

FABRÍCIO RODRIGUES PIZELLI

**O OBSTÁCULO DO SOLIPSISMO EM *O SER E O NADA*: SARTRE
ENTRE REALISMO E IDEALISMO**

SÃO CARLOS
2023

FABRÍCIO RODRIGUES PIZELLI

**O OBSTÁCULO DO SOLIPSISMO EM *O SER E O NADA*: SARTRE
ENTRE REALISMO E IDEALISMO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Linha de Concentração: A Questão da Subjetividade na História da Filosofia.
Orientadora: Silene Torres Marques.

SÃO CARLOS
2023

FABRÍCIO RODRIGUES PIZELLI

O OBSTÁCULO DO SOLIPSISMO EM *O SER E O NADA*: SARTRE ENTRE
REALISMO E IDEALISMO

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: _____

Dra. Silene Torres Marques
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

1º Examinadora: _____

Dra. Thana Mara de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

2º Examinadora: _____

Dra. Silvana de Souza Ramos
Universidade de São Paulo - USP

SUPLENTE:

Dr. Luiz Damon dos Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

São Carlos, 04 de dezembro de 2023.

*Ao amor sublime que perpassa e fundamenta
todo o meu pensar, Isadora.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Sidney Pizelli que – mesmo sem fazer ideia de quem foi Sartre – apoia incondicionalmente uma carreira incerta, pouco valorizada e extremamente sofrível. Demonstrando assim, para além da filosofia, que a demonstração de carinho extrapola os limites da razão.

À minha companheira, Isadora Franco, que apesar dos pesares se coloca como a primeira leitora e ouvinte das ideias dissidentes que permeiam o meu trabalho. Obrigado por estar ao meu lado em momentos tão delicados e turbulentos.

À Silene Torres Marques que, prontamente, aceitou a orientação dessa pesquisa, mesmo com todas as dificuldades que envolvem realizar um trabalho sobre filosofia contemporânea francesa. Obrigado por ter a gentileza como maneira de existir.

Às docentes Thana Mara de Souza e Silvana de Souza Ramos por realizarem uma leitura cuidadosa desse singelo trabalho desde a qualificação e por colaborarem com uma perspectiva externa sobre esse singelo trabalho.

Aos amigos que São Carlos me deu, direta ou indiretamente, de modo presente ou ausente: Rafaela F. Marques, merleau-pontyana heterodoxa, interlocutora constante e a amiga que possibilitou que eu vencesse São Carlos. Johnny Daniel, cientista social pelo acaso, e melhor debatedor que um estudante de filosofia poderia ter. Aos amigos atemporais, Gabriel Leva e Gabriel Zupiroli: obrigado pelo companheirismo e por se alegrarem comigo ao vencermos, juntos, mais uma.

À CAPES e à FAPESP pelo financiamento imprescindível que garantiu a realização da presente pesquisa, tal como a sua qualidade.

... E um profundo e tedioso desdém por todos quantos trabalham para a humanidade, por todos quantos se batem pela pátria e dão a sua vida para que a civilização continue... Um desdém cheio de tédio por eles, que desconhecem que a única realidade para cada um é a sua própria alma, e o resto – o mundo exterior e os outros – um pesadelo inestético, como um resultado nos sonhos de uma indigestão de espírito. (PESSOA, 2019, p. 41).

RESUMO

Pretende-se abordar, nesta dissertação de mestrado, em que medida a ontologia fenomenológica, de Jean-Paul Sartre, supera o problema do solipsismo em *O ser e o nada*. Para esse fim, com o auxílio dos escritos teóricos de Sartre, anteriores à ontologia de 1943, que compõem o estado da questão do solipsismo, almeja-se analisar como se estabelece a resposta sartriana para a questão da existência das outras consciências, em *O ser e o nada*, uma vez que esta obra se caracteriza por marcar a fase madura da fenomenologia do autor, inicialmente desenvolvida na década de trinta. Desse modo, posto que a primeira tentativa de superação do problema do solipsismo, apresentada em *A transcendência do Ego*, de 1936, é considerada insuficiente pelo fenomenólogo francês, busca-se investigar, em *O ser e o nada*, sua segunda resposta ao problema do solipsismo, como uma forma de situar a fenomenologia de Sartre no debate entre realismo e idealismo. Com efeito, haja vista que a ontologia de 1943 é um marco do amadurecimento teórico de Sartre, pretende-se apresentar aqui o percurso filosófico do autor, em sua abordagem renovada do problema do solipsismo.

Palavras-chaves: solipsismo; realismo; idealismo; fenomenologia; Sartre.

RÉSUMÉ

Dans cette mémoire de master, nous cherchons à aborder dans quelle mesure l'ontologie phénoménologique de Jean-Paul Sartre surmonte le problème du solipsisme dans *L'être et le néant*. Dans ce but, en utilisant les écrits théoriques de Sartre antérieurs à l'ontologie de 1943, qui composent l'état de la question du solipsisme, nous avons l'intention d'analyser comment la réponse de Sartre à la question de l'existence d'autres consciences est établie dans *L'être et le néant*, étant donné que cette œuvre se caractérise par marquer la phase mature de la phénoménologie de l'auteur, initialement développée dans les années trente. Ainsi, étant donné que la première tentative de surmonter le problème du solipsisme, présentée dans *La transcendance de l'Ego* en 1936, est considérée comme insuffisante par le phénoménologue français, nous cherchons à examiner sa deuxième réponse au problème du solipsisme dans *L'être et le néant*, afin de situer la phénoménologie de Sartre dans le débat entre réalisme et idéalisme. En effet, étant donné que l'ontologie de 1943 est une étape clé de la maturation théorique de Sartre, nous présentons ici le parcours philosophique de l'auteur dans son approche renouvelée du problème du solipsisme.

Mots-clés : solipsisme ; réalisme ; idéalisme ; phénoménologie ; Sartre.

LISTA DE ABREVIATURAS

- EN* – *L'Être et le Néant* [1943].
TE – *La transcendance de l'Ego* [2003].
CSCS – *Conscience de soi et connaissance de soi* [2003].
ETE – *Esquisse d'une théorie des émotions* [1995].
I^{on} – *L'imagination* [2012].
I^{re} – *L'imaginaire* [2015].
CDG – *Carnets de la drôle de guerre* [2010a].
S-I – *Situations I* [2010b].
CDR – *Critique de la raison dialectique* [1960].

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: DO PROBLEMA AO OBSTÁCULO	19
1.1. Considerações sobre a questão do solipsismo.....	19
1.2. Alteridade e negação na construção de si	23
1.3. Um retrospecto da negação em Sartre.....	42
1.4. Sartre e o refinamento conceitual nos <i>Carnets</i>	48
1.5. A recepção sartriana da filosofia de Hegel	54
1.5.1. Uma lógica dialética do <i>Nada (Néant)</i> : Sartre leitor de Hegel.....	59
1.6. A recepção sartriana da filosofia de Heidegger	63
1.6.1. Um conceito fenomenológico de <i>Nada (Néant)</i>	69
CAPÍTULO 2: ANTINOMIA E INDIVIDUALIDADE	75
2.1. A negação como determinação dos limites em <i>L'Être et le Néant</i>	75
2.2. Os impasses do Ego em <i>La transcendance de l'Ego</i> : problemas em aberto	76
2.3. Limites da resolução do solipsismo em <i>La transcendance de l'Ego</i>	95
2.4. Uma concepção de <i>Ego</i> em <i>L'Être et le néant</i>	97
2.4.1. Ipseidade sem outrem: leitura cronológica.....	100
2.4.2. Ipseidade com outrem: leitura lógica.....	104
CAPÍTULO 3: O SOLIPSISMO ENTRE REALIDADE E IDEALIDADE	106
3.1. A constatação da existência de outrem	106
3.2. Sartre contra os realistas.....	108
3.3. O solipsismo para além do idealismo: uma proposta existencial	112
3.4. Outrem como questão de fato em aberto: <i>solipsismo prático</i>	129
CONCLUSÃO	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

INTRODUÇÃO

A questão do solipsismo, em Jean-Paul Sartre, não se inicia em sua ontologia fenomenológica, *EN*, mas em sua primeira obra filosófica, *TE*, na qual Sartre acreditava que a sua noção de *Ego transcendente* era a única refutação possível ao solipsismo (SARTRE, 2003, p. 130). Entretanto, em *EN*, Sartre confessa que se equivocou em sua resposta ao problema em questão, pois acreditou “[...] poder escapar ao solipsismo recusando, para Husserl, a existência de seu ‘Ego’ transcendental.” (SARTRE, 1943, p. 274). Tal mudança de perspectiva decorre de um longo processo de desenvolvimento filosófico, partindo de 1933-1934, com a escrita de *TE*, até 1940, com o início da redação de *EN*¹. Na primeira obra, Sartre está no início de seus estudos sobre a fenomenologia de Husserl, seu principal interlocutor; na segunda, Sartre aprofunda seu debate com as filosofias de Husserl, Hegel e Heidegger. Ademais, Vincent de Coorebyter observa, em nota, que “*O ser e o nada* critica explicitamente *A transcendência do Ego* em um único ponto: a refutação do solipsismo.”² (COOREBYTER, 2000, p. 172).

Desse modo, observa-se que o problema do solipsismo não só pode ser considerado como um ponto comum entre *TE* e *EN*, mas também representa uma questão não resolvida desde 1933-1934, a qual atinge seu ápice de desenvolvimento na argumentação da ontologia de 1943. No entanto, se, por um lado, *TE* possui, de maneira condensada, a temática de *EN* (ROUGER, 1986, p. 34); por outro lado, ela manifesta uma inadequação entre o caráter problemático e o caráter não só ambíguo, mas também radical, de como as questões ontológicas se exprimem (ROUGER, 1986, p. 34). Nesse aspecto, é importante ressaltar que, segundo Coorebyter: “A ruptura entre *TE* e a demonstração hegeliana de *EN* sobre a luta das consciências como relação existencial não é, no entanto, total. A primeira refutação do solipsismo prepara a segunda [...]”³ (COOREBYTER, 2000, p. 540). Em outras palavras, no que diz respeito à questão do

¹ Sartre, em carta a Simone de Beauvoir, no dia 22 de julho de 1940, anuncia o início da redação de *EN*, não como um ensaio de ontologia fenomenológica, mas como um tratado de metafísica: “j’ai commencé à écrire un traité de métaphysique: *L’Être et le Néant*.” (SARTRE, 1983b, p. 285).

² « *L’être et le néant* critique explicitement *La transcendance de l’Ego* sur un seul point : la réfutation du solipsisme. »

³ « La rupture entre *La transcendance de l’Ego* et la démonstration hégélienne de *L’être et le néant* sur la lutte des consciences comme relation existentielle n’est cependant pas totale. La première réfutation du solipsisme prépare la seconde [...] »

solipsismo, *EN* contém um amadurecimento, no intuito de solucionar um problema em aberto desde 1934. Com efeito, haja vista todo um refinamento filosófico apresentado em *EN*, o qual se aprofunda nas teses sobre a relação da consciência com seus correlatos, assim como refinadas críticas ao realismo e ao idealismo, defrontamo-nos com a seguinte questão: em que medida a fenomenologia de Sartre, agora em *EN*, supera o obstáculo do solipsismo?

A fim de resolver essa questão fundamental da história da filosofia, Sartre mobiliza, em *EN*, novos conceitos para desenvolver sua abordagem do obstáculo do solipsismo, tal como o conceito de *outrem*⁴ e, de forma crítica, as filosofias de Husserl, Hegel e Heidegger. Nesse aspecto, para conduzir a discussão sobre a alteridade, Sartre não confere à sua argumentação um estatuto realista ou idealista, mas posiciona o problema das outras consciências entre essas duas posturas teóricas. Referente aos realistas, Sartre afirma que “É curioso que o problema dos Outros jamais tenha verdadeiramente incomodado os realistas. Na medida em que o realista ‘dá tudo’, parece-lhe, sem dúvida, que se dá outrem⁵.” (SARTRE, 1943, p. 261). Mais adiante, o cerne da crítica aos realistas se fundamenta no fato de que eles quiseram prestar contas acerca do conhecimento recorrendo a uma ação do mundo sobre a substância pensante, isto é, o conhecimento enquanto produto das ações do mundo sobre um sujeito passivo. Desse modo, os realistas se esqueceram de “[...] estabelecer uma ação imediata e recíproca das substâncias pensantes entre elas: é por intermédio do mundo que elas se comunicam; entre a consciência de outrem e a minha [...]”⁶. Assim, na perspectiva de

⁴ Nesta dissertação, usaremos “outrem” [*autrui*] para designar uma outra consciência diferente do sujeito e “Outro” [*Autre*] para nos referir à categoria ontológica que faz oposição ao “Eu”. A respeito do surgimento do conceito de *outrem*, enquanto estrutura que colabora com os avanços intersubjetivos da filosofia sartriana, há uma polêmica de interpretação, pois, em *TE*, Sartre faz uma citação de Rimbaud que afirma que o “Eu é um outro” (SARTRE, 2003, p. 127), de modo que alguns comentadores atribuem a essa frase uma referência à Terceira Parte de *EN*, sobretudo ao capítulo do *Olhar* (SARTRE, 1976, p. 351), não havendo, assim, uma ruptura tão grande entre as duas refutações. Contudo, Vincent de Coorebyter demonstra que essa interpretação tem três problemas: 1) ela é anacrônica, porque Sartre não esboça o tema da *para-outro*, tampouco as noções de *em-si* e *para-si*, no seu estágio berlinense; 2) ela é simplificadora, pois, segundo *EN*, o outro é suscetível de corrigir a imagem que o sujeito faz de si, uma vez que ele detém o segredo do sujeito da correlação; 3) essa referência apaga a equivalência entre *TE* e *EN*, uma vez que o sujeito se trai ao tentar se conhecer, sem que isso seja atribuído a uma luta de consciências, como na ontologia de 1943 (COOREBYTER, 2000, p. 515-517). Desse modo, o *Outro* é, enquanto estrutura ontológica que colabora para a solução do solipsismo, algo novo na filosofia de Sartre, que aparece em 1943.

⁵ « Il est curieux que le problème des Autres n’ait jamais vraiment inquiété les réalistes. Dans la mesure où le réaliste se ‘donne tout’, il lui paraît sans doute qu’il se donne autrui. »

⁶ “[...] établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles : c’est par ‘intermédiaire du monde qu’elles communiquent ; entre la conscience d’autrui et la mienne.” (SARTRE, 1943, p. 261).

Sartre, o realismo fundamenta suas certezas na presença espaço-temporal à consciência do sujeito que percebe. Porém, não se pode ter a mesma certeza a respeito da consciência de outrem. Neste aspecto, o realismo pode possuir a certeza do corpo espaço-temporal de outrem, mas não de sua consciência. Visto isso, no que tange a uma resposta ao obstáculo do solipsismo, Sartre se afasta dos realistas ao posicionar o problema dessa perspectiva:

Reconhecemos, com prazer, que esses procedimentos podem apenas nos dar um conhecimento *provável* de outrem: continua sempre provável que outrem apenas é um corpo. Se os animais são máquina, por que o homem que eu vejo passar na rua não seria uma? [...]. Mas a grande parte dos psicólogos⁷ permanecem convictos da existência de outrem como realidade totalitária da mesma estrutura que a sua. Para eles, a existência de outrem é certa e o conhecimento que nós temos é provável. Vê-se o sofisma do realismo.⁸ (SARTRE, 1943, p. 262, grifo do autor).

Desse modo, ao considerar a existência de outrem enquanto aquilo que aparece, isto é, conferir a outrem um estatuto de objeto, o conhecimento desse correlato recai no âmbito do provável. Com efeito, se a indeterminação do provável perpassa o estatuto ontológico de outrem, a sua existência torna-se conjectural e o papel da reflexão crítica é determinar o grau exato de probabilidade. Por essas razões, de acordo com Sartre, o realista vê-se forçado a se aproximar do idealismo, no que tange ao problema das outras consciências. Considera-se o corpo um objeto que atua sobre o sujeito, de modo que “[...] outrem torna-se uma pura representação, cujo *esse* é um simples *percipi*, ou seja, cuja existência é medida pelo conhecimento que temos dela.”⁹ (SARTRE, 1943, p. 263). Portanto, se a existência de outrem é avaliada pelo conhecimento que dele temos, o qual se dá pela apreensão da consciência no mundo, a sua existência, na perspectiva realista, continua provável e parcial. Desse modo, a perspectiva realista não apresenta, para Sartre, uma solução efetiva ao problema do solipsismo. Visto isso, é importante ressaltar que se no desenvolvimento do problema da existência de outras consciências o

⁷ Neste ponto, Sartre se refere aos psicólogos behavioristas.

⁸ « On reconnaîtra volontiers que ces procédés peuvent seulement nous donner d'autrui une connaissance *probable* : il reste toujours probable qu'autrui ne soit qu'un corps. Si les animaux sont des machines, pourquoi l'homme que vois passer dans la rue n'en serait-il pas une ? [...]. Mais la plus grande partie des psychologues demeurent convaincus de l'existence d'autrui comme réalité totalitaire de même structure que la leur propre. Pour eux l'existence d'autrui est certaine et la connaissance que nous en avons est probable. On voit le sophisme du réalisme. »

⁹ « [...] autrui devient une pure représentation, dont l'*esse* est un simple *percipi*, c'est-à-dire dont l'existence est mesurée par la connaissance que nous en avons. »

realismo se aproxima do idealismo¹⁰, cabe agora defrontar-se com os aspectos idealistas que motivam o fenomenólogo francês a estabelecer as críticas aos idealistas.

O primeiro alvo das críticas sartrianas ao idealismo é a filosofia transcendental de Kant¹¹. Ao considerar que Kant se preocupa em estabelecer leis universais, as quais garantem a universalidade e a necessidade do conhecimento, ele não aborda como a questão *de fato* perpassa a temática do Outro. Visto isso, através do exame crítico de Sartre em relação ao idealismo transcendental kantiano, salienta-se o problema de outrem enquanto objeto, pois ele é dado em nossa experiência como um objeto particular. Desse modo, uma vez que outrem representa um objeto particular, Sartre polemiza com o kantismo, ao afirmar que é necessário estabelecer as condições de possibilidade de experiência de outrem, o que impede o avanço da questão do solipsismo¹². Nesse aspecto, ainda na esteira da filosofia de Kant, Sartre salienta que a existência inteligível pode ser conferida a outrem, tal como pode ser direcionada ao sujeito, de modo que a mesma resposta vale para ambas as partes da relação sujeito e objeto (outrem), mas, de acordo com Sartre: “[...] esta existência numênica só pode ser pensada, não concebida.¹³” (SARTRE, 1943, p. 264). A respeito disso, Sartre se contrapõe a Kant:

Mas quando eu encaro outrem em minha experiência cotidiana, isso não é, de modo algum, uma realidade numênica que eu encaro, assim como não apreendo ou não encaro minha realidade inteligível quando eu tomo conhecimento de minhas emoções ou de meus pensamentos empíricos.¹⁴ (SARTRE, 1943, p. 264).

¹⁰ Flajoliet, por exemplo, é um dos comentadores que ressaltam uma influência idealista no pensamento sartriano desde os primeiros textos, mas que sempre teve em seu escopo uma recusa às implicações idealistas da fenomenologia transcendental, de Husserl (FLAJOLIET 2008, p. 52). Por mais que o realismo seja objeto de crítica de Sartre na Terceira Parte de *EN*, Coorebyter e Flajoliet são dois comentadores que atrelam a refutação do solipsismo com a superação do idealismo. Coorebyter atribui a dificuldade do solipsismo às antinomias constitutivas do *Ego*, provenientes do desarranjo entre a interpretação realista da *intencionalidade* e a participação de uma síntese noemática *no Ego* (COOREBYTER, 2000, p. 505-519). Ademais, Flajoliet atribui a refutação do solipsismo, em *TE*, à purificação do campo da consciência e à crítica de Sartre ao Husserl, passando obviamente por um embate contra o idealismo (FLAJOLIET, 2008, 813-818).

¹¹ É importante ressaltar que, em *EN*, Sartre amplia e desenvolve suas críticas já expostas, de maneira mais obscura, em *TE*. Não é o intuito do presente projeto discutir os detalhes do idealismo transcendental kantiano, mas ressaltamos a crítica de Sartre a Kant como forma de estabelecer o problema do outro que fundamenta a questão para o embate com Husserl, Hegel e Heidegger.

¹² Tal impedimento consiste no problema do objeto e sua realidade numênica, presente na filosofia transcendental de Kant.

¹³ « [...] cette existence nouménale peut être seulement pensée, mais non conçue. »

¹⁴ « Mais lorsque je vise autrui dans mon expérience quotidienne, ce n'est nullement une réalité nouménale que je vise, pas plus que je ne saisis ou ne vise ma réalité intelligible lorsque je prends connaissance de mes émotions ou de mes pensées empiriques. »

Com efeito, Sartre passa a ampliar a distância entre *questão de fato* e *questão de direito* na filosofia kantiana, de modo que ela se torna inviável para pensar o problema de outrem e do solipsismo. Ao posicionar mal as questões que dizem respeito ao primeiro, compromete-se a efetividade da resposta do segundo.

Nesse aspecto, Sartre precisa realizar um itinerário contra a filosofia transcendental kantiana, de modo a estabelecer a origem da questão da existência de outrem, para que a teoria positiva de sua existência possa emergir com as influências de Husserl, Hegel e Heidegger. Para isso, é necessário que Sartre desmonte o argumento da existência de outrem, enquanto analogia, isto é: as mesmas propriedades concernentes a outrem são válidas para o sujeito, pois são iguais em estatuto ontológico. Como ressalta Coorebyter: “[...] outrem não pode ser conhecido por analogia, pois eu deveria já ter o reconhecimento *como outrem* para fazer jogo de analogias.¹⁵” (COOREBYTER, 2000, p. 526). Desse modo, Sartre, ao posicionar o problema do obstáculo do solipsismo em *EN*, buscará tomar outrem como algo diferente do Eu/Sujeito, no intuito de se desvencilhar da abordagem idealista do problema. Sartre fará uma afirmação que o permitirá realizar uma teoria positiva de outrem, implementando sua tentativa de escapar do idealismo delirante e do realismo ingênuo, a saber: “À origem do problema da existência de outrem, há uma pressuposição fundamental: outrem, com efeito, é o *Outro*, quer dizer o eu que *não é* eu; nós apreendemos aqui, portanto, uma negação como estrutura constitutiva do ser-outrem.¹⁶”(SARTRE, 1943, p. 269, grifo do autor). Desta maneira, conceber o *Outro* como algo diferente do *Eu*, de modo que é necessário realizar uma negação para o reconhecimento do outro, possibilita que a proposta de Sartre, no que diz respeito às teorias da tradição filosófica sobre outrem e o problema do solipsismo, se localize entre o realismo e o idealismo, pois o fenomenólogo francês recusa essas duas perspectivas para abordar o problema em questão. A respeito disso, Sartre afirma:

Assim nós abandonamos a posição realista do problema porque conduzia necessariamente ao idealismo; estamos deliberadamente colocados na perspectiva idealista e nós não ganhamos nada com isso, pois esta, ao contrário, na medida em que ela recusa a hipótese do

¹⁵ « [...] autrui ne peut être connu par analogie car je devrais l’avoir déjà reconnu *comme autrui* pour faire jouer des analogies ». Além disso, salienta-se que a rejeição de Sartre ao conhecimento do Outro por analogia já é criticada em *TE*, a qual será mais bem desenvolvida em *EN*.

¹⁶ « À l’origine du problème de l’existence d’autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c’est l’*autre*, c’est-à-dire le moi qui *n’est pas* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l’être-autrui. »

solipsismo, resulta em um realismo dogmático e totalmente injustificado.¹⁷ (SARTRE, 1943, p. 269).

Desse modo, pelo fato de Sartre posicionar o problema de outrem e conduzir uma nova resposta ao problema do solipsismo, levanta-se, nessa dissertação, a hipótese de que, se o fenomenólogo francês for bem sucedido na refutação do solipsismo, é possível extrair alguma característica de sua fenomenologia que permita compreender o pensamento sartriano entre os extremos do realismo e do idealismo. Além disso, a proposta de Sartre buscará estabelecer uma teoria da existência de outrem sem cair no solipsismo e sem recorrer ao papel de Deus na relação de alteridade. Em outras palavras, o fenomenólogo francês parte da relação originária com outrem como uma negação que estabelece uma distinção entre os termos da relação, de modo que ela determina o Eu por intermédio do Outro e determina o Outro por intermédio do Eu. Neste ponto, Sartre estabelece diálogo com Husserl, Hegel e Heidegger.

Tal como as críticas de Sartre ao idealismo transcendental kantiano, na seção dedicada ao obstáculo do solipsismo, em *EN*, as críticas direcionadas às características idealista de Husserl são ampliações do movimento crítico exposto na primeira parte de *TE* (SARTRE, 2003, p. 95-104). Desse modo, no que diz respeito ao obstáculo do solipsismo, Sartre polemiza com a conservação husserliana da noção de *sujeito transcendental*, advinda da filosofia crítica de Kant. Com efeito, haja vista o âmbito transcendental husserliano presente nas discussões sobre intersubjetividade, Sartre afirma que outrem “[...] não é *jamaís* esse personagem empírico que se encontra em minha experiência: é o sujeito transcendental, ao qual esse personagem remete por natureza.¹⁸” (SARTRE, 1943, p. 273, grifo do autor). Além disso, Sartre salienta que o sujeito transcendental husserliano remete a outros sujeitos para a constituição do conjunto noemático, de modo a estabelecer as significações de outrem¹⁹. Entretanto, a unificação das significações que envolvem a estrutura de outrem estaria em um âmbito transcendental, surgindo dificuldades similares às apresentadas na filosofia crítica de Kant para a resolução do solipsismo, pois outrem estaria restrito ao âmbito do

¹⁷ « Ainsi nous n'avons abandonné la position réaliste du problème que parce qu'elle aboutissait nécessairement à l'idéalisme ; nous nous sommes délibérément placés dans la perspective idéaliste et nous n'y avons rien gagné car celle-ci, inversement, dans la mesure où elle refuse l'hypothèse solipsiste, aboutit à un réalisme dogmatique et totalement injustifié. »

¹⁸ « [...] n'est *jamaís* ce personnage empirique qui se rencontre dans mon expérience : c'est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature. »

¹⁹ Tal proposta husserliana pode ser localizada, por exemplo, nas *Meditações Cartesianas*, especificamente nos §54-56.

conhecimento. Em outras palavras, a existência dessa estrutura da alteridade é medida pelo conhecimento que o sujeito dele tem. Dessa maneira, de acordo com Sartre, na proposta husserliana de intersubjetividade, a única forma de escapar ao solipsismo é demonstrar que a consciência transcendental do sujeito é afetada por consciências extramundanas. Porém, dado o fato de que a filosofia husserliana reduz o ser a uma série de significações, “[...] a única ligação que Husserl pôde estabelecer entre meu ser e o ser de outrem é essa do *conhecimento*; ele não saberia, pois, mais do que Kant, escapar ao solipsismo.²⁰” (SARTRE, 1943, p. 274, grifo do autor).

Avançando na exposição das bases que fundamentam a proposta positiva de Sartre, e frisando que ele admite se deparar com uma “dialética intemporal”, de modo a não se preocupar com a ordem cronológica do desenvolvimento filosófico em relação ao problema do solipsismo, o fenomenólogo francês ressalta, nesse sentido, o progresso do pensamento de Hegel²¹, exposto na *Fenomenologia do Espírito*, cuja influência se fez sentir até mesmo sobre Husserl. Primeiramente, Sartre afirma que a “intuição genial” de Hegel é a de fazer com que o sujeito seja dependente do outro em seu próprio ser, de modo que “É em meu coração que o outro me penetra. Não poderia colocá-lo em dúvida sem que eu duvide de mim mesmo [...]”.²² (SARTRE, 1943, p. 276). Neste aspecto, o ponto de destaque do comentário de Sartre à filosofia de Hegel é a famosa passagem da dialética do senhor e do escravo, exposta na *Fenomenologia do Espírito*, pois o escravo se torna a *verdade* do senhor, de modo que as existências se comprovam (HEGEL, 2014, p. 147-149). Contudo, como se sabe, e Sartre não deixa de expor os aspectos da doutrina hegeliana, essa *verdade* de uma existência só pode ser alcançada na medida em que a consciência de outrem se torna objeto para a consciência do sujeito²³. Com efeito,

²⁰ « [...] la seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d’autrui est celle de la *connaissance* ; il ne saurait donc, pas plus que Kant, échapper au solipsisme. »

²¹ Em relação ao contato do pensamento de Sartre com a filosofia de Hegel, de acordo com Contat e Rybalka, Sartre se aproximou do pensamento hegeliano, em 1939, através do comentário de Jean-Hyppolite, em *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito* (SARTRE, 1981, p. LV). Neste aspecto, a influência de Simone de Beauvoir foi fundamental. Na manhã de 11 de julho, de 1940, Simone envia uma carta a Sartre, relatando o seu contato com filosofia de Hegel e a pretensão de expor esse pensamento a Sartre (BEAUVOIR, 1990, p. 153). Além disso, diferente de Aron e Beauvoir, Sartre não assistiu os cursos de Kojève, de modo que, segundo Coorebyter, Sartre apenas descobre a leitura de Kojève em 1947 (COOREBYTER, 1997, p. 84-85). Contudo, ressaltamos que existe uma polêmica sobre a influência dos cursos de Kojève, nas demonstrações hegelianas de *EN*.

²² « C’est donc en mon cœur que l’autre me pénètre. Il ne saurait être mis en doute sans que je doute de moi-même [...]. »

²³ A respeito disso, Sass esclarece: “Embora Sartre admita que uma das modalidades da presença de outrem diante de mim seja a da objetividade, essa condição não torna possível sua apreensão pelo vínculo

o processo dialético da filosofia hegeliana chega ao momento de abstração em que o Sujeito se iguala ao Outro, chegando à pura forma vazia “eu sou eu”. Entretanto, essa fórmula universal que Hegel extrai, de acordo com Sartre, “[...] não tem nada de comum com a consciência concreta que nós tentamos descrever em nossa Introdução. Estabelecíamos, então, que o ser da consciência (de) si não podia se definir em termos de conhecimento.²⁴” (SARTRE, 1943, p. 277). Contudo, é importante ressaltar que a influência hegeliana em *EN* altera o teor da proposta de superação ao problema do solipsismo, uma vez que a consciência se encontra afetada “em seu próprio ser” pelo ser de outras consciências (MOUILLIE, 2000, p. 14). Além disso, por mais que a filosofia hegeliana possua a característica da negação como meio de distinguir o Sujeito do Outro, ela os iguala em um determinado momento do processo dialético, de modo a conduzir a intersubjetividade a uma relação universal e abstrata, da qual Sartre, desde a *TE*, sempre tentou escapar. Ademais, Sartre afirma que a consciência “[...] é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade [...].²⁵” (SARTRE, 1943, p. 278). Desse modo, Sartre se prolonga no exame crítico da filosofia de Hegel, de modo a enfatizar que por mais que esse pensamento tenha avanços consideráveis para se pensar a intersubjetividade, no intuito de escapar do solipsismo, uma relação de conhecimento ainda permanece. Nesse ponto, Sartre resume: “[...] se o solipsismo deve ser refutado, é minha relação a outrem, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, não de conhecimento a conhecimento.²⁶” (SARTRE, 1943, p. 283).

Por último, Sartre ressalta a influência de Heidegger, de modo a finalizar a exposição doutrinal, que lança as bases para sua proposta positiva sobre outrem, e a segunda tentativa explícita de superar o obstáculo do solipsismo. De acordo com Sartre, Heidegger, em *Ser e tempo*, tirou proveito de seus antecessores e se atentou a dois aspectos necessários para o avanço da questão: 1) a relação entre as realidades humanas deve ser uma relação de ser; 2) essa relação deve fazer com que as realidades humanas dependam umas das outras, em seu ser essencial. Desse modo, há um avanço referente a

de ser, pois o outro para-si que surge deve ser apreendido na sua ‘presença em pessoa’. Isto requer algo mais do que a simples contatação de que ele é um objeto para mim.” (SASS, 2011, p. 124).

²⁴ « [...] n’a rien de commun avec la conscience concrète que nous avons tenté de décrire dans notre Introduction. Nous avions alors établi que l’être de la conscience (de) soi ne pouvait se définir en termes de connaissance. »

²⁵ « [...] est un être concret et *sui generis*, non une relation abstraite et injustifiable d’identité [...]. »

²⁶ « [...] c’est que mon rapport à autrui est d’abord et fondamentalement une relation d’être à être, non de connaissance à connaissance, si le solipsisme doit pouvoir être réfuté. »

Husserl e Hegel, pois o primeiro mede o ser pelo conhecimento, ao passo que o segundo identifica o conhecimento ao ser. Entretanto, Heidegger, segundo Sartre, descobriu diversas características inerentes à noção de *ser-no-mundo* que abrem um horizonte de superação ao obstáculo do solipsismo, uma delas é o *ser-com*²⁷ (*Mit-Sein*). A respeito do *ser-com*, enquanto estrutura que colabora a resolução do problema, Sartre explica:

Assim, a característica de ser da realidade-humana é aquela que é o seu ser *com* os outros. Não se trata de um acaso; eu não sou *primeiro* para que uma contingência me faça em seguida *encontrar* outrem: trata-se, aqui, de uma estrutura essencial de meu ser.²⁸ (SARTRE, 1943, p. 283, grifo do autor).

Contudo, um pouco mais adiante, Sartre salienta que Heidegger oferece mais a indicação de solução ao solipsismo do que encontrar a solução propriamente dita. Neste aspecto, Sartre se questiona sobre o estatuto da coexistência, possibilitada pelo *ser-com* (*Mit-Sein*), mais especificamente no porquê de a coexistência se converter no fundamento único de nosso ser. Desse modo, o autor tenta demonstrar que, por exemplo, “ser-com-Pierre” é uma estrutura constitutiva do ser concreto do sujeito que apreende essa relação, de modo que o reconhecimento de outrem é prejudicado, pois há uma preponderância do sujeito. Com efeito, na leitura sartriana do *ser-com* heideggeriano, Sartre acredita que os desdobramentos teóricos dessa noção permitem o surgimento de outra realidade humana, a partir do ser do Sujeito. No entanto, Sartre atesta: “Se quisermos dizer que eu sou o ser pelo qual há outros em geral, nós recaímos no solipsismo.”²⁹ (SARTRE, 1943, p. 287, grifo do autor). Além disso, em Husserl e Hegel a relação entre as consciências é baseada no *ser-para*, ao passo que Heidegger a fundamenta no *ser-com*. Porém, Sartre já salientou que a conexão com o outro, via *ser-com*, não designa uma relação recíproca de reconhecimento. Portanto, por mais que a filosofia de Heidegger apresente avanços para superar o problema do solipsismo, ainda há entraves do realismo e idealismo que impossibilitam a efetiva resolução da questão, na perspectiva de Sartre, de modo que “[...] seria em vão, em consequência, buscar em

²⁷ A descrição fenomenológica da estrutura do *ser-com* é apresentada no §26, de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012, 341).

²⁸ « Ainsi la caractéristique d’être de la réalité-humaine, c’est qu’elle est son être avec les autres. Il ne s’agit pas d’un hasard ; je ne suis pas *d’abord* pour qu’une contingence me fasse ensuite *rencontrer* autrui : il est question ici d’une structure essentielle de mon être. »

²⁹ « Si l’on veut dire que je suis l’être par qui *il y a* des autres en général, nous retombons dans le solipsisme. »

Sein und Zeit a superação simultânea de todo idealismo e de todo realismo.³⁰” (SARTRE, 1943, p. 288). Além disso, Sass sintetiza bem a articulação dos autores alemães na construção da resposta ao obstáculo do solipsismo: “[...] podemos notar aqui que Sartre vai refutando uma solução contra a outra, restituindo o que há de válido em cada posição e, assim, preparando o caminho para a sua teoria da superação do solipsismo.” (SASS, 2011, p. 121).

Em suma, através do exame crítico de Sartre, em relação ao realismo e idealismo, almeja-se investigar em que medida a resposta sartriana a esses autores, presente em *EN*, supera efetivamente o problema do solipsismo, haja vista que esse é um problema em aberto desde *TE* e que o próprio filósofo francês acredita ter superado na ontologia madura de 1943. Ademais, é válido ressaltar que, segundo Vincent de Coorebyter, toda a Terceira Parte de *EN* pode ser lida como uma longa ilustração dos limites de *TE*, em matéria de refutação ao problema do solipsismo (COOREBYTER, 2000, p. 541). Em *TE*, de acordo com Mouillie, a concepção sartriana de Ego conserva uma ambiguidade no que diz respeito à produção. De uma parte, não há produção sem produtor, de modo que o *Ego* é aquilo que ele produz. Contudo, não há produção independente do produtor, isto é o Ego não é isso que ele produz (MOUILLIE, 2000, p. 55). Visto isso, um impasse referente à natureza do construto psíquico se apresenta como uma dificuldade no desenvolvimento da resposta ao solipsismo.

Em *EN*, após a análise crítica das teorias de Husserl, Hegel e Heidegger, Sartre começa a desenvolver sua resposta efetiva ao problema do Outro e, por conseguinte, superar o obstáculo do solipsismo. Na seção dedicada ao *olhar*, Sartre desenvolve a existência de outrem não apenas como conjectural, mas como *provável*, de modo que outrem deixa de se desvelar apenas como objeto, mas como “presença em pessoa” ou “outra consciência”. O processo que envolve a passagem da intuição de outrem como objeto para uma outra consciência, sem cair nos problemas da tradição filosófica que expomos anteriormente, configura-se como um dos pontos fundamentais do desenvolvimento da dissertação. Em considerar que o olhar, ao visar outrem, “[...] não é constatação de um vínculo originário entre duas consciências. Ainda não capto a sua existência como pessoa” (SASS, 2011, p. 125). Para isso, Sartre nos fornece o exemplo de duas experiências intersubjetivas, as quais passamos a considerar outrem como uma

³⁰ « [...] serait vain, en conséquence, de chercher dans *Sein und Zeit* le dépassement simultané de tout idéalisme et de tout réalisme. »

consciência, a saber: o orgulho e a vergonha. Neste aspecto, Sartre afirma: “É a vergonha ou o orgulho que me relevam o olhar de outrem a mim mesmo ao fim desse olhar, que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação de ser visto.³¹” (SARTRE, 1943, p. 300). Desse modo, a partir da dinâmica do olhar que, ao desenvolver da pesquisa, poderemos esclarecer e situar a filosofia de Sartre entre o realismo e idealismo. Neste aspecto, Fujiwara aponta que “A descrição do *ser visto* é fundamental para que o filósofo evite – tal como o idealismo e o realismo – que a objetivação do outro seja primordial: o olhar do outro sobre mim manifestará minha objetivação [...]” (FUJIWARA, 2019, p. 34). Com efeito, o olhar de outrem se efetiva como diferente da transcendência do sujeito, de modo as duas existências se constatarem mutuamente. Portanto, na seção do *olhar*, em *EN*, Sartre articula as influências da tradição para propor uma superação do obstáculo do solipsismo entre o realismo e idealismo.

Com efeito, entende-se que o aprofundamento da resposta de Sartre ao problema da existência das outras consciências tem uma relevância fundamental, posto que se trata de uma preocupação que perpassou a fenomenologia de Sartre, começando em *TE* e culminando em *EN*. Visto isso, o problema do solipsismo configura-se como questão importante no desenvolvimento intelectual do filósofo, revelando aspectos diferenciais de sua fenomenologia em relação à tradição filosófica que o antecede. Além disso, ressalta-se que o desenvolvimento da resposta à existência das outras consciências está intimamente ligado ao debate do realismo com o idealismo, no interior do qual Sartre procura rejeitar ambos os extremos, de modo que, por meio dos avanços sobre o tema que reunimos nesse projeto de pesquisa, levanta-se a hipótese da possibilidade de extrair uma “terceira via”, a via sartriana, para esse debate fundamental da filosofia francesa contemporânea.

³¹ « C’est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d’autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître*, la situation de regardé. »

CAPÍTULO 1: DO PROBLEMA AO OBSTÁCULO

“E o julgamento-problema, podendo sobrevir com a simples pergunta: - “**Você chegou a existir?**” (ROSA, 2001, p. 128, grifo do autor).

1.1. Considerações sobre a questão do solipsismo

Nas investigações fenomenológicas de Sartre presentes em *TE*, a proposta de *Ego* transcendente culmina em três conclusões (SARTRE, 2003, p. 125-131) fundamentais as quais terão aspectos revistos, ampliados e reestruturados em *EN*. A primeira refere-se à liberação do campo transcendental de todo tipo de conteúdo imanente à consciência³². A segunda conclusão afirma a concepção de *Ego* apresentada “[...] nos parece a única refutação possível do solipsismo.” (SARTRE, 2003, p. 130). Neste momento, Sartre conduz a sua crítica ao solipsismo às doutrinas idealistas como, por exemplo, Kant e neokantianos contemporâneos como Brunschvicg, Brochard etc., além de Husserl após sua reformulação teórica realizada de 1913, com *Ideias I*. Contudo, é interessante situar o contexto da primeira tentativa de superação do solipsismo, em *TE*, para a abordagem presente em *EN*, pois um dos aspectos presentes no empreendimento sartriano de 1943 é dissolver o problema da possibilidade de produção das outras consciências por um “Eu” de uma vez por todas. Desse modo, a maneira como se trata a questão é diferente em ambos textos, haja vista que, em *TE*, Sartre ainda partilha muito de pressupostos da tradição filosófica e aborda o solipsismo em termos de *conhecimento*, mesmo buscando fugir das estruturas transcendentais e formais proporcionadas por Kant e Husserl, tal como apresenta a crítica aos moralistas franceses que postulam uma existência material do *Moi*. No entanto, em *EN*, o solipsismo passa a ser tratado não como um “problema” que remete àquela consciência cartesiana que perpassa o mundo, de modo a conferir verdades asseguradas por um construto lógico de outra ordem, como Deus ou o *Eu penso*,

³² Abordaremos na seção 3.2 o abandono de Sartre da noção de *campo transcendental*, em *L'être et le néant*, como continuação de sua crítica a Husserl presente em *La transcendance de l'Ego*. O estatuto desse *campo transcendental*, como tentamos demonstrar, ignora dois aspectos fundamentais na superação do solipsismo: 1) a afirmação de outrem postula e requer a existência de outro *campo transcendental* similar “para-além do mundo”; 2) a consciência individual é afetada por outra consciência do mesmo tipo, de modo que a aparição a uma consciência dita a relação com outrem, isto é, coloca a relação intersubjetiva em relação de *conhecimento*. (SARTRE, 1943, p. 274). É interessante ressaltar que a efetiva refutação ao solipsismo não passa por uma resolução em termos epistemológicos, mas existenciais. Enquanto outrem for tratado como um objeto relativo a alguém, um resquício do solipsismo ainda permanecerá.

mas, sobretudo, começa a ser abordado como um *obstáculo* legítimo a ser transposto pelas descrições ontológicas, haja vista que a partir do momento que uma teoria toma o *cogito* como ponto de partida³³ de sua investigação, o solipsismo sempre será um impasse a ser enfrentado.

Ao buscarmos apresentar a tentativa de refutação ao problema do solipsismo, agora em *EN*, a questão passa a ser tratada de maneira existencial, isto é: Sartre tentará demonstrar a *necessidade de fato* da existência de outrem na constituição daquilo que somos. Com efeito, em uma eventual demonstração exitosa dessa *necessidade de fato*, o solipsismo tornar-se-á então um falso problema, pois nas condições de possibilidade da consciência em ela ser aquilo que ela não é e não ser o que é, a exposição do solipsismo se reduz a um mero obstáculo a ser transposto e não um *problema* em termos epistemológicos que os pensadores anteriores se ocuparam como Descartes, Kant, Hegel e Husserl. Eis uma transformação interessante entre as duas refutações ao solipsismo: a elaboração de uma resposta que se situe entre o *realismo* e o *idealismo* tão combatidos no empreendimento das obras de trinta e no desenvolvimento fenomenológico de 1943. Uma resposta no limiar entre o *possível* e *provável*, haja vista que se a consciência é consciência de alguma coisa, esse “algo” implica ao diferente de si mesmo, logo a alteridade da consciência configura-se como propriedade ontológica. Além disso, ao voltar-se a atenção a um objeto espaço temporal e, na medida que vamos observando e nos relacionando constatamos que se trata de outrem, esse “outrem” cai no âmbito do provável e sua existência se torna, ainda que de maneira sutil, relativa a um *conhecimento de* alguém. Com efeito, agora em *EN*, não se trata apenas do percurso realizado nos anos trinta com um debate não definitivo que proporcionou avanços sobre a alternativa entre realismo e idealismo, solipsismo, etc., mas de uma alternativa entre os extremos epistemológicos e existenciais da tradição filosófica que desencadeia uma leitura renovada da refutação ao solipsismo ao não o tratar como um problema presente em um percurso epistêmico, mas como um obstáculo para uma demonstração inerente a existência. Ademais, é importante demonstrar acordo com a afirmação de Vincent de Coorebyter, em seu trabalho *Sartre face à la phénoménologie*, que observa em nota: “O

³³ Em *Consciência de si e conhecimento de si*, Sartre afirma que o *cogito* é um ponto de partida filosófico (SARTRE, 2003, p. 138). No entanto, como o autor estabelece em *EN*, especificamente nas “Estruturas imediatas do para-si”, o *cogito* é o ponto de partida filosófico, mas há a condição de abandoná-lo (SARTRE, 1943, p. 110).

Ser e o Nada crítica explicitamente *A transcendência do Ego* em único ponto: a refutação do solipsismo.” (COOREBYTER, 2000, p. 172).

Desse modo, retomando a conclusão de *TE*, a terceira conclusão é uma das demarcações que afasta a fenomenologia de Sartre de um idealismo neokantista à maneira de Brunschvicg e vai indicando as tendências realistas da tese do *Ego* transcendente. Visto isso, Sartre lembra que as teorias de extrema esquerda acusam a fenomenologia de idealismo (SARTRE, 2003, p. 130). Tal indicação se torna importante, pois contém em germe um aspecto ético e, por conseguinte, prático da fenomenologia que, de certo modo, se estende para a discussão do realismo e idealismo no âmbito político e mais concreto³⁴. Coorebyter, por exemplo, atesta que: “Na *Transcendência* e além da tonalidade realista da ética serve como correção à sua origem idealista: Sartre volta constantemente a ‘uma moral e uma política absolutamente positivas’ na mesma medida em sua posição de partida o afasta regularmente.³⁵” (COOREBYTER, 2000, p. 377). O embate contra o idealismo revela uma propensão realista no pensamento de Sartre, o qual será tópico de desenvolvimento mais aprofundado da presente pesquisa. Visto isso, Sartre vê na fenomenologia uma corrente filosófica que se contraponha ao idealismo delirante da tradição filosófica, de maneira que ele acredita que há tempos não surgia uma corrente na filosofia tão realista (SARTRE, 2003, p. 131). Sobre isso, o filósofo francês afirma sobre os fenomenólogos: “Eles recolocaram o homem no mundo, eles devolveram todo o seu peso, às angústias e aos seus sofrimentos e também às suas revoltas.³⁶” (SARTRE, 2003, p. 131).

Ainda nessa última conclusão da *TE*, o impasse entre um realismo que deduz a consciência do exterior e o um idealismo que produz o mundo se esclarece, pois como afirma Sartre: “Não é necessário, com efeito, que *o objeto* preceda *o sujeito* para que os pseudo valores espirituais se desvançam e para que a moral encontre suas bases na realidade.³⁷” (SARTRE, 2003, p. 131). Desse modo, na direção de um realismo, Sartre

³⁴ A respeito do realismo e idealismo no âmbito prático mencionados na *TE*, Castro (2016) afirma: “Fica claro que Sartre via nesse texto a fenomenologia como o método apropriado não apenas para estabelecer a *crítica* do idealismo moral e do realismo moral, que se afastam da relação concreta do homem ao mundo, mas também para compreender a *construção* de uma moral.” (CASTRO, 2016, p. 39).

