

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Damares França Modolo

**A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL COMO SUBJETIVIDADE CONCRETA:
ESTUDO SOBRE O IRREFLETIDO E O REFLEXIVO
NA FILOSOFIA DE JEAN-PAUL SARTRE**

**VITÓRIA
2020**

Damares França Modolo

**A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL COMO SUBJETIVIDADE CONCRETA:
ESTUDO SOBRE O IRREFLETIDO E O REFLEXIVO
NA FILOSOFIA DE JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Thana Mara de Souza

VITÓRIA
2020

Damares França Modolo

**A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL COMO SUBJETIVIDADE CONCRETA:
ESTUDO SOBRE O IRREFLETIDO E O REFLEXIVO
NA FILOSOFIA DE JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 21 Setembro de 2020

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Thana Mara de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof^a. Dr^a. Siloe Cristina do Nascimento Erculino
Instituto Federal do Espírito Santo (IFES)

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha orientadora Prof^a. Dr^a. Thana Mara de Souza por sua orientação primorosa, me indicando caminhos que, trilhados, me trouxeram até aqui.

Agradeço à Prof^a. Dr^a. Siloe Cristina do Nascimento Erculino, pela indicação de leitura, por suas correções durante a qualificação, e também por seu entusiasmo pelo meu tema quando a pesquisa ainda precisava percorrer um longo caminho.

Agradeço ao Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo, por sua cuidadosa leitura corretiva do primeiro capítulo e por suas correções por ocasião da qualificação.

Agradeço aos Profs. Drs. Ricardo Araújo e Bárbara Botter, por serem receptivos àqueles que demonstram interesse pelo saber.

E agradeço também a todos os professores da Filosofia, tanto da graduação quanto da pós-graduação, pelas boas aulas e ensinamentos.

Para Marcos Henrique Modolo:
Pelo exercício de superação,
pelo incentivo e companheirismo.

*“Puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu’à nous-mêmes :
dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n’est pas dans je ne
sais quelle retraite que nous nous découvrirons: c’est sur la
route, dans la ville, au milieu de la foule”*

J.-P. Sartre – L'intentionnalité

RESUMO

A subjetividade no pensamento de Jean-Paul Sartre é concebida como movimento intencional que, entre tantos modos de doação, percebe, imagina, se emociona e significa o mundo. Não é um sistema de interiorização de impressões, juízos e conceitos por parte de um sujeito. O propósito dessa pesquisa é justamente procurar abordar a complexidade desse conceito de subjetividade. Isso será feito em dois momentos. Primeiramente, pela análise da consciência reflexiva, procuraremos demonstrar a apreensão do Ego e também sua constituição através das transcendências: estados, ações e qualidades. Pelo exame desses dois movimentos reflexivos, acreditamos ser possível demonstrar que as características do Ego não se confundem com as da subjetividade. Assim, pela diferenciação entre ela e o Ego, buscamos ressaltar as particularidades dessa subjetividade que se faz em ato, como intencionalidade. Depois, num segundo momento, o estudo se concentrará na análise das Estruturas Imediatas do Para-si, na obra *O Ser e o Nada*, para tentar entender o modo de ser dessa subjetividade por um viés ontofenomenológico, e, nesse mesmo intento, procurará associar essas estruturas imediatas às características da subjetividade percebidas no estudo sobre a reflexão, que ocorreu no primeiro momento da pesquisa.

Palavras-chave: Subjetividade. Consciência. Intencionalidade. Ego.

RÉSUMÉ

La subjectivité dans la pensée de Jean-Paul Sartre est conçue comme mouvement intentionnel, qui, parmi tant de modes de don, perçoit, imagine, s'émeut et signifie le monde. Ce n'est pas un système d'intériorisation des impressions, des jugements et des concepts émanant d'un sujet. Le but de cette recherche est précisément celui d'aborder la complexité de ce concept de subjectivité. Cela se fera en deux moments. Tout d'abord, par l'analyse de la conscience réflexive, nous chercherons à démontrer l'appréhension de l'Ego et aussi sa constitution à travers les transcendances: états, actions et qualités. En examinant ces deux mouvements réflexifs, nous pensons qu'il est possible de démontrer que les caractéristiques de l'Ego ne se confondent pas avec celles de la subjectivité. Ainsi, par la différenciation entre elle et l'Ego, nous cherchons à mettre en évidence les particularités de cette subjectivité qui se fait en acte, comme intentionnalité. Puis, dans un second temps, l'étude se concentrera sur l'analyse des Structures Immédiates du Pour-soi, sur l'œuvre L'Être et le Néant, pour essayer de comprendre la manière d'être de cette subjectivité par un biais ontophénoménologique, et, dans le même esprit, cherchera à associer ces structures immédiates aux caractéristiques de la subjectivité perçues dans l'étude sur la réflexion, qui a eu lieu au premier moment de la recherche.

Mots-clé: Subjectivité. Conscience. Intention. Ego

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	EGO: UM SER DO MUNDO	14
	2.1 EGO PSÍQUICO: OBJETO DA REFLEXÃO.....	18
	2.2 OS ESTADOS, AS AÇÕES E AS QUALIDADES: O EGO CONSTITUÍDO	36
3	SUBJETIVIDADE CONCRETA: ENCONTRO COM O MUNDO	59
	3.1 ENTRELAÇAMENTO CONSCIÊNCIA-MUNDO	62
	3.2 PARA-SI: O SER DA CONSCIÊNCIA EM SEU MODO DE SER.	72
4	CONCLUSÃO.....	97
	REFERÊNCIAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

A motivação principal dessa pesquisa é tentar mostrar que o conceito de subjetividade, proposto por Sartre, não se confunde com a ideia de uma interioridade alicerçada sobre um sistema psíquico tendo um Ego como representante dessa interioridade. O psíquico, conforme concepção sartriana, é: “[...] o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também é objeto da ciência chamada psicologia”¹ (SARTRE, 1966, p. 54). Essa designação não coincide com a ideia sartriana de subjetividade, que só pode ser entendida como intencionalidade e transcendência. Essa acepção acontece a partir do seu contato com a fenomenologia de Husserl; em função desse contato, Sartre se dispôs a declarar que: “[...] contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”² (SARTRE, 1939, p. 31).

Pautado nos estudos sobre a fenomenologia de Husserl, Sartre concebe a consciência como intencionalidade translúcida e sem interior, e o Ego como objeto transcendente representante do psíquico. No decorrer de sua obra, Sartre não mudou seu posicionamento no tocante à intencionalidade da consciência e ao papel do Ego psíquico; sobre esses dois conceitos sua posição permaneceu sempre a mesma. Conforme leitura de Sylvie Le Bon, citando Simone de Beauvoir na introdução do ensaio sobre o Ego,

A melhor apresentação desse denso, embora pequeno ensaio foi feita por Simone de Beauvoir, e o melhor é reproduzi-la aqui. O ensaio sobre a transcendência do Ego, escreve ela, “descreveu, em uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das teorias mais recentes de Husserl, a relação do Eu com a consciência; entre a consciência e o psíquico ele estabeleceu uma distinção que sempre manteria; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença a si mesma, o psíquico é um conjunto de objetos que só podem ser capturados por uma operação

¹ [...] *l'objet transcendant de la conscience réflexive, c'est aussi l'objet de la science appelée psychologie*. Todas as citações das obras *La transcendence de l'ego - Esquisse d'une description phénoménologique* (1966), e *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité* (1939) aparecem traduzidas pela autora desta pesquisa.

² [...] *contre tout «psychologisme», Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience*.

reflexiva e que, como objetos da percepção, são dados apenas por perfis”³ (LE BON, 1966, p. 8.).

Sartre estabelece a diferença entre a consciência e o Ego psíquico na obra *La transcendance de l'ego* (1936-1937) inspirado pela fenomenologia de Husserl. Um pouco mais tarde, em 1939, ele publica o pequeno artigo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. Nesse texto, Sartre indica que as pesquisas de Husserl sobre o conceito de intencionalidade são valorosas no sentido de abrir novos caminhos para responder questões, nas quais ele próprio se debruça, ansiando por respostas diferentes daquelas que a tradição⁴ oferece.

Pelo entendimento da subjetividade como intencionalidade é possível pensar uma nova maneira do ser humano se relacionar com o mundo, mas, era preciso encontrar um meio de fundamentar essa relação. Movido por essa intenção, Sartre escreve a obra *O Ser e o Nada - ensaio de ontologia fenomenológica* (1943), numa tentativa de traçar os fundamentos dessa relação, já que isso não aconteceu, nem através da epistemologia, nem por um viés unicamente fenomenológico.

Como o propósito dessa dissertação é tratar o conceito de subjetividade em Sartre, e se, para ele, essa subjetividade é relação concreta com o mundo, então os textos-base que sustentarão essa pesquisa estão assim elencados: *La transcendance de l'ego - Esquisse d'une description phénoménologique*, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité* e *O Ser e o Nada - ensaio de ontologia fenomenológica*, esse último, com recorte na *Segunda Parte, Capítulo I*, no qual ele trata das *Estruturas imediatas do Para-si*, nomenclatura dada por ele ao ser da consciência. Assim, o desdobramento textual, que será apresentado em dois capítulos, estará pautado sobre essas três obras sartrianas.

No primeiro capítulo, nominado como Ego – um ser do mundo, destacaremos a posição sartriana em relação ao papel do Ego. Esperamos compreender nesse

³ *La meilleure présentation de ce dense, quoique court essai a été faite par Simone de Beauvoir, et le mieux est de la reproduire ici. L'Essai sur la transcendance de l'Ego, écrit-elle, décrivait, dans une perspective husserlienne, mais en opposition avec certaines des plus récentes théories d'Husserl, le rapport du Moi avec la conscience; entre la conscience et le psychique il établissait une distinction qu'il devait toujours maintenir; alors que la conscience est une immédiate et évidente présence à soi, le psychique est un ensemble d'objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui, comme les objets de la perception, ne se donnent que par profils.*

⁴ O sentido epistemológico do conhecimento era predominantemente a base das questões filosóficas na França (SARTRE, 1939).

exercício essa posição que trata de um Ego que acontece como resultado da atividade da consciência em seu movimento reflexivo, e mesmo sendo um ser do mundo, é um tipo de unidade diferente do Em-si. Em tempo desta compreensão, tentaremos também vislumbrar como se comporta a subjetividade pensada por Sartre. Ele a entende como sem conteúdos, como busca constante pelo que não é ela, e, através dessa sua busca e percepção de mundo, constitui-se como fonte da apreensão do Ego psíquico: “Resta que é bem ela que constitui nossa consciência empírica, essa consciência ‘mundana’, a consciência com um ‘Eu’ psíquico [...]”⁵ (SARTRE, 1966, p.18).

Sartre indica, nessa citação, que o Ego é constituído posteriormente ao lançamento da consciência para o mundo. Afirma também que, para alcançar qualquer entendimento sobre a realidade humana, é preciso não desprezar a dimensão da consciência. Ela deve ser o ponto de partida. Por isso, ele parte da consciência em seu momento pré-reflexivo, que é a consciência primeira das coisas. Entretanto, essa consciência não se identifica com um Ego. Não cabe a ele controlá-la e nem exercer sobre ela uma função unificadora ou indicadora de personalidade. Desse modo, Sartre salienta, que qualquer estudo sobre o Ego deve ter como ponto de partida o *cogito*. Acontece que o *cogito* sartriano se difere do cartesiano, por isso, será preciso estabelecer essa diferença. No decorrer dessa diferenciação, será demonstrado que é a consciência, por sua dupla intencionalidade, que resulta em um ato reflexivo com apreensão do Ego em ambas as suas faces: o Eu e o Mim. Assim, verificaremos que o Eu só aparece pela reflexão. Para ilustrar esse evento, Sartre faz uso de um exemplo no qual ressalta a possibilidade de refletir na lembrança e, nesse contexto, faz menção a Husserl e ao seu estudo sobre a temporalidade. Buscaremos entender o sentido da alusão feita a Husserl no exemplo em questão. Desse modo, será discutido pontualmente e brevemente as noções de recordação primária e iterativa na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*; o que se faz necessário para que seja possível estabelecer um ponto de convergência entre a presença do Eu na reflexão em Sartre e na recordação em Husserl.

⁵ *Reste que c'est bien elle qui constitue notre conscience empirique, cette conscience "dans le monde", cette conscience avec un "moi" psychique.*

O Ego é fruto de uma segunda operação da consciência, e, a partir do seu surgimento, procuraremos entender sua constituição através da análise das transcendências: estados, ações e qualidades, as quais são unificados pelo Ego na composição do psíquico. Este, por sua vez, se constitui pelas transcendências enquanto movimentos derivados das percepções da consciência irrefletida e, essas percepções moldam, em alguma medida, essas transcendências.

Dessa forma, o primeiro capítulo mostrará que o Ego não se confunde com a subjetividade, pois ele é consequência de uma operação de segundo grau de uma consciência que se fez antes dele. Assim, perceberemos que ele, como segundo, não pode ser um polo unificador e nem indicador de personalidade, pois a consciência, ao se fazer, já se faz como pessoal. A unificação e significação do mundo acontece de imediato, e é em decorrência dela que o psíquico se constitui, originado por uma subjetividade que acontece concretamente no mundo.

Em seguida, no segundo capítulo, intitulado Subjetividade concreta – encontro com o mundo, procuraremos verificar se as características da consciência percebidas no estudo do Ego possibilitam a relação, que Sartre denomina de realidade humana; todavia, para entender essa relação, é preciso um exame dessas características, agora, por um viés ontológico, o que acontece nas páginas da obra *O Ser e o Nada*. Verificamos na leitura desse texto, que Sartre divide o Ser em duas regiões: a consciência e o mundo. O que é visto, primeiramente, na Introdução dessa obra de 1943, é a tentativa sartriana de alcançar a totalidade do ser pela dualidade idealismo e realismo. Contudo, tendo em vista o comportamento da consciência irrefletida, Sartre rejeita tanto a posição idealista quanto a realista. Na sequência dessa decisão, Sartre indica que não se pode tratar em separado o que deve ser pensado junto, enfatizando também que a síntese não inviabiliza a análise dos dois elementos que compõem a relação: o Para-si como ser da consciência e o Em-si como ser do fenômeno.

O exame do Em-si mostrou-o como um ser pleno e fechado em si mesmo: “[...] é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno” (SARTRE. 2011, p.122). Verificaremos que, por suas características, o Em-si é inerte, não é possível concebê-lo como responsável pela relação consciência-mundo. Então, o estabelecimento dessa relação só poderia vir da outra região do

Ser, ou seja, pelo princípio da intencionalidade da consciência, pois toda consciência é consciência de alguma coisa. Desse modo, a consciência se faz no mundo e, nesse fazer-se, institui uma relação com características de ambiguidade em vez de dualidade, pois Sartre não privilegia, nesse encontro, nem a consciência nem o mundo, mas sim, o equilíbrio constante entre os dois.

Com isso, compreenderemos o entrelaçamento consciência-mundo, entretanto ainda faltará entender qual a estrutura do ser dessa consciência que vimos, no primeiro capítulo, ser a possibilidade do Ego, e a qual Sartre afirmou, em *O Ser e o Nada*: ser o ser que não é o que é e é o que não é. O entendimento só poderia vir a partir de uma análise ontológica, o que ocorrerá a partir do exame do Para-si e das suas estruturas de presença a si, facticidade e circuito da ipseidade. A estrutura de presença a si evidenciará uma subjetividade que não é ignorante de si ao ser tética do objeto e não tética de si, o que ocorre por seu artifício de reflexo-refletidor. A facticidade revelará que a consciência só pode ser em situação, quer dizer, o único modo do Para-si ser é sendo presença em um mundo que o precede. E a ipseidade do Para-si reforçará que o Ego não está na consciência, portanto, não cabe a ele conceder caráter de pessoalidade às percepções que se toma do mundo, é a própria estrutura de presença a si conjugada com a ipseidade que confere pessoalidade e unificação às apreensões da consciência.

Ao final dessa dissertação, esperamos poder indicar que a subjetividade, que é consciência irrefletida, após análise ontológica de seu modo de ser, mantém as características percebidas no ensaio sobre a transcendência do Ego.

2 EGO: UM SER DO MUNDO

Com o propósito de compreender os pormenores que marcam a complexidade do conceito de subjetividade em Jean-Paul Sartre, faz-se necessário o detalhamento no modo de apreensão e constituição do Eu como objeto transcendente, já que no estudo sobre o Ego Sartre afirma ser ele (Ego) um ser do mundo, constituído a partir da reflexibilidade da consciência (SARTRE, 1966).

Sartre, que sempre esteve disposto a pensar uma filosofia para o sujeito que se encontra mergulhado nas vicissitudes e alavancagem da experiência, logo que a fenomenologia lhe forneceu argumentos para fundamentar uma teoria da subjetividade, pensou-a concreta, representada por um Ego mundano.

Para a maioria dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Muitos afirmam sua presença formal no interior dos “Erlebnisse” como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos em sua maioria – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos a cada momento de nossa vida psíquica. Gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está, nem formalmente, nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, ele é um ser do mundo, como o Ego do outro⁶ (SARTRE, 1966, p. 13).

A passagem acima sintetiza a intenção de Sartre, que é mostrar que o Ego não habita a consciência, ele é um objeto apreendido na existência. Na esteira dessa proposta, esse primeiro capítulo procurará entender como o desalojamento do Eu formal e material da consciência, assim como o conseqüente lançamento do Ego para o fluxo das vivências, possibilita vislumbrar, através de um processo de realce das diferenças, uma subjetividade com características próprias e que não coincidem com as de um Ego unificador, ou seja, uma subjetividade que é anterior a qualquer reflexão e já se encontra presente no instante do lançamento da consciência quando da apreensão das coisas do mundo e que se faz e existe neste movimento direcionado à existência concreta, e é em conseqüência dessa subjetividade que se lança para a concretude do mundo, que surgem as duas faces do Ego,

⁶ *Pour la plupart des philosophes l'Ego est un “habitant” de la conscience. Certains affirment sa présence formelle au sein des “Erlebnisse” comme un principe vide d'unification. D'autres – psychologues pour la plupart – pensent découvrir sa présence matérielle, comme centre des désirs et des actes, dans chaque moment de notre vie psychique. Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui.*

representando um psíquico que procura imprimir personalidade às relações desencadeadas por essa subjetividade que acontece intencionando o que a rodeia.

Resgatando a citação supracitada, é possível notar que a pretensão sartriana é composta por dois projetos, um claramente negativo, que é mostrar que o Ego não é da consciência, melhor dizer, ele não a habita nem a controla; o outro, nitidamente positivo: mostrar que o Ego está inserido no movimento do mundo.

Esses dois projetos são as principais linhas reflexivas da obra *La transcendance de l'ego-Esquisse d'une description phénoménologique* (1936-1937). Esta é considerada a primeira obra sartriana de cunho filosófico e resultado do seu entusiástico contato com a teoria fenomenológica de Husserl⁷ e indica que a inquietação sartriana, sempre voltada para as questões da existência humana, manterá seu mais significativo propósito, quer dizer, procurar entender o homem concreto inserido em sua realidade.

A publicação de *A transcendência do ego* tem, nesse contexto, uma característica “singular”, ela pretende ser o ponto de partida do caminho escolhido pelo existencialista francês para constituir os pressupostos de uma filosofia “realista” que tenha como inspiração teórica a fenomenologia de Husserl (SASS, 1999, p. 264).

Desse modo, esse ensaio converte-se em excelente referencial teórico para esse capítulo, não somente por uma questão cronológica, mas, principalmente, porque nele é possível encontrar elementos significativos para entender em que medida esse movimento contínuo da consciência para se fazer em consciência na apreensão das coisas do mundo promove a destituição do Eu de sua posição privilegiada como conhecedor e controlador da consciência; como também para pensar o conceito de Ego como objeto transcendente alcançado no mundo pela atividade da consciência intencional. E, ao mesmo tempo, procura tentar refletir como este conceito de consciência, voltada para a exterioridade e anterior ao Ego, possibilita visualizar uma postura do ser humano menos isolada e mais voltada para existência concreta; instituindo um modo de vida marcado pela relação com o outro e com o mundo.

⁷ Sartre, em conversa com seu amigo Aron, recém chegado da Alemanha, toma conhecimento, por intermédio deste, que, se estudasse a teoria fenomenológica de Husserl, poderia encontrar um meio de falar sobre suas preocupações, elaborando um pensamento marcado pelo rigor filosófico, e, que também pudesse tratar dos problemas da existência humana (BEAUVOIR, 2010, p. 140-141).

Na conclusão da referida obra, é possível ver, pelas indicações de Sartre, que um dos objetivos a ser alcançado com o desalojamento do Ego é demarcar qual deve ser a posição do indivíduo na facticidade: “[...] nada mais injusto do que chamar os fenomenólogos de idealistas [...] eles voltaram com o homem para o mundo, e lhe deram todo o peso de suas angústias [...] e também de suas revoltas”⁸ (SARTRE, 1966, p. 86). A afirmação deixa claro que, estar no fluxo das vivências é também arcar com todas as responsabilidades dessa relação em toda sua complexidade. Mas, para se inserir nesse ambiente de relações em termos igualitários, é necessário, segundo Sartre, que o ser humano, em sua vivência, se volte para o exterior e seja relação com o mundo: “[...] se, se faz do ‘Mim’ um existente rigorosamente contemporâneo do mundo, portanto, se sua existência tiver as mesmas características essenciais do mundo”⁹ (SARTRE, 1966, p. 86).

A filosofia da transcendência de Sartre fez com que o Eu passasse a fazer parte do seu meio, abandonando sua posição privilegiada. De tais princípios filosóficos, resultou o inevitável, quer dizer, sua retirada da suposta interioridade da consciência, e, assim, ele se misturou ao mundo e passou a ser como ele (mundo), um objeto possível de ser apreendido pela consciência.

Mas se o Eu se torna um transcendente, ele participa de todas as vicissitudes do mundo. Ele não é mais um absoluto, ele não criou o universo, ele cai, assim como as outras existências, sob os golpes da εποχη; e o solipsismo se torna impensável logo que o Eu não tem uma posição privilegiada¹⁰ (SARTRE, 1966, p. 85).

A citação acima aviva a possibilidade de leitura de uma subjetividade que acontece como presença no mundo, essa interpretação passa necessariamente pela análise e aprofundamento de todos os temas abordados na obra anteriormente citada, assim, não é possível pensar o Ego como objeto transcendente sem antes compreender que essa noção só pôde ser concebida através do empreendimento sartriano desenvolvido na primeira parte do ensaio, na qual ele trata da purificação da consciência.

⁸ [...] rien n'est plus injuste que d'appeler les phénoménologues des idéalistes [...] Ils ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses [...] à ces révoltes aussi.

⁹ [...] si l'on fait du Moi un existant rigoureusement contemporain du monde et dont l'existence a les mêmes caractéristiques essentielles que le monde.

¹⁰ Mais si le Je devient un transdendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers, il tombe comme les autres existences sous le coup de l'εποχη; et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée.

Não há intenção de pôr em segundo plano nenhum dos temas abordados, mas, certamente a noção de intencionalidade da consciência é o princípio que produziu resultados e, por ele, a consciência foi purificada. Então, partindo de tal base filosófica, um Ego mundano surge como resultado prenunciado de forma a consolidar a argumentação sartriana em prol de uma consciência desprovida de conteúdos. Desse modo, a noção de consciência como lançamento para o exterior permite pensar um conceito de sujeito concreto que se percebe em situações das quais é participante, já que se encontra inserido em um ambiente de influência recíproca, promovendo cenários delineados por ele através do seu modo de percepção e relação com o mundo.

Desde que ficou claro que a reflexão acerca de um Ego mundano é necessariamente dependente da investigação sobre o conceito sartriano de consciência, faz-se necessário refletir em qual medida a elaboração teórica desse conceito foi possibilitada pela fenomenologia de Husserl.

Para Sartre, a fenomenologia husserliana foi a grande inspiração, convertendo-se em recurso tão necessário para que ele pudesse adaptá-la e desenvolver uma filosofia para a existência; uma corrente de pensamento voltada para a evidenciação da subjetividade, que, como intencionalidade é uma tentativa de arrancar o sujeito do seu isolamento solipsista.

O conceito de intencionalidade adotado por Sartre possibilita pensar a consciência como atividade, algo que existe como ato, e que, para ser consciência, precisa estar em permanente fuga de si. O modo de ser da consciência intencional é lançamento em direção a algo que ela não é. Ela é busca constante de um objeto para se fazer em consciência ao ser consciência dele: “E ela (a consciência) toma consciência de si na medida em que é consciência de um objeto transcendente”¹¹ (SARTRE, 1966, p. 24).

Desse modo, ficou estabelecido os dois objetivos que alimentam esse capítulo: um deles é refletir sobre o modo de apreensão e constituição de um Ego exterior à consciência; o outro, é procurar compreender como a concretização do primeiro objetivo ajuda na assimilação do conceito de consciência como sendo o meio que

¹¹ *Et elle prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant.*

possibilita pensar o Ego como objeto transcendente. Para alcançar esse objetivo, os principais elementos teóricos serão: *La transcendance de l'ego - Esquisse d'une description phénoménologique* (1966), e o artigo de Sartre intitulado: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité* (1939).

Acredita-se que a leitura desses textos viabilizará a compreensão de particularidades do conceito de Ego transcendente e o modo como essa noção permite reinterpretar a maneira do Eu (sujeito) se relacionar com o seu entorno. Todavia, para atingir esse objetivo, prioritariamente, se buscará entender de que modo essa individualidade enquanto Ego surge para a consciência e quais são suas características; e, para alcançar essa dimensão, este primeiro capítulo procurará detalhar a apreensão do Eu/Mim (Ego) pela consciência reflexiva, e sua constituição como objeto transcendente apreendido por ela.

2.1 EGO PSÍQUICO: OBJETO DA REFLEXÃO

O ensaio sobre a transcendência do Ego é o primeiro empreendimento sartriano considerado filosófico, e no qual, sistematicamente, ele reestrutura a noção de consciência por meio do conceito de intencionalidade. Somente após essa reestruturação é que ele, na segunda metade da obra, trata da constituição e caracterização do Ego. Isso porque um conceito de Ego, com as características pensadas por Sartre, somente poderia ser concebido a partir de uma teoria da consciência que o viabilizasse.

Sartre ressalta que a elaboração de uma filosofia solidamente fundamentada, voltada para as questões concretas do indivíduo, precisa ter o próprio indivíduo como sua origem, por isso, seu ponto de partida é o *cogito*; simplesmente porque, para ele, essa é uma verdade incontestável e imediata, ele é o momento singular em que o ser humano se depara consigo mesmo; mas, diferentemente do *cogito* cartesiano, não existe uma consciência que se afirma, primeiramente, como se estivesse afastada do mundo, para só depois voltar-se para o mundo. Consciência e mundo se dão num lampejo, numa explosão, indicando um despertar da subjetividade para a exterioridade e que se traduz pela conscientização do mundo.

Assim é o posicionamento de Sartre: “Para falar a verdade, é preciso partir do *cogito* [...]” (SARTRE, 2011, p. 122).

Cabe agora especular, partindo dessa citação, se o pensamento sartriano estaria à mercê de todos os reveses pelos quais passaram as filosofias que tem o *cogito* como ponto de partida. Um desses embaraços, apontado inclusive pelo próprio Sartre, é o solipsismo.

