si tem de ser necessariamente seu possível. Por outro lado, só existe a falta em relação ao que não sou, e então, o Possível só pode ser aquilo que ainda não sou, é aquilo que me falta para ser e desta forma o Possível possui a mesma natureza do Para-si: é aquilo que não é e não é aquilo que é. É aquilo que não é na medida em que sou meu próprio possível ao modo de não sê-lo e não é aquilo que é na medida em que, somente no momento em que realizo o meu Possível é que este passa a ser, mas, assim que o realizo, esse possível não é mais Possível, pois ele perde seu caráter de possibilidade através do ato que realizei, nesse momento ele já é em-si e, portanto, deixa de ser Possível, isto, porém, sem

alcançar o Si, pois vimos que o valor está além do ato, e, o Possível, quando o escolho em ato, não pode e nem alcança o valor.

“O que se deve notar é que o Para-si está separado da Presença a si que lhe falta e é seu possível próprio, separado em certo sentido por Nada, e, em outro, pela totalidade do existente no mundo, na medida em que o Para-si faltante (ou possível) é Para-si enquanto presença a certo estado do mundo. Neste sentido, o ser para além do qual o Parasi projeta a coincidência com o si é o mundo, ou distância de ser infinita para além do qual o homem deve encontrar seu possível (SARTRE, 1997, p. 154.)

Sendo assim, a investigação desta estrutura do para-si, nos revela que é justamente através dos possíveis que o homem se lança para aquilo que deseja ser, ou em outras palavras, o possível é aquilo que torna possível que o para-si reivindique ser de fato aquilo que lhe é possível ser por direito. Em suma, é através dos possíveis que o homem possui a opção. É justamente por ter a opção e a liberdade de escolher o que lhe aprouver que o homem é responsável, não só por si, mas pelo mundo que lhe pertence.

Antes de partirmos para a ipseidade, faz-se necessária uma pausa para levantarmos algumas considerações sobre o Ego encontradas em *A Transcendência do Ego*. Sartre, como veremos, nos diz que a consciência é impessoal. Não há um Eu na consciência, nem material, nem ideal. Isso nos será importante para nos aprofundarmos sobre as noções de ipseidade, alteridade e intersubjetividade. Se o Ego é transcendente – como um pedregulho, como disse Bento Prado Jr. em *Sartre e o Destino Histórico do ensaio* –, ele “me pertence” tanto quanto qualquer outro objeto do mundo. Nesse sentido, queremos atentar para o fato de que o meu Ego, como dirá Sartre em *A Transcendência do Ego*, é tão acessível a mim quanto aos outros. Mas as consequências de tal fato não se esgotam no fato já citado: afirmar que o Ego está fora da consciência é afirmar, primeiramente, que não o componho ao meu bel prazer, como no caso da imagem, nem o conheço com a absoluta intimidade que imagino ter; em segundo lugar, significa que, sendo o Ego em-si, ele é tão opaco para mim quanto esta cadeira, não é apreensível por mim mesmo “numa só tacada”, não é “translúcido de ponta a ponta” como a consciência é para si mesma. A relação acontece como se eu fosse um estranho para mim mesmo; em terceiro lugar, se o outro tem acesso ao meu Eu, ele o objetiva da mesma forma como objetiva qualquer outro

objeto do mundo, atribuindo-lhe determinado sentido ⁶, estabelece-se uma relação de alteridade que me afeta diretamente. Diferente de como ocorre na relação unilateral entre o para-si e o em-si (uma vez que o em-si é completamente alheio ao para-si. Trata-se, portanto, de uma relação externa, que não modifica o ser internamente, como já vimos), a relação entre para-sis implica em alteridade. Como diz Donizetti:

A relação efetivamente dialética somente pode ocorrer entre os modos de ser para-si, afinal apenas nesse caso há mútua modificação; ela exige, para que o para-si 'seja', um 'pólo de referência' (alter): não há Outro sem o Um; na verdade o Um se faz pelo Outro. A alteridade exige ipseidade, uma passa pela outra. (DONIZETTI, 2011, p. 33)

Mas vejamos de forma mais precisa o que nos reserva uma análise de *A Transcendência do Ego*.

⁶ Ainda não temos o embasamento teórico para sustentar tais afirmações. O intuito destes adiantamentos é servir meramente como apontamentos para onde guiaremos o nosso foco.

4 O EU, O OUTRO E O MUNDO

4.1 O Ego

A noção de consciência desenvolvida por Sartre impõe certas consequências que recusam a presença de qualquer conteúdo no interior da consciência. No ensaio *A transcendência do Ego*, Sartre procura fundamentar um dos aspectos dessa recusa de um interior da consciência, defendendo que o Ego é uma estrutura transcendente.

Sartre busca definir a constituição da consciência empírica.

Porque visa essa constituição, Sartre procura tornar claro, de início a perspectiva que ela deve ser pensada. Daí por que, nosso filósofo ajusta as contas com o neokantismo francês, que, numa perspectiva crítica, procura igualmente pela maneira segundo a qual o transcendental constitui o empírico. (MOUTINHO, 1995b, p. 25.)

