



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE SARTRE

Néder Rocha Abdo

Faculdade de Medicina de Catanduva, SP – Brasil
neder.abdo@hotmail.com

Resumo: Este trabalho procura uma unidade no pensamento de Sartre, a partir de considerações sobre o que seria subjetividade nas diversas fases de sua produção filosófica. Para tanto, este texto experimenta a necessidade de repensar conceitos como “temporalidade originária”, “corpo” e “história” dentro da filosofia sartriana. Ao defender a existência de uma face estrutural da subjetividade, face esta que propiciaria a esta subjetividade ser histórica e se manter pelo menos articulável durante todo o périplo do pensamento de Sartre, termos como “faticidade” e “encarnação” serão também problematizados.

Palavras-chave: Sartre. Subjetividade. Faticidade. Encarnação.

SOME CONSIDERATIONS ABOUT SUBJECTIVITY IN SARTRE'S THOUGHT

Abstract: *This paper seeks a singleness of thought in Sartre, from considerations on what would be subjectivity in the various stages of his philosophical production. To this end, this text examines the need to re-think concepts, such as “original temporality,” “body,” and “history” within Sartre’s philosophy. When arguing for the existence of a framework of subjectivity, enabling this subjectivity to be historical, making it at least articulable throughout all of Sartre’s thought, concepts as facticity and embodiment will be discussed.*

Keywords: Sartre. Subjectivity. Facticity. Embodiment.

INTRODUÇÃO

Talvez, o grande desafio ao se avaliar o pensamento de Sartre seja o de integrar as produções dos períodos fenomenológico/ontológico (décadas 30 e 40, aproximadamente) com as do período dialético (década 50 e 60, aproximadamente) na questão do que seja a subjetividade humana. Embora sejam mais comuns discussões sobre como ficaria o conceito de liberdade que Sartre associa ao agir humano em tais períodos, nosso entendimento é que tal questão tem resposta invariável em todo o pensamento deste autor, haja vista a clara posição deste quando afirma que mesmo como “produto” da história o homem seria um “produto do seu produto” (SARTRE, 1987, p. 150). Tal afirmação deixa claro que, mesmo quando houvesse uma determinação do homem pela história - o que pareceria retirar do homem sua liberdade - Sartre não se esquece de que tal determinante

histórico foi trazido à realidade humana pelo homem que, com sua liberdade, poderia ou não revelá-lo e, assim, permitimo-nos concluir que as noções da liberdade e responsabilidade persistem constantes em todo o périplo do pensamento sartriano.

Diferentemente desta permanente afirmação de liberdade e responsabilidade, a questão do *homo sartriano*, a nosso ver, mantém-se aberta: os conceitos de Consciência, de Ser-Para-Si, e Homem Histórico desafiam-nos a neles encontrar uma unidade.

Parece-nos lícito procurar tal unidade, pois Sartre foi enfático na defesa da ausência de rupturas na totalidade do seu pensamento¹ (SARTRE *apud* FRETZ, 1992, p. 68). Para que haja tal unidade, porém, não nos parece suficiente a afirmação permanente da liberdade e responsabilidade do homem, sendo necessário que os conteúdos da subjetividade que respondem por este homem nas diversas fases do pensamento de Sartre sejam pelo menos articuláveis. E é a possibilidade de articulação dos conceitos que este trabalho procura para que, então, possamos falar em ausência de rupturas na filosofia de Sartre.

Sob o tema *subjetividade humana*, podemos dividir a produção de Sartre em três momentos: o da “Transcendência do Ego”, como sua Consciência Transcendental ausente de Ser; o do “Ser e o Nada”, com seu Ser-Para-Si e, o momento da “A Crítica da Razão Dialética”, com o seu Homem Histórico. Tal divisão será utilizada neste texto, pois as três figuras citadas: Consciência transcendental, Ser-Para-Si e Homem Histórico, respondem pelo que seria a descrição da subjetividade em cada num dos três momentos do pensamento de Sartre. Naturalmente, tal divisão das obras de Sartre corresponde às três fases universalmente reconhecidas no pensamento deste filósofo, a saber: fase fenomenológica, fase ontológica/existencial e fase dialética. As caracterizações das subjetividades em cada fase resumidas acima serão explanadas no decorrer deste nosso ensaio.