É justamente para encontrar meios de superar essa postura solipsista que Sartre não se limita à atividade reflexiva do *cogito*.

Compreendam esse “ser-no” em sentido de movimento. Ser é explodir no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para de repente explodir-se-consciência-no-mundo. Que a consciência tenta recuperar-se, de coincidir, enfim com ela mesma, no afã, fecha-se em si mesma, ela se aniquila. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl dá o nome de: “intencionalidade”¹² (SARTRE, 1939, p. 32).

Sob o impacto dos estudos de Husserl, Sartre publica o sucinto artigo sobre a intencionalidade (1939) do qual foi extraído o excerto acima. Neste texto, breve e esclarecedor, ele não só explica, como também ilustra o modo de ser da consciência como lançamento para fora, em direção ao mundo; e por essa busca constante do que está na exterioridade, ela se transcende, e se transcende intencionando um objeto para ser consciência desse objeto, quer dizer, a consciência é frustração de ser, mas sem arrefecimento, e, por isso, ela é busca permanente de ser. Enquanto transcendência, ela é em relação às coisas: “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é.” (SARTRE, 2011, p. 34).

Ser consciência é ser esse movimento em direção a algo que ela não é e que a faz ser consciência, de sorte que não pode haver consciência de nada, já que ela só se faz em consciência ao ser consciência de alguma coisa. A consciência é, num primeiro momento, um lampejo, e não pode ser pensada em isolamento e nem como

¹² *Comprenez cet “être-dans’ au sens de mouvement. Être, c’est éclater dans le monde, c’est partir d’un néant de monde et de conscience pour soudain s’éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s’anéantit. Cette nécessité pour la conscience d’exister comme conscience d’autre chose que de soi, Husserl la nomme “intentionnalité”.*

substância: “[...] é o meio para indicar que a atividade da consciência não está na consciência como coisa, mas sim na consciência enquanto atividade” (CARRASCO, 2013b, p. 154). Essa atividade é que clama pelo encontro das coisas do mundo para se fazer em consciência na relação com elas. Souza (2010, p.17) ressalta que não há como conceber a consciência antes dessa relação com o mundo: “[...] a consciência só é nesse direcionar-se ao mundo [...]”.

A noção de transcendência da consciência permitiu a Sartre ultrapassar o *cogito* cartesiano em direção a uma consciência com status de instância autônoma, ou ainda, sua autonomia acontece pela espontaneidade. Sua existência se faz em ato. Em um só movimento, ela busca e apreende o objeto que está fora dela; sua existência é ser consciência (de) si ao mesmo tempo que é consciência do objeto que ela intenciona: “É tudo claridade e lucidez na consciência: o objeto está frente a ela com sua opacidade característica, mas ela é puramente e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência”¹³ (SARTRE, 1966, p. 24). Essa lei se dá como o primeiro momento de sua existência, é por isso que Sartre a denomina consciência irrefletida ou de primeiro grau, quando a consciência é consciente de si, sem ser, no entanto, objeto para si mesma, seu objeto está lá fora e sua intenção está toda em direção a ele: “[...] ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência” (SARTRE, 2011, p. 33). A consciência irrefletida é uma consciência que não precisa estar voltada para si mesma para existir, ela existe sempre que alcança um determinado objeto, esse é seu primeiro momento.

O *cogito* sartriano acontece num movimento posterior. É o que se pode chamar de segundo momento. O objeto da consciência passa a ser ela mesma através de uma atitude reflexiva, e, nesse momento, sim, surgem as questões e um Eu resoluto que é mobilizado por essas questões. Esse é o Eu do pensamento, e esse é o momento que, segundo Sartre, a necessidade de se partir do *cogito* é justificada, porque, somente a partir da apreensão do sujeito por si mesmo é possível pensar uma teoria para a existência pautada pela noção de subjetividade enquanto movimento efetivo para fora, para o mundo, e no qual, o indivíduo se faz; na facticidade ele escreve seu

¹³ *Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence.*

existir, pela flexibilidade ele se percebe articulando raciocínios, fomentando pensamentos e visualizando possibilidades em decorrência de sua atuação no mundo.

É nessa postura particular que se encontra a adequação do *cogito*. O “Eu penso” deixa claro a posição do indivíduo pensante que tem, como seu, o pensamento:

O *Cogito* de Descartes e Husserl é uma constatação de fato. Falou-se da “necessidade de fato” do *Cogito* e essa expressão me parece bem justa. Ora, é inegável que o *Cogito* é pessoal. No “Eu penso” há um *Eu* que pensa. Alcançamos aqui o Eu em sua pureza e é bem do *Cogito* que uma “Egologia” deve partir¹⁴ (SARTRE, 1966, p. 26-27).

O *cogito* se manifesta a partir de uma perspectiva individual, afirmando que é a partir da reflexão que surge o Eu pensante. Sendo assim, Sartre sugere que qualquer estudo sobre o Ego deve considerar a reflexão como ponto de partida.

O Eu do pensamento que aparece na teoria sartriana é tornado possível através de um “jogo” de intencionalidades da consciência em que ela se faz em refletida, mirada pela consciência reflexionante; e, esse desdobramento, ou melhor, essa dupla intencionalidade, surge numa operação de segundo grau e na qual se apreende raciocínios e emoções de um sujeito pensante individualizado por características próprias; um sujeito que se faz, organizando ou mediando uma profusão de pensamentos e sentimentos possíveis.

O Mim aparece somente com o ato reflexivo e como correlativo noemático de uma intenção reflexiva. Começamos a ver que o Eu e o “Mim” não formam senão um só. Nós vamos tentar mostrar que este Ego, do qual o Eu e o Mim são sua dupla face, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências refletidas¹⁵ (SARTRE, 1966, p. 43).

Na passagem acima, Sartre afirma ser o Eu-Mim resultado de um ato reflexivo. Pela operação de segundo grau, a consciência promove a flexibilidade e, desse modo, é capaz de trazer o Eu ou o Mim relacionado a esse ato reflexivo; diferentemente do

¹⁴ *Le Cogito de Descartes et de Husserl est une constatation de fait. On a parlé de la “nécessité de fait” du Cogito et cette expression me paraît très juste. Or il est indéniable que le Cogito est personnel. Dans le “Je pense” il y a un Je qui pense. Nous atteignons ici le Je dans sa pureté et c'est bien du Cogito qu'une “Égologie” doit partir.*

¹⁵ *Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive. Nous commençons à entrevoir que le Je et le Moi ne font qu'un. Nous allons essayer de montrer que cet Ego, dont Je et Moi ne sont que deux faces, constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies.*

Eu cartesiano, responsável por colocar a reflexão diante de si. Para Descartes, o Eu, em sua posição elevada, apreende o mundo através da “sua” consciência. Nesse ato, ele é capaz de conceder caráter de clareza e distinção às coisas no pensamento acerca delas. Destaque para o texto das *Meditações*: “[...] e, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos *mui* clara e *mui* distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1983, p. 99-100).

Quando se trata de Sartre, a perspectiva é outra. O Eu é apreendido como objeto transcendente e seu modo de apreensão abre possibilidade de entendimento do psíquico como estrutura na qual o Eu pensante organiza suas relações a nível individual e interpessoal: “[...] o efeito mais visível é o reconhecimento, por sua vez, do papel psicológico-prático do Eu como polo organizador da personalidade e seu evidente deslocamento para a região mundana dos objetos transcendentais psíquicos” (CARRASCO, 2010, p. 176).

É preciso considerar que além da clara diferença de função mencionada na citação acima, há entre o *cogito* cartesiano e o Eu objeto transcendente de Sartre significativa distinção em seu modo de apreensão, constituição ou manifestação. Na dualidade sujeito-objeto, presente no *cogito* cartesiano, um sujeito Eu arroga-se o direito de colocar como objeto a consciência. O *cogito* cartesiano não necessita ultrapassar-se para se constituir; ele se faz na instantaneidade de pensamentos que afirmam coisas sobre si e sobre o mundo. Tudo se passa de modo a demonstrar que o “Eu penso” exerce domínio absoluto sobre a consciência e não somente sobre a reflexão. Como não há em Descartes a ideia de movimento da consciência, o *cogito* é o momento estanco em que o “Eu penso” desencadeia a reflexão distinguindo-se dela; nesse ato, ele assume uma posição elevada, como se ele se destacasse em alto relevo, e isso não somente em relação ao ato de pensar, mas também em relação à consciência; tudo se passa como se houvesse um deslocamento; ele se eleva debruçando-se sobre a consciência que é “dele” e reflete. Assim, ele se encontra em posição elevada em relação à “sua” consciência que pensa; ao afirmar-se como sujeito pensante, também se afirma como causa da consciência. Ele é primeiro porque posiciona a consciência, e, para Descartes, ele é uma constatação de fato, ele aparece como imediatamente reflexivo, e assim foi tratado

tradicionalmente, como uma operação de segundo grau. Sartre chama atenção sobre isso: “Mas é preciso lembrar que todos os autores ao descreverem o *Cogito* consideraram-no como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau”¹⁶ (SARTRE, 1966, p. 27-28).

Essa mesma operação reflexiva, na teoria sartriana, é uma operação assinalada por um jogo intencional e transversal da consciência. Nesse movimento, não há supremacia de uma consciência perante a outra, o que importa é o fluxo intencional, e, nele, a consciência afirmada importa tanto quanto a que afirma.

Desse modo, o Eu objeto transcendente de Sartre apreendido pela atividade da consciência se distingue necessariamente da forma de afirmação do Eu cartesiano. Ou seja, a apreensão do Eu sartriano é uma objetividade constituída por determinados movimentos da consciência, e é apreendido como resultado da dupla atividade intencional da consciência em que uma consciência toma outra como seu objeto; assim, a consciência que afirma que pensa, afirma o pensamento da consciência que foi apreendida por ela. Ou ainda, a consciência que diz “Eu penso” não é exatamente aquela que pensa, e não está dizendo nada sobre si mesma, ela limita-se a afirmar o pensamento da consciência refletida, feita seu objeto.

É essa intencionalidade duplicada que Sartre nomeia de operação de segundo grau, que se caracteriza como um movimento de voltar-se para si. Nesse momento, ela não está voltada para o objeto externo; seu objeto é a consciência irrefletida que dá sentido ao mundo, e neste movimento é tornada refletida. A reflexão é colocar diante de si a consciência que percebe e todas as possíveis consciências que acontecem em uma existência; ao refletir sobre a consciência que apreende o mundo, é possível intencionalizar novas consciências, promovendo, inclusive, desmembramentos dessa apreensão original.

O entendimento de que o pensamento se altera ao tornar-se reflexivo sugere uma outra questão: será que a modificação no pensamento não se daria justamente pela aparição do Eu?

¹⁶ *Mais il faut se rappeler que tous les auteurs qui ont décrit le Cogito l'ont donné comme une opération réflexive, c'est-à-dire comme une opération du second degré.*

Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento sofre uma modificação radical em se tornando reflexivo. Mas é realmente correto limitar esta modificação a uma perda de “ingenuidade”? O essencial da mudança não seria justamente a aparição do Eu?¹⁷ (SARTRE, 1966, p. 29-30).

O que a passagem acima parece indicar é que há, na intencionalidade da consciência ao apreender o objeto, melhor dizer, que há na consciência irrefletida uma simplicidade ou até mesmo uma certa pureza, derivada de sua espontaneidade, e seu movimento espontâneo é intenção de apreender. Todavia, ao ser objeto de reflexão, ela é desvelada, se torna refletida, será dito coisas sobre ela, é como se ela perdesse sua ingenuidade. Entretanto, não é só isso. Sartre salienta que a alteração que sofre o pensamento ao ser posto sob reflexão é mais drástica e não se limita a esse desvelamento. Para ele, a mudança está essencialmente vinculada à aparição do Eu.

Há uma unidade nas apreensões e é ela que possibilita que as consciências irrefletidas sejam resgatadas na reflexão. Sartre vincula a radicalidade da modificação que sofre o pensamento ao fato de a reflexão mostrar que essa subjetividade que permeia as apreensões da consciência irrefletida poder dotar-se de personalidade pela aparição do Eu e ser dessa maneira ressaltada. A unidade da consciência não depende da aparição do Eu, ela o precede e pode ser nomeada como pré-individualidade, no sentido de que, nesse momento, o sujeito não se coloca, ele é posterior e possibilitado por essa unicidade primeira que acontece independente dele; essa unidade se encontra presente em todas as apreensões e é conjugada no próprio fluxo das consciências espontâneas.

A reflexão é consequência destas consciências espontâneas que, ao serem colocadas sob reflexão, vinculam o dado intencionado à aparição de um Eu que o representa; ela passa de consciência irrefletida para consciência refletida e o Eu reclama a posse deste pensamento que, apreendido pela reflexão, concede características individuais ao ato de pensar, conferindo interpretação própria e singular às consciências de primeiro grau.

¹⁷ *Husserl est le premier à reconnaître qu'une pensée irréfléchie subit une modification radicale en devenant réfléchie. Mais faut-il borner cette modification à une perte de "naïveté" L'essentiel du changement ne serait-il pas l'apparition du Je?*

Em Sartre, a consciência reflexiva depende do que acontece anteriormente, diferente do *cogito* cartesiano que se dá como imediatamente reflexivo, ou seja, a reflexão, em Sartre, depende da autonomia da atividade intencional da consciência; esse é o primeiro momento que dá sentido ao mundo por meio de uma subjetividade efetiva e relacional. Essa subjetividade é presença em toda busca da consciência em direção ao mundo, no sentido de relacionar-se com ele, de significá-lo.

A reflexão sartriana acontece num segundo momento e se dá pelo desdobramento do movimento intencional constituindo-se em dupla intencionalidade da consciência, uma refletida, que é a própria reflexão enquanto consciência tomada como objeto; e a outra, a consciência reflexionante, que não é tematizada e que não declara nada sobre si, ela coloca como posicional a consciência refletida e afirma o pensamento desta. Nessa reflexibilidade, o aparecimento do Eu tem o papel de fornecer voz e se tornar o responsável por aqueles pensamentos declarados.

Diferentemente das filosofias do *cogito*, nas quais o Eu põe a consciência como objeto, em Sartre, é a consciência que, através de sua intencionalidade e reflexibilidade, possibilita a apreensão do Eu objeto transcendente. Essa apreensão do Eu pensante surge como uma interrupção no pensamento propriamente dito, pois o pensamento é, em si mesmo, uma consciência irrefletida, mas o momento estaque em que o Eu afirma que pensa é possibilitado não pelo sujeito que toma a consciência como objeto, mas pelo duplo estado de consciência. Quer dizer, um jogo de intencionalidades que, através de uma síntese, apreende o pensamento e também o Eu como responsável pelo ato de pensar.

O Eu aparece sob uma perspectiva individual, sugere um enquadramento do sujeito enquanto existência; e ao tornar-se objeto de reflexão pode se colocar como o eu que viveu, que vive e que viverá uma experiência. É sempre possível refletir sobre um acontecimento presente no decorrer de sua vivência, ou mesmo trazer um Eu à reflexão quando se tem como horizonte uma determinada expectativa de futuro sob um viés individual. No entanto, Sartre, ao fazer uso de um exemplo como forma de argumentação, escolhe, como meio de ilustrá-la, um acontecimento do passado. Nesse momento, uma interrogação se faz necessária. Por que Sartre recorre ao resgate de um evento decurso, quer dizer, recorre à *rememoração* para demonstrar que o Eu surge com e pela reflexão?

No exemplo em questão, ele traz à lembrança uma viagem de trem ocorrida no dia anterior. Ao rememorar detalhes do ocorrido, ele ressalta ser possível lembrar de todas as apreensões que fizeram parte daquele vivido, inclusive, trazer à memória a paisagem avistada pela janela do trem. Contudo, o relevante aqui, neste momento da pesquisa, é mostrar a possibilidade de conferir a esta experiência reflexiva uma característica de individualidade, ou seja, mostrar que, ao refletir sobre aquele episódio, é possível relembrar não só da paisagem, mas também se colocar, através da rememoração, como o Eu que via aquela paisagem.

É nesse sentido que a rememoração se destaca como relevante fonte argumentativa para Sartre. A reflexão sob uma perspectiva própria evidencia o Eu das vivências. Ao lembrar, coloca-se sob reflexão um objeto passado. Uma paisagem avistada em outro momento, durante uma viagem de trem, pode ser resgatada e, nesse resgate, todos os objetos que estiveram presentes naquela experiência podem reaparecer pela lembrança do ocorrido, mas o aspecto personalizante da reflexão surge quando aparece o Eu, que no caso do exemplo, vivenciou aquele momento no passado.

O fato que pode servir de ponto de partida é esse aqui: cada vez que apreendemos nosso pensamento, seja através de uma intuição imediata, ou por meio de uma intuição apoiada na memória, nós apreendemos um *Eu* que é o Eu do pensamento apreendido e que se dá, também, como transcendendo esse pensamento e todos os outros pensamento possíveis. Se, por exemplo, eu posso me lembrar de tal paisagem percebida ontem no trem, me é possível fazer voltar à lembrança essa paisagem tal e qual, mas eu posso também me lembrar de que *eu* via aquela paisagem. É o que Husserl chama em *A consciência íntima do tempo* de a possibilidade de *refletir na lembrança*. Dito de outro modo, eu posso sempre operar uma rememoração qualquer sobre o modo pessoal e o *Eu* aparece imediatamente¹⁸ (SARTRE, 1966, p. 27).

A citação acima permite a leitura que está sendo feita e que se vem tentando mostrar, quer dizer, o Eu só surge com a reflexão, isto vale para a apreensão momentânea e vale também para a rememoração. Sartre, através de um exemplo da vida cotidiana, tenta demonstrar que não basta resgatar o conteúdo de um

¹⁸ *Le fait qui peut servir de départ est donc celui-ci: chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un Je qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles. Si, par exemple, je veux me rappeler tel paysage aperçu dans le train, hier, il m'est possible de faire revenir le souvenir de ce paysage en tant que tel, mais je peux aussi me rappeler que je voyais ce paysage. C'est ce que Husserl appelle dans la Conscience interne du temps la possibilité de réfléchir dans le souvenir. Autrement dit, je peux toujours opérer une remémoration quelconque sur le monde personnel et le Je apparaît aussitôt.*

ocorrido qualquer, o que é sempre possível, mas para fazer surgir um Eu é preciso *refletir na lembrança*.

Em vista disso, Sartre está afirmando então que, tanto o Eu como a rememoração só são possíveis na reflexão, e visando reforçar sua posição, apoia-se no estudo de Husserl sobre a temporalidade. Mas por que Sartre faz menção a Husserl para mostrar que é possível resgatar um ato de consciência passada refletindo sobre ele, já que Husserl não foi o único a abordar a questão do tempo?

Uma das razões a considerar é que, quando da elaboração do ensaio sobre a transcendência do Ego, Sartre encontrava-se sob a influência recente da filosofia de Husserl, e, apesar da crítica que ele faz ao filósofo alemão em relação à presença de um Eu na consciência, Husserl é referenciado não só nesse trecho, mas também em outros momentos do ensaio.¹⁹

O que é relevante para essa etapa da pesquisa, todavia, é que a abordagem husserliana sobre a temporalidade permitiu a Sartre conjugar a apreensão de um Eu ao ato de lembrar. Essa conjugação mostra que, ao tratar a temporalidade, Sartre também se mantém no plano subjetivo, considerando que o tempo é marcadamente individual, ou ainda, tempo e consciência se encontram em um fluxo único e constante.

A menção feita por Sartre à obra *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* (1994) indica que essa conjugação se encontra alinhada à fenomenologia de Husserl e à sua pesquisa sobre o passar e sentir o passar do tempo. Um tempo que se dá tão intimamente ligado à consciência que poderia ser dito consciência/tempo, mas tendo o cuidado de pensá-los sem a barra de separação, pois Husserl não faz uma análise do tempo isoladamente, consciência e tempo conjugam-se ao serem estudados por ele com uma interdependência que faz com que só se consiga conceber a temporalidade por uma viés subjetivo. Dito de outro modo, para Husserl só é possível um estudo do tempo a partir do estudo da

¹⁹ Não é possível, para o momento, relacionar todas as vezes que Sartre fez menção positiva a Husserl no ensaio em questão, mas, para a afirmação não parecer leviana, será citado pelo menos dois destes momentos, que aparecem em duas páginas consecutivas nesta obra: “*Entendons-nous: la certitude du Cogito est absolue car, comme le dit Husserl, il y a une unité indissoluble [...] Husserl est le premier à reconnaître qu'une pensée irréfléchie subit[...]*” (SARTRE, 1966, p. 28-29).

consciência que percebe o passar do tempo. Conforme Husserl: “De seguida, sem dúvida, nós aceitamos também um tempo que é; porém, isso não é o tempo do mundo da experiência, mas antes o *tempo imanente* do curso da consciência (HUSSERL, 1994, p. 38-39).

A vinculação que envolve a noção de consciência-tempo permeia a obra *Lições* (1994). Nela, Husserl considera o tempo imanente, quer dizer, o modo como consciência e tempo se dá, simultaneamente, e, a partir dessa configuração, Husserl assenta a noção de tempo na subjetividade. Para ele, é a intimidade entre a consciência e o tempo. “Assim, podemos nós também sentir subjetivamente uma sucessão temporal [...]” (HUSSERL, 1994, p. 41). A investigação husserliana parte de considerações críticas sobre a teoria do tempo em Brentano.²⁰ Sua proposta procura tratar da relação subjetividade e intencionalidade na análise do tempo. Segundo Husserl, a intencionalidade que alcança o objeto percebido, o alcança também no tempo decorrido na vivência, e, nela, aparece a relação do tempo tanto na duração quanto na sucessão dos objetos.

²⁰ Segundo Husserl a teoria de Brentano encontra-se alinhada às correntes de pensamento que acreditam residir no próprio conteúdo as características temporais tomadas como representações, resultando em uma perspectiva que evidencia claramente um viés psicológico. “Brentano fala de uma lei da associação originária, segundo a qual representações de uma memória momentânea se agregam às percepções respectivas. Com isto é manifestamente visada uma lei psicológica acerca da nova formação das vivências psíquicas a partir da base de vivências psíquicas dadas (HUSSERL, 1994, p. 49). As associações originárias se apresentam, na teoria de Brentano, como uma série de conteúdos duplicados a partir de um dado percebido sensorialmente; e que, permanecendo ligados, fazem com que o tempo seja percebido através de representações agrupadas em série. As associações estão a cargo da fantasia e se formam a partir das imagens resgatadas do imaginário; desse modo, as recordações resgatadas também aparecem como sendo presente, pois as fantasias não se localizam em tempo algum, e não é possível distinguir a efetiva intuição do tempo daquele que a imaginação produz; não há como perceber nem a duração nem o passar do tempo na percepção do objeto dado. O caráter temporal de passado e futuro fica a cargo dessas representações simplesmente alteradas. Então, tanto o que passou, como o que ainda está por vir, aparecem como simples representações do imaginário e não podem ser recuperados nem almejados perceptivamente como realidade, somente o presente pode ser concebido como real. “Se a intuição originária do tempo é já uma criação da fantasia, que distingue então a fantasia do temporal daquela consciência em que se tem um passado temporalmente remoto, que não pertence à esfera da associação originária, que não é concatenada numa consciência com a percepção momentânea, mas o foi outrora como percepção passada? Se a presentificação de uma sucessão ontem vivida significa uma presentificação do campo temporal originário ontem vivido e se este mesmo se apresenta já como um contínuo de fantasias originariamente associadas, teríamos nós, então, de lidar agora com fantasias de fantasias (HUSSERL, 1994, p. 50). A dificuldade em tentar um estudo sobre o tempo antepondo uma abordagem na qual a consciência está fora do circuito da temporalidade resulta em deixar a cargo do imaginário operar, com base em representações, registros de conteúdos, impulsos e sensações, que acabam por constituir uma ideia de passado ressuscitando uma infinidade de imagens. Mas, mesmo a aparição pontual desses “fantasmas” resgatados via associação, não resultariam numa noção de passado, eles se misturariam com as representações atuais, confundindo-se com a atualidade do presente.

Considerando que, em Husserl, a consciência é consciência de, e, no âmbito do estudo do tempo, a percepção dos atos intencionais e seus correlatos estão intimamente ligados à duração de apreensão desses atos pela consciência, ou ainda, a consciência é consciência de um objeto qualquer no modo de aparecimento e duração desse objeto; então, a consciência enquanto intencionalidade é síntese de percepção e tempo em um só movimento, e está em um fluxo contínuo com o tempo, em sua frequência e fluidez, continuação e alteração. É um modo de ser original, o modo de ser do tempo imanente à consciência. Como afirma Sokolowski:

Porque é a origem do tempo, é de algum modo fora do tempo (como também do espaço), e ainda experimenta diferenciação e sucessão, de um tipo próprio a si mesma. É simultaneamente permanente e fluente, o *stehendströmende Gegenwart*, como Husserl a denomina. Ela alterna e ajunta, flui e prende, abre e fecha (SOKOLOWSKI, 2004, p. 152-153).

Em Husserl, o percebido totalizado se dá numa sequência de apreensão das partes. Dito também assim, o dado percebido se mostra em uma apreensão sequencial e se dá em uma sucessão temporal que entrega conjuntamente presente, passado e expectativa, a qual induz à noção de futuro, e que quando percebido na totalidade apresenta-se como um contínuo apreendido na *duração, sucessão e alteração*, constituindo-se no que Husserl chama de objeto temporal, e segundo ele não é possível tentar pensar uma análise do tempo sem considerar o modo de constituição dos mesmos.

É evidente que a percepção de um objecto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal. E se prescindirmos de todas as transcendências, conservar a percepção, segundo os seus constituintes fenomenológicos, a sua temporalidade fenomenológica, que pertence à sua essência insuprimível. Visto que a própria temporalidade objectiva se constitui sempre fenomenologicamente e apenas através desta constituição ela está aí patente para nós como objectividade ou momento de uma objectividade, uma análise fenomenológica do tempo não pode, então, esclarecer a constituição do tempo sem considerar a constituição dos objectos temporais (HUSSERL, 1994, p. 56).

Os objetos temporais se caracterizam por um ato intencional que apreende o objeto em sua própria temporalidade: “Por *objectos temporais em sentido específico* entendemos nós objectos que não são apenas unidades no tempo, mas que contém também em si mesmos extensão temporal (HUSSERL, 1994, p. 56). Através da perspectiva husserliana, o exemplo mais didático em relação ao objeto temporal é o som; e é dele que Husserl se apropria para mostrar como a percepção de uma nota

musical num momento agora pode resvalar em seu tempo atual para um passado imediato. O som em sua duração é um prolongamento de um ponto de origem que, sequencialmente, se modifica, tornando-se um presente agora mesmo findado, mas que permanece na atualidade.

Quando soa um som, pode então a minha apreensão objectivante fazer do próprio som, que aí dura e ressoa, um objecto e, todavia, não a duração do som ou o som na sua duração. Este último é, enquanto tal, um objecto temporal. O mesmo é válido para uma melodia, para qualquer alteração, mas também para qualquer persistência considerada como tal (HUSSERL, 1994, p. 56).

Entender a constituição dos objetos temporais é importante no sentido de perceber, em alguma medida, a complexidade do modo de ser da recordação primária ou retenção. Ela, a recordação primária, se dá num processo muito semelhante ao modo de apreensão dos objetos temporais.