Se a consciência é um *fato absoluto*, a investigação sobre as condições de possibilidade da experiência nada podem revelar sobre a presença *factual* do Eu na consciência. O Eu transcendental kantiano é formal, versa somente sobre questões de direito. Tentar realizar as condições de possibilidade da experiência seria forçar o pensamento kantiano. “O problema da crítica é um problema de direito, Kant nada afirma sobre a existência de fato do Eu penso” (SARTRE, 1994, p. 183). Assim, a constituição empírica do Eu só pode ser pensada a partir de uma consciência real. Uma vez que o Eu transcendental de Kant é puramente formal, este não poderia revelar nada sobre a presença real do Eu na consciência.

Nesse sentido, podemos observar o motivo da fenomenologia revelar-se como um método que possui a abordagem ideal diante do problema levantado sobre a presença *factual* do Eu na consciência. Se a consciência fosse o resultado de condições lógicas, o seu ser seria medido pelo conhecimento. Seria necessário, por sua vez, fundamentar o ser deste conhecimento, o que escapa do escopo do próprio conhecimento. Podemos encontrar essa crítica ao primado do conhecimento mais adiante, na introdução de *O Ser e o Nada*.

Se, de fato, toda metafísica, presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento. Ao contrário, se começarmos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que esse est percipi, a totalidade 'percepção-percebido', não sustentada por um ser sólido, desaba no nada. Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao percipi. (SARTRE, 1997, p. 21.)

Mas para a fenomenologia, a consciência não é um conjunto de possibilidades da experiência, é um fato absoluto. É uma consciência que, por ser real, e através da redução fenomenológica, nos é acessível e passível de descrição. Esta descrição nos revelaria sua essência, não como condições lógicas, mas como estrutura, ou modo, de ser.

Porém, as ressalvas em relação à formulação original da fenomenologia de Husserl logo aparecem:

[Husserl] retomou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sob cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal. Esta concepção é necessária? É ela compatível com a definição que Husserl dá de consciência? (SARTRE, 1994, p. 186).

Essa ressalva é importante para assegurar uma certa noção de consciência trazida da própria fenomenologia: a intencionalidade da consciência. Os argumentos sartrianos para negar o Eu transcendental de Husserl consistem em, uma vez que a fenomenologia define a consciência intencional e que se extraíam daí suas consequências, um Eu transcendental é absolutamente inútil e ainda nocivo para os avanços que a fenomenologia haveria conquistado. Seria incorrer, novamente, nos erros de tentar realizar de fato as condições lógicas do Eu transcendental kantiano.

Primeiro, temos que as visadas possíveis sobre um determinado objeto são infinitas, porém a unidade entre "cada uma dessas consciências" que tenho do objeto ocorrem não internamente na consciência, mas na própria unidade do objeto, não sendo necessário um *Eu* que unifique todas as consciências que tenho do objeto. Essa unidade do objeto é transcendente e não imanente.

Podemos encontrar esse argumento apresentado novamente na introdução do livro *O Ser e o Nada*, quando Sartre trata do dualismo entre finito e infinito⁷. Nesse momento, podemos verificar que a unidade do objeto se dá através da razão da série das suas aparições. Essa razão, por si só, aparece enquanto aparição e, ao mesmo tempo, remete às outras aparições relativas a um objeto dado, mostrando que a unidade do objeto é transcendente, não sendo realizada pela consciência, mas estando presente na própria coisa.

Por outro lado, é necessário enfatizar que a consciência é como um fluxo unitário no qual unifica a si mesma. A própria consciência, no seu fluxo interno, se unifica na medida em que é consciência não-posicional de si mesma e, ao mesmo tempo, posicional do objeto. Essa consciência-de-si “atravessa” cada consciência posicional de objetos que possui retendo-as e unificando-se nestas sucessões de consciências passadas com a consciência presente. Assim, a consciência é um absoluto e é totalmente translúcida para si mesma, onde a única coisa que se apresenta para ela como opacidade é o objeto ao qual se direciona. Devemos entender a consciência não como uma série sequencial de consciências atômicas, mas como um fluxo contínuo “de uma para outra”. A consciência enquanto imersa no mundo e intencionando objetivamente um objeto qualquer, como um livro ou um mata-borrão, não realiza este corte entre uma e outra. Essa unidade é garantida pela consciência de si que atravessa todas as consciências objetivas.

Neste sentido, o *Eu transcendental* husserliano, acusa Sartre, é, além de supérfluo, funesto⁸, pois além de ser desnecessário, uma vez que a própria consciência se unifica, acrescentaria um polo de opacidade para a própria consciência, uma vez que ela não se afastaria de si mesma por uma atitude reflexiva, mas por um Eu que a arrancaria de si mesma.

A importância em demarcar seu distanciamento de Husserl revela a principal preocupação de Sartre nessa obra, a saber, a expulsão do Eu da consciência, tanto formal, quanto materialmente. É necessário assegurar essas

⁷ Sartre, J.-P. *O Ser e o Nada*. p.17-18.

⁸ J.-P. Sartre, *A Transcendência do Ego*, 1994, p. 188.

características da consciência, pois são elas que revelam aspectos importantes sobre as estruturas da consciência e a transcendência do Eu.