³⁵ « Dans la *Transcendance* et au-delà la tonalité réaliste de l'éthique sert de correctif à son origine idéaliste : Sartre revient sans cesse à ‘une morale et une politique absolument positives’ dans la mesure même où sa position de départ l'en éloigne régulièrement. »

³⁶ « Ils ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ses révoltes aussi. »

³⁷ « Il n'est pas nécessaire, en effet, que *l'objet* précède *le sujet* pour que les pseudo-valeurs spirituelles s'évanouissent et pour que la morale retrouve ses bases dans la réalité. »

não postula como necessário a existência de um objeto anterior ao sujeito na construção da realidade, de modo que o estatuto desse sujeito ou consciência sejam extraídos do âmbito exterior – o que, a princípio, já distanciaria Sartre de um realismo “fenomenologicamente ingênuo”, tal como acredita Barbaras (BARBARAS, 2005, p. 115). Visto isso, o impasse fenomenológico a de se situar entre o realismo e idealismo, de modo que o caminho das transformações da tentativa de refutar o solipsismo que assedia o pensamento de Sartre nos surge como um meio termo entre esses extremos. Com efeito, não se trata de um “Eu” produtor do mundo ou um mundo produtor do “Eu”, ambos são contemporâneos: “O mundo não cria o Eu [*Moi*], o Eu [*Moi*] não cria o mundo, são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é pela qual eles se encontram relacionados.³⁸” (SARTRE, 2003, p. 131).

Por conseguinte, na passagem da primeira tentativa de refutação ao solipsismo, em que Sartre ainda está na esteira da teoria do conhecimento da tradição filosófica em *TE*, para o tratamento como obstáculo em *EN*, avançaremos um pouco para a conferência intitulada *Consciência de si e conhecimento de si*, de 1947, ou seja, após a publicação de *EN*, de modo que essa conferência, junto com sua discussão, envolve a recepção da comunidade filosófica para as temáticas discutidas na ontologia fenomenológica de 1943.

De certo modo, as motivações que perpassam a conferência *CSCS* referem-se ao estatuto do *cogito* enquanto ponto de partida filosófico de Sartre e as objeções que lhe são direcionadas buscam evidenciar a fragilidade interna da noção de *cogito* em um pensamento que se pretende fenomenológico e, sobretudo, aliado à estrutura da consciência intencional que estabelece que *toda consciência é consciência de alguma coisa* e o *a priori universal da correlação*. Em outras palavras, por essa apropriação fenomenológica do *cogito* e das suas discussões correlatadas transpostas para o âmbito ontológico e existencial são alguns aspectos que buscaremos demonstrar nessa passagem da tentativa do solipsismo, enquanto problema em *TE*, para um obstáculo em *EN*. Francis Jeanson, por exemplo, ao dissertar sobre a aparição de outrem, o comentarista, valendo-se do texto sartriano, parte da tese de que nós não constituímos outrem, mas que o encontramos. Por essas razões: “[...] é isso que faz o problema da *existência* de outrem, que raros pensadores o resolveram pelo ‘solipsismo’ – a

³⁸ « Le Monde n’a pas créé le Moi, le Moi n’a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c’est par elle qu’ils se trouvent reliés. »

afirmação de minha solidão ontológica -, é um falso problema.³⁹” (JEANSON, 1965, p. 213, grifo do autor). Ora, realmente, uma vez demonstrada a existência necessária de outrem na relação com o sujeito, o estatuto que resta para o solipsismo na economia argumentativa de *EN* é o de um falso problema. Desse modo, a maneira como se aborda o solipsismo é como um obstáculo a ser transposto, o qual não foi suficientemente superado em *TE*. Por essas razões que Sartre não se restringe suas influências à Descartes, mas contrapõe as objeções valendo-se de Husserl e Hegel e Heidegger, filósofos que são fundamentais na construção da Terceira Parte de sua ontologia e bases para a superação do obstáculo do solipsismo em 1943. Dessa maneira, realizaremos um incursão de sobrevoo no princípio que inaugura o problema do solipsismo, no âmbito do conhecimento, isto é a leitura de Sartre em relação ao *cogito* cartesiano. Além de evidenciarmos a relação de alteridade e negação da consciência como fundamentais na construção do si.

1.2. Alteridade e negação na construção de si

Sartre interpreta a noção husserliana de *intencionalidade* como um movimento em direção ao mundo e menciona a definição husserliana: “Husserl exprime na sua famosa frase: ‘Toda consciência é consciência *de* alguma coisa’. Ele não precisa de mais nada para colocar um fim na filosofia confortável e da imanência.⁴⁰” (SARTRE, 1947, p. 31). É pela noção de *intencionalidade* ou *consciência intencional* que a alteridade se instala no pensamento sartriano, pois trata-se de estabelecer uma relação com algo distinto de si mesmo. Se toda consciência é consciência de *algo*, por conseguinte, esse *algo* é diferente da consciência que o apreende. Desse modo, é imprescindível dissertar sobre como esse algo “surge” à consciência, isto é, a *aparicação do existente*, enquanto fenômeno, e sua alteridade.

Na esteira do *a priori universal da correlação* que implica o mundo e a consciência em relação e não uma estrutura reduzida à outra, o existente é a série das aparições que o manifestam (SARTRE, 1943, p. 11), de modo que o estatuto das aparições não é da ordem de uma interioridade ou exterioridade, pois essas aparições

³⁹ « [...] c’est ce qui fait que le problème de *l’existence* d’autrui, que de rares penseurs ont résolu par le ‘solipsisme’ – affirmation de ma solitude ontologique -, est un faux problème. »

⁴⁰ « Husserl exprime dans cette fameuse phrase : ‘Toute conscience est conscience *de* quelque chose.’ Il n’en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette et l’immanence [...]. »

“[...] equiparam-se todas, referem-se a todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada.⁴¹” (SARTRE, 1943, p. 11). Desse modo, a divergência com a compreensão kantiana de *fenômeno* torna-se evidente, pois a “exterioridade” que Sartre rejeita é qualquer estrutura que dissimula a verdadeira natureza no olhar. Haja vista os avanços proporcionados pelo breve ensaio sobre a *intencionalidade*, a consciência apreende o objeto no mundo e sem mediações, pois apreendemos no mesmo lugar em que está. Tal compreensão já foi apresentada por Sartre em seu ensaio redigido no mesmo ano da *TE*: “Você vê esta árvore aqui – seja. Mas a vê no mesmo lugar em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não saberia entrar em sua consciência, pois não é da mesma natureza que ela.⁴²” (SARTRE, 1947, p. 30). Desse modo, não há mais espaço para mediações ou representações. A aparição de um existente não indica uma instância “atrás” do objeto ou uma realidade oculta como o *númeno* kantiano. Para Sartre, o que aparece, se considerarmos - ainda que hipoteticamente - as realidades numênicas, é justamente aquilo que não é o ser, isto é, possui um sentido negativo⁴³ sempre, pois haveria algo além do objeto que não temos acesso.

Na concepção de fenômeno aplicada por Sartre, critica-se uma limitação da sensibilidade que Kant leva ao limite, ao ponto de aceitar uma realidade numênica. Kant, na *Crítica da Razão Pura*, afirma que o conceito de número, isto é “[...] de uma coisa que deve ser pensada (apenas por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma [...]” (KANT, 2015, p. 253, [B310]). Para Sartre, o aparecer do existente não é uma aparição inconsistente desse ser, o que faz o fenomenólogo francês indicar que o aparecimento [*Erscheinung*] de algo, em Kant, é na verdade uma falsa aparência (SARTRE, 1943, p. 12). Com efeito, Sartre rejeita essa concepção de que há uma realidade numênica no aparecer do existente cujo

⁴¹ « [...] se valent toutes, elles renvoient toutes à d’autres apparitions et aucune d’elles n’est privilégiée. »

⁴² « Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous e voyez à l’endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seuil et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il se saurait entrer dans votre conscience, car il n’est pas de même nature qu’elle. »

⁴³ Tal sentido negativo de um existente que aparece sob o véu da realidade oculta do númeno, a qual Sartre faz menção, é ressaltada por Kant, na *Crítica da Razão Pura*: “Se sob o númeno entendemos uma coisa, que não é objeto de nossa intuição sensível, porque fazemos abstração do nosso modo de intuí-la, então ele é um númeno em sentido negativo.” (KANT, 2015, p. 251, [B307]). Além disso, mencionamos um trecho do estudo de Beckenkamp intitulado *Introdução à filosofia crítica de Kant*: “O conceito de um númeno é, portanto, meramente um *conceito-limite*, para limitar a pretensão da sensibilidade, e, portanto, apenas de uso negativo. Mesmo assim, contudo, ele não é inventado arbitrariamente, mas está ligado à limitação da sensibilidade, sem poder certamente pôr algo positivo fora do âmbito desta.” (BECKENKAMP, 2017, p. 166).

entendimento não possui categorias para conhecer e alude Nietzsche em sua crítica à “ilusão do trás-mundos⁴⁴”. Desse modo, ao não considerar algo atrás da aparição, Sartre solapa o sentido negativo que a estrutura numênica proporciona e torna esse existente em plena positividade, isto é, um ser cuja essência é o seu aparecer. A partir desse aspecto Sartre chega à ideia de fenômeno que se coaduna mais com o pensamento de Husserl e Heidegger. Haja vista a *intencionalidade* em direção ao mundo que possui como corolário a *transcendência* da consciência que se relaciona com alguma coisa; essa “coisa”, na leitura de Lévy, é a alteridade absoluta da consciência: “[...] essa maneira de se opor à consciência, segundo um inesgotável jogo de poderes e de resistências” (LÉVY, 2001, p. 197).

Desse modo, a discussão do obstáculo do solipsismo, em Sartre, se situa em um recorte diferente da tradição filosófica, como por exemplo Descartes, Kant e Hegel, pois por mais que todos esses autores pautam suas investigações na consciência, apresentando soluções distintas para o problema do solipsismo, agora, em Sartre, o solipsismo se situa em recorte mais específico. Se por um acaso realizássemos uma leitura ingênua da fenomenologia sartriana, poderíamos, talvez, considerar que pelo próprio princípio da *intencionalidade* em pressupor que exista algo diferente da consciência – e fora dela – o solipsismo já estaria refutado. No entanto, diferente de Descartes em que a possibilidade do sujeito produzir toda a realidade leva a possibilidade da produção do mundo e, por conseguinte, cair no problema do solipsismo, a fenomenologia de Sartre não recorre a uma *substância infinita* (Deus) como garantia da realidade⁴⁵. Em Descartes, por exemplo em suas *Meditações Metafísicas*, o filósofo moderno estabelece que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, por essa razão, o sujeito possui a noção do infinito anterior à finitude, haja vista que Deus existe antes do sujeito (DESCARTES, 1988, p. 40). Por essa garantia da realidade, Deus, em Descartes, possui um papel garantidor de que o sujeito individual não deduza o mundo, os objetos e as demais consciências, pois esse

⁴⁴ Em Nietzsche, configura-se como uma mera crença a concepção de que a verdade não é da ordem fenomênica, de modo a integrar outro mundo situado além do sensível. A respeito disso, mencionamos o estudo de Camargo ao indicar que “A ideia dogmática de verdade aparece ligada e dependente da crença em um ‘mundo verdadeiro’ por trás da ‘aparência’.” (CAMARGO, 2008, p. 94).

⁴⁵ A respeito disso, é sempre oportuno retomar aqui uma afirmação de Descartes, nas *Meditações Metafísicas*: “Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade das minhas opiniões, que não tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la [sic], creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-los com certeza.” (DESCARTES, 1988, p. 67).

processo depende da substância infinita para se estabelecer. A respeito disso, Descartes é bem claro:

Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro [...]. (DESCARTES, 1988, p. 60).

No entanto, em Sartre, pelo recorte da fenomenologia husserliana, não se pergunta sobre um criador ou uma origem dos elementos que compõem o *a priori universal da correlação*. Como já ressaltamos, no final da *TE*, o “Eu” [*Moi*] e o mundo são contemporâneos um ao outro. Desse modo, a investigação acerca do solipsismo, no pensamento sartriano, não se restringe apenas ao seu estatuto formal de possibilidade de produzir o mundo, pois o mundo já é um aspecto primordial e irreduzível, tampouco a própria consciência, uma vez que é intencional. Em suma, a tentativa de superar o obstáculo do solipsismo é reservada ao âmbito intersubjetivo e, por isso, a o percurso sobre a alteridade se faz relevante. Toda intersubjetividade é alteridade, mas nem toda alteridade é intersubjetividade. O correlato existente que a consciência apreende não necessariamente é outra consciência diferente de si, mas apenas um objeto. Por essa razão, aborda-se as características do *em-si* e *para-si* enquanto polos que se relacionam e desdobram a investigação, na Terceira Parte de *EN*, no problema da existência de outrem, em que o solipsismo será tratado mais detidamente. Contudo, há alguns elementos da alteridade – inerente à interpretação sartriana de fenômeno – da consciência que antecedem o problema da existência das outras consciências, que são fundamentais na compreensão do que Sartre vai estabelecer como *psíquico* e *ipseidade*.

Desse modo, o fenômeno que proporciona a relação de alteridade envolve questões sobre o seu caráter relativo-absoluto e sua objetividade. Em outras palavras, a mera concepção de *alteridade* na construção de uma resposta ingênua do solipsismo não se faz suficiente, pois se o fenômeno é relativo porque a sua aparição pressupõe alguém para aparecer (SARTRE, 1943, p. 12), colocar-se-ia, portanto, outrem no âmbito da relatividade e dúvida – o que Sartre não o quer, pois ele busca demonstrar a *necessidade de fato* de outrem com o sujeito. Com efeito, nas palavras de Sartre, o fenômeno: “[...] é absolutamente, pois ele se revela *como ele é*. O fenômeno pode ser estudado e descrito

como tal, pois ele é *absolutamente indicativo de si mesmo*.⁴⁶” (SARTRE, 1943, p. 12, grifo do autor). Visto isso, o que é o existente frente a consciência que o apreende? A essência do existente, de acordo com Sartre, se dá na razão da série dessas aparições (SARTRE, 1943, p. 12). Essa “razão da série” configura-se, portanto, como o vínculo ou liame das aparições, de modo que na manifestação do fenômeno, manifesta-se tanto a essência quanto a aparência do existente. De acordo com Barata: “A essência é, assim, a razão da série e não a série propriamente dita; não coincide, pois, como o existente, e isto não por lhe ser imanente, mas por ser constituída a partir do existente por um sujeito, que, com ela, reconhece o existente como objeto.” (BARATA, 2000, p. 33). Uma vez que a *razão da série* não se iguala com a *série* propriamente dita, pode-se afirmar que o existente não se reduz à série nela mesma, mas como não se restringe a uma série *finita* de suas manifestações (SARTRE, 1943, p. 13). Deparemo-nos, então, com aquilo que Sartre chama de novo dualismo, isto é, o finito e infinito. A finitude de uma aparição não sobrepõe o conjunto infinito de pontos de vista que o sujeito pode elaborar com base no perfil de uma manifestação, por exemplo. Nas palavras de Sartre: “O existente, com efeito, não se pode reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação a um sujeito em perpétua mudança”⁴⁷. Por conseguinte, tal redução do existente à série de suas manifestações permite delimitar, de maneira mais clara, a posição de Sartre ao kantismo preponderante da época, uma vez que a sua leitura da fenomenologia permite uma reação a um idealismo epistêmico ao substituir a *realidade* do objeto correlato à consciência por *objetividade* (*objectivité*). Além disso, um dos elementos que compõem essa *objetividade* é um recurso ao *infinito* de perspectivas possíveis que o sujeito pode visar (SARTRE, 1943, p. 13). Neste aspecto, Mouillie afirma que “Sartre pensa uma outra significação daquela constituição (em que a objetividade é síntese) que sai das categorias kantianas ou do esquema de apreensão das *Ideias I*.⁴⁸” (MOULLIE, 2001, p. 115). Um dos exemplos que Sartre nos fornece é o da taça, a qual, ao aparecer para a consciência, *está aí* e ao mesmo não é o sujeito. A taça possui uma objetividade nela mesma que não depende do sujeito para

⁴⁶ « [...] l’est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*. »

⁴⁷ « L’existent, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d’elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. »

⁴⁸ « Sartre pense une signification de la constitution autre que celle (où l’objectivité est synthèse) qui se dégage des catégories kantiennes ou du schéma d’appréhension des *Ideen...I*. »

ser⁴⁹, isto é, esse objeto visado não depende de as categorias do entendimento do sujeito ser constituído. Com efeito, a taça, tal como a árvore de *S-I*, é apreendida no lugar em que ela aparece ou, de modo a retornarmos aos termos de *EN*: “Nós traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma *razão* que não depende de meu bel-prazer.⁵⁰” (SARTRE, 1943, p. 13). Uma vez que a *razão* da série se caracteriza como a essência objeto, em uma reação clara ao idealismo, não Sartre submete essa *razão da série* à vontade da consciência a quem objeto aparece. Além disso, a essência do objeto não resume a uma aparição ou a um perfil manifestado, pois a consciência não é um espelho cristalizado das coisas, em uma contraposição ao realismo.

Ainda no exemplo da taça, esse objeto se demonstra transcendente e para que o dualismo do *finito* e *infinito* seja autorizado é necessário que o sujeito também se transcenda em direção à aparição. Nas palavras de Sartre: “[...] o fenômeno deve se relevar *transcendente*, é importante que o próprio sujeito transcenda a aparição em direção à série total da qual ela é um membro.⁵¹” (SARTRE, 1943, p. 13, grifo do autor). A transcendência da consciência em rumo ao existente permite estabelecer mais um fator que corrobora a crítica de Sartre à Kant, pois não há mais um sujeito distante ou privilegiado do objeto que apreende. Ademais, na relação da consciência com o seu correlato transcendente, condição primeira da alteridade, como fica a distinção entre *objeto* e *existente*? Uma vez que Sartre parte da fenomenologia husserliana para reduzir o existente à série de suas aparições, há um rompimento explícito com Kant e a qualquer outra filosofia que pressupõe uma realidade “atrás do objeto”. No entanto, por um lado a discussão kantiana sobre o *fenômeno* e *númeno* refere-se à condição de possibilidade da experiência na produção de conhecimentos *sintéticos a priori* na física e na matemática, por outro lado Sartre estabelece a discussão em um plano ontológico e fenomenológico, no intuito de estabelecer o estatuto da relação entre o *para-si* e o *em-si*, de modo a superar os extremos tradicionais do realismo e idealismo. Desse modo, há um embate entre um discurso *epistemológico* e o outro *ontológico existencial* que indica uma ambiguidade entre esses campos. Com efeito, parece-nos que Sartre faz um emprego ambíguo da noção de *objeto*.

⁴⁹ Não considerando aqui, é claro, as relações de nadificação e sentido.

⁵⁰ « Nous traduirons cela en disant que la série de ses apparitions est liée par une *raison* qui ne dépend pas de mon bon plaisir. »

⁵¹ « [...] le phénomène doit se révéler *transcendant*, il faut que le sujet lui-même transcende l'apparition vers la série totale dont elle est un membre. »

Segundo Barata, “[...] para a maioria das situações, pode-se entender objeto e existente como o mesmo, desde que se atente cuidadosamente no facto de que o objeto é o existente que a essência, transcensão da série, reconhece nas aparições.” (BARATA, 2000, p. 35-36). *Objeto e existente*, nesse primeiro momento compõem uma ambiguidade cuja tratativa conceitual pode ser equiparada. De qualquer forma, tanto *objeto*, quanto *existente*, são correlatos transcendentais que são visados pela consciência intencional. Nas palavras de Barata: “A diferença está simplesmente em não o sabermos nunca porque, justamente, o existente é sempre transcendente.” (BARATA, 2000, p. 36). Por conseguinte, independente do que aparece, a *aparicação* não tem como sustentáculo um existente diferente dela, pois ela possui seu próprio ser. Esse *ser* do fenômeno já proporciona um avanço para a construção de uma intersubjetividade longe do solipsismo e aprimora uma discussão presente em *TE* que, em sua conclusão, afirma que “A fenomenologia veio a nos ensinar que os *estados*⁵² são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não pode se contrair na unidade da interioridade de uma ‘consciência’.⁵³” (SARTRE, 2003, p. 125-126). Desse modo, por mais que se pode, aqui, discutir o estado de consciência enquanto objeto, uma vez que ele compõe um aspecto do Eu [*Moi*] na constituição do Ego na *TE*, esse estado de consciência é passível de ser apreendido por todos. Por exemplo, ainda na esteira da *TE*, Pierre e Paul podem falar, ambos, sobre o amor de Pierre (SARTRE, 2003, p. 126). Visto isso, sucumbe o mito de que um pode versar mais sobre essa apreensão (o amor de Pierre) do que o outro, pois “eles falam da mesma coisa; eles a apreendem sem dúvida através de processos diferentes, mas estes podem ser igualmente intuitivos” (SARTRE, 2003, p. 126)⁵⁴.

O objeto transcendente aqui, por exemplo “o amor de Pierre”, não é mais *certo* para Pierre do que para Paul, pois a transcendência da consciência rumo ao objeto no mundo permite esse objeto pertencem a ambos de maneira igual. A respeito disso, Sartre sintetiza, na *TE*: “Em uma palavra, o Eu [*Moi*] de Pierre é acessível a minha intuição tal como a de Pierre e nos dois casos ele é o objeto de uma evidência

⁵² A relação da noção de *estado* de consciência da *TE* e *EN* será desenvolvida no presente trabalho. No entanto, é interessante ressaltar que, por exemplo, esse *estado* de consciência é considerado um tipo de objeto transcendente e não resume apenas a uma consciência.

⁵³ « La phénoménologie est venue nous apprendre que les *états* sont des objets, qu’un sentiment en tant que tel (un amour ou une haine) est un objet transcendant et ne saurait se contracter dans l’unité d’intériorité d’une “conscience”. »

⁵⁴ « Ils parlent de la même chose ; ils la saisissent sans doute par des procédés différents, mais ceux-ci peuvent être également intuitifs. »

inadequada.⁵⁵” (SARTRE, 2003, p. 126). Essa inadequação da evidência do objeto, mencionada por Sartre, podemos recorrer ao comentário de Mouillie, pois de acordo com ele, a reflexão pura caracteriza-se pela consciência reflexiva, a qual visa descrever fielmente o dado. Além disso, ela é incumbida de apurar a reflexão impura, porque a reflexão pura se enquadra em uma esfera de evidências *adequadas* (MOUILLIE, 2000, p.45). Na *evidência adequada*, há um caráter de evidenciação dos diversos *eidos*, pois estes são universais e não podem ser de outra maneira. Com efeito, a *evidência adequada* é aquela que não pode ser “corroborada” ou “enfraquecida⁵⁶”. Por conseguinte, a *evidência inadequada* é aquela que pode ser de outra maneira, ela é passível de aumento ou diminuição (HUSSERL, 2006, p. 309). Tal diferenciação é importante não só nessa apreensão, mas na estrutura da *TE*, o “Eu” transcendente é apreendido de maneira *inadequada*.

Retomando ao *EN*, posto que o fenômeno manifestado pode ser partilhado pelo os outros e não apenas a um único sujeito específico, cabe-nos dissertar sobre a distinção entre *ser do fenômeno* e *fenômeno de ser*, pois se trata de uma discussão imprescindível na relação entre realismo e idealismo. Desse modo, de acordo com Alt: “O fenômeno de ser é o sentido do ser do fenômeno, o qual é revelado e velado ao mesmo tempo. Ele caracteriza a *maneira de ser* do ser em-si, que pode ganhar qualificações como passividade e atividade, por exemplo.” (ALT, 2017, p. 41). Para Alt, esse fenômeno de ser enquanto sentido do ser do fenômeno é um meio de escapar a um realismo ingênuo, pautando-se no fato de que a consciência apreende o fenômeno e concomitantemente ela não pode ser determinada por um correlato que ela não é (ALT, 2017, p. 41). No entanto, observa-se aqui que a relação entre *ser do fenômeno* e *fenômeno de ser* também pode se situar nas antípodas de um idealismo. Sartre, ainda na Introdução de *EN*, pergunta: “[...] o ser que se desvela a mim, que me *aparece*, é da mesma natureza que o ser dos existentes que me aparecem?⁵⁷” (SARTRE, 1943, p. 14). Na resposta dessa pergunta, por um lado, deparamo-nos com Husserl, o qual em *Ideias*

⁵⁵ « En un mot, le Moi de Pierre est accessible à mon intuition comme à celle de Pierre et dans les deux cas il est l’objet d’une évidence inadéquate. »

⁵⁶ Os conceitos de *evidência adequada* e *evidência inadequada*, utilizados por Sartre, são definidos por Husserl nos §137-138 de *Ideias I*. A respeito da *evidência adequada*, afirma Husserl: “O que habitualmente denominamos evidência e *clareza de visão* (ou *ver com clareza*) é uma consciência dóxica posicional e, além disso, *adequadamente* doadora, que exclui o ‘ser de outro modo’; a tese é motivada pelo dado adequado de um modo inteiramente excepcional e é, no sentido mais elevado, ato da ‘razão’.” (HUSSERL, 2006, p. 306, §137).

⁵⁷ « [...] l’être qui se dévoile à moi, qui m’apparaît, est-il de même nature que l’être des existants qui m’apparaissent ? »

I, defende uma redução eidética, de modo que se pode ultrapassar o fenômeno concreto em direção a sua essência – poder-se-á, então, alcançar a essência de um fenômeno em sua aparição? O fenomenólogo francês, por sua vez, problematiza esse “alcançar a essência” ou “esse algo que permanece no fenômeno”, pois haveria uma passagem do “homogêneo ao homogêneo” (SARTRE, 1943, p. 15). Em outras palavras, alcançar a essência, de acordo com a fenomenologia de Husserl, seria estabelecer uma relação de identidade ($A=A$) que, em um nível transcendental, identificaria o fenômeno a uma essência e dissolveria o caráter da alteridade ($A \neq B$).

Por outro lado, mantendo o mesmo teor crítico que direciona a Husserl, Sartre cita Heidegger, pois “[...] a ‘realidade humana’ é o ôntico-ontológica, isto é, pode sempre ultrapassar o fenômeno até o seu ser.⁵⁸” (SARTRE, 1943, p. 15). Visto, seria equivalente essa passagem do fenômeno ao ser será o mesmo com o fenômeno de ser? Neste aspecto, Sartre relembra o exemplo husserliano do *vermelho* e a *essência de vermelho* presente e afirma que a essência não está no objeto, mas que é o sentido do objeto, em suma: a razão da série das aparições que relevam o existente (SARTRE, 1943, p. 15). Eis o embate com pensamento husserliano, pois no §13, de *Ideais I*, Husserl afirma que a essência de “vermelho” está subordinada ao gênero supremo da “qualidade sensível” dessa apreensão (HUSSERL, 2006, p. 51, §13). Em Husserl, com efeito, a *essência* de vermelho, por sua vez, é determinada pela sua qualidade. Por um lado, Sartre observa plausibilidade nesse argumento husserliano, pois se pode distinguir, em um objeto singular, as suas qualidades e com base nisso construir um sentido, o qual Sartre chama de conjunto “objeto-essência” (SARTRE, 1943, p. 15), que um todo organizado. Porém, a qualidade como determinação daquilo que é o *ser* de *vermelho* ou o *vermelho* como algo que já possui a sua essência é um aspecto da fenomenologia de Husserl que Sartre rejeita.

Dentro da economia argumentativa da Introdução de *EN* e no debate sobre o *fenômeno de ser e ser do fenômeno*, limitar a essência de algo que aparece pela *presença* também se demonstra insuficiente, pois a *ausência* também revela o ser. A dinâmica da *presença* e *ausência* do fenômeno já está presente, de certo modo, em *I^e*, o qual, no âmbito do *provável*, estabelece que “[...] as coisas se dão inicialmente como

⁵⁸ « [...] la ‘réalité-humaine’ est ontico-ontologique, c’est-à-dire qu’elle peut toujours dépasser le phénomène vers son être. »

presenças.⁵⁹” (SARTRE, 2005, p. 134). Em *I^{re}*, o contato com as presenças coincide com uma degradação do saber que visa *qualidades* substanciais das coisas (SARTRE, 2005, p. 134). Neste trabalho anterior ao *EN*, Sartre já desenvolve um modo do objeto se dar na *ausência* por meio de uma *presença*, a qual já contém em germe algumas descrições sobre esse tema na ontologia de 1943. Desse modo, Sartre nos traz o exemplo do Panthéon que consiste em um objeto para a consciência, existente no mundo, que possui uma cor, número de colunas etc., por um lado o Panthéon é visado como *presença* e nessa presença a intencionalidade da consciência apreende as qualidades dele, por exemplo a cor. No entanto, o Panthéon não é apenas ao ser visado pela consciência em um determinado momento, isto é, ele não existe apenas como *presença para...*, ele também existe como *ausência*⁶⁰. “Não estar aí” ainda é alguma coisa, uma tematização, algo que se constata frente ao mundo, de modo que o existente, então, designa-se a si mesmo como um conjunto organizado de qualidades (SARTRE, 1943, p. 15). Visto isso, de acordo com Barata: “[...] o existente também não pode desvelar o ser, pois assim considerar-se-ia o existente como condição de ser, quando, na verdade, o ser é que é condição de todo o desvelamento: ele é ser-para-desvelar e não ser desvelado” (BARATA, 2000, p. 38). Pelo fato de as coisas *serem* é que se estabelece a possibilidade, ou melhor, a condição para se desvelar, mas não há uma essência último, como por exemplo a verdade, que pode ser alcançada nesse desvelamento, pois isso seria arruinar a razão da série das aparições. Com efeito, se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser, de modo que, segundo Sartre, não se pode dizer nada sobre o ser salvo consultando o fenômeno de ser (SARTRE, 1943, p. 15) chega-se, portanto, à *transfenomenalidade do ser*.

O ser dos fenômenos não se resume a um fenômeno de ser, de modo que três aspectos podem ser ressaltados sobre a compreensão sartriana de *fenômeno*: 1) o ser do fenômeno não se encontra atrás dos fenômenos, tal como a dimensão numênica, em Kant; 2) o fenômeno não é uma aparência que remete a um ser distinto, uma estrutura lógica transcendental, tal como o “Eu puro” de Husserl; 3) o fenômeno não possui um

⁵⁹ « Les choses se donnent d’abord comme des présences. »

⁶⁰ É importante frisar que a relação de *ausência* em *I^{re}* prioriza-se na consciência imaginante. Uma vez que a coisa, por exemplo o Panthéon ou a estátua de Davi, não está no campo perceptivo como presença, pode-se relacionar com ela na ausência por meio da consciência imaginante. Além disso, no que diz respeito ao sentimento, em *I^{re}*, a relação presença-ausência também se dá de maneira específica. A respeito disso, Sartre afirma: De tudo que aqui se precedeu, pode-se concluir que há uma diferença de natureza entre os sentimentos em face do real e os sentimentos em face do imaginário. Por exemplo, um amor varia completamente de acordo com seu objeto presente ou ausente.” (SARTRE, 2005, p. 276).

ser que pode ser desvelado, como em Heidegger, mas que é ser-para-desvelar. Desse modo o ser do fenômeno é coextensivo como o fenômeno de ser por meio da *transfenomenalidade*, pois o fenômeno de ser deve estar, isto é, ir além da própria aparição, de maneira que, nas palavras de Sartre referente à condição fenomênica: “[...] a qual é só existe para tanto quanto se revela – e que, por conseguinte, ele transborda e funda a consciência que temos.”⁶¹ (SARTRE, 1943, p. 16). Em outras palavras, o ser excede, transborda e não se restringe a uma aparição e por esse aspecto que o sujeito perde o poder de estabelecer a verdade última de algo que aparece, o que permite Sartre distanciar-se do idealismo. Fernanda Alt, por exemplo, afirma que “[...] a transfenomenalidade do ser em-si faz parte do esforço sartriano, desde seus primeiros trabalhos, de recusa do idealismo, isto é, de admitir que a existência de algo não possa ser derivada ou reduzida ao seu conhecimento pelo sujeito.” (ALT, 2017, p. 44). Além disso, a *transfenomenalidade* permite também escapar de um realismo, especificamente ingênuo, justamente, pois pensar uma dimensão que exceda o fenômeno da simples aparição do *em-si* enriquece essa dimensão além de uma sucessão de instantes. Para Alt, então, pode-se dizer então que há uma transfenomenalidade da consciência, enquanto *para-si*, e de seu correlato, enquanto *em-si*.

No entanto, há críticas sobre essa uma relação baseada na relação de *ser* e *aparecer*, a qual implica uma consciência que *percebe* a coisa tal qual ela é, de modo que há um flerte com o realismo, que consiste em determinar a relação ao fenômeno tal qual ele aparece. Radicalizar essa noção implica retomar, de modo diferente, o *ser é ser percebido* (*esse est percipi*) berkeliano. Sartre, inclusive, acusa Husserl recair em Berkeley depois ao teorizar a redução fenomenológica, considerar o noema como *irreal*, estabelecendo assim o *ser* como um *percebido* (SARTRE, 1943, p. 16). Desse modo, Sartre procura escapar de reduzir o ser àquilo que se percebe, isto é, reestabelecer a natureza do *percipi* (percebido) e do próprio *percipere* (perceber). Por conseguinte, Jean-Marc Mouillie, um dos comentadores que busca encontrar um novo realismo em Sartre, afirma que: “Que o *esse* não é equivalente ao *percipi*, eis a evidência fundadora do ‘realismo’ que carrega Sartre a não reduzir o ser intencional, a não perder a ‘resistência do mundo’ e a quebrar o *esse est percipi* da correlação noético-noemática de

⁶¹ « [...] qui est de n’exister que pour autant qu’on se révèle – et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu’on en prend. »

Husserl.⁶² (MOUILLIE, 2001, p. 85). Com feito, de acordo com Mouillie, há uma acusação de Sartre a Husserl, pois o fenomenólogo alemão ultrapassa a alternativa do idealismo-realismo em favor de um idealismo (MOUILLIE, 2001, p. 85). De outro modo, por mais que a noção de *intencionalidade* husserliana e o progresso de compreender o existente como a *série* de suas aparições apresente avanços para Sartre, ele vê um limite da fenomenologia de Husserl na aplicação de suas pretensões que apresentar uma alternativa ao realismo e idealismo da época.

Marietti sintetiza bem a investigação da natureza do *esse est percipi* que Sartre discute na Introdução de *EN*. *Percipi* é o ser percebido em seu modo passivo, o qual remete a um *percipiens* [aquele que percebe], ao passo que o *percipere* caracteriza o perceber em seu modo ativo (MARIETTI, 2005, p. 25). Além disso, para Marietti, o *percipi* implica também uma lei do ser daquilo que é percebido, isto é, o *perceptum*, ou seja, a relatividade entre o *percipi* e o *percipere*. Desse modo, de acordo com Sartre, se fundamento que do percebido (em modo passivo) e aquele que percebe é *transfenomenal* (SARTRE, 1943, p. 17).

Essa *transfenomenalidade* daquele que percebe é compreendida de algumas maneiras dentro dos estudos sartrianos. Por exemplo, Moutinho ao analisar a passagem da psicologia à fenomenologia em um artigo anterior à dissertação de mestrado que aprofunda o mesmo tema, considera que o ser do *percipi*, por ser passividade, recebe uma modificação a qual não é origem (MOUTINHO, 1994, p. 138). Com efeito, a consciência suporta algo que existe em passividade e se situa para além da passividade, do percebido enquanto ele é. Desse modo, na visão de Moutinho, por meio dessa relação, Sartre tenta:

[...] assegurara aqui a verdadeira transcendência (ou, se se quiser, a ‘transfenomenalidade’) é mais um *round* na luta contra Husserl, pois, na interpretação de Sartre, a consciência husserliana pretende constituir, fundar o ser do *percipi*, justamente torná-lo passivo no seu ser mesmo. (MOUTINHO, 1994, p. 138)

A *transfenomenalidade*, por sua vez, se situa no limiar da atividade e passividade; do idealismo e do realismo; da consciência intencional transcendente que apreende seu correlato, também transcendente, no mundo. Desse modo, como já apontamos, o percebido (*percipi*) remete a alguém que o percebe (*percipiens*) cujo fundamento

⁶² « Que l’*esse* ne soit pas équivalent au *percipi*, voilà l’évidence fondatrice du ‘réalisme’ qui porte Sartre à ne pas réduire l’être intentionnel, à ne pas perdre ‘la résistance d’un monde’ et à briser l’*esse est percipi* de la corrélation noético-noématique de Husserl. »

ontológico é o absoluto para qual todo fenômeno é relativo (SARTRE, 1943, p. 23). Por conseguinte, não se trata mais de um sujeito, como compreendido por Kant, que através da relação subjetiva encontra-se a objetividade e certeza do mundo, mas de uma subjetividade, como diz Sartre, imanente de si a si e, por isso, até esse ponto da relação entre o percebido (*percipi*) e aquele que percebe (*percipiens*), escapa-se ao idealismo (SARTRE, 1943, p. 23). A respeito disso, Coorebyter resume bem, em nota: “O transfenomenal sartriano está, então, nas antípodas do númeno kantiano: ele não rubrica a exclusão recíproca dos fenômenos e das coisas em si, mas o acesso simultâneo a uns e aos outros [...].⁶³” (COOREBYTER, 2000, p. 60). Para Sartre, quando se meça o ser pela régua do conhecimento, submete-o à dualidade, de modo que não há outro a coisa além do ser do *conhecimento* na relação sujeito e objeto. Desse modo, esse reposicionamento de Sartre sobre o estatuto do percebido (*percipi*) e aquele que percebe (*percipiens*) abre uma possibilidade de se pensar a alteridade e, por conseguinte, a intersubjetividade em um aspecto diferente do âmbito da teoria do conhecimento, o qual Descartes e Kant fazem parte. Visto isso, uma vez nas antípodas da realidade numênica kantiana, afirma:

Nós temos apreendido, ao contrário, um ser que escapa ao conhecimento e que o funda, um pensamento que não se dá como ponto de representação ou como significação dos pensamentos exprimidos, mas que é diretamente apreendido enquanto ele é – e esse modo de apreensão não é um fenômeno de conhecimento, mas a estrutura do ser⁶⁴. (SARTRE, 1943, p. 23).

Essa estrutura de ser, a qual Sartre se refere, é um ser *transfenomenal* ou caracterizado por sua transfenomenalidade, o qual escapa ao conhecimento e, ao mesmo tempo, a funda. Além disso, pelos avanços já obtidos no desenvolvimento teórico que antecede o *EN*, principalmente em *TE*, a intencionalidade da consciência expulsou todos os conteúdos que poderiam habitá-la, tal como o “Eu” como polo das vivências, solapando assim, qualquer possibilidade de representação que faça mediação entre a consciência e o objeto apreendido no mundo. No entanto, será esse aspecto transfenomenal o ser do

⁶³ “Le transphénoménal sartrien est donc aux antipodes du noumène kantien : il ne contresigne pas l’exclusion réciproque des phénomènes et des choses en soi, mais l’accès simultané aux uns et aux autres [...]». »

⁶⁴ « Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu’elle est – et ce mode de saisissement n’est pas un phénomène de connaissance, mais c’est la structure de l’être. »

fenômeno? Para responder isso é necessário dissertarmos brevemente sobre a natureza do *percipi*.

Sartre, ao dissertar sobre a natureza do percebido (*percipi*), fornece-nos o exemplo da mesa percebido pelo *percipiens*. A mesa está em uma relação conhecimento, pois aparece objetivamente ao *percipiens* e, desse modo, o ser de sua aparição não pode ser reduzido a esse mero perfil que demonstra objetivamente, em uma relação de conhecimento. Desse modo, pela transfenomenalidade, por exceder a sua aparição, essa mesa não pode ser reduzida ao conhecimento que o *percipiens* tem dela (SARTRE, 1943, p. 24). No entanto, uma ambiguidade ressoa nessa relação, pois se por um lado o percebido não se limita ao conhecimento que dele se tem, por outro é preciso que aquele que percebe reconheça um ser. Neste aspecto, afirma Sartre: “Reconhecemos inicialmente que o ser do *percipi* não pode se reduzir ao do *percipiens* – quer dizer, à consciência – assim como a mesa não se reduz à conexão das representações.⁶⁵” (SARTRE, 1943, p. 24). O percebido, desse modo, não é mais delimitado como uma substância extensa que se especifica pelo entendimento, como em Descartes; tampouco, um múltiplo sensível que é organizado pelas categorias do sujeito, tal qual ocorre em Kant. Agora, em Sartre, o percebido possui duas estruturas que lhe são inerentes: 1) a *relatividade*, pois o percebido é sempre relativo para quem o apreende (*percipiens*); 2) a *passividade*, porque o percebido recebe uma modificação da qual ele não é origem. Essas estruturas – é importante ressaltar isso –, não se aplicam ao ser do fenômeno, mas maneiras de ser daquilo que é percebido. Estabelecer a relatividade e a passividade à natureza do fenômeno que cair naquilo que Sartre chama de “erro dos fenomenista”, que consiste em reduzir o objeto à série das aparições – até isso acertou Husserl, na concepção de Sartre –, mas reduzem o ser dos objetos às sucessões de maneiras de ser (*relatividade e passividade*) (SARTRE, 1943, p. 24).

Dessa maneira, chegamos à prova ontológica que perpassa a relação entre consciência e objeto e que implica, necessariamente, uma relação de alteridade da consciência, abrindo a possibilidade de ultrapassar o obstáculo do solipsismo, na fenomenologia de Sartre. Um dos diversos problemas do idealismo, compreendido por Sartre, é a super dimensão da estrutura subjetiva, isto é, um “Eu” que determina a verdade da realidade e as coisas são delimitadas em função do aspecto produtor dessa

⁶⁵ « Reconnaissons tout d’abord que l’être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *percipiens* – c’est-à-dire à la conscience – pas plus que la table ne se réduit à la liaison des représentations. »

subjetividade. Agora, na fenomenologia sartriana, o ser do fenômeno não depende do sujeito, de modo que a relação não se concentra, majoritariamente, na *presença* de algo para a consciência e nisso se constatar o percebido (*percipi*), mas há o caráter de *ausência*, que já mencionamos, a ser considerado. Visto isso, Sartre afirma: “Se, então, quisermos, a todo preço, que o ser do fenômeno dependa da consciência, é importante que o objeto se distingue da consciência não por sua *presença*, mas por sua *ausência*, não por sua plenitude, mas por seu nada [*néant*].⁶⁶” (SARTRE, 1943, p. 27, grifo do autor). Desse modo, a díade do *finito* e *infinito* reaparece e ressalta a impossibilidade de todas as infinitas aparições da série existam simultaneamente frente à consciência, ao passo que, ao mesmo tempo, há uma ausência real de todos esses termos constituindo um fundamento da objetividade (SARTRE, 1943, p. 27).

Em outras palavras, o ser do objeto, haja vista que ele não se resume à sua aparição, mas se considera, aqui, tudo aquilo que não aparece, de modo que sua essência é a *série das aparições*, Sartre defende que o ser do objeto é um puro não ser, isto é, é definido como *falta* (*manque*). Desse modo, pensar uma *objetividade e realidade* dessa alteridade da consciência vai se complicando, uma vez pretendida uma proposta no limiar do realismo e idealismo contemporâneos ao fenomenólogo francês. Deparamo-nos, então, por duas questões: 1) Como o não ser pode ser fundamento do ser? 2) Como a subjetividade que envolve a noção de ausência se torna *objetiva*?

Há um primeiro tipo de exemplo que Sartre menciona que consiste na alegria esperada, um receio de uma dor etc., que são fatos que possuem sua transcendência. No entanto, Sartre julga que esses exemplos se configuram como uma “transcendência na imanência⁶⁷”, a qual não faz sair do plano subjetivo (SARTRE, 1943, p. 27). Neste aspecto, o que o fenomenólogo francês entende por *subjetividade* é “[...] a consciência (de) consciência. Mas é importante que essa consciência (de ser) consciência se

⁶⁶ « Si donc l'on veut à tout prix que l'être du phénomène dépende de la conscience, il faut que l'objet se distingue de la conscience non par sa *présence*, mais par son *absence*, non par sa plénitude, mais par son néant. »

⁶⁷ Trata-se de uma expressão husserliana, utilizada em *Ideias I*, que diz respeito ao “eu puro” que permanece na redução fenomenológica como um resíduo, possuindo uma transcendência própria. A respeito disso, cita-se Husserl: “Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio para cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma *espécie própria* de transcendência – não constituída –, uma *transcendência da imanência*.” (HUSSERL, 2006, p. 132, §57). Compreende-se, em nosso estudo, que Sartre ressalta esse aspecto específico de “transcendência na imanência” como algo que possui um caráter específico, isto é, uma rara exceção que não compromete a sua argumentação sobre o fundamento de um ser que se dá também na ausência, de modo a não prejudicar a objetividade e a realidade da relação fenomenológica.

qualifique de alguma maneira e ela apenas pode se qualificar como intuição reveladora, senão ela nada é” (SARTRE, 1943, p. 28)⁶⁸. Haja vista que a consciência é transcendência no mundo, trata-se de uma subjetividade que se direciona ao mundo, à realidade concreta. Desse modo, subjetividade implica alteridade, isto é, se a consciência se qualifica como intuição reveladora, há algo para se revelar. Por conseguinte, o percebido (*percipi*) antes abordado com objetivos de conhecimento, agora é estabelecido em uma relação de *ser* ou *ontológica* e por isso o solipsismo passa a ter uma nova tratativa em *EN*: o percebido, enquanto passividade, não é produzido por mim e possui sua existência diferente da minha. Com efeito, aquele solipsismo da existência das coisas externas, em princípio, já está refutado⁶⁹, porém quando se fala de uma intersubjetividade, o obstáculo do solipsismo ainda se configura como algo a ser transposto. A respeito do plano de conhecimento e o plano de ser, afirma Sartre: “Estamos, aqui, sobre o plano do ser, não do conhecimento: não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno implicam a existência de fenômeno objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em seu ser um ser não consciente e transfenomenal.⁷⁰” (SARTRE, 1943, p. 28). A transfenomenalidade da relação entre a consciência e o seu correlato é uma implicação de ser e não de conhecimento, isto é, para que algo possa aparecer de modo transcendente para a consciência, que também é transcendência, é necessário que esse algo *seja*. Eis que a consciência é definida por Sartre, evidenciando sua alteridade: “[...] a consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica um ser outro que não si mesmo.⁷¹” (SARTRE, 1943, p. 28). Essa alteridade é inerente à consciência intencional compreendida por Sartre., de modo a consciência implica é o ser das coisas percebidas. No entanto, é importante frisar que o ser do que aparece não existe somente enquanto aparece, isto é, a mesa não é apenas no momento em que é percebida por uma consciência, mas a possibilidade da apreensão em função da aparição já possibilita demonstrar a sua existência. Com efeito, se por um lado a consciência nos apresenta

⁶⁸ « [...] la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien. »

⁶⁹ Disserta-se, mais à frente, que outrem, isto é, outra consciência diferente da minha, não recebe o estatuto único de objeto, tal como uma mesa ou uma faca. Trata-se de outra consciência que me afeta em meu ser.

⁷⁰ « Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance : il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais la conscience implique dans son être un être que non conscient et transphénoménal. »

⁷¹ « [...] la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. »

uma prova ontológica da alteridade em seu princípio, por outro lado é possível afirmar a mesma coisa a respeito do em-si (*en-soi*)?

O ser enquanto transfenomenal que existe para a consciência é, nele mesmo um em-si (SARTRE, 1943, p. 29), mas como pode ser caracterizado o em-si? Como é sabido em Sartre, em linhas gerais, o fenomenólogo francês já estabelece três características – as quais são provisórias, pois as demais partes do *EN* sempre enriquecem a definição de em-si – que consistem em: 1) o ser é; 2) o ser é em-si; 3) o ser é o que é (SARTRE, 1943, p. 33). Desse modo, agora em um retrospecto para analisar as consequências dessa concepção, Sartre estabelecer as bases que proporcionam o fundamento de toda a sua descrição fenomenológica em *EN*, o que, por conseguinte, é essencial para a refutação do solipsismo no âmbito intersubjetivo, sem cair no realismo ou idealismo. Com efeito, o ser do fenômeno não pode agir de modo algum sobre a consciência, uma vez que a consciência o apreende em sua transcendência. Tal autonomia da consciência permite, desde já, afastar Sartre de uma concepção *realista* na relação dos fenômenos com a consciência, pois se o percebido, que está no mundo, não determina a consciência, há uma autonomia que permite a consciência não ser reduzida e determinada pelas coisas do mundo (SARTRE, 1943, p. 30). Ademais, o cogito pré-reflexivo e a intencionalidade da consciência rompe com o mito da interioridade – que consiste em acreditar que a consciência possui conteúdos imanescentes a ela –, de modo que ela passa agir sobre o objeto transcendente e suporta a contradição de ter aspectos passivos fundamentais para se relacionar com o correlato transcendente no mundo. Visto isso, Sartre afasta-se, também, do idealismo. Desse modo, Sartre busca mostrar uma abordagem que vai “além do realismo e do idealismo.”⁷² (SARTRE, 1943, p. 30).