A recordação ou retenção não é consciência figurativa (*Bildbewusstsein*), mas sim qualquer coisa totalmente diferente. O recordado não é, certamente, agora – senão ele não seria passado, mas antes presente e, na recordação (retenção), ele não é dado como agora, senão a recordação ou retenção não seria, precisamente, recordação, mas percepção (HUSSERL, 1994, p. 66).

A fluência da recordação primária ocorre a partir da percepção de um ponto de origem ou proto-impressão que se caracteriza como marco zero do ato intencional. Esse ponto-agora é percebido como atual, mas que logo se esvai, no entanto, permanece retido, e, assim, um agora atual se escoia e passa a ser um agora-passado com a chegada de um novo agora, ou uma nova proto-impressão. Esse encadeamento de agoras presentemente passados e novos agoras permanecem como uma extensão temporal e, assim, em sucessão, cada agora que passou, cria, por sua vez, a expectativa de um novo agora que está por vir. É um movimento de modificação que faz do presente um prolongamento que se liga a um passado imediato, ou ainda, um tipo de objeto que seu tempo de aparição se dá em um contínuo: no princípio, ele é presente, mas no instante seguinte, passa, contudo, permanece retido: “O som retencional não é nenhum presente, mas sim, precisamente, (um som) 'primariamente recordado' [...]' (HUSSERL, 1994, p. 64).

O som que melhor exemplifica um objeto temporal ganha um encadeamento e se conecta a outros sons na composição de uma melodia, configurando um bom modo de exemplificar a recordação primária ou retenção.

Uma melodia tocada é percebida em uma sequência na qual uma nota que acabou de soar prepara a chegada da seguinte, e, nesse encadeamento, há a percepção da música em sua totalidade, que foi apreendida em um sequencial melódico continuado; a sensação de necessidade do surgimento da próxima nota é utilizada para doar sentido à anterior. Então, ao ouvir uma música, gradativamente, se tem a compreensão de uma totalidade, contudo, na temporalidade, essa totalidade é fragmentada em notas. A *retenção* mantém, através de constantes modificações, a consciência da melodia em sua duração. Entretanto, se a novas notas que chegam (o presente) são responsáveis pelas notas ultrapassadas (passado) o que produz a necessidade das notas que virão, ou seja, o futuro?

Em Husserl, o presente tanto retém o passado como projeta o futuro. Assim, como as notas atuais sofrem modificação e se moldam como *retenção* com a presentificação de notas novas, essas mesmas notas presentes, ao serem modificadas em notas passadas favorecem um esvaziamento da intenção, o que Husserl chama de *protensão*, quer dizer, o futuro é algo esboçado pelo presente ao ser exaurido em sua atualidade quando modificado e retido.

A *retenção* é o meio pelo qual o fluxo se mantém, não se diluindo no permanente aparecer das recém adquiridas proto-impressões. É o que Husserl denominou “cauda de cometa”, que se configura por um ato de doação em que o objeto percebido se entrega por meio da unificação e temporalidade à consciência em uma sucessão marcada por agora modificados e constantemente renovados. Ela visa não a representação do passado, mas o mantém na atualidade de uma maneira totalmente diferente do lembrar: “Caracterizamos a recordação primária ou retenção como uma cauda de cometa, que se agrega à respectiva percepção. Disso deve ser inteiramente distinguida a recordação secundária, a recordação iterativa” (HUSSERL, 1994, p. 67).

A recordação primária imprime no objeto a característica de objeto primariamente recordado no agora em fluxo temporal em andamento; nela, o vivido é apresentação, o qual é percebido e escoado, mas permanece no presente. Ela não reconstrói nada, seu caráter é de doação. Contudo, ela é condição de possibilidade da recordação iterativa como presentificação voluntária de um vivido passado, agora representado ou reconstruído.

Por outro lado, a recordação iterativa é, ela própria, recordação iterativa originalmente constituída e, depois, mesmo agora, passada. Constrói-se ela própria, através de um contínuo de protodados e retenções e constitui (ou melhor: reconstitui), em unidade com eles, uma objectividade duradoura imanente ou transcendente (segundo ela esteja imanente ou transcendentemente dirigida). A retenção, pelo contrário, não produz nenhuma objectividade duradoura (HUSSERL, 1994, p. 68).

A recordação iterativa é dotada de autossuficiência, apresenta um carácter voluntário que acontece pelo deslocamento da consciência intencional; por um duplo fluxo, ou por um fluxo desdobrado, é possível resgatar algo que foi vivido. Através da recordação secundária pode-se reaver um objeto temporal em todas as suas fases de retenção, e, ao mesmo tempo, manter o momento agora preservado em sua atividade com a “chegada” de novos pontos de origem, novas proto-impressões. Isso se torna possível porque esse tipo de recordação conjuga dois movimentos simultaneamente: retenção e retroação. Por meio da associação de ambos, o recordado é presentificado (re-presentado) ao mesmo tempo que o fluxo com novas apreensões persiste, isso devido ao modo de ser da consciência, que é sempre consciência de, ou seja, lançamento para se fazer em consciência de um novo dado intencionado. Há sempre novas apreensões e novas vivências. Assim, mesmo na recordação, há constantemente abertura para apreensão de novas proto-impressões. Conforme Husserl:

A recordação está num fluxo constante, porque a vida da consciência está num fluxo constante e não se une numa cadeia apenas membro após membro. Pelo contrário, todo o novo reage sobre o antigo, a sua intenção antecipativa preenche-se e determina-se com isto, o que dá à reprodução um colorido determinado (HUSSERL, 1994, p. 60).

As novas proto-impressões e a dinâmica sequencial do fluxo intencional tingem o recordado com características muito particulares; ele se apresenta em nuances que indicam que ele se encontra em um intervalo temporal afastado do presente imediato, e também que ele foi afetado de alguma maneira pelo fluxo contínuo de vividos que se seguiram a ele.

Husserl ressalta que a própria recordação secundária é caracterizada por uma dinâmica bem peculiar. Por um lado, mantém a unidade temporal do próprio objeto imanente; dito de outro modo, representa o que está sendo reconstituído em seu fluxo temporal contínuo; no caso do exemplo usado por Husserl, a unidade temporal imanente ao som e também o fluxo de unidade das vivências no qual a unidade de

duração do som decorre. Pode parecer tratar-se de dois fluxos, mas, é um único fluxo, que pode ser percebido pelo modo de observação:

O olhar pode dirigir-se, uma vez, *através* das fases que, como intencionalidades do som, “coincidem” na constante progressão do fluxo. Mas o olhar pode também voltar-se *para* o fluxo, para uma extensão do fluxo, para a passagem da consciência fluente desde o começo do som até o seu fim. Todo o adumbramento de consciência do tipo “retenção” tem dupla intencionalidade: uma é a que serve para constituição do objeto imanente, do som; esta é aquela a que chamamos “recordação primária” (mesmo agora retida) do som ou, mais claramente, retenção do som. A outra é a “intencionalidade” constitutiva para a unidade desta recordação (HUSSERL, 1994, p. 105-106).

Diante do exposto na obra *Lições* (1994), em um só fluxo duplamente intencionado, a recordação iterativa “recolhe” todo fluxo temporal de um objeto que teve sua percepção findada, ela não resgata imagem de conteúdos, e sim re-presenta o que foi previamente apresentado e retido na recordação primária.

Foi necessário discorrer e pormenorizar a recordação primária e suas características para que, através do entendimento de suas particularidades, fosse alcançada a condição apropriada para compreender o modo de ser da recordação iterativa; e serviu também para mostrar que é ela, a recordação secundária, que possibilita resgatar vividos passados: “[...] e na recordação iterativa de segundo grau: “eu recordei-me disso” (HUSSERL, 1994, p. 132).

Como visto, a rememoração acontece na recordação iterativa em função de um duplo fluxo intencional, ou ainda, pela dupla intencionalidade da consciência, o que, em linhas gerais, coincide com a estrutura do conceito de reflexão em Sartre, conforme visto até aqui: “[...] e as retenções estão ao nosso dispor, existe a possibilidade de, na reflexão, olhar para a vivência constituída [...]” (HUSSERL, 1994, p. 145). A vivência passada, citada por Husserl, descortina-se diante do olhar do Eu. O mesmo Eu que na viagem de trem avistava a paisagem; e mais tarde, no dia seguinte, podia dizer: Eu me recordo daquela paisagem; eu vivi aquela experiência.

Desse modo, é possível intuir e considerar como estabelecido o ponto de convergência entre Sartre e Husserl na citação²¹, ou seja, é bem apropriada a

²¹ *Le fait qui peut servir de départ est donc celui-ci: chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un Je*

menção sartriana a Husserl e sua obra *Lições*, pois, tanto o Eu como a rememoração surgem através de uma operação de segundo grau. Quer dizer, para ambos, a reflexão é a condição necessária da rememoração e do Eu. Para lembrar somente da paisagem, a lembrança nesse caso, se restringiria somente ao conteúdo, mas, Sartre mostra também que é possível conferir àquele conteúdo a um sujeito, mostrando que não havia somente a viagem e a paisagem, havia também um Eu que embarcou no dia anterior naquele trem, viu aquela paisagem, e que pôde declarar depois, no dia seguinte, que viveu aquela experiência e que por isso é capaz de conceder ao episódio um significado próprio por meio de um processo de objetivação das diversas intuições, tanto as atuais como as recordadas.

O ato reflexivo é o mecanismo que apreende não só o objeto pensado mas também o Eu pensante em suas características próprias, e são esses traços que emprestam significado particular às percepções que ele toma do mundo, e, assim, alimenta uma atividade psíquica que não foi fundada pelo Eu, foi constituída a partir da relação consciência-mundo e delegada ao Ego a função de dotá-la de características próprias. É esse mecanismo desencadeado pela reflexão que possibilita e favorece uma atividade psíquica impulsionada pela ideia de que a intencionalidade, no instante em que alcança a coisa visada, já pressupõe a certeza, ou seja, é necessário que o apreendido se converta em evidência para a efetivação do processo psíquico de individuação. Esse expediente é assim explicado por Carrasco:

Husserl, de uma maneira mais ou menos inédita, tenta circunscrever o que ele sempre considerou o “mistério da subjetividade”, isto é, a conversão objetiva da verdade interna ou de como, apenas por meio da subjetividade, da atividade subjetiva, é possível realizar uma ideia de verdade. O que ele chama de “vivido” é a presença irrecusável, a proximidade absoluta do objeto, a consciência que se dá por meio da evidência (CARRASCO, 2013a, p. 73).

Desse modo, o existente intencionado pela consciência aflora ao pensamento como uma apreensão objetiva que, embora exista por si mesma enquanto objetividade, só pode ser significada e ressignificada por meio de um processo reflexivo, no qual se

qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles. Si, par exemple, je veux me rappeler tel paysage aperçu dans le train, hier, il m'est possible de faire revenir le souvenir de ce paysage en tant que tel, mais je peux aussi me rappeler que je voyais ce paysage. C'est ce que Husserl appelle dans la Conscience interne du temps la possibilité de réfléchir dans le souvenir. Autrement dit, je peux toujours opérer une remémoration quelconque sur le monde personnel et le Je apparaît aussitôt.

afirma a parcialidade do Eu como aquele que é apreendido para representar e dar voz à complexidade humana nomeada como psíquico e que pode ser descrito, segundo Leopoldo e Silva (2000, p. 33), em uma fórmula sucinta: “[...] o psíquico é o fluxo de uma exterioridade interiorizada”.

Nesse ponto, é importante tentar evitar que o aspecto da definição altere seu real significado, enveredando-se por um caminho que pode desvirtuar o sentido que se planeja alcançar quando da tentativa de definir o psíquico, que para estar em conformidade com a filosofia de Sartre, só pode ser encarado como apreensões resultantes do lançamento da consciência para o mundo, para acontecer na dinâmica da existência. Então, quando se fala em exterioridade interiorizada, a intenção não é dizer que a interioridade absorve e mantém em si as representações apreendidas.

Não há um ambiente interno na consciência que aloje as percepções do mundo, o que há é uma necessidade constante da consciência em perceber o mundo e essas percepções ganham posteriormente um caráter particular através de um processo a nível do psíquico que concede significados próprios e também ressignifica as impressões advindas desse ambiente animado no qual se encontra inserido. Também conforme Leopoldo e Silva (2000, p. 33): “[...] apropriação ressignificativa que o sujeito faz da factualidade na qual se insere por sua história individual e social”.

Se o ponto forte da definição estivesse centrado na expressão interiorização da exterioridade, a predicação do psíquico poderia ser: o psíquico é a exterioridade interiorizada. Mas não! O primeiro termo que ele utiliza, na intenção de defini-lo, é fluxo. Ao ressaltar a importância desse termo é que surge a possibilidade de compreender que o psíquico é o resultado da fluência de existir, decorrência da relação continuada e tensionada, mas não coincidente entre subjetividade e objetividade. Ele é produto da individualidade de um determinado Eu pensante, que ao apreender seu pensamento, o apreende reconhecendo que há uma determinada personalidade e um modo particular de ser e de se posicionar; e tanto o Eu quanto o “Mim” aparecem como responsáveis por conceder voz a esses pensamentos.

Assim, o Eu que surge do ato reflexivo configura um caráter particular alimentado por sentimentos, motivações e preceitos. E se a apreensão dessa dupla face do Ego acontece pela reflexão, sua constituição caracteriza-se pela unificação de transcendências, quais sejam: estados, ações e qualidades.

Com intuito de tentar entender essas noções, que, segundo Sartre, se dão como transcendências e alimentam o psíquico, é que na subdivisão seguinte se procurará examinar de que maneira elas impactam a consciência e em qual medida sua apreensão resulta na constituição do Ego.

2.2 OS ESTADOS, AS AÇÕES E AS QUALIDADES: O EGO CONSTITUÍDO

Para entender o mecanismo de formação do Ego como objeto psíquico foi necessário devolver a autonomia à consciência irrefletida, como também libertar a consciência e o Ego um do outro; a consciência foi purificada e o Eu como objeto apreendido pela reflexão deixou de ser parte integrante dela.

Sendo assim, Sartre encontra-se em território propício para dar início à conclusão da sua tese. Nela, ele detalha e esquematiza como o Ego, em sua constituição, desempenha o papel de objeto unificador de transcendências e, à maneira de um catalisador, congrega uma gama de sensações, sentimentos e reações, de origem real ou imaginária, que fomentam uma individualidade formatada por estados, ações e qualidades, enquanto unidades transcendentais.

O Ego se apresenta em faces distintas na unificação dessas unidades, ele se personifica em “Mim” na conjunção com os estados. Sartre, ao tentar fazer uma análise desses estados desassociada do Ego, ressalta que eles são transcendências apreendidas pela reflexão e que aparecem para a consciência como uma realidade. De modo a dar continuidade à sua caracterização, ele faz uma inserção pela via negativa, quer dizer, ele nega que eles (estados) tenham características similares, ou possam ser concebidos como consciências, e ressalta que as características dos estados não se confundem com as de uma consciência.

Ora, afirma Sartre, o estado não é, e não pode ser uma consciência, e demonstra, utilizando um exemplo rotineiro, o modo como estados e consciência se diferenciam. É interessante notar como os exemplos cotidianos são comuns na argumentação sartriana, aparecem perfeitamente ajustados com suas preocupações em compreender as questões humanas e suas mais diversas manifestações na vida real. Nesse sentido, é preciso ressaltar a importância da exemplificação em Sartre como modo de considerar situações da vida concreta como rico material utilizado em raciocínios lógicos na argumentação filosófica. Assim aparece o exemplo ilustrando sua exposição:

Ele (Sartre) sente ódio por Pedro. A simples aparição de Pedro, para ele, desencadeia uma sensação de profundo mal-estar - isso acontece no âmbito da reflexão – e ele esclarece: a consciência apreendida pela visão de Pedro é a sensação de mal-estar, mas não é, de modo algum, o ódio em si mesmo; a repulsa que sente é uma instantaneidade; e o ódio já estava presente quando, em outro momento, pensou em Pedro. Uma gama de experiências possíveis revelam o ódio, mas ele não é nenhuma delas; nem a de repulsa, nem a de raiva, nem a de desgosto. Ele já existia antes delas, e continuará existindo depois; é justamente esse o ponto mais fundamental que o diferencia da consciência; o ódio existe aquém e além de sua aparição, enquanto para a consciência ser e aparecer são o mesmo; não há separação ou diferença possível entre o ser da consciência e o aparecer da consciência; ela só é consciência quando se faz em consciência, aparecendo tal e qual.

Ora, meu ódio me aparece ao mesmo tempo que a minha experiência de repulsão. Mas ele aparece através e pela experiência de repulsão. Mas ele se dá precisamente como não se limitando a essa experiência. Ele se dá por, e, em cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, mas ao mesmo tempo ele não é nenhum deles, ele escapa a cada um deles afirmando sua permanência. Ele afirma que já havia aparecido desde ontem quando eu pensei em Pedro com tanto furor, e que ele vai aparecer amanhã. Ele opera por sua própria conta uma distinção entre ser e aparecer, pois que ele certamente se dá como continuando a ser, mesmo quando eu me encontro absorvido em outras ocupações e que nenhuma consciência o revela. Eis aí, suficientemente, me parece, para poder afirmar que o ódio não é *da* consciência. Ele transborda a instantaneidade da consciência e ele não se dobra à lei absoluta da consciência pela qual não há distinção possível entre a aparência e o ser. O ódio é, então, um objeto transcendente. Cada "Erlebnis" o revela inteiramente, mas ao mesmo tempo, é somente um perfil, uma projeção (une "Abschattung"). O Ódio é uma crença para uma infinidade de consciências coléricas ou de repúdio, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de

consciências. Dizer igualmente “eu odeio” ou “eu amo” na ocasião de uma consciência singular de atração ou repulsão é operar uma verdadeira passagem para o infinito²² (SARTRE, 1966, p. 46-47).

Sartre chama a atenção para um “salto” dado na intenção de afirmar um *estado* em função de uma consciência inusitada de afinidade ou aversão. Sua ressalva abre espaço para que, juntamente com a análise dos estados, se proceda uma crítica em relação ao alcance da reflexão no sentido de estabelecer seus limites. Sartre adverte: “Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem crer que tudo que a reflexão atinge é indubitável porque é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de fato e de direito”²³ (SARTRE, 1966, p. 45).

O exemplo utilizado, ao iniciar a análise dos estados, permanece adequado também para essa questão. É certo que a visão de Pedro causa uma sensação de repulsa, mas afirmar, a partir da repulsão, o ódio por Pedro, é exceder em muito a capacidade reflexiva. Essa afirmação não pretende sugerir que o ódio seja apenas uma suposição, uma vaga ideia, ele é real enquanto um objeto que pode ser vivenciado na experiência, mas, está fora da consciência; e por sua natureza distinta dos objetos concretos, ele se dá emergido ou despertado por consciências que, de alguma maneira, estão relacionadas com ele, devido às sensações que despertam.

Não é preciso mais que isso para que os direitos da reflexão estejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e continuará sempre duvidoso que eu o odeie. Essa afirmação ultrapassa infinitamente, em efeito, o poder da reflexão. Não é preciso concluir disso, naturalmente, que o ódio seja uma simples hipótese, um conceito vazio: ele é certamente um objeto real, que eu apreendo através do “Erlebnis”, mas este objeto está

²² *Or ma haine m'apparaît en même temps que mon expérience de répulsion. Mais elle apparaît à travers cette expérience. Elle se donne précisément comme ne se limitant pas à cette expérience. Elle se donne, dans et par chaque mouvement de dégoût, de répulsion et de colère, mais en même temps elle n'est aucun d'eux, elle échappe à chacun en affirmant sa permanence. Elle affirme qu'elle paraissait déjà lorsque hier j'ai pensé à Pierre avec tant de fureur et qu'elle paraîtra demain. Elle opère d'ailleurs d'elle-même une distinction entre être et paraître, puisqu'elle se donne comme continuant d'être même lorsque je suis absorbé dans d'autres occupations et qu'aucune conscience ne la révèle. En voilà assez, ce semble, pour pouvoir affirmer que la haine n'est pas de la conscience. Elle déborde l'instantanéité de la conscience et elle ne se plie pas à la loi absolue de la conscience pour laquelle il n'y a pas de distinction possible entre l'apparence et l'être. La haine est donc un objet transcendant. Chaque “Erlebnis” la révèle tout entière mais en même temps ce n'en est qu'un profil, qu'une projection (une “Abschattung”). La haine est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou répugnées, dans le passé et dans l'avenir. Elle est l'unité transcendante de cette infinité de consciences. Aussi dire “je hais ” ou “j'aime” à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou de répulsion, c'est opérer un véritable passage à l'infini.*

²³ *Nous ne devons pas faire de la réflexion un pouvoir mystérieux et infallible, ni croire que tout ce que la réflexion atteint est indubitable parce qu'il est atteint par la réflexion. La réflexion a des limites de droit et de fait.*

fora da consciência e a natureza própria de sua existência implica sua “dubitabilidade”²⁴ (SARTRE, 1966, p. 47-48).

O ódio não é nada hipotético, ele é um estado bem real; é uma transcendência que afeta o psíquico por ser vivenciado na experiência e atua, modificando tanto o corpo como a reflexão. No que diz respeito ao corpo, aparece em alterações físicas significativas, através de gestos bruscos e postura grosseira. Na reflexão, a consciência de repulsa aparece como uma manifestação do ódio e surge como uma expressão dele porque o ódio é um estado inerte; não no sentido de movimento, mas no sentido de mudança, transformação, ou seja, os estados não são potências efetivadas pelo devir. O ódio, por exemplo, não se dá primeiro, potencialmente como ódio, para somente depois fazer-se sentir como tal, ele já se dá como ódio através de uma consciência espontânea de aversão, a conexão entre ambos é viabilizada pela noção de *emanação*: “Nós vemos aqui, pela primeira vez, essa noção de *emanação*, que é tão importante cada vez que se trata de religar os estados psíquicos inertes às espontaneidades da consciência”²⁵ (SARTRE, 1966, p. 50-51).

No caso do exemplo utilizado, a *emanação* conecta as consciências irrefletidas afinadas com o ódio a ele. É comum verificar essa ligação em expressões como “a visão dele despertou meu ódio”, ou “a simples menção do nome desse indivíduo faz aflorar o ódio em mim”; como se o ódio fosse produto da consciência de repúdio, mas não, ele já estava lá, elaborado na síntese permanente do psíquico, apenas foi assomado à emocionalidade de um “Mim” com capacidade de odiar. O “Mim” é a face do Ego que encarna determinadas características que revelam uma personalidade marcada por sentimentos e emoções, qualidades e hábitos. Mas, esta cede lugar a uma individualidade marcada por empreendimentos, quando Sartre define as ações.

As ações revelam o Ego em sua face atuante, melhor dizendo, o Eu participante que age num mundo repleto de demandas que exigem respostas em forma de atos. O

²⁴ *Il n'en faut pas plus pour que les droits de la réflexion soient singulièrement limités: il est certain que Pierre me répugne, mais il est et restera toujours douteux que je le haïsse. Cette affirmation déborde infiniment en effet le pouvoir de la réflexion. Il n'en faut pas conclure, naturellement, que la haine soit une simple hypothèse, un concept vide: c'est bien un objet réel, que je saisis à travers l' "Erlebnis", mais cet objet est hors de la conscience et la nature même de son existence implique sa "dubitabilité".*

²⁵ *Nous voyons ici pour la première fois cette notion d'émanation, qui est si importante chaque fois qu'il s'agit de relier les états psychiques inertes aux spontanéités de la conscience.*

Ego, em seu momento pragmático, vive o seu ser no ato e na ação. Ele age na intenção de se concretizar como ser humano atuante no ambiente em que está inserido, experienciando o mundo em toda sua vicissitude e, para viver, é preciso fazer parte da dinâmica relação que se caracteriza por estar no mundo, as cobranças do próprio mundo e o resultado das ações que efetua e efetuará em resposta às demandas do mundo. A própria ação do indivíduo vai acontecendo numa sequência em que o mundo alimenta a ação e a ação alimenta o mundo.

As ações são manifestações de um Ego participante e reagente, e são, segundo Sartre, sempre transcendências. E não importa o modo da consciência ativa, podem ser aquelas realizadas por meio de objetos concretos situados no mundo, como tocar um instrumento, andar de bicicleta, pintar etc. Como outras, que se constituem como ações puramente psíquicas: os raciocínios, os questionamentos, as dúvidas. No caso da dúvida, porém, Sartre faz uma distinção. A dúvida gerada quando se avista um objeto e não se tem clareza da sua natureza, por não estar plenamente visível, é uma consciência espontânea, mas o ato de duvidar como método para avançar em uma determinada reflexão é uma ação. Trata-se então de mostrar que existem dois tipos de dúvidas para Sartre, aquela que é consequência da falta de nitidez e certeza e aquela enquanto procedimento metódico. Portanto, ele considera que o ato de duvidar cartesiano é uma ação, porque ele almeja um fim, e esse fim seria ampliar o conhecimento.

Nesse sentido, pode-se dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra é uma consciência, mas a dúvida metódica de Descartes é uma ação, quer dizer, um objeto transcendente da consciência reflexiva²⁶ (SARTRE, 1966, p. 52).

Em uma passagem de *O Ser e o Nada*²⁷, Sartre define atos como todo empreendimento físico ou intelectual que se destina a alcançar um objetivo, e mostra como o resultado da relação entre consciência-mundo pode repercutir em objetividades.

²⁶ *En ce sens, on peut dire que le doute spontané qui m'envahit lorsque j'entrevois un objet dans la pénombre est une conscience, mais le doute méthodique de Descartes est une action, c'est-à-dire un objet transcendant de la conscience réflexive.*

²⁷ No capítulo 2 de *O Ser e o Nada*, ao estudar a temporalidade da consciência, Sartre faz uma análise do Ego e das transcendências: estados, ações e qualidades e o modo como estes objetos transcendentem caracterizam o Ego (SARTRE, 2011).

É preciso entender por atos toda atividade sintética da pessoa, ou seja, toda disposição de meios com vistas a fins. [...] por exemplo, o treinamento do pugilista é um ato. [...] Ocorre o mesmo com a pesquisa do cientista, o trabalho do artista, a campanha eleitoral do político (SARTRE, 2011, p. 222).

As ações visam um objetivo enquanto as qualidades aparecem de maneira eventual, como um modo de caracterizar alguém com determinado tipo de personalidade devido às disposições psíquicas que manifesta. Nesse caso, se alguém é frequentemente acometido por ataques de raiva e intolerância em diferentes situações, resulta ser qualificado como alguém irascível: “A qualidade, além disso, é uma disposição de ânimo inata ou adquirida que contribui para *qualificar* minha pessoa” (SARTRE, 2011, p. 221).

A qualidade é capaz de adjetivar, de qualificar, não como um termo médio resultante da análise de manifestações semelhantes, mas como uma disposição psíquica que, no caso das demonstrações iradas, configura o cerne de um estado. É o que se pode depreender no exemplo utilizado por Sartre.

Quando nós provamos várias vezes ódios diante de diferentes pessoas, ou rancores tenazes, ou cóleras prolongadas, nós unificamos essas diversas manifestações intencionando uma disposição psíquica a lhes produzir. Essa disposição psíquica (eu sou rancoroso, eu sou capaz de odiar violentamente, ou em grande cólera) é naturalmente mais e outra coisa que uma simples média. É um objeto transcendente²⁸ (SARTRE, 1966, p. 53).