Como vimos no primeiro argumento apresentado sobre a superfluidade do Eu transcendental, a maneira como é descrita a relação da consciência com o seu objeto, sobre a maneira como o apreende, diz respeito ao modo de ser intencional da consciência. Esse argumento não só revela a superfluidade de um Eu transcendental, mas mostra a maneira como, para Sartre, a consciência se relaciona com o seu objeto. Cada visada é um modo de intencionar um determinado objeto, de colocar em relevância algumas de suas características. Mas dizer que a consciência é intencional significa dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa diferente dela mesma; e significa também que a consciência sempre realiza esse movimento para fora de si, em direção ao objeto visado. Nessa relação imediata com o seu objeto, a consciência não se objetiva enquanto é consciência de objeto. Um Eu transcendental seria um polo de opacidade para a consciência, pois, da mesma forma que a consciência objetivaria um objeto qualquer, objetivaria este Eu, mas este eu não seria absolutamente translucido para si: o simples fato de se tratar de uma experiência concreta o revelaria por perfis e jamais por completo, jamais translucido para si, jamais consciência de ponta a ponta; a consciência guardaria em si sempre uma parte inconsciente para si mesma, o que seria um contrassenso. Mas para os casos em que a consciência se objetiva, temos uma atividade específica da consciência, um modo radicalmente distinto de operar da consciência irrefletida.

Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento irrefletido sofre uma mutação radical ao se tornar refletido. [...] A reflexão modifica a consciência espontânea. Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência sem Eu, visto que, por outro lado, considerações teóricas, baseadas na intuição de essência da consciência, nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna das Erlebnisse, temos, portanto, que concluir: não há Eu no plano irrefletido. (SARTRE, 1994, p. 191)

Quando a consciência se objetiva, enquanto consciência desse passado imediato – quando era consciência de objeto – sua natureza se distingue

radicalmente da natureza da consciência anterior: temos, no primeiro caso, uma consciência irrefletida e, no segundo caso, uma consciência reflexiva. Toda vez que a consciência se apreende, seja através da intuição imediata, seja por uma intuição apoiada na memória, encontramos um Eu do pensamento apreendido. Podemos nos lembrar, tanto de determinada situação por ela mesma, quanto de nós mesmos naquela determinada situação. Diz Sartre que “tal é a garantia de fato da afirmação kantiana de direito” (SARTRE, 1994, p. 190). Assim, quando uma consciência é apreendida por outra, é realizada uma síntese reflexiva: temos de um lado uma consciência reflexiva e, por outro, uma consciência refletida e o Eu que aparece é o Eu da consciência refletida. Porém, quando busco pelo Eu da consciência reflexiva, esta já não será mais consciência reflexiva, será consciência refletida desta nova consciência que posiciona esta anterior, e assim *ad infinitum*, nos mostrando que o Eu só aparece na consciência refletida e que toda consciência é para si mesma irrefletida ou, em outras palavras, que ela não coloca a si mesma como objeto.

Mas dirá Sartre que “toda consciência irrefletida, sendo consciência nãotética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar” (SARTRE, 1994, p. 192). É o que se pode constatar empiricamente: posso recorrer a uma determinada situação não me posicionando enquanto elemento constituinte de tal situação, ou seja, posso recordá-la diretamente. Como por exemplo, quando lia um determinado livro, possuía consciência do encadeamento das frases, dos sentidos que elas expressavam, mas posso constatar que não refletia sobre o ato de estar lendo o livro, mas, assim que me questiono sobre o ato que realizava até então, constato que eu lia tal livro. É essa a lembrança não-tética que alude Sartre e é através de tal constatação que é possível observar que não há um Eu na consciência irrefletida, que não há Eu neste plano. O que, por sua vez, revela que a consciência reflexionante possui uma diferença marcante da consciência irrefletida.

Mas é preciso atentar também para o caráter reflexivo do cogito, isto é, para o fato de que se trata de uma consciência ‘de segundo grau’. [...] Se o cogito é obtido como resultado da reflexão, então o Eu do ‘Eu penso’ é o eu da consciência refletida e não da consciência reflexionante, isto é, o Eu afirmado no cogito é o Eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante. Há, portanto, razões para distinguir pelo menos dois níveis:

1 Consciência irrefletida, que é apenas consciência do objeto transcendente.

2 Consciência reflexionante, que reflete sobre a consciência irrefletida. (SILVA, 2004, p. 40.)

Essa diferença é apreensível quando analisamos a diferença entre o *cogito cartesiano* e a formulação do *cogito* “pré-pessoal” ou *pré-reflexivo*. No *cogito cartesiano*, temos uma constatação de fato: há um Eu que pensa, mas, para Sartre, *Eu e pensar* não estão no mesmo nível. É preciso uma atitude reflexiva para captar o *eu* que pensa: o pensar, por si só, existe independentemente da minha atitude reflexiva. Essa atitude reflexiva é o que é chamado de *cogito* de segundo grau. Por outro lado, esse *cogito* pré-reflexivo é condição de possibilidade do primeiro. É pré-pessoal, pois não há a presença de um Eu que o sustente e é condição de possibilidade do *cogito cartesiano* uma vez que, somente através de uma consciência irrefletida (que se tornará refletida para uma reflexiva), é que é possível a reflexão. Esse *cogito* pré-reflexivo poderia se exprimir sob a forma “há pensamento”.