Por ora nos parece relevante afirmar que, conforme se centre a resposta à questão da subjetividade humana em qualquer um dos três momentos, a leitura das obras de outra fase nos trará a forte impressão de contradições insuperáveis dentro da filosofia de Sartre. Assim, uma subjetividade fora do mundo como encontramos na fase fenomenológica do autor; uma subjetividade encarnada portadora de uma liberdade absoluta que se releva na fase ontológica/existencial e uma subjetividade produzida historicamente, explicitamente exposta na fase dialética do autor, nos parecem respostas parciais à questão proposta neste texto, uma vez que cada uma destas soluções parece desconsiderar os achados dos outros momentos do pensamento de Sartre. Exemplarmente: A subjetividade fora do mundo do ensaio “A Transcendência do Ego” não considera a ancoragem no mundo que o Ser-Para-Si em “O Ser e o Nada” sofre na forma da faticidade, e nem a subjetividade transcendental nem o Ser-Para-Si consideram as relações processuais e dialéticas

¹ I think that there is more continuity in thought. I do not believe that there is a break. There are naturally changes in one's thinking, one can deviate, one can go from the one extreme to the other; but the idea of break, an idea from Althusser, seems to me to be mistaken. For example I do not think that there is a break between the early writing the early writing of Marx and Capital. Naturally there are changes, but a change is not a break. SARTRE, in *An interview with Sartre* in Hug J. Silvermann and Frederick A. Elliston, Jean Paul Sartre: *Contemporary Approaches to his Philosophy* (Pittsburgh: Duquesne press, 1980, p. 225.

da subjetividade com a “situação”, manifestada pelo Homem Histórico na “Crítica da Razão Dialética”.

Cabe como propósito, pois, ensaiarmos uma “figura” de subjetividade que possa dar conta da unidade requerida. Naturalmente, tal “figura” será construída sem a pretensão de esgotar o assunto nem se instituir como definitiva, mas, sim, contribuir como uma etapa de um processo necessário direcionado à procura de unidades na filosofia de Sartre.

1. A SUBJETIVIDADE COMO CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL

Talvez seja conveniente iniciarmos esta análise com o conceito de Consciência em Sartre. Não há dúvidas que, de qualquer forma, a Consciência participe da subjetividade humana tal qual a entende Sartre, sob as seguintes afirmações: de que a Consciência é uma espontaneidade, isto é, ela própria determina seu existir; de que ela é pura, no sentido de nunca ser um simples objeto; de que ela é a produtora e proprietária de toda síntese, pois ela remete sempre a si mesma; de que ela é o que individualiza e é individual, pois ela é delimitada por si mesma e sempre é consciência de si mesma; de que ela tem a clareza e a translucidez esperada de um transcendental,² posto que, mesmo consciência de alguma coisa, ela nunca adquire opacidade, permanecendo pura e simplesmente consciência disto ou daquilo (Cf. SARTRE, 2010, p. 222). Deve-se atentar também que por Consciência Sartre não designa algo como um âmbito moral ou reflexivo, denotações sempre associadas a este termo, e sim um campo vazio de conteúdo (Cf. SARTRE, 1997, p. 28).

Este vazio, porém, expressa *intencionalidade*, isto é, a capacidade de ser sempre consciência de alguma coisa, ou mais claramente, de a Consciência estar sempre dirigida para um ser reflexo nela projetado: um “inexistente” intencional³ (Cf. HUSSERL, 2005, p. 200). Este “inexistente” reflexo pode ser gerado pela Consciência de forma espontânea - sendo propriamente o intencionado - e intuído através da relação desta com o Ser.⁴ Isto porque a presença da Consciência frente ao Ser que a transcende é uma relação sempre possível, fazendo com que a

