

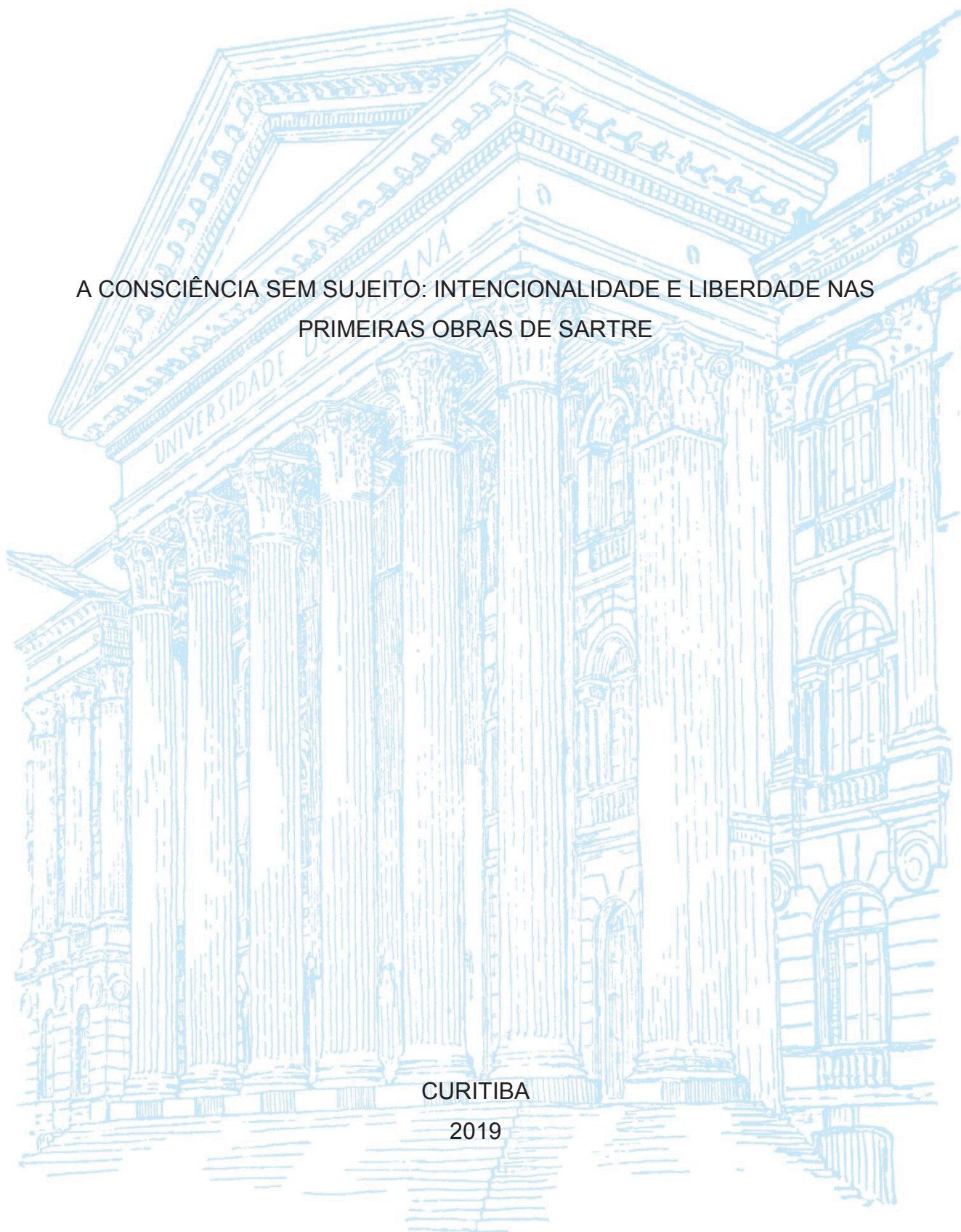
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ISADORA ALCÂNTARA DA SILVA

A CONSCIÊNCIA SEM SUJEITO: INTENCIONALIDADE E LIBERDADE NAS
PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE

CURITIBA

2019



ISADORA ALCÂNTARA DA SILVA

A CONSCIÊNCIA SEM SUJEITO: INTENCIONALIDADE E LIBERDADE NAS
PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Campelo

Coorientado: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

CURITIBA
2019

Silva, Isadora Alcântara

A consciência sem sujeito : intencionalidade e liberdade nas primeiras obras de Sartre. / Isadora Alcântara Silva. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Maria Adriana Camargo Cappelo

1. Sartre, Jean- Paul, 1905 - 1980. 2. Fenomenologia existencial.
3. Filosofia moderna. I. Título.

CDD – 142.78

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

SETOR SETOR DE CIENCIAS HUMANAS

UFPR UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
FILOSOFIA 40001016039P7




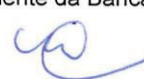
ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.

No dia vinte e dois de fevereiro de dois mil e dezenove às 14:30 horas, na sala 605, Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR. Prédio D. Pedro II, 6a andar, sala 605. do Setor de SETOR DE CIENCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda ISADORA ALCAN TARA DA SILVA para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: A CONSCIÊNCIA SEM SUJEITO: A INTENCIONALIDADE E LIBERDADE NAS PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR), PAULO VIEIRA NETO (UFPR), LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO SILENE TORRES MARQUES (UFSCAR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistente, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____


Observações.

Curitiba, 22 de Fevereiro de 2019.


MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO
Presidente da Banca Examinadora


Coorientador - Avaliador Interno ()

LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO


PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Interno (UFPR)


SILENE TORRES MARQUES

Avaliador Externo (UFSCAR)

via Skype

via SKYPE



Rua Dr. Faivre, 405,6º andar, sala 601 - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

SETOR SETOR DE CIENCIAS HUMANAS

UFPR UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA
40001016039P7



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de ISADORA ALCANTARA DA SILVA, intitulada: A CONSCIÊNCIA SEM SUJEITO: A INTENCIONALIDADE E LIBERDADE NAS PRIMEIRAS OBRAS DE SARTRE, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo Colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 22 de Fevereiro de 2019.

Maria Adriana C. Camargo

MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO MARIA ADRIANA CAMARGO

[Signature]

PAULO VIEIRA NETO VIEIRA NETO
Presidente da Banca Examinadora

LUIZ DAMO TOS MOUTINHO
Coorientador - Avaliador Interno ()

Skype

Avaliador Interno (UFPR)

[Signature]

SILENE TORRES MARQUES
Avaliador Externo (UFSCAR)

via Skype



*Para meus pais,
Antônio e Elaine*

AGRADECIMENTOS

À minha família. Especialmente ao meu pai por todo o suporte e paciência.

Ao Joaquim, sobrinho amado, por nos renovar.

Aos amigos de lá e de sempre, Gio e Gê. Aos daqui, Marcela, Du, Django, Marcel, Jamal, Gil, Erick, Helô, Camila, Diogo e Isas.

Às roomies Ma, Andrea e Letícia (além dos demais colegas e funcionários zelosos), pela aventura que é partilhar de uma rotina em uma Casa do Estudante – este espaço pelo qual sou grata e também feliz em ter feito parte – cujo papel prestado à seus moradores é importantíssimo.

Ao Marcelo, minha dupla, por simplesmente tudo! Por fazer sentido – *God only knows what I'd be without you...*

À Luana Hereck.

Agradeço grandemente à atual coordenadora deste programa de pós-graduação, professora Vivianne de Castilho Moreira, cujo entendimento e esforços me permitiram retomar meu lugar e finalizar esta dissertação. À professora Maria Adriana Camargo Campelo e ao professor Paulo Vieira, por aceitarem assumir a orientação do trabalho, pela participação na banca de qualificação, e por toda ajuda e apoio nesta reta final. Ao Profº Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, por ter me recebido como sua orientanda neste programa de mestrado.

Aos professores presentes em minha banca de defesa, Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Campelo, Prof. Dr. Paulo Vieira e, em especial, à Profa. Dra. Silene Torres Marques.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFPR, seus professores e funcionários.

Aos que foram meus professores da graduação, em especial, Cristiano Perius, Evandro Luís Gomes e Wagner Félix pelas sementes.

À Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro durante o mestrado.

RESUMO

A verificação e a certeza são apenas algumas das possibilidades para o ato de conhecer. Para além de tais significados, também encontramos: ver; ter noção; relacionar-se com; distinguir; estar convencido e conhecer a si como um variado conjunto de ações que compõem o sentido de *conhecimento*. Sartre nos ensina que para que haja uma legítima e direta possibilidade de relação com o mundo e com nós mesmos é preciso liberar a consciência de qualquer conteúdo, interioridade e também do próprio *Ego*. Esse aspecto é o que nos interessa aqui: entender através da descrição de uma consciência intencional e purificada como conhecemos e nos (re) conhecemos. Reconhecimento cujo sentido permeia a descoberta e o voltar-se para o mesmo, que é também examinar, explorar, declarar e confessar-se. A tese aqui é a de que a possibilidade de relação com o mundo e com nós mesmos decorra da própria liberdade, de modo que, tal resignificação tenha como ponto inicial a retomada dos preceitos da fenomenologia de Husserl, cujos encaminhamentos retomados pelo filósofo da existência nos permitirá vislumbrar outra possibilidade de abordagem do tema da consciência. Desse modo, nos caberá entender a dimensão da afirmação de uma consciência que é *voltada para* o mundo, e quais os impactos decorrentes de tal afirmação representam para o conhecimento. Todo esse entendimento tem um caminho traçado e perpassa, como veremos, pela resignificação da relação da consciência com ela mesma, com o *Ego* e com o mundo. Será, portanto, através da tentativa de Sartre em nos apresentar uma via de refutação das teorias epistemológicas, que baseiam suas pesquisas na representação, que me debruço aqui. O meu exercício é o de entender, a partir da relação consciência-mundo da fenomenologia, o que é (re) **conhecer**.

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

ABSTRACT

The verification and certainty are just some of the possibilities for the act of knowing. In addition to these meanings, we can also find: to see; to ideate; to relate with; to distinguish; to be convinced and know yourself as a multiple set of actions that make up the meaning of *knowledge*. Sartre teaches us that for there to be a legitimate and direct possibility of relation with the world and with ourselves it is necessary to release the conscience of any content, interiority and also of the *Ego*. This aspect is what interests us here: to understand through the description of an intentional and purified consciousness how we know and identify. Recognition whose meaning permeates the discovery and turning to itself, which is also to examine, explore, declare and confess. The thesis here is that the possibility of a relationship with the world and with ourselves derives from freedom, so that such resignification has as its starting point the resumption of the precepts of Husserl's phenomenology, whose directions taken up by the philosopher of existence will allow us to glimpse another possibility of approaching the theme of consciousness. This way, it is up to us to understand the dimension of the affirmation of a conscience that is directed towards the world, and what are the impacts resulting from such affirmation represent for the knowledge. All this understanding has a path traced and perpasses, as we will see, by the re-signification of the relationship of consciousness with itself, with the Ego and with the world. It is, therefore, through Sartre's attempt to present to us a way of refutation of epistemological theories, which base his research on representation, which I dwell on here. My exercise is to understand, from the consciousness-world relationship of phenomenology, what is to know.

Keywords: Phenomenology. Ego. Subjectivity. Intentionality. Consciousness.

*no milímetro que nos separa
cabem todos os abismos*

Carlos Drummond de Andrade

SUMÁRIO

Introdução.....	9
-----------------	---

Primeiro Parte – A Consciência

1. Depuração da consciência: A Intencionalidade.....	14
2. Crítica ao Eu formal husserliano.....	23
3. Refutação à presença material do Eu na Consciência.....	30

Segunda Parte – Ego

4. A Constituição do Ego.....	32
4.1 Os Estados como unidades transcendententes das Consciências.....	35
4.2 Constituição das Ações.....	39
4.3 As Qualidades como unidade facultativa dos Estados.....	42
4.4 Ego como polo de Ações, Estados e Qualidades.....	43
4.5 O Eu e a consciência no <i>cogito</i>	48

Terceira Parte – A liberdade

5 A liberdade.....	53
5.1 A <i>Liberdade Cartesiana</i> : uma crítica.....	54
5.2 Escolha absoluta: Sartre e a noção de liberdade.....	62
5.2.1Um projeto de fenomenologia que visa a existência.....	65

Conclusão.....	73
----------------	----

Referências.....	76
------------------	----

Introdução

Com o cunho de primeiro escrito filosófico, o *Ensaio sobre a transcendência do Ego*, de Sartre, é publicado em 1936. O pequeno livro é acompanhado de outras obras cuja elaboração de pensamento ou até mesmo de escrita o seguem quase que simultaneamente, a saber, *A Imaginação* (1936), *O Imaginário* (1938), o *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) e *A Náusea* (1939). Tais escritos têm como aspectos em comum o contato de Sartre com a fenomenologia de Husserl e o desenvolvimento de uma teoria da consciência a partir de seus estudos acerca da noção de intencionalidade. Tratam de trazer ao debate temas como a *psicologia fenomenológica*, o *ego*, a *imaginação*, as *emoções*, e o *imaginário* - desmembramentos de suas investigações acerca do conceito de consciência intencional de Edmund Husserl.

Será apenas em 1942, ao ser publicada sua obra magna *O Ser e o Nada*, que o caráter de fixidez e densidade começa a emergir das páginas de Sartre e, assim, sua filosofia vai se enraizando no mundo. Se, em um primeiro momento, a transparência e a leveza eram condição para uma consciência desubjetivada – tal como nos descreve o filósofo em a *Transcendência do Ego* – o contato com o mundo e as demandas terrenas impostas a um sujeito **em situação** parecem fazer total sentido ao nos encaminharem diretamente para o centro das questões éticas, morais e políticas da densa dimensão em que a **existência** parece eclodir. Não entendemos, no entanto, que haja aqui uma cisão. Na *Transcendência*, partindo da fenomenologia, nosso filósofo já nos revelava algumas de suas teses tomando forma, para se mostrarem conforme o que veria a seguir. Isso quer dizer que mesmo na *Transcendência* podemos ver sendo esboçados temas que já lhes são caros: a *liberdade*, a *alteridade*, a *existência* e

a *ontologia*. Além disso, todo o seu deslumbramento em relação às noções de consciência intencional, sintetizado pela “possibilidade de falar das coisas tal como elas se dão a nós”, que se traduz e se revela ao longo de sua jornada filosófica, pela vontade de Sartre “falar do concreto”, falar daquilo que experiencia do mundo e, ao mesmo passo, se manter em uma abordagem filosófica do discurso, parecem já estar ali.

Desde o início, o que se almeja é o empreendimento de uma reavaliação das teses que emergem com a teoria do conhecimento e que tratam de preconizar e assumir tal viés na relação da consciência com o mundo, bem como na definição e na relação da consciência com ela mesma. Sartre, na contramão de tais vertentes, afirma que: “convém abandonar o primado do conhecimento se quisermos fundar o próprio conhecimento (...). A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, implica que se introduza na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento”.¹ Acontece que essa semente da existência já está lançada desde seu princípio nas indagações sartrianas, para ele “estamos aqui no plano do ser, não do conhecimento”. Veremos que o plano do ser e o da existência coincidem na exata medida em que “a consciência não é conhecimento, mas existência”. Será, portanto, acompanhando tais questões, semeadas desde suas primeiras obras, que nos manteremos em nosso trabalho. Estando, dessa maneira, mais em contato com o Sartre iniciante, o da “leveza”, mas não tão distantes do que vem a seguir. Nosso objetivo aqui será o de acompanhá-lo em suas descrições da consciência depurada e entendermos as vicissitudes de sua relação com o mundo ao assumir as teses da fenomenologia.