O Eu transcendente deve cair sob o golpe da redução fenomenológica. O Cogito afirma demais. O conteúdo certo do pseudo ‘Cogito’ não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’. Este conteúdo é suficiente para constituir um campo infinito e absoluto de pesquisas para a fenomenologia.” (SARTRE, 1994, p. 196.)

Decorrente da estrutura intencional da consciência, através de uma análise factual do Ego, podemos verificar a existência de um *Eu* encontrado na atitude reflexiva. Esse Eu é real, porém não *na* consciência, mas trata-se de um Ego transcendente, no mundo, um existente. Ele se revela por detrás da consciência refletida sob um gênero especial de consciência: a reflexão.

Por outro lado, ainda é necessário refutar a presença material do Eu na consciência. Sartre critica certa postura difundida e defendida por muitas correntes de Psicologia da sua época. O que se busca, nesse ponto, entre outras coisas, é assegurar a autonomia da consciência.

A conjectura em questão, criticada por Sartre, afirma que há um Eu material que é o polo originário de todas as ações da consciência, e que cada uma das ações conscientes teria como finalidade a satisfação dos desejos desse Eu, que é a fonte originária de tais desejos. Por ser o elemento fundante, ou suporte da consciência, esse Eu não poderia ser apreendido completamente pela

consciência, sendo então, inconsciente para si mesmo. Sartre designa esses teóricos como “moralistas do amor-próprio” (SARTRE, 1994, p. 197), uma vez que suas teorias se baseiam na satisfação dos desejos desse Eu.

Contra essa teoria, é objetado que, quando a consciência se direciona a um objeto desejado, ela assim o faz pela qualidade desejável do objeto em questão e não por um impulso proveniente de um “Mim” que utilizaria a consciência do objeto como um meio para satisfazê-lo. Mas, discordando de tais pressupostos, para Sartre, a consciência possui uma relação direta com o objeto. O desejo, ou a consciência do desejo, é relação posicional com o objeto e não posicional em relação a si mesma. Essa relação apresentada é justamente a relação da consciência intencional com o seu objeto, é precisamente a intencionalidade.

Assim, não é o estado subjetivo o que move meu desejo, mas o objeto desejável; vê-se aqui o uso que faz Sartre do conceito de intencionalidade: a consciência se transcende em direção ao objeto, isto é, o meu desejo é ‘centrífugo’, é Pedro mesmo quem me aparece como ‘devendo ser socorrido’. Mas ainda, se não há um Eu no plano irrefletido, se é o desejável que move o desejante, se esta estrutura se basta, então a dor de Pedro me aparece como a cor deste tinteiro. [...] O atraente, o amável, o terrível são propriedades da coisa mesma, não a soma de reações subjetivas.” (MOUTINHO, 1995b, p. 37.)

A consciência não necessita de um Eu para se unificar e a fundamentar. Sendo assim, para Sartre, um “Mim” é tão supérfluo quanto um *Eu transcendental*. Os “moralistas do amor-próprio” defendem que este ato de consciência irrefletida não é autossuficiente. Para eles o “Mim” é o responsável, ou o impulso inconsciente, que origina o ato de consciência. Ao considerar tal hipótese, comete-se o erro de não se distinguir os dois modos possíveis da consciência, a saber, consciência refletida e reflexiva. Desse erro decorre que, uma vez considerada a relação consciência-objeto incompleta, somente através da reflexão é que seria apreendido tanto o “Mim” quanto seu objeto de desejo, e uma vez considerada a relação desta forma, leva-se a crer que o refletido possui prioridade ontológica em relação ao irrefletido.

Mas como vimos, o Eu não acompanha todas as minhas representações *de fato*. Por mais que se possa conceber uma atitude reflexiva cujo fundamento não seja uma consciência irrefletida, seria impossível conceber sua prioridade

ontológica, uma vez que a consciência irrefletida possui autonomia absoluta, podendo nunca vir a ser objeto de reflexão, enquanto, em última instância, uma consciência reflexiva sempre remeterá à uma consciência refletida (que é irrefletida até se tornar objeto desta consciência reflexiva).

Dessa forma, a natureza da consciência desejante é transcender rumo à qualidade desejável do objeto. Somente no caso da reflexão é que esses desejos podem se tornar objeto de uma consciência: quando me deparo com um objeto desejado, como no caso de socorrer Pedro⁹, no plano irrefletido a consciência age tendo o desejo puro de socorrer Pedro. Somente quando reflito sobre o meu desejo de socorrer Pedro é que encontro um “Mim” a ser satisfeito, mas este desejo é um desejo impuro, pois seu objeto não é a qualidade encontrada no transcendente, mas sim a consciência desejante de socorrer Pedro.