Para Alt, o ser em-si e sua transfenomenalidade que lhe é inerente, tal como estabelece Sartre, pode ser vista como “extremamente problemática” quando analisada sobre os princípios da fenomenologia, principalmente no modo materialista que é tratado (ALT, 2017, p. 43). Coorebyter, por exemplo, analisa uma problematidade não na concepção de em-si propriamente dita, mas na noção de *intencionalidade* que abre a possibilidade das descrições fenomenológicas de Sartre. Inclusive, segundo Coorebyter, é essa busca de Sartre para além da fenomenologia que o faz transformar a

⁷² No entanto, busca-se nesse trabalho, no que tange ao obstáculo do solipsismo, que essa proposta não se situa “além” do realismo e do idealismo, mas entre os dois extremos, possuindo elementos de ambos.

intencionalidade em *prova ontológica*, que garante a transfenomenalidade e o em-si como caráter ek-stático do para-si, de modo que “[...] ele faria o impasse sobre a verdade das relações intencionais, das maneiras de ser do objeto (Heidegger) ou dos tipos de ato de consciência (Husserl).⁷³” (COOREBYTER, 2000, p. 33). Ademais, haja vista o ser *é* em si, de acordo com Sartre, esse ser não é criado, no sentido “criacionista” do termo, de modo que Deus proporciona o ser ao mundo, pois uma criação *ex-nihilo* concebida em subjetividade não poderia ter uma *representação* de uma objetividade. Em outras palavras, ao pensar a possibilidade se produzir o ser *ex-nihilo* compromete a relação de objetividade, pois o aspecto que a determina seria produzido por alguém e não teria existência própria. Desse modo, o ser se dissolveria em uma “subjetividade divina” prejudicando a autonomia (*selbstständigkeit*) do que seria criado. A respeito disso, Sartre afirma: “Em uma palavra, mesmo se ele tivesse sido criado, o ser-em-si seria *inexplicável* pela criação, pois ele retomaria o seu ser depois dela.⁷⁴” (SARTRE, 1943, p. 31, grifo do autor). Desse modo, o ser *é* *incriado* cuja maneira de ser não pode ser como a da consciência, que *é* *causa sui* (SARTRE, 1943, p. 31). Aliás, o estatuto do ser em-si não abarca passividade ou atividade, pois ambas noções designam uma conduta humana. A *atividade* aparece, de acordo com Sartre, quando um ser consciência dispõe de maneiras com vista a um fim, ao passo que a *passividade* é uma propriedade dos objetos afetados pelo caráter ativo da consciência (SARTRE, 1943, p. 31).

Ademais, ao se observar a característica que o ser *é* *em-si*, chega-se a um aspecto importante dessa estrutura e fundamental para delimitar o terreno da alteridade e negação nas descrições fenomenológicas a respeito do obstáculo do solipsismo, a saber: o ser, por ser *em-si*, não remete a si mesmo, tal como a consciência. Desse modo, a relação de alteridade se dá com o *para-si* e não com o *em-si*, pois este funciona em operação de identidade $A = A$, pois ele *é* o que *é*. Com efeito, a opacidade caracteriza-se como propriedade do *em-si*, pois ele não possui um *dentro* que se opõe a um *fora*, *é* opaco⁷⁵. Por isso, o ser *em-si*, de acordo com Sartre: “ele não conhece a *alteridade*: ele não se coloca jamais como *outro* que um outro ser; ele não pode suportar alguma

⁷³ “[...] il ferait l’impasse sur la variété des relations intentionnelles, des guises d’être de l’objet (Heidegger) ou des types d’acte de la conscience (Husserl).

⁷⁴ « En un mot, même s’il avait été créé, l’être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par-delà celle-ci. »

⁷⁵ É importante ressaltar que por causa desse aspecto, o em-si escapa à temporalidade. Uma vez que o ser em-si *é*, ele não pode deixar de ser. Só uma consciência, ao tomar consciência do em-si, pode apreendê-lo como já não sendo. A consciência *é* temporal, o em-si não. (SARTRE, 1943, p. 33).

relação com o outro. Ele é si mesmo indefinidamente e se esgota em sê-lo.⁷⁶” (SARTRE, 1943, p. 33). Não é da propriedade do em-si a relação com o diferente de si, pois o ser em-si é nele mesmo, reservando a discussão a respeito do solipsismo a uma relação de consciência para com outras consciências, isto é, uma questão intersubjetiva.

A terceira característica é que o *ser em-si é* e, por isso, ele não é extraído do âmbito do possível inerente à consciência, tampouco reduzido ao necessário (SARTRE, 1943, p. 33). A contingência, de certo modo, já prefigura nas características do *em-si*, pois a necessidade, isto é, aquilo que só pode ser de uma maneira, diz respeito a uma ligação de proposições ideais. Visto isso, essa contingência que perpassa aquilo que o ser em-si *é* confere independência em relação ao seu avesso, isto é, o *para-si*, de modo que se configura com um avanço para a construção da refutação ao problema do solipsismo que: “Um existente fenomênico não pode jamais ser derivado de outro existente, enquanto ele é existente.⁷⁷” (SARTRE, 1943, p. 33). Além disso, o ser em-si não pode ser derivado de um possível – que é da ordem da consciência.

Portanto, por meio do desenvolvimento da visão sartriana de fenômeno e aparição encontra-se uma abordagem diferente da tradição filosófica que visa escapar às dificuldades do pensamento de Kant, Husserl e, de um modo pouco mencionado, Heidegger em superar o realismo e idealismo. Tais extremos, quando perpetuados no desenvolvimento de um pensamento carregam consequências que, no que diz respeito às relações com outras consciências, deparam-se com o obstáculo do solipsismo. Com efeito, Sartre ao rejeitar uma realidade atrás daquilo que aparece (kantismo); ao recusar o âmbito transcendental como sustentáculo da verdade e essência final da aparição (fenomenologia husserliana) ou não reconhecer que há uma verdade a ser desvelada na relação com ente (fenomenologia heideggeriana), o fenomenólogo francês reposiciona a fenomenologia em um âmbito que não se restringe apenas ao *conhecimento*, mas também ao *existencial*. Tal relação existencial estabelece, por princípio, a alteridade da consciência com alguma coisa diferente de si mesma. Essa nova abordagem da aparição apresenta-nos dois tipos de ser o *em-si* (*en-soi*) e o *para-si* (*pour-soi*). Em suma, aliada às diversas questões que se abrem na relação entre em-si e para-si, constata-se que pela abertura da alteridade da consciência em relação ao *percipi*, situando-se entre o realismo

⁷⁶ « [...] il ne connaît donc pas l'*altérité* : il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. »

⁷⁷ « Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. »

e o idealismo, a *transfenomenalidade* do ser já nos apresenta uma forma de transpor o obstáculo do solipsismo.

1.3. Um retrospecto da negação em Sartre

Em *EN*, consolida-se uma característica da consciência intencional que não estava tão presente nos escritos da década de trinta, a saber: a *negação*. De certo modo, temos algumas “figuras” da ideia de *negação* que vão se formando no desenvolvimento fenomenológico de Sartre e que atingem o seu ápice na ontologia madura de 1943. Em *I^e*, a *negação* já apresenta um aspecto constitutivo quando diz respeito, por exemplo, ao objeto imaginário. Na conclusão dessa obra, o objeto imaginário pode ser posicionado de quatro maneiras: inexistente; ausente; existente em outra parte; não-existente. De acordo com Sartre, a característica comum entre essas quatro teses é a *negação* (SARTRE, 2005, p. 351). Por mais que a *negação* opere em graus distintos nessas teses, ela é constitutiva da imagem e, por conseguinte, tem uma relação com a *consciência imaginante* que a apreende. A *negação*, em *I^e*, aparece como “[...] o princípio incondicional de toda imaginação, reciprocamente ela só pode ser realizar em e por um ato de imaginação.” (SARTRE, 2005, p. 360), de modo que o objeto da *negação* é colocado como imaginário. Sartre, ainda, estende essa argumentação até para as formas lógicas tal como a dúvida, restrição etc (SARTRE, 2005, p. 361), as quais são formas da *negação* que são tratadas de modo mais específico em *EN*. Ademais, é evidente que a *negação* não vem desacompanhada da concepção heideggeriana de *nada* (*néant*), de modo que a *negação* que a consciência opera só se torna possível porque a consciência é, nela mesma, um *nada* (*néant*).

Além disso, nos *CDG*, escritos entre 1939 a 1940, as noções de *nada* (*néant*) e *negação* se tornam mais explícitas e a tentativa de conciliar Husserl e Heidegger mais evidente. Sartre, em uma carta à Simone de Beauvoir, no período em que estava servindo na Segunda Guerra, relata que tentava conciliar os dois autores alemães: “Eu giro em torno de uma ideia central que me permitirá, enfim, suprimir o inconsciente, de conciliar Heidegger e Husserl e de compreender minha historicidade. Mas ela é redonda

e sem portas, nem janelas, eu não sei por onde pegá-la.⁷⁸” (SARTRE, 1983a, p. 386). No entanto, Sartre não nos apresenta, exatamente, qual seria essa ideia que permite realizar a junção entre Husserl e Heidegger, porém em uma compreensão retrospectiva dos escritos de Sartre sugere-se que essa ideia que possivelmente pode conciliar seja a concepção de *nada* (*néant*) e todos os elementos que a envolvem, haja vista a conclusão de *I^e* e as anotações dos *CDG*, uma vez que a noção *nada* (*néant*) passa a ser característica da consciência intencional. Em outras palavras, a *intencionalidade* husserliana aliada ao *nada* heideggeriano estabelecem um ponto de conciliação, para Sartre, de ambas propostas fenomenológicas – ainda que tal junção não seja perfeita e possibilite crítica. Mesmo ao cruzar a data carta de Sartre à Simone, 31 de outubro de 1939, em que confessa a ideia de conciliação, com os *Carnets* não podemos avançar muito, pois o *Carnet I* para em 24 de outubro de 1939 e o próximo caderno, uma vez que se perdeu o segundo, começa no *Carnet III*, em 12 de novembro de 1939. Desse modo, podemos inferir, cronologicamente que o segundo caderno, que está perdido, dos *Carnets de la drôle de guerra*, deve possuir um desenvolvimento, ainda que em linhas gerais, da ideia conciliativa entre Heidegger e Husserl. Além disso, *nada* (*néant*) e *negação* também já são abordados nos *Carnets* para característicos da consciência, principalmente no *Carnet XI*. Alguns aspetos passam a surgir nas próximas definições de consciência, que se consolidam em *EN*, por exemplo: 1) a consciência se define como sendo o que ela não é e não sendo o que ele é; 2) a consciência se opõe a dimensão do em-si; 3) a consciência se estabelece no modo de ser da negação da dimensão do *em-si*, ela é “atravessa pelo nada” (SARTRE, 2015a, p. 446). Em outras palavras, a ambivalência do modo como a consciência se relaciona com o objeto *no* mundo é acentuada pela influência de Heidegger, do *nada* (*néant*) e da *negação*, de modo que por mais que exista uma distinção entre consciência e objetos, já são considerados, antes de *EN*, interligados.

Ainda nos *Carnets*, a negação se desenha, tal como a relação *percipi-percipientis*, no limiar entre realidade e idealidade. Sartre afirma que o problema da negação sempre foi obscuro, tal como a questão do *ser*, uma vez que o *não-ser* possuía um aspecto judicativo do espírito que relaciona dois objetos e estabelece a alteridade entre eles (SARTRE, 2015a, p. 442). No entanto, esse aspecto judicativo, em *EN*, é recuperado e

⁷⁸ « Je tourne autour d’une idée centrale qui me permettra enfin de supprimer l’inconscient, de concilier Heidegger et Husserl et de comprendre mon historicité. Mais elle est toute ronde et sans portes ni fenêtres, je ne sais pas par où la prendre. »

tomado como objeto de crítica, pois a negação deixa de ser uma qualidade do juízo e passa a ser considerada como uma conduta pré-judicativa. A respeito disso, Sartre atesta que: “não é verdade que a negação seja somente uma qualidade do julgamento; a questão se formula por um julgamento interrogativo, mas ela não é julgamento: é uma conduta pré-judicativa [...].⁷⁹” (SARTRE, 1943, p. 41). Tal relação “pré-judicativa” pode se dar por um olhar ou um gesto e a interrogação, por exemplo, que é uma forma de negação, já opera uma relação de ser a ser. Ora, a contraposição sartriana de que a negação não é uma qualidade do juízo exige que Sartre reposicione a negação em um âmbito anterior ao juízo por isso o recurso do pré-judicativo. Desse modo, a questão se formula por um juízo interrogativo em uma conduta pré-judicativa.

A título de exemplificação, nos *Carnets*, Sartre apresenta o exemplo do papel poroso que pode ilustrar bem o aspecto da negação como não pertencente ao juízo. Ao mencionar que o papel *não é* poroso, de acordo com o fenomenólogo francês, a negação não diz respeito ao papel, o qual também não relaciona à porosidade, mas à consciência que relaciona as duas estruturas “papel” e “porosidade” (SARTRE, 2015a, p. 442). No entanto, por mais que a negação não se centra no objeto, tampouco na qualidade e se relaciona com a consciência, é importante ressaltar que a negação não está no espírito/consciência: “Ela [a negação] não é *nem* o espírito, nem *no* espírito, *nem* no papel, *nem* na porosidade, *nem* uma relação existente à maneira de uma força repulsiva entre o papel e a porosidade.⁸⁰” (SARTRE, 2015a, p. 443, grifo do autor). Desse modo, se a negação é um aspecto importante na determinação da consciência e de seus correlatos transcendentais no mundo, ela não pode se concentrar especificamente em nenhum polo, porque isso, de certo modo, situaria a estrutura da negação e, por conseguinte, do *nada* (*néant*), no problema do realismo e do idealismo. Com efeito, como a negação é compreendida nos *Carnets*, uma vez que ela não está na consciência, tampouco no objeto? Sobre isso, Sartre define:

Finalmente, [a negação] é apenas uma categoria que permite ao espírito de fazer uma síntese da porosidade e do papel, à distância, sem os alterar o mínimo do mundo em sua natureza, sem mudar sua

⁷⁹ « n'est pas vrai que la négation soit seulement une qualité du jugement ; la question se formule par un jugement interrogatif mais elle n'est pas jugement : c'est une conduite préjudicative [...] ».

⁸⁰ « Elle n'est *ni* l'esprit, *ni dans* l'esprit, *ni* dans le papier, *ni* dans le poreux, *ni* un rapport existant à la manière d'une force répulsive entre le papier et le poreux. »

posição recíproca, sem os reaproximar, nem os afastar um do outro⁸¹.
(SARTRE, 2015a, p. 443)

Obviamente, por mais que a negação não esteja no *espírito/consciência* não quer dizer que o negar não se relacione com a consciência. Desse modo, de acordo com Sartre, “É importante o concurso de minha consciência para fazer nascer a negação de pertencimento da porosidade ao papel.⁸²” (SARTRE, 2015a, p. 443).

Haja vista que o *nada (néant)*, condição da negação, não está no objeto, nem na qualidade do juízo negativo, em *EN* o âmbito pré-judicativo aparece e com ele algumas referências a uma intersubjetividade, antecipando, de certo modo, a Terceira Parte da obra. A interrogação, também possui uma relação de *ser* e não necessariamente diz respeito a algo que Sartre chama de “questão dialogada” (SARTRE, 1943, p. 41) no sentido de que implica impreterivelmente outra consciência, mas que diz respeito a um objeto exterior. Em outras palavras, uma interrogação em um âmbito de alteridade. Sobre isso Sartre esclarece: “[...] se meu carro teve uma pane, é o *carburador, as velas*, etc., que eu interrogo; se meu relógio para eu posso interrogar o relojoeiro sobre as causas dessa parada [...].⁸³” (SARTRE, 1943, p. 41). É pela interrogação, isto é, negação, que o sujeito ao observar dois objetos relaciona-os em uma síntese e apresenta algo que ele não é. Para Poulette, ainda no exemplo de Sartre, interrogar os componentes internos do carro, em caso de pane, indica que a interrogação possui uma hierarquização de julgamentos hipotéticos que se referem a um conhecimento preciso, isto é, a mecânica automobilística. Em outras palavras, esse conhecimento que antecede a interrogação permite constatar que uma determinada peça, por exemplo, não é a causa do pane, o que afasta uma ingenuidade na atitude interrogativa, em Sartre (POULETTE, 2001, p. 184).

De certo modo, tal como a intencionalidade que implica a necessidade da alteridade da consciência com seus correlatos, agora, a consciência envolve o conceito de *negação* na sua constituição. Para Vincent de Coorebyter: “a consciência surgiu, então, como ser para-si que não coincide jamais com si, pura negação interna de um em-

⁸¹ « Finalement elle n’est qu’une catégorie qui permet à l’esprit de faire une synthèse du poreux et du papier, à distance, sans les altérer le moins du monde dans leur nature, sans changer leur position réciproque, sans les rapprocher ni les éloigner l’un de l’autre. »

⁸² « Il faut le concours de ma conscience pour faire naître la négation d’appartenance du poreux au papier. »

⁸³ « [...] si mon auto a une panne, c’est le *carburateur, les bougies*, etc. que j’interroge ; si ma montre s’arrête je puis interroger l’horloger sur les causes de cet arrêt [...]. »

si inerente a ele mesmo [...]: a intencionalidade está no princípio da oposição/correlação do em-si e do para-si (ponto de vista ontológico).⁸⁴” (COOREBYTER, 2000, p. 30). A negação interna, segundo Sartre, consiste em “[...] em uma tal relação entre dois seres que aquele que é negado do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, ao coração de sua essência.⁸⁵” (SARTRE, 1943, p. 211). De outro modo, a negação, agora como característica da consciência, estabelece uma relação de ser a ser, mesmo na ausência. A negação interna, portanto, enriquece o estatuto da alteridade da consciência e proporciona um caráter ontológico⁸⁶ com aquilo que é negado. Ou melhor, nas palavras de Sartre: “Nesse sentido, a negação interna é um vínculo ontológico concreto.⁸⁷” (SARTRE, 1943, p. 212).

A negação interna enquanto *vínculo ontológico concreto* mantém uma relação do não ser com ser, pois algo primeiramente precisa *ser* para que a negação seja possível. De acordo com Sartre, essa relação se dá sobre um fundo da transcendência original da consciência, implicando uma relação do ser com o ser (SARTRE, 1943, p. 41). Em outras palavras, há um polo de positividade para que a negação seja possível e, nesse aspecto, Sartre em *EN* avança em relação a sua compreensão de negação enquanto categoria, nos *Carnets*. A respeito disso, Sartre afirma que: “[...] é importante que a negação seja como uma invenção livre, é preciso que ela nos arranques desse muro de positividade que nos rodeia.⁸⁸” (SARTRE, 1943, p. 45). Desse modo, a consciência não pode produzir negação, exceto quando está sob forma de consciência de negação (SARTRE, 1943, p. 46), uma vez que nenhuma categoria “habita” a consciência, inclusive a negação, tampouco pode residir na consciência como uma coisa. Segundo Sartre: “O *não*, como uma brusca descoberta intuitiva, aparece como consciência (de ser) consciência do não.⁸⁹” (SARTRE, 1943, p. 46, grifo do autor). Visto isso, Sartre ao

⁸⁴ « la conscience surgit donc comme être pour-soi qui ne coïncide jamais avec soi, pure négation interne d’un en-soi inhérent à lui-même [...] : l’intentionnalité est au principe de l’opposition/corrélation de l’en-soi et du pour-soi (point de vue ontologique). »

⁸⁵ « [...] une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l’autre qualifie l’autre, par son absence même, au cœur de son essence. » (SARTRE, 1943, p. 211).

⁸⁶ Na descrição da negação interna, a relação de conhecimento não desconsiderada, pois na medida que opera a negação de outra coisa diferente da consciência, tal como “a fruta não está madura”, por exemplo, segundo Sartre, isso ocorre pelo para-si e, além disso, o para-si aparece a si como diferente daquilo que se conhece. Portanto, o aspecto epistêmico permanece na denominada “negação interna”, por Sartre. (SARTRE, 1943, p. 211).

⁸⁷ « En ce sens, la négation interne est un lien ontologique concret. »

⁸⁸ « [...] il faut que la négation soit comme une invention libre, il faut qu’elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserme [...] »

⁸⁹ « Le *non*, comme brusque découverte intuitive, apparaît comme conscience (d’être) conscience du non. »

tentar restabelecer um lugar para a negação que extrapole o estatuto de mera qualidade do juízo, tampouco como uma categoria lógica que habita a consciência, o fenomenólogo indica a única condição de possibilidade que o “dizer não” seja possível: “que o nada [*néant*] *assombre* o ser⁹⁰”. Para Alt, por exemplo, esse trecho significa que “[...] em primeiro lugar uma condição de toda a negação. Isto na medida em que, para que haja negação, é preciso haver anterioridade do ser sobre o nada, [...], o nada é sempre *nadificação de ser* e nunca um nada puro ou algo que surge ‘do nada’.” (ALT, 2017, p. 249). O nada (*néant*), por sua vez, é sempre relação a uma positividade, de modo que a sua aparição ser torna concebível, ao contrário, como lembra Sartre, de Bergson que considera a ideia de nada um equívoco de pensamento⁹¹. No entanto, se o nada, enquanto *néant*, é condição primeira da interrogação e da negação, qual é a sua origem? Para isso Sartre discorre em dois movimentos: 1) uma concepção *dialética* do nada, a qual se prefigura o pensamento de Hegel; 2) uma concepção *fenomenológica* do nada, em que se ressalta a leitura de Sartre do pensamento de Heidegger. Ambas concepções possuem elementos úteis para a construção da visão sartriana de *néant*, que envolvem um estudo historiográfico contextual do momento em que Sartre recepcionou tais pensamentos e como ele incorporou isso em seu pensamento filosófico. Ademais, se o nada (*néant*) é fundamental para a compreensão do *para-si* e por conseguinte do sujeito, em Sartre, explorar as bases que o fundamentam torna-se, portanto, incontornável. Com efeito, a articulação conceitual entre *ser* e *nada* na relação de alteridade nos permite traçar uma linha argumentativa que permita distinguir a *alteridade* da *intersubjetividade* e indicar suas intersecções. Para isso, a concepção dialética do nada (*néant*), isto é, o idealismo especulativo absoluto, de Hegel, fornece o instrumental teórico para isso.

O próprio Sartre confessa na seção *A concepção dialética do nada (néant)* que ainda é muito cedo para debater a filosofia hegeliana, pois só o conjunto dos resultados permite tomar uma posição a respeito (SARTRE, 1943, p. 48). E realmente, Sartre

⁹⁰ « que le néant *hante* l’être » (SARTRE, 1943, p. 46). Fernanda Alt (2017) no desenvolvimento de sua tese de doutorado alguns erros de tradução presentes na edição brasileira, traduzida por Paulo Perdígão, de *EN*. Um dos erros que ela mais explora é o do verbo *hanter*, que significa “assombrar”, em francês. Mais do que isso, Paulo Perdígão não realiza uma tradução unívoca do termo *hanter* em todo *EN*, de modo que um aspecto importante da relação ontológica entre o *em-si* e *para-si* é obscurecida por um descuido de tradução. Por exemplo, no trecho referido, Perdígão traduz como “que o nada *infeste* ser” (SARTRE, 2015b, p. 52. Desse modo, em concordância com o trabalho desenvolvido por Alt (2017), consideramos a tradução de *hanter* como “assombrar”.

⁹¹ A respeito da crítica de Bergson ao negativo, conferir o Capítulo IV de *A evolução criadora*, de Bergson.

concentra as críticas, não só da filosofia hegeliana, mas como a das fenomenologias de Husserl e Heidegger na Terceira Parte de *EN*, as quais tratar-se-á com mais desenvolvimento, pois são críticas que dizem respeito à refutação do obstáculo do solipsismo. Desse modo, o que se sobressai nessa seção específica sobre a dialética do nada (*néant*) é uma exposição sartriana dos conceitos hegelianos, operando até mesmo um trabalho mais cuidado de referências e citações direta da obra hegeliana e a instrumentalização de comentadores, como por exemplo Lefebvre, Laporte e Wahl.

1.4. Sartre e o refinamento das questões nos *Carnets*

Prefigura-se, nos *CDG*, desenvolvimentos teóricos importantes que possibilitam a aplicação do *nada* em *EN*. Acreditamos que o conteúdo teórico dos *CDG* colabora, sobretudo, para a formação das teses a respeito da relação entre *para-si* e *em-si*, a qual baliza, a tensão entre real e ideal, no pensamento de Sartre. Por exemplo, nos *Carnets*: 1) a consciência se define como sendo o que ela não é e não sendo o que ela é (SARTRE, 2010, p. 462); 2) a consciência se opõe a dimensão do *em-si* (SARTRE, 2010, p. 462); 3) a consciência se estabelece no modo de ser da negação da dimensão do *em-si*, de modo que ela é “atravessada pelo nada [*néant*]” (SARTRE, 2010, p. 462). Em outras palavras, a ambivalência do modo como a consciência se relaciona com o objeto *no* mundo é acentuada pela influência de Heidegger, do *nada* e da *negação*, por mais que exista uma distinção prévia, nos *Carnets*, de consciência como (*não-extenso*) e objeto (*extenso*), tais conceitos tornam-se intimamente conectados e interdependentes.

A relação entre *não-extensão* e *extensão* constitui o pressuposto teórico para a formação de *contato*. Além disso, por meio do *nada*, de Heidegger, Sartre articula a *extensão* e *não-extensão* na tentativa de esclarecer a natureza da correlação entre consciência e mundo, a qual, em última análise, visa a ultrapassar o problema do solipsismo. Desse modo, de acordo com o processo argumentativo de Sartre, exposto no início do *Carnet XI*, de 1940, o autor busca comprovar a interdependência da consciência com o mundo por um viés mais “heideggeriano”.

Com efeito, a consciência é caracterizada por um aspecto *negativo*, pois ela nega a *extensão* (âmbito do *em-si*), de modo que, nas palavras de Sartre, a consciência “[...] é aquilo que não é extensão sobre o modo nadificando do reflexo e do refletido, isto é, a fórmula ‘a consciência não é extensão’ deve-se corrigir em ‘a consciência não é a

extensão⁹²”. Desse modo, segundo Sartre, há um *investissement* da consciência pela extensão. Porém, esse *investissement* só pode ser para a consciência na medida em que ela é consciência de si mesma, enquanto extensão. De maneira mais simplificada: na minha frente há um livro, minha consciência percebe esse livro e a sua extensão realiza um *investissement* para a consciência. Portanto, dizer que a consciência não é a extensão, significa afirmar, de acordo com esse exemplo, que a minha consciência *não é esse* livro. A respeito disso, Sartre conclui:

Em outros termos, se a consciência fosse aquilo que ela é, quer dizer que ela existiria sobre o modo do em-si, ela seria extensa. Mas é na medida em que ela se escapa a si mesma em não sendo aquilo que ela não é extensa, mas consciência *da* extensão. Assim, a consciência é nadificação *da* extensão. A extensão não é aqui um exemplo, naturalmente. De maneira geral, não há outra aniquilação possível de um existente em si, salvo pela aparição de uma consciência *desse* existente.⁹³ (SARTRE, 2010, p. 462).

Por conseguinte, a consciência, ao anular a extensão, abre caminho para a manifestação/aparecimento do *nada*, através do processo negativo da consciência com seu correlato, situa-se, na interpretação sartriana de Heidegger, a estrutura do *ser-no-mundo*. Para que a consciência, nos *Carnets*, compreendida como *não-extensão* ou *para-si* realize seu processo de negação, em primeiro lugar, algo precisa *ser* para depois *não-ser*. Desse modo, além de existir uma primazia do *em-si*, isto é, dos objetos presentes no mundo, o *para-si* realiza um processo de anulação da totalidade do *em-si*, de modo que, segundo Sartre: “Esa ligação primeira do *para-si* à totalidade do *em-si* como aquilo que não é, é o que nomeamos como *ser-no-mundo*.” (SARTRE, 2010, p. 462).

Sartre, aderindo à linguagem circular de Heidegger, ao mesmo tempo em que se aproxima a consciência do mundo, ele ainda mantém um certo ‘distanciamento’, pois o fenomenólogo francês declara: “Ser consciência é se fazer não-mundo em presença do mundo, é se fazer precisamente e concretamente isso que não que é *esse mundo-aí*.” (SARTRE, 2010, p. 462-463, grifo do autor). Tal argumentação colabora para uma resolução, em uma perspectiva fenomenológica, a existência do objeto e da consciência,

⁹² « [...] *est* ce qui n’est pas l’étendue sur le mode néantisant du reflet e du reflété, c’est-à-dire que la formule ‘la conscience n’est pas étendue’ doit se corriger en ‘la conscience n’est pas l’étendue’. »

⁹³ “En d’autres termes, si la conscience était ce qu’elle est, c’est-à-dire existait sur le mode de l’en-soi, elle serait étendue. Mais c’est dans la mesure où elle s’échappe à elle-même en n’étant pas ce qu’elle est qu’elle n’est pas l’étendue mais conscience *de* l’étendue. Ainsi la conscience est néantisation de l’étendue et cette néantisation ne peut se faire que sous la forme de conscience *de* l’étendue. L’étendue n’est ii qu’un exemple, naturellement. D’une façon tout à fait générale il n’y a d’autre anéantissement possible d’un existant en soi que par l’apparition d’une conscience *de* cet existant. »

sem recair no solipsismo. Porém, a temática intersubjetiva ainda é pouco abordada na argumentação sartriana, haja vista o caráter individual da descrição fenomenológica da *extensão* e *não-extensão*. Entretanto, nas imediações da caracterização da consciência, enquanto negação do *em-si*, e a consideração do *em-si*, como positividade, há um momento que emerge a ideia de *contato* cujo sentido colabora com o problema da existência de outras consciências independentes de um sujeito.

Ademais, a aderência de Sartre a Heidegger aumenta nos *Carnets*, de modo que a relação entre a *consciência*, *nada* e *ausência* torna-se mais utilizada nas descrições do autor, no que diz respeito à consciência que percebe um objeto. Com efeito, Sartre busca justificar que a estrutura da *nadificação* do *para-si* não afasta a consciência do mundo, mas a aproxima. A respeito disso, Sartre explica: “Se a nadificação se acompanharia do recuo, ela seria *nadificação de nada* [*rien*] e recairia no *em-si*. [...]. Ao contrário, a nadificação implica uma aderência imediata e sem distância do mundo ao *para-si*”⁹⁴ (SARTRE, 2010, p. 463). De outro modo, a consciência não está separada do mundo porque ela é *transcendência* e suas estruturas se dão na íntima relação com o mundo e, agora, a noção de *contato* se faz importante.

O juízo, aparentemente simples: “a mesa está em contato com a parede” (SARTRE, 2010, p. 463-464), leva-nos, segundo Sartre, necessariamente ao *ser-no-mundo* e ao *nada*, de modo a imbricar esses conceitos em um esboço sobre a percepção. Entretanto, para apresentar sua concepção de *contato*, Sartre admite que está trabalhando com duas ideias antinômicas (SARTRE, 2010, p. 464): 1) a ideia de plenitude imanente do objeto *em-si*; 2) a ideia de recuo absoluto ao *nada* (*néant*). Contudo, é importante salientar que o impasse antinômico, entre consciência e mundo, acompanha Sartre desde *TE*, de tal maneira que nos leva a pensar que Sartre, agora influenciado por Heidegger, reforça as estruturas antinômicas já presentes em seu pensamento, continuando, talvez, até *EN*, uma resolução incompleta do problema do solipsismo.

Desse modo, o contato entre dois objetos, algo razoavelmente simples, nos *Carnets*, é problematizada por Sartre, no intuito de garantir a individualidade e relação das coisas em um dinâmica fenomenológica. Visto isso, por exemplo, quando se afirma que a mesa *toca* a parede, de acordo com Sartre, não quer dizer que ela está ao lado ou

⁹⁴ “Si la néantisation s’accompagnait de recul, elle serait *néantisation de rien* et retomberait dans l’en-soi. [...]. Au contraire la néantisation implique une adhérence immédiate et sans distance du monde au pour-soi. »

na menor distância possível, pois o *contato* é a “[...] relação íntima de ser entre os dois objetos. Mas essa relação de ser vai naturalmente ao em-si, isto é, à imanência. [...]. Eu quero manter a separação total das duas individualidades. O contato não é fusão.”⁹⁵ (SARTRE, 2010, p. 464). A partir disso, o autor apresenta, aparentemente, mais um rompimento em relação à tradição filosófica e acrescenta mais detalhes em sua fenomenologia. A mesa que *toca* a parede existe em-si mesma, tal como os demais objetos no mundo. Eles não compartilham uma essência única, a qual dissolve a individualidade, tornando assim a mesma coisa. Por exemplo, na filosofia natural de Descartes, em *Les principes de la philosophie*, o filósofo racionalista afirma: “O espaço ou o lugar interior e o corpo, compreendido neste espaço, *só são diferentes para o nosso pensamento*. Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui corpo.” (DESCARTES, 1997, p. 63, grifo nosso). Ou seja, em Descartes, os objetos, neles mesmos, não haveria distinções, pois a coisa corpórea tem a sua essência: comprimento, largura e profundidade, isto é, extensão. Desse modo, na filosofia natural cartesiana, o que faz distinção dos objetos é o âmbito do pensamento. Com efeito, “mesa” ou “parede” só existem a partir do momento em que o pensamento (o sujeito) os separam, ao passo que no âmbito exclusivo da *res extensa*, seriam um grande bloco de matéria. Ademais, avançando um pouco na História da filosofia moderna, Kant também atribuiu ao sujeito a capacidade de distinguir a individualidade dos objetos no mundo, pois as categorias *a priori* do entendimento são aplicadas e determinam, através dos conceitos, o que é uma “cadeira” ou uma “parede”. Entretanto, Sartre, em contraposição à tradição filosófica, desde o seu breve ensaio sobre Husserl, já argumentava a respeito da existência independente de um objeto em relação à consciência, qualquer coisa semelhante a uma teoria, em que o sujeito constitui o objeto exterior, para Sartre, categoriza-se como idealismo, o que deve ser rejeitado. Neste aspecto, a “mesa”, “parede”, “árvore”, etc., existem em suas individualidades *plenas*, porém como se dá o *contato*? A respeito disso, Sartre afirma:

Com efeito, se eu tento apreender isso que ela exige, vejo que é importante, para que tenha contato entre as duas individualidades, que elas sejam uma para a outra sem distância em um ponto ao menos da

⁹⁵ « [...] rapport intime d’être entre les deux objets. Mais ce rapport d’être va naturellement à l’en-soi, c’est-à-dire à l’immanence. [...]. Je veux maintenir la séparation totale des deux individualités. Le contact n’est pas fusion. »

superfície e que, portanto, elas estejam separadas. Mas separadas *pelo quê?* Por *nada* [*rien*]⁹⁶. (SARTRE, 2010, p. 464).

Visto isso, a noção de *contato* implica uma inexistência de distância, em pelo menos um ponto na superfície entre os objetos, na mesma medida em que garante a individualidade dos objetos. Afirmar que as individualidades se dissolvem no mundo é postular a *fusão*, a qual, segundo Sartre, não pode ser confundida com o *contato*. Sartre, utiliza como exemplo a relação entre círculos e tangentes para favorecer a sua argumentação (SARTRE, 2010, p. 464).

Para Sartre, duas circunferências (por exemplo A e B) estão em *contato* se há, pelo menos, um ponto em comum entre ambas. Contudo, por mais que outros pontos estejam presentes, as circunferências mantêm suas individualidades. De modo mais explícito, nas palavras de Sartre: “Ao mesmo lugar me que elas se tocam, elas estão separadas.⁹⁷” (SARTRE, 2010, p. 464). Ademais, Sartre detalha ainda mais, ao conferir à individualidade da *forma pregnant* (*forme pregnant*) que preserva o contato, impedindo a fusão (SARTRE, 2010, p. 464). Contudo, tal noção aparece-nos como problemática, em relação a uma possível superação ao obstáculo do solipsismo. Em Sartre, a determinação da individualidade ou “não-individualidade” de algo, em última análise, é realizada pela consciência. Desse modo, o autor possibilita algumas arbitrariedades na determinação de uma individualidade, as quais só reforçam o caráter antinômico do Ego e sua relação com a consciência. A respeito das arbitrariedades, Sartre afirma que os pontos constituem outra forma – estabelecendo assim as individualidades -, tal como no exemplo das circunferências “A” e “B”. Entretanto, para que essa separação e determinação da individualidade de algo ocorra: “É importante que eles sejam *penetrados* de alguma forma pelo Nada [*Néant*]. Tudo apenas como uma consciência.⁹⁸” (SARTRE, 2010, p. 464, grifo do autor). Em suma, as individualidades só se delimitam por causa do *nada*. Além disso, Sartre é mais explícito sobre a função da consciência em relação aos objetos do mundo:

Mas, precisamente, essas condições nelas mesmas não teriam ponto e sentido se elas não foram colocadas por uma consciência. Por si

⁹⁶ “C’est qu’en effet si j’essaye de saisir ce qu’elle exige, je vois qu’il faut, pour qu’il y ait contact entre les deux individualités, qu’elles soient l’une pour l’autre sans distance en un point au moins de leur superficie et que pourtant elles soient séparées. Mais séparées *par quoi* ? Par *rien*. »

⁹⁷ « Au lieu même où elles se touchent elles sont séparées. »

⁹⁸ « Il faut qu’ils soient *transis* en quelque sorte par le Néant. Tout juste comme une conscience »

mesmas elas iriam à separação absoluta ou à fusão se não houvesse consciências. Para que contatos sejam dados no mundo, em geral, é importante que consciências sejam dadas como investidas pelo mundo⁹⁹. (SARTRE, 2010, p. 464-465)

Porém, aquelas ideais antinômicas ainda prevalecem no desenvolvimento da argumentação de Sartre, no que tange à noção de *contato*, pois, para que o contato seja estabelecido, é necessária a operação de uma consciência, ao passo que também é imprescindível que o mundo invista à consciência (SARTRE, 2010, p. 465). Desse modo, a como a tensão e antinomia acompanham Sartre nas temáticas da *percepção* e *contato*, o recurso das operações sintéticas e da totalidade, que mantêm em relação aspectos opostos, é novamente utilizado pelo autor.

Ainda nos *Carnets*, Sartre esboça uma divisão inerente à noção de *contato*, a saber: 1) *a totalidade primeira do contato*; 2) *estruturas secundárias do contato* (SARTRE, 2010, p. 465). A primeira diz respeito a uma totalidade maior que é capaz de *produzir o nada*, pois ela diz respeito à transcendência da consciência em direção ao mundo. Através dessa *totalidade primeira* (consciência + mundo = produção do *nada*) que se dá a possibilidade da efetivação da segunda divisão inerente à ideia de *contato*. Por conseguinte, as *estruturas secundárias do contato* concernem, por exemplo, à mão que segura uma faca, isto é, que está em *contato* com esse objeto, pois a mão, nela mesma, não é capaz de produzir o *nada* que as separam. Portanto, para que a relação de *contato* entre uma mão e uma faca ou uma mesa e uma parede ocorra, é necessária uma *totalidade primeira* que abarque todos os elementos da relação. Desse modo, antes que haja *contato* entre objetos, um primeiro contato deve ser estabelecido: *consciência e mundo* (SARTRE, 2010, p. 465).

Contudo, aparentemente, Sartre crava outro argumento antinômico, pois afirma que entre consciência e mundo não há distância, uma vez que a consciência é negação da distância. Porém, a consciência é capaz de *escapar* ao mundo, pois ela é atravessada pelo *nada*. É a relação dos contrários que se dá a relação fenomenológica (*consciência e mundo*), haja vista que o mundo “[...] existe para a consciência na medida em que ele é concretamente e singularmente aquilo que ela não é”. Ou seja, se não existe um mundo em-si, a consciência não poderia existir por sua natureza *negativa*.

⁹⁹ « Mais, précisément, ces conditions en elles-mêmes n’auraient point de sens si elles n’étaient posées par une conscience. D’elles-mêmes elles iraient à la séparation absolue ou à la fusion s’il n’y avait des consciences. Pour que des contacts soient donnés dans le monde, en général, il faut que des consciences soient données comme investies par le monde. »

Portanto, conclui Sartre: “O mundo não é nem subjetivo, nem objetivo: ele é o em-si investindo à consciência e em contato com ela, tal qual ela o ultrapassa em seu nada [*néant*].¹⁰⁰” (SARTRE 2010, p. 465). Com efeito, não se trata mais de um mundo subjetivo, categorizado pela tradição idealista, tampouco um mundo objetivo, argumentado pelos realistas. O mundo, agora, passa a ser o *em-si* que investe à consciência, a qual recebe, via percepção, e entra em *contato* com ela, ao passo que a consciência ultrapassa o mundo em seu *nada*. Todavia, pode-se afirmar que Sartre não recai em um idealismo ou realismo, dada a exposição presentes nos *Carnets*. Porém, para que a consciência negue algo, ou melhor, que ela “ultrapasse o mundo em seu nada [*néant*]”, é necessário que algo tenha uma certa “primazia” em relação à consciência. Para dizer que algo *não é*, faz-se imprescindível que algo, primeiramente, deva *ser*. Por mais que o mundo não seja totalmente subjetivo ou objetivo, de modo que as tensões, paradoxos e antinomias são colocadas em relação por causa de uma *totalidade sintética*, acredita-se que a fenomenologia de Sartre se encaminha para um *neorealismo fenomenológico*¹⁰¹: algo que não permite ao mundo determinar a consciência, mas prioriza os objetos *no* mundo. Além de argumentações lógicas ou ontológicas, a preferência pelo “realismo” em reação ao idealismo da época assumida por Sartre, em diferentes momentos dos *Carnets*. Por exemplo, no *Carnet III*, Sartre confessa a sua procura pelo absoluto e uma forma de reação ao idealismo: “Esse realismo, era também a afirmação da resistência do mundo e de seus perigos contra a filosofia dissolvente do idealismo, a afirmação do Mal contra a filosofia otimista da unificação.¹⁰²” (SARTRE, 2010, p. 366). Contudo, como buscaremos ressaltar no decorrer da presente dissertação, esse realismo que se molda na fenomenologia sartriana ainda possui características *idealistas*.

1.5. A recepção sartriana da filosofia de Hegel

¹⁰⁰ « Le monde n'est ni subjectif ni objectif : il est l'en-soi investissant la conscience et en contact avec elle, tel qu'elle le dépasse dans son néant. »

¹⁰¹ Neste aspecto, concordamos com Mouillie (2001) e Souza (2018).

¹⁰² “Ce réalisme, c'était aussi l'affirmation de la résistance du monde et de ses dangers contre la philosophie dissolvante de l'idéalisme, l'affirmation du Mal contre la philosophie optimiste de l'unification. »

A recepção francesa da filosofia hegeliana, como estabelece alguns historiadores da filosofia¹⁰³, ocorre de maneira tardia. Desse modo, considera-se como ponto principal dessa recepção os cursos ministrados por Kojève, que datam de 1933 a 1939, porém só foram publicados em 1947. No entanto, já havia uma produção a respeito de Hegel na França antes dos cursos de Kojève, como por exemplo o livro de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, cuja primeira edição data de 1927. Com efeito, os cursos de Kojève tornaram-se marco decisivo na recepção francesa do pensamento de Hegel porque boa parte do que vem a ser a intelectualidade francesa do século XX frequentaram os cursos, tais como Bataille, Merleau-Ponty, Lacan, Beauvoir etc. (SINNERBRINK, 2017, p. 182), porém, pelo o que tudo indica, Sartre não frequentou presencialmente os cursos de Kojève, o que torna a sua recepção do pensamento hegeliano algo, no mínimo, singular.

A leitura kojéviana indica muita coisa sobre a maneira inicial como a França recebe o pensamento hegeliano porque ela é muito específica, no que diz respeito aquilo que ela ressalta no sistema hegeliano e, sobretudo, pelo o que ela oculta. Em primeiro lugar, os cursos se concentram na *Fenomenologia do Espírito* em detrimento da *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia*. Mais do que isso, de acordo com Sinnerbrink, trata-se de uma “leitura idiossincrática, até mesmo violenta, que Kojève faz de Hegel – combinando motivos heideggerianos e marxistas – [...]” (SINNERBRINK, 2017, p. 182), além da interpretação célebre sobre o reconhecimento e a dialética do senhor e do escravo que já marcada na introdução da publicação dos cursos, em 1947: “Se o ser humano apenas se engendra na e pela luta que resulta na relação entre Mestre e Escravo, a realização e a revelação progressivas desse ser só podem, elas também, se efetuar em função essa relação social fundamental.¹⁰⁴” (KOJÈVE, 1947, p. 16). Isto é, uma leitura com um certo marxismo que perpassa a interpretação kojéviana de Hegel.

Contudo, se situa Sartre nesse contexto? Há algumas controversas sobre a origem da recepção sartriana do pensamento de Hegel. Por exemplo, Judith Butler, em sua tese de doutorado sobre o hegelianismo francês no século XX, acredita que Sartre provavelmente assistiu os cursos e traça aspectos hegelianos não somente nas

¹⁰³ Ademais, sobre a recepção específica de Sartre da filosofia hegeliana: COOREBYTER, 1997, p. 84-85.

¹⁰⁴ « Si l'être humain ne s'engendre que dans et par la lutte qui aboutit à la relation entre Maître et Esclave, la réalisation et la révélation progressives de cet être ne peuvent, elles aussi, s'effectuer qu'en fonction de cette relation sociale fondamentale. ».

concepções de *nada*, *reconhecimento* e *alteridade*, mas no *desejo*. A respeito disso, afirma Butler:

Ao invés de afirmar uma relação de *influência* entre os autores [Hyppolite, Sartre e Kojève], *embora Sartre aparentemente tenha assistido às palestras de Kojève*, limito-me a uma consideração de como o ideal de uma síntese absoluta do Eu e do Mundo é tomado por Sartre em sua compreensão de desejo¹⁰⁵. (BUTLER, 1987, p. 95, grifo nosso).

Ao contrário disso, Sinnerbrink se contrapõe a Butler nesse fato, pois: “Kojève, no entanto, ressaltou que Sartre nunca frequentou suas aulas sobre Hegel (ao contrário de Lacan e Merleau-Ponty).” (SINNERBRINK, 2017, p. 213). Por isso, é possível, então, concluir que, partindo da possibilidade de Sartre não ter assistido os cursos de Kojève, que o fenomenólogo não foi influenciado pelos cursos? Ademais, uma vez que a recepção de Hegel na França se deu de modo tardio, as traduções referentes ao pensamento de Hegel, por conseguinte, também demoraram, há vista que o primeiro tomo da tradução de Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito* se dá em 1939 e o segundo tomo em 1941. Além disso, o comentário substancial de Hyppolite da filosofia de Hegel, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, é de 1946, três anos após a publicação de *EN*.

Em primeiro lugar, de 1932 a 1933, Sartre está em Berlim, onde realizou seu estágio de pesquisa para se aprofundar na fenomenologia husserliana. Nesse período, Sartre se dedicou ao estudo das obras de Husserl. De acordo com Cohen-Solal, até 1939, no que diz respeito ao campo filosófico, Sartre se concentra em Husserl e explora as *Meditações Cartesianas* e *Ideias I* (COHEN-SOLAL, 1988, p. 137). Além disso, Cohen relata a jornada de estudos de Sartre da seguinte maneira:

De manhã leitura de Husserl; de tarde, redação da segunda versão do panfleto. Com uma paixão e uma intensidade extremadas, ainda mais que já se lança a criticar o filósofo alemão, principalmente as refutações do solipsismo expostas em *Lógica formal e lógica transcendental*, e também nas *Meditações cartesianas*. (COHEN-SOLAL, 1986, p. 138).

Desse modo, se recorrermos às referências apresentadas em *TE* e no ensaio sobre a intencionalidade em *SI*, Sartre durante o período berlinense passou pelas seguintes obras de Husserl: *Investigações Lógica I e II*, *Lições da consciência interna do tempo*, *Ideias*

¹⁰⁵ “Rather than assert a relation of *influence* between author – *although Sartre apparently attended Kojève’s lectures* – I restrict myself to a consideration of how the ideal of an absolute synthesis of self and world is taken up by Sartre in his understanding of desire.”