Diferente do sentido de emanção que religa os estados às consciências espontâneas, a qualidade se relaciona com os estados e com as ações pela via da atualização, ela é uma objetividade passiva que, na falta de manifestações que a envolvam, permanece como potencialidade. A leitura de Erculino (2018) é que, através das qualidades, é possível entrever o modo de ser de determinado sujeito envolvendo os estados e as ações em sua dinâmica cotidiana.

A qualidade é a unificação de ações realizadas ou estados manifestados repetidamente ao longo da nossa vida e, por essa razão, aparecem à consciência como uma disposição de ânimo ou uma potencialidade em latência que constitui os hábitos (ERCULINO, 2018, p. 72).

²⁸ *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. 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. C'est un objet transcendant.*

Os hábitos e manifestações diversas são evidências das qualidades. É o caso do irascível em suas exteriorizações de ira. Mas, é característica das qualidades permanecer como potência se nenhum sentimento que a desperte for experimentado. Sartre ressalta que preconceitos, certos elementos culturais e hábitos adquiridos em situações específicas são comuns no caso das qualidades.

É uma “qualidade” ser irascível, trabalhador, ciumento, ambicioso, sexual etc. Mas também é preciso reconhecer qualidades de outro tipo que têm origem em nossa história e chamaremos de *hábitos*: posso estar *envelhecido, cansado, amargurado, enfraquecido, progredindo*; posso me sentir “adquirindo segurança depois de um sucesso”, ou, ao contrário, “tendo contraído os gostos, hábitos e a sexualidade de um doente” (após longa enfermidade) (SARTRE, 2011, p. 221).

É comum que as qualidades possam intervir nos estados ou ações, mas sua intermediação para unificar esses objetos psíquicos transcendentais é dispensável, pois os estados e ações encontram a unidade que necessitam diretamente no Ego. Ele, sim, é unidade indispensável que se manifesta continuamente e permanentemente na síntese do psíquico pela unificação dos estados, ações e qualidades. Ele é a expressão de uma personalidade que se manifesta no mundo.

Por Psique entendemos o *Ego*, seus estados, qualidades e atos. O *Ego*, sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim, representa nossa pessoa, enquanto unidade psíquica transcendente. [...] agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidades (SARTRE, 2011, p. 221).

Sartre afirma que o Ego é o representante da pessoa em todos os posicionamentos e diretrizes por ela vivenciados e que essa representação surge sob “dupla forma” e se distingue pela utilização de vocábulos diversos, o que pode ser entendido como uma diferença gramatical; para além disso, em outro momento, quando da análise da constituição do Ego, essa diferença no uso dos vocábulos foi também relacionada por ele à funcionalidade de cada uma delas.

O Eu é o Ego como unidade de ações. O “Mim” é o Ego como unidade de estados e qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos simplesmente funcional para não dizer gramatical²⁹ (SARTRE, 1966, p. 44).

²⁹ *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.*

É possível intuir, pela passagem acima, que Sartre, ao referir-se a ambas as faces do Ego, evita realçar o grau de diferença entre elas ressaltando tratar-se de uma distinção de atribuição, que surge, a bem dizer, em função do modo de tratamento pronominal; quer dizer, a opção pelo uso de um ou outro termo indica um menor ou maior grau de determinação ou intimidade quando da apreensão do Ego. Como se o uso do Eu evidenciasse a atuação de um indivíduo na relação com seu entorno, revelando também, que o Eu se coloca frente ao mundo, envolvido em questões de âmbito mais gerais e pragmáticas.

Enquanto o “Mim” se caracteriza como um retorno a si, é um exercício psíquico de intimidade, é preciso ressaltar que não se trata da atividade do Eu e da passividade do “Mim”, porque segundo Sartre, não há passividade no sujeito enquanto existente, pois, mesmo aquele que vai assumir-se sempre como o subjugado, o oprimido, terá que praticar em si mesmo a atividade contínua de manter-se nessa posição.

Só que, para sustentá-la, é necessário que eu exista, e, por isso, minha existência se situa sempre para além da passividade. [...] Se hei de ser para sempre "aquele-que-foi-ofendido", é preciso que eu persevere em meu ser, quer dizer, assumo eu mesma minha existência. Mas, por isso, retomo de certo modo, por minha conta, e assumo minha ofensa, deixando de ser passivo com relação a ela (SARTRE, 2011, p. 30).

A função do Ego que acarreta o uso do “Mim” não está relacionada à passividade. A indicação é que o uso do “Mim” serve para realçar a proximidade do sujeito consigo mesmo. É possível depreender essa interpretação no trecho da *Transcendência do Ego* quando Sartre, ao tratar do quão o Ego é fugidio, pauta sua argumentação sobre o “Mim” e ressalta que a familiaridade ou intimidade com ele, ao contrário de torná-lo compreensível, na verdade, representa uma barreira de acesso ao seu modo de operação: “Mas seria vão dirigir-me ao ‘Mim’ diretamente e tentar aproveitar-me de sua intimidade para conhecê-lo. Pois é ela, ao contrário, que nos barra o caminho”³⁰ (SARTRE, 1966, p. 69).

Sartre afirma que o Ego representa “nossa” pessoa, mas, ao analisar suas características, fica claro que se trata de um Ego psíquico e não psíquico-físico: “Notaremos aqui que o Ego que nós consideramos é psíquico e não psíquico-

³⁰ *Mais il serait vain de m'adresser au Moi directement et d'essayer de profiter de son intimité pour le connaître. Car c'est elle, au contraire, qui nous barre la route.*

físico”³¹ (SARTRE, 1966, p. 55). Conforme entendimento sartriano, para ser psíquico-físico ele teria que não só unificar, mas suportar, enquanto estrutura, os fenômenos psíquicos, que seriam a ele conectados e agrupados, e isso não acontece.

Não há, em Sartre, uma tentativa de abstrair de um Ego psíquico-físico, que está comumente relacionado a fatores próprios de sua realidade, um Ego psíquico, esse, de acordo com a concepção sartriana é: “[...] um lar virtual de unidade [...]”³² (SARTRE, 1966, p. 63) que pode ser sintetizado na representação de um Mim: “O Mim psíquico-físico é um enriquecimento sintético do Ego psíquico [...]”³³ (SARTRE, 1966, p. 55). O Ego psíquico-físico pode ser considerado o Ego psíquico sinteticamente enriquecido, mas, isso não é o mesmo que transformar o Ego em um “polo-sujeito”, tal qual idealizado por Husserl, que concebeu o Ego como análogo a um “polo-objeto”, capaz de ser um suporte para todos os fenômenos psíquicos: “Seria tentador conceber o Ego como um “polo-sujeito” assim como o “polo-objeto” que Husserl posiciona no centro do núcleo noemático”³⁴ (SARTRE, 1966, p. 55).

Para Sartre, imaginar que o Ego possa atuar como um pedestal, no qual todas as determinações do indivíduo permaneçam ligadas entre si, é o mesmo que imaginar que uma música só aconteça como tal se estiver vinculada a um suporte para manter a unidade das notas. Isso não é necessário. É o próprio encadeamento das notas musicais que mantém seu ritmo e unidade. Esse mesmo esquema pode ser pensado para o Ego. Ele não é uma base que agrupa e suporta objetos psíquicos. Se fosse assim, o Ego teria que manter certa neutralidade em relação aos seus estados. Isso não acontece. Ele é envolvido por eles. Sua implicação é tamanha que, se fosse possível afastá-lo, ele se dissolveria.

Ora, precisamente, um suporte não pode ser desta forma comprometido pelo que ele sustenta a não ser no caso em que ele é uma totalidade concreta que sustenta e contém suas próprias qualidades. O Ego não é

³¹ *Nous noterons ici que l'Ego que nous considérons est psychique et non psycho-physique.*

³² *Un foyer virtuel d'unité.*

³³ *Le Moi psycho-physique est un enrichissement synthétique de l'Ego psychique.*

³⁴ *Il serait tentant de constituer l'Ego en “pôle-sujet” comme ce “pôle-objet” que Husserl place au centre du noyau noématique.*

nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele sustém³⁵ (SARTRE, 1966, p. 57).

O Ego não é nada quando afastado da reflexão. Sartre ressalta que, se procurasse explicar o que é o Ego para os fenômenos psíquicos, teria que pensar a relação da consciência irrefletida com o mundo e todas as suas coisas. A diferença entre as duas situações é que as coisas se apresentam sempre num primeiro plano, e o mundo aparece como pano de fundo da totalidade na qual elas se encontram. Com o Ego não é assim. Ele sempre surge conjuntamente numa relação contínua no panorama dos estados e ações, mas essa relação não se confunde nem com a emanção, cuja função é de religar a consciência irrefletida aos estados, nem com a atualização, que caracteriza a relação estabelecida entre qualidade e estados ou ações. A relação que se estabelece entre o Ego, seus estados ou ações é como uma montagem, ou ainda, como o ato de criar.

É por uma criação continuada que o *Ego* mantém suas qualidades, é uma espontaneidade criadora; o *Ego* é “criador” de seus estados. Sartre nos alerta de que a espontaneidade criadora ou conservadora é diferente da “Responsabilidade”, que é um caso especial de produção criadora a partir do *Ego* (BELO, 2014, p. 174).

O modo de criação entre o Ego e seus estados, ações e qualidades é tão peculiar, que o que aparece à intuição é uma inversão do modo real de como o Ego é constituído. Na realidade, o que acontece primeiro é a consciência; os estados são constituídos a partir dela e, por último, o Ego. Mas, intuitivamente, o Ego aparece como sendo primeiro, como produtor dos estados, e os estados por emanção, constituindo as consciências. O fragmento abaixo é esclarecedor neste sentido:

O Ego é um objeto apreendido, mas também *constituído* pela consciência reflexiva. É um ambiente virtual de unidade, e a consciência o constitui em sentido *inverso* àquele que segue a produção real: o que vem primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, após, através destes, o Ego. Mas, como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para fugir de si, as consciências são dadas como provenientes dos estados e os estados como produzidos pelo Ego³⁶ (SARTRE, 1966, p. 63).

³⁵ Or, précisément, un support ne peut être ainsi compromis par ce qu'il supporte que dans le cas où il est une totalité concrète qui supporte et contient ses propres qualités. L'Ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte.

³⁶ L'Ego est un objet appréhendé mais aussi constitué par la conscience réflexive. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en sens inverse de celui que suit la production réelle: ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego. Mais, comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le

Sartre ressalta que, se fosse possível estudar todos os movimentos do Ego em direção a seus estados, o que se encontraria seria uma trajetória envolvida em magia e dotada de certa espontaneidade: “Notemos entretanto aqui, que a espontaneidade do Ego não é negada: ela é de alguma maneira *encantada*, mas ela permanece”³⁷ (SARTRE, 1966, p. 62).

Segundo a leitura de Belo (2014), a espontaneidade que Sartre reconhece no Ego não pode ser interpretada como sendo a mesma espontaneidade da consciência, que é dotada de translucidez e autonomia. Além disso, a consciência é um absoluto por ser consciência de sua apreensão e de si ao mesmo tempo, mesmo de modo não posicional, e, por ser esse absoluto, suas apreensões podem ser resgatadas por inteiro na reflexão. Ao Ego resta a opacidade, por isso, ao ser apreendido, ele se mostra apenas por perfis. Mas, não há autonomia na espontaneidade do Ego; ela é mais que ela mesma e está ligada e implicada por algo que lhe escapa. O Ego é um produtor envolvido pelo que produz. Toda sua produção o representa e o qualifica. Ao produzir, ele sofre a reação do que produziu.

O Ego, ao produzir os estados e as ações, sofre o choque do retorno desses. Há um “comprometimento” entre o que produz e o que é produzido; os estados e as ações voltam-se para o Ego para o qualificarem. Quando Sartre nos fala a respeito das relações entre o Ego e o mundo parece ficar mais claro o tipo de espontaneidade daquele, ao mesmo tempo em que tal espontaneidade se revela como a mais falseada (BELO, 2014, p. 175).

Compreender o tipo de espontaneidade do Ego não faz com que se obtenha pleno conhecimento sobre ele. Conhecimento envolve racionalidade, e a noção de Ego traz em si uma dose de irracionalidade. Sartre chama a atenção para o tipo de relação que se estabelece entre o Ego em sua dupla face e a consciência ser uma relação que traz em si alguma dose de encantamento: “Mas nós quisemos apenas descrever, e, além disso, como veremos a seguir, é em termos exclusivamente mágicos que é preciso falar das relações do “mim” à consciência”³⁸ (SARTRE, 1966, p. 51).

Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'Ego.

³⁷ *Remarquons cependant ici que la spontanéité de l'Ego n'est pas niée: elle est en quelque sorte envoûtée, mais elle demeure.*

³⁸ *Mais nous avons voulu décrire seulement, et, au surplus, on verra bientôt que c'est en termes exclusivement magiques qu'il faut parler des rapports du moi à la conscience.*

O Ego, mesmo quando se apresenta como criador, é também objeto, e, como objeto, é também passivo e carrega a espontaneidade da consciência em si como uma recordação da simplicidade daquela. O Ego conjuga noções contraditórias, ele sintetiza atividade e passividade; ele transcende e, ao mesmo tempo, se dá como mais “interior” para a consciência do que os estados. Belo (2014) faz uma analogia interessante:

Uma imagem para entendermos a impossibilidade de conhecimento “convencional” em relação ao *Ego* é a do cão que corre atrás do próprio rabo; por mais que o cão se esforce jamais o apreenderá, pois o esforço realizado para aproximação é proporcional ao “esforço” do rabo para distanciar-se e, no entanto, nada é tão íntimo e próximo (BELO, 2014, p. 176).

O Ego é uma interioridade colocada pela reflexão, mas, ao mesmo tempo, aparece como que lacrada; ele é uma interioridade para ele mesmo. Por isso, ele escapa ao “olhar” reflexivo, ele é sempre fuga do olhar que deseja conhecê-lo; quando se acredita que ele foi alcançado, ele escapa. A crença comumente aceita de que para entender melhor é preciso proximidade não se aplica ao Ego.

Ao tentar conhecê-lo, vemos que estamos por demais mergulhados junto a ele para termos condições de compreender o que ele realmente é e o modo como opera; ele não permite que se utilize a familiaridade que se tem com ele, aproveitando-se dela. Quando se tenta confrontá-lo, os sinais se multiplicam e ele se esgueira para um lugar muito peculiar onde só se mostra em perfis, todos íntimos demais e difusos na mesma medida: “Em relação à consciência, o Ego se dá como íntimo. [...] com uma única e essencial diferença: ele é opaco à consciência. Essa opacidade é tomada como *indistinção*”³⁹ (SARTRE, 1966, p. 67). O Ego é tornado indistinto pela intimidade. É justamente essa proximidade, segundo Sartre, que mantém o Ego indecifrável; ao interrogá-lo diretamente nos chocamos contra ele, é a própria familiaridade que nos impede de decifrá-lo. Entretanto, mesmo enigmático, ele se encontra ali, no panorama das transcendências que alimentam o psíquico.

Essa forma de operação fomentada por um Ego hermético não transforma a atividade psíquica em interioridade idealizada; pelo contrário, o psíquico é sempre afetado pelo vivido, é fruto da própria estrutura da consciência que busca o mundo e

³⁹ *Par rapport à la conscience l'Ego se donne comme intime. [...] cette seule et essentielle différence près qu'il est opaque à la conscience. Et cette opacité est saisie comme indistinction.*

permite a concepção do Ego proposta por Sartre, a qual se opõe ao Eu possuidor da consciência, que decifra o mundo com todos os seus existentes a partir de uma posição privilegiada, contrapondo-se também à ideia de um Eu concebido e pronto anterior à experiência no mundo.

O maior privilégio do Eu é ser contemporâneo do mundo, tentar conceder a ele uma posição de destaque como unificador de consciências não faz dele produtor do mundo, não torna a realidade humana melhor nem para si nem para o mundo, ao contrário, O Ego, como objeto transcendente personificando, um Eu mergulhado na experiência, é também um existente e, em sua dupla apreensão, ou função, assume o papel de “fachada” e busca dar forma e coerência ao fluxo incessantemente alimentado pelo movimento ambíguo e simultâneo entre subjetividade e exterioridade.

A estrutura funcional do psíquico só é possível em uma conexão direta com o deslocamento da consciência. Ele é alimentado pelo movimento sincrônico, indissolúvel e intencional da consciência, que se encontra em constante lançamento para o exterior, e o Ego como personagem mundano está sempre articulando disposição psíquica e necessidades da existência, mas não pode ser tomado como uma estrutura centralizadora, turvando a limpidez do campo transcendental, onde não há nada, como mostram as expressões sartrianas de que a intencionalidade da consciência se dá como fuga, como vento cortante, rápido e fugaz: “Num mesmo golpe, a consciência está purificada, ela é clara como uma ventania, não há mais nada nela, salvo um movimento para fugir, um deslizamento para fora de si⁴⁰ (SARTRE, 1939, p. 31).

Sartre afirma que a consciência é um deslizar, porém, de repente, é também tudo, é toda exterioridade apreendida na forma de objetos e estímulos, visando movimentar e incrementar a experiência. E lá no horizonte aparece o Ego, exercendo sua atividade administradora das transcendências psíquicas originadas pelos mais variados tipos de consciências que se lançaram na existência, simulando ser seu produtor enquanto estrutura interior, mas ele não é dessa ordem; ele é resultado da atividade subjetiva permanente que se traduz em pura transcendência.

⁴⁰ *Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi.*

O Ego pode até “vestir-se” com os estados e qualidades, mas não os possui bem guardados dentro de uma suposta interioridade da consciência; agrupados como propriedade e manipulados por ele, anteriores à dinâmica da existência. É certo que os estados, ao serem constituídos pela consciência, aderem à personalidade do Ego e o personificam.

Ego, contudo, não produz nenhuma consciência moldada por estados, atos, qualidades e sentimentos; ele não poderia possuir uma consciência, pois a espontaneidade dela não é falseada, ela existe por si mesma; não é possível que ela seja derivada de um Eu; ao contrário, é ele que é objeto para ela, ele é apreendido pela sua translucidez, é vislumbrado na diafaneidade dela.

Cabe ao Ego sujeitar-se à função de uma fachada para amenizar a transparência voluntariosa da consciência, que, por sua intempestuosidade, desvela para o indivíduo uma realidade em constante movimento e uma existência que se faz como atividade pela necessidade dela (consciência) em si constituir na transcendência de si. Essa liberdade vertiginosa é o meio utilizado por ela para ir ao encontro de sua constituição, movida pela sua carência de ser, que não pode ser anterior, que só é possível a partir do seu aparecer.

Ela determina-se pela existência a cada momento, sem que se possa conceber nada *anterior* a ela. Então cada momento de nossa vida consciente revela-nos uma criação *ex nihilo*. Não um *arranjo* novo, mas uma existência nova. Há qualquer coisa de angustiante para cada um de nós, ao se apreender o fato dessa criação incansável da existência da qual não somos *nós* os criadores. Neste plano, o homem tem a impressão de fugir incessantemente, de transbordar, de ser surpreendido por uma riqueza sempre inesperada⁴¹ (SARTRE, 1966, p. 79).

O Ego, por sua vez, por aparentar que se constitui a si mesmo através da atuação na qual interpreta uma forma de constituição completamente inversa ao modo de sua formação real, torna-se o dispositivo ideal para receber em concessão a capacidade de transmitir estabilidade em contraponto a um “ambiente” de completa atividade intencional. Como representante dessa atividade, ele incorpora a ficção

⁴¹ *Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir avant elle. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo. Non pas un arrangement nouveau, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue.*

ideal para ser o depositário de uma espontaneidade inautêntica tomada emprestada da liberdade legítima da consciência. Cabe a ele interinamente operar e unificar as experiências do indivíduo no mundo.

A consciência é transparência enquanto o Ego é um objeto opaco. Todavia, intuitivamente, ele é percebido como que envolto em espontaneidade, mas, na verdade, é uma espontaneidade bastarda, cedida pela consciência. Silva (2000) reconhece que esse é um recurso profícuo da consciência, do qual ela se serve para amenizar a enorme angústia e a incerteza provocada por sua liberdade. É o que se pode perceber pelo fragmento abaixo:

Mas, seguramente porque a espontaneidade da consciência aparece como originária, isto é, a liberdade aparece como se fosse uma fatalidade, algo de que não podemos escapar, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como para escapar de si mesma, da própria espontaneidade que, por não reportar-se a nenhum solo fundador, é angustiante pelo que apresenta de instável e movediça (SILVA, 2000, p. 45).

O que é possível intuir através da passagem acima é que a consciência, de modo intencional, constitui o Ego para se projetar nele e assim aparentar uma estabilidade que não lhe é própria num primeiro momento. Por isso, a egologia adequa-se bem num segundo momento. Pela reflexão, o Ego é constituído e desempenha o papel de sintetizar as demandas de uma existência nas relações interpessoais, elaborações psicológicas e posicionamentos individuais concatenados com a diversidade do mundo. Do mesmo modo que ele toma emprestado a espontaneidade da consciência, ele também empresta uma certa sensação de estabilidade ao aparentar unificar as apreensões do vivido na constante atividade do psíquico. A incessante e inquieta subjetividade, enquanto relação existencial, encontra no Ego, em ambas as suas faces, tanto no “Eu” quanto no “Mim”, a manifestação de sua voz. Quer dizer, apesar de ser resultado da dinâmica da consciência, fenômeno transcendente, fruto da ambiguidade subjetividade-mundo, ele desempenha a função de evidenciar-se enquanto individualidade.

O Ego é uma quimera. É o aparente que equaciona mesmo sem ser suporte da frenética e sutil atividade do psíquico. Ao aparentar ser aquele que constitui os estados, ações e qualidades, sugere a impressão de certa estabilidade, atuando como uma âncora fixada na realidade, unificando uma operação psíquica capaz de conectar elementos e realizar uma síntese do mundo. Se for firmemente inquirido, se

mostra em perfis inovadores como que envolto em algum tipo de magia, compatível com a inseparabilidade entre subjetividade e objetividade.

E, assim, a subjetividade, enquanto movimento em direção ao mundo, aparece na narrativa da segunda parte da *Transcendência do Ego*, formalmente representada por um Ego, objeto que transcende à consciência, mas, sem exercer qualquer controle sobre ela, e também não exerce sobre ela qualquer função de unificação de suas apreensões, pois a consciência é autônoma e se unifica a partir do seu próprio fluxo. “O Ego não é diretamente unidade de consciências refletidas. Existe uma unidade imanente dessas consciências; é o fluxo da consciência constituindo-se a si mesmo como sua própria unidade”⁴² (SARTRE, 1966, p. 44).

A citação acima é emblemática e sintetiza muito do que foi pesquisado e exposto até aqui. Ou seja, a consciência não necessita de um Ego que a habite com a função de controlar e unificar suas apreensões, essa unificação está a cargo do próprio fluxo das consciências. Por isso ela é sem “Eu” e sem “Mim”.

A pesquisa, exposta até agora, teve como objetivo refletir sobre o conceito de Ego que se constitui a partir da relação consciência-mundo. Ego este que não é origem desta relação, mas sim, consequência dela, e que se apresenta no mundo com status de sujeito constituído pelas vivências, e assume, na concretude da existência, em sua dupla face, o papel de ser o responsável por elas.

Durante esta exposição, ficou evidenciado também que ele (Ego) só pôde se tornar um ser exterior à consciência e resultado dela através do incessante movimento da mesma na busca pelo que a rodeia; por sua intencionalidade ela encontra o mundo, quer dizer: a subjetividade enquanto consciência é conexão com este mundo que ela alcança e significa.

A subjetividade declarada por Sartre se encontra inserida e em constante relação com o seu entorno.

Já que finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, em meio aos outros. Não é em nenhum tipo de retraimento que nós nos

⁴² *L'Ego n'est pas directement unité des consciences réfléchies. Il existe une unité immanente de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même.*

descobriremos: é no caminho, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens⁴³ (SARTRE, 1939, p. 33).

A teoria da intencionalidade da consciência professada por Sartre conglomerava seu interesse por uma filosofia voltada para o que há de mais concreto, ou seja, a realidade humana em sua efetividade. Assim, ele ressalta que o mundo é o lugar onde tudo se encontra, e se é no mundo que os seres humanos se descobrem, é porque não há nenhuma interioridade da consciência para ser investigada, ou para ser habitada, especialmente porque, segundo Sartre, não há como suportar a impetuosidade de sua atividade: “[...] se, por impossível, vocês entrassem ‘em’ uma consciência, vocês seriam tomados por um turbilhão e lançados para fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’”⁴⁴ (SARTRE, 1939, p. 31).

Sartre afirma que se algo ou alguém, por absurdo que fosse, entrasse na consciência, lá não permaneceria. Como então aceitar que um “Eu” formal ou um “Mim” material habitem a consciência? São essas as duas teses que Sartre refutou para, em seguida, demonstrar, como foi exposto, o quão é possível a teoria de um Ego transcendente.

A primeira tese defende a existência de um “Eu” formal, sua atuação seria de um polo com a função de unificar as percepções que se toma das coisas. Sartre afirma que não é na consciência que se dá a unificação das percepções que a impactam, mas a unidade sintética se encontra nos próprios dados apreendidos, que transcendem, unificando-se ao serem apreendidos pela consciência: “[...] o objeto é transcendente em relação às consciências que o apreendem, e é nele que encontra-se a unidade”⁴⁵ (SARTRE, 1966, p. 22).

Conforme essa afirmação, a unidade encontra-se nos próprios objetos e não na consciência. Então, a presença de um “Eu” para unificar estas apreensões é totalmente dispensável, tanto por não desempenhar a função de unificar as

⁴³ *Puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes :dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons: c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes.*

⁴⁴ *Si, par impossible, vous entriez “dans” une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de “dedans”.*

⁴⁵ *L'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité.*

apreensões que se toma das coisas, como também porque sua presença é claramente intermitente, e isso é evidenciado no início do ensaio sobre a transcendência do ego, quando Sartre dialoga com Husserl e Kant, e é em relação à posição kantiana, que deixa entrever uma inconstância do “Eu” enquanto presença na consciência, que Sartre lança sua crítica em relação a um “Eu” que deveria acompanhar a consciência em todas as suas apreensões.

Sartre argumenta que se fosse aceita a existência desse “Eu” com a função de unificar todas as nossas representações, seria também necessário supor que ele fosse onipresente, e nem mesmo Kant⁴⁶ pôde afirmar essa assistência permanente. Nas palavras de Sartre: “Kant não afirma nada sobre a existência de fato do ‘Eu penso’. Considero, ao contrário, que ele viu perfeitamente que há momentos na consciência sem Eu, já que disse: ‘deve poder acompanhar’”⁴⁷ (SARTRE, 1966, p. 14).

Kant, ao afirmar ser preciso a presença constante do “Eu”, também deixou entrever uma necessidade que, supostamente, poderia não ser atendida, sugerindo haver na consciência momentos sem a presença de um “Eu”, quando a consciência não é objeto para si mesma e, portanto, não é apreendido nenhum “Eu”. Ao fazer-se consciência de outro objeto que não ela própria, a consciência é absolutamente consciência desse objeto, ela está, nesse momento, plena de autonomia ao ser consciência absoluta da apreensão que ora a transcende.