Podemos observar que essa é a mesma estrutura encontrada quando tratávamos da objeção do Eu formal: temos uma consciência irrefletida em relação tética com o objeto e não-tética em relação a si mesma, onde, somente através de uma outra consciência que a posicione, é que se torna possível a apreensão de um Eu. Essas estruturas não são coincidências: *Eu* e *Mim* são uma e mesma coisa. Para Sartre o *Eu* é o correlato noemático das ações da consciência, enquanto o *Mim* é o correlato dos estados e qualidades. Temos, portanto, a definição entre aquilo que seria objeto por excelência da Fenomenologia tanto quanto da Psicologia: a primeira teria por objeto os atos da consciência (*Eu*), enquanto a segunda teria por objeto as emoções (*Mim*).

Uma vez realizada a objeção da existência, tanto formal quanto material, do Eu na consciência, revelada a transcendência do Eu, é necessário discorrer sobre qual é a constituição do Ego.

Estados, ações e qualidades são transcendentais. Esses três elementos transcendentais são aquilo que compõem a psique, que por sua vez, segundo o autor, é o objeto por excelência da Psicologia (*Moi*). Com esses elementos “o Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O Ego está do lado do psíquico” (SARTRE, 1994, p.

⁹ Sartre, J.-P. *A Transcendência do Ego*. p.198.

207). Porém, desta forma, temos os elementos que nos permitem ver claramente como Sartre distingue essa estrutura do Ego em relação à consciência e de como

a segunda é pré-pessoal: anteriormente constatamos que não havia um Eu presente na minha consciência irrefletida, que essas, por sua vez, poderiam servir de consciências refletidas (objetos) para outra consciência reflexiva; agora vemos que são essas consciências irrefletidas e espontâneas, ao servirem de objeto para um determinado tipo de consciências reflexivas, que acabam por constituir o que Sartre entende como psíquico: o Ego. Veremos, portanto, do que se constituem os estados, ações e qualidades e quais suas relações com o Ego.

O estado é uma unidade transcendente de uma série de determinadas consciências. Os estados seriam unidades transcendentais de consciências de um determinado objeto. Temos como exemplo, no próprio *A Transcendência do Ego*, o exemplo do ódio: o que a minha consciência objetiva me revela sobre o objeto odiado é uma repulsa instantânea causada por sua presença, ela me fala somente sobre este momento. Já o ódio transcende esse momento, me ocupando mesmo quando essa consciência objetiva já não está mais em questão: ele remonta a outras experiências repulsivas que o objeto em questão já me causou e se compromete com o futuro, ao perpetuar este estado, que é produto da reflexão das consciências de repulsa. Sendo assim, o estado de ódio só pode ser fruto de uma atitude reflexiva. Mesmo quando há apenas uma consciência de repulsa, o estado se caracteriza pela transcendência dessa consciência, podemos reconhecê-lo quando verificamos que o projetamos para o futuro.

O corte que podemos realizar entre a experiência que temos de repulsa e a experiência do ódio é que, mesmo em ambos os casos ocorrendo a reflexão – na repulsa temos como posicionar essa consciência por outra consciência, mas ainda não teríamos o estado de ódio, apenas a reflexão sobre uma determinada experiência; já no caso do estado de ódio, este, através de uma atitude reflexiva, que toma por suporte a consciência de repulsa, há a transcendência desta consciência – é que a atitude reflexiva de ambos os casos afirma sobre coisas diferentes: no caso da repulsa, há somente consciência de ponta a ponta,

lembrando que, quando uma consciência se coloca como objeto, por não haver um eu, nem como presença, nem como suporte, ela permanece absolutamente translúcida para si mesma, mas no caso do estado, por ser transcendente, o apreendemos por perfis, como apreenderíamos qualquer outro objeto do mundo, e assim sendo ele continuará sempre inesgotado para nós, um objeto que sempre trará consigo o desconhecido, uma porção de dúvida a ser esclarecida. Sendo assim, o estado se apresenta como um objeto real e concreto do mundo.

Tratando-se das ações, nota-se a preocupação do autor em sustentar um estatuto de realidade a uma determinada forma de consciência, mudá-la de tal forma que permita excluir qualquer sugestão de interioridade na qual um Ego possa encontrar espaço para se sustentar. Resta, então, afirmar a própria reflexão como transcendente.

Não se questiona o caráter concreto da consciência espontânea, esta cujo objeto transcendente remete à uma exterioridade evidente, mas quando o autor afirma que mesmo a consciência reflexiva é transcendente, não resta qualquer coisa que possa remeter à uma interioridade. Sartre irá dizer que a própria reflexão é uma realização concreta, ou seja, se dá no mundo, a ação pede tempo para se consumir. Além disso, a consciência reflexiva é um momento, no jargão fenomenológico husserliano, de uma articulação de outras consciências concretas ativas espontâneas. Neste sentido, a reflexão é a apreensão dessa totalidade, mas sendo ela mesma um momento dessa totalidade é tão transcendente quanto as consciências que ela mesma articula.