I, Meditações Cartesianas e Lógica formal e lógica transcendental. Com efeito, seja pelos elementos biográficos tanto de Simone de Beauvoir, quanto pela biografia de Cohen-Solal, Hegel não era figura presente no pensamento filosófico de Sartre durante o estágio de 1932-1933, sendo esse último ano o início dos cursos kojévianos.

Neste aspecto, Contat e Rybalka, na cronologia que antecede edição das *Œuvres romanesques*, de Sartre pela *Bibliothèque de la Pléiade*, afirma que em 1939 Sartre faz numerosas leituras de Kierkegaard, Heidegger e Hegel, este último via Hyppolite (SARTRE, 1991, p. LV). Contudo, Vicent de Coorebyter chama a atenção ao fato que em 1939 Hyppolite apenas publica o primeiro volume de sua tradução da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. O segundo volume foi publicado em 1941 e um comentário mais detalhado sobre a obra hegeliana intitulado *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit* só veio a ser publicado em 1946 (COOREBYTER, 1997, p. 84), isto é, três anos após a publicação de *EN*. Desse modo, ainda segundo o estudo de Coorebyter, em *Situações X*, Sartre declara que leu os estudos de Hyppolite após a guerra, especificando uma descoberta do pensamento de Hegel de maneira “indireta”. A respeito disso, afirma Sartre: “Da mesma maneira que eu me encontrei, por volta de 1939, assimilei muitas coisas de Hegel – que eu conhecia mal: eu somente tive verdadeiro contato com Hegel após a guerra, graça à tradução de Hippolyte e ao seu comentário¹⁰⁶” (SARTRE, 1976, p. 110). Desse modo, considerando a importância do pensamento de Hegel para a construção sartriana da negação, qual é o estatuto da recepção sartriana do pensamento hegeliano, uma vez que o amadurecimento da leitura de Sartre sobre Hegel veio após a publicação de *EN*?

De acordo com uma carta de Sartre à Simone de Beauvoir, 22 de julho de 1939, o fenomenólogo afirma: “Eu comecei a escrever um tratado de metafísica: *L'Être et le néant*¹⁰⁷” (SARTRE, 1983b, p. 285). Visto isso, pode-se afirmar com segurança que Hegel, uma das bases mais importantes na construção conceitual da ontologia de 1943, era pouco dominado por Sartre, o que propicia alguns problemas nos movimentos críticos ao pensador alemão. Ademais, Coorebyter aponta que Simone de Beauvoir, no início da guerra, em 1940, realiza um estudo sistemático do pensamento hegeliano, tal como a *Fenomenologia do espírito*, *Ciência da lógica* e uma série de comentadores

¹⁰⁶ « De la même façon que je me suis trouvé, vers 1939, avoir assimilé beaucoup de choses de Hegel – que je connaissais mal : je n'ai vraiment pris contact avec Hegel qu'après la guerre à la traduction d'Hippolyte et à son commentaire. »

¹⁰⁷ “J'ai commencé à écrire un traité de métaphysique : *L'Être et le Néant*. »

(COOREBYTER, 1997, p. 84-85). Aliás, é importante considerar que Beauvoir, durante seus estudos sobre a filosofia de Hegel, identificou semelhanças em Hegel e Sartre a respeito do nada [*néant*], inclusive chamou a atenção de Sartre em conhecer o autor. A respeito disso afirma Beauvoir em carta para Sartre, em julho de 1940: “Você sabe, Hegel é horrivelmente difícil, é extremamente interessante e você deve o conhecer, *isso se parece com a sua própria filosofia do nada [néant]*. Eu me alegro de o ler pensando precisamente em expô-lo a você.¹⁰⁸” (BEAUVOIR, 1990, p. 155). Além disso, alguns dias mais adiante, em outra carta de Beauvoir para Sartre, a filósofa aponta a intenção expor o pensamento de Hegel ao fenomenólogo francês, em troca Sartre reapresenta o pensamento husserliano, o qual estudou de maneira mais detida durante o estágio em Berlim:

Em seguida, eu li Hegel das 2h a 5h na Nationale¹⁰⁹ – eu começo a compreender – é interessante e irritante. Eu estou na Fenomenologia do Espírito e já passei para a Logica. Eu me aperfeiçoei refletindo sobre ele e Husserl que eu já tinha esquecido muito de Husserl e você me reexplica, enquanto eu te explicarei Hegel¹¹⁰. (BEAUVOIR, 1990 p. 169).

Visto isso, as referências mais técnicas que aparecem na seção *A concepção dialética do nada [néant]*, tais como a distinção entre “Grande Lógica”, “Pequena Lógica” etc., deve-se do conhecimento sistemático que Beauvoir possuía na época. Ademais, durante a guerra, momento em que Sartre e Beauvoir trocaram um volume maior de correspondências, em 1941, ela envia um exemplar da *Fenomenologia do espírito* para ele e, segundo Coorebyter, também um livro de comentário, o qual Sartre perdeu (SARTRE, 1983b, p. 307)¹¹¹.

Entretanto, Coorebyter não elimina a possibilidade de que o exemplar perdido por Sartre seja, de fato, a *Fenomenologia do espírito*, de modo que em *EN* não há menção ao trabalho de Hyppolite. A respeito disso, Coorebyter atesta que: “Sartre não dispõe manifestamente qualquer exemplar da *Fenomenologia do espírito* quando

¹⁰⁸ « Vous savez, c’est horriblement difficile, Hegel, mais c’est extrêmement intéressant et vous devez le connaître, ça s’apparente à votre propre philosophie du néant. Je me réjouis de le lire en pensant précisément à vous l’exposer. »

¹⁰⁹ Refere-se a *Bibliothèque Nationale de la France*.

¹¹⁰ « Ensuite j’ai lu Hegel de 2 à 5 à la Nationale —je commence à comprendre — c’est intéressant et irritant. J’en suis à la Phénoménologie de l’esprit et de là je passerai à la Logique. Je me suis aperçue en réfléchissant sur lui et Husserl que j’avais beaucoup oublié de Husserl et vous me le réexpliquerez tandis que je vous exposerai Hegel. »

¹¹¹ Sartre confessou que perdeu um livro sobre Hegel, enviado por Beauvoir, em uma carta de meados de março de 1941. “J’ai perdu votre livre sur Hegel”, afirma Sartre.

redigiu *O ser e o nada*.¹¹² (COOREBYTER, 1997, p. 84). Desse modo, um dos aspectos que mais chamam atenção no mapeamento cronológico dos elementos da recepção sartriana do pensamento hegeliano é a importância que Hegel exerce para a construção de *EN*, mas que ao mesmo tempo é um autor pouco dominado por Sartre, o que enfraquece os movimentos críticos realizados pelo fenomenólogo, ao passo que propicia a originalidade da leitura. Com efeito, como já indicamos, o contato mais substancial de Sartre com o pensamento de Hegel se deu após a guerra, centrando-se em Hyppolite e Kojève, os quais são fundamentais para os próximos textos filosóficos de Sartre, por exemplo os *Cahiers pour une morale*¹¹³ e a *CDR*.

Desse modo, alguns pontos permanecem em aberto, no que diz respeito a relação de Sartre com o pensamento hegeliano na redação de *EN*, pois a visão sartriana sobre o nada [*néant*] é algo que antecede a ontologia de 1943¹¹⁴, mas que vê em Hegel um pensamento incontornável. Visto isso, ao considerar que a intenção de Sartre era de escrever um “tratado sobre o nada [*néant*]” não teria um resultado satisfatório um subsídio hegeliano em certa medida. Com efeito, são poucas as referências técnicas que aparecem em *EN* sobre Hegel, as quais são, sobretudo, retiradas dos dois volumes de *Morceaux choisis de Hegel*, traduzidas por Henri Lefebvre e Norbert Guterman, em 1939. Essa obra, inclusive, é citada em rodapé em *EN* e foi indicada por Beauvoir em carta (BEAUVOIR, 1990, p. 173). Portanto, de modo a concordar com Coorebyter, o contato parcial de Sartre com Hegel, na redação de *EN*, permite compreender as lacunas acerca dos movimentos críticos de Sartre contra Hegel. Além disso, a *Lógica* não é totalmente desconsiderada, pois na *concepção dialética do nada* [*néant*], Sartre parece se atentar aos primeiros movimentos da lógica hegeliana, mas não na totalidade da *Ciência da Lógica* (COOREBYTER, 1997, p. 85), que discutiremos com mais detalhes.

1.5.1. Uma lógica dialética do Nada (*Néant*): Sartre leitor de Hegel

Ressaltado os aspectos da recepção sartriana do pensamento hegeliano, pode-se, então, lançar luz à seção intitulada a *Concepção dialética do nada* [*néant*], uma vez que

¹¹² « Sartre ne dispose manifestement d’aucun exemplaire de la *Phénoménologie de l’Esprit* lorsqu’il rédige *L’être et le néant*. »

¹¹³ A propósito, os *Cahiers* são perpassados por vários fichamentos de Sartre de leituras de Hyppolite e Kojève.

¹¹⁴ A respeito disso, menciona-se o final de *I^o* e os *CDG*, ambos tratam, ainda que em germe, a concepção de nada [*néant*].

o movimento crítico do Sartre diz respeito a aspectos muito específicos do sistema hegeliano, que são imprescindíveis para a teoria do *nada* [*néant*] e para consolidação da negação com relação de alteridade. Ora, uma vez que o em-si configura-se como pleno de si e opera em uma relação identidade, pois o em-si é aquilo que é; o para-si, por sua vez, caracteriza-se pela alteridade e pela negação de outra coisa diferente de si, isto é, o para-si está mais para o âmbito do não-ser. Ou seja, uma relação entre *ser* (em-si) e *nada* [*néant*] (para-si). Tais conceitos são trabalhados à exaustão por Hegel e a relação entre *ser* e *nada* se torna o primeiro ponto crítico de Sartre ao pensador alemão.

Desse modo, Sartre considera que o *ser* e o *nada* [*néant*] como “[...] duas noções rigorosamente contemporâneas que se unificam de tal modo na produção dos existentes, que seria em vão considerá-las isoladamente.”¹¹⁵ (SARTRE, 1943, p. 46). A abordagem em notar o *ser* e o *nada* [*néant*] como contemporâneos pode se dar como um corolário da intencionalidade da consciência e a sua alteridade com um objeto diferente dela, pois tanto o objeto, quanto a consciência são contemporâneos, como já ressaltamos. Com efeito, Sartre não partilha de uma visão metafísica de descrever a origem da consciência ou do mundo, tampouco entrar no debate metafísico que seus antecessores participaram, por exemplo Descartes, Kant, Hegel e Bergson. Contudo, no que diz especificamente a Hegel que disserta sobre o ser e não-ser como propriedades da realidade, Sartre recorre à Pequena Lógica, de Hegel, para conduzir seu movimento crítico.

Em um primeiro momento, Sartre vê em Hegel a justificativa lógica para relacionar o abstrato com o concreto. A respeito disso, o fenomenólogo francês cita textualmente o segundo adendo ao §24 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “No pensamento – no sentido habitual – nós representamos sempre algo que não é simplesmente pensamento puro, porque se visa por meio dele a um pensado cujo conteúdo é algo empírico.” (HEGEL, 2014, p. 80, §24). O pensamento, para Hegel, representa também representa algo que não é somente formal, lógico ou puro, pois aquilo que é pensado possui algum aspecto empírico, real, concreto. O abstrato não se sobrepõe ao concreto, de modo a priorizar o idealismo delirante puro e simples, tampouco o concreto dissolve o abstrato, o que recairia em um realismo ingênuo. Ao que parece, Sartre busca extrair de Hegel uma necessidade da relação entre os termos “*ser*” e “*nada*” que os situem entre o realismo e idealismo, ou para além desses

¹¹⁵ « [...] deux notions rigoureusement contemporaines qui s’uniraient de telle sorte dans la production des existants, qu’il serait vain de les considérer isolément. »

extremos. Além disso, em Hegel e Sartre, faz-se questão de frisar isso, o concreto é o existente com sua essência, isto é, há uma “[...] Totalidade produzida pela integração sintética de todos os momentos abstratos que nela se ultrapassam, exigindo seu complemento.” (SARTRE, 1943, p. 47). Adiante, nessa exposição breve que Sartre faz do pensamento hegeliano para apresentar uma concepção dialética do *nada* [*néant*], a relação entre existência e essência é ressaltada pelo fenomenólogo, de modo que ele até recupera os cursos que Hegel ministrou no ginásio de Nuremberge¹¹⁶. Em linhas gerais, o conceito, para Hegel, possui uma parte objetiva e outra subjetiva, de maneira que, nesse aspecto, Sartre se aproxima do pensador alemão em seu movimento dialético de relação entre o ser e o não-ser.

Em uma abordagem cronológica das teses hegelianas, em detrimento de uma perspectiva lógica que pressupõe todos os momentos já contidos nas etapas mais iniciais seja da *Fenomenologia do Espírito*, seja na *Lógica*, o ser, isto é, a existência, na leitura de Sartre, antecede a essência. Nota-se, aliás, a própria divisão da *Ciência da Lógica* em: 1) doutrina do ser; 2) doutrina da essência; 3) doutrina do conceito. Desse modo, por mais que haja uma contemporaneidade dos conceitos de ser e essência, Sartre interpreta que o ser se transcende em essência. Em Hegel, em linhas gerais, o ser e o nada, o ser e a essência, o puro ser e o puro não-ser se igual em um determinado momento do movimento especulativo, mas também são diferentes. Entre a igualdade e a diferença, para Sartre, o que se sobressai é a necessidade de o real possuir o *ser* e o *nada* [*néant*]. A respeito disso, Sartre recupera uma frase, na *Grande Lógica*, que sintetiza essa relação: “[...] *não há algo em parte alguma, no céu e na terra, que não contenha em si ambos, ser e nada.*” (HEGEL, 2016, p. 88, grifo do autor).

Com efeito, feita essas considerações, o que Sartre estabelece como ser não se dá como a relação entre abstrato e concreto em Hegel. Para Sartre o ser não é uma estrutura tal como os demais aspectos que compõem a sua fenomenologia ou um mero momento do objeto, como em Hegel. O ser, estabelece Sartre: “[...] é a própria condição de todas

¹¹⁶ A edição original de *EN* apesar de não referenciar com precisão qual curso Sartre cita diretamente Hegel, de modo que ele apenas situa os cursos dados por Hegel de 1808 a 1811. No entanto, pela citação original de *EN*, encontramos a parte exata dos cursos de Hegel, que Sartre faz referência. Trata-se do curso de *Lógica*, do ano de 1810-1811, §6, item 3, que afirma o aspecto concreto e essencial do conceito, isto é, um conceito não é mais uma mera abstração e passa a possuir um conteúdo empírico. A respeito disso, segue o trecho do curso de Hegel citado por Sartre: “O ser relaciona-se como o imediato com a essência enquanto mediato. As coisas são em geral, só que o seu ser consiste em mostrar a sua essência. O ser faz-se essência, o que também se pode expressar assim: *o ser pressupõe a essência*. Mas, se a essência em relação com o ser aparece também como mediato, no entanto, a essência é o *originário*. Nela, o ser retorna ao seu fundamento; o ser supera-se na essência.” (HEGEL, 2018, p. 216).

as estruturas e todos os momentos, ele é o fundamento sobre o qual se manifestarão as características do fenômeno.¹¹⁷” (SARTRE, 1943, p. 48). Em outras palavras, Sartre critica o estatuto do ser puro, enquanto determinado pelo entendimento e isolado que, em um primeiro momento, faz parte dos primeiros movimentos da lógica hegeliana. No entanto, Sartre incorre em um erro ingênuo, pois a primeira frase do primeiro capítulo da *Ciência da lógica* afirma o oposto. A respeito disso, afirma Sartre no princípio que fundamenta a sua crítica: “É verdade que o ser puro é fixado pelo entendimento, isolado e congelado em suas próprias determinações.¹¹⁸” (SARTRE, 1943, p. 48). Contudo, afirma Hegel no começo do primeiro capítulo, item A: “*Ser, puro ser*, - sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora.” (HEGEL, 2016, p. 85). Por conseguinte, se acompanharmos o rigor da descrição hegeliana, o *nada/puro nada* seria consequência do *ser/puro ser*, pois não seria possível fixar nenhuma determinação, uma vez que o *puro ser* é total indeterminidade. O que, de fato, implica que Hegel indique que “O ser, o imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada.” (HEGEL, 2016, p. 85), pois não há *nada* para se intuir do *puro ser*.

Entretanto, a maneira com que Sartre se vale dessa passagem do ser para o nada implica a noção de *determinação* e *negação*. O fenomenólogo francês acredita que a ultrapassagem [*dépassement*] do ser para a essência constitui-se o caráter primeiro do ser, ou seja, por uma relação de entendimento o ser é determinado e, por conseguinte, *negado* e *delimitado*. Essa delimitação, segundo Sartre permite negar a seu objeto ser outro que não si mesmo, de maneira que há uma posteridade lógica do nada [*néant*] em relação ao ser, ao contrário de Hegel que apresenta esses dois termos como simultâneos. De acordo com Sartre: “Mas o não-ser não é o contrário do ser, ele é seu contraditório. Isso implica uma posteridade lógica do nada sobre o ser, pois ele é colocado inicialmente e depois negado” (SARTRE, 1943, p. 49). Sartre recupera a lógica aristotélica para favorecer o seu sentido específico de *nada* [*néant*] e assim se distanciar de Hegel, pois a *contradição* implica a exclusão do contrário. Ou seja, se considerar o *não-ser*, enquanto contrário, implica a exclusão do *ser*, sem nenhum termo médio.

¹¹⁷ « [...] il est la condition même de toutes les structures et de tous les moments, il est le fondement sur lequel se manifesteront les caractères du phénomène. »

¹¹⁸ « Il est vrai que l'être pur est fixé par l'entendement, isolé et figé dans ses déterminations mêmes. » (SARTRE, 1943, p. 48).

Contudo, o *contraditório* refere-se a uma coexistência dos elementos mediados por um terceiro termo, isto é o termo intermediário¹¹⁹. Desse modo, Sartre vê o *ser* e o *não-ser* como elementos com conteúdo lógico diferente, haja vista que há uma passagem do *ser* ao *nada* [*néant*]. Para Sartre, o que possibilita a passagem do *ser* ao *nada* em Hegel é que ele introduziu implicitamente a negação em sua definição própria de ser (SARTRE, 1943, p. 49).

Em outro momento, ao recorrer à *Enciclopédia*, Sartre menciona diretamente um trecho do §87: “Ora, esse puro ser é *puro abstração*, e portanto, o *absolutamente-negativo* que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada.” (HEGEL 2012, p. 178, §87). Contudo, esse absolutamente-negativo ou vazio, ressalta Sartre, refere-se a alguma coisa, isto é, algo concreto. Sartre, inclusive, escreve sobre isso em nota: “Isso que é ainda mais estranho, porque ele [Hegel] é o primeiro que notou que ‘toda negação é negação determinada’, quer dizer, incide sobre o conteúdo.¹²⁰” (SARTRE, 1943, p. 50). Se o puro ser, em algum momento, é caracterizado como um vazio, esse vazio é ferente a um conteúdo distinto de si mesmo, implicando um conteúdo externo. Referir-se a um conteúdo, por conseguinte, acarreta em uma determinação, a qual, por princípio é uma negação. Logo, Sartre realiza uma leitura *sui generis* do pensamento hegeliano em encontrar uma certa determinação na relação do *ser puro* e *nada puro* do início da *Ciência da Lógica*, acarretando uma negação. Ao justificar logicamente, Sartre reinterpreta a lógica hegeliana que iguala, em um certo momento, o *ser* e o *nada* em no movimento especulativo. Desse modo, a utilização que se faz do *nada* pressupõe que antes dele algo precisa *ser*. Em outras palavras, todo *nada* é referente a alguma coisa que é. Visto isso, Sartre inverte a fórmula spinozana. Contrapondo essa noção, Sartre busca manter o *ser* e o *nada* [*néant*] distintos também em seus respectivos conteúdos lógicos, impossibilitando um idealismo especulativo, de modo que a *Aufhebung* dissolva as contradições.

¹¹⁹ Essa distinção está presente no Livro K da *Metafísica*, de Aristóteles: “Y, puesto que es posible que las cosas diferentes difieran entre si más o menos, hay también una diferencia máxima, a la cual llamo contrariedad. Que es la diferencia máxima, se demuestra por inducción. En efecto, las cosas que difieren en género no pueden convertirse recíprocamente unas en otras, sino que distan demasiado y son incombinales. Pero las cosas que difieren específicamente se generan desde los contrarios como puntos extremos, y la distancia entre los puntos extremos es máxima; por consiguiente, también la de los contrarios.” (1055a).

¹²⁰ « Ce qui est d’autant plus étrange qu’il est le premier à avoir noté que ‘toute négation est négation déterminée, c’est-à-dire porte sur un contenu. »

1.6. A recepção sartriana da filosofia de Heidegger

Referente à recepção de Sartre ao pensamento heideggeriano, as datações mais consistentes situam-se nos *CDG* em que há uma explícita tentativa de Sartre em conciliar Husserl e Heidegger em suas descrições fenomenológicas. Em 1931, Sartre publica na *Revue Bifur* uma parte da *Légende de la vérité* (SARTRE, 1931, p. 77-96), escrita em 1929. Entretanto, no mesmo número dessa revista é publicada uma parte da tradução de Corbin de *Was ist Metaphisik*, de Heidegger, com introdução de Koyré. Contudo, segundo o que nos relata Simone de Beauvoir, em *A força da idade* (BEAUVOIR, 2018, p. 70), ela e Sartre não compreenderam nada do que estava escrito em *Was ist Metaphisik*?. Desse modo, Sartre desde de 1931 teve um contato superficial com pensamento de Heidegger e as referências se dão de forma esparsas nos escritos da década de trinta que atingem seu ápice em *EN*.

Quando Sartre viaja para realizar o estágio em Berlim, em 1932-1933, e escreve o ensaio sobre Husserl e a *TE* é possível identificar algumas referências discretas a Heidegger. De acordo com o ensaio intitulado *Uma ideia fundamental de Husserl: a intencionalidade*, o fenomenólogo francês já confere uma importância ao aspecto de *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-sein*] heideggeriano como uma característica central da ideia de *transcendência*. Os objetos, os existentes, os entes estão no mundo, suscetíveis a qualquer eventualidade, sem posições privilegiadas. No ensaio sobre a filosofia de Husserl, Sartre afirma: “A filosofia da transcendência nós lança sobre uma grande via, em meio às ameaças, sob uma ofuscante luz. Ser, diz Heidegger, é ser-no-mundo. Compreendam esse ‘ser-no’ no sentido de movimento.¹²¹” (SARTRE, 2010b, p. 31). Com efeito, ao partilhar da concepção heideggeriana de *ser-no-mundo*, Sartre aceita que essa estrutura constitui o *Dasein*, isto é, a *realidade humana* para o autor francês. Mesmo existindo a polêmica da tradução de Corbin de *Dasein* como *realidade humana*, tradução que Sartre se baseia, a de se afirmar que compreender o *ser-no-mundo* como algo inerente ao existente é concordar, em certa medida com Heidegger, no §12 de *Ser e tempo*: “Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora

¹²¹ « La philosophie de la transcendance nous jette sur la grande route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c’est être-dans-le-monde. Comprenez cet ‘être-dans’ au sens de mouvement. »

a priori sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*.¹²² (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

Em *TE*, texto contemporâneo ao ensaio sobre a *intencionalidade*, é possível encontrar outra referência discreta a Heidegger centralizada na concepção de *mundo* [*Welt*]. A respeito disso, segue o trecho de *TE* em que Sartre menciona o fenomenólogo alemão: “O Ego está para os objetos psíquicos tal qual o Mundo está para as coisas. [...]; é preciso circunstâncias especiais (muito bem descritas por Heidegger em *Sein und Zeit*) para que ele se ‘revele’.” (SARTRE, 2003, p. 115). Nesse caso, há uma divergência entre Coorebyter e Sylvie Le Bon, pois ambos indicam em nota uma origem diferente para a respectiva menção sobre Heidegger em *TE*. Le Bon, tal como critica Coorebyter, faz uma menção indireta ao §16 de *Ser e tempo*, pois se concentra em argumentar sobre a possibilidade do mundo se desvelar por detrás das coisas ao se desvincular de categorias habituais para apreender o mundo (SARTRE, 1966, p. 58). Desse modo, ao se considerar as circunstâncias para que o mundo de “desvele”, o §16 se justifica como base teórica para o argumento sartriano, pois, nas palavras de Heidegger:

Se essas possibilidades-de-ser do *Dasein* no interior do trato de ocupação podem ser mostradas, abre-se então um caminho para ir em busca do fenômeno que assim reluz, procurando como que ‘localizá-lo’ e interroga-lo sobre as estruturas que nele se mostram (HEIDEGGER, 2012, p. 221-223).

A remissão por um utensílio indica uma busca e a todos os elementos que envolvem o ambiente e esse processo implica um mundo “aberto” e “acessível” ao fenômeno. Entretanto, Coorebyter contrapõe essa leitura sugerindo que a indicação de Sartre a Heidegger, na *TE*, decorre do §40 de *Ser e tempo* (SARTRE, 2003, p. 190), uma vez que a angústia¹²³ desvela o mundo diretamente e de maneira original:

O angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo; não que primeiramente por reflexão se faça abstração do ente do interior-do-mundo, para só então pensar o mundo, diante do qual a angústia surgiria então como *modus* do encontrar-se, o qual pela primeira vez abriria o *mundo como mundo*. (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

¹²² Como se trata da tradução de Fausto Castilho e de uma tradução direta, mantém-se a maneira exata do conteúdo que está no livro, por isso mantemos *ser-em-o-mundo* que, como o próprio tradutor salienta em nota, *ser-no-mundo* é uma escrita simplificada de *ser-em-o-mundo*. Dessa feita, no corpo do nosso texto, manteremos a forma simplificada.

¹²³ A relação entre o sentido da angústia e o revelar do mundo faz parte da crítica de Sartre ao pensamento heideggeriano em desembocar em uma filosofia solipsista, uma vez que a angústia possui um caráter de isolar o *Dasein* do mundo, ainda que provisoriamente. Veremos quando tratarmos especificamente da crítica de Sartre a Heidegger, no que diz respeito ao obstáculo do solipsismo.

Em outras palavras, *ser-no-mundo* é uma estrutura que por mais tácito e ligeiro que tenha sido o contato de Sartre com o pensamento heideggeriano, trata-se de uma das primeiras estruturas que se ressaltam em seus escritos fenomenológicos. Além disso, a absorção sartriana do *ser-no-mundo* caracteriza-se como imprescindível para formar a base da teoria que serve de sustentáculo para Sartre propor uma alternativa ao realismo e ao idealismo, no intuito de dissolver o obstáculo do solipsismo. Heidegger, inclusive, detalha os aspectos sutis de *ser-no-mundo* que enfatiza a relação do *ente* com as demais coisas ao seu redor, de modo que os outros elementos não estão distantes, tal como estariam em uma relação de representação, típica das doutrinas idealistas. A respeito disso, Heidegger decompõe o conceito de *ser-no-mundo* em três aspectos que são importantes, haja vista os avanços para superar o obstáculo do solipsismo. O primeiro aspecto é “no mundo” [*in der Welt*], que diz respeito a estrutura ontológica do mundo e determina a ideia de *mundaneidade*, de modo que, nas palavras de Heidegger “‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente em que sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 201), isto é, o mundo não derivado pelo *Dasein*, tampouco criado. Não se concebe *Dasein* sem mundo ou mundo sem *Dasein*, há uma relação ontológica entre eles que, de certo modo, reposiciona a questão do solipsismo, como já ressaltamos, no que diz respeito à compreensão do problema do solipsismo como possibilidade de criação do mundo pela consciência do sujeito, pois agora com a fenomenologia, o “mundo” não é mais colocado em questão. Com efeito, essa primeira característica do *ser-no-mundo* heideggeriano, absorvida por Sartre, já restringe o campo de extensão do obstáculo do solipsismo. Além disso, “mundo”, em Heidegger, fora a relação ontológica com o *Dasein*, tem uma significação existencial *pré-ontológica* e neste âmbito, afirma o autor: “[...] mundo significa o ‘público’ mundo-do-nós ou o mundo-ambiente ‘próprio’ e mais próximo (doméstico)” (HEIDEGGER, 2012, p. 201). Deste modo, em tese, o mundo não pode ser abstraído do sujeito em uma atitude solipsista, nem um mundo subjetivo se sustenta, pois *ser-no-mundo* implica também uma relação com tudo que *há* no mundo, abrindo a relação com as outras consciências – em uma leitura sartriana.

Um segundo aspecto e significado do termo mundo [*Welt*], de acordo com Heidegger, consiste no fato de que *mundo* exerce uma função ontológica e pode significar o ser do ente. Por conseguinte, mundo implica uma designação de uma região que abrange a multiplicidade dos entes. Tal perspectiva, por princípio, a construção de

um mundo particular ou individual por parte de um sujeito solipsista, no sentido de uma consciência possa derivar o mundo de si. Nessa característica apresentada, Heidegger não se restringe apenas ao sentido ontico de mundo, mas também ao ontológico, de modo que o mundo [*Welt*], em termos sartrianos, não se torne característica essencial de uma consciência, mas de *todas* consciências que habitam o mundo.

Ademais, o terceiro sentido de *mundo* pode ser compreendido como “aquilo *em que*”/”vive” um *Dasein* em caráter *de fato*. Em outras palavras, o mundo é aquilo em que o *Dasein* habita e existe, garantindo assim a relação não apenas ôntica, mas ontológica da relação entre *Dasein* e *mundo* [*Welt*]. Por último, em um quarto sentido, Heidegger apresenta-nos uma síntese:

Mundo designa, finalmente, o conceito ontológico-existencial da *mundidade*. A mundidade é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais cada vez próprios dos distintos “mundos” particulares, mas contém em si o *a priori* da mundidade em geral. (HEIDEGGER, 2012, p. 201).

Desse modo, há uma garantia *a priori* da relação do *Dasein* com o mundo, mesmo que o *Dasein* modifique sua mundidade em “mundos particulares” ainda há algo que permite a relação com a mundidade em geral, no sentido ontológico existencial. Por mais que as duas visões aqui apresentadas sobre a referência de Sartre a Heidegger em *TE*, entre Sylvie Le Bon e Vincent de Coorebyter tenham uma divergência sutil, ambas priorizam a temática do *ser-no-mundo* como um ponto central absorvido por Sartre, norteando algumas afirmações e sustentando algumas teses, em especial, a do Ego transcendente. De qualquer forma, a recepção sartriana do pensamento de Heidegger se situa em dois textos fundamentais: *Was ist Metaphisik?* e *Sein und Zeit*.

Em *Esquisse d'une théorie des émotions*, obra publicada em 1939, também se pode encontrar referências ao pensamento heideggeriano que, de certo modo, corroboram para uma melhor compreensão de *EN*. A propósito, de acordo com Contat e Rybalka, em *Esquisse* há um caráter acessível e rigoroso que, mesmo possuindo um aspecto breve, constitui-se como a melhor introdução ao estudo de *EN* (CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 71). Desse modo, como já apresentamos, de maneira geral, os sentidos de *mundo* que envolvem o conceito de *ser-no-mundo*, de Heidegger, apresentamos que existe uma relação ontológica entre o *Dasein* e o *mundo*. Tal relação, por princípio, corrobora para dissolver o solipsismo – enquanto problema tradicional da filosofia –, pois não existe *Dasein* sem *mundo*, tampouco *mundo* sem *Dasein*. No

entanto, posto que o *a priori universal da correlação* implica a relação entre consciência e o mundo, no recorte da fenomenologia, a dificuldade da questão do solipsismo, aqui, está nas relações de intersubjetividade, isto é, se as outras consciências não são produto de uma consciência particular. Com efeito, Sartre reforça essa concepção e correlação inseparável entre *Dasein* e *mundo* com um detalhe controverso, a saber, considerar o *Dasein* enquanto *realidade humana*.

De acordo com Fujiwara, a título de contextualização, na época em que se redigia o *Esquisse*, Sartre ainda não havia terminado sua leitura de *Sein und Zeit* (FUJIWARA, 2020, p. 129). Por essa e outras razões, o autor chega a uma conclusão sobre a recepção de Heidegger por Sartre que concordamos: “[...] sua leitura frustrada de *Ser e Tempo* indica que lidamos ainda com um Sartre ‘fidedignamente’ ligado ao pensamento de Husserl, mesmo que essa ligação esteja amparada por uma constante tensão crítica” (FUJIWARA, 2020, p. 131). Algumas demonstrações disso podem ser conferidas nos *CDG*, no qual observamos uma Sartre constante tentando superar o pensamento de Husserl e começando a articular o conceitual heideggeriano, que virá a ser fundamental no amadurecimento de noções como *néant* e *transcendência*, por exemplo.

Haja vista o fato da leitura frustrada de *Sein und Zeit*, Sartre fica suscetível a uma interpretação muito *sui generis* do pensamento de Heidegger, via Corbin, responsável pela tradução de *Dasein* por *realidade humana* (*réalité humaine*). A respeito disso, Fujiwara sintetiza:

Sartre, ao filiar-se à tradução de Corbin do *Dasein* como “realidade-humana”, inflexiona a esse conceito um certo humanismo que não lhe diz respeito algum (a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem); o *Dasein*, imantado de humanidade, mantém estrita ligação com o mundo. (FUJIWARA, 2020, p. 131).

Podemos afirmar, com certa segurança, que as consequências teóricas em se tomar o *Dasein* heideggeriano por *realidade-humana* são de uma ordem inversa ao projeto heideggeriano em não pautar um pensamento nos impasses de uma filosofia tradicional da consciência ou pessoal. Posteriormente, em resposta a Jean Beaufret, Heidegger fez questão de se afastar do humanismo sartriano em sua carta *Sobre o “humanismo”*, de 1946. Nesta carta, Heidegger explicita a distinção de sua filosofia, principalmente a exposta em *Sein und Zeit*, para o pensamento de Sartre. Na carta *Sobre o “humanismo”*, Heidegger ressalta que a pergunta sobre humanismo implica a busca pela a essência do

homem, ao passo a sua pretensão, em *Sein und Zeit*, era a busca pelo *ser*. Neste aspecto, o filósofo alemão é categórico: “Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentaram a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar, em *Ser e tempo*, é contra o humanismo” (HEIDEGGER, 1973b, p. 335). Ora, a carta *Sobre o “humanismo”* data de 1946, um ano após a clássica conferência intitulada *O existencialismo é um humanismo* e três anos depois da ontologia madura *EN*. Ou seja, a resposta de Heidegger sobre a utilização de sua filosofia veio de modo tão tardio que Sartre já tinha construído um pensamento filosófico sólido cuja uma das bases é uma opção de tradução que confere a um dos conceitos mais caros ao pensamento de Heidegger, isto é o *Dasein*, um sentido humanista que vai no extremo oposto da proposta do pensamento alemão. Mesmo que em *EN* encontramos a articulação madura do conceito de *Dasein*, enquanto *realidade-humana*, no *Esquisse* isso já é adiantado e aplicação teórica feita por Sartre explicita não um humanismo em sentido clássico que distancia o sujeito do mundo, mas um humanismo construído no seio do mundo, quase que sem distância, íntimo do mundo.

1.6.1. Um conceito fenomenológico de *Nada* (*Néant*)

Em reação ao problema da anterioridade lógica entre *ser* e *nada* (*néant*), que implica uma “passagem” do primeiro ao segundo, de acordo com os termos hegeliano, a fenomenologia de Heidegger apresenta uma contribuição teórica relevante para a ontologia madura de Sartre. Em primeiro lugar, o fenomenólogo francês faz questão de ressaltar que, em Heidegger, *ser* e *nada* não são abstrações vazias, pois a interrogação pelo *ser* não se localiza na esteira tradicional de uma escolástica que postula sua universalidade – herança filosófica que, segundo Sartre, Hegel herda (SARTRE, 1943, p. 51). Logo no §1, de *Sein und Zeit*, Heidegger levanta a necessidade de uma pergunta pelo *ser* que contrapõe alguns preconceitos sustentados pela tradição filosófica. O primeiro deles é tratativa do *ser* enquanto conceito “mais universal”, pois a pergunta pelo *ser*, em linhas gerais, implica um questionamento sobre o *sentido* de esse ser operado pelo *Dasein*, que o perguntante (*Frager*). Segundo Heidegger: “Mas isso significa somente que o ente do caráter do *Dasein* tem uma relação com a questão-do-ser ela mesma – que talvez seja mesmo assinalada” (HEIDEGGER, 2012, p. 49). Ora,

se é uma das características constitutivas do *Dasein ser-no-mundo*, logo a investigação acerca do *ser* não se dá em um terreno lógico formal transcendental, tampouco em um conceito abstrato vazio, tal como é o *puro ser* presente nas primeiras páginas da Grande Lógica, de Hegel. Agora, a busca pelo *ser* envolve um ente que está no mundo e procura desvelá-lo *no mundo*.

Desse modo, a compreensão pré-ontológica do *ser* garante um distanciar do idealismo que, em algum momento, poderia sugerir que o estatuto do *ser* seria uma consequência dedutiva da conduta do *Dasein*, o que se categorizaria como um disparate. Tal compreensão pré-ontológica, tal como argumenta Sartre, é envolvida em cada conduta da “realidade-humana” (SARTRE, 1943, p. 51), isto é: há uma relação intrínseca do *Dasein*, enquanto ente *no mundo*, e o questionamento sobre o *ser*. Visto isso, Sartre recupera a conferência *Que é a metafísica?*¹²⁴, para comparar as concepções de nada (*néant*): “No entanto, estabelecendo as possibilidades de uma apreensão concreta do nada (*néant*), não cai no erro de Hegel, ele não conserva ao não-ser um ser, mesmo um ser abstrato: o nada (*néant*) não é, ele se *nadifica*.¹²⁵” (SARTRE, 1943, p. 52, grifo do autor). Pela equiparação do *Dasein* enquanto *realidade-humana*, é própria dessa última a definição de *ser-no-mundo*. Neste ponto, por princípio, o ponto de intersecção entre a filosofia de Sartre e Heidegger se dissolve, de modo que as deduções lógicas de assumir um humanismo na analítica existencial do *Dasein* desencadeiam algumas conclusões próprias de Sartre a respeito do *nada* heideggeriano. Werle, por exemplo, indica a relação do *Dasein* com o *mundo* é de uma ordem tripla: “A abertura primeira e fundamental de mundo se dá para o *Dasein* por meio de uma estrutura tripla que envolve a *disposição*, a *compreensão* e a *interpretação*.” (WERLE, 2003, p. 103, grifo do autor). A primeira, ao considerar o debate presente a respeito do obstáculo do solipsismo, a angústia se configura como a disposição com mais importância; a segunda refere-se a uma *compreensão* do nada pela realidade-humana (*Dasein*); a última possui uma polivalência, tanto em uma perspectiva sartriana, quanto uma heideggeriana, porém, podemos destacar uma interpretação relacionada à temporalidade, uma vez que o tempo é um horizonte de pergunta pelo ser – em uma perspectiva heideggeriana.

¹²⁴ “A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica.” (HEIDEGGER, 1973a, p. 238).

¹²⁵ « Toutefois, Heidegger, tout en établissant les possibilités d’une saisie concrète du néant, ne tombe pas dans l’erreur de Hegel, il ne conserve pas au non-être un être, fût-ce un être abstrait : le néant n’est pas, il se *néantise*. »

Além disso, a *transcendência* enquanto aspecto importante da constituição da consciência intencional, tão ressaltada nos escritos de trinta, configura-se como uma característica que se articula no inventário teórico escolhido por Sartre. Heidegger, em *Sobre a essência do fundamento*, texto escrito em 1929, explica: “A expressão ‘ser-no-mundo’ que caracteriza a transcendência nomeia um ‘estado de coisas’ e, na verdade, um que aparentemente se compreende com facilidade” (HEIDEGGER, 1973c, p. 304). Em outras palavras, o que gostaríamos de deixar claro, na concepção fenomenológica de nada (*néant*) é não conceber *Dasein* (realidade-humana), *ser-no-mundo*, *ser-aí*, *transcendência* e *nada* separadamente. Cada um desses conceitos implica um arranjo teórico que afasta a ideia de uma consciência delirante que tudo deduz sem relação com o mundo. Esse *nada* fenomenológico, acompanha um instrumental teórico já pensado para se afastar do idealismo e realismo e contribuir para a superação do solipsismo. Contudo, o teor humanista conferido ao *Dasein* e a descrição do homem, enquanto ipseidade, vão na contramão da proposta impessoal heideggeriana e possibilita um resquício subjetivista das filosofias da consciência na economia argumentativa de Sartre.

De acordo com o fenomenólogo francês, o ultrapassar (*dépassement*) do mundo – que está relacionado, obviamente, pela *transcendência* da consciência -, é operado pelo *Dasein* (SARTRE, 1943, p. 52). Neste aspecto a ipseidade da consciência surge, em nossa leitura, como algo importante na descrição da consciência que se define como alteridade e, por conseguinte, se relaciona com um correlato no âmbito da intersubjetividade. De certo modo, a importância que Sartre confere à ipseidade da consciência, de maneira proposital ou não, apresenta um distanciamento da consciência com o mundo, proporcionando fragilidades no que diz respeito a uma proposta fenomenológica que se pretende ir além dos extremos teóricos da época (realismo e idealismo). Visto isso, afirma Sartre: “A característica da ipseidade (*Selbstheit*), com efeito, é que o homem está sempre separado daquilo que é por toda a espessura de ser que ele não é.¹²⁶” (SARTRE, 1943, p. 52). Não basta a consciência, em Sartre, se diferenciar por princípio da intencionalidade, do correlato apreendido, mas há uma separação mais específica proporcionada pelo *si* da consciência em sua ipseidade¹²⁷. De

¹²⁶ « La caractéristique de l’ipsité, en effet (*Selbstheit*), c’est que l’homme est toujours séparé de ce qu’il est par toute la largeur de l’être qu’il n’est pas. »

¹²⁷ Detalharemos, ao decorrer do texto, as nuances presentes em considerar *Selbstheit* como ipseidade, seu papel na ontologia fenomenológica e sua relação com a questão do solipsismo.

acordo com o filósofo francês, há um movimento de *interiorização* que, nas palavras do autor: “É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo, nem do mundo sobre o movimento¹²⁸”. É importante salientarmos, aqui, que *interiorização* não é o mesmo que aquela *interioridade*¹²⁹ da consciência muito combatida nos textos da década de trinta em reação ao espiritualismo francês da época. Visto isso, por mais obscuro possa ser o sentido desse processo de interiorização em relação com o mundo, o detalhe que se sobressai é a não prioridade da afirmação do homem, enquanto si mesmo, frente ao mundo, sobretudo, no movimento espontâneo da intencionalidade da consciência. Esse movimento de *interiorização*, que mais a frente Sartre compreende como “aparência do si mesmo para além do mundo” é uma interação da *realidade-humana* com o *nada* (*néant*). Neste aspecto, nos deparamos com uma dupla nadificação e perpétua nadificação: 1) o ser se organiza em um ponto de vista além do mundo (transmundano), pois a consciência vai além da aparição e a realidade-humana (*Dasein*) surge de maneira fortuita do ser do não-ser, isto é, o *nada*; 2) o mundo se encontra “suspenso” no *nada* (SARTRE, 1943, p. 52), de modo que a angústia opera uma articulação desse caráter duplo da nadificação¹³⁰.

Por conseguinte, a apreensão do mundo, agora nesse recorte fenomenológico, é proporcionada pela *nadificação*. Sartre, neste ponto, concordar com Heidegger na medida em o *nada* se fundamenta na *negação*. Se essa fundamentação está correta, significa que o *não* é a estrutura essencial e isso tem implicações ontológica importantes, quando relacionadas ao pensamento hegeliano. A respeito disso, afirma Sartre: “Em outras palavras, não é como vazio indiferenciado ou como alteridade que não se colocaria como alteridade que o nada [*néant*] funda a negação.¹³¹” (SARTRE, 1943, p. 53). Esse “vazio indiferenciado ou como alteridade” Sartre faz menção a uma certa *alteridade imediata*, em Hegel, que diz respeito ao imediato da *certeza sensível*, presente na *Fenomenologia do Espírito*. Se retornarmos um pouco para Hegel, veremos

¹²⁸ « C’est dans le mouvement d’intériorisation qui traverse tout l’être que l’être surgit et s’organise comme monde, sans qu’il y ait priorité du mouvement sur le monde, ni du monde sur le mouvement. »

¹²⁹ A respeito disso mencionamos o primeiro capítulo de *Sartre face à la phénoménologie*, de Coorebyter, intitulado “Le Mythe de l’intériorité” (COOREBYTER, 2000, p. 27-49).

¹³⁰ Por esse deslocamento do existente em relação ao mundo pelo *nada* (*néant*), Sartre levanta a hipótese, na Terceira Parte de *EN*, de que Heidegger não resolve a questão do solipsismo, porque a angústia isola, ainda que temporariamente, o *Dasein* da existência.

¹³¹ « Autrement dit, ce n’est pas comme vide indifférencié ou comme altérité qui ne se poserait pas comme altérité que le néant fonde la négation. »

que pensar o movimento de alteridade em uma etapa *imediate*, implica, em um momento posterior, a *mediação* e uma dissolução da alteridade pela a suprassunção dos termos da relação em certo sentido “fenomenológica”. Desse modo, Sartre ao interpretar da nadificação heideggeriana e incorporando em sua filosofia, estabelece que esse *nada/não* essencial de uma estrutura ontológica (*para-si*) é fundamental e não haverá um momento que a consciência cessará de se colocar enquanto diferença e alteridade frente ao correlato intencional. De certo modo, não está em jogo a relação de “Eu” e um “Outro” que em determinado movimento especulativo se tornarão um só e o mesmo, o que se indica, aqui, uma característica constante da consciência, em Sartre, de sempre se afirmar enquanto diferença. Portanto, essa subversão prévia operada nas primeiras sessões de *EN* lança as bases que favorecem a argumentação do autor na Terceira Parte da ontologia de 1943.

Na perspectiva de Sartre, por um lado Hegel acerta em estabelecer que o espírito/consciência é negatividade; por outro lado Heidegger também colabora com o desenvolvimento teórico em estabelecer o negativo/nada como estrutura do ser da consciência. Em outras palavras, o *nada* fundamental a negação para Sartre, proporcionando uma síntese entre uma concepção hegeliana e heideggeriana a respeito do *nada*. Essa perspectiva de Sartre, ao considerar pontos específicos de cada teoria para fundamentar a base que perpassa as estruturas imediatas do *para-si*, talvez, ignore a polêmica teórica que envolve o debate sobre o estatuto da negatividade entre os autores alemães. Alves (2020), por exemplo, indica em sua tese intitulada *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*:

Se, por um lado, Heidegger admite que a tese hegeliana parece, a princípio, exprimir adequadamente os resultados de sua própria interrogação pelo sentido de nada, sendo, portanto, “legítima”; por outro lado, contudo, ele nega que o conteúdo fenomênico da tese hegeliana possa ser considerada uma verdade originária. (ALVES, 2020, p. 83)

Com efeito, entre Hegel e Heidegger, a respeito do conceito de *nada* e, por conseguinte, da *negatividade*, o problema que se encontra aberto nesse debate é o da *origem* desse *nada* que intrínseco à consciência intencional, compreendida por Sartre. Além disso, o *nada*, enquanto fundamento do *para-si*, está presente nas negações cotidianas realizadas pelo sujeito, às quais estão perpassadas por “lagos de não ser” que, por sua vez, se

encontram no seio do ser (SARTRE, 1943, p. 54). Uma leitura possível que pode se fazer a respeito desses “lagos de não ser” é a respeito dos juízos negativos que perpassam o cotidiano, de modo que Sartre nos fornece exemplos como: “Pierre não está”; “não tenho mais dinheiro” etc. (SARTRE, 1943, p. 54). Essas negações funcionam como um modo de restringir ao existente algum atributo ou até mesmo, segundo o fenomenólogo francês, *negações radicais* no seio do ser com juízos do tipo: “O centauro não existe” ou “Não há razão para que se atrase”. Em suma, o conceito fenomenológico de *nada* nos permitem enumerar algumas novidades que colaboram com a investigação a respeito da produção ou não de outras consciências: 1) a negação, no âmbito mais simples da alteridade da consciência com seu correlato, possibilita a distinção e a singularidade da consciência que apreende, pois uma vez que o *nada* é aspecto ontológico e essencial da consciência, o para-si sempre nega, isto é: a consciência se determina na exata medida que não é aquilo que apreende, mesmo apreendendo o correlato. 3) Por causa dessa *negação fenomenológica*, noções como *limite*, *distância* entre dois pontos no espaço começam a serem possíveis, de maneira que procuraremos desenvolver melhor esse tópico na próxima seção, realizando alguns paralelos com os desenvolvimentos teóricos dos *CDG*; 3) a relação de alteridade envolvida mantém dois termos em sua singularidade, sem que um se dissolva no outro, pois, uma vez estabelecida a noção de *limite*, por mais que não exista distância entre dois pontos (A e B), eles se mantêm distintos e se encontram conservados em sua especificidade.