¹ Trecho retirado de *Verdade e Existência*.

De par com tais descrições, também veremos como se delineiam as questões psíquicas inerentes ao Ego assumido como *objeto transcendente*.

Sabemos que no início da década de 30, quando em Berlim, Sartre entra em contato com os arquivos de Edmund Husserl a fim de conhecer as teses da fenomenologia (Sartre, **1978**, p. VII). Influência que acompanhará a filosofia de Sartre desde a publicação de suas primeiras obras, como dito acima, no *Ensaio sobre a transcendência do ego*, em *A Imaginação*, no *Esboço para uma Teoria das Emoções* e em *O Imaginário*, textos que têm sua elaboração e escrita datadas entre os anos 30 e 40. Dentre diversos aspectos da fenomenologia que o influenciaram, será o conceito de *intencionalidade* da consciência o que chama sua atenção de imediato. Sua crença, ao se deparar com os preceitos da fenomenologia de Husserl, era de que seria possível para a filosofia estar no plano da “concretude”. O fazer filosófico nesses moldes significava para ele a possibilidade de falar das coisas “*tal como elas se dão a nós*”, ou seja, com a garantia de tratar das coisas sem reduzi-las ou desvirtuá-las. Essa imediatidade e desalienação na relação da consciência com o mundo, soavam como sinônimo de liberdade – tão buscada por Sartre.

O *Ensaio sobre a transcendência do ego*, publicado em 1936², é o primeiro escrito propriamente filosófico de Sartre. Ali o filósofo alia a influência dos estudos sobre a fenomenologia de Husserl às suas próprias preocupações.

² Informações de cunho bibliográfico retiradas do livro de Vincent de Coorebyter, **Sartre face à la phenomenologie**, 2000.

O pequeno artigo foi pensado e redigido em 1934 na ocasião de um estágio no Instituto Francês de Berlim e tem como tema principal a descrição das estruturas da consciência. O conceito de *intencionalidade* como característica essencial da consciência permite Sartre entendê-la como ambiente transcendental impessoal, sendo, assim, destituído de todos os seus conteúdos e “habitantes”, o que inclui o próprio Ego. A purificação da consciência, que é seguida de uma reavaliação e constituição do ambiente psíquico, é o movimento empreendido pela obra em questão. Trata-se da reavaliação de uma consciência identificada ao Eu, ou a qualquer manifestação psicológica – o Eu enquanto pertencente à estrutura da consciência não existe mais, pois o a própria definição de movimento intencional da consciência o desaloja de sua estrutura, ao mesmo tempo em que o destitui da função de unificador e fundador de qualquer experiência consciente.

A consciência transcendental definida pela premissa “toda consciência é consciência de”, representa em Sartre o empreendimento de não apenas retirar os conteúdos, mas também colocar em revisão a estrutura psíquica. Veremos que o Ego passará a ser objeto transcendente e relativo à consciência, ou seja, não pertencente a sua estrutura. Com essa tarefa, Sartre inaugura uma filosofia da consciência sem Eu, consciência não subjetivada, ou, se quisermos: “*subjetividade sem sujeito*”. Afirmando assim, de um lado, o sentido de nossa vida psicológica e, por outro, uma filosofia da consciência que é liberdade.

Veremos que o *Ensaio* segue em defesa da tese de que a filosofia da consciência é dissociada de uma filosofia do sujeito. Isso porque a consciência, de acordo com Sartre, não é identificada à nenhuma entidade psíquica. Ela é apenas movimento de saída em direção ao mundo, pois Sartre caracteriza a consciência como a “origem da vida intencional”, ou melhor “a abertura ao

sentido” já que a consciência *não é* – não se tratando de um sentido ontológico, mas o *não ser* no sentido existencial. A consciência não existe para além dessa relação com o mundo, ela só existe enquanto consciência de algo. Desse modo, Sartre assume a consciência como uma dimensão que faz surgir (e surge com) os fenômenos, em detrimento de um ambiente propriamente interior e subjetivo. Sartre rompe com as teorias modernas acerca do sujeito, como a de Descartes e Kant, fundamentalmente, bem como com a dos psicólogos franceses e, por fim, tomará distância do próprio Husserl.

Será considerado ao longo desse trabalho o contato de Sartre com a fenomenologia levando em conta o itinerário do *Ensaio*. Destarte, serão os seguintes os passos a serem explorados e explanados: **a)** a recusa das teorias que limitam a experiência do mundo à representação, por reduzirem os objetos a conteúdos de consciência; iniciando uma depuração da consciência pautada na noção de intencionalidade, de modo que essa limpeza possibilite uma relação da consciência com o mundo mais imediata. Como consequência disso, Sartre inaugura um campo transcendental pré-reflexivo, ou seja, **b)** uma consciência não subjetivada, cujo Ego produtor de personalidade não a habita nem formal, tampouco materialmente. Após a descrição das estruturas da consciência e do reestabelecimento de sua relação com o mundo, **c)** entenderemos a relação da consciência com o Ego e a constituição do psíquico enquanto produtor dos estados, qualidades e ações. Finalmente, apresentaremos como esse desenvolvimento de uma teoria da consciência sem sujeito têm implicações em seu desenvolvimento da noção de liberdade em obras posteriores.

Primeira parte: A Consciência

1. Depuração da Consciência: A Intencionalidade

A radicalização do conceito de *intencionalidade* sinaliza a construção da filosofia da consciência sartriana. Já na publicação do *Ensaio sobre a transcendência do ego* (1936) podemos acompanhar o deslumbramento de Sartre ao tomar conhecimento dessa noção advinda da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Era a possibilidade de ressignificação de uma filosofia pautada nos estudos do sujeito que o filósofo entrevia na noção basilar da fenomenologia. A tarefa de pôr em questão pressupostos assumidos pela filosofia francesa de sua época, que preconizava teses acerca da teoria do conhecimento em seus procedimentos, terá início com a liberação da consciência de tudo o que possa remeter ao que ele chama de “vida interior”, de modo que sua “purificação” ocorrerá via intencionalidade; realizando a eliminação dos “conteúdos de consciência”, seguida da revisão do lugar do Eu, que já não a habita enquanto parte de sua estrutura. A ideia é eliminar tudo o que possa constranger a verdade do mundo no “interior” de uma subjetividade. Assim, será possível assumir a consciência como ambiente vazio e direcionado ao mundo, o que possibilita uma experiência mais autêntica do mundo, experiência que agora não necessita de mediações. Nos reencontraremos, dessa forma, com um mundo desvelado em que a máxima “tal como se dá a nós” assumirá o sentido de uma experiência **concreta** e imediata.

Sobre o encontro de Sartre com a noção de fenomenologia, é sabido de todo seu entusiasmo. Os livros nos contam que Sartre “empalideceu de emoção”

ao ser informado por Raymond Aron acerca de tais estudos. De acordo com Simone de Beauvoir, que relata o momento em seu livro *A força da idade*, o conceito de intencionalidade representava para o filósofo o “ultrapassamento do realismo e idealismo, a afirmação da consciência (absoluta) e da presença do mundo” (Simone de Beauvoir, **1984**, p. 138), questões que já pertenciam ao escopo de suas indagações e que motivaram sua ida a Berlim.

Quando realizada a redução fenomenológica, a *epoché*, o que permanecerá inerente à consciência será a *intencionalidade*³, que, por sua vez, determinará a sua relação com o objeto. A redução fenomenológica é caracterizada por Husserl como um retorno à consciência “pura”, isto é, a recusa de todas as construções psicológicas, morais, culturais e tudo o que possa pertencer àquilo que Husserl chama de “atitude natural”. A defesa de Husserl seguia acerca do desenvolvimento de um método, cujo intuito visava pautar o conhecimento filosófico sobre o mundo através de nossa “experiência vivida”, de maneira a não restringir tal conteúdo de apreensão em aspectos contingentes, mundanos. O que Husserl entendia como basilar era o método a ser fundado, garantir à filosofia o estatuto de *ciência rigorosa* que pudesse “clarificar todas espécies e formas da cognição” (Husserl, **1964**, p.4). Os atos *intencionais* da consciência serão os principais objetos de investigação em Husserl.

³ Husserl, aparentemente, começou a usar o termo na década de 1930 em suas preleções intituladas “*Phänomenologie: ein Abschnitt in Brentanos Metaphysik (Klärung von Grundbegriffen)*” (ver Heidegger 1993, p.13, n.6). Franz Brentano (1838-1917) teve uma influência decisiva sobre o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl, em virtude da própria abordagem descritiva de Brentano no estudo dos fenômenos físicos, bem como por seus argumentos acerca da estrutura da consciência. Também exerceu influência o argumento de Wilhelm Dilthey (1833-1911) contra as concepções naturalistas da esfera psíquica, e ainda sua tentativa de desenvolver uma abordagem mais descritiva nas ciências humanas. Steven Crowell, **2001**, p. 16.

A redução libera um campo transcendental que é o ambiente da consciência, e cabe ao fenomenólogo a investigação da experiência dada neste âmbito. Isto é, a vivência (*Erlebnisse*) entendida como ato de consciência é somente o que existe e o que poderá ser investigado. O foco da investigação se volta para o fenômeno dessa experiência de consciência, aquilo que a consciência faz “aparecer” e o modo como esse fenômeno aparece. Desse modo, suspender “atitude natural” é menos aquela tendência do idealismo de colocar em xeque a existência do mundo e mais pautar o conhecimento do mundo na experiência concreta. Possibilitando, com isso, as ressignificações das concepções de *mundo* e de *consciência*. Como afirma Carlos Alberto Ribeiro de Moura:

“A redução transcendental, ao alterar a formulação da questão, não se destina a suprimir a problemática do conhecimento, mas antes a sugerir que a “autêntica teoria do conhecimento só tem sentido como teoria fenomenológico-transcendental” (CM,118). É por isso que Husserl, ao invés de insinuar qualquer disjunção entre redução e crítica do conhecimento dirá, ao contrário, que a redução “é inseparável de toda crítica da razão” (IdPh,58)” (Moura, **1989**, p. 34).

Caracterizar a consciência pela *intencionalidade* é afirmar que a consciência só é “*de algo*” na medida em que sai de si em direção a um objeto que a transcende⁴, desse modo a consciência sempre está voltada para algo

⁴ “Nas *Investigações Lógicas* Husserl examina os atos cognitivos (pensamento, juízo, percepção, etc.) não como itens mentais, mas como portadores da *verdade*, isto é, à luz da norma da verdade. Nessa visão, a intencionalidade não é simplesmente uma presença estática de uma “representação” numa vivência (*Erlebnis*) mental, mas uma *afirmação de validade* normativamente orientada. Essa afirmação não precisa assumir a forma de um juízo explícito, mas está lá em todos os casos de uma consciência-de-algo. (...) “Dizer que uma vivência mental é intencional significa dizer que é “de” algo, que se refere a algo”. Steven Crowell, **2001**, p.26.

externo, como nos ensina Sartre, “o objeto da consciência, qualquer que seja, (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência; é transcendente” (Sartre, **1978**, p. 99). Colocar o objeto fora da consciência marca a distância entre a fenomenologia com as filosofias que afirmam que “o mundo é nossa representação”, pois longe de ser uma construção mental, o objeto, agora, não é apenas transcendente em relação à consciência, mas também seu correlato, ou seja, “a consciência e o mundo são dados simultaneamente: exterior, por essência, à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sartre, **2013**, p. 88).

O método fenomenológico se pretende descritivo e “visa a *clarificação*, em detrimento da explicação”. Desse modo, podemos afirmar que é de interesse do fenomenólogo “a constituição intencional das coisas – ou seja, as condições que tornam possível não a *existência* das entidades no mundo (a questão da existência foi posta entre parênteses), mas seu sentido enquanto existentes e, com efeito, o seu dar-se *como algo*” (Steven Crowell, **2001**, p.24). Essa investigação da vivência intencional é uma investigação *eidética*, isto é, das essências, que é realizada a partir das descrições do fenômeno que se apresenta, em detrimento de seu estatuto factual. Aqui “não se trata de descrever todas as propriedades de alguma coisa particular, mas de descobrir aquilo que pertence a ela *essencialmente* enquanto uma coisa daquele tipo” (Id., *ibid.*). Assim, a descrição da própria aparição desvela o ser da coisa. Ao realizarmos esta afirmação, não se trata de estabelecer uma distinção entre o fato empírico e o que ele revela, mas o objetivo é verificar o que o constitui essencialmente. Dessa forma, na fenomenologia, “fato” e “essências” assumem o mesmo sentido. Fato e essências aqui são conceituados acerca da definição entre as

questões de *fato* das questões de *direito*, não se trata do debate empreendido acerca da distinção entre fato empírico e essência. *Fato* e *essência* aparecem simultaneamente como um *dado*, assim, a fenomenologia se afirma como a ciência dos dados que se apresentam a uma intuição. Ao voltar-se para um *dado*, conjunto de fatos apresentados, é que a fenomenologia pode se apresentar como uma ciência *descritiva*.

A intuição é tomada como procedimento essencial aqui. Desse modo o estatuto assumido pela percepção no conhecimento e em todas as experiências de consciência, que como veremos são inúmeras, é privilegiado. Essa característica tomada por Sartre ao tratar da consciência o distancia de Descartes e de suas Meditações, mas o aproxima de Kant e de Husserl, pois é na percepção que se combina, em conjunto, os dados que podem ser intuídos e aqueles intencionados, pressupostos, colocados por nós.⁵ O que isso significa? Que é na percepção que o objeto aparece “*em pessoa*”, que se trata dos aspectos que podem realmente ser vistos e de outros que serão co-intencionados, aqueles que estão “ocultos” à visão (como por exemplo a outra face de um cubo, a parte de trás de uma árvore, etc.). Esse preenchimento do aspecto vazio, daquilo que não se apresenta, coincide com o que Husserl afirma sobre a tarefa da fenomenologia em delinear essas interconexões essenciais de preenchimento entre os atos, pensando a interação tanto na presença e na ausência da experiência intencional como um todo. O que permitirá abandonar um âmbito de passividade e conceder mais atividade e dinamicidade na relação com o mundo a qual, por sua vez, será mais construtiva na experiência, uma vez

⁵ A propósito desse debate, Sartre empreenderá na Introdução do Ser e o Nada seu distanciamento mais radical às terias husserlianas ao fundamentar a ontologia fenomenológica e descrever as concepções de *fenômeno de ser* e *ser do fenômeno* – em que, ali também, tece sua crítica ao idealismo husserliano.

que, “uma percepção jamais é o registro passivo de uma forma *em si*: a própria *Gestalt* insistia no caráter “estruturante” do ato perceptivo. É o que prova o fato de que posso alternar, na percepção, as *funções* da forma e do fundo. Como no exemplo dos dois perfis contrapostos que, *vistos como fundo* dão lugar à percepção de um candelabro” (Bento Prado Jr, **2004**, p. 17). É, também nesse sentido, que a intencionalidade soará para Sartre como liberdade.