Devemos, portanto, concluir: não há *Eu* no plano irrefletido. Quando eu corro atrás de um bonde, quando consulto as horas, quando eu me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência do *bonde-que-deve-ser-alcançado*, etc., e consciência não posicional dela mesma. Na verdade, eu estou imerso no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências que se apresentam com valores, qualidades atraentes ou repulsivas, mas “*eu*”, eu desapareci, sou aniquilado. Não há lugar para “mim” a este nível, e isto não é aleatório, não

⁴⁶ Sartre está, nesse momento, fazendo menção à frase de Kant na obra *Crítica da razão pura*. No parágrafo XVI da dedução transcendental, Kant estabelece o princípio da filosofia transcendental destacando o fato de que os juízos sintéticos a priori devem, de alguma maneira, ser referenciados a um sujeito de modo a organizar a experiência: “O “Eu penso” deve poder acompanhar todas as minhas representações (Kant, 1994, p. 129).

⁴⁷ *Kant n'affirme rien sur l'existence de fait du Je Pense. Il semble au contraire qu'il ait parfaitement vu qu'il y avait des moments de conscience sans “Je”. puisqu'il dit: ‘doit pouvoir accompagner’.*

é uma falha momentânea de atenção, mas é da própria estrutura da consciência⁴⁸ (SARTRE, 1966, p. 32).

Nessas situações, é possível perceber que não é necessário um ato reflexivo que apreenda um Eu que deve se perceber correndo atrás do bonde, consultando o relógio ou admirando um retrato. Nesse instante, a consciência é ato, e em sua intencionalidade ela se faz em consciência não-tética de si ou irrefletida. Nessa forma da consciência, não há necessidade de apreensão de um Eu, o que existe é a consciência do objeto por ela intencionado. Ao lançar-se em direção ao que ela não é, a consciência é puramente translucidez e qualquer objeto que a preenchesse a tornaria dividida e plena de opacidade, perdendo, dessa maneira, sua instantaneidade e translucidez.

Assim, o Eu formal, como polo unificador das representações, é desalojado da consciência. Uma conduta propiciada pela adaptação sartriana da fenomenologia husserliana, a qual foi transformada em possibilidade de pensar uma filosofia pautada na própria existência da consciência irrefletida em seu momento imediato de relação intrínseca com o mundo, que era o que Sartre perseguia, quer dizer, ele desejava ter a oportunidade de fazer filosofia reconhecendo a concretude das coisas que compõem o mundo e o modo como aparecem à consciência, pois, a fenomenologia coloca à frente da intuição a coisa visada tal como ela é e dispensa a intervenção de qualquer intermediário. Com base nisso, segue a afirmação de Sartre: “Nós podemos, então, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência faz o papel unificante e individualizante do Eu ser completamente inútil”⁴⁹ (SARTRE, 1966 p. 23).

No percurso feito até aqui, foi ressaltado que a presença de um Eu habitando a suposta interioridade da consciência seria nefasta, pois turvaria a consciência deixando-a opaca. Na passagem acima, Sartre afirma que sua presença é também

⁴⁸ *Il nous faut donc conclure: il n'y a pas de Je sur le plan irrfléchi. Quand je cours après un tramway. quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-êre-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience.*

⁴⁹ *Nous pouvons donc répondre sans hésiter: la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile.*

completamente inútil quando se trata de unificar as representações. Há que se reconhecer sua utilidade, mas não como unificador e controlador das consciências, mas, uma utilidade puramente funcional, quer dizer, seu papel é unificar as transcendências: estados, ações e qualidades na composição do psíquico.

Após manifestações frequentes de repulsão perante outra pessoa, é bem provável que quem é acometido por essas manifestações afirme sentir ódio. Sartre descreve como o Ego opera, e neste modo de operação o ódio é ódio que infesta determinado indivíduo, quer dizer, ele pertence a um determinado sujeito que odeia. Neste momento, o Eu pode aparecer como responsável por esta capacidade de odiar. Assim, o Eu assume que o estado ódio, neste caso, lhe pertence. É como nas declarações acaloradas: “[...] por que vós fostes tão desagradáveis com Pedro? Porque eu o detesto”⁵⁰ (SARTRE, 1966, p. 50).

Anteriormente já foi visto que os exemplos que Sartre utiliza tornam-se elementos úteis para assegurar um bom entendimento em favor de sua argumentação. Sendo assim, em momento anterior do trabalho, a rememoração teve crucial importância para demonstrar a presença do Eu ao ser posto sob reflexão um vivido passado, na ocasião em que se avistou uma paisagem numa viagem de trem. Naquele exemplo, foi resgatado o vivido enquanto conteúdo, mas também o “Eu” que via aquela paisagem, agora, novamente, o papel da rememoração se torna importantíssimo para Sartre demonstrar, não a presença do Eu na lembrança, mas, justamente, sua ausência em uma consciência irrefletida de leitura.

Sartre resgata, amparado na memória, o momento em que estava absorvido na leitura, procura relembrar todos os detalhes associados a esse ato: seu comportamento durante a leitura e os detalhes da própria leitura. Afirma ser possível resgatar, além da lembrança dos objetos concretos, também uma fina camada dessa consciência. Isso é necessário porque os objetos foram apreendidos através dela e permanecem relativamente ligados a ela. Ressalta não haver necessidade de colocá-la como objeto de reflexão, o mais importante é se concentrar nos objetos rememorados, mantendo-a ali, como se estivesse em estado de espera. É preciso, diz Sartre, manter com ela certa camaradagem para poder ter acesso aos seus

⁵⁰ *Pourquoi avez-vous été si désagréable avec Pierre? 'Parce que je le déteste'.*

“registros” e poder afirmar que, no momento em que estava absorvido na leitura, havia consciência da narrativa, dos personagens, das coisas relacionadas à leitura, menos do Eu; ele, certamente, não estava presente na consciência irrefletida da leitura.

Não há dúvidas quanto ao resultado: enquanto eu lia, havia a consciência do livro, dos heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não posicional de si mesma. Com esses resultados ateticamente apreendidos, eu posso agora fazer deles objeto de uma tese e declarar: não havia *Eu* na consciência irrefletida⁵¹ (SARTRE, 1966 p. 30-31).

O resgate dessa vivência de leitura mostra bem que a função do Eu como unificador não comporta seu propósito; no sentido de que ele não é presença constante na consciência; há, por certo, momentos na consciência sem Eu. Desse modo, Sartre libera a consciência do Eu formal para, em seguida, incumbir-se de purificar a consciência do “Mim”; um habitante materialmente instalado e concebido através da conduta equivocada dos psicólogos.

Como observa Belo (2014), essa teoria coloca em evidência um mal-entendido por parte dos psicólogos defensores do amor próprio. O engano torna-se evidente quando eles tentam analisar os atos reflexivos e irrefletidos como sendo da mesma ordem; e, por conta disso, acabam por conceder à consciência reflexiva uma anterioridade em relação à consciência irrefletida. Isso, para Sartre, é contraditório, visto que o irrefletido é uma consciência que existe antes de ser objeto da reflexão:

Na perspectiva sartriana, essa teoria evidencia o erro essencial dos psicólogos, qual seja, o de confundir a estrutura da consciência irrefletida com a estrutura da consciência reflexiva. Há, no entender de Sartre, sempre duas maneiras de existência para a consciência: a irrefletida e a reflexiva. [...] é a confusão quanto à natureza mesma da consciência que estabelece o erro dos psicólogos [...]. O irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido. O que Sartre afirma, assim, é uma autonomia da consciência irrefletida em relação ao plano refletido/reflexivo, a qual seria ignorada pelos psicólogos (BELO, 2014, p. 167).

De algum modo, o entendimento equivocado dos psicólogos sobre a estrutura da consciência leva-os a imaginar mecanismos de funcionamento que ela não tem, como também supor uma interioridade que ela não possui. Nesse sentido, segue a

⁵¹ *Le résultat n'est pas douteux : tandis que je lisais, il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le Je n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même. Ces résultats saisis athétiquement je puis maintenant en faire l'objet d'une thèse et déclarer: il n'y avait pas de Je dans la conscience irréfléchie.*

afirmação de Leopoldo e Silva (2000, p. 39): “A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria”. Se a consciência se constitui desprovida de interior, não há como abrigar um “Mim” centralizador de percepções e desejos, e como transparência, não há um “de trás” que oculte um inconsciente.

Sartre, após exame fenomenológico do Eu, assim como estudo da consciência em sua relação com o mundo, conclui que o Ego não é da consciência, e aceitá-lo como parte integrante dela é colocar em risco tudo que se julgou possível com o estudo da fenomenologia. A ideia de um produtor e operador atuando no interior da consciência seria desastrosa para a teoria da intencionalidade da consciência que, em sua forma irrefletida, é um nada de ser, como será descrito posteriormente em *O ser e o nada*.

O que foi visto até aqui mostrou que o Ego é um objeto transcendente apreendido através da reflexão das vivências, e é constituído e qualificado pelas transcendências: estados, ações e qualidades, que são apreendidas na existência e nas relações intersubjetivas, o que foi mostrado através de exemplos. Destacamos aqui, aquele que trata da sensação de repulsa em relação a Pedro. O Ego é um ser do mundo e só foi possível conceituá-lo assim porque a consciência foi conceituada como movimento intencional desprovida de interior.

O capítulo que finda procurou mostrar como Sartre, mesmo não renunciando à noção de *cogito*, o interpreta como um segundo momento da consciência, sendo que é este segundo momento ideal para se pensar uma egologia, pois, no *cogito*, há um Eu que pensa, mas este é um momento sempre posterior à apreensão instantânea que a consciência toma do mundo. De imediato, ela é consciência intencional voltada para exterioridade, e como atividade contínua não poderia alojar um Ego. Assim, o conceito de intencionalidade deu início a um processo de desalojamento do Ego da suposta interioridade da consciência. Desalojado, o Ego passou de operador da reflexão a uma consequência dela.

A mudança, no modo de apreensão do Ego foi demonstrada através da diferença entre o “Eu penso” cartesiano e a reflexão como operação de segundo grau na filosofia sartriana. Mas o Ego não se esgota nessa apreensão. Ao ser apreendido,

ele se mostra em dupla face e carrega as características de cada uma delas. Devido a isso, durante o percurso do capítulo, foi também demonstrado a maneira de constituição desse Ego em suas duas faces: o Eu e o Mim.

Em face do procedimento de caracterização, foi possível verificar que as diferenças entre estas duas faces se limitam à função de cada uma, ou seja, O Ego, em uma ou outra face é o mesmo, personificando-se como Eu ou “Mim” em situações diferentes. Sartre, inclusive, chega a afirmar que a diferença nem é tanto funcional, mas sim gramatical.

O detalhamento, neste capítulo, na forma de apreensão e constituição do Ego foi proveitoso não só no sentido de mostrar que ele é um objeto e qual é sua função, mas também porque, ao mostrar o que ele é, apreende-se, nesse mesmo intento, o que ele não é, ou seja, ele não é anterior à relação da consciência com o mundo; o que o antecede é a subjetividade em lançamento para a existência, e, nesse movimento primeiro ela apreende e significa o mundo, ato unificador com característica de pessoalidade. Desse modo, ela não se confunde com reflexibilidade, com o debruçar do sujeito sobre si mesmo, ou ainda com o voltar-se para sua própria interioridade. O conceito sartriano de subjetividade que se buscou compreender através da diferenciação do Ego, neste primeiro capítulo, é a subjetividade enquanto lançamento em busca das coisas, como conexão com o mundo, não para capturá-lo, mas sim para se relacionar com ele. O corolário dessa busca perpétua da subjetividade pelo exterior resultou numa nova posição do Ego, isso, após o desmonte das teses que defendiam sua presença como um Eu na consciência, tanto formal quanto material.

Descrever o Ego como ser do mundo foi um processo resultante da libertação da consciência do seu julgo. Mas falta ainda buscar mais esclarecimentos sobre o modo de ser dessa consciência que, para ser consciência, precisa ser fuga constante, lançamento para o mundo para se fazer em ser, mesmo sem saber o seu ser.

Então, é necessário, no avançar da pesquisa, procurar entender qual a estrutura dessa consciência que acontece na apreensão do mundo. Esse é o objetivo que se apresenta no horizonte do próximo capítulo.

3 SUBJETIVIDADE CONCRETA: ENCONTRO COM O MUNDO

A busca por compreensão do conceito de subjetividade em Sartre nos conduziu primeiramente ao estudo do Ego como objeto transcendente e o modo como é constituído através *das ações, estados e qualidades*. Essa metodologia mostrou-se interessante para a pesquisa porque, ao descrever o modo de apreensão e constituição do Ego, durante todo o processo, foi possível entrever características que lhe são próprias, e que mostraram, a nível de entendimento para continuação deste trabalho, que suas peculiaridades o diferenciam, e seu modo de ser não se confunde com o que vem se tentando definir por subjetividade na filosofia de Sartre. Assim, foi visto que o Ego tem características bem específicas que contrastam de maneira inequívoca com a noção de subjetividade, evitando a equivalência entre ambos.

Quando foi detalhada a constituição do Ego, mais especificamente, no estudo dos *estados*, Sartre chamou a atenção para um atributo do Ego que ressalta que o seu ser não se confunde com seu aparecer. O Ego, por ser um objeto opaco, só pode ser apreendido por uma face a cada vez. Não é possível apreendê-lo por inteiro, pois ele é a unidade ideal dos *estados, ações e qualidades*, que são transcendências que delineiam o Ego, mas, elas não se mostram todas ao mesmo tempo, aparecem em momentos distintos e, ao serem vivenciadas cada uma a seu tempo, indicam que o Ego não se limita e nem se esgota em cada uma delas. Isso mostra que ele, o Ego, se apresenta apenas por perfis. Assim, mesmo a face dele que não aparece à consciência continua existindo para além do seu aparecer.

A consciência, diferente dele, só é na medida que aparece e, quando aparece, ela é absolutamente consciência em seu aparecer, por isso, ela sempre pode ser resgatada por inteiro, pois tudo que ela é se deu na sua aparição. “Como a consciência não é possível antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SARTRE, 2011, p 27).

Foi visto também que a consciência não é uma consequência de algo que a antecede, ela é movimento intencional que tende para o encontro com o mundo, e, a

ela não são impostas condições para sua fuga permanente de si e nem para sua busca incessante por tudo que a rodeia. Desse modo, o Eu não é premissa da consciência, é consequência dela, assim como o ato reflexivo, que é a condição para sua apreensão. Entretanto, para chegar a essas considerações, foi preciso começar pelo *cogito*, que, na tradição filosófica cartesiana, se confunde com a consciência. Ao começar pelo *cogito*, foi demonstrado também que ele é posterior, ele só acontece como resultado de uma apreensão de mundo que se deu antes dele. Assim, a condição do *cogito* é a consciência em seu momento irrefletido, mas isso não invalida, absolutamente, tentar entender as nuances da reflexão para alcançar o ser desta consciência em sua instantaneidade pré-reflexiva.

Para falar a verdade, é preciso partir do *cogito*, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula célebre, que o *cogito* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo. Nossas precedentes indagações, que recaíam sobre as condições de possibilidade de certas condutas, não tinham outro objetivo senão nos colocar em condições de interrogar o *cogito* sobre seu ser e nos fornecer o instrumento dialético que nos permitisse encontrar no próprio *cogito* o meio de escaparmos da instantaneidade rumo à totalidade de ser que constitui a realidade humana. Voltemos, pois, à descrição da consciência não tética (de) si, examinemos seus resultados e indaguemos que significa, para a consciência, a necessidade de ser o que não é e não ser o que é (SARTRE, 2011, p. 122).

Segundo as palavras de Sartre, o *cogito* é um bom encaminhamento à consciência - o que pôde ser verificado até aqui, por meio de um destaque das diferenças -, entretanto, é preciso deixá-lo, pois foi ele mesmo, através de suas características, que se mostrou como aquele que vem depois, aquele que só acontece como desdobramento de consciências que lhe são anteriores, “Ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano (SARTRE, 2011, p. 24).

A citação indica o que foi evidenciado na descrição do *cogito* sartriano no primeiro capítulo, quer dizer, ele só acontece em função de uma consciência não tética de si, e o estudo sobre o ensaio *A transcendência do Ego*, estabeleceu-se utilizando como pano de fundo esse conceito de consciência, que se faz como atividade, movimento intencional, e do qual o psíquico posteriormente se alimenta.

A análise sobre o psíquico foi proveitosa porque mostrou as características do Ego, e também que ele não coincide com a noção de subjetividade, segundo a leitura que essa pesquisa vem tentando estabelecer, mas foi também altamente fecunda, no

sentido de apontar a necessidade de avançar para tentar entender qual é a estrutura dessa consciência que possibilita ser ela relação efetiva com o mundo.

Foi visto que o Ego é do mundo e não se identifica com a subjetividade tal qual defendida por Sartre, posto que ela é intenção em direção ao mundo. Então, é necessário ultrapassar o entendimento sobre o modo de ser dessa consciência enquanto intencionalidade, o que foi evidenciado no capítulo anterior e permanece, e ir também até onde o estudo fenomenológico permitiu a Sartre chegar, ou seja, em sua ontologia fenomenológica, que é impensável sem o princípio de consciência intencional concebido por Husserl; por esse princípio, a ontologia de Sartre é o estudo do ser que intenciona, ou seja, um ser que é busca de ser.

Assim, *A transcendência do Ego*, obra possibilitada pela fenomenologia que mostrou que a consciência é antes de ser reflexão, indicou também o caminho a ser seguido para compreender o ser da consciência, quer dizer, o ensaio sobre o Ego demonstrou não ser ele a subjetividade, mas sua compreensão estimulou a busca pelo entendimento do ser da consciência enquanto intencionalidade, e o estudo sobre esse ser Sartre desenvolveu em *O Ser e o Nada - ensaio de uma ontologia fenomenológica*, obra de 1943.

Se a pesquisa sobre o Ego foi pautada por uma noção de consciência irrefletida, que naquele momento pareceu pouco detalhada, mas aceita como o mecanismo indispensável para despojar o Ego do suposto interior da consciência, em *O Ser e o Nada* essa consciência, como uma atividade primeira, que fornece, através de suas percepções, informações e estímulos para reflexão e consequente apreensão do Ego, é esmiuçada e se mostra composta por estruturas que, em conjunto, formam um mecanismo que se traduz em subjetividade, a qual foi intuída durante a evolução da pesquisa, mas que necessita ser explorada e compreendida.

Durante toda a pesquisa, no capítulo anterior, o Ego, que é do psíquico, apareceu contrastando com a subjetividade; a opacidade dele em oposição à transparência dela; ele representa a reflexão de um mundo que foi previamente percebido, ela é conformidade entre aparecer e ser e acontece como instância autônoma; ele precisa ser apreendido para conceituar o mundo, ela já se dá percebendo e significando

seu exterior. Ele é ineficaz como capacidade unificadora, ela é unificação através do seu fluxo intencional.

O modo de ser do Ego foi analisado e detalhado. Pode-se dizer que faltou, então, investigar firmemente o modo de ser dessa subjetividade que é inerente ao ser da consciência irrefletida. Assim, a conduta mais indicada é recorrer ao *O Ser e o Nada*, em sua *Segunda Parte*, mais precisamente no Primeiro capítulo, no qual Sartre explora minuciosamente o Para-si e suas *Estruturas imediatas*. A análise dessas estruturas considera o homem como ser-no-mundo, e é através da sua efetiva conexão com o entorno que essa subjetividade busca alcançar seu ser pela intencionalidade que ela é.

Desse modo, o que essa etapa da pesquisa almeja, ao voltar-se para *O Ser e o Nada*, é compreender qual o arranjo que faz com que, ao ser consciência irrefletida do mundo, ela seja concretamente subjetividade no mundo. Por qual caminho será preciso seguir para definir o ser dessa consciência que nunca é primeiramente para si mesma, que sempre é para longe de si, e como entender que ela seja realidade humana se ela só acontece como descompressão de ser?

Acreditamos que, para compreender essa subjetividade para mais além do seu comportamento intencional, é preciso alcançá-la enquanto estrutura, desse modo, é preciso começar evitando concentrar-se unicamente nela, mas sim, na relação que se estabelece entre ela e o mundo enquanto seu fundamento.

3.1 ENTRELAÇAMENTO CONSCIÊNCIA-MUNDO

A fenomenologia permitiu a Sartre realizar o que, segundo ele, é o ponto de partida de toda filosofia. Nas palavras de Sartre: “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (SARTRE, 2011, p. 22).

A depuração da consciência foi alcançada quando da retirada do seu suposto Eu. Com a liberação do campo transcendental, Sartre pôde, então, mudar sua

perspectiva, ou seja, no ensaio sobre o Ego o destaque era que, pela fenomenologia, dispensava-se o *Eu unificador e individualizante*. Com esse objetivo alcançado, há uma mudança de propósito e o realce recai sobre a possibilidade de pensar uma ontologia a partir da própria fenomenologia, o que acontece nas páginas de sua obra de 1943: *O Ser e o Nada - ensaio de ontologia fenomenológica*.

Sartre começa afirmando, na Introdução de *O Ser e o Nada*, que houve um progresso no pensamento moderno, incrementado pela fenomenologia, ao romper com muitas das dualidades⁵² presentes na tradição filosófica. Esse é um indicativo de que Sartre planeja dar início à sua própria ontologia partindo da dualidade, mesmo porque, aparentemente, ele se encontrava frente a uma dualidade ao dividir o Ser em duas regiões. Segundo ele o Ser se define como consciência e mundo: “[...] as reflexões precedentes nos permitiram distinguir duas regiões absolutamente distintas e separadas de ser: o ser do *cogito pré-reflexivo* e o ser do fenômeno” (SARTRE, 2011 p. 36). O andamento de suas reflexões mostram que essa estratégia por uma perspectiva unilateral acaba evidenciando uma situação que, ao invés de dar conta da totalidade do ser, parecia evidenciar uma separação que inviabilizava a comunhão entre consciência e mundo e, não permitia encontrar o ser nem pelo ponto de vista da consciência, nem pela análise da concretude do mundo.

Dois vertentes se apresentaram para ele como possibilidade de análise: alcançar a totalidade do ser por intermédio da consciência ou por intermédio do mundo. Se a perspectiva escolhida fosse unicamente pela via da consciência, ele estaria se alinhando a Husserl e, conseqüentemente, a certo idealismo que rondava sua filosofia. Haja vista que Husserl supôs ser possível para a consciência sustentar a realidade de um objeto em suas possíveis variações e perfis, isso pode ser entendido como a consciência sendo a única responsável pela realidade, e não é somente isso, a tentativa husserliana de estabelecer uma região intermediária (*hylé*) na consciência (*noese*) capaz de distinguir o objeto percebido, de seu noema, resultou apenas em um arranjo que não pode ser considerado nem como consciência e nem como objeto e não facilita a comunicação entre ambos. A postura de Sartre torna possível a leitura que estamos tentando mostrar, quer dizer, que ele enxerga esse idealismo presente no pensamento de Husserl.

⁵² Interior e Exterior – Potência e Ato - Aparência e Essência.

Mas se a *hylé* o recolhe de si própria, deparamos de novo com o problema insolúvel da relação entre a consciência e os existentes independentes dela. E, mesmo se concordarmos com Husserl sobre a existência de um estrato hilético na noese, não se poderia entender como a consciência seria capaz de transcender esta subjetividade rumo à objetividade. Dando à *hylé* os caracteres da coisa e da consciência, Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo (SARTRE, 2011 p. 33).

Desta forma, é coerente pensar que Sartre vê sérias dificuldades em alinhar-se à posição husserliana, para tentar estabelecer a conexão entre a subjetividade e a concretude do mundo, sem sucumbir às abstrações: “[...] como Husserl, que reduzirá o mundo ao estado de correlato noemático da consciência, será começar deliberadamente pelo abstrato” (SARTRE, 2011 p. 44). Optar pelo abstrato é cair no idealismo, esse caminho, segundo Sartre, não parece ser a solução, mas, inclinar-se completamente para a objetividade, desprezando totalmente a dimensão da consciência, é render-se ao realismo, ou seja, ter como ponto de partida somente o objeto, é pensá-lo como único responsável pela constituição da realidade, inclusive, com capacidade de agir sobre a consciência, mas, sendo a consciência intencionalidade, não é possível conceber que as coisas atuem sobre ela.

Pelo exame da consciência não posicional (de) si, concluímos, com efeito, que o ser do fenômeno não poderia de modo algum *agir* sobre a consciência. Com isso descartamos uma concepção *realista* das relações do fenômeno com a consciência (SARTRE, 2011 p. 36-37).

Considerar que o ser do fenômeno não pode agir sobre a consciência é considerar também que ele não é responsável por desencadear uma relação, porque a consciência só é como consciência do mundo, sem esse momento ela é nada e a relação só é possível: “[...] de um ser a outro ser e não de um ser ao nada” (SARTRE, 2011 p. 30), e também é a consciência que ao se fazer no mundo revela o mundo e é por essa revelação que ele passa a ter sentido, sem a subjetividade, as coisas se encerram em si mesmas. Congelado e sem significação, o mundo, em sua objetividade, é apenas uma imensidão sem significado algum.

O que resta, então, é a conclusão sartriana de que nenhuma dessas perspectivas lhe fornecerá um bom caminho para alcançar a complexidade presente no entrelaçamento dos elementos que compõem a totalidade do Ser: “Se o idealismo e o realismo fracassaram na explicação das relações que unem de fato essas regiões

incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema?” (SARTRE, 2011, p. 40).

Sartre, ao chegar à conclusão quanto à precariedade, tanto do realismo quanto do idealismo, para dar conta da relação que se estabelece entre as duas regiões do ser, também reconhece que não se trata de negar que são regiões separadas de direito, mas que é preciso reconhecer que a união existe e é por essa constatação que sua teoria deve se pautar para tentar entender a união de fato dessas regiões. Assim, a possibilidade de conseguir esse entrosamento se encontra em sua própria proposta de ontologia, ou seja, uma ontologia fenomenológica, ou ainda, a busca pelo ser em Sartre só pode se dar pela transcendência e intencionalidade da consciência que busca seu ser em outro ser que não é ela, quer dizer, sua proposta ontológica comporta em si mesma dois elementos, o que deixa subentendido que a valorização de apenas um deles só poderia resultar em insucesso. Aí está a sinalização de que Sartre pressente que há uma saída para sua inicial dificuldade, pois o primeiro passo para a resolução do problema aparece no decorrer de sua explanação, quando ele acaba por perceber que o impasse foi fruto de sua abordagem equivocada.

Nossas investigações nos levaram ao seio do ser. Mas esbarraram também em um impasse, pois não foi possível estabelecer um liame entre as duas regiões de ser descobertas. Sem dúvida, isso decorre do fato de termos escolhido má perspectiva para conduzir nossa indagação (SARTRE, 2011, p. 43).

Sartre reconhece que, embora tenha concebido o Ser composto de duas regiões igualmente importantes, acabou por cometer o engano de priorizar uma ou outra região ao tentar tratar pela unilateralidade o que só poderia ser pensado na totalidade.

Mas podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é síntese. Daí, os *resultados* da análise não podem coincidir com os *momentos* dessa síntese. Laporte diz que caímos na abstração se pensamos em estado isolado naquilo que não foi feito para existir isoladamente (SARTRE, 2011, p. 43).