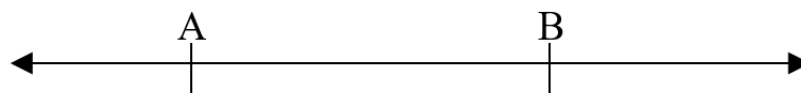
CAPÍTULO 2: ANTINOMIA E INDIVIDUALIDADE

“*Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!*” (PESSOA,
2016, p. 244).

2.1. A negação como determinação dos limites em *L'être et le néant*

Ao dissertarmos sobre uma teoria fenomenológica que se situa nos meandros do realismo e idealismo, um dos aspectos a serem considerados é a *maneira* cuja qual a consciência apreende o correlato e se essa apreensão possui uma natureza distinta dos polos relacionados, de modo a se criar uma distância entre eles. Ora, o problema dos “teóricos da representação” como por exemplo Descartes e Hume é justamente o acesso indireto ao objeto percebido, ao passo que o avanço da *intencionalidade* é apreender o objeto nele mesmo. Desse modo, o que buscamos evidenciar uma possibilidade de leitura de que por meio das interpretações sartrianas da herança fenomenológica da época, previamente apresentadas, a concepção de *nada* se demonstra como um recurso ontológico e epistemológico para pensar uma teoria fora dos extremos realistas e idealistas e, por conseguinte, apresentar um avanço para a possibilidade de uma consciência derivar as outras.

Com efeito, para abordar a questão do *limite* e da circunscrição de um existente, Sartre nos apresenta o exemplo da noção de *distância*, no sentido de determinação de um espaço, lugar ou localização. Para o autor, é evidente observar que na *distância* há um caráter negativo em que os exemplos matemáticos se tornam mais palpáveis (SARTRE, 1943, p. 54). O filósofo francês faz uso da imagem de um segmento de reta cujos limites são os pontos A e B. Nessa exemplificação, é possível indicar alguns aspectos tal como o fato de que o próprio segmento e seus respectivos pontos apresentam como um objeto à consciência.



Tal exemplo, que representamos graficamente, detém alguns elementos gerais e específicos, a totalidade da imagem pode ser apreendida de maneira imediata, em seu aspecto propositivo. Porém, os pontos A e B aparecem como um detalhe do conjunto que representa o exemplo, determinado os seus limites. Nas palavras de Sartre: “[...] então a negação expulsa do segmento e de sua longitude se refugia nos dois *limites*: dizer que o ponto B é limite do segmento é dizer que o segmento *não se estende* além desse ponto.¹³²” (SARTRE, 1943, p. 55). Em outras palavras, a negação opera por meio da determinação de *limites* em uma espécie de *estrutura secundária do objeto* (SARTRE, 1943, p. 55). A partir disso, algo começa a se alterar na presente representação gráfica, ao estabelecer os pontos limitantes, de acordo com Sartre, o segmento se desvanece como objeto pleno, de modo que a “negação escapa aos pontos” e eles deixam de ser *limites* e passam a ser *distâncias*. Em outras palavras, o *nada* por ser um aspecto fundamental e, por conseguinte, ontológico da consciência, ao apreender um objeto no mundo, seja ele qual for, determinações começam a serem conferidas e a relação de alteridade passa abarcar as nuances do *limite* e da *distância*. Portanto, essa relação entre *limite* e *distância*, de certo modo lembra a dinâmica que envolve percepção de um objeto que se constitui como *forma*, ao passo que outro objeto aparece como *fundo*. Uma vez que a negação se manifesta no mundo, as fronteiras entre *limites* e *distância*, tal como *forma* e *fundo* se alternam em função da consciência com o objeto apreendido. Antes de *EN*, Sartre já abordou questões semelhantes, com um pouco mais de detalhes nos *Carnets* que, esboça a noção de *contato*, a qual pode ser compreendida como uma relação com outra consciência, sem dissolver uma consciência na outra.

2.2. Os impasses do Ego em *La transcendance de l’Ego*: problemas em aberto

Uma vez que a questão do solipsismo se refere ao estatuto formal, isto é, *de direito*, a respeito da dedução das demais consciências por um “Eu”, o obstáculo se coloca a respeito da *possibilidade* de o problema permanecer presente na fenomenologia de Sartre. Desse modo, a compreensão sartriana do “Eu” é fundamental para a condução

¹³² « [...] alors la négation expulsée du segment et de sa longueur se réfugie dans les deux *limites* : dire que le point B est limite du segment, c’est dire que le segment *ne s’étend pas* au-delà de ce point. »

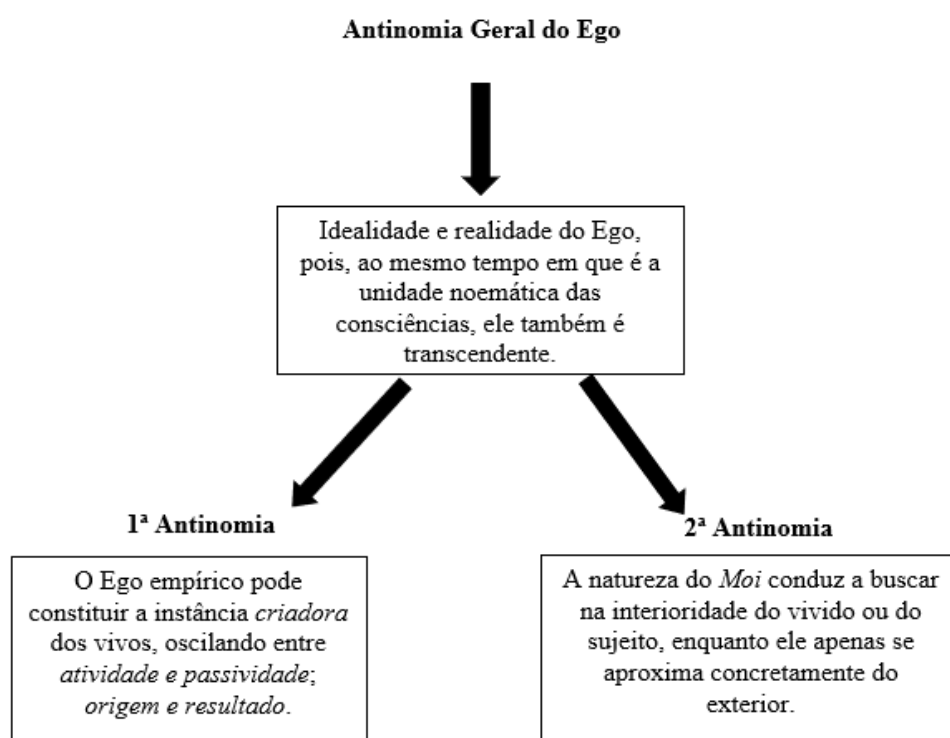
da questão, pois se o problema do solipsismo pode estar presente nos dois extremos da época (realismo e idealismo), os quais dizem respeito à maneira que se deduz outrem do “Eu”, qual é o estatuto desse “Eu” frente a dinâmica de criação e possibilidade da consciência intencional? Além disso, sabe-se que o “Eu” (*Je*) e “Eu” (*Moi*) são faces constitutivas do *Ego*, em *TE*, porém, se a compreensão de “Eu” (*Je* e *Moi*) se alteraram na ontologia de 1943, houve alguma alteração na concepção de *Ego* em *EN*?

A seção dedicada à constituição do *Ego*, em *TE*, é caracterizada por compor a parte positiva da obra, após Sartre realizar uma incursão negativa acerca das doutrinas que mantêm o “Eu”, formal ou material, imanente à estrutura da consciência. Em linhas gerais, o *Ego* transcendente, na *TE*, é formado pela junção do *Je* (atividade) e do *Moi* (passividade). Haja vista que Sartre assume a consciência como um “campo transcendental” impessoal, o *Je* e o *Moi* estão ausentes na consciência irrefletida, surgindo apenas por meio de um ato reflexivo. O *Je* se estabelece como a face ativa e unidade das ações; o *Moi* como face passiva, unidade dos estados e, eventualmente, das qualidades (SARTRE, 2003, p. 107-108).

Talvez, por certa “amalgama” entre as correntes filosóficas, as teses desenvolvidas em *TE* se apresentam de maneira contraditória, paradoxal e ambígua. É possível que a obscuridade das teses apresentadas ocorra em função do início do autor na fenomenologia. Assim, de obra em obra, Sartre aprimora seu instrumental teórico, que enfim se concretiza em seu ensaio de ontologia fenomenológica. A própria concepção de *Ego*, apresentado em *TE*, já se configura como algo entre o realismo e o idealismo, pois o construto psíquico chamado *Ego* é constituído por duas faces que permitem à proposta do *Ego* transcendente em ser, pelo menos, ambígua frente à época, haja vista que se o idealismo é caracterizado pela produção constante e atividade do sujeito, o *Je* exerce essa função; ao passo que se o realismo é caracterizado por uma exterioridade que dita o “Eu”, então o *Moi* exerce essa função de passividade. Tal junção contraditória posta em tensão no construto psíquico denominado *Ego* gera alguns impasses que possuem ressonâncias em *EN*.

Essa “junção contraditória” que ressaltamos, segundo uma linha de comentadores, é caracterizada como “antinomias do *Ego*” cujo trabalho decisivo foi elaborado por François Rouger (1986), em *Le Monde et le Moi*. Nesta obra, ao apresentar a constituição do *Ego* transcendente, em Sartre, Rouger evidencia a *estrutura antinômica* do *Ego* (ROUGER, 1986, p. 59), uma vez que esse comentador defende a

tese do Ego enquanto plenitude monadológica. Adiante, Vincent de Coorebyter (2000) parte da análise das estruturas antinômicas de Rouger, mas avança na análise da constituição do Ego, pois ele evidencia as antinomias e as enumera. Adiante, em um estudo posterior, Jean-Marc Mouillie (2000) também evidencia esse problema que envolve a constituição do Ego e a sua relação com a consciência. Desse modo, no intuito de sintetizar os estudos dos comentadores acima mencionados e partindo da sistematização feita por Coorebyter, a qual denominou de “o fio condutor da análise constituinte”, fizemos um esquema que nos orienta no estudo acerca da constituição do Ego e os problemas antinômicos:



Desse modo, seguiremos essa sistematização das antinomias, no intuito de esclarecermos a dinâmica inerente à constituição do *Ego*. Não obstante, o início do aspecto antinômico do *Ego* se evidencia um pouco antes da segunda parte de *TE*: “Nós começamos a entrever que o *Je* e o *Moi* fazem uma unidade. Nós tentaremos mostrar que esse Ego, cujo *Je* e *Moi* são apenas duas faces, constituem a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências refletidas.” (SARTRE, 2003, p. 107). A partir dessa afirmação, a qual ocorre antes da seção dedicada à constituição do Ego, ela envolve aspectos *realistas* e *idealistas* ao mesmo tempo, de modo que toda uma série de ambiguidades será desencadeada. Ideal por causa do fator noemático, influência direta de Husserl, que consiste na delimitação da essência do

objeto (HUSSERL, 2006, p. 289) que possibilita uma referência objetiva, garantindo a *certeza apodítica* na investigação. A respeito disso, afirma Husserl, em *Ideias I*: “Assim, em todo noema se delimita manifestamente um conteúdo inteiramente preciso. Toda consciência tem o seu ‘o quê’, e tudo o que é visado possui ‘sua’ objetividade [...]” (HUSSERL, 2006, p. 290, grifo do autor). Contudo, o problemático do Ego em ser caracterizado como unidade noemática das vivências, não está no fato de o noema proporcionar uma certeza na relação da consciência com o seu correlato, mas reside na maneira em que o noema¹³³ é estabelecido. Com efeito, sabe-se que a relação *noese-noema* é um processo claramente idealista, pois se baseia na garantia lógica e pura do “Eu” por meio da orientação fenomenológica, a qual almeja o âmbito transcendental, no intuito de atingir as essências do objeto analisado. Desse modo, no início da teorização sobre a noese e o noema, afirma Husserl, no §88 de *Ideias I*:

Em nossa orientação fenomenológica podemos e devemos pôr a seguinte questão de essência: o que é o “percebido como tal”, que momentos eidéticos ele abriga em si mesmo enquanto este noema de percepção. Obtemos a resposta nos entregando puramente ao dado eidético, podemos descrever fielmente, em perfeita evidência, “aquilo que aparece como tal”. Uma outra expressão para isso é: “descrever a percepção em enfoque noemático. (HUSSERL, 2006, p. 205, grifo do autor)

Entretanto, presente na constituição do Ego também há o aspecto realista, o qual consiste na transcendência do Ego, pois através da *intencionalidade*, os conteúdos são expulsos da imanência da consciência e estão como *existentes* no mundo. Desse modo, através desta tensão entre *realidade* e *idealidade*, em uma das primeiras conceituações acerca do Ego, em *TE*, estabelece-se a *antinomia geral do Ego* ou *primeira antinomia*, evidenciada por Coorebyter. Neste aspecto, afirma Coorebyter: “É porque nos remetemos de volta à redução do Ego a uma coisa ou a um conceito: o Ego não é nem um, nem outro, mas *tende* em direção a um como ao outro, em uma contradição desesperado que define a sua essência¹³⁴” (COOREBYTER, 2000, p. 466). A partir da estrutura dessa antinomia geral do Ego, surge as diversas ambiguidades no decorrer da descrição de Sartre, a respeito da constituição do Ego. A primeira, por exemplo, está entre *imanência* e *transcendência*. O Ego, afirma Sartre, não é diretamente a unidade

¹³³ Se aprofundássemos a maneira como Sartre desenvolve a sua noção de *consciência intencional*, veremos uma evolução na rejeição da ideia de *noema*, a começar por *A imaginação*.

¹³⁴ « C’est pourquoi nous avons renvoyé dos à dos la réduction de l’Ego à une chose ou à un concept : l’Ego n’est ni l’un ni l’autre mais *tend* vers l’un comme vers l’autre, dans une contradiction désespérée qui définit son essence. »

das consciências refletidas, pois há uma unidade *imane*nte das consciências no próprio fluxo da consciência, constituindo a si mesma como unidade (SARTRE, 2003, p. 108). Tal unidade da consciência diz respeito à possibilidade da síntese das vivências sem a necessidade de um *Eu penso* transcendental. Essa operação sintética sem o “Eu” diz respeito aos avanços de Husserl nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Ademais, o Ego é unidade *transcendente*, pois é a unidade dos estados, ações e, facultativamente, qualidades, de modo que é considerado um “polo transcendente da unidade sintética” (SARTRE, 2003, p. 108).

Dessa maneira, no que diz respeito à *primeira antinomia*, afirma Coorebyter: “O psíquico não administra a prova de sua unidade sobre a forma de uma essência simples, mas de uma *instância criadora* – em que a primeira antinomia – que se retorna sobre si para se *aperceber* ao horizonte de suas produções [...].¹³⁵” (COOREBYTER, 2000, p. 474). Em uma relação própria do Ego, há uma relação dinâmica entre três categorias (*atualização, emanação e criação*) que nos possibilitará realizar uma exposição da *primeira antinomia* do Ego. Porém, tais categorias dinâmicas apresentam um caráter antinômico em seu aspecto ativo. Desse modo, evidenciamos uma *categoria passiva*, a saber: a *disposição*. A relação entre essas categorias aprofunda a complexidade da relação entre *origem e resultado; atividade e passividade*. Com efeito, na seção dedicada às qualidades como unidades facultativas dos estados de consciência, nos apresenta o exemplo do ódio: “Quando nos provamos muitas vezes ódio em relação a diferentes pessoas, ressentimentos tenazes ou de longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações *intencionando uma disposição psíquica para as produzir*.¹³⁶” (SARTRE, 2003, p. 112-113, grifo nosso). A *disposição psíquica* para uma produção de certos estados de consciência, talvez, encontramos uma relação com o fisiológico e, mais ainda, um resquício do pensamento de Bergson em *TE*. Além disso, salienta-se que pelo fato da *primeira antinomia* ser derivada da *antinomia geral*, na própria noção de *disposição psíquica* já existe uma tensão entre *realidade e idealidade*. Acerca da ambiguidade na noção de *disposição*, afirma Sartre: “Esta disposição psíquica (eu sou muito rancoroso, eu sou capaz de odiar violentamente, eu sou colérico) é naturalmente

¹³⁵ « Le psychique n’administre pas la preuve de son unité sous la forme d’une essence simples mais d’une instance *créatrice* – d’où la première antinomie – qui se retourne sur soi pour *s’apercevoir* à l’horizon de ses productions [...]. »

¹³⁶ « Lorsque nous avons éprouvé plusieurs fois des haines vis-à-vis de différentes personnes ou des rancunes tenaces ou de longues colères, nous unifions ces diverses manifestations en intentionnant une disposition psychique à les produire. »

mais e outra coisa que um simples meio. É um objeto transcendente.¹³⁷” (SARTRE, 2003, p. 113). De certo modo, através de Bergson, Sartre interpreta uma leitura da noção de *disposição* que não ser reduz ao idealismo absoluto, uma vez que o autor espiritualista também procura superar os extremos, mas o desenvolvimento das teses de Sartre, em *TE*, se depara com problemas antinômicos.

Neste aspecto, discorreremos a respeito das denominadas *categorias dinâmicas* (emanação, atualização e criação), as quais não deixam de se relacionar com Bergson. Uma vez que a disposição psíquica representa o substrato dos estados de consciência, ao passo que os estados representam o substrato das vivências (*Erlebnisses*) (SARTRE, 2003, p. 113), as antinomias começam a se tornarem mais presentes na argumentação sartriana. Porém, o fenomenólogo atesta que essas relações não se dão por *emanação*, pois ela liga apenas a consciência às passividades psíquicas, de modo a ressaltar, por meio das outras *categorias dinâmicas*, o estatuto da autonomia da consciência, o qual está intimamente ligada à tentativa de superar o solipsismo em *TE*. No que tange ao ódio e à *emanação*, afirma Coorebyter:

O ódio não sobressai à espontaneidade da consciência, mas ao ser das coisas, ele possui força e eficácia, mas esses não são autodeterminantes: eles se deixam infletir e alimentar de fora, é isso que traduz a passividade inerente ao conceito de *emanação*, misto de atividade e de heteronomia¹³⁸. (COOREBYTER, 2000, p. 477).

Desse modo, ao passo que o ódio participa da atividade da consciência, enquanto espontaneidade, ela não é autodeterminante, pois as coisas exteriores também são participantes do processo de *emanação*, o qual não se configura apenas como uma mera passividade. A *emanação* se caracterizará como uma “fuga involuntária”, ou melhor, “[...] um movimento que se aproveita de circunstâncias, mas obedece à pressão de fatos externos [...]”.¹³⁹ (COOREBYTER, 2000, p. 477). Contudo, por mais que a *emanação* possa ser composta por um misto que a impeça de cair nos extremos do idealismo e, por conseguinte, autorizar o solipsismo no desenvolvimento das teses de Sartre, isso não pode dissimular o seu fracasso, de modo a concretizar a estrutura da primeira antinomia,

¹³⁷ “Cette disposition psychique (je suis très rancunier, je suis capable de haïr violemment, je suis coléreux) est naturellement plus et autre chose qu’une simple moyenne. »

¹³⁸ “La haine ne ressortit pas à la spontanéité de la conscience mais à l’être des choses ; elle possède force et efficace mais celles-ci ne sont pas autodéterminantes : elles se laissent infléchir et alimenter du dehors, ce qui traduit la passivité inhérente au concept d’émanation, mixte d’activité et d’hétéronomie. »

¹³⁹ “[...] un mouvement qui profite des circonstances mais obéit à la pression de facteurs externes [...]. »

passando pela categoria da *atualização* e pela característica criadora da consciência, a saber: *origem e resultado*.

A categoria dinâmica da *atualização*, a qual Sartre faz menção na constituição do Ego, caracteriza-se pela “A relação da qualidade ao estado (ou a ação) é uma relação de atualização.¹⁴⁰” (SARTRE, 2003, p. 113). Ou seja, a qualidade manifestada é uma atualização daquilo que já está presente na *disposição* do Ego transcendente. De outro modo: as ambiguidades e, talvez, contradições de Sartre vão se intensificando na medida em que um autor que recusa as ideias de *vida interior* e *inconsciente* utiliza, ao mesmo tempo, típicas noções espiritualistas como *disposição* e *atualização*. Atualiza-se aquilo que está em virtualidade, porém, conceber uma estrutura virtual na consciência está fora de cogitação, haja vista todo o exame crítico sobre a presença formal e material do “Eu” (*Je*) na consciência, via intencionalidade que promove uma consciência impessoal, sem sujeito, ou seja, translúcida.

Não obstante, o cerne da estrutura da primeira antinomia consiste na relação *origem e resultado* ou *produtor e produção*, de modo que essa última relação nas categorias dinâmicas que constituem o Ego diz respeito à totalidade do Ego, isto é, uma articulação dos estados, ações e qualidades. Neste aspecto, já na seção intitulada *constituição do Ego como polo das ações, dos estados e das qualidades*, Sartre apresenta algumas afirmações que não dizem mais respeito à relação da consciência com algum sentimento (ódio, por exemplo), ou uma relação da qualidade com seu respectivo estado. Trata-se agora de uma relação do próprio Ego com as partes que o constituem. Desta maneira, a respeito da parte principal da primeira antinomia, afirma Sartre:

É que, com efeito, a relação do Ego com as qualidades, os estados e as ações não é nem uma relação de *emanação* (como a relação da consciência com o sentimento), nem uma relação de *atualização* (como a relação da qualidade com o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de *ποιεῖν*), ou, se preferir, de criação¹⁴¹. (SARTRE, 2003, p. 116, grifo nosso)

¹⁴⁰ « Le rapport de la qualité à l'état (ou à l'action) est un rapport d'actualisation. »

¹⁴¹ « C'est qu'en effet le rapport de l'Ego aux qualités, états et actions n'est ni un rapport d'émanation (comme le rapport de la conscience au sentiment), ni un rapport d'actualisation (comme le rapport de la qualité à l'état). C'est un rapport de production poétique (au sens *ποιεῖν*), ou, si l'on veut, de création. »

Contudo, adiante, Sartre divide a capacidade criadora em duas instâncias da relação entre a consciência e o seu correlato; a primeira, ao Ego, pois este “[...] é criador de seus estados e sustentam suas qualidades na existência por um tipo de espontaneidade conservadora.¹⁴²” (SARTRE, 2003, p. 117); a segunda, à consciência, cuja espontaneidade não pode ser confundida com o Ego transcendente. Com efeito, com a consciência e seu correlato, com a capacidade de *criação*, no que diz respeito ao problema do solipsismo, recaímos simultaneamente em um avanço e em um retrocesso. O avanço se assenta no fato do mundo também participar do processo criativo, não se reduzindo somente à consciência; ao passo que o retrocesso diz respeito à possibilidade de ambos, consciência e Ego, deduzirem a realidade a partir de si, habilitando o solipsismo.

Com efeito, ao partir da característica criativa do Ego, acreditamos que o solipsismo não diz respeito apenas a um problema típico do idealismo, mas, também, do realismo, haja vista que o objeto transcendente possui uma capacidade criadora que pode ou não influenciar a consciência, uma vez que *toda consciência é consciência de alguma coisa*. No que diz respeito ao Ego como *criador*, o problema do solipsismo parece se agravar, pois, Sartre declara que cada novo estado está ligado diretamente ao Ego como sua origem. Ademais, afirma Sartre: “Esse modo de criação é bem uma criação *ex nihilo*, no sentido de que o estado não é dado como tendo estado anteriormente no *Moi*.¹⁴³” (SARTRE, 2003, p. 116). Desse modo, no que concerne a um talento, o ser desse talento é existir como *potencialidade*, de maneira que “A influência de ideias pré-concebidas e de fatores sociais são aqui preponderantes.¹⁴⁴” (SARTRE, 2003, p. 113). Ou seja, se não existir as condições exteriores para que o talento, por exemplo, se manifeste, o indivíduo não será talentoso. Em outras palavras, um gosto, uma virtude ou um defeito passarão da *potência* ao *ato* e é no *ato* que essas qualidades se demonstram existencialmente. Porém, a primeira antinomia do Ego subjaz toda essa relação, pois é possível deduzir logicamente dessas teses de Sartre que o meio social determina o indivíduo, mas, se analisarmos da perspectiva do *ato*, promovido pela consciência espontânea, o indivíduo também pode determinar inteiramente o meio

¹⁴² « [...] est créateur de ses états et soutient ses qualités dans l’existence par une sorte de spontanéité conservatrice. »

¹⁴³ « Ce mode de création est bien une création *ex nihilo*, en ce sens que l’état n’est pas donné comme ayant été auparavant dans le *Moi*. »

¹⁴⁴ « L’influence d’idées préconçues et de facteurs sociaux est ici prépondérante. »

O aspecto que ressaltamos da *primeira antinomia* que está relacionado à espontaneidade da consciência implica um movimento crítico ao filósofo espiritualista, haja vista que Sartre poucas vezes menciona o nome de Bergson ao longo da *TE*, em comparação com Kant e Husserl. Desse modo, como já ressaltamos, há uma espontaneidade no âmbito da consciência, a qual está centrada na noção de *intencionalidade*, enquanto ato; a outra espontaneidade diz respeito ao Ego. Contudo, por mais que a espontaneidade da consciência seja distinta da espontaneidade do Ego, Sartre apresenta uma breve definição dessa espontaneidade, a qual acreditamos que seja uma característica comum: “A verdadeira espontaneidade deve ser perfeitamente clara: ela é isso que ela produz e não pode ser de outro modo.¹⁴⁵” (SARTRE, 2003, p. 118, grifo do autor). Ou seja, se a consciência é aquilo que ela produz e ela se relaciona com um objeto, esse seria produzido por uma consciência? Em caso de negativa, se o Ego é aquilo que ele produz, poderia, então, produzir a realidade da consciência, de modo a cair em um realismo absoluto? Neste impasse, o problema do solipsismo está sempre presente. Deste modo, a respeito da espontaneidade do Ego, Sartre afirma: “A espontaneidade do Ego escapa a si mesma, já que o ódio do Ego, uma vez que não pode existir por si só, possui, apesar de tudo, uma certa independência em relação ao Ego¹⁴⁶” (SARTRE, 2003, p. 118). Por conseguinte, a relação do estado de consciência “ódio”, por exemplo, detém um caráter ambíguo: é e não é dependente do Ego para existir.

Deste modo, abordamos agora a *segunda antinomia* do Ego, que diz respeito à *interioridade* e à *exterioridade*. Em um primeiro momento, Sartre atribui à *interioridade* a identidade entre *ser* e *parecer*, de modo que, pode-se afirmar, “[...] para a consciência a aparência é o absoluto enquanto ela é aparência, ou ainda que a consciência é um ser para o qual a essência implica a existência.¹⁴⁷” (SARTRE, 2003, p. 120). Neste aspecto, Sartre apresenta o sentido de *existir internamente*, estabelecendo uma distinção muito grande entre a consciência e o seu correlato, dificultando, por conseguinte, a clareza e a solução concernente ao problema do solipsismo, haja vista que: “Ele [o Ego] é interior *para si*, não *para* a consciência. Naturalmente, trata-se, ainda, de um complexo

¹⁴⁵ « La véritable spontanéité doit être parfaitement claire : elle est ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre. »

¹⁴⁶ « La spontanéité de l'Ego s'échappe à elle-même puisque la haine de l'Ego, bien que ne pouvant exister par soi seule, possède malgré tout une certaine indépendance par rapport à l'Ego. »

¹⁴⁷ « [...] la conscience, l'apparence est l'absolu en tant qu'elle est apparence, ou encore que la conscience est un être dont l'essence implique l'existence. »

contraditório: com efeito, uma interioridade absoluta jamais possui exterior.¹⁴⁸” (SARTRE, 2003, p. 120). Desse modo, Sartre apresenta, de maneira antinômica, uma região do Ego que é fechada para si mesmo, abrindo margem para autorizar uma série de problemas ontológicos, em nosso caso, mais especificamente, o problema do solipsismo. No entanto, por mais que a interioridade seja propriedade constituinte do Ego, ele não deixa de ser transcendente, possuidor de uma *face passiva (Moi)* que o possibilita ser *afetado* por outros Egos.

Contudo, no que tange a *interioridade* e a *exterioridade*, Rouger nos apresenta argumentações esclarecedoras, as quais colaboram com a abordagem do problema do solipsismo. Segundo Rouger, a *interioridade* do *Moi* não possui a mesma acepção do espiritualismo, pois “[...] designa, ao contrário, o absoluto translucidado da esfera do *cogito*, como Região ontológica de imanência.¹⁴⁹” (ROUGER, 1986, p. 19). Desse modo, é importante ressaltar que essa “região ontológica de imanência” não diz respeito à dita “ilusão da imanência”, problematizada em *O imaginário*, a qual consiste em considerar a consciência “um lugar povoado de imagens”. Todavia, por meio da *intencionalidade*, a ideia de *conteúdo da consciência, representação, cópia mental* etc., são descartadas. De acordo com Sartre: “Sem dúvida alguma, a origem dessa ilusão deve ser buscada em nosso hábito de pensar o espaço e em termos de espaço. Nós a chamaremos: *ilusão da imanência*¹⁵⁰” (SARTRE, 2005, p. 17, grifo do autor). Desse modo, a *imanência* presente na constituição do Ego transcendente diz respeito ao jogo *transcendência e imanência*, já ressaltado como consequência da *antinomia geral* do Ego. Portanto, a translucidez da interioridade, própria do Ego, não permite que ele se torne totalmente opaco, amenizando as consequências do possível solipsismo enfrentado na *TE*.

Portanto, acreditamos que os meandros da *segunda antinomia* (exterior e interior) possibilitam a continuidade da tentativa de superação do problema do solipsismo nos escritos de Sartre até *EN*. Neste aspecto, no que concerne a uma relação intersubjetiva, em *TE*, afirma Rouger: “A inversão ontológica que conduz a erigir o

¹⁴⁸ « Il est intérieur *pour lui*, non *pour* la conscience Naturellement, il s’agit encore d’un complexe contradictoire : en effet, une intériorité absolue n’a jamais de dehors. »

¹⁴⁹ « [...] design, au contraire, l’absolue translucidité de la sphère du *cogito*, comme Région ontologique de l’immanence. »

¹⁵⁰ « Sans aucune doute, l’origine de cette illusion doit être cherchée dans notre habitude de penser dans l’espace et en termes d’espace. Nous l’appellerons : *illusion d’immanence*. »

Ego, expressão de interioridade, em *última condição* desta, refere-se, então, a uma apreensão, operada por uma consciência, da exterioridade recíproca de dois outros sujeitos.¹⁵¹” (ROUGER, 1986, p. 36). Deste modo, o aspecto exterior do Ego diz respeito aos outros Egos, impedindo assim que o Ego se feche em sua interioridade. Com efeito, em função da *antinomia geral* que inicia toda a problemática em relação à constituição do Ego, em Sartre, podemos afirmar que a estrutura central que proporciona um avanço da questão nas demais obras do fenomenólogo francês até *EN* é a ideia de *noema*, uma vez que o Ego é, também, uma síntese noemática, permitindo, assim, que a estrutura idealista seja componente participante de uma tentativa de superar o próprio idealismo.

O problema do solipsismo enfrentado, em *TE*, envolve a relação de várias teses, apresentadas no decorrer desse trabalho, as quais buscamos desenvolver, ao menos as principais. No entanto, Sartre busca desvincular-se de um idealismo solipsista, presente no cerne da tradição filosófica, embora deixe em aberto algumas questões caras à filosofia, como, por exemplo, os detalhes de uma síntese das vivências sem um Eu e a questão da apoditicidade. Dessa feita, acreditamos que os avanços para a superação do problema do solipsismo consistem em três eixos, todos já abordados em nosso estudo, a saber: 1) a intencionalidade da consciência; 2) a concepção de um campo transcendental sem Ego; 3) a espontaneidade da consciência e seu nível irrefletido. Esses três eixos sustentam a crítica à tradição filosófica a respeito do “Eu” formal e material, a noção de “Eu” transcendente etc. Contudo, as dificuldades da própria proposta de solução do problema do solipsismo são consequências dessa mesma base e da constituição do Ego transcendente.

Simone de Beauvoir relata, em suas memórias, um Sartre que apresentava uma forte oposição aos pensamentos universais, “[...] as leis, os conceitos, todas essas abstrações só continham vento” (BEAUVOIR, 2018, p. 31). De certo modo, Sartre, nos anos pré-Berlim, já apresentava fortes tendências ao solipsismo, pois ele “[...] desprezava a análise que só disseca cadáveres; visava a uma inteligência global do concreto, logo do individual, porque só o indivíduo existe” (BEAUVOIR, 2018, p. 31). A individualidade

¹⁵¹ « Le renversement ontologique qui conduit à ériger l’Ego, expression de l’intériorité, en *condition ultime* de celle-ci, renvoie donc à une appréhension, opérée par une conscience, de l’extériorité réciproque de deux autres sujets. »

de Sartre nesse período também se reflete na noção de *individualidade* da consciência, presente em *TE*.

Por conseguinte, contrastando com a doutrina idealista, rejeitada por Sartre, todas as doutrinas criticadas por ele apresentam uma resposta ao problema do solipsismo, cada uma com um recurso diferente: Descartes recorre a Deus; Kant se fundamenta na relação do entendimento com a sensibilidade; Husserl estabelece uma intersubjetividade transcendental. Porém, todas garantem a universalidade e a necessidade da noção de verdade daquilo que a consciência apreende. Contudo, a discussão sartriana do solipsismo baseia-se nas insuficiências dessas respostas em relação a esse clássico problema da tradição, que pauta sua filosofia na consciência. Em Sartre, o idealismo começa a ser deixado de lado. Porém, a postura de expulsar o “Eu” (*Je*) da consciência e torná-lo uma face ativa de um *quase-objeto* (FLAJOLIET, 2000, p. 813), descaracteriza algumas questões apodícticas e torna o Ego ambíguo. A questão da verdade é tratada com importância diferente nas diversas filosofias. Sartre, contudo, de modo a fazer justiça a Husserl, diz: “A relatividade da verdade implica a relatividade da existência do mundo.” (HUSSERL, 2014, p. 90).

O grande passo para uma nova proposta para a solução do problema do solipsismo, em Sartre, foi a radicalização da noção husserliana de intencionalidade, de modo que o “Eu” (*Je*) passa a ser uma face do Ego. Nesse ponto da abordagem da questão, a concepção de Ego transcendente, em Sartre, é fundamental, pois ela é o cerne da possibilidade da prova de que os outros “Eus” não são criações de um único “Eu”. Com efeito, alguns detalhes da constituição do Ego são imprescindíveis, dada a complexidade e ousadia da proposta de Sartre, em contraste com a tradição filosófica. O autor faz uso de um arsenal terminológico, no intuito de tornar precisa a descrição das funcionalidades desse objeto transcendente. A respeito disso, Sartre explica:

O Eu [*Je*] é o Ego como unidade das ações. O Eu [*Moi*] é o ego como unidade dos Estados e das qualidades. A distinção que estabelecemos entre esses dois aspectos de uma mesma realidade nos parece simplesmente funcional, para não dizer gramatical¹⁵². (SARTRE, 2003, p. 106).

¹⁵² « Le Je c’est l’Ego comme unité des actions. Le Moi c’est l’Ego comme unité des États et des qualités. La distinction qu’on établit entre ces deux aspects d’une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale. »

Desse modo, o sentido da noção de Ego, em Sartre, tem um significado diferente do uso convencional. Essa relação entre o *Je* e o *Moi*, na constituição do Ego, ocorre em uma relação de *imanência* e *transcendência*; a primeira ocorre no fluxo da consciência intencional, que se auto constitui como unidade, a consciência do tempo de Husserl (*Zeitbewusstsein*) é mantida; a segunda é a unidade dos estados e ações, facultativamente as qualidades, que se dão de maneira transcendente à consciência (SARTRE, 2003, p. 107). Portanto, por causa da estrutura constitutiva apresentada (*Je + Moi = Ego*), o Ego não é uma instância transcendental, como em Husserl. Ambos autores detêm propósitos diferentes “[...] Husserl busca reparar invariantes essenciais, Sartre anseia por ver o surgimento de existentes e de situações inquietantes. E porque, sem dúvida, ele vê o ego transcendental como uma ficção especulativa [...]”¹⁵³. (DESANTI, 2005, p. 582).

Dessa maneira, expulsar o *Je* produtor de interioridade e constância de atividade criadora do sujeito e torná-lo como parte de uma constituição maior, além de o relacionar com a unidade do *Moi*, não confere ao Ego o caráter de um sujeito distinto dos seus predicados, mas o “polo refletido de unificação” (MOUILLE, 2000, p. 53). Por isso, o *ego* não é o sujeito unificador da *psique*, ele é essa *psique* considerada sob seu aspecto de unificação global. Ademais, de acordo com Coorebyter, *TE* transforma a unidade do sujeito em *evidência* e em *mistério*, de modo que é na operação da consciência que se dá a criação e o descobrimento do *Je* pessoal, “[...] não como um *deus ex machina* que articularia meus momentos de consciência do exterior, mas como *a expressão* da identidade pela reiteração ou retenção da relação ao mundo”¹⁵⁴.” (COOREBYTER, 2000, p. 212, grifo do autor). É na apreensão do Ego e suas propriedades que se conduz a investigação pela superação do solipsismo em Sartre.

No entanto, na relação entre a consciência e o objeto transcendente, podemos ressaltar um caráter ambivalente inerente, talvez, à própria estrutura da consciência intencional. Através da intuição, é possível apreender o objeto sem mediações, contudo, a vivência (*Erlebnis*) revela apenas um perfil do objeto apreendido. Desse modo, na apreensão de um objeto pela consciência, há sempre um caráter certo e outro duvidoso ou, como indica Sylvie Le Bon em nota, as instâncias do *certo* e do *provável*, tais como

¹⁵³ « [...] Husserl cherche á repérer des invariantes essentiels, Sartre s’attend á voir des surgissements d’existants et des situations inquiétantes. C’est pourquoi sans doute il ne voit dans l’ego transcendental qu’une fiction spéculative [...] »

¹⁵⁴ « [...] non comme un *deus ex machina* qui articulerait mes moments de conscience de l’extérieur mais comme l’*expression* de l’identité conquise par réitération ou rétention d’un rapport au monde. »

surtem em *O Imaginário*. Em linhas gerais, está no âmbito do *certo* as “consciências-de”, ao passo que estão na esfera do *provável* todo objeto apreendido pela consciência (SARTRE, 2003, p. 109). Sartre desenvolve melhor a questão da apreensão do objeto em *O Imaginário*, em que, por exemplo, nos fornece o exemplo do cubo, cujos lados só podemos apreender por perfis, no máximo, em uma determinada perspectiva, pode-se apreender três lados ao mesmo tempo, mas nunca todos de uma vez. A respeito disso, Sartre explica:

É importante, pois, que eu os apreenda sucessivamente. E quando eu passo, por exemplo, da apreensão das faces ABC às faces BCD, resta sempre uma possibilidade pela qual a face A seja anulada durante minha mudança de posição. A existência do cubo continuará duvidosa¹⁵⁵. (SARTRE, 2005, p. 23).

Desse modo, ainda sobre o exemplo do dado, é *certo* que a consciência-de-dado existe, mas a sua existência permanece no âmbito do provável. Como veremos no decorrer deste detalhamento, o Ego possuía um caráter ambíguo em sua definição e suspeitamos que essa ambiguidade se prolonga nos escritos da década de trinta, de modo a ser rompida em *EN*. Neste aspecto, não apenas paralelos como *certo* e *duvidoso* são utilizados na exposição do Ego em *TE*, também há *atividade* e *passividade*; *interioridade* e *exterioridade*; *transcendente* e *imaneente* etc. De certo modo, essas ambiguidades, que dificultam uma refutação mais consistente do solipsismo, são consequências da articulação entre *Je* (atividade) e *Moi* (passividade). Por essas razões, não podemos considerar o Ego do outro como um objeto em um sentido forte, como um objeto *em-si*, pois Sartre realiza uma tênue diferença entre Ego e psíquico. De acordo com Sartre: “O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente a realizar a síntese permanente do psíquico. O Ego está *ao lado* do psíquico. Notamos aqui que o Ego que consideramos é psíquico e não psicofísico¹⁵⁶”. Contudo, o que garante que o *Je* não reduza o Ego a uma atividade absoluta, ou que o *Moi* transforme o Ego em um objeto opaco? O que está em jogo é a *totalidade sintética indissolúvel* inerente à constituição do Ego, e que, por esse fator, a solução ao problema do solipsismo começa a se tornar mais clara.

¹⁵⁵ « Il faut donc que je les appréhende successivement. Et lorsque je passe, par exemple, de l’appréhension des faces ABC à celle des faces BCD, il reste toujours une possibilité pour que la face A se soit anéantie durant mon changement de position. L’existence du cube demeurera donc douteuse. »

¹⁵⁶ « L’Ego apparaît à la réflexion comme un objet transcendant réalisant la synthèse permanent du psychique. L’Ego est *du côté* du psychique. Nous noterons ici que l’Ego que nous considérons est psychique et non psycho-physique. » (SARTRE, 2003, p. 114, grifo do autor)

A *totalidade sintética indissolúvel*, ressaltada pelo autor faz um contraponto a Husserl, no que diz respeito à necessidade de um suporte constitutivo para assegurar essa totalidade do Ego. Como já ressaltamos, essa independência de um núcleo unificador da consciência e a postulação do Ego transcendente baseia-se em três eixos teóricos: 1) a intencionalidade da consciência; 2) a concepção de um campo transcendental pré-subjetivo; 3) a espontaneidade da consciência, seu princípio irrefletido. Com base nesses três eixos, a unidade do Ego, de modo que o *Je* e o *Moi* não sobressaiam um ao outro, pode ser extraída “[...] da indissolubilidade absoluta dos elementos que não podem ser concebidos como separados, salvo por abstração.¹⁵⁷” (SARTRE, 2003, p. 115). Desse modo, no que tange ao Ego, não há um momento único do *Je* ou do *Moi*, essa separação só existe na inspeção analítica. Ademais, essa totalidade transcendente do Ego participa do caráter duvidoso de toda transcendência, de modo que tudo que é apreendido pela consciência é passível de ser contraposto por intuições subsequentes (SARTRE, 2003, p. 116). Com efeito, utilizando essas afirmações de Sartre para o problema do solipsismo, podemos perceber que o Ego do outro pode até existir em um momento, mas sua existência é variável por causa de sua submissão a outras intuições, em momentos posteriores.

Em outras palavras, parece-nos que a resolução sartriana do problema do solipsismo, com base na sua exposição da tese do Ego transcendente, apenas abre a *possibilidade* para que o Ego do outro exista. Isso não significa, contudo, que o Ego do outro existe *de fato*. Por um lado, o caráter dúbio do Ego enriquece a consistência ontológica da filosofia sartriana em *TE*, pois, Sartre é capaz de explicar a possibilidade do erro. De acordo com Sartre:

Esse caráter duvidoso de meu Ego – ou até mesmo o erro intuitivo que eu cometo – não significa que eu tenho um *Moi verdadeiro* que eu ignoro, mas somente que o Ego intencionado carrega em si mesmo a característica de dubitabilidade (em certos casos o da falsidade)¹⁵⁸. (SARTRE, 2003, p. 116, grifo do autor).

Desse modo, a teoria de Sartre utiliza do mesmo recurso da filosofia de Descartes, para a qual a Vontade não se adequa ao entendimento humano, tornando assim o erro possível por causa da própria limitação humana, como é retratada na Quarta Meditação

¹⁵⁷ « [...] de l’indissolubilité absolue des éléments qui ne peuvent être conçus comme séparés, sauf par abstraction. »

¹⁵⁸ « Ce caractère douteux de mon Ego – ou même l’erreur intuitive que je commets – ne signifie pas que j’ai un *vrai* Moi que j’ignore, mais seulement que l’Ego intentionné porte en lui-même le caractère de la dubitabilité (dans certains cas celui de la fausseté). »

(DESCARTES, 1988, p. 47). De certa maneira, a teoria cartesiana do erro se estabelece na relação entre o *Eu*, a *Vontade* e o *Entendimento*, em uma perspectiva interiorista; em Sartre, a relação se coloca na constituição interna do Ego transcendente, a consciência só faz o processo de evidência e certeza no movimento dos graus da consciência. Por outro lado, o Ego detém essa “dubitabilidade” e apresenta algumas dificuldades para a solução do problema do solipsismo, pois se antes tínhamos o problema de manter o *Je* na estrutura da consciência, salvaguardando uma postura solipsista, agora é preciso transferir o *Je* para a constituição do “objeto” transcendente. Entretanto, Sartre, ao expulsar o *Je* da consciência, não conseguirá explicar o erro nos mesmos moldes cartesianos. Portanto, conferirá ao Ego – a mesma instância que me permite a real possibilidade da existência do outro – um caráter duvidoso.

Adiante, Sartre continua: “A hipótese metafísica não está excluída, segundo a qual meu Ego não se comporia dos elementos existentes na realidade [...], mas seria somente constituído por falsas lembranças.¹⁵⁹” (SARTRE, 2003, p. 116). Ou seja, aparentemente, Sartre abre o caminho para a superação do problema do solipsismo, mas a possibilidade do outro não existir, dada a relatividade conceitual que envolve o Ego, mostra-nos que a proposta sartriana não é tão eficiente com o objetivo de resolver esse problema clássico da tradição filosófica. Entretanto, o problema do solipsismo gira em torno da possibilidade do *Je* ou *Moi* individual criarem os outros, de modo que aceitar uma estrutura unificadora no seio da consciência está fora de cogitação. Contudo, em qual instância da proposta fenomenológica de Sartre o fator da criação está presente? Se o *Je* solipsista encontra-se refutado na primeira parte *TE*, em que ponto o poder criativo da consciência se encontra nesse primeiro texto de Sartre? Respondemos: no Ego. Porém, o Ego não é criador de ações, o que certamente não o tornaria solipsista, mas ele se relaciona com as qualidades e estados, por meio daquilo que Sartre denomina de *produção poética*, isto é, criação. Sartre radicaliza ainda mais o aspecto da criação do Ego: “Esse modo de criação é uma criação *ex nihilo*, no sentido de que o estado não é dado como tendo sido antes do *Moi*.¹⁶⁰” (SARTRE, 2003, p. 116). A respeito disso, o autor fornece-nos um exemplo: “Mesmo que o ódio se dê como atualidade de uma certa potência de rancor ou de ódio, ele permanece alguma coisa de novo, pela relação com a

¹⁵⁹ « L’hypothèse métaphysique n’est pas exclue selon laquelle mon Ego ne se composerait pas d’éléments ayant existé en réalité [...], mais serait seulement constitué de faux souvenirs. »

¹⁶⁰ « Ce mode de création est bien une création *ex nihilo*, en ce sens que l’état n’est pas donné comme ayant été auparavant dans le *Moi*. »

potência que ele atualiza.¹⁶¹” (SARTRE, 2003, p. 116-117). Além disso, essa relação de criação do Ego com seus estados e qualidades se apresenta por uma espontaneidade conservadora. Contudo, é importante salientar que a espontaneidade criadora do Ego não pode ser confundida com a espontaneidade irrefletida da consciência, de modo que, a partir da tênue diferenciação das espontaneidades criativas junto com a noção de passividade, o aspecto antinômico e irracional do Ego começa a se formar e o problema do solipsismo em *TE* se intensifica.

Se considerarmos uma relação intersubjetiva entre dois indivíduos, dois Egos presentes no mundo, em que medida um Ego cria o estado ou qualidade em relação ao outro? Será que Sartre apenas transfere o problema do solipsismo da instância da consciência para o Ego? A respeito da produção do Ego, afirma Mouillie:

De um lado, não há produção sem produtor: o *ego* é isso que ele produz. De outro, só há produção independentemente do produtor: o *ego* não é isso que ele produz. Antinomia que a reflexão cúmplice não pode resolver, já que ela a engendra, mas que chama uma autocrítica da reflexão, na medida em que desvela a verdade natural, *objetiva*, do ego.¹⁶² (MOUILLIE, 2000, p. 55, grifo do autor).