É já a partir de tais elementos que se pode ir delineado o modo próprio de a consciência intencional se relacionar com o mundo. Ultrapassa-se o âmbito da epistemologia, ao desprivilegiar o conhecimento como único modo de ser da consciência, uma vez que, para além de *conhecer* ou *representar* o mundo, há outras possibilidades. E, na mesma medida em que se ultrapassa os limites da epistemologia, a própria relação de consciência consigo mesma é modificada, ela é desassociada da consciência técnica de si, aquela que tem a si mesma como objeto e como polo da reflexão e da apreensão do mundo: “essa superação da consciência por si mesma, que reaparece no temor, no ódio e no amor” (Sartre, **2005**, p. 57). Isso recoloca a questão do sujeito para além de uma dimensão interna que possibilitaria a experiência, seja ela de si mesmo ou do mundo. Extrapola-se, assim, a necessidade do conceito e das categorias, para ser possível acessar um ambiente em que a relação se dá sem mediações. Agora “conhecer” é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo” (Id., *ibid.*, p. 56). A busca pela subjetividade não coincide mais com o privilégio que a epistemologia assume na filosofia francesa que, como preconiza Sartre, “não conhece nada além da epistemologia” (Id., *ibid.*, p. 57).

As experiências de consciência não são conduzidas por nenhum *ser*, mas assumidas como um, dado, um absoluto, “um absoluto de existência” (Sartre, **2015**, 4). Nem dentro de nós, como se a consciência fosse idêntica ao mundo, tampouco fora de nós, como “um absoluto que entraria mais tarde em comunicação conosco” (*id.*, *ibid.*), a consciência agora não tem interior, pois “a consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela” (*id.*, *ibid.*).

Como se pode observar, no horizonte desse debate está a tradição. Os chamados Espiritualistas que entendem a consciência como subjetividade e marcam a relação dela com o mundo por intermédio da teoria do conhecimento – seja racionalismo ou empirismo. Contrapõe-se ao racionalismo quando este trata por cindir consciência do mundo – formulando duas instâncias opostas. Contrapõe-se, também, ao empirismo, por creditar ao objeto uma validade de coisa em si, inacessível, dessa maneira, às possibilidades de conhecimento. O conhecimento pautado na prerrogativa de consciência intencional se dá por uma relação conjunta, em que o sujeito dá sentido a própria experiência que emerge conjuntamente com a consciência, conhecer se trata de um processo de explorações exaustivas do mundo. Seguiremos a fim de entendermos como se delinea essa busca por uma consciência que é menos construto, ou condições que possibilitam a experiência, e mais experiência concreta e imediata, “o tipo de comprovação da fenomenologia, intuitivo, concreto e, além disso, apodítico, exclui toda *aventura metafísica*, todos os excessos especulativos” (Husserl, **20013**, p. 177).

*

O *Ensaio* é marcado pelo contato de Sartre com a fenomenologia de Husserl, mas também pelo rompimento com algumas de suas teses mais fundamentais. Isso se dá na medida em que Husserl propõe um eu puro transcendental e operante. Após a eliminação dos conteúdos de consciência o que será analisado é o estatuto do Ego como pertencente ao campo da imanência. Veremos que eliminar o Ego do interior da consciência decorre de uma radicalização da noção de intencionalidade, uma vez que essa consciência definida pela intencionalidade, além de rejeitar qualquer conteúdo que remeta a um interior, recusa também a presença do Eu “formal” unificador dos vividos e as operações da consciência ou sua presença “material” na estrutura da consciência. A crítica de Sartre às teorias que admitem o Eu como habitante da consciência, também será endereçada a Husserl que, apesar de aparecer como o precursor da empreitada de liberação do campo transcendental, readmitiria, em *Ideias I* (1913), o Eu retirado anteriormente nas suas *Investigações Lógicas* (1901). O debate tem início com o retorno de Sartre às questões impostas pela retomada, no neokantismo, da questão do Eu transcendental kantiano, que então procura realizar, assumindo como *fato* aquilo que era apenas *de direito*, indo contra o papel estritamente formal assumido pelo Eu transcendental kantiano. Aqui fazemos referência a afirmação de Kant encontrada no parágrafo 16 da *Crítica da Razão Pura*, na qual o filósofo afirma que: “o eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 2005, p.121). Tal afirmação diz respeito à apercepção pura kantiana que garante que o eu penso acompanhe todas as representações e que o sujeito seja consciente delas, recurso que permitirá a distinção da consciência de uma representação para a outra. O Eu é assumido por Kant como responsável pela unificação dos vividos,

ele assimila o múltiplo das representações de modo autorreferente e, assim, segue tornando possível a experiência. O sujeito transcendental, cujo papel é meramente formal, não pode ser conhecido objetivamente, de modo que o Eu é apenas condição de possibilidade das nossas representações. Entretanto, o neokantismo francês assume uma questão de direito, em que Kant apenas determina as condições de possibilidades lógicas *a priori* do conhecimento, como uma questão de fato. Tenta realizar essas condições ao tomar o Eu transcendental como um constituinte do Eu empírico, o que, para Sartre, significa forçar o pensamento de Kant, pois afirma que para o Eu ser constituinte ele deve ser *real* e não simplesmente *formal*. A atitude forçada do neokantismo toma o Eu transcendental como real, o que implica o surgimento de um campo pré-empírico que seria como um inconsciente acompanhando a consciência empírica em cada ato. A questão imposta por Sartre é a de que “se a subjetividade é mero construto lógico, apenas um conjunto de condições de possibilidade da experiência, não se pode sequer se perguntar pela constituição real de um Eu empírico. Daí a necessidade de se buscar uma subjetividade concreta, não um construto lógico, acessível a cada um de nós. É então que Husserl aparece” (Moutinho, **1995**, p.26). Aliado a essas questões, Sartre procura investigar como, através da perspectiva crítica, se pode visar a constituição do Ego e em que medida Husserl verificará a existência *de fato* do Eu transcendental na consciência. Isso implicaria um risco para a fenomenologia, e para sua consciência, agora, esvaziada? Qual o papel, então, do Eu para a consciência intencional, já que não será nem formal tampouco material? Isso é o que buscaremos elucidar nas próximas páginas.

2. Crítica ao Eu formal husserliano

Nas *Investigações Lógicas* Husserl admite o Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência, mas posteriormente, em *Ideias I*, admite o Eu transcendental por detrás de cada uma de nossas consciências atuando como estrutura necessária e alcançando as nossas percepções e pensamentos. Sartre entrevê uma dissonância na teoria de Husserl, na medida em que ele concede à consciência uma individualidade que prediz que somente ela pode limitar a si mesma. Dessa forma a consciência constitui uma totalidade sintética e individual absolutamente isolada das outras totalidades do mesmo tipo, de modo que o Eu só pode ser uma expressão da consciência. Entretanto, o *Eu transcendental* é descrito como um habitante necessário da estrutura da consciência que está por detrás de cada ato, unificando o fluxo de nossos vividos, sendo assim o produtor da unidade. Esse papel, ora retirado, ora conferido ao Ego, é o que leva Sartre a criticar a mudança de posição de Husserl das *Meditações Cartesianas*⁶ (1931) e das *Ideias I*, mas seguir em defesa do primeiro, o das *Investigações Lógicas*, pois é, segundo ele, ali que permanece fiel à fenomenologia.

Retomando os conceitos da fenomenologia, Sartre nos leva ao cerne da questão: o Eu transcendental retomado por Husserl não apenas é inútil para essa consciência como também é nocivo. Isso porque a característica essencial da consciência é a pura atividade incessante própria da *intencionalidade*, como visto anteriormente, é o seu movimento constante de transcendência em direção ao objeto – o que significa que o objeto não é *da* minha consciência, mas *está*

⁶ “Destaquemos alguns de *nossos* resultados metafísicos, juntando-lhes novas consequências. O meu *ego*, a mim mesmo apoditicamente dado – o único que pode ser, com uma apoditicidade absoluta, por mim posto como ente -, não pode ser *a priori* um *ego* que experiencia o mundo senão na medida em que está e com unidade com outros seus semelhantes, enquanto membro de uma comunidade monádica dada e orientada a partir dele” (Husserl, **2013**, p. 177).

para ela. Por isso, apesar de ela coincidir com o objeto, para encontrar-se nele, (eis o sentido da afirmação da fenomenologia de que: “toda consciência é consciência de alguma coisa”) a consciência não se confunde com o objeto transcendente. De modo que a fenomenologia nos revela uma relação de autonomia entre imanente e transcendente, assim como de imediaticidade entre consciência e mundo. Agora o mundo nos é revelado “tal como se dá a nós”, pois para a fenomenologia o visado coincide com o apreendido – ser e aparecer são o mesmo –, não há mais lugar para a representação, uma vez que consciência e mundo são dados de uma só vez.

A síntese dos vividos pelo Ego dá lugar ao próprio movimento de visada intencional em que o mundo e a consciência são revelados simultaneamente. Por isso, essa unidade entendida sob os moldes do objeto transcendente e não mais da representação pertence ao próprio objeto que aparece para a consciência como sendo uma unidade “real”. De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, “se há uma unidade das consciências que tenho do mundo, esta se encontra muito mais do lado do objeto do que do lado da consciência” (Silva, **2004**, p.38). Entretanto, a unidade “real” do objeto transcendente da qual Sartre nos fala no *Ensaio* ainda não é a solução para a unificação da consciência – ou seja, o fluxo dos vividos. Do lado da imanência a unificação das consciências é realizada pelo seu próprio movimento em fluxo. Aqui, o polo unificador também não é o Eu, a unificação das vivências é feita pela própria consciência. Fazendo uso do conceito husserliano de **consciência em fluxo**, das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, em que a unificação subjetiva da consciência é garantida pelas intencionalidades transversais, agora a “nossa atividade de perceber também é uma mistura: partes intencionam o que está

presente, e outras partes intencionam o que está ausente” (Sokolovski, **2004**, p.26). Em outras palavras, a consciência retém concretamente consciências passadas, além de se antever em consciências futuras através da síntese temporal, não de um Eu. Portanto, “nem do lado do transcendente, que é a unidade real, nem representação, nem do lado do imanente, que é o fluxo auto unificante, não fluxo unificado, o Eu transcendental parece necessário” (Moutinho, **1995**, p.29). Isso leva Sartre a constatar que na fenomenologia não há mais espaço para o Eu como habitante da consciência. Afirmar que o fluxo da consciência é auto unificante significa também afirmar que ao se obter consciência do objeto tem-se, ao mesmo tempo, consciência de si. Esse duplo movimento torna o Ego inútil para a consciência intencional, já que na consciência não há “conteúdos mentais”, tampouco múltiplos dos vividos a serem unificados.

Além de inútil o Eu transcendental é nocivo. Enquanto produtor de interioridade, o Eu faz com que a consciência se torne mensurável, já que “ele constitui um centro de opacidade no interior da consciência, o qual teria como efeito separá-la dela mesma como consciência” (Barbaras, **2005**, p.14). Considerando sua particularidade em ser consciência de si na medida em que é consciência de um objeto que a transcende, ela não poderia conter em seu interior conteúdos mentais “nem a título de representação”; se o eu é tornado estrutura da consciência ele a substancializa e impede sua relação imediata com o mundo, tudo passaria pelo crivo do conteúdo psíquico de modo que a substancialidade conferida pelo Ego no interior da consciência a dividiria e romperia com a noção de que “ser” e “aparecer” são o mesmo.

Isso vai de encontro ao que sugerem as teorias que corroboram com a afirmação do cogito cartesiano e declaram a precedência da consciência reflexiva, o que nos leva ao cerne da afirmação epistemológica de que “ser é ser conhecido”, tomando forma de uma *idea ideae*, como descreve Sartre na Introdução de O Ser e o Nada, ou seja, ser é mediado pelo conhecimento, pois como definição da reflexão “saber é saber que se sabe”. Em contrapartida, essa consciência imediata garantida pela intencionalidade, coloca-nos diante da coisa sem o Eu intermediário porque “o conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta coisa, já que posso também “gostar dela, receá-la, odiá-la” (Sartre, **2005**, p.57). Por isso, a fenomenologia elimina qualquer possibilidade de um Eu como habitante, já que ele oferece um risco de interferir nessa imediatidade da consciência, sentido seguido também pela fundamentação feita por Sartre de uma consciência irreflexiva e uma pré-reflexiva. Essa afirmação do *cogito* que antecede a reflexão significa colocar a consciência em relação imediata com o mundo, eliminando a necessidade de ter consciência direcionada a si mesma para haver possibilidade de conhecimento (consciência tética), há apenas consciência direcionada para o objeto (consciência não-tética de si), pois, “consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si” (Sartre, **2013**, p.23-24).

A consciência é considerada, agora, como um absoluto porque – enquanto existência imediata, impessoal e não substancializada – somente ela pode definir a si mesma. Deste modo, a presença do Eu em sua constituição cessaria sua espontaneidade. Ela é um absoluto enquanto princípio fundador da experiência, não enquanto efeito de construções lógicas no âmbito do

conhecimento, “exatamente por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido, não é mais absoluto, por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem” (Id., *Ibid.*, p.28).

Essa natureza irreflexiva própria da consciência se evidencia através do exame realizado por Sartre em torno do *cogito* cartesiano, bem como da aceção husserliana do movimento do “eu penso”. A finalidade aqui é a de mostrar que, ao contrário do que estes filósofos propunham ao conceber o *cogito* como unidade indissolúvel da consciência direcionada a si mesma, o *cogito*, na verdade, representa um movimento pelo qual uma consciência reflexionante pensa uma consciência reflexionada e distinta dela. Desse modo, caberia concluir que o *Eu que pensa* não é o *Eu pensado*.

Para Husserl, tal ação do *cogito* corrobora a premissa fenomenológica de que *toda consciência é consciência de algo*, pois a consciência pensaria a si mesma, numa “unidade absoluta” entre sujeito e objeto. Sartre, por sua vez, nos chama a atenção para o fato de que o *cogito* “afirma demais”, pois existe uma gradação nesse movimento da consciência reflexionante que, por este movimento, implica uma consciência reflexionada. A consciência reflexionante não posicional de si mesma, na medida em que é ato puro, designa-se como *irrefletida*. Já o fruto deste ato de pensar uma consciência, no caso, a consciência reflexionada, pressupõe uma atividade reflexiva que põe uma consciência pensada como objeto. Ora, segundo Sartre, a consciência em sua espontaneidade nunca pode ser objeto de si mesma dado o seu caráter não posicional. Portanto, esta consciência que se apreende por um ato reflexivo de 2º grau é propriamente a consciência *refletida*.

Assim, como posto anteriormente, o caminho que leva a consciência reflexionante a colocar uma consciência reflexionada se dá através de um ato de reflexão, deve-se ressaltar agora que esta consciência propriamente reflexiva e de segundo grau, ao refletir sobre si mesma, dá origem ao Ego. É por um ato de terceiro grau, conforme Sartre, que a consciência refletida pensa a si mesma como objeto e concebe um Eu⁷ – este, como consciência tética de si mesmo. Finalmente realiza-se o *cogito*; agora, em seu lugar e com seus atributos de direito.

A importância dessa descrição, dentro da obra sartriana, repousa na qualificação do Ego como produto tardio e de uma natureza distinta da consciência. Como o próprio autor salienta, “ele [Ego] não aparece para a reflexão como consciência refletida: ele se dá através da consciência *refletida*. Por certo que ele é apreendido pela intuição e é objeto de uma evidência” (Sartre, **2003**, p. 100). Por isso existe consciência, ainda que irrefletida, sem Ego, uma vez que existem atos de consciência sem Eu.