Vê-se a, todo momento, a preocupação sartriana em encontrar um caminho para manter a expectativa traçada por ele para sua filosofia, quer dizer, falar do homem enquanto subjetividade inserido em sua realidade e em relação concreta com o

mundo. Assim, o que parece importante para Sartre é não negligenciar nenhum dos elementos, mas tentar manter o equilíbrio entre eles se o que se pretende é alcançar a totalidade que se traduz por realidade humana.

A leitura de Souza (2017, p. 152) é de que Sartre: “[...] ora enfatiza a primazia da existência e ora a primazia do sentido, propondo não a escolha por um desses elementos, mas a convivência instável entre eles”. Buscar a convivência entre as duas regiões e evitar ignorar qualquer uma delas é sabê-las igualmente importantes, e também não sucumbir à armadilha da abstração. Visto que falar isoladamente tanto da consciência, como do mundo enquanto fenômenos, é falar do abstrato, afastando-se do real, através da utilização de conceitos somente, enquanto que partir da relação estabelecida entre as duas regiões é falar do concreto, é compreender o Ser enquanto realidade resultante das condutas humanas no mundo.

Esse encaminhamento de Sartre acaba por produzir um sutil alinhamento dele ao pensamento de Heidegger, no sentido de compreender que a realidade só é humana se for concebida como presença do homem no mundo; ela só pode ser pensada através da relação que faz do homem um ser-no-mundo.

Neste ponto de vista, a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si, e, reciprocamente, o fenômeno é também abstrato, já que precisa “aparecer” à consciência. O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama “ser-no-mundo” (SARTRE, 2011, p. 43).

Há, certamente, alguma conciliação entre Sartre e o pensamento de Heidegger, esse alinhamento, porém, não se estabelece realmente, porque, segundo alegação sartriana, Heidegger, para evitar as “ciladas” de considerar a dimensão da consciência, se concentra na análise existencial, e, por desconsiderar em seu ponto de partida essa dimensão, ele promove um rompimento e não conseguirá jamais o entrelaçamento consciência-mundo.

Heidegger, querendo evitar tal fenomenismo descritivo, que conduz ao isolamento megárico e antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo *cogito*. Mas o *Dasein*, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão. Heidegger dota a realidade humana de uma compreensão de si [...] Mas que seria uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão? Esse caráter ek-stático da realidade humana recai em um Em-si coisista e cego (SARTRE, 2011, p. 121-122).

Assim, a ontologia de Sartre está pautada nas fenomenologias de Husserl e Heidegger, mas nem por isso Sartre se alinha definitivamente a eles. Se afasta de Husserl por conta de sua tendência ao idealismo. E não se orienta pelo posicionamento heideggeriano, já que desde o princípio, esse, esqueceu-se da dimensão da consciência. Para Sartre, o enfoque é a relação, considerando, certamente, o que possibilita essa relação, quer dizer, há características num e noutro elemento que não devem ser desprezadas: “A relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres” (SARTRE, 2011, p. 44).

É possível depreender, então, que, apesar do entendimento do Ser estar pautado no entrelaçamento dos dois elementos que compõem a totalidade da realidade humana, Sartre não descarta a necessidade de compreensão desses elementos em suas particularidades. Isso é importante para entender a possibilidade desse entrelaçamento entre duas regiões do ser tão distintas, na qual está assentada a busca pelo Ser ao qual Sartre se propõe. A tentativa via idealismo ou via realismo não revelou-se produtiva, assim, as especulações sartrianas apontam no sentido de que, para entender a possibilidade dessa relação, é preciso, antes de mais nada, procurar saber o que é o homem e o que é o mundo. “Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles?” (SARTRE, 2011, p. 44).

Então, se o mundo com seus objetos é necessário para a consciência fazer-se enquanto tal, e se a consciência é necessária para o mundo fazer sentido, a conexão entre esses dois seres põe em evidência algumas características próprias de cada um, que, ao contrário de serem conciliáveis, se apresentam como radicalmente opostas. É diante desse quadro a pertinente ressalva de Thana Mara de Souza no sentido de que estudar a relação sintética desses seres não invalida de maneira alguma a análise de cada um:

O método escolhido por Sartre, em *O Ser e o Nada*, para tratar de duas regiões distintas que se unem de fato – que é partir da síntese, do modo como no concreto a relação já está dada (por exemplo, a questão do homem-no-mundo) sem que, no entanto, essa união de fato signifique uma indistinção de direito entre as regiões. Por isso, se se deve partir da síntese, esta não elimina a análise, não faz com que Para-si e Em-si se identifiquem e se tornem irreconhecíveis em suas particularidades (SOUZA, 2017, p. 152).

Uma dessas particularidades diz respeito ao modo de apresentação de cada uma dessas regiões. Sartre efetuou a purificação do campo transcendental, desse modo, a consciência apresenta-se límpida, ou seja, pura translucidez. Contrariamente à transparência da consciência, as coisas que compõem o mundo apresentam-se opacas, o objeto é pleno e fechado sobre si mesmo, enquanto que o ser da consciência é o seu aparecer, ou seja, não se desvincula sua essência de sua aparência, isto não se aplica às coisas, pelo contrário, para serem apreendidos pela consciência os objetos precisam existir antes e apesar dela “O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, em si” (SARTRE, 2011, p. 35).

O Em-si que aparece à consciência, aparece compacto e não sugere qualquer dúvida quanto a si mesmo: “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade” (SARTRE, 2011, p. 122). A unicidade caracteriza o Em-si. Desse modo, não é possível pensá-lo nem como atividade nem como passividade, pois essas não são noções próprias dos fenômenos enquanto existentes, já que exigem práticas humanas classificadas como condutas ativas que instrumentalizam meios considerados passivos para alcançar fins específicos:

Existe atividade quando um ser consciente dispõe de meios com vistas a um fim. E chamamos passivos os objetos sobre os quais nossa atividade se exerce, na medida em que não remetem espontaneamente ao fim que o destinamos. Em suma, o homem é ativo e os meios que emprega, passivos. (SARTRE, 2011, p. 38).

Marcado pela unicidade, o ser-Em-si é denso, plenitude que não permite distanciar-se de si mesmo. Se fosse possível fazer uma comparação entre ele e a consciência ele seria a totalidade *noema na noese*⁵³, ou seja, sem distância alguma em relação a si mesmo; assim, o ser-Em-si não pode ser classificado nem como negação nem como afirmação, pois todo aquele que afirma ou nega algo guarda um

⁵³ Tourinho (2013), em seu artigo *A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl*, faz uma leitura que mostra a complexidade do conceito de noese que vai além do simples ato de perceber, e do noema, como aquilo que é percebido: o que introduz no vivido a especificidade da intencionalidade recebe o nome de “momento noético” (*noetisches moment*) ou pura e simplesmente noese. A noese constitui o que é específico do *noûs* no sentido mais amplo da palavra, remetendo-nos para as *cogitationes* e os vividos intencionais em geral e, portanto, para uma de suas significações mais eminentes: a “doação de sentido”. Enquanto que o noema é designado como o componente “não real” ou “intencional”. Uma vez que “tende” para o “objeto” que designa. É graças ao noema que o objeto adquire, em sua versão reduzida, uma presença imanente diversa, ao mesmo tempo, da consciência que se tem dele (TOURINHO, 2013, p. 489).

distanciamento do que é afirmado ou negado, e o Em-si é: “[...] inerência a si, sem a menor distância” (SARTRE, 2011, p. 38).

Sem distância e sem falta, a completude do Em-si não permite entrever nenhum traço de carência, a mesa que se mostra à percepção não tem nenhum sentido de distância e nem de falta em relação a si mesma, não há nenhuma ausência que perturbe seu ser; enquanto Em-si, ela é toda mesa entregando-se por inteiro, ela não esconde nada, também não há na mesa uma oposição entre o fora e o dentro, nem sequer existe um dentro no Em-si, “O Ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um fora [...]” (SARTRE, 2011, p.39). Desse modo, não há segredos no Em-si.

Sartre afirma também que o Ser-em-si não se restringe ao necessário, nem pode ser derivado do possível. O necessário, segundo Sartre, diz respeito à ligação de raciocínios que torna dependente o conteúdo de asserções lógicas na composição de uma preposição ideal. No que diz respeito ao existente, uma mesa começa e finda em si mesma como mesa, e não mantém uma ligação necessária com nenhuma outra mesa da qual poderia derivar-se. Ao apresentar-se enquanto fenômenos, serão apenas duas mesas fechadas em si mesmas como existentes que são, a elas só resta ser pura contingência, “A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes. Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente” (SARTRE, 2011, p. 39).

Também está vedado ao ser-Em-si especular-se enquanto possibilidade do que poderia vir a ser. O possível não faz parte da estrutura do Em-si: “O ser-Em-si jamais é possível ou impossível: simplesmente é” (SARTRE, 2011, p. 40). Ser simplesmente é ser pleno, mas também isolado em si mesmo, aquém de qualquer passado e além de qualquer futuro. Yazbek (2006, p. 41) assinala que a preocupação sartriana em negar a estrutura do Em-si, em determinadas noções, visam realçar seu modo de ser como um ser maciço, completo, pura identidade consigo mesmo: “O Ser Em-si ‘é o que é’, Sartre pretende atingir uma característica fundamental deste Ser, a saber, a de que ele permanece alheio tanto às noções do ‘possível’ e do ‘necessário’ quanto à própria ‘temporalidade’”.

Conforme a leitura de Bornheim (2000, p. 34) a completude do Em-si o engessa: “O ser não é relação a si, ele é ele mesmo. É uma imanência que não se pode realizar, uma afirmação que não se pode afirmar, uma atividade que não se pode agir, porque é empastado de si mesmo”. Assim, é possível aferir que o Em-si é sem ação e incomunicável; sem um interior estruturado ele não projeta nada nem interage com ninguém; Sartre chega a afirmar que o Em-si é *supérfluo*,⁵⁴ sem qualquer atividade ou passividade, negação ou afirmação.

Há que se perguntar como é possível que este ser tão pleno e fechado em si mesmo possa compor com a outra região do Ser, considerada como o ser da consciência, a totalidade da realidade humana. Sozinho, o Em-si não se anima, permanece alheio, não parte dele a interação, a origem da conexão encontra-se na outra região do ser e é possibilitada pelo princípio da fenomenologia, sintetizado na fórmula já conhecida, quer dizer: “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” (SARTRE, 2011, p. 22).

A máxima oferece a possibilidade de relação de *fato* entre consciência e Em-si. Assim, a consciência busca o Em-si para aparecer e, através do seu próprio aparecer, fazer-se em ser. O Em-si pleno de si ao ser apreendido, o qual tem a anterioridade da existência, viabiliza, através da primazia fenomenológica da consciência o aparecer desta, que afinal, é seu próprio ser. Yazbek (2006) faz um registro esclarecedor do expediente utilizado por Sartre no sentido de evidenciar a relação concreta entre esses dois seres com características tão diversas. Nesse sentido é sua afirmação:

Não obstante, se de fato há um primado ontológico [...] isto é, das “coisas” sobre a consciência – afinal, para Sartre a “intencionalidade” constitui o elemento irreduzível da consciência –, há, na outra ponta, um primado *fenomenológico* da consciência sobre as “coisas: se, com efeito, elas não precisam ser intencionadas por mim para ser – e nisso consiste o seu primado *ontológico* sobre a minha consciência –, não é menos verdadeiro o fato de que esta mesma “matéria” (por si mesma inerte) só recebe seus contornos de “ser-aparição-do-fenômeno” através de uma intencionalidade que se projeta sobre ela – e aqui reside o primado *fenomenológico* da consciência sobre o “objeto”. Mas isso significa também que é preciso que se reconheça o fato do Ser Em-si ignorar necessariamente qualquer tipo de

⁵⁴ Sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é *supérfluo* para toda a eternidade. O ser é (SARTRE, 2011, p. 40).

alteridade – de sorte que, maciço em sua plenitude, ele se esgota em Ser o que ele é. (YAZBEK, 2006, p.41)

Assim, a consciência busca o Em-si e, através do seu próprio aparecer, faz-se em ser; o Em-si pleno de si, ao ser apreendido, viabiliza o brotar do ser da consciência. Não depende da consciência a existência do Em-si, mas, sua intencionalidade o presume, pois, se ela busca o exterior, é porque existe este exterior no qual brotará seu ser em seu aparecer. Na apreensão de algo que ela não é, a consciência é. Isso quer dizer que ao apreender o objeto ela é, de algum modo, o objeto apreendido, porém, sem coincidir plenamente com ele, então, ela é um ser que *é-o-que-não-é*. E mais, não conseguindo coincidir plenamente com aquilo do qual é consciência, pois não consegue deixar-se fundir, ela não é seu intencionado, então, ela também *não-é-o-que-é*, ou seja, não é o objeto percebido por ela e que a faz ser consciência dele. O jogo de palavras que compõe a fórmula serve para mostrar que, enquanto o Em-si é idêntico a si mesmo, o ser da consciência é negação do princípio de identidade, negando ser si mesma, ela nega ser o Em-si percebido.

Através do mundo intencionado, a consciência surge como ser no mundo, ela surge se relacionando com aquele que é seu fundamento. Parecem dois momentos: o se fazer em ser através do dado intencionado e a relação que se estabelece nessa intenção, todavia, poderia se dizer que são dois eventos em um só momento. “A natureza da consciência é de tal ordem que, nela, o mediato e o imediato são um único e mesmo ser” (SARTRE, 2011, p. 117).

A subjetividade enquanto consciência que intenciona o mundo é instantânea e relacional, e essa relação só é possível porque seu ser já se faz com características que possibilitam essa relação e, ao mesmo tempo, suas características se manifestam em função dessa relação. Assim, suas características são simultaneamente origem e fruto da relação efetiva com o mundo.

Cabe, então, perguntar como se dá o entrosamento deste ser com seu apreendido, qual é o modo de ser deste ser na relação. Na Segunda Parte de *O Ser e o Nada*, mais precisamente no Primeiro Capítulo, Sartre trata essa questão ao pensar as *Estruturas imediatas do Para-si*, nomenclatura dada por ele ao ser da consciência. A análise dessas estruturas considera o homem como ser-no-mundo, em sua efetiva conexão com seu entorno.

3.2 PARA-SI: O SER DA CONSCIÊNCIA EM SEU MODO DE SER.

O estudo sobre o Em-si mostrou ser ele o fundamento do ser da consciência. E sua participação nesse encontro consciência-mundo é ser origem de um ser que tem as estruturas necessárias para que se estabeleça entre ele mesmo e o mundo uma relação efetiva e concreta.

Uma relação compreende um ser que carece do outro e, como foi visto, ao Em-si não falta nada, ele é compactamente ele mesmo. É razoável também admitir que uma relação compreende mudanças e no Em-si não há desvios, buscas e nem possibilidades. O Em-si é estabelecido, não há nele anseio ou insatisfação, ele é pleno.

Contrastando com ele, a intencionalidade da consciência faz dela um ser dotado de determinadas estruturas que possibilitam ser ele um ser que não só se relaciona com um Em-si, mas também busca nele seu fundamento, convertendo a si mesmo e ao mundo em realidade humana. Um ser ao qual a relação é inerente através de suas estruturas de *presença a si, facticidade e circuito da ipseidade*. Sendo também o ser que almeja a totalidade enquanto *valor*⁵⁵ e ser dos *possíveis*⁵⁶. Essas são as

⁵⁵ Para Sartre, o *Valor* é o Para-si, que tende para a unificação com o dado apreendido, o que resultaria em uma totalidade, a qual ele vislumbra e almeja ser, e é sobre esta totalidade enquanto seu norte, que ele surge como aquele que padece de falta, pois, por ser privado de um fundamento, ao apreender o mundo, se faz como aquele que padece de falta ou existente, mas, por negar ser o Em-si apreendido ele é também o faltante, assim, ao se fazer em realidade humana ele é o faltante e o existente em vista de uma completude “idealizada” inerente ao seu surgimento, que é, porém, ao mesmo tempo inatingível, visto que ele se faz através do Em-si, mas também em oposição ao Em-si “[...] o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si. Significa que só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si” (SARTRE, 2011, p. 135). Assim, é a própria paradoxialidade da relação da consciência com o mundo que impede a unidade perseguida e nunca alcançada e faz com que o Para-si seja descontentamento por buscar uma estabilidade ideal, mas nunca realizável. As características incompatíveis impedem a síntese entre Para-si e Em-si mas não invalida a expectativa que resultaria dessa unificação, expectativa essa que é inerente ao surgimento da subjetividade, se não enquanto objetivo alcançado, mas certamente, enquanto um horizonte a ser buscado, uma significação que permeia o ser do Para-si como o próprio ato de fundamentar-se. “Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é” (SARTRE, 2011, p.1 44). A consciência é ser e *valor* em seu ato fundamental, mesmo que ela se faça como ser que não é o que é, também se faz como ser que viria a ser se não fosse ao modo de não ser “Com efeito, o valor é afetado por esse duplo caráter” (SARTRE, 2011, p. 143). O *valor* é o ser que permeia a instabilidade da consciência enquanto totalidade e falta.

⁵⁶ Conforme Sartre, na tradição filosófica as concepções de *possível*, ou defendem que ele é fruto da subjetividade, seja ela humana ou divina, ou é tido como um Em-si que é potencialmente outro que não si mesmo, o que vai na contramão da própria definição de Em-si. Conforme entendimento sartriano, o *possível* não está vinculado unicamente e nem se resume a uma tomada subjetiva, porque, para ele, é através da percepção de determinadas características concretas do mundo que o

cinco estruturas que se fazem conjuntamente no brotar do ser dessa subjetividade. São as *estruturas imediatas do Para-si*, tais como aparecem no Capítulo Um da Segunda Parte de *O Ser e o Nada*. Sartre ao descrever essas estruturas demonstra que a consciência irrefletida é efetivamente relação com o mundo, no qual, conseqüentemente, o Ego surge como objeto transcendente.

O estudo deste Ego enquanto objeto e produto da reflexão fez aflorar algumas características da subjetividade que foram muito importantes para embasar a argumentação de que ela não se confundia com o *Ego*. Essas características surgiram, no primeiro capítulo, pontualmente, durante a exposição do modo como o Ego é apreendido e constituído, e foi através delas que o ego foi diferenciado da consciência.

Assim, a argumentação no capítulo anterior teve como base algumas características da consciência; é em três delas que procuraremos nos concentrar daqui por diante. Uma dessas características defendia que a consciência pré-reflexiva era primeira, com isso procurava-se afirmar que a significação do mundo acontecia nesse instante imediato em que a consciência se lançava para fora, para alguma coisa que não ela mesma, e, em função dessa característica, o *cogito*, como posterior, encontrava nela sua condição de ajuizar e conceituar a si mesmo e ao seu entorno. Uma outra característica indicava tratar-se de um ser que, feito em ser, seria mesmo a condição que lhe propiciou o ser, ou seja, se fazendo no mundo ela não podia evitar ser a situação dada pelo mundo, em função disso, o psíquico se constituía por transcendências modeladas, em alguma medida, por essa existência primeira feita em situação, como o caso das *qualidades*: “Mas também é preciso reconhecer qualidades de outro tipo que têm origem em nossa história” (SARTRE, 2011, p. 221). A terceira das características afirmava que o sentido de personalidade já acontecia

possível se estabelece: “Só depois de olhar o céu decretarei ‘é possível que chova’” (SARTRE, 2011, p. 149). Assim, o possível não se limita à subjetividade, como também, segundo ele, não pode se limitar ao privilégio dos dados objetivos. “O Em-si, sendo por natureza o que é, não pode “ter” possíveis. Sua relação com uma possibilidade só pode ser estabelecida a partir do exterior por um ser que se ache frente às próprias possibilidades” (SARTRE, 2011, p. 149). Essa passagem salienta que o Em-si sozinho não traz em si a noção de *possível*, ela surge na relação com um ser que é em si mesmo possibilidade. O que se pode perceber é a postura sartriana trazendo à vista a conciliação entre as duas regiões do ser. A consciência percebe o estado do céu para entrever a possibilidade de chuva. Dessa maneira, um ser que se fundamenta a partir do mundo e é sua própria possibilidade, capta e exercita o sentido de *possível* a partir deste mesmo mundo. Assim, o encontro consciência-mundo resulta num sistema de possíveis que está implicado, tanto pelas coisas do mundo como pela consciência-não-tética, enquanto Para-si como ser dos possíveis.

nesse contato primeiro da consciência com seu objeto, ao qual o Ego, posteriormente, concedia traços de personalidade. Essa característica também versava sobre a incapacidade unificadora do Ego, esse inclusive, foi o ponto determinante para que se pudesse destituir o Ego de sua posição de polo unificador das apreensões que se tem do mundo. Desse modo, ficou intuído no estudo sobre o Ego que ele não é polo unificador das consciências, posto que, essa unificação vem do próprio objeto e a personalidade é algo da estrutura mesma da subjetividade.

O que se pretende, nesse momento da pesquisa ao ressaltar essas características, é indicar o propósito daqui por diante, quer dizer, a ideia é associar cada uma dessas características da consciência, presentes no ensaio sobre o ego, com três das estruturas do Para-si.

Por isso, a ida necessária ao *O Ser e o Nada* é a tentativa de detalhar parcialmente as estruturas do Para-si enquanto ser dessa subjetividade, e também acredita-se ser um bom encaminhamento para mostrar que as principais características, nas quais o primeiro capítulo se amparou para estabelecer a diferença entre ela e o Ego, são características próprias da intencionalidade da consciência e estão associadas à determinadas estruturas que surgem no momento imediato da constituição da consciência no seu encontro com as coisas.

Assim, o estudo do Para-si se concentrará em suas estruturas de Presença a si, tentando associá-las à característica da consciência em ser primeira e absoluta: “[...] por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 2011, p. 28). Na facticidade, associando-a à característica da consciência em se fazer como presença no mundo, e no Circuito da Ipseidade, por mostrar que a personalidade e unidade da consciência já se encontra em sua própria estrutura, dispensando assim qualquer artifício para desempenhar essa função unificadora que seja alheio a ela. A ideia dessa associação é tentar mostrar que a intencionalidade revela características da consciência que no encontro com seu objeto surgem como estruturas próprias de uma relação que resultam no que Sartre considera como sendo a realidade humana.

Sartre, ao conceber o Para-si como ser da consciência, pensou-o composto por estruturas, ao analisar cada uma delas ele começa pela estrutura de *presença a si*.

Não há qualquer indicação de haver uma ordem de importância entre elas. Mesmo porque, a consciência se faz em ato e esse ato é conjugado em um só golpe com as estruturas que fazem com que a consciência possa ser vinculação concreta com o exterior ao qual ela busca.

Aqui, a ideia é tentar fazer a associação das características da consciência, apontadas no primeiro capítulo, com três das estruturas do Para-si. Assim, iniciaremos a análise pela estrutura de presença a si, por estar associada à característica da consciência irrefletida de ser aquela que é primeira e da qual a reflexão poderá ou não se nutrir. “Àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre *irrefletidas (irréfléchies)* no meu passado imediato” (SARTRE, 2011, p. 24).

Essa afirmação indica que nem todas consciências irrefletidas serão objeto de reflexão, quer dizer, muitas não se tornarão refletidas, entretanto isso não significa que foram apreendidas inconscientemente, pois é mesmo sobre essa dupla competência da consciência, que é perceber não ignorando o que se percebe em um único fluir intencional, que trata a estrutura de *presença a si*, ou ainda, é a capacidade da consciência pré-reflexiva de ser tética do seu objeto e não tética de si, sem ser, ao mesmo tempo, ignorante em relação a si mesma. Contudo, esse modo de ser não é o mesmo que a reflexão, porque o refletir envolve necessariamente outros conceitos como: conhecimento, afetividade, pré-julgamentos, julgamentos etc., e a consciência irrefletida em sua instantaneidade é sem posicionamento de si.

A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si (SARTRE, 2011, p. 25).

Quando Sartre afirma que a consciência irrefletida é não posicional de si, é justamente no sentido de evitar introduzir na consciência a dualidade: “Mas será preciso introduzir a lei da dualidade na consciência? Consciência de si não é dualidade” (SARTRE, 2011, p. 25). Quer dizer, a consciência primeira e imediata não é um duplo jogo intencional, não se trata da consciência ser posicional de si e

afirmar “coisas” advindas desse posicionamento, mas de uma consciência que é completamente sua percepção: “Mas consciência é consciência de ponta a ponta” (SARTRE, 2011, p. 27). E mesmo sendo consciência de seu objeto de *ponta a ponta*, ela não é ignorante de si. É como o ato de correr atrás do bonde ou de ler um livro⁵⁷, ou, fazendo uso de mais um exemplo de Sartre, é o que pode ser observado quando alguém está envolvido em uma atividade de contar. A soma vai acontecendo com a adição de mais um objeto a outros anteriormente adicionados, não é preciso se enxergar nessa atividade aditiva, a consciência está voltada para os objetos contados e não para aquele que conta: “Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros [...] todavia, no momento em que estes cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não tética de minha atividade aditiva” (SARTRE, 2011, p. 24). Assim, embora a consciência esteja voltada para a quantidade de objetos que se agregam compondo um todo somado, ela não ignora o ato de somar que está sendo praticado.

O que a exemplificação indica é que não há, no momento da consciência irrefletida, um sujeito que alcança o objeto intencionado enxergando a si mesmo praticando esse ato, ele simplesmente o vive enquanto subjetividade imersa no mundo, ele é essa subjetividade a qual o objeto aparece. Sartre ressalta que é justamente o ímpeto da consciência irrefletida que não condiz com a reflexão, pois essa reclama um ato tético sobre si mesma, ou seja, um voltar-se para si. A consciência pré-reflexiva é toda em direção ao objeto

Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem (SARTRE, 2011, p. 22).

Mesmo absorvida pela percepção do seu objeto, a consciência pré-reflexiva não o intenciona “às cegas”, toda sua atividade é auto testemunhada. Sartre ressalta que o modo de ser da consciência é existir para ser vista; em se tratando da consciência não tética de si, esse olhar é o dela mesma.

⁵⁷ Menção às citações utilizadas como exemplificação no primeiro capítulo para explicar que não havia reflexão na consciência de primeiro grau ou irrefletida.

Permanece intraconsciente. Mas nem por isso deixa de ser homólogo ao *cogito* reflexivo, na medida em que aparece como sendo a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma; comporta originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma (SARTRE, 2011, p. 123).

O que se pode depreender da citação é que a consciência irrefletida é consciente (de) si e percepção do seu objeto mesmo sem o desdobramento do fluxo intencional comum à reflexão, e também sem as repercussões decorrentes do ato de refletir: o conceituar, o ajuizamento, a ponderação, o surgimento do Eu etc. Mas, em se tratando de não ignorar-se quanto à sua percepção do mundo, ela pode ser considerada um “[...] esboço de dualidade [...]” (SARTRE, 2011, p. 124), que pode, pelo seu comportamento, ser interpretada como “[...] um jogo de reflexos [...]” (SARTRE, 2011, p. 124).