Ou seja, para Sartre, em *TE*, a característica antinômica do Ego é uma verdade objetiva, constatada por análise. Contudo, parece-nos que até o momento, o fator antinômico do Ego, de poder criar e não criar estados e qualidades, autoriza ainda uma espécie de solipsismo. Adiante, Sartre começa a deduzir a irracionalidade envolvida na noção de Ego, pois “A espontaneidade do Ego escapa a si própria, já que o ódio do Ego, ainda que não possa existir apenas por si mesmo, possui, apesar de tudo, uma certa independência em relação ao Ego.¹⁶³” (SARTRE, 2003, p. 118). Com efeito, podemos identificar que *ao mesmo tempo* em que o Ego cria os estados, o ódio, por exemplo, possui um tipo de independência. De certo modo, aquilo que o próprio Ego cria ultrapassa a própria instância egológica. A respeito disso, Sartre define: “O vínculo do

¹⁶¹ « Même si la haine se donne comme actualisation d’une certaine puissance de rancune ou de haine, elle reste quelque chose de neuf par rapport à la puissance qu’elle actualise. »

¹⁶² “D’une part, il n’y a pas de production sans producteur : l’*ego* est ce qu’il produit. D’autre part, il n’y a de production qu’indépendamment du producteur : l’*ego* n’est pas ce qu’il produit. Antinomie que la réflexion complice ne peut résoudre, puisqu’elle l’engendre, mais qui appelle une autocritique de la réflexion en mesure de dévoiler la vraie nature, *objective*, de l’*ego*. ».

¹⁶³ “La spontanéité de l’Ego s’échappe à elle-même puisque la haine de l’Ego, bien que ne pouvant exister par soi seule, possède malgré tout une certaine indépendance par rapport à l’Ego. »

Ego com seus estados permanece, portanto, uma espontaneidade ininteligível.¹⁶⁴” (SARTRE, 2003, p. 118).

No que tange a relação irracional do Ego com a consciência, Sartre corrobora nossa suspeita: “Por irracional que seja essa ligação não é menos do que aquela que constatamos na intuição do Ego.¹⁶⁵” (SARTRE, 2003, p. 118). Dessa maneira, do ponto de vista da irracionalidade da intuição, presente na noção de Ego, a articulação entre *Je* e *Moi* permite o movimento do Ego, movimento de *afetar* e *ser afetado* (SARTRE, 2003, p. 118). Com isso, o autor consegue manter a autonomia da consciência, pois transporta a propriedade da passividade, isto é, do Ego individual, ser afetado pelo ego de outrem, para a instância do Ego transcendente. Desse modo, não é a consciência que detém passividade, mas o Ego. A respeito disso, Sartre afirma: “Em virtude dessa passividade, o Ego é suscetível de ser *afetado*. Nada pode agir sobre a consciência, porque ela é causa de si. Mas, ao contrário, o Ego que produz sofre de volta o choque daquilo que produz.¹⁶⁶” (SARTRE, 2003, p. 118, grifo do autor). Desse modo, dado o fato de o Ego sofrer o efeito daquilo que produz, ainda não está demonstrada a existência clara do outro. O Ego, ao produzir, sofre o efeito de *algo*. Esse “algo” não implica, necessariamente, que haja um outro Ego que o afeta.

Adiante, além da relação irracional de atividade e passividade, o Ego também é síntese da *interioridade* e *transcendência*. No entanto, a interioridade que Sartre faz menção em *TE* não detém mais o mesmo significado que a interioridade dos neokantianos, pois Sartre aceita, em certo sentido, uma interioridade, mas rejeita a noção de *contemplação*. De acordo com Mouillie, a interioridade não se contempla porque toda contemplação a supõe (MOUILLE 2000, p. 47), de modo que a relação de interioridade se resumiria à própria instância que a gera, ou seja, retornaríamos às posições idealistas da “filosofia alimentar”. Todavia, Sartre, com sua proposta de estrutura irracional do Ego, afirma que os estados de consciência mantêm independência, isto é, além da contemplação (SARTRE, 2003, p. 120). Dessa forma, a *totalidade sintética indissolúvel*, inerente à noção de Ego, mantém-se de maneira que a característica antinômica do Ego é ressaltada: “Entre o *ego* e as categorias psíquicas, a

¹⁶⁴ « Le lien de l’Ego à ses états reste donc une spontanéité inintelligible. »

¹⁶⁵ « Pour irrationnelle qu’elle soit, cette liaison n’en est pas moins celle que nous constatons dans l’intuition de l’Ego. »

¹⁶⁶ « En vertu de cette passivité l’Ego est susceptible d’être *affecté*. Rien ne peut agir sur la conscience, parce qu’elle est cause de soi. Mais, au contraire, l’Ego qui produit subit le choc en retour de ce qu’il produit. »

relação de pertencimento atua nos dois sentidos: dele a elas, delas a ele. Ele as obedece e elas o governam; ele as dispõe e elas não existem sem ele.¹⁶⁷” (MOUILLE, 2000, p. 53). Com efeito, que tipo de *interioridade* Sartre confere ao Ego? Sobre isso, Sartre aponta que colocar o ego diante de uma interioridade significa lhe conferir o estatuto de objeto, de modo que o Ego se torna fechado sobre si, a ponto de só mostrar o seu exterior. No que tange o Ego, Sartre afirma: “Ele é interior *para ele*, não *para* a consciência. Naturalmente, ainda envolve um complexo contraditório: com efeito, uma interioridade absoluta jamais tem exterioridade.¹⁶⁸” (SARTRE, 2003, p. 120, grifo do autor).

Desse modo, a interioridade do Ego não é total, ele é uma *quase-exterioridade* e uma *quase-interioridade*; a primeira proporciona um rompimento com a tradicional localização do *Je* na intimidade da consciência. Além disso, “[...] afasta a tentação do solipsismo e aniquila o privilégio do sujeito no conhecimento de si [...]”.¹⁶⁹” (COOREBYTER, 2000, p. 506), de modo que o conhecimento de si dependerá de uma relação entre a consciência, o Ego e o mundo, a qual apresenta um provável avanço em relação ao problema do solipsismo. Contudo, a segunda apresenta um fator oculto no âmago do Ego, haja vista que a *quase-interioridade* é uma relação do próprio Ego em que, segundo Coorebyter, sem ela não haveria antinomia. Visto isso, de acordo com nossas investigações, o fato de o Ego ser uma *quase-exterioridade* e *quase-interioridade* mostra que a possibilidade de acesso ao Ego do outro se torna possível. De acordo com Flajoliet:

A autodenominada interioridade psíquica do outro está, na verdade, totalmente propagada na exterioridade – assim como minha interioridade é para ele totalmente propagada na exterioridade. Nós nos conhecemos – psicologicamente – uns aos outros nessa clareza perfeita que envolve a experiência perceptiva das coisas transcendentais¹⁷⁰. (FLAJOLIET, 2000, p. 819-820)

¹⁶⁷ « Entre l’*ego* et les catégories psychiques la relation d’appartenance joue dans les deux sens : de lui à elles, d’elles à lui. Il leur obéit et elles le gouvernent ; il en dispose et elles, d’elles à lui. Il obéit et elles le gouvernent ; il en dispose et elles n’existent pas sans lui. »

¹⁶⁸ « Il est intérieur *pour lui*, non *pour* la conscience. Naturellement, il s’agit encore d’un complexe contradictoire : en effet, une intériorité absolue n’a jamais de dehors. »

¹⁶⁹ « [...] écarté la tentation du solipsisme et anéantit le privilège du sujet dans la connaissance de soi [...] »

¹⁷⁰ « La soi-disant intériorité psychique d’autrui est en vérité totalement étalée dans l’extériorité – tout de même que mon intériorité est pour lui totalement étalée dans l’extériorité. Nous nous connaissons – psychologiquement – les uns les autres dans cette clarté parfaite qu’enveloppe l’expérience perceptiva des choses transcendentales. »

Desse modo, os indivíduos teriam acesso ao próprio *Je* em uma relação *quase-comum*, pois o Ego se apresenta à consciência como *íntimo* e não como “*da* consciência”, além de que, a *quase-interioridade* promove essa ambiguidade que desautoriza um solipsismo nos moldes da tradição, pois “[...] não há alguma interioridade que seja como uma ilha no seio do mundo [...]”.¹⁷¹ (MOUILLE, 2000, p. 14). No entanto, a tentativa de escapar ao problema do solipsismo está se apresentando frágil, embora Sartre apresente grandes inovações, que facilitam a resolução do problema.

2.3. Limites da resolução do solipsismo em *La transcendance de l’Ego*

Por conseguinte, é evidente que Sartre possibilita uma certa relação intersubjetiva, mas, como vimos, o problema do solipsismo, em *TE*, se encontra, ao que parece, “travado” pela ambiguidade e irracionalidade envolvida na questão do Ego. Contudo, há uma relação necessária entre consciência e Ego, que nos assegura a existência do segundo termo; porém, a validade da proposta sartriana ainda não assegura uma superação de fato. É importante ressaltar que o *Moi*, em Sartre, permanece desconhecido, pois ele aparece como um objeto, de modo que nunca podemos conhecê-lo diretamente, apenas apreendê-lo por perfis, nos termos de Sartre. Desse modo, o *Moi* é uma faceta do Ego que ainda está muito obscura, de modo que nunca podemos conhecer completamente o Ego do outro, além do fato deste mesmo Ego deter a propriedade de um *quase-objeto*. Com efeito, não podemos compreender completamente o ego do outro, ainda há um âmbito no indivíduo que será sempre interior, ao qual só ele terá acesso.

Ademais, no intuito de fazer uma ressalva importante a respeito da tentativa de Sartre de superar o solipsismo em *TE*, na conclusão da respectiva obra, o autor faz uma afirmação que, dependendo da interpretação, pode proporcionar alguns equívocos. O autor afirma que “conhecer-se bem” é tomar o ponto de vista do outro, o qual é um conhecimento falso. Desse modo, é notável a relação individualista do Ego em relação à consciência e a todo embate intersubjetivo, o ponto de vista do outro torna-se irrelevante e, de certo modo, o Ego individual ainda mantém uma prioridade, mesmo retirado de sua “posição privilegiada”. Desse modo, é interessante notar que o Ego de um indivíduo

¹⁷¹ « [...] il n’y a aucune intériorité qui soit comme un îlot au sein du monde [...] ». (MOUILLIE, 2000, p. 14).

é também acessível ao outro na medida em que ambos se reconstroem na *exterioridade*. Contudo, uma das consequências da ambiguidade do Ego é a total autonomia da consciência, enquanto uma individualidade problemática para a resolução do problema do solipsismo em *TE*. A respeito disso, Coorebyter afirma:

A equivalência dos pontos de vista ligados ao Ego permite evitar o solipsismo, mas ele se inclina para a esfera da experiência privada, um fluxo individual que outrem não pode iniciar; porque cada um de nós existe sobre o modo de consciência (de) si [...] ¹⁷². (COOREBYTER, 2000, p. 518).

Desse modo, parece-nos que ao mesmo tempo em que Sartre apresenta avanços para a superar o solipsismo, ele também nos fornece afirmações que não nos garante tal superação. Há uma conservação de certa individualidade que demonstra resquícios solipsistas. Por um lado, a refutação sartriana do solipsismo “[...] supõe que eu aproveite, de maneira direta, o próprio ato pelo qual outrem se representa a meu Ego [...] ¹⁷³” (COOREBYTER, 2000, p. 526). Por outro, mantêm algumas estruturas idealistas no teor constitutivo do Ego transcendente, além de tornar duvidosa, de certo modo, a existência do Ego. Contudo, “Sartre esclarece os direitos de outrem sobre o meu ser e não minha capacidade a garantir seus direitos a ser [...] ¹⁷⁴” (COOREBYTER, 2000, p. 523). Sartre coloca os Egos em embate, impede que um deduza o outro, talvez esse seja um dos maiores avanços para a superação do solipsismo que, em *TE*, certamente necessita ser mais explorado, junto com a característica antinômica do Ego em uma dinâmica irracional. A respeito disso, de modo a finalizar nosso estudo inicial, Coorebyter afirma:

Os mistos psíquicos revelam uma dinâmica, porque sua irracionalidade os impede de se estabilizar: cada ramo das antinomias se inverte em seu contrário, em uma dialética perversa, já que condenada a passar indefinidamente pelas mesmas posições, sem esperança de progresso ¹⁷⁵. (COOREBYTER, 2000, p. 505).

¹⁷² « L'équivalence des points de vue portés sur l'Ego permet d'éviter le solipsisme mais elle surplombe une sphère d'expérience privée, un flux individué qu'autrui ne peut même pas entamer ; parce que chacun de nous existe sur le mode de la conscience (de) soi [...] »

¹⁷³ « [...] suppose que je saisisse de manière directe l'acte même par lequel autrui se représente mon Ego [...] »

¹⁷⁴ « Sartre met en lumière des droits d'autrui sur mon être et non ma capacité à garantir ses droits à l'être [...] »

¹⁷⁵ « Les mixte psychiques relèvent d'une dynamique parce que leur irrationalité les empêche de se stabiliser : chaque branche des antinomies se renverse en son contraire, en une dialectique perverse car condamnée à repasser indéfiniment par les mêmes positions sans espoir de progrès. »

Portanto, o construto psíquico, em *TE*, denominado Ego, possui relações antinômicas em relação à sua constituição interna, de modo a “paralisar” ou “estagnar” um caminho propositivo que leve, de fato, a uma resolução à questão do solipsismo. Além disso, em função da dinâmica irracional em manter sob tensão um aspecto ativo e outro passivo, pouco se propõe a respeito se Sartre superou ou não os extremos idealismo-realismo de sua época. No entanto, o que se pode afirmar, por sua vez, é que a proposta do Ego transcendente apresenta avanços e abre a possibilidade de uma resposta ou um posicionamento mais consistente, que virá acontecer na ontologia de 1943. Agora, em *EN*, haja vista que a consciência agora possui uma clara propriedade em operar por negação, algumas noções serão melhores detalhadas.

2.4. Uma concepção de Ego em *L'être et le néant*

Quando se debate as mudanças formais e, por conseguinte, ontológicas das descrições da *TE* para o *EN*, o texto de Leo Fretz intitulado *Individuality in Sartre's philosophy* (FRETZ, 1992, p. 67) se apresenta como fundamental. A partir desse trabalho, é possível constatar algumas mudanças importantes na concepção de Ego da *TE* para o *EN*, as quais permitem uma melhor descrição do sujeito ou do “Eu” que se opõem ao “Outro” na obra de Sartre. Além de Fretz, Sass (2001) também evidencia essa mudança, pois em *TE* o Ego é um construto psíquico articulado por duas faces, uma ativa e outra passiva. Agora, o Ego, na ontologia de 1943, “[...] aparece como a representação de nossa pessoa, sendo a instância através da qual somos pessoas de fato e de direito, agentes voluntários.” (SASS, 2011, p. 98). Nesta perspectiva, da primeira resposta ao solipsismo, em 1936, para a Terceira Parte de *EN*, constata-se uma oscilação entre impessoalidade e pessoalidade. Segundo Sass, essa oscilação “[...] implica a discussão do modo como o ego surge em *EN*, pensado agora como um *em-si*.” (SASS, 2011, p. 103). Desse modo, evidencia-se uma tensão fundamental para a compreensão da questão do solipsismo que se pode abordar em duas polêmicas: 1) Se considerarmos que o *Ego* congrega as características e propriedades do ser humano, a existência está determinada absolutamente, haja vista a plenitude inerente ao conceito de *em-si* e um *realismo ingênuo* pode se instaurar; 2) Se o psíquico não é dissociado do Ego, ele é o resultado dos atos do para-si na posição tética, tendendo a uma atividade acentuada do *para-si* e uma predominância da atividade da consciência, desencadeando um *idealismo*.

Sass, por exemplo, enfatiza um aspecto da constituição do Ego, em *EN*, que se não for lida com uma tendência realista, no mínimo, pode ser considerada como uma compreensão mais *concreta* do estatuto do psíquico na dinâmica fenomenológica, em Sartre. Visto isso, Sass defende que a forma pela qual o psíquico aparece é de natureza oposta. Em síntese: “Isso significa que o psíquico, na definição sartriana, pertence ao campo do *em-si*, pois ‘seu presente não poderia ser fuga, nem seu porvir possibilidade pura’ (SASS, 2011, p. 105). Sartre, em *EN*, ao apresentar sua concepção de Ego, mantém uma parte da estrutura de *TE*, pois afirma que “Por *psique* nós entendemos o Ego, seus estados, suas qualidades e seus atos. O *Ego* sob a dupla forma gramática do Eu [*Je*] e do Eu [*Moi*] representa nossa *pessoa*, enquanto unidade psíquica transcendente¹⁷⁶.” (SARTRE, 1943, p. 197, grifo do autor). Contudo, o fenomenólogo aproveita para refutar a sua proposta, atribuindo ao *Ego* o estatuto de *pessoa*, de fato e de direito. De acordo com Sass, a mudança do *Ego* de um quase-objeto para um aspecto concreto cujo estatuto é a personalidade já indica uma refutação do solipsismo:

Podemos indicar uma sutil, mas reveladora mudança de posição a partir do momento em que circunscrevemos a discussão acerca da eficácia de postular-se a aniquilação do sujeito transcendental como forma de refutação do solipsismo, principalmente quando o ego é considerado como representação da pessoa. (SASS, 2011, p. 100).

A respeito dessa posição de Sass, discordamos em partes, pois, por um lado, a mudança do Ego para uma “representação” da pessoa realmente apresenta uma avanço em relação ao obstáculo do solipsismo, haja vista os aspectos antinômicos da constituição do Ego em *TE*; por outro lado, o solipsismo enfrentando por Sartre permeia o âmbito de direito e de fato, tal como a possibilidade desse problema ocorrer, logo a consideração do Ego como *personalidade* avança apenas em relação à crítica da fenomenologia transcendental de Husserl presente na primeira parte de *TE*. Além disso, nesse aspecto o trabalho de Sass ignora alguns comentadores importantes que tratam da questão, os quais ressaltam a complexidade da constituição interna do Ego e suas contradições contínuas na obra sartriana¹⁷⁷. Ademais, a partir do trabalho de Sass, é possível notar

¹⁷⁶ « Par *psychè* nous entendons l’*Ego*, ses états, ses qualités et ses actes. L’*Ego* sous la double forme grammaticale du Je et du Moi représente notre *personne*, en tant qu’unité psychique transcendante. »

¹⁷⁷ A obra *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*, de Sass, data de 2011, mas ela é fruto de sua tese de doutorado publicada em 2002. Parte fundamental de nossa bibliografia para a condução do problema como Coorebyter, (2000), Moullie (2000), Giovannangeli (2001) não foram consultadas por Sass, o que indica que o tópico de discordância deve-se, principalmente, por uma linha de comentadores utilizada.

que já na passagem da *TE* para *EN*, o *Ego* passa a possuir uma “concretude” maior, uma vez que é identificado como a personalidade do ser-humano, enquanto síntese das ações, estados e qualidades. Ora, tal alteração teórica nos faz indicar que a via que passa a resposta sartriana, em *EN*, ao obstáculo do solipsismo possui uma tendência realista frente ao idealismo de Husserl, Hegel e, na leitura de Sartre, Heidegger.

Por conseguinte, em função do *Ego* se configurar na *pessoa*, em *EN*, Fretz interpreta essa alteração em torno da noção de *individualidade* na obra de Sartre, de modo que para o comentador, a questão do solipsismo configura-se como uma questão correlata. Aliás, o comentador indaga que se há uma conexão causal entre o trajeto de Sartre em tentar dissolver a questão do solipsismo e falhar em uma ética filosófica (FRETZ, 1992, p. 70). Para Fretz, há um individualismo anarquista, o qual Sartre recusa na *Crítica*, que atrapalha o fenomenólogo francês em desenvolver um projeto ético. De certo modo, esse “individualismo anarquista”, tratado por Fretz em um plano prático, pode ser fundamental por uma “individualidade da consciência” em um plano de direito, isto é, lógico. Ora, como já apresentamos, no percurso de superar a possibilidade formal de um “Eu” derivar as demais, Sartre mantém as individualidades sob relação, sem que uma se dissolva ou se deduza na outra.

Ao levar a questão da individualidade para um âmbito da temporalidade, notamos que na articulação das três *ek-stases* o estatuto de uma pessoa, por exemplo, é único e individual. O passado, presente e futuro não são retidos, apenas, pela unidade do para-si, mas também para um para-si que os separa por meio do *nada* (*néant*) (SARTRE, 1943, p. 193). Um passado que foi e não é mais; um presente que se desvanece à medida que é projeto; um futuro que não pode ser concebido sem as duas últimas *ek-stases*. Tal articulação, de acordo com Sartre é operado pela reflexão, que é consciência das três dimensões *ek-státicas*. Por essas razões, que a consciência não se totaliza por completo e preserva em si uma individualidade que não se compara às outras, pois depende apenas de si. A respeito disso, Sartre afirma: “Enfim, ela [a reflexão] descobre o para-si em sua totalidade destotalizada enquanto *individualidade* incomparável que ela *é ela mesma* sob o modo de ter-de-sê-lo [...].¹⁷⁸” (SARTRE, 1943, p. 193). Em outras palavras, essa individualidade da consciência indica a natureza da consciência, tornando-a única pelo seu caráter reflexivo. Com efeito: “A reflexão, então,

¹⁷⁸ « Enfin, elle découvre le pour-soi dans sa totalité détotalisée en tant que l’individualité incomparable qu’elle *est elle-même* sur le mode d’avoir à l’être. »

apreende a temporalidade na medida em que ela se desvela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, quer dizer como historicidade.¹⁷⁹” (SARTRE, 1943, p. 193). Além desse aspecto temporal, Fretz, por exemplo, que consciência, em Sartre, não é apenas consciência de um objeto transcendente, mas um processo de autoconsciência, de modo a realocar o tema da individualidade. A respeito disso, Fretz afirma: “[...] Sartre conclui que não é o Eu que torna possível a unidade e individualidade da consciência, mas sim o inverso em que essa unidade e individualidade fazem com que o Eu pessoal se torne manifesto em circunstâncias específicas¹⁸⁰”. Em outras palavras, a individualidade da consciência não é uma consequência de um “Eu” idealista, muito pelo contrário, o aspecto ativo do Ego (*Je*) atua em função de uma unidade e individualidade já demonstrada por Sartre, o que conduz nossa investigação a adentrar nos meandros dessa “individualidade incomparável” da consciência, por aquilo que Sartre denomina de *ipseidade*. Ora, se uma consciência é única e individual, ao ponto de não ser comparada outras, em que medida outrem participa em sua ipseidade? O si mesmo, ao se constituir, independe de outrem? Com base nessas dúvidas abordaremos duas leituras possíveis da *ipseidade* em Sartre.

2.4.1. ipseidade sem outrem: leitura cronológica

O conceito de *ipseidade*, em Sartre, antes de mais nada, tem origem na tradução da palavra alemã *Selbstheit*, influenciada pela tradução de Corbin. Em *Un nouveau mystique*, ensaio publicado nos *Cahiers du Sud* em 1943 e compilado no conjunto de *Situations I*, Sartre detalha a origem e o emprego do termo *ipseidade*: “Corbin o utiliza para tornar o termo alemão “Selbstheit”, que significa retorno existencial sobre si a partir do projeto. É esse retorno sobre si que faz nascer o *si*. Assim, a ipseidade é uma relação reflexiva que se cria ao vivê-la¹⁸¹” (SARTRE, 1947, p. 159, grifo do autor). Fluxo e espontaneidade são elementos que circundam a *ipseidade* em Sartre. Trata-se de

¹⁷⁹ « La réflexion saisit donc la temporalité en tant qu'elle se dévoile comme le mode d'être unique et incomparable d'une ipséité, c'est-à-dire comme historicité. »

¹⁸⁰ “[...] Sartre concludes that it is not the I that makes possible the unity and individuality of consciousness, but rather the reverse in that this unity and individuality cause the personal I to become manifest under specific circumstances.”

¹⁸¹ « M. Corbin l'utilise pour rendre le terme allemand de 'Selbstheit', qui signifie retour existentiel vers soi à partir du projet. C'est ce retour vers soi qui fait naître le *soi*. Ainsi l'ipséité est un rapport réflexif que l'on crée en le vivant. »

uma autoprodução de si pelo simples fato de ser, o que, de certo modo, não implica a existência de outrem, mas apenas do *mundo*.

De acordo com Rouger, na noção de *ipseidade* “[...] se manifesta o componente mais original, e mais decisivo, da ontologia sartriana, d’A *transcendência do Ego* ao *L’Être et le Néant*.¹⁸²” (ROUGER, 1986, p. 19), tal afirmação, que concordamos, gira em torno do fato de que a noção de *ipseidade* reside algumas nuances teóricas que colaboram com um objetivo geral de escapar as alternativas do idealismo e realismo, mas também de propor uma nova concepção de “*si mesmo*” não a vinculando como deduzida de outra consciência. Neste aspecto, Sartre inicia a seção intitulada *O eu e o circuito da ipseidade* retomando seus avanços descritos na *TE*, o qual não identifica o “Eu” à consciência, isto é, agora em *EN*, o para-si. Agora, em *EN*, nos apresenta uma novidade: a concepção de que o Ego é em-si e não para-si. Se por um acaso o Ego o fosse igualado ao para-si, ele estaria regido pela máxima do para-si que consiste em *é o que não é e não é o que é*, o que, na perspectiva de Sartre não é modo de existência do “Eu”. Segundo Sartre: “Assim, o Ego aparece à consciência como um em-si transcendente, como um existente do mundo humano, não como *da* consciência.¹⁸³” (SARTRE, 1943, p. 140). Dessa afirmação podemos tirar algumas indicações: 1) o Ego, construto psíquico transcendente no mundo, passa a se configurar como um em-si apreendido pela consciência, para-si; 2) ao ser tomado como um em-si e, por conseguinte, um existente do mundo, o Ego apresenta um embasamento mais concreto que aquele de *TE*; 3) Se o Ego, nas descrições seguintes de Sartre é considerado como uma “representação” da pessoa e possui agora uma acepção concreta, o que significa, então, afirmar que o Ego não é *da* consciência? Ora, uma possível abordagem é retornar para a própria descrição sartriana que não considera a ipseidade e o “Eu” como sinônimos ou totalmente identificáveis, há uma relação entre ambos que permite o Ego se constituir *no mundo*, de maneira transcendente, ou seja, a construção da personalidade suscetível aos demais elementos que compõem o mundo.

No entanto, por meio dos resultados obtidos na *TE*, a consciência se torna um “campo transcendental” impessoal, porém em *EN* com o objeto tomando outra dimensão existencial e relação fenomenológica consistindo em descrições entre o para-

¹⁸² “[...] se manifeste la composante la plus originale, et la plus décisive, de l’ontologie sartrienne, de la *Transcendance de l’Ego* à *L’Être et le Néant*. »

¹⁸³ « Ainsi l’Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme *de la* conscience. »

si e em-si, como fica o estatuto impessoal da consciência? A personalidade da consciência surge na medida em que apreende o Ego transcendente, de modo que, nas palavras de Sartre, o Ego é “[...] a consciência em sua ipseidade fundamental que permite aparição do Ego, em certas condições, como fenômeno transcendente dessa ipseidade.¹⁸⁴” (SARTRE, 1943, p. 140). Em outras palavras, se o Ego agora é considerado como um em-si transcendente, esse em-si não pode ter um *si*, pois ele é o que é, não há produção de negatividade e movimento de nadificação no em-si, por isso o Ego, por ser *no* mundo, possibilita a sua própria aparição e sua relação com o *si* da consciência. A personalidade, de certo modo, consiste em uma relação entre *para-si*, Ego e mundo. No rigor do texto sartriano e especificamente na seção dedicada ao circuito da ipseidade, outrem ainda não aparece ou é desconsiderado da construção pessoal, individual e única de uma consciência. A respeito disso, Sass sintetiza: “Sem mundo não há ipseidade, e por conseguinte, não há pessoa; por outro lado, sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo.” (SASS, 2021, p. 47).

Ao considerar essas afirmações, de modo a ressaltar a relação indissociável entre mundo, pessoa e ipseidade, pode-se notar a falta da figura de outrem nessa construção teórica tão importante nos pressupostos que envolvem uma alternativa ao realismo e idealismo e, por conseguinte, a dissolução do solipsismo, enquanto questão válida. Alt, por exemplo, ao expor as suas notas sobre um curso de Benoist, na Sorbonne, sobre *EN*, em que se pode, em linhas gerais, dividir o *EN* em duas partes. Sobre a leitura de Benoist, Alt relata: “Sua leitura opera com uma divisão entre uma primeira metade do livro, onde há um solipsismo do para-si que ele denominou de ‘o triunfo da ipseidade’, até o ‘encontro’ com o outro que se dá a partir da segunda metade” (ALT, 2017, p. 30). Desse modo, se uma leitura cronológica é realizada nas descrições fenomenológicas antes da Terceira Parte de *EN*, em que se concentra as descrições com outrem, podemos afirmar, talvez, que outrem não é relevante para a construção de si e suas determinações de valor nas primeiras partes da ontologia? Tal problema, por exemplo, acontece em Husserl, o que poderíamos denominar de *Paradoxo da Quinta Meditação* (BARATA, 2000, p. 21), que consiste no fato de todo o percurso das *Meditações* para o conhecimento do mundo e constituição de si a figura de outrem é desconsiderada, devido à redução. Outrem só surge, de maneira efetiva, na Quinta Meditação e nos leva

¹⁸⁴ « [...] la conscience dans son ipsité fondamentale qui permet l’apparition de l’Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipsité. »

a pensar se o outrem é dispensado na constituição de si, em Husserl, levando a algo que poderíamos denominar de “solipsismo metodológico”. Por conseguinte, tal problema, ao que nos parece, se arrasta na economia argumentativa de *EN*, pois a figura de outrem é desconsiderada no circuito da ipseidade.

A consciência, no circuito da ipseidade, é remissão ao próprio Ego, como é ao próprio si (SARTRE, 1943, p. 141), de modo que, como já foi ressaltado, o *si* ou o “Eu” não habita a consciência, em Sartre. Desse modo, em qual aspecto a consciência se torna pessoal? Segundo Sartre, é no puro movimento da reflexão que a consciência se faz *pessoal*¹⁸⁵, o que não quer dizer que as figuras de pessoalidade se tornam *habitantes* da consciência, mas que apenas se relacionam de maneira mais íntima com a consciência intencional que as apreendem no mundo. Portanto, o que torna a consciência pessoal, no circuito da ipseidade, é “[...] o fato de existir para si como presença a si.¹⁸⁶” (SARTRE, 1943, p. 140). Essa relação, é o que Sartre denomina de primeiro movimento da ipseidade, mas há um segundo que diz respeito a uma relação da consciência com os possíveis. O segundo movimento da ipseidade ou segundo aspecto essencial da pessoa configura-se como uma *presença-ausente*, pois o para-si remete a algo *para além* das possibilidades: “A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, nesse sentido que o possível que eu sou não é uma presença ao para-si como o reflexo-refletidor, mas como *presença-ausente*.¹⁸⁷” (SARTRE, 1943, p. 140). Desse modo, articula-se no circuito da ipseidade uma relação da consciência com o correlato intencional que implica as relações irrefletidas, em que o a consciência é pura espontaneidade e se esgota no objeto; a refletida que é uma remissão ao passado; e a reflexiva que implica um posicionamento temática da consciência e uma relação de transcendência para além dos possíveis. As relações refletidas e reflexivas podem ser sintetizadas na díade reflexo-refletidor. Seja qual for a relação específica, outrem não participa dessa constituição, inclusive na qualidade de “algo pertencer a alguém” implica um idealismo na relação com o mundo. A respeito disso, afirma Sartre: “O mundo (*é*) meu porque ele está assombrado por possíveis os quais são consciências as

¹⁸⁵ É importante retomarmos algumas descrições da *TE*, pois o “Eu” surge para a consciência na consciência refletida e se afirma de modo posicional na consciência reflexiva, que é a consciência do *cogito*: “Eu sou, eu existo”.

¹⁸⁶ « [...] le fait d'exister pour soi comme présence à soi. »

¹⁸⁷ « L'ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du *cogito* préreflexif, en ce sens que le possible que je suis n'est pas une présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu'il est *présence-absente*. »

consciências possíveis (de) si que *eu sou* e são esses possíveis na medida em que eles conferem sua unidade e seu sentido de mundo¹⁸⁸ (SARTRE, 1943, p. 141, grifo do autor). Em suma, o mundo se torna “meu” na medida que a ipseidade da consciência se relaciona com seus possíveis, uma vez que esses possíveis dizem respeito à constituição do si. Desse modo, haja vista que outrem não participa da construção do *si mesmo*, o mundo que se relaciona com a consciência, portanto, em uma leitura cronológica da ipseidade, desconsidera a existência de outrem, o que nos leva afirmar a existência de um certo solipsismo em *EN*, antes da Terceira Parte.

2.4.2. ipseidade com outrem: leitura lógica

No entanto, se levantarmos a hipótese de que outrem sempre perpassa as descrições sartrianas, em *EN*, de maneira sutil, haja vista que ele é apresentado – em um sentido mais ontológico – apenas na Terceira Parte? Se o para-si é relação a si, com Ego e o mundo, o outro também não possui uma ipseidade? Qual é o estatuto da ipseidade de outrem? Em uma leitura lógica, articulando outras passagens de *EN*, pode-se inferir a existência de outrem contempla a relação no circuito da ipseidade, afastando, portanto, a possibilidade de um idealismo ingênuo.

Se realizarmos um salto para algumas descrições sobre a relação da consciência com outrem, o principal argumento que perpassa a seção, no intuito de dissolver a questão do solipsismo é tratar como indissociável o “Eu” do “Outro”, sem deduzir um do outro, mas mantendo uma *relação originária* entre os termos. Desse modo, ao manter as individualidades e independências dos termos, desencadeia-se termos secundários como “Eu-sujeito” e “Eu-objeto”, pois o “Eu” por mais que é apreendido por outrem, continua sendo um “Eu”, mas há um caráter passivo em relação ao sujeito que o apreende. Com efeito, o “Eu-sujeito”, na medida que apreende um “Eu-objeto”, mantém no momento da visada intencional a *ipseidade de outrem*? Segundo Sartre: “E o outro, através do qual *me chega*, não é nem conhecimento, nem categoria, mas o *fato* da presença de uma liberdade estrangeira.¹⁸⁹” (SARTRE, 1943, p. 314). Neste aspecto, o

¹⁸⁸ « Le monde (*est*) mien parce qu’il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que *je suis* et ce sont ces possibles en tant que tels qui lui donnent son unité et son sens de monde. »

¹⁸⁹ « Et l’autre, par qui ce moi *m’arrive*, n’est ni connaissance ni catégorie, mais le *fait* de la présence d’une liberté étrangère. »

fenomenólogo francês afirma que o desprendimento o sujeito, haja vista que o *para-si* é além daquilo que apreende, em função das relações com as possibilidades, e a liberdade de outrem constituem uma só coisa. Dessa maneira, não se pode, ao menos, conceber um para-si sem o outro (SARTRE, 1943, p. 314).

Por conseguinte, se podemos falar do *Outro*, em geral, enquanto categoria, é fundamental a consciência seja enquanto negação desse *Outro*, de modo a afirmar o *si mesmo*. Basicamente, eu sou na medida em que não sou o outro. Essa relação de negação, segundo Sartre: “Essa negação que constitui meu ser e que, como diz Hegel, me faz aparecer como o *Mesmo* em face do Outro me constitui sobre o terreno da ipseidade não tética em ‘*Eu mesmo*’¹⁹⁰” (SARTRE, 1943, p. 322). Em outras palavras, agora na Terceira Parte de *EN*, outrem aparece como aspecto fundamental da constituição de si mesmo. De modo mais radical: a ipseidade de uma consciência não seria possível sem a existência de outrem. Portanto, o circuito da ipseidade, antes uma relação de consciência, *Ego* e mundo, de modo que sem um dos termos, nada ocorre, agora, passa a ser uma relação entre *consciência, meu Ego, outrem, o ego de outrem* e o mundo. Com efeito, em uma leitura lógica, um pouco mais sistemática do circuito da ipseidade, salva-se a o circuito do idealismo e mantém a teoria coesa para enfrentar *de fato*, o obstáculo do solipsismo.

¹⁹⁰ “Cette négation qui constitue mon être et qui, comme dit Hegel, me fait apparaître comme *le Même* en face de l’Autre me constitue sur le terrain de l’ipséité non-thétique en ‘*Moi-même*’. »

CAPÍTULO 3: O SOLIPSISMO ENTRE REALIDADE E IDEALIDADE

“Perdia a realidade da vista e vivia subdelirante num mundo de coisas grotescas, absurdas e não existentes. Punha-me a apelar para o Acaso, como se tivesse predileções.” (BARRETO, p. 22, 1995).

3.1. A constatação da existência de outrem

Uma vez que se procurou argumentar que a realidade-humana, para Sartre, se dá a partir de condutas negativas, em que se opera a fórmula fundamental da consciência em ser o que não é e não ser o que é. Fora isso, essa realidade-humana também se estabelece por meio do *cogito*. Visto isso, esses dois aspectos (negatividade da consciência e *cogito*) permitem estabelecer um fio condutor que nos leva ao corolário de que a realidade-humana é *para-si*. Não se trata, portanto, simplesmente de polemizar a consciência enquanto *para-si*, uma vez que se é ressaltado o âmbito da consciência na apreensão, mas se trata de um *para-si* que se assenta na negatividade da relação fenomenológica e constituindo, assim, uma realidade-humana. Em outras palavras, uma relação própria com o mundo. Cabe-nos, talvez, dissertar sobre essa nuance específica da constituição da realidade-humana por meio da consciência. Sartre, aliás, afirma que a estrutura ontológica do *para-si* é própria do sujeito: “Esta estrutura ontológica é *minha*, é ao *meu* sujeito que eu me cuido e, portanto, esse cuidado ‘para mim’ me revela um ser que é *meu* ser sem ser-para-mim.¹⁹¹” (SARTRE, 1943, p. 259, grifo do autor). Desse modo, frente a algo que se releva ser própria do sujeito e que ao mesmo tempo não é, abre-se a característica de outrem enquanto mediador e o *ser-para-outrem*, pois uma outra consciência apreende e determina aspectos sobre um sujeito, o qual desconhece ou que simplesmente não existia. A relação entre “Eu” e “Outro”, enquanto categorias ontológicas, não se limita a uma comprovação mútua, mas indica um enriquecimento existencial como resultante da relação, demonstrando assim sua interdependência.

O Outro, enquanto estrutura ontológica, configura-se como um mediador do “Eu”, em uma relação consigo mesmo. Talvez, seria como se o Outro revelasse algo que

¹⁹¹ “Cette structure ontologique est *miienne*, c’est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci ‘pour-moi’ me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi. »

o próprio “Eu” desconhece, pois, afinal de contas, tais categorias não se dão de maneira isolada. Visto isso, a consciência de outrem “[...] é o mediador indispensável entre eu e mim mesmo: tenho vergonha de mim *tal como apareço* a outrem. E, pela aparição própria de outrem, eu sou capaz de carregar um julgamento sobre mim mesmo, tal como sobre um objeto.¹⁹²” (SARTRE, 1943, p. 260). Neste trecho, constata-se uma das primeiras aparições da *vergonha* enquanto sentimento existencial em função da intersubjetividade. A vergonha, em linhas gerais, diz respeito ao olhar para si mesmo com o olhar de outrem, de modo que, ao se defrontar com esse olhar alheio, é possível estabelecer conclusões sobre o “Eu”. Desse modo, a vergonha se refere a um sentido de si a si em função de outrem, pois se o Outro, enquanto categoria ontológica, não existisse, jamais o “Eu” poderia se envergonhar. Essa *vergonha* pressupõe um existente externo e independência do sujeito. Ademais, é imprescindível que se ressalta a dimensão objectual que permeia a relação de intersubjetividade, em Sartre, pois a síntese – dimensão propriamente hegeliana para resolver as contradições – não existe no mesmo estatuto na ontologia sartriana, uma vez que o autor francês compreende por síntese a manutenção das contradições. Com efeito, toda dimensão intersubjetiva implica uma dimensão objectual, isto é, uma maneira de existir como objeto, ainda de maneira parcial.

Sobre a dimensão intersubjetiva, Sartre afirma que: “[...] a vergonha é, por natureza, *reconhecimento*. Eu reconheço que eu *sou* como outrem me vê.¹⁹³” (SARTRE, 1943, p. 260). Obviamente, por situar a discussão sobre a alteridade e intersubjetividade no registro do problema do solipsismo, o dilema entre realismo e idealismo, aqui, é ressaltado, pois outrem não detém totalidade do sujeito, mas revela uma face, um perfil, um aspecto dessa outra existência. Caso o sujeito revelasse a totalidade de outrem, ele deduziria a existência de outrem de si mesmo, recaindo em idealismo e, por conseguinte, autorizando o solipsismo na ontologia sartriana. No entanto, o estatuto do reconhecimento em *EN* ressalta as diferenças e as mantém em tensão na relação ontológica. Trata-se, em linhas gerais, em manter a autonomia das categorias ontológica (Eu e Outro), relacionando-as de modo conflituoso, sem que um reduza o outro em seu âmago. Circunda-se, por conseguinte, a resolução do solipsismo no dilema entre real e

¹⁹² « [...] autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j’ai honte de moi *tel que j’apparais* à autrui. Et, par l’apparition même d’autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c’est comme objet que j’apparais à autrui. »

¹⁹³ « [...] la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. »

ideal. Por isso, o reconhecer não se dá como uma mera *comparação* ou *analogia*. O reconhecimento é constatação de outrem em sua individualidade e diferença, por isso tende ao conflito.

Desse modo, Sartre afirma que não se pode ser vulgar sozinho (SARTRE, 1943, p. 260), haja vista que aquele que é considerado vulgar é em relação ao olhar de outrem. A vulgaridade que existe no “Eu” é constatada pelo olhar do “Outro”, mas como já detalhamos, essa constatação não é a totalidade do “Eu”. Porém, ser vulgar é algo que faz parte do “Eu” e que vem à existência por meio do olhar de outrem. Contudo, o fenomenólogo francês explica que este novo ser que aparece para outrem não reside *em* outrem (SARTRE, 1943, p. 260), de modo as características, atributos, qualidades etc., que outrem afirma no sujeito não é algo *produzido por outrem*. Já por esse aspecto, o idealismo na intersubjetividade, em Sartre, não se sustenta. Com efeito, há uma certa responsabilidade do sujeito, em sua relação com outrem, para algo possa ser constatado, tal como no exemplo utilizado da vulgaridade, pois o “Eu” e “Outro” são estruturas inseparáveis. Nas palavras de Sartre: “Assim, a vergonha é vergonha *de si diante de outrem* [...]”.¹⁹⁴ (SARTRE, 1943, p. 260). Portanto, duas perguntas levantadas por Sartre nos ajudam a balizar a problemática do solipsismo entre o realismo e idealismo, pois a primeira diz respeito à existência de outrem – leia-se existência indubitável –, ao passo que a segunda se refere sobre a relação da consciência do sujeito com a consciência de outrem, isto é, “ser com o ser de outrem (SARTRE, 1943, p. 261).

3.2. Sartre contra os realistas

Jacques Presseault, em *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*, considera que os realistas nunca se preocuparam tanto com o problema dos Outros (PRESSEAULT, 1970, p. 60). Presseault, inclusive, desenvolve uma linha de raciocínio baseando-se na hipótese de que é pelo fato da ação imediata e recíproca das substâncias pensantes que faz Sartre recusar o realismo (PRESSEAULT, 1970, p. 60). Se para o realista não há uma consciência que produz conhecimento do mundo, ou seja, a relação que o realista opera é da ordem do corpo e do mundo, então a esses extremos de apresentam em termos exteriores, de distância espacial, dificultando a chegada de um

¹⁹⁴ « Ainsi la honte est honte *de soi devant autrui* [...] ». »

ao outro. Sartre afirma: “Se as almas são separadas por seus corpos, elas são distintas como esse tinteiro é distinto desse livro, isto é, não se pode conceber presença imediata de um ao outro.¹⁹⁵” (SARTRE, 1943, p. 261). Ao levar em consideração que o realista toma tudo como “já dado”, a consequência que Sartre extrai é de que o outrem também é um dado extraído do mundo. Além do problema da distância que já mencionamos se fazer ainda mais presente nesse ponto, a manutenção do “Outro”, enquanto um mero dado a ser apreendido deslegitima o estatuto da realidade daquilo que é apreendido. Em outras palavras, se “Outro” é um dado apreendido, aquele que apreende é algo mais que um mero dado, propiciando um descompasso entre aquele que percebe e o percebido, outrem se tornaria totalmente passivo e aquele perceber o detentor de toda atividade do conhecimento. Desse modo, a balança do realismo e idealismo penderiam para um dos lados comprometendo o objetivo sartriano de superar o impasse, tal como o solipsismo.

Ademais, poderíamos delimitar que o cerne da crítica de Sartre aos realistas está no seguinte trecho:

No entanto, na medida em que o realismo tenta dar conta da consciência por uma ação do mundo sobre a substância pensante, não se preocupou em estabelecer uma ação imediata e recíproca das substâncias pensantes entre si: é por intermédio do mundo que elas se comunicam; entre a consciência de outrem e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo de outrem são os intermediários necessário¹⁹⁶. (SARTRE, 1943, p. 261).

Se a resposta que o realismo fornece à questão do solipsismo não estabelece uma relação imediata do “Eu” com “Outrem”, de modo que o “corpo” e o “mundo” configuram-se como intermediários necessários da relação, tal vertente teórica não se apresenta viável para dissolver a questão das outras consciências. Presseault, aliás, problematiza essa questão de maneira mais profunda ao se concentrar à intuição do corpo pela consciência (PRESSEAULT, 1970, p. 61). Se o corpo é intuído por uma consciência, em um contexto realista, o que permite garante que esse corpo – objeto da intuição – possui um para-si? Ou seja, o que distinguiria um mero corpo apreendido do corpo de outrem? O corpo de outrem pode até ser apreendido, em um processo de

¹⁹⁵ « SI les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encier est distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre. »

¹⁹⁶ « Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles : c'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent ; entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires. »

reconhecimento, no entanto, tal processo não ocorreria de maneira imediata. Neste aspecto, Sartre extrai uma conclusão importante: haja vista o fato do realismo se fundamentar na certeza de outrem pela presença “em pessoa”, em termos espaço-temporais, não se poderia postular a mesma certeza da consciência desse outrem apreendido. Tal como já apresentamos, a consciência é uma *ausência*, uma significação. Por isso, Sartre afirma: “[...] em uma filosofia fundada sobre a intuição, não há nenhuma intuição da alma de outrem.¹⁹⁷” (SARTRE, 1943, p. 261-262). Em outros termos, de acordo com Sartre, no realismo não há lugar à intuição de outrem, de modo que perceber um corpo não significa necessariamente perceber o corpo de outrem. Por mais que esse corpo possua movimentos particulares ou, nas palavras de Sartre, uma *héxis* (ἔξις), mas o que não exclui o fato de pertencer à categoria de corpo. Com efeito, Sartre atesta: “Se é verdade que para o realismo espiritualista, a alma é mais fácil de se conhecer que o corpo, o corpo será mais fácil de se conhecer que a alma de outrem.¹⁹⁸” (SARTRE, 1943, p. 262).