Sobre o surgimento dessa consciência irrefletida, descreve Sartre: “Eu estava absorvido um pouco antes em minha leitura. Procuo lembrar a circunstâncias de minha leitura, minha atitude, as linhas que eu lia. Assim ressuscito não apenas os detalhes exteriores, mas também certa espessura da consciência irrefletida, pois os objetos só foram percebidos por esta consciência e permaneceram relativos a ela. O resultado não deixa dúvidas: enquanto lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava essa

⁷ Cf. Como explanado mais a frente em sua obra, o Ego é formado pelo aspecto duplo do Eu, numa ativa (Je) e em sua contraparte (Moi). Para Sartre, “o Eu é o Ego como unidade de ações. O “Mim” é o Ego como unidade de estados e qualidades.

consciência, esta era apenas consciência do objeto de consciência não-posicional de si mesma” (Sartre, **2003**, p.100-01).

Ainda que este Eu seja enganador, pois parece estar no fundo de todos os atos e de todas as representações, ele deve cair sob o regime da *epoché*, pois é transcendente e não imanente à consciência. Esta, pelo contrário, permanece irreduzível, como um Nada (como o vento, dirá ainda Sartre), sempre saindo de si mesma em vista de sua estrutura intencional. Deste modo, entende-se o Ego como um objeto transcendental, não à maneira dos objetos materiais e das verdades matemáticas, o qual não se vê livre da redução fenomenológica, o que “não provém do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da própria estrutura da consciência” (Sartre, **2003**, p. 100).

Sobre a estrutura da consciência e de seus três graus de consciência, Sartre concebe o seguinte esquema:

- 1- Primeiro grau ao nível da consciência irreflexiva, ela é não posicional de si, porque é consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente.

Com o cogito:

- 2- Segundo grau: a consciência reflexionante é não-posicional de si, mas posicional da consciência reflexiva.

- 3- Terceiro grau, que é um ato tético em segundo grau, pelo qual a consciência reflexionante torna-se posicional de si.

3. Refutação à presença material do Eu na Consciência

Aliado ao fato de discordar da participação formal do Ego na consciência, Sartre debate com os psicólogos sobre a sua suposta dimensão material, em que o Ego estaria constituindo todas as nossas representações nos moldes de um inconsciente pré-empírico que acompanharia a consciência em seus atos. Trata-se de outorgar ao Eu (moi) a finalidade de todos os meus atos, ou seja, toda consciência seria um retorno a mim mesmo. Quando sinto ódio por alguém, significa que esse sentimento está em mim, como uma disposição do meu eu. O ódio seria uma qualidade dissimulada do meu eu, reaprendida por mim, e não uma qualidade de fato pertencente à pessoa odiada. Vê-se, então, que o Ego está arranjado de tal forma que todas as afecções necessitem estar em contato direto com ele, sendo que quando uma afecção não é despertada ou uma ação não é tomada “conscientemente”, isso se daria graças a sua dissimulação no inconsciente.

A noção de inconsciente, a qual toma forma a partir do psicologismo e do pensamento de La Rochefoucauld (id., *ibid.* p.38), explicaria tais eventos, de modo que o Eu estaria sempre presente. Explícito ou escondido atrás da consciência, de forma ativa ou passiva, voluntário ou subentendido nos “atos falhos”, o Eu é contemporâneo de todos meus desejos e representações. Pode-se afirmar que o psicologismo determina duas condições: a) que a reflexão acompanha todos os atos da consciência, visto que não há Eu na irreflexão – mas sabemos, conforme Sartre, que a consciência possui uma dimensão pré-reflexiva – e b) que o objeto não é visado como fim, como no caso do ódio a

outrem, mas como meio, a partir do qual me dirijo ao meu ódio-próprio, assim como ao meu amor-próprio.

A relação material do Ego com a consciência significa conceber a alteridade nos moldes do “amor-próprio”, através dessa remissão constante ao meu próprio Eu, significa anular a figura do Outro – significa odiá-lo apenas porque Eu possuo este ódio em mim mesmo. Mas “odiar outrem é ainda uma maneira de estourar para ele” (Sartre, 1968, p.54); nas palavras de Sartre, é apenas intencionalidade, é exceder-se a si mesmo, ou seja, é consciência de, é ir ao encontro do mundo para encontrar-se nele. Dessa maneira, “há um mundo objetivo de coisas feitas ou a fazer, ou seja, os objetos, assim como os outros, nos sugerem como apreendê-los” (Sartre, 1965, p.39). Como uma maneira legítima do seu ser, o Outro é odiado porque é *odiável*.

Segunda Parte: o Ego

4. A constituição do Ego

também se criam procedimentos desse tipo, quase mágicos, mas acompanhados de forças que desarticulam e desmancham tudo aquilo em que acreditávamos

Maria Filomena Molder

De acordo com algumas definições mais correntes do termo em psicologia e, até mesmo, de acordo com a tradição filosófica em que se pautou, desde a modernidade, a teoria do conhecimento, o Eu, em latim *ego*, tem como designação uma instância que é interna e que é o meio através do qual se conhece, se relaciona com o mundo, e também volta-se para si mesmo. Defendia-se que a subjetividade (esse "eu" que é "conhecedor") era sinônimo de consciência. Participando da consciência, portanto, uma instância subjetiva que conhece o mundo ao mesmo tempo em que mantém uma relação interna e reflexiva consigo – e, em muitos casos, tendo como exclusivo modo de relação com o mundo e consigo mesmo o *conhecimento*.

Entretanto, como visto na primeira parte desta dissertação, há uma mudança de tratamento de tais questões na filosofia de Sartre, que, como é sabido, tem seus fundamentos no resgate da fenomenologia. Desse modo, o que nos cabe a seguir, após estabelecida a distinção entre psíquico e consciência, é apresentamos como Sartre restitui ao ambiente do psíquico um lugar. Este lugar,

que é “fora”, distante da imanência e entendida nos termos de um *objeto transcendente*.

O *psíquico*⁸ pode ser abordado de duas maneiras: ele mesmo como objeto transcendente da consciência reflexiva, mas também enquanto objeto para a ciência da psicologia. Nos interessa aqui mostrar o Ego, assumido por Sartre, como um objeto transcendente, que aparece à reflexão e é polo de unidade transcendente de unidade do psíquico.

Após liberar a consciência da egologia como visto no capítulo precedente, nos cabe delimitar no que de fato consiste esta fonte de pessoalidade, duplo individualizante, Eu (Je) ativo e sua contraparte Eu (Moi) passivo⁹. Dessa forma, a constituição do ego enquanto polo unificador de ações, estados e qualidades, repousa como etapa necessária que realizaremos agora. Para entendermos o Ego como objeto transcendente da consciência reflexiva, é preciso que não o tomemos como sujeito das vivências ao qual elas pertenceriam enquanto predicados a X, mas como um objeto transcendente que personalizaria a nossa experiência – sem esgotar-se com a soma das vivências. O Ego, enquanto constituído por estados, qualidades e ações, não representa nada fora destes, pois se constitui como um polo transcendente de unidades igualmente transcendentais. O Ego representará uma unidade *forjada* em relação aos estados, qualidades e ações que são a unidade *direta* das consciências reflexivas. O que significa dizer que ele permanece sempre “duvidoso”¹⁰, dada a

⁸ Sartre, em o Ser e o Nada, define: “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. Já o descrevemos antes. É enquanto *Ego* que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidade” (Sartre, **2013**, p.221).

⁹ “A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade parece-nos simplesmente funcional, para não dizer gramatical” (Sartre, **2003**, p. 107).

¹⁰ Nesse sentido, “‘o certo’ e o ‘provável’ constituem as duas grandes partes do estudo sobre o *imaginário*. Só são certas minhas ‘consciências de’ em seu movimento espontâneo de ida às

sua dependência a estes objetos psíquicos como uma totalidade concreta. “Sem dúvida ele [Ego] é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão seria apenas a de unificar: antes, é a totalidade infinita de estados e ações que nunca se deixa reduzir a uma ação ou um estado” (Sartre, **2003**, p. 114).

Sartre, em sua descrição dos estados, qualidades e ações, classifica-os como fenômenos psíquicos, que aparecem para a consciência reflexiva. Desse modo, o Ego seria entendido como polo de unidade desta dimensão psíquica, ao mesmo tempo em que repousaria nela. É de uma forma psíquica e não psicofísica que Sartre descreve o Ego.

Da mesma maneira, o Ego possui uma dependência com relação à dimensão temporal, dado o seu caráter de dubitabilidade. No fluxo das Erlebnisse, carrega consigo a contradição, sempre desfeito e refeito no curso do tempo. Mas isso não impede que se possa dizer: “Eu odeio esta pessoa”, situando o estado-objeto transcendente “ódio” fora do tempo e do espaço. Esta seria para Sartre a *magia* do Ego, a capacidade de conferir um sentido aos meus estados e ações, devido ao seu aparente papel unificante: “o ego não é um substrato subjacente (*subjectum*) aos fenômenos psíquicos, um sujeito distinto de seus predicados, portador de qualidades que lhes serão ligadas de uma forma indiferente. (...) O ego não é o sujeito unificador da *psique*, ele é esta *psique* considerada sob seu aspecto de unificação global” (Mouillie, **2000**, p. 52). Mas esta ligação que parece

coisas; o paradoxo dessas consciências em primeiro grau é que elas se apreendem simultaneamente como interioridades puras e como explosões vazias em direção às coisas, no fora. Fora destas, todo objeto, como objeto *para* a consciência, seja meu ódio ou esta mesa, permanecerá sempre duvidoso, pois nenhuma intuição poderá jamais me dar o objeto de uma só vez em sua totalidade.” Nota de Sylvie Le Bon, nota 49, de sua tradução da *Transcendência* (Sartre, **1988**, p. 95).

existir entre o Ego e seus estados não é hierárquica, pois nunca se poderá afirmar, no limite, que um “ódio” ou um “amor” pertencem ao Ego enquanto sintetizados por ele, dado que sempre parecem ser independentes.

4.1 Os Estados como Unidades transcendententes das Consciências

O ódio, o amor, o ciúme são estados. Uma enfermidade, enquanto é percebida pelo doente como realidade psicofisiológica, é um estado. Entendido dessa forma, o estado é algo acidental e contingente: *é algo que me acontece*. Portanto, é definido como uma unidade noemática de espontaneidades de consciência, que aparece à consciência reflexiva e, ao se dar, faz-se objeto. É tido como uma intuição concreta e se revela existindo *em ato*.

Ao descrever os estados, Sartre utiliza o ódio como exemplo da dinâmica da relação das emoções com a consciência, por isso seguiremos utilizando-o também. Como visto, a reflexão é uma consciência que põe outra consciência como seu objeto, e será aí que o estado aparece, ele surge como sendo objeto dessa consciência refletida e, apesar disso, não pode fazer parte da estrutura da consciência.

O ódio, apesar de se dar nessa experiência reflexiva, não se limita a ela. É que o ódio-objeto transcendente “se dá *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, mas ao mesmo tempo *não* é nenhum deles; lhes escapa afirmando sua permanência” (Sartre, **2003**, p.109). O ódio é objeto transcendente na medida em que aparece perfilado em cada vivência, em cada experiência de repúdio em relação a outrem. Entretanto, apenas me aparece como um estado na medida em que tais vivências são deste modo sintetizadas e significadas. A emoção, ódio, para continuar com o exemplo, não se esgota na

consciência de repulsão, porque isso implicaria limitar a consciência de sua própria espontaneidade. Ora, ao intencionar o mundo visto algo que suponho a mim mesmo ser odioso.

Os *dados imediatos* de uma consciência reflexiva atual, quando se afirma sentir cólera por alguém, por exemplo, são certos. Uma vez que se mantém fiel ao vivido atual, isso é definido como a *reflexão pura* em Sartre, “*devendo portanto ater-se exclusivamente aos dados da imanência. É por onde nos asseguramos das evidências apodítica e adequada*” (Moutinho, **1995**, p. 35). Mas ao ultrapassar o vivido de cólera, chegando a um sentimento de ódio, como é o caso, para conferir *sentido* a tal estado, também se ultrapassa o âmbito da *imanência* (estado de cólera) para o da transcendência (assumir a cólera da consciência reflexiva atual como *eu sentindo ódio*) – o que faz modificar a reflexão. Nos deparamos, portanto, no âmbito da reflexão impura: “aquela em que busca uma unidade transcendente para os vividos – nesse âmbito do *sentido unificador* em que mora o psíquico” (*idem*). Sartre caracteriza essa experiência como *estados psíquicos inertes*, isto é, a repulsão se dá de uma maneira como produzindo a si mesma *na ocasião* do ódio. E o ódio aparece através desse sentir que é repulsa, como aquilo de que tal sentimento emana.

Isso implica que, antes, é o modo de manifestação dessa consciência ao visar o outro e que, por ser movimento de apreensão de consciências futuras e passadas (considerando a temporalidade fenomenológica), apresenta-se como uma crença – “dizer igualmente “eu odeio” ou “eu amo” na ocasião e uma consciência singular de atração ou de repulsão, é operar uma verdadeira passagem ao infinito análoga a que nós operamos quando percebemos *um tinteiro* ou o *azul* do mata-borrão” (Sartre, **2003**, p.109).

É que são distintos, na fenomenologia, os conteúdos da *síntese* da consciência do *sentido* dessa consciência. Não nos caberia entrar em especificidades acerca de tal distinção aqui, mas vale destacar que essa realidade psíquica concreta será denominada como *noese* (ou seja, a *hylé* e atos intencionais), conforme Husserl, e os sentidos que lhes cabe, corresponde ao *noema*. Por exemplo, “árvore-percebida” é o *noema* da percepção que tenho neste momento e esse conteúdo noemático que pertence a cada consciência real, se trata do conteúdo significativo no qual o sujeito está implicado, “em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel” (Sartre, **2009**, p.57).

As emoções não serão entendidas por Sartre como estados de consciência, tal como a psicologia clássica entende, uma vez que não se trata de uma atividade reflexiva da consciência de retorno a si mesma. A título de exemplo:

“o medo não é originalmente consciência de ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência de perceber o livro. A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo” (Sartre, **2009**, p.56). – E, sendo assim, “o *sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo*” (id., **ibid.**, p.57).

Sentir repulsão já é consciência. Mas o ódio não é essa experiência de sentir repulsa. A repulsão é uma consciência instantânea. Mas o ódio não se dá no instante. A emoção:

“busca conferir ao objeto, por ela mesma e sem modificá-lo em sua estrutura real, uma outra qualidade, uma outra existência ou uma menor presença (ou uma maior existência, etc). Em suma, na emoção é o corpo, que dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. Se a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos”. (Sartre, **2009**, p. 65).

Sartre destaca: eu **odeio** outrem e projeto que o odiarei para sempre e, por outro lado, como faria essa passagem de uma síntese de ódio a partir de uma consciência imediata e instantânea de repulsa? O que é possível afirmar, sem me comprometer com o futuro, é que sinto repulsão por alguém nesse momento. A repulsa é instantânea, pois é consciência voltada para o mundo. O ódio, ou melhor, o estado, é síntese da consciência reflexiva. Isso permite afirmar que no *estado* há um caráter de passividade que lhe é constitutivo, seu modo de existência é de ser relativo à consciência reflexiva, portanto ele é *inerte*.