O que na consciência reflexiva é dualidade, na consciência irrefletida é simulação de dualidade. Ou seja, ela é algo que se assemelha à reflexão sem converter-se em atitude reflexiva. Enquanto que ser consciente na reflexão significa posicionamento de si pela própria consciência, decorrente de sua dupla intencionalidade; na consciência irrefletida não há posicionamento de si para ser consciente (de) si, isso devido ao seu fluxo intencional ter uma característica circular: “[...] é da própria natureza da consciência existir ‘em círculo’”(SARTRE, 2011, p. 25), pela circularidade o movimento intencional não se duplica, e mesmo sem haver dualidade, ele equivale a dois atos: perceber e ser consciente (de) perceber.

Se minha consciência não fosse consciência *de* ser consciência de mesa, seria consciência dessa mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma *consciência inconsciente* – o que é absurdo” (SARTRE, 2011, p. 23).

A condição da consciência irrefletida de ser consciência do objeto e ao mesmo tempo ser consciência (de) ser essa consciência, ou seja, uma consciência que não se ignora, é assegurada por sua estrutura essencial de *presença*, a qual procuraremos detalhar a partir do próprio exemplo de Sartre, quando alega que a crença intencionada é crença e também consciência (de) crença. Em vista disso, a consciência que acreditou é ao mesmo tempo consciência (de) ser crença. Sendo assim, Sartre ressalta que: “Compreendemos agora porque a consciência primeira

de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência” (SARTRE, 2011, p. 25).

Para diferenciar essa consciência primeira e imediata (de) si da consciência posicional de si, Sartre utilizará o vocábulo “de” entre parênteses, porque, segundo seu entendimento, o “de” seguido do *si*, em seu uso corrente, acarreta uma ideia de conhecimento, o que não é o caso da consciência irrefletida. Então, para indicar que a consciência (de) si ou consciência não posicional de si mesma não se confunde com a consciência de si ou reflexão, o “de” é colocado entre parênteses. Nesse caso, é para indicar que essa consciência não põe a si mesma como objeto e dizer simplesmente “consciência si” não seria aceitável do ponto de vista da sintaxe. Desse modo, no instante da consciência (de) prazer, por exemplo, o “de” surge acompanhado por parênteses para significar que se trata da consciência irrefletida de prazer.

As necessidades de sintaxe nos obrigam até aqui a falar de "consciência não posicional *de si*". Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o *de si* suscita ainda uma ideia de conhecimento. “Daqui por diante, colocaremos o "de" entre parênteses para indicar que satisfaz apenas a uma imposição gramatical” (SARTRE, 2011, p. 25).

A consciência pré-reflexiva de crença não é conhecimento sobre a crença. O que aparece é uma subjetividade onde não há Eu, como também não há reflexão sobre a crença ou sobre o ato de fé daquele que acreditou. Desse modo, a crença apreendida é consciência (de) crença não tematizada, porque assim seria a reflexão, seria a consciência feita em objeto por si mesma. É certo tratar-se de dois termos e que eles não se identificam, permanecem distintos, mas, tratando-se da consciência irrefletida, eles compõem a unidade de um único ser, embora esse ser, em sua unicidade, seja o “esboço” de uma dualidade em que, pela transparência, a consciência faz-se em reflexo-refletidor da apreensão.

Sartre ressalta que a complexidade desta estrutura, na qual, ao buscar o reflexo tem-se o refletidor e ao alcançar o refletidor acha-se o reflexo, provocou uma interpretação equivocada, sendo encarada como uma regressão ao infinito, porque, aparentemente, um termo levaria ao outro sempre e sucessivamente. Todavia, no que tange ao Para-si, o que acontece é o equilíbrio constante entre dualidade e identificação consigo mesmo, e para Sartre a maneira correta de ler essa estrutura é

captar a totalidade, reconhecendo a ambiguidade que faz com que, ao buscar um dos termos, se é levado naturalmente ao outro.

O reflexo só existe para refletir-se no refletidor e a função do refletidor é refletir o reflexo, nenhum dos termos se constitui isolado do outro, a remissão de um termo ao outro marca um tipo de unidade que resiste à identidade.

Esta estrutura do reflexo-refletidor desconcertou os filósofos que quiseram explicá-la por um recurso ao infinito, seja postulando, como Spinoza, uma *idea-idea* que requer uma *idea-idea-idea* etc., seja, como Hegel, definindo a reversão sobre si própria como sendo o verdadeiro infinito. Mas a introdução do infinito na consciência, além de coagular e obscurecer o fenômeno, não passa de uma teoria explicativa destinada expressamente a reduzir o ser da consciência ao ser do Em-si. A existência objetiva do reflexo-refletidor, se a aceitarmos como se dá, obriga-nos, ao contrário, a conceber um modo de ser diferente do Em-si: não uma unidade que contenha uma dualidade, nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, mas uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão. Se, com efeito, buscamos alcançar o fenômeno total, ou seja, a unidade dessa dualidade ou consciência (de) crença, somos logo remetidos a um dos termos, e esse termo, por sua vez, nos remete à organização unitária da imanência (SARTRE, 2011, p. 124).

Sartre salienta que o recurso do reflexo-refletidor dá a exata medida da composição de dois termos, que quando visados como unidade remetem, cada um por sua vez, à totalidade da consciência e dado apreendido, e na qual a consciência sabe da sua apreensão, tanto quanto sabe de si. “Porque a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma do *si*, porque define o próprio ser da consciência” (SARTRE, 2011, p. 124).

O emprego do vocábulo “si” como categoria do Em-si é um modo de encerramento do ser em si mesmo, como uma maneira de nomear o ser isolado, fechado, como a dizer: ele é si mesmo, começa e termina em si. Porém, a rigor, o si não encerra uma totalidade, é um termo de relação de algo ou alguém consigo próprio, indicando uma dualidade que, no caso da consciência irrefletida, é uma dualidade peculiar, posto que salienta uma distância do sujeito consigo mesmo, como uma maneira de remeter-se a si, ou ainda, um modo de referir-se a si mesmo. O si deixa entrever uma distância que evita a identidade do sujeito consigo mesmo, mas que, ao mesmo tempo, passa uma ideia de referência. O si estabelece a distância que possibilita a relação do Para-si consigo mesmo. É um modo particular da consciência relacionar-se consigo mesma quando posicional do objeto e não posicional de si.

Na verdade, o *si* não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode *ser si*, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o *si*, como vimos. Mas também não pode *não ser si*, já que o *si* é indicação do próprio sujeito. O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e *si* mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser *si* mesmo sob a forma de presença a *si* (SARTRE, 2011, p. 125).

Vê-se que o *Para-si* não é *si* ao modo de *si* mesmo, mas referindo-se a *si* como algo que é ao modo de não ser; é um tipo de unidade que resiste à identidade e evita a identificação consigo mesmo, ele preserva uma distância que só pode afirmar-se em forma de *presença a* que comporta também a ideia de dualidade, pois quem se apresenta, está frente a algo ou alguém, no caso da consciência irrefletida, ela se apresenta a *si* mesma, o que sugere também uma ideia de separação: “Com efeito, toda *presença a* encerra dualidade e, portanto, separação, ao menos virtual” (SARTRE, 2011, p. 125). Essa separação diz respeito ao modo de ser do *Para-si* que não tem como coincidir consigo mesmo: “É uma obrigação para o *Para-si* existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a *si* mesmo” (SARTRE, 2011, p. 127).

Estar em outro lugar que não *si* mesmo é ser ausência em relação a *si*, assim, a consciência na relação consigo mesma é presença e ausência, manifestada em dois movimentos. Se a tentativa é captar o objeto posicionado, eu me faço em ausência e me deparo em presença da consciência não tética de mim, se me desloco para a consciência (de) mim, ela é ausência e fico em presença do objeto posicionado. Não há coincidência entre os dois movimentos, se se busca um, alcança-se outro, e nessa peleja em ser *si* sem ser *si* mesma se divisa a negatividade como fator decisivo no sentido de evitar a coincidência, e a negação é mesmo o que possibilita a distância de um ser consigo mesmo, assim, a negação surge no mundo através do *Para-si*. Não há negação no *Ser-em-si*, por ser ele pleno e perfeitamente adequado a *si* mesmo do *conteúdo ao continente*; assim, a negação é uma noção própria de relação, impossibilitada tanto no interior do *Em-si* pela plenitude como seu modo de ser, como também dele com o exterior, pois o *Em-si* permanece alheio, fechado em sua completa identificação consigo mesmo.

O princípio de identidade é a negação de qualquer tipo de relação no âmago do ser-Em-si. Ao contrário, a presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser. Se o ser é presença a si, significa que não é inteiramente si. A presença é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação. Mas, se indagarmos agora "que é que separa o sujeito de si mesmo?", seremos obrigados a admitir que é *nada* (SARTRE, 2011, p. 125).

Sartre ressalta, assim, que é mesmo a identidade plena do Em-si que impede a negação em seu seio, como possibilitadora da relação. Diferente dele, a estrutura de *presença a* do Para-si, em sua disposição em ser tética do objeto e não tética de si em um só ato, sugere haver ali dois movimentos que indicam uma separação que permeia seu ser e a impede de ser si mesma. Essa separação não é palpável, pode ser dita, virtual, pois surge em função de uma estrutura única que se desmembra com efeito de espelhamento. Nenhum de seus dois movimentos se estabelece pela unilateralidade, o comportamento é sempre de remissão, quer dizer, um sempre remete ao outro. Assim, a separação não pode ser mensurada, ela se instaura pela negação do Para-si que, permanecendo como presença, se recusa a ser si mesmo ao intencional o Em-si.

Essa recusa ocasiona um deslocamento que não posiciona outra consciência, apenas introduz uma fissura provocando um distanciamento de si para si. Essa distância que separa mas não pode ser captada ou mensurada porque não insere nenhum espaço é o que instaura a noção de *presença a si*; na qual o Para-si é consciência (de) crença e crença, é a unicidade de um ato que sugere uma duplicidade que não se estabelece, pois é permeada pela circularidade. O Para-si, em seu modo de ser, não coincide consigo mesmo como consciência de seu objeto, mas tampouco desgarra-se enquanto consciência desse objeto, ele é seu objeto sem se perder como Para-si.

Essa leitura do Para-si só pôde ser feita por meio do entendimento da sua estrutura de *presença a si*; através do seu detalhamento foi possível mostrá-la em conformidade com a associação feita à imediatez da consciência primeira, que sendo tética do objeto é, ao mesmo tempo, não tética de si. No decorrer do estudo dessa estrutura pudemos compreender que esse modo de operação acontece por um mecanismo que, ao ser observado, pôde ser denominado como efeito reflexo-refletidor, no qual, ao buscar a percepção, se encontra a consciência (de) percepção, e, ao buscar a consciência (de) percepção, se encontra a percepção.

Por esse recurso, a subjetividade que é significativa do mundo é presença no mundo sem coincidência consigo mesma, sendo essa presença. O Para-si oscila entre permanecer como busca de ser ou ser esse mundo que surge como fundamento do seu ser.

Desse modo, a compreensão desse duplo jogo de remissão da estrutura de *presença a si* nos conduz para a análise da próxima estrutura do Para-si, a *facticidade*, e o que se percebe é que, possivelmente, estará sempre presente a ideia de Sartre sobre uma subjetividade que só pode ser descrita através do seu comportamento. O exame desse comportamento vem mostrando uma subjetividade que é concretude por se fazer na objetividade do mundo. Fazendo-se em um mundo anteriormente dado, ela é a condição na qual ela se fez. Consequentemente, essa característica observada suscitou uma leitura de que o psíquico se nutre em sua constituição, manifestando aspectos de uma subjetividade situada em um mundo não escolhido por ela. É nesse mundo buscado que o Para-si se faz como *facticidade*, mesmo que o nada⁵⁸ separe o Para-si dele mesmo, mesmo sendo ao modo de não ser, o Para-si é, porque enquanto consciência (de) crença é aquele que crê, na consciência (de) prazer é aquele que se deleita. Aquilo que a

⁵⁸ No estudo do Ser-em-si foi ressaltado que a passividade, atividade, afirmação ou negação são condutas que não lhe são próprias, porque são condutas humanas. Uma boa maneira de entender a afirmação ou negação é através da interrogação, a qual é utilizada por Sartre para tratar a questão do Nada no início de sua obra de 1943. Sartre assinala que interrogação é do reino humano porque pressupõe um interrogador e um interrogado, e a negatividade permeia essa relação, pois toda pergunta já coloca a possibilidade de uma resposta que pode ser positiva ou não positiva. Assim Sartre afirma que é o não ser que sustenta o juízo de negação e não o contrário: “[...] é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não ser” (SARTRE, 2011, p. 51). É possível perceber que a negação não vem ao mundo pelo ser, mas sim pelo não ser, isso é reforçado pelo exemplo de Sartre que afirma: marquei um encontro com Pedro em um bar e dirijo meu olhar para o interior do bar à procura de Pedro. O bar, nesse momento, atua como um fundo no qual a forma de Pedro deve aparecer; para que o bar apareça como esse fundo no qual busco Pedro, é preciso nadificá-lo como objeto da minha busca, essa primeira nadificação é necessária para que surja nela a pessoa de Pedro como forma principal a qual busco, assim promovo o esvaecimento de todos os objetos que compõem o bar em busca do rosto de Pedro. Porém, Pedro não está e sua ausência infesta o bar, sua ausência não está em algum canto do bar; simplesmente o nada da presença de Pedro ocupa todo o bar, trata-se de uma dupla nadificação: primeiro a do bar, com todos seus objetos, e em seguida Pedro, que aparece como um nada de presença. “Na realidade, Pedro está ausente de todo o bar: sua ausência fixa o bar na sua evanescência, o bar mantém-se como *fundo*, persiste em se oferecer como totalidade indiferenciada unicamente à minha atenção marginal, desliza para trás, continua a sua nadificação. Só se faz fundo para uma forma determinada, leva-a aonde quer que seja diante de si, apresenta-a a mim por todo lado, e essa forma que desliza constantemente entre meu olhar e os objetos sólidos e reais do bar é precisamente um perpétuo desvanecer-se, é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar. De modo que é oferecida à intuição uma espécie de ofuscação do nada, é o nada do fundo, cuja nadificação atrai e exige a aparição da forma, é a forma ‘nada’, que desliza na superfície do fundo como *nada*. Portanto, o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva de dupla nadificação” (SARTRE, 2011, p. 51).

consciência visa é a situação na qual ela se faz como ser-no-mundo. Um mundo que a consciência busca e alcança como existente anteriormente dado. Então, o Para-si, enquanto consciência do mundo, não pode se furtar aos aspectos da realidade caracterizados pela situação na qual ele se faz. Sua busca encontra sempre um mundo que é anterior a ele. Não é possível para ele antecipar-se, alterando a posição na qual surgirá, quer dizer, o Para-si surge no mundo constituído por fatos que ele não criou e, ao se fazer em mundo ele não pode se furtar a ser esse mundo como se apresenta a ele.

Todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é, mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é. É, porque, quaisquer que sejam os obstáculos que venham a fazê-lo fracassar, o projeto da sinceridade é o menos concebível. É, a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Filipe II é *tendo sido*, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt *era* operário berlinense de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma "situação"; "[...] É na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo* (SARTRE, 2011, p. 128).

Sartre, neste trecho, ressalta que o Para-si que se lança para o mundo encontrará nesse lançamento uma situação pré-estabelecida como sua única possibilidade de existir. Isso significa negar ao Para-si qualquer outra opção senão a de surgir em uma condição que ele não escolheu, dar-se imediatamente como característica de um fato específico, como nascer negro, ter determinada constituição física, nascer no Brasil, ou seja, nuances não escolhidas, realidades que, embora contingentes, lhe são dadas e as quais ele não consegue evitar.

É o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição. É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável. Sem a *facticidade*, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a "nascer operário" ou "nascer burguês" (SARTRE, 2011, p. 133).

A *facticidade* como uma das estruturas do Para-si lança-o em um mundo no qual ele se faz como não sendo fundamento de si mesmo. Sua origem é o mundo, e assim não há nada nele que seja anterior ao seu aparecer para protegê-lo desse fato inevitável no qual ele se fará ao se fazer em ser-no-mundo.

A leitura de Sass (2010) é no sentido de que, reconhecendo o Para-si como facticidade, é estar às voltas com a questão dele somente poder ser em conformidade com essa facticidade.

Isto representa não dar a ela nenhuma outra determinação ou origem senão a de estar presente em um lugar. Isto retira de seu ser qualquer anterioridade de origem, solapando qualquer causa originária. Estar determinado pela facticidade significa ser atingido pela questão: “por que o seu ser é desta forma e não de outra?”. Admitir a facticidade é “debilitar” o fundamento (SASS, 2010, p. 442).

Segundo Sass (2010), a *facticidade* do Para-si é a afirmação de que ele não pode suprimir a condição na qual ele se faz em ser no mundo; tentar solapar esse Em-si desenhado como situação é frustrar sua própria origem, e a única maneira dele se fazer é em um mundo que o precede e que se oferece como esse lugar do qual ele não poderá se furtar. Ser de imediato a situação ofertada equivale a ter de ser, a princípio, essa situação.

Tenho esta cólera porque me produzo como consciência de cólera; suprima esta causa de si que constitui o ser do Para-si e não encontrará mais nada, sequer a “cólera-em-si”, porque a cólera existe por natureza como Para-si. Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si. É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele *existe*, embora não possamos jamais *alcançá-la* e a captemos sempre através do Para-si (SARTRE, 2011, p. 132).

Sartre reforça que o Para-si só pode se originar a partir de um Em-si vivenciado em situação, essa é sua condição de existência. Cada Em-si apreendido é uma maneira do Para-si acontecer como presença no mundo, e se esse Em-si como fundamento do Para-si for extinto, extingue-se também o Para-si. Acompanhando o exemplo de Sartre: o Para-si feito em cólera jamais poderá permanecer como colérico se tentar aniquilar a cólera pela qual ele se fez, pois se o fizer, exterminará também o Para-si que se produziu como cólera.

Mesmo que o Para-si não possa se fundir ao Em-si, identificando-se em plenitude com esse, estará sempre infestado por essa *contingência perpetuamente evanescente do Em-si*, ou seja, estar colérico é a condição na qual Para-si e Em-si encontram-se unidos. Essa condição não pode ser alcançada em si mesma, mas, indica o jeito do Para-si apresentar-se no mundo, por ela ele é uma presença

colérica no mundo. Pela facticidade ele se apresenta de certa maneira e não de outra: “Se não fosse o que *sou*, poderia, por exemplo, encarar seriamente a crítica que me fazem, interrogar-me com escrúpulo e talvez me visse forçado a reconhecer sua verdade” (SARTRE, 2011, p. 103).

A facticidade do Para-si é fruto do Em-si, que não se esvai completamente e que prevalece: “[...] este Em-si, tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original” (SARTRE, 2011, p. 131). O Em-si, que permanece em sua forma evanescente no Para-si, aprisiona-o, em alguma medida, em sua situação, no sentido de concretizar essa condição: “[...] o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*” (SARTRE, 2011, p. 106). Ao mesmo tempo, porém, essa capacidade realizadora não faz com que o garçom se constitua plenamente como garçom. Porque, se assim fosse, ele seria identidade consigo mesmo, ou ainda, seria garçom com a mesma plenitude que uma mesa é uma mesa.

Eu me constituiria subitamente como um bloco contingente de identidade. E tal não ocorre: este ser contingente e Em-si me escapa sempre. Mas, para que eu possa dar livremente um sentido às obrigações que meu estado comporta, é necessário que, em certo sentido, no âmago do Para-si como totalidade perpetuamente evanescente, seja dado o ser-Em-si como contingência evanescente de minha *situação* (SARTRE, 2011, p. 132).

Segundo Sartre, a contingência plena do Em-si é sempre fugidia, mas permanece no Para-si como uma recordação, no sentido de consolidar a situação na qual ele se fez: “Permanece simplesmente no Para-si como uma lembrança do ser, como sua injustificável *presença ao mundo*” (SARTRE, 2011, p. 134). A facticidade é essa *contingência evanescente* do Em-si, e por ela é possível ver a utilidade de “brincar” de ser garçom em situação de garçom, e a inutilidade de “brincar” de ser diplomata ou marinheiro não sendo essa situação.

É o que resulta do fato de que, se tenho de *brincar de ser* garçom para sê-lo, também seria inútil brincar de ser diplomata ou marinheiro: não o seria. Esse *fato* incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia (SARTRE, 2011, p. 132).

O Para-si, por sua estrutura de *facticidade*, é exercício de subjetividade concreta enquanto comédia realizadora, que se caracteriza pela capacidade humana em ser condição e também ser desmembramentos dessa condição e não situação

determinada, pois conforme Sartre, o ser humano se faz em situação, mas não se condensa nessa condição mesma.

A dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade* e *transcendência*. Na verdade, dois aspectos da realidade humana que são e devem ser muito bem coordenados. [...] é preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra (SARTRE, 2011, p. 102).

O Para-si é situação, mas não se resume nela, visto que ele é também transcendência. Como presença no mundo, se faz em situação e exerce essa condição como um resquício do Em-si que não extinguiu-se, porém, ele não se constitui em um *bloco contingente de identidade*; ele não se esgota nessa situação mesma, por isso ele enxerga no mundo suas próprias possibilidades. Nas palavras de Sartre:

O ser tem sua possibilidade fora de si, no puro olhar que conjetura sobre suas possibilidades de ser; a possibilidade pode perfeitamente *ser-nos* dada antes do ser, mas é dada a nós e não é possibilidade *deste* ser; não pertence à bola de bilhar que corre sobre o pano verde a possibilidade de ser desviada por uma prega no tecido; a possibilidade do desvio também não pertence ao tecido; só pode ser estabelecida sinteticamente por um testemunho como uma relação externa (SARTRE, 2011, p. 130).

Para Sartre, os seres não podem ter possíveis, a possibilidade só vem ao mundo pelo Para-si, sob seu olhar, os seres apresentam-se a ele repletos de possibilidade por meio do seu aspecto, desse modo, somente a consciência em seu testemunho pode apreender esses dados e ultrapassá-los, imprimindo neles a possibilidade que não é deles e que existe a partir do olhar do Para-si. Assim, é preciso um testemunho humano, por exemplo, para antever a rota desejável da bola de bilhar, e ver, principalmente, que a dobra que aparece no forro da mesa surge como um empecilho que possivelmente implicará no desvio da bola. Para a bola que corre sobre o pano da mesa ser interceptada e desviada pela prega pode ser também sua trajetória. A prega no forro da mesa de bilhar é em si mesma um defeito de costura na confecção desta, e não um obstáculo ao almejado caminho da bola. Entretanto, para uma realidade humana que antevê uma rota desejável para que a bola atinja determinado ponto, a prega no forro da mesa surge como a possibilidade de fracasso da bola atingir o ponto desejado. O destino final para a bola que desliza na mesa não pode ser projetado unicamente nem a partir da bola e nem do forro da

mesa, mas a partir do olhar de um ser que percebe no mundo as possibilidades que são suas ao fazer-se como presença no mundo.

Assim, o Para-si, que só existe como presença situada, exercita sua condição pela facticidade como sua estrutura imediata; ser facticidade é ser subjetividade como presença concreta no mundo fazendo-se em situação e arcando com as atribuições da sua condição. Pela facticidade, o fazer cotidiano desenvolvido por funções práticas vincula-se a uma condição à qual essas funções são inerentes. O Para-si, em sua facticidade, é presença realizadora com perfil desenhado por sua situação. No entanto, essa situação não é determinante, porque o Para-si conjuga facticidade e transcendência, e por essa dupla configuração ele pode ressignificar sua situação e divisar no mundo uma nova condição, que será exercício de possibilidades.

Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário. Ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* do fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo (SARTRE, 2011, p. 133).

O que foi possível observar é que o ser humano, enquanto subjetividade, não pode evitar de se fazer no mundo em situação, mas, segundo Sartre, isso não significa que ele será determinado por essa situação, pois a subjetividade pode significar e ressignificar a si mesmo e ao mundo. Assim, alguém pode nascer em certo ambiente, desfavorecido ou próspero, e poderá, a partir dessa condição, projetar um novo caminho, que, bem sucedido ou não, alterará de alguma forma sua situação. É do próprio indivíduo revisitar o mundo a cada novo momento, pelo movimento incessante da consciência em seu movimento para tudo que a rodeia, e deparar com a multiplicidade e ser relação com ela. Porque a subjetividade, enquanto relação com o mundo, é um projeto que não está pronto, ela vai se reinventando na existência e se manifestará em ações que promovem mudanças no próprio indivíduo, no outro e também no mundo.

O estudo da facticidade reforça o traço da filosofia sartriana, quer dizer, a tentativa sempre presente de equilíbrio entre noções. Assim, o Para-si, ao se fazer em realidade humana, é um ser cujas estruturas surgem sempre como um jogo de remissão, no qual cada aspecto remete a outro, isso como o próprio conceito de realidade humana em Sartre, que se pauta pelo entrosamento entre Para-si e Em-si. Quer dizer, para Sartre, pensar o ser em sua totalidade é inclinar-se para um dos

elementos e depois para outro, significa a tentativa de manter o equilíbrio, mesmo ténue, na totalidade ser-no-mundo.

Souza (2017) assinala que a realidade humana para Sartre é tentativa contínua de equilíbrio entre a subjetividade e a concretude que a rodeia, mesmo que em algum momento possa parecer que ele tende para um dos lados, essa é uma postura meramente transitória.

Há uma oscilação entre um e outro lado, [...] se se começa (sempre) pendendo mais para a primazia da existência do mundo, é preciso logo em seguida compensar e pender mais para a primazia do sentido da consciência, não para considerar apenas essa, mas para equilibrar o peso de ambos os elementos na totalidade sintética (SOUZA, 2017, p. 163).

O que se pode aferir dessa afirmação de Souza (2017) é que, em Sartre, não há privilégio de nenhuma das duas regiões, o que se procura é, através do equilíbrio, concentrar a atenção na relação, mesmo porque já foi bastante ressaltada a interdependência dos elementos nela. Nesse sentido, a relação consciência-mundo não deve ser tratada como dualidade, mas, como ambiguidade⁵⁹. A leitura de Souza (2017) inclina-se nessa direção.