Tais análises críticas sobre os realistas desencadeiam em uma só conclusão: por meio de uma orientação estritamente realista não se pode estabelecer um conhecimento indubitável de outrem. Sempre haverá uma margem que autorizará o dilema do solipsismo, agora em um recorte realista. Sartre indica que a perspectiva realista só fornece um conhecimento *provável* de outrem, reafirmando a tese equivocada de que outrem não passa de um mero corpo (SARTRE, 1943, p. 262). Neste aspecto, Sartre levanta duas questões importantes: 1) Se os animais são máquinas, por que o homem que vejo passando na rua também não o é? 2) Porque não seria válida a hipótese radical dos behavioristas? (SARTRE, 1943, p. 262). No que diz respeito à primeira questão, acreditamos que Sartre tenha se referido à ao filósofo iluminista La Mettrie, o qual radicaliza a noção de *res extensa* de Descartes para fundamentar a sua tese sobre o homem-máquina, ou seja, todas as operações realizadas pelo homem ocorrem devido a um ponto de vista físico. Além disso, La Mettrie, ao se valer do pensamento cartesiano que afirma que os animais não têm alma, considerando-os máquina, estende essa análise ao homem. Agora, retornando à questão levantada por Sartre, uma vez estabelecido que não há alma ou consciência, de modo que o homem e os animais são puramente corpos

¹⁹⁷ « [...] dans une philosophie fondée sur l’intuition, il n’y a aucune intuition de l’âme d’autrui. »

¹⁹⁸ « S’il est vrai que pour un réalisme spiritualiste, l’âme est plus facile à connaître que le corps, le corps sera plus facile à connaître que l’âme d’autrui. »

espaço-temporais, mantidos por uma relação físico-química, totalmente materiais, o que distinguiria um do outro? O que impediria de igualar o estatuto ontológico do homem para um cachorro? Nada. Ademais, no que tange à segunda questão levantada por Sartre, sobre os behavioristas radicais, também é desconsiderado a existência de mente, alma, consciência etc., priorizando a compreensão dos animais pela estrutura comportamental e disposição física em um ambiente. Tanto o materialismo iluminista, quanto o behaviorismo radical se assentam em um realismo filosófico que impossibilita distinguir o sujeito dos demais entes e, além disso, inviabiliza o conhecimento de outrem enquanto uma subjetividade.

De acordo com Sartre, as doutrinas realistas tomam a existência de outrem como certa e provável o conhecimento que se pode ter nessa relação de alteridade (SARTRE, 1943, p. 263). Segundo o fenomenólogo francês, considera-se que a realidade totalitária da estrutura de outrem é idêntica ao sujeito que apreende. Desse modo, além de todas as críticas já conduzidas aos realistas, pode-se também afirmar que a compreensão realista da intersubjetividade implica em uma relação de *analogia* com outrem, de modo que as propriedades e determinações do “Outro” serão espelhos e reproduções do “Eu”, implicando em uma relação que visa extinguir a diferença, em determinado sentido. Nesse processo, Sartre indica uma reviravolta na questão e acusa os realistas de idealismo, isto é, o realismo, uma vez radicalizado, se transforma em idealismo. “Assim, por uma curiosa reviravolta, por ter colocado a realidade do mundo exterior, o realista é forçado a se dirigir ao idealismo quando considera a existência de outrem.¹⁹⁹” (SARTRE, 1943, p. 263). Visto isso, ao levar a crítica do realismo ao limite, Sartre delimita o âmbito de desenvolvimento dos problemas relativos à intersubjetividade à esfera do idealismo. No entanto, não é correto dizer que o problema do solipsismo, pelo menos o encarado por Sartre, é uma peleja exclusiva da fenomenologia existencialista contra os diversos idealismos filosóficos, há um lugar para o realismo no desenvolvimento da questão. Sartre atesta: “Se o realismo nos remete assim para o idealismo, não será mais sensato colocar-nos imediatamente na perspectiva idealista e crítica?²⁰⁰” (SARTRE, 1943, p. 263). A partir desse ponto, Sartre abre novamente um

¹⁹⁹ « Ainsi, par un curieux retournement, pour avoir posé la réalité du monde extérieur, le réaliste est forcé de verser dans l’idéalisme lorsqu’il envisage l’existence d’autrui. »

²⁰⁰ « Si le réalisme nous renvoie ainsi à l’idéalisme, n’est-il pas plus avisé de nous mettre immédiatement dans la perspective idéaliste et critique ? »

diálogo crítico com o pensamento de Kant, agora mais voltado ao estatuto do “Outro” enquanto objeto passível de ser apreendido por meio das formas puras da intuição.

3.3. O solipsismo para além do idealismo: uma proposta existencial

De certo modo, Sartre, em *EN*, aprofunda uma crítica a Kant já realizada em *TE* cujo escopo envolvia a questão do “Eu penso” kantiano e a possibilidade, *de fato*, de acompanhar todas as representações. Em *TE*, Sartre conclui que postular um “Eu” transcendental configura-se como um mero construto lógico que não permite compreender a alteração de estados de consciência, o que faz a sua crítica de voltar a Husserl. Contudo, agora, em *EN*, Sartre enfatiza um ponto da filosofia crítica de Kant que é pouco explorada ou polemizada entre os comentadores de Kant, que é o problema do “Outro”, enquanto categoria ontológica, na economia argumentativa da *Crítica da Razão Pura*. Por mais que Sartre tendencie a discussão por esse âmbito, a ponto de correr o risco de cair em um anacronismo ou evidencie um ponto não debatido entre os kantianos, o que mais se verifica é o fato de Sartre igualar o “Outro”, em Kant, como um objeto qualquer apreendido pela intuição.

O fenomenólogo francês não escolhe dialogar com a filosofia de Kant por acaso, pois, como já apontamos, a primeira crítica sartriana direta ao criticismo kantiano se dá em *TE*. Porém, essa escolha também tem relação com dois fatores históricos: 1) neokantismo francês da primeira metade do século XX relê Kant não na letra, mas no espírito, o que o torna, de certo modo, idealistas; 2) Sartre considera como idealista o pensamento que faz uso da noção de *representação*, isto é, que postule qualquer filosofia que não coloque à consciência de maneira imediata e total ao objeto apreendido. Por essas razões, Kant tem de ser o primeiro alvo, por excelência. Na leitura de Sartre, para os idealistas, outrem é apenas “minha representação”, de modo a ser um fenômeno que se refere a outros fenômenos. O que diferenciaria um fenômeno do outro é a sua forma organizada de aparecer, com gestos, ações, expressões e condutas (PRESSEAULT, 1970, p. 64). Em linhas gerais, o entrave da filosofia crítica, aos olhos de Sartre, para a resolução do problema do solipsismo se dá na seguinte questão: Como pode outrem, enquanto unidade sintética de suas experiências, organizar as minhas

experiências? Haja vista que cada sujeito experimenta suas próprias impressões? O que aconteceria é a dissolução de um sujeito pelo outro ou um impasse que atravancaria o desenvolvimento lógico da relação intersubjetiva.

Ademais, Sartre reconhece que esse outrem que é apreendido pela intuição possui alguma particularidade. Contudo, afirma o autor:

Paralelamente, se é verdade que outrem representa um tipo particular de objeto que se descobre na nossa experiência, é necessário, na própria perspectiva de um kantismo rigoroso, em se perguntar como é possível o conhecimento de outrem, isto é, estabelecer as condições de possibilidade da experiência dos outros²⁰¹. (SARTRE, 1943, p. 262-263).

Novamente, Sartre se vale do autor contra o próprio autor, vale-se do criticismo kantiano para tecer uma crítica ao Kant, de modo a encontrar os limites da experiência das outras consciências. O desenvolvimento argumentativo de Sartre mantém uma toada bem semelhante às demais críticas direcionadas aos outros autores, se não possível apreender outrem de maneira imediata, então aquilo que conheço de outrem é um espelho do meu “Eu”, isto é, é por meio das minhas categorias, da minha subjetividade, da concepção pessoal que se de subjetividade que, por inferência, determina outrem, tal tese é a que Sartre tenta recusar. “[...] o que visio em outrem não é nada mais do que eu encontro em mim mesmo. Somente estes fenômenos são radicalmente distintos de todos os outros.²⁰²” (SARTRE, 1943, p. 264). Desse modo, Sartre começa indicar alguns contrassensos ao investigar a condição de possibilidade dos outros sujeitos, por exemplo: se o fenômeno de outrem se relaciona com outras experiências possíveis, porém, essas experiências possíveis pertencem a um sistema que é inacessível ao sujeito. Em outros termos, a condição de possibilidade do outro, de acordo com Sartre, esbarraria na dimensão numênica desse objeto particular. Além disso, o fenomenólogo francês encontra mais dois problemas no criticismo kantiano: 1) Só poderíamos encontrar em outrem aquilo que nós colocamos, ou seja, compreender esse objeto específico com base nas categorias *a priori* do entendimento, impedindo assim que compreender outrem nele mesmo; 2) Outrem pode aparecer organizando a experiência

²⁰¹ « Pareillement, s’il est vrai qu’autrui représente un type particulier d’objet qui se découvre à notre expérience, il est nécessaire, dans la perspective même d’un kantisme rigoureux, de se demander comment la connaissance d’autrui est possible, c’est-à-dire d’établir les conditions de possibilité de l’expérience des autres. »

²⁰² « [...] ce que je vise en autrui ce n’est rien de plus [...] que ce que je trouve en moi-même. Seulement ces phénomènes sont radicalement distincts de tous les autres. »

do sujeito de modo contraditório, porque afinal se trata de outra subjetividade autônoma, de modo que, segundo Sartre, haveria uma “sobredeterminação do fenômeno” (SARTRE, 1943, p. 264). Em suma, outrem, enquanto um objeto intuito, de acordo com os pressupostos da filosofia de Kant, na visão de Sartre comprometeria a universalidade tão cara a Kant. Segundo Vinícius Santos (2014): “[...] o idealismo é forçado a admitir o outro como uma categoria externa justificada apenas pela unidade que permite operar minha experiência.” (SANTOS, 2014, p. 27). Desse modo, postular dois sujeitos em um âmbito intersubjetivo comprometeria a unidade. Sartre evidencia isso ao se centrar na forma pura do tempo, em Kant:

Mesmo se uma harmonia preestabelecida e, além disso, incompreensível na perspectiva kantiana fizesse corresponder, instante a instante os tempos previstos, não deixaria de ser dois tempos sem relação, pois, para cada um deles, a síntese unificadora dos momentos é um ato do sujeito²⁰³. (SARTRE, 1943, p. 265).

Um “Eu” que se encontra com “Outro”, nesse sistema de pensamento que prioriza a autonomia do sujeito, haja vista que “Outro” também um sujeito e, por isso, também possui as formas puras da sensibilidade e as categorias *a priori* do entendimento, operando a síntese do múltiplo da sensibilidade, implica um rompimento com a “harmonia epistemológica” da *Crítica da Razão Pura*. Talvez, Sartre lê como intersubjetivo e ético aquilo que deveria ser lido como epistemológico, pois o fenomenólogo francês não hesita em deduzir consequências intersubjetivas das estruturas epistêmicas pensadas por Kant. Presseault, por exemplo, esclarece esse argumento: “Mas a percepção do outro como um objeto sempre se refere a um sistema coerente de representações que não é meu e que não tem origem no meu campo de percepção.²⁰⁴” (PRESSEAULT, 1970, p. 65). Desse modo, portanto, Sartre faz uma guinada em sua argumentação e começa a se direcionar criticamente aos idealistas, ao ponto de propor duas opções: 1) o idealismo, por um lado, deve-se se desvencilhar do conceito de “Outro” e provar que ele é inútil para a constituição do sujeito; 2) por outro lado, deve-se afirmar a existência real do “Outro”, isto é, propor uma comunicação real entre as consciências. De acordo com Sartre, o idealismo transcendental de Kant pouco

²⁰³ « Même si une harmonie préétablie et d’ailleurs incompréhensible dans la perspective kantienne faisait correspondre instant par instant les deux temps envisagés, ils n’en resteraient pas moins deux temps sans relation, puisque, pour chacun d’eux, la synthèse unificative des moments est un acte du sujet. »

²⁰⁴ « Mais la perception de l’autre comme un objet réfère toujours à un système cohérent de représentations qui n’est pas le mien et qui ne tire pas son origine de mon champ de perception. »

nos contribui para pensar uma demonstração da intersubjetividade, no intuito de não restar dúvidas da existência de outrem. Agora, é necessário realizar um trajeto sobre os outros “idealismos” que Sartre enfrenta.

Contudo, quais são as dificuldades de construir uma teoria positiva da existência de outrem? Por que esse debate fenomenológico se situa entre os extremos do realismo e idealismo? O realismo se demonstrou ineficiente, para Sartre, porque se trata de uma linha teórica que não considera um contato imediato com a consciência de outrem, recaindo assim em uma série de pressuposições metafísicas, as quais na visão do autor, extinguiria qualquer diferença com o idealismo. Porém, o idealismo, ao recusar totalmente a hipótese solipsista, recai em um realismo dogmático e totalmente injustificável. Pautar uma investigação o problema do “Outro” de maneira realista é levar às últimas consequências as deduções sobre a exterioridade. De acordo com Sartre, postular que outrem é uma simples exterioridade recíproca, implica em reduzi-lo a uma realidade *em-si*, de modo que outrem seria sem ser conhecido. Portanto, haveria uma separação entre ser e ser conhecido que permite à hipótese solipsista parecer possível.

No mais, Sartre traça a origem do problema da existência de outrem em coerência com todas as suas investigações fenomenológicas que apresentamos até então. O filósofo francês atesta que: “Na origem do problema da existência de outrem, há uma pressuposição fundamental: outrem, com efeito, é o *outro*, quer dizer, o eu que não é eu; nós apreendemos aqui uma negação como estrutura constitutiva do ser-outrem.²⁰⁵” (SARTRE, 1943, p. 269). Outrem não pode ser deduzido de uma consciência ou ser puramente um objeto, tampouco dissolver a minha consciência. A negação na teoria de outrem é a manutenção das subjetividades e a demonstração originária dessa relação. Com efeito, tomar outrem como algo espacial é algo que foge ao entendimento de Sartre sobre o que de fato é outrem. Se outrem é relevado em um mundo espacial, a única diferença entre realismo e idealismo, aqui, seria que no primeiro o mundo espacial seria real e no segundo ideal. A distância do “Eu” e “Outro” ainda resistira, só alterando o seu estatuto entre real e ideal. Por essas razões, o percurso sobre os argumentos a respeito da intersubjetividade em Husserl, Hegel e Heidegger se fazem importantes na

²⁰⁵ « A l’origine du problème de l’existence d’autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c’est l’*autre*, c’est-à-dire le moi qui *n’est* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l’être-autrui. »

delimitação as fronteiras entre o ideal e real, a ponto de se extrair a resposta de Sartre ao solipsismo.

No que diz respeito à crítica sartriana ao pensamento de Husserl, em *EN*, além do claro aprofundamento das discussões presentes em *TE*, o cerne da discussão é pensar a intersubjetividade em termos do *conhecimento*, negligenciando assim os aspectos ontológicos imediatos. Sartre, ao se contrapor a Husserl, se concentra nos escritos de *Meditações cartesianas* e *Lógica formal e lógica transcendental*, as quais, na visão do fenomenólogo francês, se concentra as refutações husserlianas à problemática das outras consciências. Um dos pontos mais polêmicos é a divisão do “Eu psíquico” e “Eu psicofísico”.

Quando Sartre levanta o problema do Eu psíquico e psicofísico, ele se refere a uma duplicação do Ego realizada por Husserl após as *Investigações Lógicas*. Assim, Husserl manteria a existência de ego fático (individual) no mundo e a de ego (geral) puro com estatuto transcendental. Ou seja, os “egos” se identificariam no processo de síntese que proporciona o conhecimento. A respeito disso, Barata esclarece: “É precisamente por meio de uma *síntese de identificação* entre os dois atos, identificação que resulte na experiência dos dois objetos formalmente distintos como sendo o mesmo que se obtém um conhecimento.” (BARATA, 2000, p.164). Com isso, através de uma síntese dos “Egos”, na visão de Husserl, é possível conciliar o empírico com o transcendental, pois Husserl estabelece uma relação de necessidade entre os *eidos* dos vividos, que estão no domínio transcendental, do “Eu” puro (HUSSERL, 2006, p. 182). Dessa feita, os atos do sujeito que conhece o mundo são provenientes de uma estrutura transcendental, a qual é passível de cair no problema do solipsismo e essa proposta não será suficiente para Sartre. A respeito dos atos provirem do “Eu”, Husserl declara: “Todo ‘*cogito*, todo ato num sentido eminente é caracterizado como ato do eu, ele ‘provém do eu’, ‘vive atualmente’ nele.” (HUSSERL, 2006, p. 182). Por conseguinte, pontua-se que se Husserl relaciona o “Eu” ao *cogito*, há um comprometimento da noção de *intencionalidade*, elogiada por Sartre em *A Intencionalidade*, e que Sartre apresenta em *A transcendência do Ego* uma intencionalidade sem um “Eu” em sua constituição, pois Husserl, em *Ideais I*, relata que a intencionalidade, entendida como a propriedade dos vividos de serem consciência de alguma coisa, “[...] apareceu primeiro no *cogito* explícito” (HUSSERL, 2006, p. 190). Ou seja, justifica-se no §84 de *Ideias I* uma

afirmação feita no §80, a saber, que, “[...] o ‘estar direcionado para’ [...] é justamente um raio ‘a partir do eu’, ou na direção inversa, ‘em direção ao eu’ – e esse eu é o eu *puro*, ao qual a redução não pode causar dano algum.” (HUSSERL, 2006, pp. 182-183).

A exposição da operação de *identificação* é exposta nas *Meditações cartesianas*, primeiramente publicadas em 1931 (HUSSERL, 2013, p. XI), Husserl afirma que a unidade já não é mais a “unidade intimamente fundida” de *Investigações Lógicas*, mas a unidade dos processos sintéticos que ocorrem ao mesmo tempo: uma, referente à consciência, que constitui a unidade de uma objetividade intencional; outra, sobre a multiplicidade dos modos de aparição (HUSSERL 2013, p. 30). Neste aspecto, em *As conferências de Paris*, Husserl menciona uma plurivocidade da temática do Ego, de modo a existir múltiplos modos do *cogito*, os quais têm um ponto de identidade (HUSSERL, 2013, p. 24). Por conseguinte, “[...] torna-se notória uma dupla síntese, uma dupla polarização.” (HUSSERL, 2013, pp. 24-25). Dessa forma, detalha Husserl, sobre a relação entre o singular e universal, presente na vida da consciência: “Ela é, portanto, um *cogito* universal, abarcando em si sinteticamente cada vivência singular que se destaque, com o seu *cogitatum* universal, fundado em diversos níveis nos múltiplos *cogitata* singulares.” (HUSSERL, 2013, p. 81, grifo do autor). Adiante, na sequência da passagem de um “Eu” psicológico para o “Eu” transcendental, em Husserl, em conjunto com o fato do Outro (Alter-Ego) ser colocado fora de circuito na primeira meditação cartesiana, o autor lida com o problema de estabelecer as bases constitutivas de um Ego transcendental e de um Ego transcendental intersubjetivo.

O problema consiste no fato de, além de Husserl teorizar sobre a constituição do Ego Transcendental, ser preciso explicar a constituição de uma intersubjetividade transcendental para superar o problema do solipsismo. Note-se o primeiro parágrafo da quinta meditação cartesiana:

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim e, sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí. (HUSSERL, 2013, p. 128, grifo do autor).

A partir deste trecho, percebe-se que o *alter-ego* parte não de uma existência própria, mas se “anuncia e se confirma” a partir o Ego transcendental, de maneira que, pode-se afirmar, “Husserl dirigiu um argumento solipsista contra a sua própria fenomenologia

transcendental [...]” (ALVES, 2018, p. 334). Desse modo, situa-se o problema da intersubjetividade,²⁰⁶ em Husserl, como um problema que, em última análise, deriva de uma resposta obscura ao solipsismo. Contudo, Husserl, em *Ideias I*, parece-nos, busca demarcar de maneira mais clara a questão do solipsismo metodológico proporcionado pela redução, pois, por causa da *ἐποχή*, o sujeito é impedido “totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal.*” (HUSSERL, 2006, p. 81, grifo do autor).

No tocante à superação husserliana do problema do solipsismo, os comentadores apresentam posições divergentes. Alves afirma que o problema do solipsismo, abordado por Husserl e Sartre, “[...] não tem igual natureza e função nos dois autores, nem as soluções procuradas convergem para um mesmo objectivo.” (ALVES, 2018, p. 336), uma vez que o autor acredita que o problema do solipsismo não é um problema que a fenomenologia deva levar em consideração, posto que “A existência, em geral, não se demonstra – verifica-se.” (ALVES, 2018, p. 336). Contudo, para Barata, há um paradoxo na quinta meditação cartesiana, pois “[...] como pode o *Ego* se constituir a partir da experiência do outro, *Alter-Ego*, se esta última é retirada do circuito pela redução?” (BARATA, 2000, p. 21) e se, por um acaso, a redução não for rigorosa, o *Ego* surgirá na consciência de forma opaca, comprometendo a transparência da consciência constituinte (BARATA, 2000, p. 21).

Deste modo, posto que Sartre rejeita um “Eu” presente na consciência, obviamente, recusa a proposta de Husserl de duplicar o eu psíquico e o psicofísico no intuito de assegurar um estatuto científico por meio da fenomenologia. Contudo, com as teses expostas em obras posteriores às *Investigações Lógicas*, sobretudo em *Ideias I*, desencadeiam, de acordo com Sartre, a consequência de que “[...] a consciência transcendental se torna rigorosamente pessoal.²⁰⁷” (SARTRE, 1966, p. 20). Com o estabelecimento necessário do “Eu” na consciência, ela passa a receber um fator subjetivo, o que abre possibilidade para a instauração de um solipsismo. Porém, “Husserl não viu, logo de início, a exigência desta unidade subjectiva. Na primeira edição das *Investigações lógicas*, julgava ainda poder prescindir dela.” (FRAGATA, 1962, p.32). Dessa forma, Sartre levanta dois questionamentos sobre o retorno do “Eu” em Husserl; o primeiro questiona a necessidade do “Eu” na consciência e o segundo a

²⁰⁶ A constituição da intersubjetividade é desenvolvida no segundo volume de *Ideias* (§18) e nas *Meditações cartesianas* (§§42-62). (FRAGATA, 1959, p. 173).

²⁰⁷ « la conscience transcendantale devient rigoureusement personnelle ».

compatibilidade com a definição de consciência estabelecida por Husserl, anteriormente dada (SARTRE, 1966, p. 20).

Em *EN*, Sartre considera que o meu Ego empírico de Husserl não é mais certo que o de outrem. Eis a dificuldade e problema metodológico das *Meditações Cartesianas* ao suspender outrem das primeiras incursões e apenas introduzi-lo no final da Quarta Meditação, tornando possível dois tipos de crítica: Outrem não participa das demais constituições epistemológicas antes da Quarta meditação? Se é por mim que apreendemos outrem, esse último pode ser derivado da minha subjetividade a ponto de não ser tão originário quanto o “Eu”? Por essas razões, que Sartre considera o Ego husserliano radicalmente distinto e também bastante similar ao sujeito kantiano, ao passo que “[...] o que deveria ser demonstrado, não é o paralelismo dos “Egos” empíricos, inquestionável para pessoa, é aquele dos sujeitos transcendentais.²⁰⁸” (SARTRE, 1943, p. 272-273). Segundo Sartre, Husserl reage ao solipsismo afirmando que a existência de outrem é tão certa como a mundo, uma vez que no mundo há a existência psicofísica, porém isso leva a um argumento de que a existência do mundo é medida pelo conhecimento que dele se tem, o que, por dedução, não seria distinto em relação à existência de outrem. De acordo com Presseault, parece que Husserl tem uma desvantagem em demonstrar a possibilidade da coexistência do Ego-empírico no mundo em que a possibilidade do “Alter Ego Transcendental” constitui no e pelo Ego transcendental (PRESSEAULT, 1970, p. 69). Por essas razões, que há uma recusa radical de Sartre por qualquer tipo de transcendentalidade no “Eu”, pois se fosse o contrário, autorizaria as contradições e excessos da tradição idealista. Ademais, a resolução husserliana é rejeitada, também, em função da impossibilidade de provar que qualquer coisa exista além da representação. Ao estabelecer que o conhecimento como medida do ser, compromete o estatuto independente de outrem, permitindo assim o solipsismo. A partir disso, voltemo-nos à filosofia de Hegel.

Em um primeiro momento, Sartre relata que a “intuição genial, de Hegel, é a de compreender que Eu/Sujeito são codependentes do Outro/outrem em sua própria relação ontológica interna, isto é, em seu próprio *ser*. Em *EN*, o autor afirma que “[...] é, então, em meu coração que o outro me penetra. Ele não poderia ser colocado em dúvida em que eu duvide de mim mesmo porque ‘a consciência de si é real somente na medida em

²⁰⁸ « [...] ce qu’il faudrait montre, ce n’est pas le parallélisme des « Ego » empiriques, qui ne fait de doute pour personne, c’est celui des sujets transcendantsaux. »

que ela conhece seu eco (e seu reflexo) em um outro'.²⁰⁹” (SARTRE, 1943, p. 276). Em função disso, o argumento hegeliano até nos dá a impressão de que o solipsismo foi, de fato, resolvido, se não fosse alguns exageros idealistas de Hegel, as quais Sartre se opõe. Por exemplo, o caráter sintético que iguala a contradição e a universalidade do “Eu”, pois o fenomenólogo francês, no que tange ao problema do solipsismo, tomará como alvo principal o estatuto epistemológico do jogo de consciências hegelianas.

Ao partir da perspectiva hegeliana e que a luta das consciências se fundamenta no esforço que cada sujeito faz em transformar a certeza de si em *verdade*, pode-se dizer que essa “verdade” só poderá ser alcançada uma vez que o “Eu” se torna objeto para o “Outro” e vice-versa. Visto isso, de acordo com a filosofia hegeliana, o ser está relacionado intimamente com o conhecer, uma vez que o sujeito se afirma frente a outrem, pois reivindica um reconhecimento em seu próprio âmago. De outra forma, se retomarmos a fórmula hegeliana “Eu sou eu”, a base da crítica sartriana ao “otimismo metodológico, do filósofo alemão, configura-se como a impossibilidade da identidade ao “Eu”. Levando em consideração todos progressos obtidos com a *intencionalidade* da consciência, pela fenomenologia contemporânea, o correlato da consciência implica algo distinto dela. Desse modo, pela lógica, o “Eu” nunca poderá se coincidir com o próprio “Eu”, porém essa identificação está presente no pensamento de Hegel e, em última análise, configura-se como etapa fundamental de um processo em que as autoconsciências se fundem e se tornam uma só e a mesma consciência. Visto isso, segundo a perspectiva de Sartre sobre a dialética do senhor e escravo, Hegel confunde *objetividade* e *vida* no momento da aparição de outrem, pois: “De fato, nossa experiência apenas nos apresenta indivíduos conscientes e vivos; mas em direito, é importante observar que outrem é objeto para mim porque ele é outrem e não porque ele aparece à ocasião de um corpo-objeto [...].²¹⁰” (SARTRE, 1943, p. 280). Com efeito, Sartre passa a debater o problema do solipsismo no âmbito formal, o qual abarca o maior problema em sua perspectiva, uma vez que, em um primeiro momento, outrem que aparece à consciência possui um estatuto de objeto. Ou seja, na objetividade da

²⁰⁹ « C'est donc en mon cœur que l'autre me pénètre. Il ne saurait être mis en doute sans que je doute de moi-même puisque 'la conscience de soi est réelle seulement en tant qu'elle connaît son écho (et son reflet) dans une autre'. »

²¹⁰ « En fait, notre expérience ne nous présente que des individus conscients e vivants ; mais en droit, il faut remarquer qu'autrui est objet pour moi parce qu'il est autrui et non parce qu'il apparaît à l'occasion d'un corps-objet [...]. »

aparição de outrem, a consciência não distingue um objeto de “objeto-corpo” ou “objeto vivo”. O aparecer como objeto, de certo modo, continua a ser uma consciência.

Neste contexto, ao abordar o solipsismo no âmbito formal, Sartre procura enfatizar que o “Outro”, enquanto categoria ontológica, que se manifesta à consciência não é, inicialmente, uma consciência separada e independente da minha, mas sim é percebido como um objeto. Esse entendimento de existir como objeto para uma consciência modifica drasticamente o conteúdo da própria consciência, uma vez que a presença de algo que não seja uma consciência impede o reconhecimento. O sujeito não se identifica em um livro ou em uma cadeira, de modo que a identificação ocorre quando o sujeito se enxerga em outro sujeito que, por sua vez, é extensão dele mesmo. Desse modo, Sartre declara que:

Mas ao colocar que a consciência de si se exprime pelo “Eu sou eu”, isto quer dizer, assimilando ao conhecimento de si, ele [Hegel] faltava com as consequências de tirar de suas constatações primeiras, visto que introduzia na própria consciência alguma coisa como um objeto em potência, que outrem teria apenas para resgatar sem o modificar²¹¹. (SARTRE, 1943, p. 281).

Com efeito, ao considerar o argumento sartriano com alguma radicalidade, é possível observar que o problema permanece no argumento da identidade da consciência com o seu correlato que, em linhas gerais, por mais que não se iguale no primeiro momento da aparição, possibilidade ao “Eu” o caráter de universal. Visto isso, a síntese alcançada quando o “Eu” e “Outro” se tornam o mesmo, levando em conta os pressupostos fenomenológicos de Sartre, tal como o *a priori universal da correlação*, Hegel confunde questão *de fato* e *de direito*, conferindo o papel de objeto à consciência. Quando Sartre afirma, contra Hegel, que quando formulado corretamente o problema do outro, torna-se impossível uma passagem ao universal, isso se justifica “[...] porque se tornou impossível pensar o para-si em função do seu fundamento; de fato, o para-si mantém-se, ôntica e ontologicamente, separado do em-si.” (BORNHEIM, 2001, P. 161). Em conclusão, a fórmula hegeliana do “Eu sou Eu”, de modo a conectar o ser e o conhecer da relação com outrem, denota um otimismo metodológico que leva Sartre a não concordar totalmente com a resolução hegeliana do solipsismo. Ademais, um outro

²¹¹ « Mais en posant que la conscience de soi s’exprime par le ‘Je suis je’, c’est-à-dire en l’assimilant à la connaissance de soi, il [Hegel] manquait les conséquences à tirer de ces constatations premières, puisqu’il introduisait dans la conscience même quelque chose comme un objet en puissance, qu’autrui aura seulement à dégager sans le modifier. »

aspecto da crítica de Sartre a Hegel se posiciona além do otimismo epistemológico, mas também de um otimismo ontológico. Trata-se de um otimismo mais fundamental, porque se encontra nas bases filosóficas que compõem o conhecimento de si pela relação com outrem. Segundo Sartre, Hegel acredita que a verdade é a verdade do Todo, de modo a de se colocar desse ponto de vista para encarar a questão de outrem. Hegel. A respeito disso, afirma o fenomenólogo francês: “[...] as consciências são momentos do todo, momentos que são, por eles mesmos, *‘unselbstständig’*, e o todo é mediador as consciências.”²¹² (SARTRE, 1943, p. 282). Em suma, não é porque o processo de reconhecimento de outrem apresenta uma resolução ao solipsismo que essa resolução garante a existência sem mediações de outrem. A existência de outrem deve ser independente e relacional ao “Eu”, sem uma resolução sintética que resolva as contradições. Porém, a possibilidade de relação com outrem, sem processo dialético de resolução da alteridade, é encontrada na concepção de *ser-no-mundo*, de Heidegger.

No que diz respeito sobre a filosofia de Heidegger, existem diversos pontos de convergência e divergência de Sartre para com o fenomenólogo alemão. Um dos pontos de divergência que abre a recusa parcial de Sartre a Heidegger, no que diz respeito a possibilidade de rejeitar resquícios idealistas em sua teoria da intersubjetividade, refere-se à concepção de *angústia*. Para Sartre, a angústia compreendida por Heidegger isolaria o Dasein dos outros, implicando uma possibilidade de solipsismo em *Ser e Tempo*. No entanto, se a filosofia de Heidegger não partilha da noção de *consciência* como princípio na construção suas investigações existenciais, não faz tanto sentido acusar Heidegger de solipsismo, uma vez que esse é um problema da ordem da consciência, isto é, uma possibilidade formal de dedução da consciência. Porém, tal como buscamos ressaltar, o recorte da discussão do solipsismo, em Sartre, possui um sentido próprio que extrapola e excede a compreensão tradicional da questão, pois passa a ser alvo da acusação de solipsista qualquer doutrina filosófica que que postule uma mediação entre o “Eu” e o “Outro”, de modo a não assegurar a relação entre ambos de maneira originária e codependente, sem um reduzir ao outro, mas os mantendo em constante tensão.

Em *L’ipséité et l’altérité en question*, Tirvaudey se debruça sobre essa polêmica da angústia em Heidegger e se isso afeta, realmente, a relação com os outros

²¹² « [...] les consciences sont des moments du tout, des moments qui sont, par eux-mêmes, *‘unselbstständig’*, et le tout est médiateur entre les consciences. »

(TIRVAUDEY, 2012, p. 341). Ademais, o comentador acredita que o *Dasein* angustiado está sozinho porque se descobre único frente a outrem, o que não implica que ele se isole a tal ponto de prescindir a presença de outro *Dasein*. Desse modo, Tirvaudey nos apresenta uma distinção extremamente pertinente, trata-se da separação entre *solipsismo existencial* e *solipsismo clássico*, pois um se refere a um modo autêntico de se relacionar com os demais entes, o outro se trata de um modo inautêntico (TIRVAUDEY, 2012, p. 341). Por um lado, o solipsismo existencial diz respeito a um certo isolamento dos outros entes, mas é isolar-se compreendendo o reconhecendo que outrem existe, de modo que se refere a uma atitude do *Dasein*. Por outro lado, o solipsismo clássico é aquele tradicional cartesiano, que implica em uma conduta metodológica de investigação, não natural, apenas investigativa, por isso é e sua característica a inautenticidade. Visto isso, seja no âmbito de um solipsismo existencial ou clássico, algumas estruturas ainda permanecem e são elas são objetos de interpretação crítica por parte de Sartre, a saber, o *ser-com* (*Mitsein*) e a *angústia*. Tirvaudey, por exemplo, se vale do mesmo objeto que Sartre e possui uma leitura oposta, pois compreende que: “O poder da angústia é precisamente de desassociar o que é inautêntico do que é autêntico, mostrando que o *Dasein* é *Mitsein*.²¹³” (TIRVAUDEY, 2012, p. 342). Desse modo, temos um *Dasein* cuja estrutura fundamental é o *ser-no-mundo* e que, por conseguinte, é relacional ao mesmo tempo, por isso a afirmação *Dasein* é *Mitsein*. Não se pode conceber o *Dasein* sem o pensar como *ser-com*, ou melhor, *ser-com-os-outros*.

Um dos motivos de uma longa crítica sartriana às doutrinas de Husserl, Hegel e Heidegger se demonstra na intenção de Sartre em refutar o solipsismo por uma relação de *ser a ser* e não de conhecimento a conhecimento, tal como em Husserl e Hegel. Em busca dessa linha específica de resposta que nos deparamos com Heidegger. Ao passo que Husserl mede o ser pelo conhecimento, Hegel indica uma inversão que identifica o conhecimento ao ser, porém Heidegger, ao pensar a relação íntima entre *Dasein*, *ser-no-mundo* e *ser-com* (*Mitsein*) descobre uma relação transcendente com outrem constituinte de si mesmo. A respeito disso, Sartre afirma:

Parece que Heidegger, em *Ser e Tempo*, tirou proveito das mediações de seus antecessores e penetrou-se profundamente nessa dupla

²¹³ « Le pouvoir de l'angoisse est précisément de dissocier ce qui est inauthentique de ce qui est authentique, en montrant que le *Dasein* est *Mitsein*. »

necessidade: 1º a relação das ‘realidades-humanas’ deve ser uma relação de ser; 2º essa relação deve fazer dependentes as ‘realidades humanas’ umas às outras, em seu ser essencial²¹⁴. (SARTRE, 1943, p. 283).

Em linhas gerais, pensar a intersubjetividade em termos relacionais, isto é, enquanto *Mitsein* é tomar outrem como estrutura essencial do *Dasein*, ocorrendo assim um grande avanço para a resolução do solipsismo na fenomenologia de Sartre. Por essas razões que, a partir de Heidegger, Sartre considera o problema de outrem como uma falsa questão. Outrem deixa de ser uma existência particular que se encontra no mundo, pois ele já é parte integrante do mundo. Agora, sob influência de Heidegger, Sartre deixa de tratar outrem como um problema. Segundo Sartre, o *ser-com* “[...] tem uma significação toda diferente: *com* não designa uma relação recíproca de reconhecimento e de luta que resultaria da aparição *no meio* do mundo de uma realidade-humana diferente da minha.²¹⁵” (SARTRE, 1943, p. 284). Desse modo, por esse viés do *ser-com* a relação com outrem se posiciona em lugar diferente do realismo e idealismo analisados, aqui, de maneira crítica.

Desse modo, a imagem que permite representar a “intersubjetividade” na filosofia heideggeriana é a de equipe de remo, pois a relação originária não é a do “Eu” e do “Outro”, mas a do “Nós”. Em outras palavras, estabelece-se uma coletividade harmônica que não é pautada no conflito. O *ser-com*, segundo Sartre, não é uma posição clara de um indivíduo frente ao outro, até porque o conflito é dissolvido na estrutura do “Nós” em uma relação diferente de Husserl e Hegel, que se pautavam no *conhecimento*. Nas palavras de Sartre, trata-se da “surda existência em comum do companheiro com sua equipe, essa existência em que o ritmo dos remos ou dos movimentos regulares do timoneiro irão fazer que seja sentido pelos remadores [...].²¹⁶” (SARTRE, 1943, p. 285). Nessa representação sobre a intersubjetividade, em Heidegger, todos os integrantes da equipe de remo conspiram para um só fim, demonstrando um exemplo de coexistência fora do conflito das subjetividades.

²¹⁴ « Il semble que Heidegger, dans *Sein und Zeit*, ait tiré profit des médiations de ses devanciers et qu’il se soit profondément pénétré de cette double nécessité : 1º la relation des ‘réalités-humaines’ doit être une relation d’être ; 2º cette relation doit faire d’pendre les ‘réalité-humaines’ les unes des autres, en leur être essentiel ».

²¹⁵ « [...] a une signification toute différente : *avec* ne désigne pas le rapport réciproque de reconnaissance et de lutte qui résulterait de l’apparition *au milieu* du monde d’une réalité-humaine autre que la mienne. »

²¹⁶ « sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe, cette existence que le rythme des avirons ou les mouvements réguliers du barreur rendront sensible aux rameurs. »

No entanto, Sartre apresenta uma série de problemas na proposta harmônica de Heidegger, pois se a coexistência, tal como exemplificada na equipe de remo, estabelece uma relação que extingue o conflito em função do “Nós”, essa harmonia reduziria o ser dos polos da intersubjetividade (Eu e Outro) em uma coisa só. Ou seja, Sartre rechaça a impessoalidade proposta por Heidegger para compreender o *Dasein*, que no pensamento do fenomenólogo francês toma roupagens antropológicas (SARTRE, 1943, p. 286). Visto isso, a consequência mais próxima que Sartre consegue vislumbrar é a de um monismo. Porém, se a estrutura “intersubjetiva” se mantém impessoal por meio da figura do “nós”, algumas modificações precisariam ser feitas, pois há um caráter de oposição na dinâmica do *ser-para-outro*, mas que também se *solidariza* por meio do *ser-com*. Além disso, essa proposta do “Nós”, em Heidegger, esbarra na seguinte indagação de Sartre: “E como poderemos passar da experiência concreta de outrem no mundo, como quando eu vejo da minha janela um transeunte caminhando na rua?²¹⁷” (SARTRE, 1943, p. 286). Lembrando, que Sartre considera o *Dasein* enquanto realidade-humana, o autor relaciona as consequências dessas problemáticas da filosofia de Heidegger ao solipsismo, pois para que haja uma experiência concreta, tal como o exemplo de ver o transeunte na rua, é possível indagar de que o sujeito é o ser pelo qual existem outras realidade-humanas. Se isso proceder, segundo Sartre: “É um puro e simples truísmo. Se queremos dizer que eu sou o ser pelo qual há outros em geral, nós recaímos no solipsismo.²¹⁸” (SARTRE, 1943, p. 287). Com efeito, apesar dos avanços da fenomenologia heideggeriana com as noções de *ser-no-mundo* e *ser-com* para a resolução do problema do solipsismo, saindo da relação de conhecimento da tradição filosófica, ela ainda não supera o realismo e idealismo na visão de Sartre:

Seria em vão, por conseguinte, buscar em *Ser e tempo* a superação simultânea de todo idealismo e todo realismo. E as dificuldades que encontra o idealismo em geral quando se trata de fundar a existência dos seres concretos semelhantes a nós, que escapam, enquanto tais à nossa experiência, que não revelem em nossa própria constituição de nosso *a priori*, elevam-se ainda frente à tentativa de Heidegger para fazer a “realidade-humana” sair de sua solidão²¹⁹. (SARTRE, 1943, p. 288-289).

²¹⁷ « Et comment pourrions-nous passer de là à expérience concrète d'autrui dans le monde, comme lorsque je vois de ma fenêtre u passant qui marche dans la rue ? »

²¹⁸ « c'est un pur et simples truisme. Si l'on veut dire que je suis l'être par qui *il y a* des autres en général, nous retombons dans le solipsisme. »

²¹⁹ « Il serait vain, en conséquence, de chercher dans *Sein und Zeit* le dépassement simultané e tout idéalisme et de tout réalisme. Et les difficultés que rencontre l'idéalisme en général lorsqu'il s'agit de fonder l'existence d'être concrets semblables à nous et qui échappent en tant que tels à notre expérience,

Desse modo, na perspectiva sartriana, Heidegger não foge ao solipsismo, pois indica uma possibilidade de um sujeito fundar a existência de outro ente, ainda que essa leitura implica um subjetivismo demasiado, da parte de Sartre, na interpretação sobre o pensamento heideggeriano. Por isso, se o outrem pode ser dado à consciência, o será por uma apreensão imediata, direta, que preserve o seu aspecto fático, envolvendo uma apoditicidade e, por conseguinte, uma indubitabilidade (SARTRE, 1943, p. 289).

Agora, em EN, após a análise crítica das teorias idealistas e realistas, Sartre desenvolve a sua resposta efetiva do problema de outrem e, por conseguinte, superar de maneira mais efetiva a questão do solipsismo. No capítulo dedicado ao olhar, o fenomenólogo francês desenvolve a existência de outrem não apenas como conjectural, mas como provável (SARTRE, 1943, P. 294), de modo que outrem não deixa de se desvelar apenas como objeto, mas como “presença em pessoa” ou “outra consciência”. O processo que envolve a passagem da intuição de outrem como objeto para uma outra consciência, sem cair nos problemas da tradição filosófica que expomos anteriormente. Ao considerar que olhar, ao visar outrem, “[...] não é constatação de um vínculo originário entre duas consciências. Ainda não capto a sua existência como pessoa.” (SASS, 2011, P. 125). Para isso, Sartre nos fornece o exemplo de duas experiências intersubjetivas, as quais passamos a considerar outrem como uma consciência, a saber: o orgulho e a vergonha. Neste aspecto, Sartre afirma: “É a vergonha ou o orgulho que me relevam o olhar de outrem a mim mesmo ao fim desse olhar, que me fazem viver, não conhecer, a situação de ser olhado.²²⁰” (SARTRE, 1943, p. 300). Desse modo, a partir da dinâmica do olhar é possível esclarecer e situar a filosofia de Sartre entre o realismo e idealismo. Aliás, Fujiwara aponta que “A descrição do ser visto é fundamental para que o filósofo evite – tal como o idealismo e o realismo – que a objetivação do outro seja primordial: o olhar do outro sobre mim manifestará minha objetivação [...]” (FUJIWARA, 2019, p. 34). Com efeito, olhar de outrem se efetiva como diferente da transcendência do sujeito, de modo que as duas existências se constatarem mutuamente. De certo modo, o olhar de outrem se efetiva como diferente da transcendência do sujeito, de modo as duas existências se constatarem mutuamente.

qui ne relèvent pas dans leur constitution même de notre *a priori*, s’élèvent encore devant la tentative de Heidegger pour faire sortir la ‘réalité-humaine’ de sa solitude. »

²²⁰ « C’est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d’autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître*, la situation de regardé. »

Podemos compreender a apreensão de outrem em dois movimentos fundamentais: 1) o primeiro é apreensão do aspecto objectual de outrem, sem extrapolar os limites do estatuto ontológico da intersubjetividade; 2) captação fundamental de outrem, na qual outrem não se revela como um objeto, mas como alguém “em pessoa”. Esta última captação permite a possibilidade de outrem, por isso a distinção entre outrem – enquanto relação e conhecimento – e, em contrapartida, outrem no sentido da relação de ser a ser, haja vista a necessidade e demonstrar o seu âmbito *de fato*. Desse modo, a simples alteridade está ligada ao conhecimento, ao passo que a intersubjetividade aborda outrem no plano existencial, fenomenológico. No entanto, o aspecto objectual de outrem não pode ser considerado como qualquer objeto, pois o olhar de outrem lança sobre o sujeito uma série de possibilidades e determinações, de modo que outrem não pode olhar para o sujeito da mesma forma que olha para um caderno sobre a mesa. As possibilidades e determinações lançadas são distintas. Com efeito, o conceito ontológico de “outro-objeto” possui um sentido bem específico, porque envolve uma descaracterização do “outro originário”, uma vez que o Outro-objeto e outrem são estruturas *para o sujeito*, essa relação é suficiente para indicar uma parcialidade ontológica que envolve o Outro-objeto. De fato, outrem possui um face objectual, isto é, Outro-objeto, mas também possui uma face ativa na intersubjetividade que conduz e enriquece o jogo do olhar, o Outro-sujeito.

Com efeito, o “Outro”, enquanto estatuto ontológico, não se permite ao isolamento extramundano, até porque a sujeito é compreendido como um ente em relação com os demais entes e ao mundo. A experiência de outrem, portanto, refere-se às múltiplas possibilidades de sua existência por meio de cada faceta do sujeito, seja pelos *arredores* ou pelas *situações*. A visada fenomenológica de outrem se dá em cada detalhe presente na dinâmica fenomenológica, pois tais aspectos denunciam o olhar provável de alguém sobre o sujeito. Eis a estrutura que permite superar o solipsismo, ainda que de maneira formal, a saber, o *ser-visto*.

Sartre dá o exemplo de diversos aspectos que acontecem nos arredores que fazem recair sobre o sujeito a sensação de ser-visto e, por isso, constatar a existência de outrem: “[...] o matagal, a casa de fazenda, não são o olhar: representam somente o *olho*, pois o olho não é captado primeiramente como órgão sensível de visão, mas como

suporte para o olhar.²²¹” (SARTRE, 1943, p. 297, grifo do autor). Desse modo, a sensação de ser olhado/observado não diz respeito a um órgão físico, biológico; não se faz necessário que realmente esteja alguém em um matagal, por exemplo, para que se tenha a sensação e ser visto por alguém. Portanto, perceber olhar não apreender alguém me observando, mas tomar a consciência de *ser-visto* e, para isso acontecer, a relação com outrem não implica, necessariamente, perceber alguém de modo espaço temporal, a relação com outrem é mais originário que isso, é anterior à percepção. Com efeito, se homem que caminha pela rua ouve um ranger de galhos, o que ele capta imediatamente não é a presença de alguém, mas a sua vulnerabilidade frente à alguma coisa, a outrem (SARTRE, 1943, p. 297). Tudo isso, por sua vez, transcorre do fato do sujeito *ser visto* no decorrer dos atos.

O sistema argumentativo de Sartre vai se encadeando ainda mais, pois se a estrutura do *ser-visto* está no decorrer dos atos do sujeito, isto é, na ação, a constatação de outrem é tal forma que é possível relacioná-la à consciência irrefletida. Uma vez que a consciência é pura consciência das coisas, as quais são consideradas no circuito da ipseidade, outrem, de certo modo, não só está presente no âmbito da consciência irrefletida, mas como também é demonstrado de modo fundamental e originário. A respeito disso, Sartre detalha: “Minha atitude, por exemplo, não tem nenhum ‘fora’, ela é puro colocar em relação do instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (espetáculo a ver), pura maneira de me perder no mundo, de me fazer embebedar pelas coisas [...].²²²” (SARTRE, 1943, p. 298). Ora, se outrem está presente no irrefletido, obviamente com a reflexão não poderia ser diferente, pois o autor ao fornecer o clássico exemplo da pessoa olhando pela fechadura da porta amarra a demonstração originário de outrem com todos os graus de consciência:

Eis que escuto passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e fixar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo²²³. (SARTRE, 1943, p. 299)

²²¹ « Or, le buisson, la ferme ne sont pas le regard, ils représentent seulement l’*œil*, car l’*œil* n’est pas saisi d’abord comme organe sensible de vision, mais comme support du regard. »

²²² « Mon attitude, par exemple, n’a aucun ‘dehors’, elle est pure mise en rapport de l’instrument (trou de la serrure) avec la fin à atteindre (spectacle à voir), pure manière de me perdre dans le monde, de me faire boire par les choses [...]. »

²²³ « C’est que je suis soudain atteint dans mon être et que des modifications essentielles apparaissent dans mes structures – modifications que je puis saisir et fixer conceptuellement par le *cogito* réflexif. »

De outro modo, o reconhecimento de outrem não se constata em um momento da percepção em que há a passagem de um objeto para uma autoconsciência, tampouco é reconhecimento por analogia por meio de minha existência. Agora, a consciência, em seus diversos modos, de ponta a ponta compreende a existência de outrem de maneira originária. Portanto, no que diz respeito ao plano de *direito*, o solipsismo parece estar superado, na fenomenologia de Sartre, por meio o olhar e da estrutura do *ser-visto*, permitindo uma alternativa entre o realismo e o idealismo da tradição filosófica. Tal resolução pelo viés do *ser-visto* podemos compreender como uma resposta existencialista ao obstáculo do solipsismo. No entanto, para um autor que sempre levantou o desenvolvimento da questão *de fato* contra os autores da tradição filosófica, será que Sartre resolve o problema em seu âmbito factual?