² “Transcendental” em Sartre é um conceito que deve ser entendido dentro da tradição inaugurada por Kant. Diferentemente da concepção escolástica onde “transcendental” significava atributos extracategoriais dos seres: unidade, verdade, bondade e beleza, atributos estes que pertenciam a um Deus transcendente, em Kant o termo designa as estruturas internas que existem *a priori* das experiências e que possibilitam o conhecimento. Husserl segue Kant neste assunto, e a partir da redução fenomenológica reconfigura o campo transcendental, incluindo não só a subjetividade, mas também o “mundo” fenomenologicamente reduzido. Este campo transcendental ou fenomenológico exclui o objeto “puro e simples” assim como Kant excluía a “coisas em si”. A concepção de “transcendental” como um campo fora do mundo em si, caracterizado pela translucidez e ausência de densidade típica dos objetos, é a forma que Sartre entende o termo, sendo a Consciência o exemplo típico de algo transcendental.

³ Por “inexistente” Brentano e Husserl entendem algo que existe fora do mundo, não tendo, pois, as características de um objeto. Às vezes Husserl usa o termo “irreal” e não “inexistente”, mas os conceitos de “real” e “irreal”, não são superponíveis com os mesmos conceitos na filosofia de Sartre.

⁴ Sartre usa o termo “Ser” de duas maneiras, nem sempre bem diferenciadas. Algumas vezes utiliza este termo como sinônimo de ser-em-si e, às vezes para designar a materialidade que “é” antes de ser “iluminada” por um ser-para-si. Neste texto utilizamos Ser neste segundo sentido – numa forma nominal e em maiúscula – e nos serviremos do termo ser-em-si para especificar a materialidade já revelada ou pelo menos possível de revelação pelo advento de um ser-para-si. Quando utiliza o termo “ser” em letra minúscula, Sartre geralmente designa nominalmente o ser híbrido do conhecimento, ou seja, aos componentes do circuito da ipseidade, ou ainda o verbo ser. Procuraremos neste texto também seguir esta notação.

Consciência gere este reflexo a partir deste “estar presente frente à” que, por sua vez, define-se formalmente como *intuição* (Cf. SARTRE, 1997, p. 234). Mais propriamente, a intencionalidade responde pela criação antecipada da Consciência quando esta visa algo, e a intuição preenche esta intenção somando reflexos de dados do ser-em-si visado, confrontando o dado intuído com o intencionado na forma de verificação “circular e contínua” (Cf. SARTRE, 1990, p. 49).

A Consciência *ex-siste*, ou seja, expande-se transcendendo a si mesma; coloca-se fora de si mesma e, ao mesmo tempo, mantém sempre uma intuição de si própria enquanto intui algo que não é ela mesma. Assim, está sempre presente a si e ao que a transcende. Por intuição - muitas vezes denominada pelo autor como “visão⁵” - Sartre entende a propriedade da Consciência que gera o conhecimento e a verdade, esta não como uma abstração lógica e universal, mas sim como uma totalidade do Ser que é manifestada como um “há” na historicidade da realidade humana (Ibidem, p. 21). A verdade como uma totalização do Ser e o conhecimento como o “há” na realidade humana.

Da intuição sartriana pode-se ainda dizer que ela promove o início e o fim do conhecimento: início, pois algo só pode ser conhecido quando ele existe dentro da realidade humana, isto é, quando ele é intuído como um “há” refletido do Ser, e fim, pois se a reflexão impura adentra o ser-em-si psíquico onde o “há” da realidade humana é objetivado como imagem ou signo, tais objetivações também necessitam ser capturadas novamente pela intuição como um “há” na realidade humana, para se fazerem presentes à Consciência. Em suma, a intuição da Consciência é o ato que reconhece - via reflexos no campo transcendental - todo o Ser possível para um ser-para-si.