⁵⁹ Em uma nota de rodapé, quando da análise do Valor, Sartre sinaliza no sentido de que a natureza do Para-si se encontra próxima às realidades “*ambíguas*” de Kierkegaard: “[...] o Para-si não é um momento que possa ser transcendido. Como tal, sua natureza o aproxima muito mais das realidades ‘*ambíguas*’ de Kierkegaard. Por outro lado, deparamos aqui com um duplo jogo de oposições unilaterais: em um sentido, ao Para-si falta o Em-si, ao qual não falta o Para-si; mas, em outro sentido, ao Em-si falta seu possível (ou o Para-si faltante), ao qual não falta o Em-si” (SARTRE, 2011, p. 132-145). A partir dessa colocação sartriana, Sass (2010), em seu artigo *O ser Para-si: presença transcendente*, resalta que a relação consciência-mundo em Sartre realmente deve ser entendida como ambiguidade e sinaliza para o equívoco dos que leem a trindade da falta que perpassa o Para-si como uma tese, antítese e síntese. Para ele, é um jogo no qual a ambiguidade consciência-mundo se mantém em busca de equilíbrio constante. “Sartre afirma que alguns analistas de sua teoria poderiam interpretar, por um erro de avaliação, que a estrutura triádica da falta, quando pensada em termos de valor, congregaria a seguinte forma: o em-si seria a tese, o para-si a antítese e o em-si-para-si o valor ou a síntese. Essa estrutura aparentemente hegeliana desviaria a atenção da real importância e peculiaridade da tríade que o valor congregaria. Sartre entende que a diferença de postura de sua teoria em relação ao hegelianismo estaria na forma pela qual o para-si e o em-si poderiam ser relacionados. Segundo ele, o para-si carece da plenitude do em-si e nesse sentido conserva uma dependência real, ele sente a falta do em-si. Quando se considera o em-si, entretanto, a sua essência revela que não ocorre qualquer tipo de dependência ou de falta em relação ao para-si, ele não necessita de nada para ser, além de si próprio. Não há, por causa dessa característica do em-si, a ‘reciprocidade na oposição’. Por possuir a estrutura da facticidade, o para-si permanece contingente em relação ao em-si. Por outro lado, a suposta síntese projetada, ou no caso, o Valor, não é a totalidade conquistada pela ultrapassagem da negação identificada nos dois primeiros elementos, ele é, na verdade, ‘[...] um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si’ (SARTRE, 1997, p. 146). Mas isso também não pode ser interpretado como a solução do dilema, pois o Valor é ‘totalidade irrealizável’ (SARTRE, 1997, p. 146), visto que o para-si não é ‘[...] um momento que possa ser transcendido’ (SARTRE, 1997, p.146) em direção a qualquer outro ser. Em vez de

Ambiguidade que não se traduz como indecisão, mas como um apontar para uma concretude que une duas regiões distintas de direito, com importâncias diferentes, mas não hierarquizadas, dado que sobre a primazia da existência do mundo nada pode ser dito sem uma consciência que dê vida a essa existência, e a primazia do sentido da consciência não poderia nem mesmo existir sem a existência prévia do mundo (SOUZA, 2017, p. 166).

Assim, consciência e mundo estão equilibrados em uma conjuntura caracterizada pela importância de dois elementos e o Para-si, como presença num mundo que ele não criou, significa este mundo já dado, fazendo-se em situação, mas sem determinação, porque qualquer determinação que fosse alheia à subjetividade enquanto Para-si ganharia significado a partir dele e não a partir do mundo.

Através do entendimento da facticidade foi reafirmado que as estruturas do Para-si são estruturas relacionais, quer dizer, acontecem em um só ato em sua relação com o Em-si. O comportamento do Para-si nessa relação não se pauta por um único aspecto, é sempre equilíbrio e entrelaçamento entre dois aspectos que são seus, que são conjugados conjuntamente. No exame da estrutura de presença a si, o Para-si mostrou-se: “[...] si mesmo sob a forma de presença a si” (SARTRE, 2011, p. 125). Em função dessa dupla forma, seu comportamento se caracterizava como presença e ausência. Agora, em sua estrutura de presença-no-mundo ele é: “[...] facticidade e transcendência [...] dois aspectos da realidade humana” (SARTRE, 2011, p. 102).

A estrutura de facticidade retrata o comportamento da subjetividade como situada e, em função disso, concreta. Ela se faz não podendo escolher sua situação no mundo e se percebe como sendo essa condição mesma. Sendo assim, ela exerce essa situação no qual se fez. É, enquanto facticidade, uma reminiscência de um Em-si não completamente extinto. Pela facticidade a subjetividade é exercício de existência concreta, porém, não determinada, pois, sendo transcendência, percebe no mundo outras possibilidades. É pensando o Para-si como aquele que instaura a possibilidade no mundo que podemos tentar compreender o Para-si em seu circuito

espelhar-se em uma formulação de tipo hegeliana, Sartre indica que a natureza dessa síntese está muito mais próxima das ‘realidades *ambíguas* de Kierkegaard’ (SARTRE, 1997, p. 146). Isto porque não se postula uma totalidade acabada; busca-se acentuar ‘um jogo duplo de oposições unilaterais’ (SARTRE, 1997, p. 146). Aquele mesmo jogo que encontramos no momento em que se identificou a tentativa da consciência de ser e não ser a identidade do em-si” (SASS, 2010, p.447-448).

da ipseidade: “Denominaremos ‘*Circuito da ipseidade*’ a relação do Para-si com o possível que ele é” (SARTRE, 2011, p. 154).

Sartre, ao dar início à sua explanação sobre a ipseidade do Para-si, retoma a questão do Ego, mas somente para lembrar que o Eu não é indicador de personalidade e que isso já foi bastante trabalhado no ensaio sobre o Ego. Desse modo, ressalta que o Ego tem caráter de um existente, e, portanto, está do lado do mundo. Nessa mesma direção, Fujiwara (2019, p.566) destaca que: “Sartre observa que o Ego aparece à consciência como um em-si transcendente, como um existente do mundo humano e não como *sendo da* consciência”. As características do Ego não estão em conformidade com as da consciência, e é preciso ressaltar que se ele fosse da consciência ele também seria translucidez e o Ego é opaco.

Com efeito, se fosse "da consciência", seria para si mesmo seu próprio fundamento na translucidez do imediato. Mas então seria o que não seria e não seria o que seria, o que não é, de modo algum, o modo de ser do Eu. Com efeito, minha consciência do Eu jamais o esgota [...] o Eu sempre dá-se como *tendo sido* aí antes dela (SARTRE, 2011, p. 155).

Tendo sido aí significa existir antes da consciência e isso é característica do Em-si, e o Em-si não remete a si, ele é. Então o Ego não representa o *si* da consciência, se assim fosse, o movimento da consciência sobre si que caracteriza a reflexão seria o movimento da consciência em direção ao Ego como seu *si*. Quer dizer, a consciência teria a opacidade do objeto. Mas o *si* não habita a consciência já que ela é consciência (de) si sem ser identidade a si mesma. O *si* pode ser entendido como o impulsionador do efeito reflexo-refletidor da consciência pré-reflexiva: “Mostramos, ao contrário, que o *si*, por princípio, não pode habitar a consciência. É, se quisermos, a *razão* do movimento infinito pelo qual o reflexo remete ao refletidor e este ao reflexo” (SARTRE, 2011, p. 156).

O movimento reflexo-refletidor é o modo de ser da consciência irrefletida como tética do seu objeto e não tética de si, isso, sem que ela seja ignorante de si. O que pode ser entendido como uma reflexão não assumida ou negada, e por esse ato de negar-se como reflexão a consciência já surge como personalidade.

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se *peçoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego - que não passa do *signo* da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si (SARTRE, 2011, p. 156).

O que se pode perceber é que, pelo exame da ipseidade, resgata-se a presença a si como movimento no qual ela é consciência não ignorante de si, e o que Sartre indica é que essa estrutura de *presença a*, enquanto esboço de reflexão, já comporta, em seu movimento, o sentido de pessoalidade.

Segundo a leitura de Fujiwara (2019), essa seria a primeira acepção da pessoa, e, chama a atenção para o fato de que é preciso entender que esse movimento de presença a si se faz acompanhado de outro movimento que se constitui como o segundo aspecto da ipseidade: “É preciso observar que existe, igualmente, um segundo aspecto da ipseidade ou segundo aspecto essencial da pessoa. Enquanto *circuito*, a ipseidade une o para-si a seus possíveis através do mundo” (FUJIWARA, 2019, p.566)

A leitura de Fujiwara (2019) sobre a ipseidade se constituir também como segundo aspecto da pessoa diz respeito ao posicionamento de Sartre de que a ipseidade representa uma nadificação do Para-si em grau mais avançado do que a presença a si. Como visto, a presença a si é a nadificação do Para-si que se nega ser o objeto percebido, ou seja, pelo artifício do reflexo-refletidor ele é presença e ausência; é nadificação como Para-si que se fez no seu objeto presente. Na ipseidade, enquanto circuito, ele é presença a si de seu objeto atual e também Para-si possível como presença ausente. Assim, a ipseidade é pessoalidade que não se limita à percepção de um objeto presente, toda sua apreensão de mundo é também apreensão de um horizonte de mundo constituído pelo Para-si na relação com as possibilidades que ele enxerga em seu entorno.

Na ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*” (SARTRE, 2011, p. 156).

Assim, o Para-si, em sua estrutura de ipseidade, reporta-se a uma possibilidade de mundo que ainda não é presente, mas que se encontra em seu horizonte, ela é algo além da pessoalidade de um Para-si em seu efeito reflexo-refletidor, ela é a pessoalidade de todos os possíveis Para-sis que agora se fazem como ausência, mas que são enquanto possibilidade. Desse modo, o Para-si é pessoalidade no agora como consciência (de) si, e é também pessoalidade como conjunto de

expectativas. “O Para-si é si *là longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (SARTRE, 2011, p. 156).

A ipseidade do Para-si comporta a pessoalidade em um ato unificador. Essa unidade não poderia de forma alguma ser posterior às suas percepções imediatas. Tomemos o exemplo de leitura já utilizado em outro momento: quando me encontro absorvido na leitura de um livro, inserido em toda a aventura que se desenrola página após página do livro, e alguém pergunta: o que está fazendo? Não preciso da reflexão para responder, simplesmente digo: leio. Entretanto, se eu quiser refletir sobre todas as consciências desencadeadas pela história: de medo, de prazer, de dor etc., eu perceberei que elas já se encontram alinhadas e unificadas, não por meio desse ato reflexivo, mas pelo seu próprio fluir.

O entendimento de que a consciência irrefletida já se dá como pessoal suscita uma questão já amplamente discutida no primeiro capítulo a respeito da necessidade de uma presença alheia à consciência, que teria a capacidade de unificar as percepções que a consciência toma do mundo. Esse papel cabia, supostamente, ao Ego, mas ele foi deslocado para o mundo em função da alegação sartriana de que: “É a consciência que, contrariamente, torna possível a unidade e a personalidade de um Eu⁶⁰ (SARTRE, 1966, p. 23). Essa alegação foi firmemente amparada pelo princípio que: “Ora, é claro que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a um Eu unificante e individualizante”⁶¹ (SARTRE, 1966, p. 21).

Ao chegar na última das estruturas do Para-si e ter conseguido alcançar certo entendimento do seu modo de ser, percebemos que ela, como circuito da *ipseidade*, reforça a argumentação de Sartre de que a função unificadora do Ego não tem nenhum propósito quando se trata de unificar as apreensões da consciência: “Exato. Mas é sugestivo que Husserl, que estudou em *A consciência íntima do tempo* esta unificação subjetiva das consciências, jamais recorreu a um poder sintético do Eu”⁶² (SARTRE, 1966, p. 22).

⁶⁰ *C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je.*

⁶¹ *Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant.*

⁶² *C'est exact. Mais il est typique que Husserl, qui a étudié dans *La Conscience interne du temps* cette unification subjective des consciences, n'ait jamais eu recours à un pouvoir synthétique du Je.*

Isto posto, vê-se a inutilidade de um Ego como polo centralizador com a intenção de unificar as apreensões da consciência. É o próprio Para-si que, em sua estrutura essencial da ipseidade, unifica as apreensões instantâneas umas às outras, e é essa unidade que caracteriza uma personalidade que acontece na imediata percepção do mundo.

Ao findar o segundo capítulo, salientamos que o propósito da dissertação foi entender o conceito de subjetividade em Sartre. Para atingir esse objetivo estudamos o modo de ser dessa subjetividade que se contrapõe ao Ego em duas obras. Primeiro, no ensaio sobre o Ego, e em seguida em *O Ser e o Nada*. A intenção era verificar se as características da subjetividade se mantinham em ambas as obras, pois nossa pretensão era poder amparar uma leitura da consciência que, por meio de sua intencionalidade, se faz em consciência significando o mundo, ou ainda, subjetividade concreta no mundo.

Ser efetividade no mundo compreende estar inserido numa existência concreta, afetar e ser afetado por todas as circunstâncias que uma relação exige. Mas para compreensão de que modo é possível essa relação efetiva, em se tratando de dois seres tão distintos, foi preciso procurar compreender o que são e qual o modo de ser de cada um deles, e também qual a participação de ambos nessa relação.

Na introdução de *O Ser e o Nada* foi possível acompanhar a evolução do raciocínio sartriano quando conclui que presença humana como consciência do mundo e mundo significado acontecem juntos e, portanto, devem ser pensados juntos; é pela síntese que alcançamos o caráter desses dois seres. Entretanto, saber que a relação já está dada não descarta a análise. Por isso, o que se pretendeu com a análise dos elementos foi entender o modo de ser de cada um na relação.

A análise do Em-si ressaltou suas características como existente *a priori* dessa relação, aquele ao qual nada falta. Em contrapartida, a análise do ser da consciência evidenciou ser ele aquele que já se faz como ser relacional. Ao estudar as particularidades de cada um, ficou retratado que a dualidade não era a marca dessa relação, mas que se tratava de conexão ambígua possibilitada pelas estruturas do ser dessa subjetividade: o Para-si, que em seu modo de ser como *presença* é a

subjetividade acontecendo concretamente em um mundo que ela percebe concedendo-lhe significações.

O Para-si, como foi visto, é o ser que não é o que é e é o que não é e isso ficou evidenciado pelo conjunto de suas estruturas. Primeiramente como *presença a si*, a consciência irrefletida alcança o objeto intencionado e se faz em consciência ao ser consciência tética desse objeto; mas não é preciso um ato tético em direção a si mesma para que ela seja consciente de sua apreensão, quer dizer, não é necessário refletir sobre a consciência que percebeu o objeto para torná-la consciente de seu ato. A consciência, em sua estrutura de presença a si, está preservada de dissolver-se em objeto, está defendida de tornar-se um só com sua apreensão, sendo completamente objeto e perdendo-se enquanto Para-si. É como um jogo: ao buscar a consciência (de) si, encontra a consciência do objeto, e, ao buscar a consciência do objeto, se encontra a consciência (de) si.

Toda consciência já se faz consciente (de) si e de seu objeto a um só tempo, não há, segundo Sartre, uma consciência inconsciente. Assim, ela é de imediato consciência (de) si e do objeto a um só tempo, posto que ela é *presença a si* e também presença ao mundo através da facticidade que faz com que ela não possa se furtar a ser esse objeto que é sua origem, porém, consciente de ser consciência desse objeto não se funde nele, ela é esse objeto negando-o, melhor dizer, a negação se encontra em seu seio, ela é esse objeto mas não se entrega a ele. Ser presença ao mundo é ser esse mundo sem se deixar determinar por ele. Ou seja, o Para-si, por se fazer em um mundo que o antecede, surge como um ser em situação.

Para Sartre só há Para-si em um mundo *resistente*, no sentido de que essa resistência é o concreto que já estava dado, quer dizer, ser subjetividade é não poder se furtar a essa existência apreendida como característica já dada e não escolhida, que faz com que a consciência não possa evitar em se fazer no mundo com determinados traços que a caracterizará em certo aspecto, sem que isso a limite ou a determine. É o “ambiente” inicial no qual muitos desdobramentos se sucederão, porque a subjetividade inserida em um vasto mundo é sempre intenção dessa vastidão que ela alcança como possibilidade e unifica em sua própria atividade enquanto ipseidade.

A subjetividade como ser no mundo é interatividade constante, e, como tal, é também sua própria capacidade unificadora de suas percepções. Essa unidade não poderia, de forma alguma, ser posterior às suas apreensões imediatas, porque suas percepções não se limitam ao objetivo do mundo, pela objetividade do mundo ela enxerga um gama de possibilidades que não são do mundo e sim dela. Assim, as condições que ela percebe no mundo são percebidas como condições que são suas, elas não são permeadas pela indiferença e impessoalidade, pelo contrário, ser presença ao mundo é perceber esse mundo em ligação a si mesmo, pois a relação do Para-si com o mundo é efetiva, não se trata de uma relação idealizada pautada em abstrações, seu modo é ser subjetividade que surge com o mundo, o que significa que a relação é imediata e pessoal. Esse caráter de pessoalidade é comportamento da consciência que antecede a qualquer reflexão, ele é sim, algo que já se encontra em sua intencionalidade e se faz como unidade e subjetividade pela estrutura essencial da Ipseidade do Para-si, que é o Para-si como presença a si e também o Para-si como presença ausente enquanto possibilidade. Desse modo, a pessoalidade e unidade da consciência acontecem pela conjunção das estruturas do Para-si no momento mesmo da sua constituição.

Acreditamos que o estudo da subjetividade de forma ontológica revelou o que já havia sido intuído no primeiro capítulo dessa pesquisa, que ela não pode estar na existência sem fazer parte dela, ela não sobrevoa o mundo, ela é efetivamente presença no mundo, e, enquanto presença, ela é também a situação na qual se faz. Entretanto, por ser ao modo de não identificação consigo mesma enquanto subjetividade do mundo, ela põe em evidência uma relação que, embora se dê entre duas regiões com características tão distintas, compõem uma realidade humana que é equilíbrio constante entre uma e outra região do ser. Contudo, ao fixar o olhar nesse equilíbrio não se consegue saber em qual momento exato o pêndulo está voltado para um lado ou para outro, porque, em Sartre, não se pode falar na dualidade consciência e mundo, mas sim na ambiguidade que é a realidade humana. Ele mostra que o *cogito* realmente reflete sobre o mundo e sobre si, emitindo juízos e conceitos. Porém, a subjetividade já se faz de maneira concreta, quer dizer, esse modo de existir como concretude se dá efetivamente pelo entrelaçamento mundo percebido e subjetividade.

Buscamos, na obra *A transcendência do Ego*, meios de compreender a subjetividade em Sartre. Fomos levados a percebê-la como consciência irrefletida com característica de ser primeira como percepção das coisas, ser, ao fazer-se, presença concreta com comportamento unificador de suas apreensões e compondo esse ato com aspecto de personalidade. Verificamos que essas características da subjetividade se contrapõem às do Ego. Esse foi o primeiro momento da pesquisa. O segundo tratou de verificar se essas características, apuradas no ensaio sobre o Ego, se mantinham se examinadas por um viés ontológico.

A ida ao *O Ser e o Nada* nos conduziu à análise das estruturas do Para-si, e o que pôde ser percebido durante o exame é que a estrutura de presença a si comporta em seu modo de ser essa imediatez que faz dela o primeiro movimento em direção ao mundo. A facticidade é o Em-si que não se esvaiu completamente do Para-si, de maneira que se traduz como presença concreta no mundo e, por fim, que a personalidade e a unificação das percepções estão associadas à subjetividade em seu circuito da ipseidade e não ao Ego.

4 CONCLUSÃO

A motivação desse trabalho foi compreender o conceito de subjetividade na filosofia de Sartre. Após ter realizado o estudo, cabe a nós considerar, sinteticamente, o que foi apreendido na elaboração dos capítulos.

Compreendemos, no primeiro capítulo, a partir do ensaio sartriano sobre o Ego, que este não poderia habitar a consciência, pois ela é intencionalidade e transcendência, é puro movimento, e nada poderia entrar nem permanecer em seu interior, mesmo porque, a consciência não tem interior, ela é constante atividade translúcida. A investigação mostrou também que o princípio da intencionalidade da consciência tornou o papel unificador do Ego completamente inútil, ou seja, a presença dele na consciência, além de não ter utilidade alguma, é também nefasta, porque, sendo ele um objeto opaco, turvaria a consciência, tirando dela sua transparência e limpidez. Desse modo, a ideia de um Eu como polo unificador da consciência se mostrou completamente ineficaz, e o que possibilitou esse entendimento foi o estudo da fenomenologia.

Em decorrência do entendimento de que não há um Eu na consciência, nos deparamos com a questão sobre sua apreensão. Evoluímos na pesquisa e vimos ser ele um objeto transcendente, e, como tal, acontece por um movimento reflexivo da consciência, e por ser fruto desse movimento ele acontece como representante do psíquico apresentando-se pela face Eu e a face Mim; ambas as faces de um Ego psíquico, que é um “lar virtual” de unidades. O Ego representa nossa pessoa. Mas, para alcançar essa compreensão, vimos que é a subjetividade em seu duplo fluxo intencional que torna possível a apreensão do Eu, e não o contrário, ou melhor, não é o Eu que desencadeia a reflexão, ele é consequência dela. No desenrolar dessa explanação percebemos que o Eu pode ser evidenciado pela rememoração.

Em vias de análise da rememoração, prosseguimos no sentido de explicar a possibilidade de conjugar em um só ato dois conceitos distintos: consciência e tempo. Averiguamos que essa conjugação se tornou possível pelo estudo da temporalidade em Husserl, que mostrou que a consciência e o tempo só podem ser pensados juntos. Assim, ao resgatar um evento passado resgata-se também o Eu daquele evento. Dito de outro modo, tanto a reflexão quanto a rememoração

evidenciam que há um Eu que empresta personalidade ao evento refletido e lembrado. Esse evento personalizado, assim como muitos outros possíveis, compõe um mecanismo entendido como sistema psíquico, que é constituído pelas transcendências: estados, ações e qualidades; e o papel do Ego é justamente unificar essas transcendências. Através dessa unificação ele se apresenta tanto na face Eu quanto na face Mim. Identificamos também que a diferença que se estabelece pela manifestação de uma ou outra face é funcional, quer dizer, o Mim seria um indicador de intimidade do indivíduo com ele mesmo, enquanto o Eu é indicativo de atitude do sujeito frente ao mundo. O Ego é, em sua dupla manifestação, uma fachada, isto é, é a consciência que constitui o Ego para escapar da sua própria imprevisibilidade e da sensação de instabilidade que seu movimento intencional provoca. Assim, o Ego é um signo de personalidade e não indicador de personalidade.

As características do Ego foram destacadas a partir de sua análise, e foi evidenciado também as características da subjetividade, então, ao fim do primeiro capítulo, identificamos ser ela anterior ao Ego, além de fornecer, através de suas apreensões, as considerações e vivências dele no mundo. Ela é personalidade e unificação em seu modo de ser. Esse caminho percorrido mostrou que o Ego psíquico não se confunde com a subjetividade e ressaltou características que são próprias da consciência. Entendemos, então, estar pronto o ambiente para a compreensão dessas características da consciência, agora, de forma ontológica.

No segundo capítulo, foi possível mostrar que a subjetividade que contrasta com o Ego é comportamento relacional com o mundo. Entendemos essa possibilidade através do ensaio de ontologia fenomenológica sartriano. Descobrimos em *O ser e o Nada* que Sartre entende o Ser composto por duas regiões: consciência e mundo. Por estar diante de dois elementos tenta estabelecer o entrelaçamento entre eles via realismo ou via idealismo; constata, porém, que nenhum desses caminhos viabiliza a relação que deve constituir-se como realidade humana. Percebemos o afastamento de Sartre tanto do idealismo como do realismo, como também seu entendimento de que estava tratando isoladamente cada um dos elementos, quando deveria pensá-los juntos.

Dando prosseguimento a essa explicação, indicamos, através das explanações sartrianas, que buscar entender esses elementos como síntese não inviabilizava a análise deles. Por um viés ontológico, descobrimos o ser que é o que não é e não é o que é, ou melhor, o Para-si ou ser da consciência. E o ser do fenômeno ou Em-si.

O exame do Em-si mostrou-o como plenitude de ser, um ser ao qual não há falta, fechado em si mesmo, não parte dele qualquer possibilidade de relação. No primeiro capítulo, contudo, alcançamos a consciência como aquela que só é em seu aparecer. Ou seja, toda consciência é consciência de alguma coisa. Assim, pelo princípio da intencionalidade foi possível considerar a relação Para-si e Em-si.

Vimos que o Para-si, por sua intencionalidade, apreende o Em-si e, por suas estruturas, estabelece com ele o que Sartre denominou de ser no mundo. Como no primeiro momento da pesquisa, a consciência se destacou por três das suas características, procuramos entendê-las enquanto estruturas do Para-si e, ao mesmo tempo, associá-las às características encontradas no ensaio sobre o Ego.

Através da análise do modo de ser do Para-si, compreendemos ser possível associar a estrutura de presença a si à característica da consciência de ser primeira, pois compreendemos que para consciência ser presença a si, é ser consciência (de) si e do objeto em um mesmo ato. Atingimos também o entendimento de que ser facticidade é ser presença no mundo, que o Para-si só é em situação. Por se fazer num mundo que o antecede ele é essa situação mesma dada pelo mundo, e da qual ele não pode se furtar. Ser situação é ser relação concreta com o mundo, é ser também, em parte, aquilo do qual o psíquico se alimentará. E, por fim, apreendemos que o circuito da ipseidade conjuga, juntamente com a estrutura de presença a, todas as possibilidades que o Para-si enxerga no mundo, e através dessa conjugação constitui o aspecto de personalidade do Para-si. Durante a evolução da análise dessas estruturas ficou evidenciado que elas se mostram como equilíbrio entre noções, um aspecto da filosofia de Sartre, ressaltado em diversos momentos da pesquisa, ou seja, sua ideia da relação consciência-mundo como ambiguidade e não como dualidade.

Podemos, enfim, considerar que as características da subjetividade vislumbradas no primeiro capítulo, vistas depois no segundo capítulo por um viés ontológico, se

mantém como indicação de que a consciência, em sua relação com o mundo, pode ser entendida como subjetividade concreta.

Não esgotamos aqui o estudo sobre a concretude da subjetividade, pois, no desenrolar da existência humana ela se apresenta sempre por novos desdobramentos. Tentar entender esses desdobramentos só pode ser encarado como um empreendimento futuro.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone. *A força da idade*. 2ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BELO, Renato dos Santos. Sartre e a Tese da Transcendência do Ego. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa-BA, v.9, n.1, p.159-180, 2014.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3.ed. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Os Pensadores. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. Breve apresentação de “A Transcendência do Ego-esboço de uma descrição filosófica”. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. XXII, p. 173-181, 2010.

_____. Genealogia do Psíquico, Ensaio sobre a TE de Sartre. Primeira parte. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. XXVIII, p. 59-107, 2013a.

_____. Genealogia do Psíquico. Sobre a Transcendência do Ego, de J.P.Sartre, II. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 43, p. 1-170, 2013b.

ERCULINO, Siloe Cristina Nascimento. *O Entrelaçamento entre Ego e Ego-visto em Sartre: análise da origem dos conceitos*. 2018. 218f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Unifesp. São Paulo, 2018.

FUJIWARA, Gustavo. A temporalidade em “L'êtré et le néant”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 144, p. 563/585, dez. 2019.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LE BON, Sylvie. Introdução. In: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. Consciência de si e conhecimento de si. In: Sartre, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

_____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Paris: Situations I – Ed. Gallimard, 1939.

SASS, Simeão Donizeti. A concepção sartriana do ego transcendental. *Educação e Filosofia*, vol.13, n. 26, p. 263-274, 1999.

_____. O ser para-si: presença transcendente. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 437-454, jul./dez. 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo. A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n.88, p.165-182, 2000.

SOKOLOWISKI, R. *Introdução a Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, Thana Mara. Tensão na ontologia fenomenológica de Sartre – ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência, *É: Revista Ética e Filosofia Política*, n. XX, v. I, p.150-167, 2017.

_____. Liberdade e determinação na filosofia Sartriana. *Kínesis*, v. II, n. 03, Abr., 2010, p. 13-27. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/2_ThanaMaradeSouza.pdf>. Acesso: 29 ago., 2018.

TOURINHO, Carlos Diogenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, v. 58, n. 3, Set/Dez., 2013

YAZBEK, André Constantino. A “desorganização” interna do Ser e a “realidade humana” em O Ser e o Nada. *DoisPontos*, Curitiba, v. 03, p. 37-51, 2006.