As qualidades são as unidades facultativas das ações e dos estados. É o substrato dos estados e ações de modo que sirva como uma potencialidade, ou uma predisposição a uma determinada prática. Assim como os estados são o substrato de determinadas consciências – como no exemplo já citado, as experiências repulsivas são origem do estado de ódio – as qualidades representam senão o substrato de determinados estados. Assim sendo, a qualidade é uma disposição psíquica para produzir uma determinada ação, ser colérico ou rancoroso, no caso do exemplo citado.

Porém, as qualidades não existem simplesmente como possibilidades, elas também são transcendentais e seu modo de existência é latente. Desta forma, podemos entender as qualidades, realizando uma aproximação grosseira, ao

caráter ou aos hábitos de uma determinada pessoa. São exemplos de qualidades os vícios, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências etc. Porém, é importantíssimo ressaltar que as qualidades jamais determinam minhas ações: como diz o próprio título da sessão, as qualidades são unidades facultativas, elas não determinam minhas ações uma vez que os estados e ações podem encontrar diretamente sua unidade no Ego sem recorrer às qualidades.

O Ego, segundo Sartre, “é a unificação transcendente espontânea de nossos estados e nossas ações” (SARTRE, 1994, p. 210), mas a maneira como estes se engendram requer uma determinada atenção. O Ego não é uma estrutura suporte na qual seria possível atribuir-lhe determinados predicados. Como numa melodia, onde não há um determinado suporte que sustente cada uma das notas que a compõem, o Ego se comporta como tal: seus estados e ações, se isolados do ego, são como notas tomadas isoladamente da melodia e, ao abstrai-las, perde-se junto o sentido do seu arranjo, e se lhe for abstraída todas as notas, não há melodia, da mesma forma como não há Ego.

Uma vez que o Ego transcende seus estados e ações, não se deixando resumir por esses, não se esgota. O Ego é para a consciência reflexiva como qualquer objeto o é para a consciência espontânea: a quantidade de visadas possíveis sobre um determinado objeto é infinita, há sempre mais a explorar no objeto, e jamais ele será totalmente acessível num único golpe à minha percepção, tampouco será, por mais que me detenha em observá-lo, embora a unidade desse objeto em questão esteja sempre presente como plano de fundo para cada uma dessas consciências que tenho do mesmo.

Cabe ressaltar que o Ego é uma criação continuada das consciências reflexivas, mas essa criação ocorre de forma inversa de como a consciência o concebe. Sendo assim, os estados não são incorporados a um determinado polo, mas antes, há uma primazia ontológica dos estados em relação ao Ego; em outras palavras, é através dos estados e ações da consciência que o Ego se constitui: o Ego é um objeto e, enquanto objeto, é passivo. Diz Sartre:

Ego é um objeto apreendido mas também constituído pela consciência reflexiva. É um lar virtual de unidade, e a consciência o constitui em sentido inverso aquele que segue sua produção real: o que é realmente primeiro são as consciências, por meio das quais se constituem os estados, depois, mediante os estados, o Ego. Mas como a ordem é

invertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para escapar de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego. (SARTRE, 1994, p. 213)

Este caminho de criação entre consciência e Ego nos revela ainda mais características importantes sobre o Ego. Esta ponte, constituída através de estados e ações, entre a consciência e o Ego faz com que o Ego seja sempre um estranho para a própria consciência. De um lado, temos a consciência, onde ser e conhecer-se são a mesma coisa, uma vez que a consciência é translúcida para si mesma. Por outro lado, sendo o *Moi* um objeto, este se revela para a consciência com um núcleo de opacidade, típica de qualquer objeto ao qual a consciência se dirige, o Ego é uma interioridade fechada em si mesma, e é assim que ele se apresenta à consciência. Mas Sartre dirá que ele é fechado para si mesmo, não para a consciência. Desta forma, a relação entre ambos é uma relação íntima: sendo o *Moi* um objeto, ele só é conhecível através da espera, da observação.

A distinção entre consciência e Ego se mostra importante por delimitar os campos transcendental e psíquico, objetos respectivamente da fenomenologia e psicologia. Com a purificação do campo transcendental, já não há como recorrer a uma vida interior da consciência.

4.2 A Ipseidade

Resta-nos, agora, saber qual a origem dessa unificação da consciência. Como vimos há pouco, não poderia ser do Ego: o Ego é ontologicamente posterior à consciência, é transcendente, está no mundo como um objeto qualquer, é em-si. Por outro lado, dirá Sartre que a ipseidade da consciência é nos revelada junto com o cogito pré-reflexivo. A origem da personalidade da consciência é justamente a Presença a si. O Ego nada mais é do que o vestígio do movimento duplo da consciência intencional – aquele movimento que visa teticamente o objeto intencionado e não-teticamente a *si* mesma – ou, como diz Sartre: “[O Ego] é o ‘eu’ da consciência, mas sem ser o seu próprio *si*” (SARTRE, 1997, p. 156). Por isso o Ego não poderia aparecer na consciência irrefletida: o Ego só “surge” mediante a uma retenção de outras consciências, sob um ato unificador dessa transversalidade de consciências passadas. Mas esse Eu

revelado é em-si, se revela como tendo-sido e, de certa forma, já não o é mais: eu o é ao modo de não sê-lo, uma vez que este Eu não é o Eu da minha consciência atual.