3.5. Outrem como questão de fato em aberto: solipsismo prático

No entanto, a superação completa do solipsismo, em Sartre, não é consenso entre alguns comentadores e filósofos²²⁴, o que ressalta o seu aspecto controverso. Fernanda Alt, por exemplo, afirma que Sartre “aposta todas as suas fichas”, em relação ao solipsismo, na experiência de ser-olhado, não reconhecendo, por exemplo o estatuto da noção de carne²²⁵ (ALT, 2017, p. 414). Tais interpretações, no estatuto de comentário filosófico, já suscitam leituras que não consideram o solipsismo como questão encerrada, em Sartre. No entanto, além de aborda esse conceito em seu aspecto ontológico, busca-se apresentar o estatuto *de fato* ou *prático* da questão do solipsismo, evidenciando e argumentando suas ressonâncias políticas e anticoloniais nos escritos

²²⁴ A crítica de Barbaras ao estatuto do corpo na intersubjetividade descrição em *L'Être et le néant* pode ser compreendida como uma argumentação merleau-pontyana da questão do solipsismo. Merleau-Ponty conduz uma crítica a Sartre, no *Le visible et l'invisible*, em uma nota de 1959: “A analítica do ser e do nada [*néant*] ao mesmo tempo que desvela e mascara esta ordem: ela a desvela como ameaça do ser sobre o nada [*néant*] e do nada [*néant*] sobre o ser, ela o mascara porque a entidade e a negatividade permanecem isoláveis em princípio.” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 243).

²²⁵ Em crítica com o mesmo teor, Renaud Barbaras compreende a carne como a impossibilidade de se separar subjetividade e objetividade (*objectité*), de modo que “[...] o ser-para-outrem não pode ser pura objetividade, o sujeito pode deixar de existir como imanência subjetiva.” (BARBARAS, 2000, p. 295), aspecto que, segundo Barbaras, é pouco considerado por Sartre, o que apresentaria dificuldades para superar o solipsismo.

que se situam entre a publicação da ontologia madura de 1943, *EN*, até a publicação de sua obra política de maior expressão, a *Critique*, de 1960.

Além bibliografia crítica em relação ao problema das outras consciências em Sartre, o próprio fenomenólogo apresenta argumentos em *EN* que reforçam o princípio aqui apresentado de que o obstáculo do solipsismo não foi totalmente transposto e mais do que isso: surge, agora, uma dimensão *de fato* para a tratativa da questão. Na sessão dedicada à segunda atitude para com outrem, a relação de *indiferença* é que nos abre a fundamentação teórica para problematizar o *solipsismo prático*. De acordo com Sartre: “[...] eu posso, em meu surgimento no mundo, me escolher como aquele que olha o olhar do outro e *construir minha subjetividade sobre o desmoronar da subjetividade do outro*.²²⁶” (SARTRE, 1943, p. 420, grifo nosso). Desse modo, uma subjetividade pode ser construída na dissolução da subjetividade alheia, isto é, no tornar essa subjetividade qualquer outra coisa, com exceção de um sujeito, de modo a desconsiderar ou ignorar a existência dessa subjetividade. Sartre chama essa atitude, em *EN*, como *indiferença para com outrem* (SARTRE, 1943, p. 420). Em outras palavras, essa indiferença opera uma espécie de cegueira com relação às outras consciências, porém essa cegueira não se configura como um estado de consciência, pois o sujeito que dissolve a subjetividade de outrem *se torna* essa cegueira, de modo que “[...] esta cegueira envolve uma compreensão implícita do ser-para-outrem, isto é, da transcendência de outrem como olhar.²²⁷” (SARTRE, 1943, p. 420). Com efeito, essa cegueira carrega uma certa visão de mundo sobre o seu correlato cuja conexão com a má-fé é inevitável, pois há uma certa postura assumida de antemão na relação intersubjetiva que desconsidera a existência independente de outrem. Visto isso, após as sessões dedicadas à resolução do impasse do solipsismo, enquanto problema formal, em *EN*, Sartre admite a prática de um *solipsismo de fato*²²⁸: “Eu pratico, então, uma forma de solipsismo de fato; os outros são essas formas que passam na rua, esses objetos mágicos que são suscetíveis de agir à

²²⁶ « [...] je peux, dans mon surgissement au monde, me choisir comme regardant le regard de l'autre et bâtir ma subjectivité sur l'effondrement de celle de l'autre. »

²²⁷ « [...] cette cécité enveloppe une compréhension implicite de l'être-pour-autrui, c'est-à-dire de la transcendence d'autrui comme regard. »

²²⁸ Haja vista as consequências dessa atitude de indiferença e desmoronamento da subjetividade de outrem, denominaremos de *solipsismo prático*, uma vez que ele tem relação a uma conduta, isto é, uma ação no mundo.

distância e sobre as quais eu posso agir por meio de determinadas condutas.²²⁹” (SARTRE, 1943, p. 420-421). Desse modo, nesse ponto da ontologia de 1943, Sartre abre um precedente para polemizar o paradigma hegemônico de compreensão de sua obra em que o solipsismo é um problema superado e resolvido. Pelo contrário, agora, nos parece que a questão, além de se demonstrar válida pela ontológica, possui ressonâncias práticas ao decorrer da obra, mais especificamente em um sentido político. Visto isso, uma vez que Sartre se preocupa com a política após 1943, a nossa problemática é bem clara: em que medida a questão do solipsismo é superada no pensamento sartriano em seu itinerário político?

Sartre não pode ser considerado um autor sistemático, pois não mantém uma unidade de seus conceitos e teses ao decorrer de sua trajetória filosófica, porém, de acordo com Mészáros: “O traço mais notável do desenvolvimento de Sartre é a predominância fundamental da continuidade através de uma multiplicidade de transformações.” (MÉSZÁROS, 2012 p. 79). Há uma continuidade dos impasses intersubjetivos na obra sartriana que não se encerra na ontologia de 1943, mas que se transforma ao decorrer das novas posturas teóricas do autor. Leo Fretz, por exemplo, encaminha a questão do solipsismo para uma indagação relacionada à ética filosófica de Sartre: “Existe talvez uma conexão causal entre a vida de Sartre em lutar com o problema do solipsismo e sua falha em completar uma ética filosófica?²³⁰” (FRETZ, 1992, p. 69-70). Inclusive, o comentador atesta que esse “individualismo” presente na obra de Sartre só começa a ser enfrentado após a sua experiência na guerra, em 1939-1940²³¹. Para Fretz, apenas na *Critique de la raison dialectique*, obra em que Sartre aborda de modo mais aprofundado o problema da História na constituição do indivíduo e sua relação em grupo, o filósofo francês apresentará uma última tentativa de responder

²²⁹ « Je pratique alors une sorte de solipsisme de fait ; les autres, ce sont ces formes qui passent dans la rue, ces objets magiques qui sont susceptibles d’agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées. »

²³⁰ “Is there perhaps a causal connection between Sartre’s lifelong struggle with the problem of solipsism and his failure to complete a philosophical ethics?”

²³¹ Como se sabe, a Segunda Guerra Mundial foi fundamental para a mudança de perspectiva de Sartre para problemas como a História, a intersubjetividade, violência etc. Annie Cohen-Solal classifica a Segunda Guerra Mundial como uma grande metamorfose no desenvolvimento intelectual de Sartre, de modo a considerá-la como “[...] o primeiro encontro verdadeiro do autor anarquista [Sartre] com o social e a História, será a primeira ruptura autêntica.” (COHEN-SOLAL, 1986 p. 206). Ademais, o próprio Sartre lembra sobre o acontecimento da Segunda Guerra em seu desenvolvimento intelectual, entre agosto e setembro de 1974, em resposta à Simone de Beauvoir, em *La cérémonie des adieux*: “Tudo o que eu tinha aprendido, escrito, nos anos anteriores não me parecia mais válido, nem mesmo como um conteúdo.” (BEAUVOIR, 1981, p. 491)

ao solipsismo (FRETZ, 1992 p. 71). Não obstante, em 1976, Fretz entrevista Sartre e o confronto justamente sobre as resoluções da questão do solipsismo e o fenomenólogo admite que a solução está presente na *Critique*. A respeito disso, Sartre afirma: “Eu concordo com você. Eu sou da opinião de que o que eu disse sobre o solipsismo em EN²³² é uma visão abstrata e geral; é muito mais complicado. E a solução me parece de fato vir na CRD^{233, 234}” (FRETZ, 1980 p. 232).

Uma vez que é a *Critique* é tomada como o ponto nevrálgico da resolução ao solipsismo, principalmente, em sua acepção *prática*, em reação ao suposto idealismo da consciência de *L'Être et le Néant*, o recorte de tempo entre uma obra e outra abrange a aproximação de Sartre com as discussões políticas e uma militância anticolonial. Se há uma atitude de *cegueira* para com outrem, de modo a desqualificar e dissolver a subjetividade alheia, o *solipsismo prático* diz respeito a uma postura colonialista do sujeito e, nesse aspecto, a ontologia se encontra com a política. Desse modo, pode-se verificar esse *solipsismo prático* em textos pouco estudados, no que diz respeito à totalidade da obra de Sartre, como por exemplo, *Réflexions sur la question juive*, de 1946, texto em que o filósofo francês aborda o problema do antissemitismo e a conduta racista de considerar os judeus não-humanos ou sub-humano. Destaca-se também a introdução de Sartre, intitulada *Orphée Noir*, de 1948, para a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, em que ele aborda não apenas o estatuto da poesia feita pelos negros, mas a condição negra frente à escrita. No mesmo aspecto, configura-se como imprescindível os textos compilados em *Situations V*, obra que se concentra alguns textos sartrianos sobre o colonialismo e o neocolonialismo, contendo dois prefácios emblemáticos para pensar a condição do negro frente à postura colonial. O primeiro é o prefácio ao *Damnés de la terre*²³⁵, de Frantz Fanon; o segundo é prefácio ao *Portrait du Colonisé*, de Albert Memmi, intitulado *Portrait du Colonisateur*²³⁶. Além disso, tem-se a obra póstuma de Sartre, *Cahiers pour une morale*, publicada em 1983,

²³² Abreviação usada pelo autor da entrevista para *L'Être et le Néant*.

²³³ Abreviação usada pelo autor da entrevista para *Critique de la Raison Dialectique*.

²³⁴ “I would agree with you. I am of the opinion that what I said about solipsism in BN is an abstract and general point of view; it is much more complicated. And the solution seems to me indeed to come in the CDR.”

²³⁵ Este prefácio, publicado em 1961, se situa um ano depois da publicação da obra que demarca o final da nossa pesquisa, *Critique de la raison dialectique*, de 1960. No entanto, trata-se de uma análise sobre um retrospecto que abarca o nosso recorte de análise (1943-1960) e abre possibilidade progressões para futuras pesquisas.

²³⁶ Texto inicialmente publicado na revista *Les Temps Modernes*, nº. 137-138, julho-agosto, de 1957 e depois publicado em *Situations V*.

mas escrita em 1947 e 1948, que nos auxiliará mais ainda na investigação sobre a aproximação de Sartre com a política e a o discurso anticolonial. No entanto, é importante salientar que a presente proposta de pesquisa não se restringe apenas em dois grupos, os judeus e os negros, mas se refere a todo grupo alvo da colonização europeia que teve sua subjetividade dissolvida em um âmbito prático²³⁷, político e ontológico, como se busca demonstrar nessa proposta de tese.

Com efeito, de maneira mais detalhada, nas *Réflexions sur la question juive*, de acordo com Noureddine Lamouchi, há uma dupla dimensão de análise do judeu:

[...] nele mesmo e para os outros, ou na imagem que os outros fazem dele. Sartre distingue assim dois tipos de judeus, o judeu autêntico, que em sua luta contra o antissemitismo decide nele mesmo de se assumir enquanto judeu e de se centrar em sua identidade judaica, e o judeu inautêntico que, consentindo ao seu aviltamento, adota essa atitude simultaneamente aos outros e de si mesmo. (LAMOUCI, 1996, p. 42).

Nessa relação intersubjetiva, o movimento duplo de se reconhecer em si mesmo e de aceitar a inautenticidade, em função do olhar de outrem, indica também uma alienação de si mesmo, a qual pode estar atrelada ao *solipsismo prático*, pois se destruir a subjetividade alheia é uma atitude e, portanto, demonstração da liberdade, pode-se levantar uma relação do sujeito consigo mesmo, que toma para si o olhar do Outro e não aceita a sua existência. O antissemita, em outras palavras, recusa ao judeu o estatuto de humano e o mantém em uma relação de sujeito e objeto. A respeito disso, Sartre afirma: “Aquele [o antissemita] quer destruí-lo como homem para que não subsista nele senão o judeu, o pária, o intocável [...].²³⁸” (SARTRE, 1946, p. 72). Desse modo, há uma escolha prévia, um aspecto da conduta que faz o antissemita previamente macular todas as relações com base na sua compreensão sobre a questão judaica. A análise de Sartre resulta a uma negação da existência do judeu que é reduzida a uma pura criação da consciência do antissemita: “O judeu é um homem que os outros homens o tomam por judeu: eis a verdade simples de onde se deve partir.²³⁹” (SARTRE, 1946, p. 88). O

²³⁷ Desse modo, os textos de Sartre produzidos em suas viagens pela América Latina, África e Ásia também serão objetos de análise, pois se situam entre 1943-1960, proporcionando um recorte pouco abordado nos estudos sartrianos.

²³⁸ « Celui-là veut le détruire comme homme pour ne laisser subsister en lui que le Juif, le paria, l'intouchable [...] »

²³⁹ « Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif : voilà la vérité simple d'où il faut partir. »

antisemita escolhe a maneira como vê o judeu, de modo que não é absurdo afirmar que a existência judaica, enquanto sujeito, é desconsiderada pelo antisemita.

Os escritos de Sartre sobre os negros, por sua vez, também indicam a validade disso que denominamos de *solipsismo prático*. De acordo com Lamouchi, no prefácio intitulado *Orphée noir*, de Sartre: “[...] nós estamos longe ainda das tomadas de posições energéticas, até mesmo extremistas, de Sartre sobre a questão colonial, nos anos sessenta.” (LAMOUCI, 1996, p. 46). Nesse prefácio, Sartre apresenta sua estima aos intelectuais negros e apresenta algumas considerações sobre a questão da negritude, ainda que de modo rudimentar e valendo-se de certas nomenclaturas de *L’Être et le Néant*, as quais se pode verificar uma linha de continuidade da relação ser-visto e a existência de outrem. O filósofo francês constata o seu problema e busca realizar uma espécie de autocrítica velada: “Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada.²⁴⁰” (SARTRE, 1948, p. IX). Em outras palavras, é como se no plano *de fato*, por mais que as demonstrações formais e ontológicas assegurem a existência do negro, *na prática* é como se não existissem de maneira independente, tanto que os brancos sempre desfrutaram do privilégio de nunca sentirem o peso do olhar dos negros sobre eles. Desse modo, o teor do prefácio não é apenas o conteúdo literário dos negros que compõem a antologia, mas principalmente indicar a presença negra enquanto pensante e expressiva de sua condição frente ao mundo europeu: “Aos negros é que estes negros se dirigem, e para falar-lhes de negros; sua poesia não é satírica nem imprecatória: é uma tomada de consciência.²⁴¹” (SARTRE, 1948, p. XI). Lamouchi, indica, por exemplo, que a evolução política de Sartre, posterior ao prefácio, o levará a revisar algumas posições sobre o reconhecimento de aspectos políticos e culturais do problema da negritude, não restringindo aos negros africanos, mas o considerando frente a uma

²⁴⁰ « Carl e blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu’on le voie ; il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l’ombre natale, la blancheur de sa peau c’était un regard encore, de la lumière condensée. »

²⁴¹ « C’est aux noirs que ces noirs s’adressent et c’est pour leur parler des noirs ; leur poésie n’est ni satirique ni imprecatoire : c’est une prise de conscience. »

fração do dito “terceiro-mundo”, que inclui os negros americanos²⁴² (LAMOUCHE, 1996, p. 44).

Por conseguinte, o “terceiro-mundo”, enquanto objeto de pensamento de Sartre compõe o cerne da relação entre o conceito de *solipsismo prático* e o discurso político anticolonial. Em 1947, Sartre escreve um texto de apresentação à revista *Présence africaine*, intitulado *Présence noire*, o qual indica um apoio dos autores franceses à iniciativa dos estudantes negros da França com um aspecto compensatório: “[...] cada aperto de mão que damos aqui a um negro faz desaparecer todas as violências que nós cometemos lá [na África].” (SARTRE, 1970, p. 685). A respeito dessa apresentação de Sartre, Almeida afirma que: “Pela saudação à revista fica claro que o Terceiro Mundo, para o autor, emerge com o problema da violência colonial sofrida pelos negros africanos.” (ALMEIDA, 2018, p. 56). Com efeito, pensar o problema da existência de outrem, enquanto questão prática que se relaciona com determinados grupos (negros, judeus, etc.), levamo-nos ao embate político de Sartre contra a colonização, de modo a tomar todo terceiro mundo²⁴³ como um objeto de pensamento. Além disso, Almeida ressalta um ponto essencial: “Fundamentalmente, as posições políticas de Sartre sobre o Terceiro Mundo são tributárias do marxismo e do seu correspondente método dialético.” (ALMEIDA, 2018, p. 31).

Longe de se polemizar o quão marxista Sartre foi em vida ou se ele se está mais próximo ao anarquismo do que o materialismo histórico dialético, parte-se do fato de que Sartre abriu diálogo com os marxistas e enfrentou à maneira existencialista temáticas caras a Marx, tais como História, totalização, determinação e liberdade. No entanto, a luta de Sartre contra a colonização e, por conseguinte, a opressão, implica também combater a colonização do outro (SILVA, 2019, p. 162), não se restringindo assim a um debate exclusivamente marxista. Desse modo, o estatuto político do pensamento de Sartre está em lutar contra exploração do homem pelo homem, de modo a assegurar a liberdade plena de outrem²⁴⁴. Por isso, a questão da determinação de uma

²⁴² Indica-se, por exemplo, a declaração de Sartre sobre os negros americanos na ocasião do encontro organizado em favor do povo negro, em 1968, que consta na *Le Monde*, 2 de maio de 1968.

²⁴³ De certo modo, a radicalização política de Sartre se dá no desenrolar de acontecimentos como a Guerra da Argélia (1954-1962), Revolução Cubana (1953-1959), Guerra da Coreia (1950-1953) e Guerra do Vietnã (1959-1975). A tese aqui proposta se situa em um recorte de tempo que abarca as posições políticas de Sartre no meio desses conflitos mundiais pós Segunda Guerra Mundial.

²⁴⁴ Silvio Almeida argumenta sobre este aspecto um debate moral: “Portanto, a forma autêntica da moral não pode se manifestar senão pela *intersubjetividade*, uma vez que o homem, ao decidir sobre o que é,

existência, de modo independente, prefigura a proposta de um *solipsismo prático* detectado por Sartre e por ele combatido em sua empreitada contra exploração.

Nos *Cahiers pour une morale*, obra inacabada publicada postumamente, Sartre dedica longas páginas sobre o *apelo*, a *aceitação* e a *recusa*, nas quais ele indica que a recusa de uma liberdade tem um caráter de ato e isola o sujeito do mundo. A respeito disso o filósofo francês afirma: “a recusa é ato: ela é liberdade fora da violação no outro mundo; ela me isola em mim, ela dissipa toda ilusão do intermundo e me reenvia ao solipsismo [...]”²⁴⁵ (SARTRE, 1983, p. 305). É interessante salientar que nos *Cahiers*, dentre várias noções novas que ajudam a compreender a intersubjetividade, a *reciprocidade* é algo que nos auxilia a pensar um novo paradigma para questão, uma vez que o oprimido reconhece em seu carrasco um sujeito, mas o contrário não é recíproco. Em outras palavras, não há uma reciprocidade de reconhecimento de outrem enquanto sujeito devido à colonização, de modo que se recusa a liberdade alheia. Essa relação, inclusive, remete-nos ao clássico exemplo da dialética hegeliana do mestre e do escravo, a qual Sartre lê como uma relação solipsista: “Há uma violência do mestre que é solipsista: ele quer suprimir o Outro como outra consciência. E uma violência contida na cólera do escravo: suprimir o Outro como poder de alienação. O Outro como Outro.”²⁴⁶ (SARTRE, 1983, p. 414). Tal violência, tanto do opressor com o oprimido, quanto o contrário em forma de revolta ou revolução, faz Sartre abrir diálogo com o marxismo da época, que será intensamente debatido na última etapa de nossa pesquisa, a saber, a *Critique de la raison dialectique*.

Algumas tentativas de classificação e mapeamento do desenvolvimento intelectual de Sartre buscam delimitar e estabelecer o momento em que o marxismo se configurou como uma área de conhecimento e conclusões sobre a realidade que deve ser debatida. Mészáros, já nos anos 1951-1956, Mészáros compreende o filósofo francês como alguém que busca a moralidade no código da política (MÉSZÁROS, 2012, p. 85). No entanto, Lamouchi parece-nos apresentar uma divisão mais plausível do itinerário político sartriano: 1) 1945-1950 são os anos de um humanismo anticolonialista, época

também decide o que são os outros.” (ALMEIDA, 2016, p. 56). De certo modo, a liberdade do sujeito está atrelada à liberdade de outrem enquanto condição do seu existir.

²⁴⁵ “le refus est acte : elle est liberté hors d’atteinte dans un autre monde ; elle m’isole dans le mien, elle dissipe toute illusion d’intermonde et me renvoie au solipsisme [...] »

²⁴⁶ « Il y a une violence du maître qui est solipsiste : il veut supprimer l’Autre comme autre conscience. Et une violence contenue dans la colère de l’esclave : supprimer l’Autre comme pouvoir d’aliénation. L’Autre comme Autre. »

da emblemática palestra o *L'existencialisme est un humanisme*, em que Sartre argumenta, por exemplo, que a responsabilidade do sujeito não é individualista: “E quando nós dizemos que o homem é responsável por si mesmo, nós não queremos dizer que o homem é responsável de sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens.”²⁴⁷ (SARTRE, 1966, p. 24); 2) 1950-1960 marca a passagem do realismo político ao radicalismo anticolonialista cuja temática principal gira em torno da Guerra da Argélia e toda a discussão anticolonial que isso envolve. Em um texto intitulado *Une Victoire*²⁴⁸, que é um posfácio ao *La Question* de H. Alleg, de 1958, Sartre denuncia: “Para a maior parte dos europeus da Argélia, há duas verdades complementares e inseparáveis: os colonos são homens por direito divino, os indígenas são sub-homem.”²⁴⁹ (SARTRE, 1964b p. 85); 3) 1960-1975²⁵⁰ registra o radicalismo terceiro-mundista, de Sartre, momento em que o autor realizou várias viagens à América Latina e ao continente africano. Além disso, essa época é marcada pela aproximação com Fanon, a qual é materializada no prefácio aos *Damnés de la terre*. Ressalta-se, no prefácio ao livro de Fanon, uma passagem que colabora com a tese proposta:

Nossos soldados, no ultramar, rejeitando o universalismo metropolitano aplicam ao gênero humano o *numerus clausus*: como ninguém pode, sem cometer um crime, espoliar seu semelhante, subjugar-lo ou matá-lo, eles estabelecem o princípio de que o colonizado não é semelhante do homem²⁵¹. (SARTRE, 1964b, p. 175-176).

Com efeito, Sartre identifica uma conduta por parte dos europeus que visam outorgar ou não o estatuto de humano para alguém, tanto no intuito de dominação política, quanto na violência explícita. A partir daquilo que se determina humano, deriva-se os direitos e legitimação, ainda que irracional, da violência. No entanto, uma vez identificado e mapeado o estatuto desse *solipsismo prático*, o qual indicamos sua ressonância na política e no anticolonialismo de Sartre, o qual seria o fio de investigação nessa última

²⁴⁷ « Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. »

²⁴⁸ Texto mais tarde compilado em *Situations V*.

²⁴⁹ « Pour la plupart des Européens d'Algérie, il y a deux vérités complémentaires et inséparables : les colons sont des hommes de droit divin, les indigènes sont des sous-hommes. »

²⁵⁰ Não se busca completar, aqui, o itinerário até 1975, mas realizar indicações e prospecções de pesquisa do pensamento sartriano após a *Critique de la raison dialectique*.

²⁵¹ « Nos soldats, outremer, repoussant l'universalisme métropolitain, appliquent au genre humain le *numerus clausus* : puisque nul ne peut sans crime dépouiller son semblable, l'asservir ou le tuer, ils posent en principe que le colonisé n'est pas le semblable de l'homme. »

fase, que se limita em 1960, para apresentar uma resposta a essa indiferença universalizante que dissolve a subjetividade alheia e chancela a violência? Levanta-se, no presente projeto, na parte final da pesquisa o diálogo de Sartre com o marxismo, não no sentido errôneo de que ele era um autor marxista, logo suas influências materialistas devem ser explicitadas. Buscar-se-á, na parte final de nossa pesquisa, as considerações sobre a História e o Materialismo que culminarão nas teses da *Critique de la raison dialectique*.

O próprio Sartre, em *Questions de méthode*²⁵², ao se referir a uma antropologia estrutural e histórica, afirma: “[...] eu considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque eu tenho a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ para um enclave no próprio marxismo que a engendra e a recusa ao mesmo tempo.²⁵³” (SARTRE, 1960, p. 10). Ou seja, não se trata aqui realizar longas discussões sobre a possibilidade ou não do marxismo se equivaler à filosofia da existência de Sartre, mas de traçar ligeiras aproximações e dialogar com essa “filosofia insuperável”, de modo a situar o filósofo francês no âmago do debate político da época, sem desconsiderar os seus desenvolvimentos ontológicos de 1943. Tematizar a História, aspectos materiais do desenvolvimento humano, tanto em nível econômico, quanto político, significa adicionar mais elementos para a compreensão do sujeito enquanto ser-em-situação, isto é, implica debater essas temáticas, ainda que de modo secundário, com o marxismo.

Um dos pontos de intersecção que permite um diálogo entre existencialismo e marxismo é a rejeição da dominação do homem pelo homem. Obviamente, a constituição histórica inerente a esse processo é objeto de debate entre o *materialismo histórico dialético* e o *existencialismo*. Tal constituição permite-nos aprofundar o estatuto da intersubjetividade no itinerário político de Sartre. O filósofo francês a respeito disso afirma: “O homem só existe para o homem nas circunstâncias e nas condições sociais dadas, portanto, toda relação humana é histórica.²⁵⁴” (SARTRE, 1960, p. 180). Neste aspecto, as relações humanas são associadas à história e, por conseguinte,

²⁵² Escrito e publicado em 1957 e que posteriormente se tornou a introdução à *Critique de la raison dialectique*

²⁵³ « [...] je considère le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps et parce je tiens l'idéologie de l'existence et sa méthode 'compréhensive' pour un enclave dans le marxisme lui-même qui l'engendre et la refuse tout à la fois. »

²⁵⁴ « L'homme n'existe pour l'homme que dans des circonstances et dans des conditions sociales données, donc toute relation humaine est historique. »

um movimento dialético²⁵⁵. Com efeito, a concepção de *humano* ou, de modo mais específico, a *constituição histórica do homem* traz consigo as relações intersubjetivas já anunciadas em 1943, de modo que a analisar a opressão, em Sartre, é também realizar uma análise intersubjetiva sob o viés da História. A respeito disso, afirma Sartre:

Quanto à opressão, consiste sobretudo em tratar o Outro como um *animal*. Os Sulistas, em nome do respeito pela animalidade, condenavam os fabricantes do Norte que tratavam os trabalhadores como material: com efeito, é o animal e não o “material” que é forçado a trabalhar pelo adestramento, pela pancada e pelas ameaçadas.²⁵⁶ (SARTRE, 1960, p. 190, grifo do autor).

Em outras palavras, a relação intersubjetiva se estabelece em um conjunto histórico de opressão, o qual se configura como um aspecto fundamental na constituição de outrem. Além disso, Sartre refina seu argumento no sentido de atestar que o estado de animalidade vem ao oprimido *após* o opressor reconhecer a sua humanidade (SARTRE, 1960, p. 190). Tal aspecto reafirma a nossa tese de que o *solipsismo prático* é uma escolha da consciência, ou seja, uma atitude do sujeito em ignorar a humanidade da consciência de outrem.

²⁵⁵ É imprescindível ressaltar que Sartre apresentará sua concepção de dialética, em relação às concepções clássicas, durante toda a *Critique de la raison dialectique*.

²⁵⁶ “Quant à l’oppression, elle consiste plutôt à traiter l’Autre comme un *animal*. Les Sudistes au nom de leur respect de l’animalité condamnaient les fabricants du Nord qui traitaient les travailleurs comme du matériel : c’est en effet l’animal et non le ‘matériau’ que l’on force à travailler par le dressage, les coups et les menaces. »

CONCLUSÃO

Portanto, a questão do solipsismo, tanto como problema, quanto como obstáculo caracteriza-se como uma das poucas questões da fenomenologia sartriana em que é abordada de maneira constante e de diversos modos, de maneira direta ou indireta. Buscamos demonstrar que, frente ao projeto inicial de Sartre em superar os extremos do idealismo e realismo, o solipsismo passa a assediar a fenomenologia sartriana em diversos momentos. Em cada aproximação, em cada etapa do desenvolvimento intelectual e refinamento fenomenológico, Sartre se defronta com o problema das outras consciências de uma maneira própria. Desde os anos trinta, Sartre vai aprimorando os seus argumentos e recursos metodológicos na tentativa de superar esse problema clássico da tradição. A estrutura antinômica entre consciência e mundo, inicialmente colocada na *TE*, obra que inicia a questão, é mantida ao longo dos anos, passando pelos textos sobre a imaginação e os diários de guerra, atingindo seu ápice em *EN*. Desse modo, em cada motivo presente na rejeição teórica aos filósofos tradicionais da filosofia é possível encontrar um movimento argumentativo que compõe a teoria sartriana da intersubjetividade, por isso que nesse trabalho houve uma atenção especial ao estado da questão do solipsismo.

Além disso, buscou-se demonstrar, na presente pesquisa, o percurso argumentativo de Sartre para a resolução do problema do solipsismo em sua fenomenologia. Para isso, o fenomenólogo francês levou ao limite as doutrinas intersubjetivas relevantes para a construção de sua proposta de superação ao problema das outras consciências. No que diz respeito ao pensamento de Husserl, Sartre polemizou a questão do “Eu psíquico” e “Eu psicofísico” apresentada nas *Investigações Lógicas*. Husserl propõe, de acordo com Sartre, uma duplicação do Ego, mantendo a existência de um construto psíquico fático (individual) no mundo e um Ego puro com estatuto transcendental. De certo modo, esses “Egos” se identificam no processo de síntese, permitindo o conhecimento, implicando que a relação intersubjetiva da consciência com outrem seja uma relação epistemológica, isto é, uma relação que se restringe ao conhecimento de outrem. Sartre, no entanto, discorda dessa abordagem, pois além de observar uma descaracterização da noção de intencionalidade, outrem não

pode ser acessível apenas por meio de minha estrutura ontológica. Sartre procura uma demonstração da intersubjetividade de maneira originária.

Desse modo, Sartre estabelece diálogo com o pensamento hegeliano, pois nesse pensamento há uma relação ontológica entre “Eu” e “Outro” que são codependentes em sua própria relação ontológica interna, isto é, em seu próprio ser. Em Hegel, é possível encontrar o “Outro” como um polo que afeta o “Eu” de maneira direta, de modo que a consciência de si se demonstra real na medida em que se reconhece o seu reflexo em outra consciência. Sartre admite a genialidade de Hegel ao lidar com a questão do solipsismo, mas critica alguns aspectos idealistas em sua abordagem e apresenta seus limites para o desenvolvimento da questão. Por exemplo, Sartre se concentra no estatuto epistemológico das relações entre as consciências e na síntese que resolve as contradições. Hegel, por sua vez, contribuiu muito para a resolução do problema ao compreender que outrem é fundamental na construção do sujeito, pois um se dá em função do outro e essa é um caminho inicial para resolver a questão. De certo modo, Sartre examina a influência de Hegel, destacando as complexas interações objetivas do “Eu” com o “Outro” e, por sua vez, recusando a dissolução da alteridade em função de uma síntese que põe um fim na contradição. Intersubjetividade em Sartre é permanência do conflito, isto é, manutenção das diferentes subjetividades em constante tensão. Ademais, ao se aproximar do pensamento de Heidegger, Sartre opera uma crítica à proposta harmônica de coexistência, argumentando que ela levaria a uma redução dos polos da intersubjetividade (Eu e Outro) em uma única estrutura (Nós), negando a individualidade do sujeito e, por conseguinte, da consciência. Sartre, ao realizar uma leitura antropológica do conceito de *realidade-humana*, de Heidegger, rechaça a impossibilidade que envolve essa concepção e indica que o “nós” reduzira tudo ao monismo. Desse modo, Sartre também questiona como poderíamos realmente experienciar outrem no mundo, pois se o “Nós” é a estrutura que rege a coexistência, de modo a ser impessoal, como poderíamos ver um transeunte na rua e diferenciá-lo de mim? Visto isso, Sartre atrela o solipsismo a Heidegger, pois o sujeito é o ser pelo qual existem outras realidades, o que dificultaria para a resolução efetiva do problema.

Com efeito, após uma análise crítica das teorias realistas e idealistas, Sartre desenvolve sua resposta ultrapassar o obstáculo do solipsismo. Ele faz isso na seção dedicada ao *olhar*, onde descreve a existência de outrem não apenas como algo

conjectural, mas como algo originário e provável. O filósofo francês argumenta que outrem não pode ser apenas visto como um objeto, mas como uma *presença em pessoa* ou uma *presença de ser-visto*. Sartre se vale das experiências intersubjetivas, tais como o orgulho e a vergonha para demonstrar como podemos sentir o peso da existência de outrem em nós. Desse modo, afirma-se que o olhar de outrem sobre o sujeito permite que a sensação de ser observado seja experienciada e não apenas uma estrutura de conhecimento. A concepção de *ser-visto*, por sua vez, permite que Sartre posicione a sua filosofia sobre as outras consciências entre o realismo e o idealismo. Ademais, é imprescindível que se ressalte que a estrutura do *ser-viso* não depende uma presença física daquele que observa, mas da consciência de ser observado. Sartre deduz pela sensação de ser visto à existência de outrem de modo anterior à percepção física. Sentir a presença de outro não depende de um movimento temporal sucessivo da percepção, tampouco uma dedução intelectualista, constata-se a existência de outrem simplesmente pela própria constituição do “Eu”, pois este último realiza ações considerando irremediavelmente que há alguém além dele e que “Eu” também é para o outrem. Por essas razões que o *olhar* e o *ser-visto* apresentam uma resposta ao solipsismo entre o realismo e idealismo.

Contudo, o obstáculo do solipsismo, em uma questão *de fato*, ainda apresenta problemas para solucionar a questão por completo. O próprio Sartre apresenta argumentos em *EN* que reforçam a ideia de que o solipsismo não foi totalmente superado e, aliás, há agora uma dimensão prática a considerar. Na seção dedicada à segunda atitude em relação a outrem, a relação de indiferença é apresentada como uma conduta que desconsidera, e maneira deliberada, a existência de outrem. Sartre argumenta que alguém pode determinar e se tornar aquele que observa o olhar de outrem e, por conseguinte, construir sua subjetividade às custas da subjetividade alheia. Essa atitude denominada de *indiferença em relação a outrem*, em outras palavras, no indica a presença de um solipsismo de novo tipo, o qual denominaremos de *solipsismo prático*, apresentando ressonâncias de um problema ontológico em todo itinerário político de Sartre. O autor se vale da figura de uma “cegueira em relação a outrem”, a qual não é uma mera falta de consciência, pois o sujeito que dissolve a subjetividade de outrem se torna a própria cegueira, o que implica o corolário do sujeito transformar outrem em inexistente no plano de fato. Além disso, essa possibilidade de um *solipsismo de fato*, no pensamento de Sartre, abre a possibilidade de questionar a ideia

predominante e que o solipsismo foi completamente superado em sua produção filosófica. Essa tese de um *solipsismo de fato/prático* possui implicações políticas nos textos de Sartre, uma vez que o autor se tornou ativo na política mundial após 1943. Portanto, por um lado formal, Sartre supera a questão e indica avanços originais; por outro, o solipsismo ainda se mantém válido, agora, em um caráter prático que pretendemos desenvolver em uma próxima pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, S. L. *Sartre: direito e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ALMEIDA, R. D. *Sartre e o terceiro mundo*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campos das Letras, 2000.
- BARBARAS, R. « Désir et manque dans *L'Être et le Néant* : le désir manqué. » In : BARBARAS, R. (Org.). *Sartre : désir et liberté*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005. p. 113-140.
- BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- BEAUVOIR, S. *Lettres à Sartre (1940-1963)*. Paris : Gallimard, 1990. V.II
- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2017.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010.
- BUTLER, J. *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Colombia University Press, 1987.
- CASTRO, F. C. L. *A ética de Sartre*. São Paulo : Loyola, 2016.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.
- CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre : chronologie bibliographie commentée*. Paris : Gallimard, 1970.
- COOREBYTER, V. “Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ?”. In: *Bulletin d'information du Groupe d'Études Sartriennes*, nº 11, 1997, p. 84-85.
- COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: autour de “L'intentionnalité” et de “La transcendance de l'Ego”*. Bruxelas: Ousia, 2000.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4ª ed. São Paulo : Nova Cultural, 1988.
- DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

- FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- FRAGATA, J. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- FRETZ, L. « An Interview With Jean-Paul Sartre ». SILVERMAN, H.; ELLISTO, F. (Org.) In: *Jean-Paul Sartre : Contemporary Approaches to His Philosophy*. Sussex: Duquesne University Press, 1980. p. 221-239.
- FRETZ, L. “Individuality in Sartre’s philosophy”. In: HOWELLS, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 1992. p. 67-99.
- FLAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Éditions Champion, 2008.
- FUJIWARA, G. *Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre: arqueologia dos conceitos*. Curitiba: Appris, 2020.
- GIOVANNANGELI, D. *Le Retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida*. Bruxelas: Ousia, 2001.
- HEGEL, G. W. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830) – Volume I: a ciência da lógica*. Trad. por Paulo Meneses. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- HEGEL, G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEGEL, G. W. *Propedêutica Filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Os pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o “humanismo”*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1973b.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HUSSERL, E. *Ideais para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- HUSSERL, E.. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação*. Trad. Željko Loparić e Andréa Loparić. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- HYPPOLITE, J. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier ; Montaigne, 1946.
- KOJÈVE, A. *Introduction à lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947.
- LAMOUCHE, N. *Jean-Paul Sartre et le tiers monde : rhétorique d'un discours anticolonialiste*. Paris : L'Harmattan 1996.
- LÉVY, B-H. *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre* (préface de Jean-Paul Sartre). Paris : Éditions du seuil, 1965.
- MARIETTI, A. K. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être : une lecture de l'Être et le néant*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- KANT, I, *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la phénoménologie de l'Esprit – 1933 à 1939*. Paris : Gallimard, 1947.
- MOUILLIE, J-M. *Sartre : conscience, ego et psychè*. Paris : P. U. F., 2000.
- MOUILLIE, J-M (Org.). *Sartre et la phénoménologie*. Lyon : ENS Éditions, 2001.
- MOUILLIE, J-M. ; NARBOUX, J-P (Orgs.). *Sartre : l'Être et le néant : nouvelles lectures*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.
- MOUTINHO, L. D. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- PESSOA, F. *Livro do desassossego*. Jandira, SP: Ciranda Cultural, 2019.
- PESSOA, F. *Obra poética de Fernando Pessoa: volume 2*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- PIZELLI, F. R. O Estatuto da intencionalidade na obra A Transcendência do Ego, de Jean-Paul Sartre. *Primeiros Escritos*, 10(1), p.34-56, 2020.
<https://doi.org/10.11606/issn.2594-5920>.
- PIZELLI, F. R. O problema do solipsismo na obra A Transcendência do Ego de Jean-Paul Sartre. *Peri*, v. 11, n.1, p. 1-17, 2019.

- PRESSEAULT, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Bruxelles : Desclée de Brouwer, 1970.
- POULETTE, C. *Sartre ou les aventures du sujet : essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- ROUGER, F. *Le monde et le moi : ontologie et système chez le premier Sartre*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1986.
- ROSA, G. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SARTRE, J-P. Légende de la vérité. *Bifur*, Paris, v.1, n° , p. 77-96, junho, 1931.
- SARTRE, J-P. *Carnets de la drôle de guerre* [texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 2015a.
- SARTRE, J-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann, 1995.
- SARTRE, J-P. *La transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi et Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité* [textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter]. Paris : Vrin, 2003.
- SARTRE, J-P. *La transcendance de l'Ego* [introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon]. Paris : Vrin, 1966.
- SARTRE, J-P. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris : Gallimard, 2010a.
- SARTRE, J-P. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique* [édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 1973. « Tel Gallimard ».
- SARTRE, J-P. *L'imagination* [Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm Sartre] : Paris : Presses Universitaires de France, 2012.
- SARTRE, J-P. *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* [Édition revue et présentée par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 2005.
- SARTRE, J-P. *Lettres au Castor et à quelques autres (1926-1939)*. Paris : Gallimard, 1983a. V. I.
- SARTRE, J-P. *Lettres au Castor et à quelques autres (1940-1963)*. Paris: Gallimard, 1983b. V. II.
- SARTRE, J-P. *Œuvres romanesques*. Paris : Gallimard, 1981.
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 24^a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.
- SARTRE, J-P. *Situations I* [Nouvelle édition revue et argumentée par Arlette Elkaïm-Sartre]. Paris : Gallimard, 2010b.
- SARTRE, J-P. *Situations IX : Mélanges*. Paris : Gallimard, 1987.

- SARTRE, J-P. *Situations X : Politique et autobiographie*. Paris : Gallimard, 1976.
- SARTRE, J-P. *Vérité et existence*. Paris : Gallimard, 1989.
- SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.
- SARTRE, J-P. *Œuvres romanesques* [Édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de G. Idt et G. H. Bauer]. Paris : Gallimard, 1991.
- SARTRE, J-P. *Saint Genet : comédien et martyr*. Paris : Gallimard, 1978.
- SARTRE, J-P. *Écrits de jeunesse* [édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka), Paris, Gallimard, 1990.
- SASS, S. D. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2001.
- SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.
- VARET, G. *L'ontologie de Sartre*. Paris : P.U.F., 1948.
- WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. 2^a ed. Paris : P.U.F., 1951.

Artigos, dissertações e teses

- ALT, F. *A hantologie de Sartre : sobre a espectralidade em “O ser e o nada”*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro; École doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne. Disponível em: <<http://www.theses.fr./2017PA01H212>>. Acesso em 10 de mar. 2023.
- ALVES, P. M. S. *Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade*. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, México, v.8, n.2, p. 334-357, 2008. Disponível em: < <http://www.redalyc.org:9081/html/4518/451844626016/>>. Acesso em: 17 de out. 2023.
- ALVES, T. *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Disponível em: < <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12670>>. Acesso em 10 de mar. 2023.
- BALDWIN, T.; BELL, D. *Phenomenology, Solipsism and Egocentric Thought*. *Proceedings of the Aristotelian Society*. v. 62, 1988, pp. 27-43. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/4106760>>. Acesso em 18 de jun. de 2020.

BARBARAS, R. « Le corps et la chair dans la troisième partie de L'être et le néant ». In : MOUILLIE, J-M. (Org.). *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses : ENS, 2000.

CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. *Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*. v.1, n.2, p. 93-112, (2008). Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24137>. Acesso em 08 de nov. 2022.

FUJIWARA, G. A crítica do solipsismo em l'être et le néant. *Filosofia Unisinos*. v. 20, n. 1, pp. 27-35, 2019. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/17227>>. Acesso em 18 de jun. 2020.

JESUS, P. L'instabilité de l'être-avec : configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas. *Revue philosophique de Louvain*. v. 107, n. 2, 2009, pp. 269-300. Disponível em : <https://www.jstor.org/stable/26343320> . Acesso em 17 de jun. de 2020.

KELKEL, L. Le problème de l'Autre dans la phénoménologie transcendantale de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale*. v. 61, n. 1, 1956, pp. 40-52. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40899957>>. Acesso em 17 de jun. de 2020.

KEMP, P. Le non de Sartre à logique de Hegel : l'interprétation et la critique de « la science de la logique » dans « L'être et le néant » de Jean-Paul Sartre. *Revue de théologie et de philosophie*. v. 20, n. 5, 1970, pp. 289-300. Disponível em : <https://www.jstor.org/stable/44353095>>. Acesso em 18 de jun. de 2020.

MORRIS, K. Sartre on the existence of others: on "Treating Sartre Analytically". *Sartre Studies International*. v. 4, n. 1, 1998, pp. 46-62. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23512893>>. Acesso em 18 de jun. de 2020.

MOUTINHO, L. Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia. Discurso. São Paulo, n. 23. p. 109-148, 1994. Disponível em:<<http://www.periodicos.usp.br/discurso/article/view/37985>>. Acesso em: 02 fev. 2023.

MURALT, A. La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme. *Revue philosophie de la France et de l'Étranger*. v. 149, 1959, pp. 545-552. Disponível em : <<https://www.jstor.org/stable/41088878>>. Acesso em 17 de jun. de 2020.

PHILONENKO, A. Sartre et la logique transcendantale classique : les essences et les normes. *Revue de Métaphysique et de Morale*. v. 92, n. 4, 1987, pp. 503-525. Disponível em : <<https://www.jstor.org/stable/40902313>>. Acesso em 18 de jun. de 2020.

SANTOS, Vinícius dos. Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre. 2014. 297 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

SARTRE, J-P. «Je ne suis plus réaliste ». In : *Études Sartriennes*, n° 14 – *Sartre, l’histoire et les historiens*. In : COOREBYTER, V. Bruxelas : Éditions Ousia, 2010a.

SARTRE, J-P. Les racines de l’éthique. In : COOREBYTER, V. (Org). *Études sartriennes*, n° 19. Bruxelas : Ousia, 2015.

SARTRE, J-P. « Présence noire ». In : CONTAT, M.; RYBALKKA, M. *Les écrits de Sartre : Chronologie Bibliographie commentée*. Paris : Gallimard, 1970.

SARTRE, J-P. « Orphée Noir ». In : SENGHOR, L. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : P.U.F, 1948.

SOUZA, T. M. DE. Da irreducibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre. *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 64, 30 abr. 2018. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/35096>>. Acesso em 5 mai, 2022.

TIRVAUDEY, R. L’ipséité et l’altérité en question: Heidegger, Sartre, Kierkegaard. *Revue philosophie de la France et de l’Étranger*. t. 202, n°3, 2012. pp. 341-356.

WERLE, M. A. angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação* [online]. 2003, v. 26, n. 1 [Acessado 2 Outubro 2021] , pp. 97-113. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>>. Epub 09 Nov 2007. ISSN 1980-539X. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>

WORMSER, G. Éthique et violence dans les Cahiers pour une morale. *Dossier : Sartre à l’épreuve. L’engagement au risque de l’histoire. Cités*. N° 22. Paris : PUF, v. 2, 2005.

VERSTRAETEN, P. «Y a-t-il une morale dans *Critique de la raison dialectique* ? . *Études sartriennes*, n.4, *Cahiers de sémiotique textuelle*, 1990, p. 45-68.