Outro conceito que Sartre lança mão nesse momento da obra é o de **emanação**. A emanação é o modo como se ligam os estados psíquicos *inertes* às espontaneidades da consciência – ou seja, como a consciência de desgosto irá aparecer à reflexão como uma emanação “espontânea”¹¹ do ódio: “a repulsão se dá, de alguma maneira, como produzindo-se a si mesma *na ocasião* do ódio

¹¹ Espontâneo aparece entre aspas aqui, pois, como veremos adiante no item E, a espontaneidade do Ego é uma espécie de espontaneidade forjada.

e às *custas* do ódio. O ódio aparece através dela como aquilo do qual emana. Reconhecemos de bom grado que a relação do ódio à “*Erlebniss*” particular de repulsão, não é lógica. É uma ligação mágica, seguramente. Mas somente queremos descrever, e, além disso, logo veremos que é em termos exclusivamente mágicos que devemos falar da relação do Ego com a consciência.” (Sartre, **2003**, p. 111-12). A tal *magia* do psíquico repousa nessa relação suposta que se daria entre as emoções como existindo sem mediação da consciência e, mais, como se houvesse uma personalidade (o Eu) como sendo um constituidor da própria realidade, e até mesmo como constituindo seus estados, “minha consciência de repulsão me parece “*vir do eu*”, exprimir uma face de minha personalidade, tirar sua existência de um fundo de cólera em mim. A emanação joga uma regra intermediária entre o estado inerte e a consciência espontânea” (Mouillie, **2000**, p.53). O que veremos ser justamente o contrário.

4.2 Constituição das ações

As ações existem como intermediárias entre os estados e as qualidades. Ocorre quando o ato psíquico representa uma existência transcendente. Sartre as precisa como sendo os *atos* de toda atividade sintética da consciência, ou seja, meios que visam a fins, na medida em que o ato representa uma síntese psíquica transcendente que o Eu deve viver. São atos como dirigir, tocar piano, cujas relações se dão “no âmbito das *coisas*”. Já, dentre as ações psíquicas estão: raciocinar, duvidar, meditar, etc. A ação é tudo aquilo que pode ser dividido em momentos – são consciências concretas ativas – isto é, uma consciência reflexiva que se dirige sobre as consciências e apreende a ação

como um todo. Essa intuição como ação total entrega como *uma unidade transcendente das consciências ativas*.

De acordo com Marcus Sacrini (Sacrini, **2012**, p.121), que aborda o tema da reflexão pura e reflexão fenomenológica em Sartre e Husserl, é importante atentarmos para o desafio que Sartre se insere ao promulgar uma reflexão instantânea. Como é o caso das consciências ativas descritas aqui. Marcus afirma que:

“Sartre desenvolveu sua reflexão pura ao radicalizar o critério de evidência estabelecido por Husserl para a reflexão fenomenológica. Só é legítimo reconhecer como evidente, para a reflexão sartriana, as vivências instantâneas. Esse seria o núcleo de pura imanência com base no qual se poderia acompanhar como toda transcendência empírica é constituída, inclusive os estados psíquicos e ações, tomados por Sartre como objetos transcendentos, frutos de sínteses que excedem o campo transcendental instantâneo da consciência” (Sacrini, **2012**, p.12)

Para ele, Sartre apenas nos oferece uma abordagem suficiente da temporalidade constituinte da consciência no livro *Esboço de uma teoria das emoções, de 1939*. Nesta obra, a consciência pré-reflexiva aparece “*como uma autodeterminação espontânea a partir do nada*”. Mas ali afirma uma dimensão da temporalidade fenomenológica que passa a constituir tais vivências irrefletidas. Sartre descreve a escrita, por exemplo, como “*tomar consciência ativa das palavras enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto elas são escritas por mim*” (Sartre, **2009**, p. 59). Ou seja, ainda estamos no solo da consciência reflexiva, *sem* Eu. A consciência, no ato de escrever, por exemplo, não toma consciência de cada letra por isolado, há um

esquema temporal amplo em que se apreende a ação total. Vejamos: “apreendo intuitivamente as palavras enquanto têm essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de serem criadoras por si mesmas, de serem passivamente criadas” (Id., *Ibid.*, p. 59). Como atenta Sacrini, tal ação global não é mais reduzida a uma justaposição de fases instantâneas isoladas. “No momento em que traço uma delas, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas de letras que minha mão forma: estou num estado especial de espera, a espera criadora, espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar” (*Idem*, p.59).

Assim sendo, a *dúvida* parece ser um bom exemplo de como uma ação se constitui. Ao questionar sobre algo, visa-se o mundo, duvida-se de algo no mundo. Essa dúvida espontânea se trata de uma **consciência**, o que implica também que não coloca uma outra consciência como objeto, mas o próprio mundo. Por outro lado, a dúvida utilizada como método por Descartes é uma **ação**, ou seja, é um **objeto transcendente** da consciência reflexiva. É uma meditação, ou seja: a consciência de duvidar sobre o mundo é o objeto de minha consciência atual. É possibilitada pela reflexão. Sobre isto, Sartre nos chama atenção: “vê-se aqui o perigo: “Duvido, logo, existo”. Se trata da dúvida espontânea que a consciência reflexiva toma em sua instantaneidade -, ou se trata justamente da empresa de duvidar? Esta ambiguidade, nós temos visto, pode ser a fonte de graves erros” (Sartre, **2003**, p. 112).

A questão que Sartre investigará é a do estatuto da afirmação cartesiana acerca do cogito. Quando diz: “*Duvido, logo sou*”, o que Descartes estaria afirmando de fato? Suspende o juízo não é duvidar, mas se trata de uma etapa

necessária da dúvida. Dessa forma, para que haja dúvida, essa suspensão seria motivada quando a razão não teria condições suficientes para afirmar ou negar algo. É nesse sentido que a dúvida, enquanto objeto da consciência reflexiva, lhe “aparece sobre o fundo de uma compreensão pré-ontológica” do ato de conhecimento. Essas articulações que estruturam a dúvida *modificam* o mundo e também a realidade humana, “enquanto ser-no-mundo”, já que “pressupõem a existência de um *objeto* de conhecimento e dúvida, ou seja, uma permanência transcendente no tempo universal; portanto, a dúvida é uma *conduta* que representa um dos modos de ser-no-mundo da realidade humana. Descobrir-se duvidando já é estar adiante de si mesmo, no futuro (que encobre o objetivo, a cessação e a significação dessa dúvida) estar atrás de si, no passado (que oculta as motivações constituintes da dúvida e suas fases de desenvolvimento), e estar fora de si, no mundo (como presença ao objeto de que se duvida) (...). Ora, se examinarmos acuradamente, a reflexão é o Para-si que tenta se recuperar como totalidade, em perpétuo inacabamento. É a afirmação do desenvolvimento do ser que é para si sua própria revelação” (Sartre, **2013**, p. 215).

4.3 As Qualidades como Unidades facultativas dos Estados

As qualidades representam o conjunto de virtualidades, latências, e potências que constituem nosso caráter e nossos hábitos. Ela é uma disposição de ânimo inata ou adquirida que contribui para *qualificar* o sujeito. É uma *qualidade* ser irascível, trabalhador, ciumento, ambicioso, etc.

O Ego é, *diretamente*, a unidade transcendente dos estados e das ações espontâneos. Mas há momentos em que há intermédio da qualidade entre eles.

A qualidade é uma espécie de atualização entre o estado ou a ação. Colocando em termos sartrianos, ela é a *unidade objetiva das passividades*, isso quer dizer, que “na ausência de toda *consciência* de ódio o ódio se dá como existente em ato”, ela se apresenta como sendo algo que existe realmente, mas o modo de sua existência é de “ser em potência”. ” (Sartre, **2003**, p. 113).

Ela é *virtualidade*, por exemplo, ao se dar quando unificamos as várias manifestações de sentimentos que foram tidos frequentemente em alguma situação e projetamos alguma disposição para produzir isso novamente. A qualidade não unifica espontaneidades como nos outros casos: estados, consciências, ações, mas *passividades* – as várias cóleras, significadas como *ódios* serão intencionadas como uma disposição para produzi-las futuramente.

4.4 Constituição do Ego como polo das Qualidades, Estados e Ações

Considerando as descrições anteriores acerca da dinâmica entre o Ego e seus estados, qualidades e ações, podemos ver que ficamos diante de dois aspectos distintos, possibilitados pela redução da fenomenologia. De um lado, acessa-se o psíquico enquanto objeto que é transcendente em relação à consciência reflexiva, e, de outro, o psíquico, objeto de estudos da psicologia.

Objeto da reflexão, o Ego sartriano aparece à consciência reflexiva como realizando, por sua vez, “a síntese permanente do psíquico” (Sartre, **2003**, p.114). Considerado em sua dimensão psíquica, e não *psicofísica*, ele o investiga como uma totalidade de síntese que não se dissipa e que se auto suporta. Quando tratado como polo dos estados, ações e, em certos momentos, das qualidades, o Ego é colocado na seguinte dinâmica em relação à consciência: consciência reflexiva <ego> psíquico.

O Ego é a totalidade concreta dos estados e ações que ele sustenta – é uma totalidade infinita de estados e ações que nunca se reduz a *uma* ação ou a *um* estado. “Se procurássemos um análogo para a consciência irrefletida do que é o Ego para a consciência de segundo grau, pensaríamos antes que seria necessário imaginar o *Mundo*, concebido como a totalidade sintética infinita de todas as coisas” (Sartre, **2003**, p. 210). Ocorre que o Ego, aparece sempre no horizonte dos nossos estados, muito semelhante ao modo como o sujeito percebe os objetos do mundo, sempre podendo fazer uma alternância entre um o “entorno imediato” e a apreensão do *Mundo* como “uma vasta existência concreta” (*id.*, **ibid.**, p. 210).

Para Sartre, o Ego está em relação aos objetos psíquicos de modo similar a como o mundo está para as coisas, aparecendo aos estados como se fosse inseparável deles. Assim, ao se emitir um juízo como “*Eu* sou amoroso”, o Ego tem quase que uma função sintática, pois “isso não pode ser senão para os ligar prontamente”. Ocorre, que uma separação dos estados e do Ego, “conduziria a uma significação vazia e falsa se ele não se desse como incompleto e se ele não se completasse por meio de um movimento de síntese fenômenos psíquicos. Como forma de suporte, o Ego estaria *indiferente* às qualidades psíquicas que suporta “mas o Ego, como veremos, nunca é indiferente a seus estados, ele é “comprometido” por eles”(*id.*, **ibid.**, p. 115). Fato semelhante ocorre ao observarmos uma melodia, como nos sugere Sartre, em que as notas musicais não estão apenas *suportadas* por ela mas, quando em conjunto, fazem parte de uma *unidade indissolúvel* em que tais notas, enquanto elementos desse absoluto, somente seriam possíveis de serem concebidas separadas por um exercício de abstração. Tomando-se de um lado uma *totalidade concreta* e de

outro, fazendo as vezes de um predicado, *uma qualidade abstratamente separada da totalidade*, e que tem sentido somente enquanto ligada à totalidade.

Sartre se recusa em ver o Ego como um polo que seria o suporte que se revela à intuição, – na qual é dado como produzindo seus estados – não trata de conferir um *sentido* unificador aos estados. Mas, ao unificar as consciências enquanto um sentimento, de “amor”, por exemplo, o sujeito completa um certo sentido, e qualifica seus estados e ações. Mas ao se associar tais estados a essa totalidade concreta, que é o “Eu”, não há uma ação de se *completar* um sentido. A relação do Ego com as suas qualidades, estados e ações não é uma relação de *emanação*, como coloca Sartre, (como se dá a relação da consciência com o sentimento), tampouco uma relação de atualização (como a relação da qualidade com o estado). Mas sim, “uma relação de produção *poética* ou, se se quiser, de *criação*” (id. *Ibid.*, p. 116).

Por essa característica obtusa de um Ego que pareceria estar forjando a própria constituição do vivido, é que ele pode ser “*duvidoso*”. Pois, é enquanto ultrapassado pelos estados, qualidades e ações que parece, também se identificar também com o produto das vivências. Isso não significa que essa noção se oponha a uma outra dimensão mais certa, e verdadeira, entretanto, apenas que esse Ego quando intencionado carrega consigo tal característica. Os estados são ligados ao Ego pelas qualidades, mas é ele quem se mostra como se fosse origem dos estados. Esse tipo de criação é denominada de “criação *ex nihilo*”, pois é como se o estado não aparecesse como existindo antes de um “Eu” que o toma pra si. Ele não aparece como existindo por meio de cada qualidade. “Mas, ao contrário, o Ego mantém suas qualidades graças a uma verdadeira criação continuada” (id. *Ibid.*, p. 117).

O Ego pode se mostrar como produtor dos estados, qualidades e ações, entretanto ele é passivo em relação a estes. A intuição do Ego pela consciência se dá quando este é apreendido ao mesmo tempo em que é *constituído* pela consciência reflexiva. Sartre define essa peculiaridade como sendo “um lar virtual de unidade”, pelo que a consciência constitui o Ego como num sentido *inverso* ao de sua produção comum. Em uma primeira atividade existem as próprias consciências, por meio delas, se constituem os estados, depois, através dos estados, o Ego. A síntese das experiências não é realizada pelo Ego, mas pela própria consciência: “na medida em que o Ego é projeção da consciência, sua síntese é tal como a desta: indissolúvel e passiva. No fundo, trata-se apenas de uma só e mesma síntese, realizada no nível ainda da consciência: é a consciência já unificada que é projetada como Ego” (Moutinho, **1995**, p. 42).

Sartre denomina essa atividade do Ego, como uma espécie de espontaneidade “*bastarda*” dele, em que ela seria apenas *representada* em um objeto, essa “torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente seu poder criador na exata medida em que se torna passiva. Donde a irracionalidade profunda da noção de Ego” (Sartre, **2003**, p. 121). Isso porque a ordem é invertida: uma consciência volta-se para o mundo para “escapar a si”, tais consciências são dadas como que *emanando* dos estados, e os estados como produzidos pelo Ego. A consciência projeta sua própria espontaneidade no Ego, objeto do mundo, a fim de lhe conferir o poder criador.

O Ego aparece exclusivamente pela reflexão, em virtude do que está separado do mundo¹². O Ego não estará no mesmo plano que o mundo, já que também é uma dimensão de interioridade (a interioridade da consciência

¹² Sartre faz uma separação radical entre Ego e mundo na *Transcendência*, mas tentará diminuir essa distância em obras posteriores.

refletida, que é visada pela consciência reflexiva). O que Sartre entende por interioridade? Diferentemente das teorias idealistas, em que a consciência reflexiva colocava em convergência *ser* e *se conhecer*. A consciência reflexiva, para ele, conforme a intencionalidade, é entendida de modo tal que sua essência implica a sua existência. Isso lhe permite concluir que: “se vive a interioridade (que se *existe interiormente*), mas não se contempla esta interioridade já que ela estaria para além da contemplação, como condição da contemplação” (Sartre, **2003**, p. 119). Não se trata apenas de a consciência reflexiva pôr a consciência refletida e, daí, a interioridade. Mas, definido como um caso especial, o Ego se entrega à consciência como interioridade dela, entretanto: “ele é interior *para ele* e não *para* a consciência” – o Ego é *íntimo* à consciência reflexiva, pois aparece como emanando desta. Mas também é *indistinto*, enquanto se mantém opaco a ela (a consciência coloca o objeto para sair de si, ela afirma o objeto como uma forma de não ser ele, como veremos, anos mais tarde, no argumento de nadaificação, em *o Ser o Nada*). Tal indistinção, para Sartre, “é a interioridade vista de fora ou, se se preferir, a projeção degradada da interioridade” (Sartre, **2003**, p. 120).