Assim, no próprio movimento circular da consciência, ou o cogito pré-reflexivo, descrito em várias obras de Sartre (especialmente em *A Transcendência do Ego* e na introdução de *O Ser e o Nada*), revela-se como o fundamento unificador da consciência, ou a personalidade. Retornando ao exemplo da introdução de *O Ser e o Nada*, onde contava cigarros, quando sou indagado sobre o que estava fazendo e respondo imediatamente que estava contando, não é ao Ego que tal resposta reporta, mas ao vestígio dessa presença a si da consciência, o fato de estar ciente não-teticamente de si, é saber intimamente que contava e que era a *minha* consciência que contava. Este, dirá Sartre, é o primeiro aspecto da ipseidade.

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se pessoal: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do signo da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si. (SARTRE, 1997, p. 156.)

Por outro lado, o homem é um projeto fadado ao fracasso. O para-si, como um ser degradado, um ser faltado, carece de algo. O que falta ao para-si para que, enfim, coincida consigo mesmo? Ao para-si, falta justamente o *si*. Dirá Sartre que “a ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo, no sentido que o possível que sou não é pura presença ao para-si, como reflexo-refletidor, e sim presença-ausente” (Idem, *ibidem*, *ibidem*). Esta ausência de si, faz com que o “para-si [seja] si mesmo lá longe, longe de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (Idem, *ibidem*, p. 157). Mas devemos frisar que se trata de um modo diferente daquilo que afirmamos há pouco sobre o Ego: o para-si é *si* ao modo de não sê-lo. Nesse sentido é que Sartre diz que a ipseidade é *presença-ausência*.

Como vimos no caso do valor e dos possíveis, o projeto original do para-si é completar a sua falta, e o que lhe falta é o seu possível, a coincidência consigo mesmo, projeto este, como vimos, irrealizável.

Agora que fizemos todos esses levantamentos a respeito das noções de consciência, mundo e ipseidade, vejamos quais as consequências de tais levantamentos que poderiam apontar para aquilo que anunciamos em nossa introdução: verificaremos de que forma o ser-para-outro já se encontra implícito na própria estrutura da consciência.

5 A ALTERIDADE (CONCLUSÃO)

Agora que nos dispomos de algumas definições a respeito da noção de consciência, vejamos quais consequências poderemos extrair de tais definições.

Como vimos, Sartre distingue dois modos de negação: a externa, que não modifica o seu objeto internamente e a interna, que modifica o ser internamente. Nos aprofundaremos agora neste segundo modo.

Em primeiro lugar, existe, no próprio âmago do circuito da ipseidade, a afirmação do outro: a consciência, ao negar o *isto* que não é, se afirma como não sendo o ser que este outro é. É um reencontro consigo mesma: “o Para-si que sou tem-de-ser o que é em forma de recusa do Outro, ou seja, como si mesmo”. (SARTRE, 1997, p. 364) Ou ainda, como aponta Donizetti:

Ser para-si é negar o ser a partir do ser mesmo; é ser “falta”, ser nada. Mas esse modo de ser não pode vir ao para-si pelo ‘ser mesmo’, mas tão somente pelo ‘outro’. Todas as relações do para-si, inclusive aquela com o ser-em-si, são “mediadas” pelo outro, pela “alteridade”. (DONIZETTI, 2011, p. 33.)

Assim, a espontaneidade da ipseidade nos dá, numa só instante, a presença a si, presença ao mundo, e presença ao outro. Mas não devemos entender essa presença ao outro por uma analogia, ou uma projeção daquilo que sou no outro: o olhar do outro me modifica. O em-si é alheio à consciência que lhe posiciona, mas no caso de outro para-si, ou para-outro, este também me posiciona.

Sob certo aspecto, o meu Eu não é apreensível por mim mesmo, me escapa, esta dimensão de mim mesmo é meu ser-para-outro. Este é justamente o aspecto de mim que o outro “petrifica” em objeto. Dirá Sartre que:

A vergonha é sentimento de pecado original, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de eu ter ‘caído’ no mundo, em meio às coisas, **e necessitar da mediação do outro para ser o que eu sou**. O recato e, em particular, o medo de ser surpreendido em estado de nudez são apenas uma especificação simbólica da vergonha original: o corpo simboliza aqui nossa

objetividade sem defesa. Vestir-se é dissimular sua objetividade, reclamar o direito de ver sem ser visto, ou seja, de ser puro sujeito.” (SARTRE, 1997, p. 369 – grifos nossos)

Essa relação com as coisas, esse modo de ser livre no mundo, em situação, mas na presença do outro, faz com que o mundo co-pertença ao parasí e ao outro.

II

Agora, resgatando o que vimos sobre a concepção sartriana de imagem, temos que “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real. O ato imaginante propriamente dito consiste em colocar o imaginário para si, ou seja, em explicitar esse sentido”¹²(SARTRE, 1996, p. 244). Também vimos que, para que uma consciência possa imaginar, ela deve ser necessariamente livre, uma vez que a imaginação é a negação livre do mundo. Além disso, vimos que, para que uma consciência imaginante realize tal negação, está necessariamente situada, pois é justamente a imaginação que confere um sentido particular a tal situação:

Chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo. Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja ‘em situação no mundo’ ou, mais brevemente, que ela “esteja-no-mundo” (SARTRE, 1996, p. 241.)