Desta forma, a Consciência em Sartre, seja ela de primeiro, segundo ou terceiro grau (gradações estas que correspondem aos jogos de espelhos que apenas demonstrariam as etapas do processo da individualização da própria intuição de si),⁶ é sempre um vazio que pode intuir e intencionar. Intuir e intencionar, naturalmente, são duas propriedades diferenciais que interagem formando o conhecimento. Deve também ser posto que estas gradações da Consciência e estes reflexos das coisas que se localizam fora destas coisas e dentro da subjetividade encontram-se todas no âmbito transcendental. É neste nível que ocorre a ascensão da Consciência pré-reflexiva de primeiro grau, não tética em relação a si, até à Consciência de terceiro grau ou reflexiva, que tematiza a si mesma como existente.

Por outro lado, a descrição da Consciência em Sartre não ficaria completa se nos esquecêssemos do *cogito*. *Cogito*, de uma maneira geral, diz respeito ao pensamento. Em Descartes todas as operações da vontade, do entendimento, da

⁵ De fato, etimologicamente a palavra latina “*in-tueri*” refere-se à visão direta, sem intermediários e, portanto intuição pode ser usada como sinônimo de “visão”. Mas Sartre designa “intuição” como uma propriedade da Consciência, e, portanto, devemos ter cuidados para usá-la como sinônimo de “visão”, pelo risco de confusão desta propriedade com o ato de ver, dos olhos. Naturalmente a função de ver dos olhos não é sinônima da intuição sartriana e assim usaremos o termo “visão” entre aspas quando refere à intuição.

⁶ Segundo Sylvie Le Bon: “Para resumir, uma análise fenomenológica da consciência distinguirá três graus de consciência: 1- um primeiro grau ao nível da consciência irrefletida, não posicional de si, porque consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente. Com o cogito: 2 - um segundo grau: a consciência reflexionante é não posicional dela mesma, mas posicional da consciência refletida. 3 - um terceiro grau, que é um ato tático ao segundo grau, pelo qual a consciência reflexionante se torna posicional de si (*La transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1988, p. 29, nota 29).

imaginação e dos sentidos são pensamentos (Cf. DESCARTES, 1987, p. 101), isto é, o pensamento é que compõe a *res cogitans*: a essência do homem.⁷ Mas em Sartre a associação entre *cogito* e pensamento não é tão simples quanto pareceria num primeiro momento.

Em “A Transcendência do Ego” vemos o *cogito* ser dividido em puro e impuro (Cf. SARTRE, 2010, p. 220). O assunto é aprofundado em “O Ser e o Nada”, onde vemos que a “reflexão” dita impura seria a Consciência quando ela movimenta o ser-em-si especial, dito psíquico, ou seja, as sombras (reflexos) da Consciência impressas no ser-em-si (constituindo os objetos psíquicos) são movidas pelo *cogito* (Cf. SARTRE 1987, p. 213). E a reflexão dita pura seria a própria Consciência quando ela é pura presença da Consciência de terceiro grau frente à Consciência de segundo grau: quando ela é uma reflexão originária.

Dentro deste raciocínio, podemos aproximar o conceito de *cogito* com o da ação reflexiva da Consciência, pois a descrição do que seriam o *cogito* puro e impuro em “A Transcendência do Ego” é a mesma da “reflexão” pura e impura no “O Ser e o Nada”. Assim, movimentando ora o ser-em-si psíquico e ora a Consciência si em mesma - uma vez que, como vimos, ela possuiria reflexos em seu “interior”, tanto do que a transcende como de si própria - o *cogito* seria um tipo de ação possível da Consciência, e, portanto, teríamos que concluir que a Consciência em Sartre designa um vazio de materialidade com capacidade de *intuir, intencional e agir*.

Convém pontuar que o agir da Consciência intervém com frequência e sob diferentes designações no pensamento de Sartre. Ao definir *práxis*⁸ como uma ação da Consciência que atua no ser-em-si material com vistas a modificá-lo e não apenas para se ajustar a ele (SARTRE, 202, p. 806), o autor, claramente, apenas dá à ação da Consciência um novo nome. Da mesma forma, como vimos, denomina *cogito* à ação da Consciência quando esta movimenta a si mesma e ao ser-em-si psíquico. No mesmo expediente, Sartre denomina como “imaginação” à ação totalizadora da Consciência que visa um objeto ausente ou inexistente através da construção de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado (SARTRE, 1996, p. 37).