De acordo com Sartre e sua distinção entre consciência e conhecimento, o Eu é um desconhecido e permanecerá assim – enquanto objeto para a consciência. A tentativa de um possível “conhecer-se” estaria mais aliada a um esforço em reconstituir tal introspecção enquanto fragmentos isolados, do que através de uma intuição, como ele nos é dado de fato. A intuição do Ego não poderia se comprometer com o conhecimento completo de nós mesmos, já que revela-o em perfis, como *unidade sintética* que é, não podendo ser *unidade infinita* (e definitiva), tampouco *unidade ideal* de todos nossos estados e ações.

Dado de maneira *especial* à consciência reflexiva, o Ego sartriano “somente aparece quando não é olhado”. A visada reflexiva tem como seu foco de intenção o próprio vivido da consciência refletida, e o Ego apenas surge como no horizonte de emanação dos estados e ações. “Com efeito, procurando apreender o Ego, por ele mesmo, e como objeto direto de minha consciência, eu recaio sobre o *plano irrefletido* e o Ego desaparece com o *ato reflexivo*. Daí a impressão de incerteza exasperante, que muitos filósofos traduzem colocando o Eu aquém do estado de consciência e afirmando que a consciência deve se voltar sobre ela mesma para aperceber o Eu por detrás dela. Não se trata disto: *por natureza* o Ego é fugitivo” (Sartre, **2003**, p.122). Para Sartre, o Eu é um conceito vazio, que suporta nossas ações enquanto são qualidades do mundo e não da consciência.

4.5 O Eu e a Consciência no *Cogito*

O Eu não é condição necessária à promulgação do *cogito*, visto que “*ele nunca é unidade direta das consciências*” (Sartre, **2003**, p. 124). A indagação que pode ser feita é como esse Ego apareceria ao *cogito* se ele se trata da apreensão de uma consciência pura não havendo estados ou ações constituintes. Ocorre que, segundo Sartre, ao efetuar o *cogito*, Descartes o está fazendo em relação a uma dúvida – essa que se dá como um método, como vimos mais acima, como empreendimento de um Eu. “É completamente natural que o *Cogito*, que aparece no termo destes empreendimentos e *que se dá como logicamente ligado à dúvida metódica*, veja aparecer um Eu em seu horizonte” (Sartre, **2003**, p. 124). Aquela passagem da *imanência à transcendência* tratada acima acerca do vivido de repulsão para o ódio é a mesma relação que se

estabelece aqui entre consciência e o *Eu*, “a descrição do *cogito*, diz Sartre, mostra que a apreensão de uma consciência por outra se dá sem perfis, sem facetas. Já o objeto espaço-temporal se dá através de uma “infinidade” de aspectos” (Moutinho, **1995**, p. 35).

Para Sartre o *cogito* trata-se de uma consciência espontânea, mas que estaria ligada sinteticamente às consciências de estados e ações. O que implicaria isso é o fato de o *cogito* se dar, ao mesmo tempo, enquanto *resultado lógico* da dúvida e também como aquilo que *lhe põe fim*. A apreensão reflexiva e espontânea não é motivada apenas pelo seu ato de intencionalidade, visar o mundo, o que não se dá ao empreender a dúvida metódica. Portanto, a relação do Eu no *cogito*, como descrita acima, se dá de modo tal que o Eu aparece no horizonte do “*Eu penso*” e não enquanto produzindo a própria reflexão, *espontaneidade consciente*. “A consciência produz-se diante dele e vai à sua direção, vai ao seu encontro. E isto é tudo que se pode dizer” (*idem*).

O Ego não pertence mais à consciência, tampouco à interioridade, finalmente o campo transcendental está purificado e, as consequências são significativas. O campo transcendental finalmente é purificado e, agora, não há mais coincidência entre a consciência e uma estrutura egológica; e a “vida interior”, que era inerente às considerações acerca da consciência (na história da filosofia), não possui mais lugar aqui. O Ego é apenas *objeto* para a consciência

Como objeto externo à estrutura da consciência, o Ego deixa de ser de acesso privilegiado a um sujeito.¹³ Ao ser tratado como sinônimo de consciência e interioridade constituintes das experiências, o Ego parecia ter acesso

¹³ Até aqui se fazia uma distinção radical entre a objetividade de uma coisa espaço-temporal ou de uma verdade eterna e a subjetividade dos “estados” psíquicos. (Sartre, **2003**, p.124)

privilegiado a seus próprios estados. Mas “a fenomenologia veio ensinar-nos que os *estados* são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não saberia se contrair na unidade da interioridade de uma ‘consciência’” (Sartre, **2003**, p. 124). Ocorre que o ego não é proprietário da consciência, é objeto dela.

De modo que os sentimentos são passíveis de apreensão por quem quer que seja – apesar de se darem a um e outro por procedimentos distintos, “uma apreensão pela *consciência de que é* o “Eu”, e outra apreensão intuitiva menos clara, mas não menos intuitiva” (Sartre, **2003**, p. 126), – ele é acessível a outras consciências por não ser mais ato interno e substancial.

Nessa empreitada Sartre também libera dois campos distintos, um que é acessível à ***fenomenologia*** e outro à ***psicologia***.

Definir a consciência pela transcendentalidade, é ao mesmo tempo defini-la como movimento. A consciência concebe o objeto em um duplo movimento: escapa a si e se coloca no mundo. Para Sartre, a concepção do Ego enquanto objeto, permite com que haja uma esfera acessível à psicologia, em que se atentam à introspeção e ao que lhe é externo e outra dimensão, que é *transcendental pura* - esta apenas acessível à fenomenologia. Mundo e subjetividade estão ligados pela objetividade em relação a esta consciência absoluta. Para Sartre, a consciência, “quando purificada do Eu, nada tem de um *sujeito*, igualmente não é uma coleção de representações” e, enfim, pode afirmar sua condição de existente: “ela é simplesmente uma condição primeira, é uma fonte absoluta de existência” (*idem*).

Conceber o Ego como objeto do mundo e acessível à intuição de outras consciências é um argumento que vai contra as teorias solipsistas. Sendo

transcendente, o Eu *participa* do mundo. Não é um absoluto e não “cria” o mundo, pois recai sobre a *epoché* fenomenológica: “e o solipsismo torna-se impensável desde que o Eu não tem mais posição privilegiada. Em vez de se formular “apenas eu existo como absoluto”, deveria se enunciar “apenas a consciência absoluta existe como absoluto”, o que é, evidentemente, um truísmo. “Meu *Eu*, com efeito, *não é mais certo para a consciência que o Eu de outros homens*. Ele apenas é mais íntimo” (Sartre, **2003**, p.130).

Finalmente, o outro impacto dessa concepção do Ego diz respeito ao aspecto moral, que Sartre desenvolverá mais profundamente ao longo de sua filosofia. Trata-se de atentar para um caráter menos idealista da fenomenologia em detrimento de outras vertentes filosóficas que o antecederam. Ele é um defensor da fenomenologia enquanto uma corrente “realista”, que concede ao homem um retorno ao mundo para ficar frente a todas as suas potencialidades, bem como suas “angústias e sofrimentos”. Para ele, somente a recusa de um Eu enquanto estrutura da consciência absoluta é passível de revelar a *existência* – a qual é dotada das mesmas características essenciais do mundo. Enquanto ligados, em definitivo, Eu e Mundo pela impessoalidade da consciência, se poderá falar em superações de um modo de se fazer filosofia dual, em que se polariza sujeito e objeto, e que passa a tratar o mundo apenas como representação a um sujeito inacessível. Para Sartre a consciência purificada é *condição e fonte da existência* – “e a relação de interdependência que ela estabelece entre o “Eu” e o Mundo é suficiente para que o “Eu” apareça como que “em perigo” diante do Mundo, para que o “Mim” (indiretamente e por intermédio dos estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Nada mais é

necessário para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (Sartre, **2003**, p.131).

Terceira parte: a Liberdade

5. A Liberdade

Buscamos apresentar, nos capítulos precedentes, o desenvolvimento inicial do projeto filosófico sartriano erigido a partir de sua teoria de uma consciência purificada, que é assumida pelo filósofo como intencionalidade. E, a fim de que possamos continuar a acompanhar os desdobramentos e os impasses dessas definições, seguimos agora para a análise de sua crítica ao idealismo cartesiano, no que diz respeito às noções de liberdade e necessidade. Entendemos que os debates presentes neste último capítulo seguem em decorrência das indagações vistas anteriormente acerca de como deve ser constituída a consciência para que ela seja o próprio fundamento da liberdade, tal como Sartre tratará de estabelecer em suas obras posteriores. Desse modo, a crítica de Sartre à noção de liberdade fundada pelo cartesianismo, nos parece ser um passo em direção a sua própria proposta em relação a este tema: a sua definição de liberdade enquanto escolha absoluta, como condição e fundamento do homem. Isso se dá, veremos, como continuidade de seu projeto de descrição da consciência purificada, ao passo em que se mantém aliado ao propósito de ultrapassar o idealismo e seus procedimentos, visando fundar uma ontologia fenomenológica e uma filosofia da existência. Pretendemos apresentar os pontos de distinção e de convergência entre as duas noções de liberdade. Por fim, trataremos de expor como tais conceitos estão situados na economia da obra filosófica de Sartre, não com o propósito de adentrarmos nos pormenores

dos debates que a noção de liberdade alcança em obras futuras, mas apenas levando em conta como os desdobramentos do exposto por nosso trabalho representam um fundamento para o que vem a seguir.

5.1 A Liberdade Cartesiana: uma crítica

Em seu ensaio *A Liberdade Cartesiana*, publicado em 1947 junto ao compilado de ensaios reunidos sob o título de *Situações I*, Sartre apresenta uma crítica a como Descartes fundamentará e definirá o conceito de liberdade e, como consequência, termina por se desvincular da noção de consciência subjetivista. Podemos afirmar que ambos os filósofos têm como ponto de partida em seus sistemas filosóficos a consciência como atividade do homem. Desse modo, o aspecto central ao qual nos debruçarremos e que coloca em distância as duas concepções filosóficas, em se tratando da liberdade, será o papel conferido ao pensamento, bem como a definição de consciência nas duas filosofias. Tais distinções serão centrais ao debate apresentado aqui.

Sabemos que o projeto filosófico de Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, pretende partir de uma evidência promulgada pela intuição do pensamento, que afirma há um só tempo a existência e o pensamento do *Eu*. Será, portanto, por meio de uma intuição autoevidente do pensamento e de si, que Descartes fundamentará e fundará uma teoria do conhecimento. E, desse mesmo modo, pautará sua doutrina da liberdade na afirmação do *cogito*, isto é, levando em conta sua noção de subjetividade.

Nos voltamos a essas descrições do texto cartesiano, pois Sartre nos chama atenção para um duplo aspecto na descrição da liberdade do filósofo. Tratemos do primeiro aspecto. Nele, a liberdade repousaria na tendência da

vontade em buscar sempre o que é *verdadeiro*, sendo tal escolha possível de ser experimentada a partir das ideias que lhe são apresentadas pelo entendimento. O que definiria a liberdade como a tendência da vontade em aderir ao verdadeiro, que é presente nelas e expressão das ideias claras e distintas. Ainda remontando à dinâmica das faculdades do juízo, a saber, vontade e entendimento, a vontade ali corresponderia à busca humana pelo verdadeiro, ou pelo esclarecimento do entendimento que apresentaria à vontade as ideias às quais ela deveria aderir. Desse modo, a liberdade é assimilada ao ato de julgar, mais especificamente à vontade, enquanto faculdade de assentir ou negar às ideias que lhe são apresentadas pelo entendimento e, nesse sentido, o livre-arbítrio estaria definido, antes, como Sartre nos descreve, como um exercício do pensamento do homem que, ao afirmar as ideias claras e distintas, instaura a verdade no mundo, do que propriamente como um ato de criação. Assim, em Descartes, “sua experiência primeira não é a da liberdade criadora “*ex nihilo*”, mas antes a do pensamento autônomo, que descobre por suas próprias forças relações inteligíveis entre essências já existentes” (Sartre, **2005**, p.285).

Conforme tais descrições das faculdades implicadas no juízo, estaria no escopo do entendimento a clareza e a distinção como critérios mínimos para as ideias. Nesse sentido, é a partir do entendimento que o homem poderia distinguir entre o bem e mal, o certo e o duvidoso. E a manutenção do “bom” uso das faculdades do juízo, a saber, a limitação da vontade infinita ao entendimento finito, seria o princípio suficiente para que o homem não sucumbisse ao erro e se mantivesse dentro dos limites de prudência em escolher o certo, que é o mais condizente com a perfeita constiuição de sua natureza, em conformidade com o que suas faculdades lhe garantem. Desse modo, o mal uso dessas faculdades,

ou seja, a não limitação da vontade pelo entendimento, é de responsabilidade do homem e, portanto este se torna o responsável pelo erro.

A crítica estabelecida por Sartre, repousaria no fato de que o homem, tal como é descrito por Descartes, não participaria da produção das ideias mas apenas de sua contemplação e conseqüente afirmação ou negação. Nesse sentido, o verdadeiro seria dado enquanto um sistema total de pensamentos, cabendo ao homem apenas a adesão à verdade. Em um âmbito em que a ordem das verdades aparece como efeito da vontade divina, o verdadeiro irá se afirmar por meio dessas individualidades incompletas e, nesse interim, a subjetividade é resumida apenas à liberdade de aderir ao verdadeiro. A autonomia do sujeito, que em Sartre está associada à produção, diante desse primeiro aspecto entrevisto por Sartre na liberdade cartesiana, se trataria de uma manobra da atenção e da inteligência para produzir o pensamento, o que evitaria interferências externas. Desse modo é entendido por “livre-arbítrio”, “antes o exercício de um *pensamento* independente do que a produção de um ato criador” (*idem*). Para Sartre, na liberdade cartesiana, dada nestes termos, a autonomia, tão característica do sujeito cartesiano, não parece conciliar-se bem com a mera possibilidade de assentimento. Autonomia, liberdade e independência estão atreladas ao fato de as faculdades humanas afirmarem por meio da concepção de seu pensamento a verdade divina e inserí-la, através de tal afirmação, no mundo.

Ao nos atentarmos à Quarta Meditação, momento da obra *Meditações Metafísicas* em que o filósofo discorre sobre a questão da verdade e da falsidade, Descartes apresenta a problemática do erro no juízo e, em seu sistema, o erro assume o lugar de uma escolha humana. Nesse caso, o erro não poderia advir,

bem como não advém, de Deus, cuja inteligência e vontade são infinitas e ilimitadas, mas do próprio homem, este finito e dotado de limites. O erro, em Descartes, também não é simplesmente negação no sentido de falta, mas também, *privação de conhecimento*, o que nos coloca diante de duas questões. A primeira, que diz respeito ao caráter *negativo* das escolhas humanas e que considera o erro advindo apenas de uma falta de ser própria à natureza humana. A segunda, que considera o erro segundo uma *privação*, enquanto falta de conhecimento, é de responsabilidade humana e, mais especificamente, das faculdades do juízo, a saber a *vontade* e o *entendimento*. Em ambos os casos, para Descartes, Deus não é responsabilizado pela existência do erro. Uma vez que, ao atribuir ao poder divino à criação das faculdades humanas, estas não são, no entanto, no que tange a sua constituição, passíveis de falha, de erro. Sendo assim, o erro só é apenas passível de ser causado por um desvio na *conduta* dessas faculdades, ou seja, por um *uso* indevido de tais faculdades realizado pelo homem e, assim, adentramos no escopo do outro aspecto acerca da liberdade cartesiana.