Se a consciência imaginante é sempre a possibilidade de um recuo diante do real, um transcender do real, rumo ao seu sentido – como também podemos verificar em *O Ser e o Nada* que

é o surgimento do Para-si no mundo que faz existir, ao mesmo tempo, o mundo como totalidade das coisas e os sentidos como a maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas. O fundamental é a minha relação com o mundo, e essa relação define,

ao mesmo tempo, o mundo e os sentidos, de acordo com o ponto de vista adotado” (SARTRE, 1997, p. 404),

uma vez que sou presença ao outro que, por sua vez, também é livre, temos que o outro se apresenta como uma ameaça à minha liberdade de significação livre do mundo. Diz Sartre:

Captamos o outro como livre; observamos mais atrás que a liberdade é uma qualidade objetiva do outro como poder incondicionado de modificar as situações. Esse poder não se distingue do que constitui originariamente o outro poder de fazer com que uma situação exista em geral: poder modificar uma situação, com efeito, é precisamente fazer com que uma situação exista. A liberdade objetiva do outro nada mais é que transcendência-transcendida; é liberdade-objeto, como assentamos. Nesse sentido, o outro aparece como aquele que deve ser compreendido a partir de uma situação perpetuamente modificada. (Idem, ibidem, p. 440)

Nesse sentido, a liberdade do outro se impõe como limite ao sentido que dou às coisas: podem ser livremente interpretados pelo outro, “jamais sei se significo o que quero significar ou sequer se sou significante. [...] O outro está sempre aí, presente e experimentando como aquele que confere à linguagem seu sentido”. (Idem, ibidem, p. 465).

Esta relação nos revela, como dirá Sartre, que a consciência é linguagem. É neste instante – onde estão situados o para-si e o outro no mundo significando-o – que se estabelece a linguagem:

Faz parte da condição humana; é originariamente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo a possibilidades que são minhas possibilidades, ou seja, rumo às minhas possibilidades de ser isto ou aquilo para o outro. A linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento da existência do outro. (Idem, ibidem, ibidem).

De fato, é esta dinâmica entre liberdades, entre a minha e as outras com as quais divido o mundo, que se constrói e se configura o mundo tal como ele é e, além disso, me revelam o que sou, ou o que fiz e faço de mim mesmo.

Com efeito, não buscamos aqui apresentar integralmente os argumentos que Sartre desenvolve para responder ao problema do solipsismo. É natural que o objeto que investigamos esteja intimamente ligado ao problema mencionado, mas buscamos apenas investigar sob que forma já estariam implícitas como desdobramento do próprio cogito pré-reflexivo as noções de mundo e de alteridade, e de que forma a evidência do Outro afetaria a constituição do mundo e da realidade humana.

Referências Bibliográficas

CARRASCO, A. O. T. *Breve Apresentação de “A transcendência do ego– esboço de uma descrição fenomenológica”, de Jean-Paul Sartre.* In *Cadernos Espinosanos* n.22. FFLCH. São Paulo, 2010.

CORREBYTER, V. *Sartre – La Transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques.* Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, 2003. –
_____. *Sartre face à la phénoménologie.* Ousia. Bruxelles, 2000.

DONIZETTI, L. *A Filosofia de Sartre Entre a Liberdade e a História.* Editora Claraluz. São Carlos. 2010.

_____. *O Eu é um outro – O circuito da ipseidade na filosofia de Sartre.* In *Revista Ética e Filosofia Política.* Nº 14. Volume 1. Julho de 2011.

MENDONÇA, C. D. *A Grande Recusa Sartriana.* In *Crítica Marxista* n.23. IFCH. Campinas, 2006.

MOUILLIE, J.-M. *Sartre – Conscience, ego et psychè.* Presses Universitaires de France.

Paris, 2000.

_____. *Sartre et la Phénoménologie.* ENS Editions. Lyon, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. *Sartre – Existencialismo e liberdade.* Editora Moderna. São Paulo, 1995a.

_____. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia.* Editora Brasiliense. São Paulo, 1995b.

_____. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana.* In *Questões de filosofia contemporânea.* Editora Discurso Editorial. São Paulo, 2006.

SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego.* Tradução Pedro M. S. Alves. Editora Colibri. Lisboa, 1994.

_____. *A Transcendência do Ego.* Tradução: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. In: *Cadernos Espinosanos* n.22. FFLCH. São Paulo, 2010.

_____. *A Transcendance de l’Ego.* Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, 1965.

_____. *A Imaginação*. Tradução: Paulo Neves. Editora L&M Pocket. Porto Alegre, RS. 2008.

_____. *L'Imagination*. Editora Quadrige / PUF. 6ª Edição. Paris, 2007.

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

_____. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 1997, 12ª Ed.

_____. *Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In. *Situações I*. Tradução: Cristina Prado. Editora Cosac Naify. 2005.

SILVA, F. L. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. Editora UNESP. São Paulo, 2004.