A totalização que se constitui na fase sintética da ação da Consciência descrita como dialética nada mais é do que a “imaginação”, que possibilita que tais ações inscritas no campo material real (chamado agora de prático-inerte), ou no campo psíquico, sejam ordenadas, configurando, nesta ordenação entre o Ser e o Saber, a Razão. Tal ordenação é que propicia que a ação seja inteligível (SARTRE, 2002, p. 164).

⁷ “Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo mesmo fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão para crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar (...).” DESCARTES, 1987, p. 46-47.

⁸ Assumimos aqui o conceito de *práxis* não na diferença de *Poiésis e Theoria*, como foi realizada pelos gregos clássicos, nem como prática revolucionária assumida por Marx na “Tese sobre Feuerbach”, mas como ação propriamente humana capaz de modificar o mundo e a si mesmo através do trabalho, levando à humanização da natureza. Tal conceito exposto por Marx em “Manuscritos Econômicos Filosóficos”, de 1844, será retomado por Sartre – na sua tentativa de encravar o existencialismo dentro do marxismo – propiciando o conceito de “prático-inerte”.

Por fim, outra ação específica da Consciência será referida como “transcendência”, ou seja, como a capacidade da Consciência - saindo de si mesma - postar-se à frente do ser-em-si. A transcendência é a ação que possibilita a intuição e, no limite, o conhecimento.

De qualquer forma, não seria o conceito de *práxis* que assumiria, em larga instância, o conceito de Consciência como afirmado por comentadores (FLYNN, 1992 p. 240): pelo contrário, o conceito de *práxis* está contido no conceito de Consciência, sendo, pois, um tipo de ação possível desta. É esta ação que teria como lógica a dialética (SARTRE, 2002, p. 158) isto é, esta ação possível da Consciência seria a de totalizar sínteses (“imaginação”) a partir de um estado presente tético conflitado com uma intenção antitética, totalizações estas sempre materiais.

Ainda na questão da ação da Consciência, vemos Sartre descrever o que ele designa de “temporalidade original” (SARTRE, 1997, p. 208): aquela realizada pela Consciência que, enquanto ação reflexiva ou *cogito*, poderia transitar nos três *ek-stases* temporais (Ibidem, p. 211). Sobre este tema, porém, defendemos que tal movimento da Consciência não se configura como temporalidade verdadeira, pois, para tal, é necessário que haja a retenção como duração do passado, presente e futuro e, na reflexão ou *cogito* assim como na *práxis* e na “imaginação”. O que se conserva do passado e do presente é apenas a síntese e não o passado e o presente propriamente dito.

Assim, no afã correto de retirar do *cogito* a instantaneidade do *cogito* cartesiano, Sartre conclui pela temporalidade originária quando - a nosso ver - deveria concluir pela mobilidade temporal da Consciência, o que nada mais seria do que uma ação “interna” possível, que, não retendo uma série de posições em si mesma, não seria verdadeiramente temporal.

Tal afirmação, que nega a temporalidade dita originária como temporalidade verdadeira, baseia-se na impossibilidade do passado⁹ ser um apanágio da Consciência transcendental em si mesma, bem como, no fato de que, embora se posicionando no futuro como intenção e no presente como intuição, a Consciência não os retêm um ao outro, não gerando, assim, uma duração propriamente dita. Desta forma, o que Sartre descreve como temporalidade original é, na verdade, uma mobilidade temporal, pois a Consciência pode por sua ação alçar o presente, o futuro e o passado, mas não consegue durar, ou seja, reter tais movimentos dentro de uma sequência que originaria - se fosse possível - uma verdadeira temporalidade.¹⁰

Quando diz que a reflexão, ou seja, o *cogito*, é a consciência das três dimensões *ek-státicas*, e que é “a reflexão não tética (de) fluência e consciência tética de duração” (SARTRE, 1997, p. 216), nosso autor parece não perceber que mesmo se a Consciência refletisse dentro de si o passado – o que levaria a uma

⁹ “O passado é a transformação num *ser-em-si* que tenho para ser”. SARTRE, 1997, p. 77. (Grifo nosso).