Para Sartre, o poder do homem em recusar a verdade é uma maneira de salvaguardar a subjetividade humana em meio a um sistema de pensamentos já postulado. Mas como isso ocorreria se é irresistível ao entendimento sua vinculação com as ideias verdadeiras? É o que veremos ocorrer por meio do empreendimento da dúvida. Essa possibilidade de recusa é o que irá constituir, segundo Sartre, o segundo aspecto da liberdade cartesiana ao qual nos referimos. Neste aspecto, a possibilidade do ato livre está atrelada à dúvida. Na medida em que, na ordem das paixões, o sujeito cartesiano empreende a dúvida como um método para a suspeição do juízo e, ao fazê-lo, coloca a si mesmo e o

mundo em suspensão, assim irá conquistar certa autonomia em relação a Deus e, contra o Gênio Malígnio, se depara com um fundo de negatividade em que o poder de dizer não a tudo o que não for verdadeiro, a recusa ao erro – que é apenas o que lhe é permitido, na medida em que não possui um poder de criação, segundo Sartre – é o grau máximo da potencialidade do sujeito cartesiano em ser independente. É certo que o entendimento, tal como é constituído em conformidade com a perfeição divina, sempre nos indica e propõe a verdade e, com isso, nos coloca diante de uma liberdade plena (segundo Descartes), mas cabe à vontade poder fazer suas escolhas mesmo que elas indiquem “o mais baixo grau de liberdade”.

Diante disso, caberá a Sartre elogiar Descartes, pois presume que ele entreveja na liberdade humana o *não ser*, o qual, ainda que *não seja produtor* no homem, apresenta poder de opção. Nesse momento da liberdade cartesiana, o livre-arbítrio estaria associado a uma dimensão negativa, em detrimento de toda positividade esmagadora divina que é responsável pelo ser, pela verdade e pelo bem.

Sartre também concede a Descartes uma certa noção de responsabilidade humana na medida em que pode afirmar a verdade e, assim, permitir com que ela exista no mundo, uma vez que “o verdadeiro é coisa humana já que devo afirmá-lo para que ele exista” (Sartre, **2005**, p. 287), bem como também o elogia por conferir a inteligência humana sua devida importância, pois enquanto exercício do pensamento, é por meio de tal exercício de atenção do pensamento, em detrimento de tudo o que lhe é externo, que Descartes concluiu que: “a menor manobra do pensamento mobiliza todo o pensamento (...)” (Sartre, **2005**, p. 286). Fundamentos caros ao humanismo.

Entretanto, Sartre destaca a distinção entre a experiência de uma *autonomia* de pensamento e a experiência de uma *produtividade* do pensamento. De fato, no exercício de pensamento cartesiano “tudo está prescrito: o objeto a ser descoberto e o método” (*idem*). Sendo assim, a questão imposta por Sartre é: de que modo o pensamento, possuindo definições acerca da necessidade das essências, poderá coincidir com um ato livre? A questão se torna ainda mais complexa na medida em que se assume a vontade divina como provedora desse sistema de pensamentos. Defende-se, dessa maneira, que o verdadeiro se mostra ao sujeito como aquilo que essencialmente deve ser apreendido. Assim, para Sartre, a liberdade, bem como a própria subjetividade, estão limitadas: “ou a subjetividade não é senão a simples liberdade de aderir ao verdadeiro (no sentido de que, para alguns moralistas, não há outro *direito* senão o de fazer seu *dever*) ou então não passa de um pensamento confuso, uma verdade mutilada, da qual o desenvolvimento e o esclarecimento farão desaparecer o caráter subjetivo” (Sartre, **2005**, p. 287). Nesse âmbito em que verdade e pensamento coincidem, perde-se o homem, para dar lugar a um sistema total de pensamentos, local onde pode ser encontrado a verdade. E, sendo assim, não é possível *produzir* ideias, mas passivamente contemplá-las. Deus, enquanto criador, é a própria vontade em sentido amplo, já que para a divindade *querer* e *conhecer* são dados em um ato único. O ato humano livre aqui, para Descartes, estaria assimilado a um valor de estar em conformidade com ele, em detrimento de uma liberdade de autonomia de escolha (que para Sartre é entendida como possibilidade de criação). Acessar tais ideias, faz o homem lembrar que é sua imagem e semelhança, pois quando Deus “ilumina” o entendimento, está se afirmando por intermédio da vontade humana, na medida

em que “é que na embriaguez do ato de compreender sempre aparece a alegria de nos sentirmos responsáveis pelas verdades que descobrimos” (Sartre, **2005**, p. 285).

Em resumo, as ideias cartesianas acerca da liberdade introduzem dois aspectos a serem avaliados por Sartre: um em que ela é definida pelo movimento espontâneo em direção à algo verdadeiro, garantido pela clareza e distinção as ideias concebidas pelo entendimento e que segue em conformidade com a vontade dividida. O outro respousaria na liberdade entendida em seu caráter de negatividade, havendo uma atividade da vontade através da **“recusa em assentir ao erro”** e **“aos pensamentos confusos”** (Sartre, **2005**, p.296), nesse segundo aspecto, estaria sendo preservada uma certa autonomia de decisão do sujeito. A crítica sartriana repousa na recusa à definição de autonomia cartesiana, em ambos os aspectos descritos acerca da liberdade. Para Sartre a autonomia só pode ser o ato livre de criação, cujo poder, em Descartes, no entanto, é conferido a Deus. Isso nos coloca diante de um outro sentido, entrevisto pelo filósofo, que entende ser um ponto importante desvelado pela filosofia de Descartes ao conferir à liberdade divina seu poder e papel de constituição. Para ele, Descartes conseguiu estabelecer com maestria o lugar da liberdade enquanto produtividade plena, cuja responsabilidade só poderia estar atrelada a um poder absoluto, no caso, o de Deus, absolutamente livre no seu ato de criar. E, apesar de entender que Descartes conferiu a Deus um poder que acredita ser do homem, aponta o grande feito filosófico de haver fundamentado a constituição do Ser na liberdade, esta criação absoluta, condizente com o caráter conferido por Sartre.

Apesar de não ser apreciado em profundidade pela filosofia cartesiana, o tema da negatividade, que para Sartre ali surge, é de extrema importância. Na filosofia sartriana da liberdade a negatividade será o grande desafio: pautar a definição humana na *negatividade*, estabelecendo a consciência como esse vazio de ser, como *nada* tal como o descreverá em *O Ser e o Nada*, e a partir daí fundamentar a liberdade como criação.

5.2 Escolha Absoluta: Sartre e a noção de Liberdade

Enquanto para Descartes liberdade é autonomia do pensamento, para Sartre ela é o próprio fundamento do ser. Salvaguardada toda a distância entre os dois filósofos e as divergências em relação às suas teorias acerca desse tema, a liberdade, podemos afirmar a existência de alguns aspectos comuns abarcados pelas duas filosofias. Ambos partem de uma noção de consciência subjetiva enquanto atividade humana, também entendem, cada um em seus termos, que a capacidade de auto-consciência é fundamental para a experiência consciente. E, por fim, para ambos a realidade objetiva não pode ser pensada sem um sentido consciente.

Entretanto, na medida em que a subjetividade cartesiana é atrelada ao Ego, Sartre possui a pretensão de esvaziar a consciência para poder defini-la pela intencionalidade e fundamentá-la, posteriormente, pela ontologia. É por essa via, portanto, a da admissão do *ser* da consciência, e não apenas através de uma filosofia da razão, que Sartre consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial. A consciência de Sartre recorre ao mundo, já que necessita dele para existir, mesmo que sua existência implique sua transcendência diante do mundo. Apesar de ambos os filósofos concordarem com a necessidade de haver um

sentido autoconsciente para a possibilidade da experiência, a concepção sartriana da subjetividade não irá compreender, como vimos, uma estrutura identitária na consciência, diferentemente da afirmação do *cogito* em Descartes, em que o Ego é parte essencial e fundamento da reflexão. Neste, com efeito, a realidade humana é dada através de uma capacidade própria de auto-referência que caracteriza a própria experiência da consciência enquanto ego, não recorrendo a nenhuma realidade externa. E, mais, a própria realidade externa é pautada na capacidade racional para fundá-la. Diante disso, o passo de purificação da consciência, retomando os capítulos precedentes, de liberação da consciência da egologia, de qualquer conteúdo e da noção substancialista – da qual a filosofia de sua época era partidária – parece ser ponto de partida para a fundamentação da liberdade em Sartre. Trabalho iniciado por Sartre, no *Ensaio*, e que terá continuidade em outros âmbitos ao longo de sua filosofia. Estamos nos referindo aqui à ontologia e em como essa concepção de consciência esvaziada contribuirá para o tema da liberdade.

A compreensão da liberdade como escolha absoluta em Sartre passa pelo entendimento da dinâmica do *ser* e do *não ser* em sua filosofia. Será em *O Ser e o Nada*, obra publicada em 1943, que tratará por estabelecer as descrições essenciais da consciência, ali descrita enquanto ser onto-fenomenológico. E, nessa toada, a consciência humana será descrita pelo filósofo enquanto um ser que é *Para-Si*, ou seja, o movimento intencional da consciência da fenomenologia, aqui assume o sentido de *ser* no mundo. E o homem, enquanto consciência, é o ser que é voltado para si mesmo mas que, ao contrário do mundo e de seus objetos não coincide consigo, pois é apenas movimento de saída de si e de visada intencional, conforme a fenomenologia. A noção pode

até mesmo se apresentar como um paradoxo: a consciência tem seu *ser* voltado para si mesmo, mas nunca pode contê-lo por completo, pois assim cessaria de ser. Ela é descrita como um vazio de *ser*, um *nada*. E apenas é enquanto intencionalidade, projetando-se para o exterior de si e do que visa, sendo consciente de si por um movimento explicitado por sua atividade de ser também temporalidade. De modo oposto, o ser do *Em-si*, isto é, os seres cujas definições estão estabelecidas, não possuem nem consciência de si, tampouco movimento, ou seja, o *Em-si* é inerte com seu ser completo. Isso implica dizer que, em distinção à consciência, o *Em-si* é.

Sartre define que “ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é” (Sartre, **2013**, p. 543). Isso quer dizer que, em um duplo movimento, há uma tentativa em se estabelecer um ser e, ao mesmo tempo, não poder se coincidir com ele já que isso cessaria o movimento da consciência de se transcender em relação ao mundo e a si. Além disso, a negativa em que se insere o Para-si determina o modo como a realidade humana irá permear o mundo, ou seja, definida pelo ser da consciência ela é responsável pela *negação* na medida em que é ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesma. É inserida nesse escopo, que a liberdade aparece na filosofia sartriana. A liberdade será descrita por esta própria nadificação e, sendo assim, será através da liberdade que o Para-si poderá escapar de seu ser.

A indeterminação de ser, marca da negatividade que o Para-si carrega enquanto fundamento, é apontada como sinônimo de liberdade, como veremos. A negativa colocada pelo Para-si virá sempre do lado da consciência que, ao visar o objeto, apenas poderá experienciá-lo como aquilo que ela não é. Ao fazê-lo, o Para-si também afirma o mundo, o que não implica dizer, para Sartre, que

o Para-si seja responsável pelo *ser* do que visa, no sentido em que o *nada* constituiria o *ser*, *mas no sentido em que empreende oposição ao ser do mundo*. *No entanto*, sendo em sua origem um nada, não se trata apenas de empreender oposição ao *ser* do mundo, mas em *ser* também dessubstancializada, negação pura. Assim, ao mesmo tempo em que a aparição daquilo que a consciência intenciona, e que é relativa à consciência, emerge como *ser* quando aparece a ela, ela também constitui-se, ao se negar em coincidir com o visado e consigo mesma. Essa afirmação do Para-si em vias de se afirmar como algo que empreende sempre uma relação de escape ao que é, será, em Sartre, o que vai permitir a afirmação da existência das coisas.

Além disso, tratará também de inserir outras questões para o sujeito sartriano como, por exemplo, a necessidade de ação. Ainda que sua liberdade seja radical, não será possível ao homem que escape à própria condição de ser livre para escolher sempre: “a liberdade é precisamente o nada que *é tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*” (Sartre, **2013**, p. 545).

Esse convite à ação será, com efeito, o mote central em que a liberdade sartriana estará inserida. Na medida em que à consciência é conferida a atribuição de ser o polo negativo com relação ao mundo e consigo, a própria *nadificação* requer do homem uma posição. Veremos como a incompletude do Para-si e sua transcendência, em vias de buscar o *ser*, serão o combustível para a ação.

5.2.1 Um projeto de Fenomenologia que visa a Existência

Sartre remonta à ação para explicitar sua liberdade. Segundo o filósofo “agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim” (Sartre, **2013**, p. 536). Esse agir, como veremos, implica a própria condição da existência humana, tratando por determinar a relação do homem com o mundo. Pois será somente na medida em que o homem irá fazer-se é que poderá ser, conhecer os limites de seu entorno, que tratam de situá-lo, podendo assim experimentar o que é liberdade.

O que motiva a ação é, portanto, o ato de escapar ao Em-si na medida em que o Para-si se nadifica em direção às suas possibilidades, mediante sua transcendência. Por meio dessa relação de projeção é que o Em-si poderá se apresentar para o sujeito. É, enquanto transcendência, que o sujeito busca seu ser fora dele, de modo que é nesta recusa de uma situação apresentada, ao se buscar as próprias possibilidades de ser, que o sujeito pode modificá-la e organizá-la assumindo-a conforme seus próprios motivos.

De acordo com Sartre, a vida não é dotada de um sentido previamente estabelecido, sendo necessário que ele seja criado na medida em que o homem constitui suas próprias experiências. Isso quer dizer que, enquanto ser que *não* é, apenas existe, somos os responsáveis absolutos pela escolha dos diversos caminhos e sentidos possíveis, que serão estabelecidos através de nossas ações. É válido destacar que a escolha, em sua filosofia, não se trata apenas de uma possibilidade em se deliberar entre opções já estabelecidas. Mas é absoluta, na medida em que compreende a própria decisão a ser tomada acerca de quais são as alternativas. Somente assim, poderão ser dadas como opções ao sujeito. Ainda que a liberdade seja relativa à situação do próprio homem e da

facticidade do mundo, tais aspectos não interrompem sua experiência, mas apresentam-se como que contribuindo com a possibilidade de escolha diante do mundo. A existência do sujeito como própria liberdade é uma condição da qual não se pode escapar. Não se pode deixar de ser livre. Nesse sentido, a liberdade não significa alcançar objetivos impostos, ou seja, escolher entre opções dadas. Mas implica uma *autonomia absoluta de escolha*.

A escolha, em Sartre, está atrelada ao *fazer*, sendo assim, ainda que não seja possível atingir determinados objetivos, sempre seremos livres para *agir* em relação a uma situação determinada. A liberdade é uma espécie de captura do mundo que coloca o sujeito diante de um fim, bem como constituinte dos limites posteriores da sua ação. Para Sartre, “é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais coisas irão manifestar-se como limites” (Sartre, **2013**, p. 594).

Uma vez lançado à *facticidade*, não é uma opção que o sujeito *não exista*. Paradoxalmente, a realidade humana irá se deparar com diversas circunstâncias, cuja criação não dependeu de si; mas os possíveis obstáculos só poderão constituir algum sentido com base na livre escolha que a realidade humana é. É através do livre aparecimento desta liberdade, que o mundo pode surgir. Somente nesse âmbito as circunstâncias podem representar algo como obstáculos ou possibilidades.

A noção de *contingência*, que permeia a existência humana, cujos acontecimentos lhe escapam o domínio e a previsão, em Sartre, apenas pode ser entendida quando confrontada com experiência deste ?. Algo similar ocorre com a noção de *situação* em que o sujeito está inserido no mundo. Ambos os conceitos, a saber, *contingência* e *situação*, apenas se definem conforme uma

relação intencional pautada na finalidade do sujeito enquanto é projetada como um fim da própria consciência em sua ação livre no mundo. Sartre define por *situação* o âmbito do contingente do mundo “no *plenum* de ser do mundo” (Sartre,2013, p. 600), correspondendo ao Em-si, na medida em que esse *dado* se revelaria à liberdade enquanto já *iluminado* pelo fim (pela intencionalidade) por ela escolhido. É assim que, de atemão, o *dado da experiência* já se apresenta à consciência (*ser Para-si*) como uma motivação para a ação, na medida em que se apresenta sempre por meio da finalidade que o “ilumina”. Ou seja, a motivação da ação será determinada pela ação e pela intencionalidade do sujeito que a confirma como motivo, pois não é possível que a consciência apenas reaja passivamente, enquanto liberdade absoluta, aos dados. Dadas em conjunto, a situação e a motivação da ação se identificam de início e o sentido do mundo, seja enquanto resistência a uma determinada ação ou como uma possibilidade, só poderá ser compreendido pela liberdade que se projeta, pois, como o filósofo define: “a liberdade tem de *ser* atrás de si este ser que não escolheu, e, precisamente na medida em que se reverte sobre ele para iluminá-lo, faz com que este ser que é seu apareça em relação com o *plenum* do ser, ou seja, exista no meio do mundo” (Sartre,2013, p. 599). De modo que a liberdade antecede a própria realização do objetivo. E, ainda, está atrelada à escolha como um absoluto, anterior à própria ação.

Para que se possa entender mais claramente, utilizaremos o exemplo do rochedo fornecido por Sartre. Em *O Ser e o Nada*, ele descreve um rochedo, como exemplo do dado da situação, em suas diversas possibilidades. De fato, ele pode aparecer ao sujeito da experiência, por exemplo, enquanto obstáculo, considerado então como um impedimento à passagem; pode aparecer como

paisagem a ser contemplada ou, ainda, como caminho que leva ao cume. É nesse aspecto multifacetado do mundo, que também repousa a liberdade como escolha absoluta, de acordo com suas múltiplas possibilidades, que levam em conta tanto o aspecto factual do dado, bem como as intenções desse sujeito como projeto no mundo. Pois é possível ser um observador ou um atleta, bem como outros projetos, que se revelam conforme as diversas maneiras em como o sujeito se atém e poderá definir seus atos com vistas a seus próprios fins. Assim, a informação obtida na experiência também contém muito do que o sujeito fornece a ela: “é porque estou aí e faço de mim o que sou que o rochedo desenvolve com relação a meu corpo um coeficiente de adversidade” (Sartre, **2013**, p. 602). Ou seja, o mundo não nos impõe escolhas de antemão, a própria noção de escolha está inserida em um complexo de relações que envolvem o projeto do ser a propósito de sua situação na contingência e a própria facticidade. Para Sartre, “o homem busca o ser às cegas” (Sartre, **2013**, p. 764), pois muitos ignoram de si mesmo que o constituinte de seu *ser* é o livre projeto existindo que pode ditar os moldes dessa busca.

Ele age como se existisse uma conduta *esperada* pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Assim, age como se os objetos exigissem dele ações determinadas e vai, paulatinamente, se tornando passivo frente a tais “exigências”. Para Sartre, “nós nos atemos aos nossos direitos individuais somente no âmbito de um vasto projeto que tenderia a nos conferir a existência a partir da função que cumprimos” (Sartre, **2013**, p. 597). A tentativa de se contentar em identificar-se às funções sociais, fruto de exigências sociais, é uma tentativa de se salvaguardar diante da própria contingência do mundo, mas em contrapartida recusar ser livre. A escolha absoluta possibilidade pela liberdade

não representa ter opções de escolha diante da existência de opções postas, mas apenas implica que o fato mesmo de ser liberdade e de estar diante de situações em que as escolhas são a única certeza. Não se é livre porque se pode escolher, mas a liberdade é caracterizada por ser um poder que antecede a própria escolha.

Sartre denomina por *facticidade da liberdade* o dado que se apresenta em conformidade com um modo de *ter-que-ser* em conjunto com o projeto do sujeito, e ele pode se manifestar de diversas maneiras conforme a situação: o lugar, o passado, o entorno, a relação com o outro, etc. Serão diversas as estruturas da situação. Além disso, todas elas aparecem em conjunto com as demais, pois um homem nunca é um conceito ou uma experiência isolada, mas só pode ser *em relação*. Enquanto dado *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, é que o mundo surgirá como adverso. O mundo nele próprio é de sentido neutro e “espera ser iluminado” por um fim que o manifeste como adversário ou possível. Para Sartre, não se pode tratar de um idealismo ou de uma ficção forjada que atuaria apenas na consciência, porque o Para-si não é fundamento de seu ser, mas antes condição de sua existência, nessa medida “estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre.” (Sartre, **2005**, p. 543)

Com efeito, na medida em que a consciência está “investida” pelo ser, na medida em que simplesmente padece daquilo que é, deve ser englobada no ser: desprendendo-se de si e do mundo é que o sujeito pode posicionar sua intencionalidade e colocá-la como o que move sua ação, portanto, o sujeito pode sempre “efetuar uma ruptura com seu próprio passado, desprender-se dele para

poder considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir de um projeto, de um sentido que *não tem*” (*id.,ibid.,*, p. 539).

Em Sartre, a liberdade não tem essência, pois não está submetida a qualquer necessidade. É assim que ele a determina como uma “existência que precede sua essência”, conforme Heidegger, porque a liberdade só se faz em ação, e ela é passível de ser alcançada conforme ato organizado por ela e por suas motivações. A nadificação como essencial ao movimento de liberdade permite que seja através dela que se possa constituir sempre algo diverso daquilo que se pode *afirmar* sobre. Ela sempre é essa escapatória daquilo em que irá se reconhecer como sendo. Para Sartre, na paradoxal afirmação: “dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é sendo o que é dizer que, nele, a existência precede a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem o *Wesen ist was gewesen ist*” (Sartre, **2013**, p.543), implica afirmar a própria liberdade do homem.

A propósito dessas definições, podemos vislumbrar nos caminhos traçados por Sartre, desde a purificação da consciência, a fundamentação de implicações filosóficas posteriores a respeito da liberdade, as quais sua filosofia se encaminhará de abarcar tendo em vista a ação do homem no mundo.

Para ele, as teorias que visam fundar a *ontologia* e a *psicanálise existencial* devem visar revelar ao homem, descrito como agente moral, “*que ele é o ser pelo qual os valores existem*” (*id.,ibid.,*, p.764). Nos revelando que as decisões humanas acerca do mundo compreendem seu fundamento na liberdade radical, ao passo que, ao se tomar uma decisão, se decide também para o *todo a partir do nada*. Apenas tomando consciência de si mesmo, enquanto absolutamente livre, “o homem se descobrirá, na *angústia*, como única

fonte do *valor*, e como o nada pelo qual o *mundo* existe” (*idem*). A liberdade sartriana, levada a cabo como fundamento do homem – este esvaziado de *ser* –, ao mesmo tempo em que lhe permite ser livre em plenitude o coloca em situação de angústia, ao perceber que ele é o único responsável pelas decisões que escolhe empreender, e que mesmo que sempre decida sobre si e sobre o mundo, não atingirá sua plenitude enquanto *ser* que coincide consigo, como um ser-Em-si-Para-si. Compreender-se como esta liberdade plena implica ao homem a escolha de, como diz Sartre: “não mais *recuperar-se*, mas fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si” (Sartre, **2013**, p. 765). Assim, a liberdade não pode coincidir com sua possibilidade nem seu valor, ou seja, este *valor* que ela insere no mundo não pode ser o fim ou causa da ação, mas ocorre em simultâneo a ela.

A filosofia da existência em Sartre é constituída com vistas a buscar uma filosofia que possibilite essa compreensão humana de tomada de consciência de si mesmo enquanto liberdade e localização deste na dinâmica do *ser*. Podemos ver que ela repercute como a própria possibilidade de ação no mundo e tem desdobramentos morais, que serão desenvolvidos em obras posteriores. O papel da fenomenologia, para ele, não presume que se escape e suspenda o mundo em suas constituições (metafísicas, psicológicas e sociais). Para Sartre, é preciso resgatar a relação entre um mundo e a subjetividade, e considerá-los enquanto existentes. Apesar de ser necessário passar pela reflexão, como vimos nos capítulos precedentes, percebemos que ela não se dá em Sartre como uma via de constituição, mas será **somente após a total liberação da subjetividade** que se poderá empreender uma filosofia que parte da consciência e que poderá

participar da produção de sentido, no mundo, a partir de saída de si mesma para visá-lo “tal como se dá à nós”.

Conclusão

Sartre, em seu itinerário de vida, bem como filosófico, tende a fundamentar uma filosofia e construí-la de acordo com suas perspectivas de busca de autonomia – para o pensamento, para o sujeito, para as definições acerca do mundo, e para todas as relações que o homem possa estabelecer. Podemos afirmar que foi um filósofo cujo modo próprio de existir e produzir era já expresso como resistência. Resistência, que em sua filosofia compreende o fato de não se deixar, enquanto liberdade, subsumir aos imperativos que possam limitar ou impedir sua ação no mundo.

“É preciso trapacear ousadamente contra eles” (Jolivet, **1968**, p. 17). Estas palavras de Jolivet, expressam a liberdade ilustrada pelos personagens das obras literárias de Sartre. Nessas obras, a “trapaça” significa a escolha do homem em entregar-se ao indeterminado e seguir vivendo sob um modo de escolha absoluta, em que nenhuma determinação exterior imposta possa nortear os seus atos. Através da negação da realidade que ele entende ser ocultada por leis, regras e imperativos morais, descreve tais personagens como que pretendendo atingir uma verdade inalienável, que seja livre de qualquer natureza dada previamente ou qualquer determinação “que dissimula seu fundo autêntico” (*id. Ibid*, p. 24). Trata-se de eliminar tudo o que nos impeça de reconhecer a “gratuidade” do existir, tal como Sartre nos descreve em *A náusea*, e se comprometer com a escolha diante da contingência que nos acomete, pois a trapaça é, simultaneamente, a “experiência e a condição da liberdade”. De fato, Sartre define a trapaça como o próprio ato humano, enquanto existente, de se deixar ser afetado pela contingência do mundo, mesmo que isso lhe represente experienciar a angústia. Pois é somente optando pela resistência às normas

sociais que tentam “transformar o sujeito em coisa”, ou seja, pela “trapaça”, que o homem poderá *ser* existência livre. Trapacear exige de nós escolha, sem outra razão que não o próprio ato de escolher, por isso, os atos devem ser independentes das determinações, nos encaminhando para o interior da liberdade. A trapaça é entendida por Sartre como a própria experiência da liberdade, na medida em que permite compreender o mundo “tal como se dá”.

Mas o mundo concreto só é acessível após se ter libertado o pensamento das determinações. E foi a partir da noção de intencionalidade que nosso filósofo pôde vislumbrar tal possibilidade, como a de um “retorno à verdade”. Possibilidade que, justamente, teve início pela purificação da consciência para “repelir do pensamento tudo o que nele é constrangimento” (*idem*). Movimento que nos parece muito similar ao empreendido através da “trapaça”, uma vez que, ao tentar ultrapassar as teorias tradicionais acerca da consciência, pela via da pré-reflexão – consciência sem Eu –, identificamos a relação da consciência com o mundo sob a perspectiva da experiência concreta, ou *existência* concreta, se se quiser. Em Sartre, o conceito de experiência é ressignificado e transposto do caráter meramente epistemológico – como era tomado pela filosofia precedente –, sob sua perspectiva fenomenológica. Para ele, somente a compreensão de consciência pela via da intencionalidade lhe permitiria estabelecer tando o mundo, como o sujeito como co-pertencentes de um sistema de experiência que está pra além do conceito, permitiria estabelecer uma subjetividade que, enquanto transcendência, implica em uma abertura para o mundo.

Com efeito, vimos que a distinção entre sujeito da experiência e *Ego* é o passo inicial para libertar o homem de conteúdos alienantes que o determinam como um sujeito indentitário diante do mundo no qual apenas lhe cabe escolher

perante alternativas dadas de antemão. O fato para o qual Sartre nos alerta é que o homem, nem em sua relação com o mundo, tampouco em sua relação consigo mesmo, possui seu sentido cerrado, com estruturas já dadas, com sua essência definida e com alternativas já postas. A possibilidade de escolha do homem antecede qualquer alternativa, uma vez que é ele próprio quem as cria na medida em que dá significado para o mundo, na medida em que se faz enquanto existe. Em vista disso, recuar a um mundo vazio de *sentido* e poder assumir essa tarefa de significá-lo através da experiência de ser essa consciência não tética e situada, em um mundo cuja única determinação é a contingência, parece nos indicar o seu projeto de traçar a fenomenologia em seus próprios termos. Por certo, a radicalização da liberdade não poderia ser elucidada sem, antes, realizar a purificação da consciência de uma *Egologia*, para poder encontrar o sujeito *no mundo*, em sua própria *história*.

REFERÊNCIAS

- 122 PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.17, N. 1, P. 109-125, JAN./JUN. 2012
- BARBARAS, Renaud. (org.) **Sartre, Désir et Liberté**. Paris: PUF, 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1984.
- COOREBYTER, Vincent de. **Sartre face à la phenomenologie**. Bruxelas: OUSIA, 2000.
- CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger, and Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology**. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**. Paris, PUF, 1964.
- _____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- JOLIVET, Régis. **Sartre ou a Teologia do Absurdo**. São Paulo: Editora Herder, 1968.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2005.
- MOUILLIE, Jean-Marc. **Conscience, ego et psyche**. PUF: Paris, 2000.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre - Psicologia e Fenomenologia**. Editora Brasiliense, 1995.
- PRADO Jr., Bento. **Erro, Ilusão, Loucura: ensaios**. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.

_____. *La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique; Conscience de soi et connaissance de soi; Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. Introdução, notas e apêndices por Vincent de Coorebyter. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. *O existencialismo é um humanismo; A Imaginação; Questão de Método*. Seleção de textos José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vergílio Ferreira, Luiz Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

_____. *O Imaginário*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Àtica, 1996.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *Verdade e Existência*. São Paulo: Nova Fronteira, 1990,

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SOKOLOVSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Editora Loyola, 2004.