¹⁰ Com esta afirmação não estamos posicionando a questão tão presente na história da filosofia sobre o que seja o tempo, mas apenas relevando que todas as três maneiras de pensar o tempo dentro da filosofia de Sartre, a saber: tempo original, psíquico, e do mundo, necessitam ao fim de uma inscrição fora do campo transcendental para que possam ocorrer como uma verdadeira duração (ou seria: “como verdadeiras durações”?). Mesmo na temporalidade dita originária, onde Sartre entende existir uma temporalidade verdadeira, há a necessidade de que o passado seja inscrito no ser-em-si, isto é, fora do âmbito transcendental da subjetividade, conforme afirma literalmente no grifo da nossa nota 9.

consciência de duração – esta duração se desvanece no tempo seguinte, quando esta Consciência de novo intenciona ou intuir. Ou, dito de maneira mais clara, a temporalidade que Sartre descreve como original é uma falsa temporalidade, pois só pode sê-la por um instante de tempo, o que nos impede de chamá-la de temporalidade. Ou, ainda sumarizando, não existe passado na Consciência pura e transcendental.¹¹ O modo de ser diaspórico associado à Consciência autêntica é a antítese de uma temporalidade verdadeira.

Igualmente à “imaginação”, que é a ação de totalização, o *cogito* necessitaria de substrato físico ou psíquico (*analogon*) para se efetivar como temporalidade e, nestes substratos, a temporalidade ocorre apenas através da mediação do ser-em-si, onde temos as condições de conservação (passado) que caracteriza a série temporal propriamente dita, seja ela psíquica ou do “mundo”, como Sartre as diferencia.

A temporalidade dita original - repetimos - seria apenas a descrição da mobilidade temporal da Consciência e, embora Sartre a descreva como *cogito* puro, talvez fosse melhor descrita - para evitarmos confusão terminológica - como a ação designada como “transcendência”,¹² uma vez que ela explicaria o sair da Consciência de si mesma para qualquer uma das três *ek-stasis* temporais, reservando-se, então, o termo *cogito* apenas para a ação do tipo reflexiva impura, ou seja, o pensamento propriamente dito.

Se reservarmos o termo *cogito* apenas para designar a reflexão impura, e sendo esta dependente do ser-em-si psíquico, entende-se nossa proposta expressa em ensaio anterior, denominado “A Transcendência do *Cogito*”, de prosseguir à purificação do campo transcendental iniciada por Sartre. Assim, não apenas o Ego seria mundano, mas, nesta acepção, também o *cogito*.¹³

Desta forma, as totalizações da práxis inscritas na matéria configurando o prático-inerte enquanto História, o cogito (impuro) inscrevendo no campo psíquico (incluindo aí o passado), e as totalizações da “imaginação” inscrevendo um ausente na matéria ou no psíquico, necessitam, ao fim, do ser-em-si para que possam acontecer como tais. Ou, dita de outra forma, a mobilidade temporal, que neste texto designamos de “transcendência”, é possibilidade originária da Consciência, mas a

¹¹ “Que relação existe entre a temporalidade original e esta temporalidade psíquica que encontro assim que me apreendo durando?” (SARTRE, 1997, p. 208). Tal pergunta parece descrever que para captar a mim mesmo como unidade de sucessão necessita-se da temporalidade psíquica. Ora, a temporalidade psíquica necessita do ser-em-si para manter o passado e para inscrever os dados da Consciência reflexiva num futuro além do refletido. Sartre mesmo afirma que “o psíquico apreendido através das três dimensões *ek-státicas* da temporalidade aparece como constituído pela síntese do passado, presente e porvir” (Ibidem, p. 224). A síntese das temporalidades – defendemos aqui – é a temporalidade mesma, o que parece corroborar nossa afirmação que a verdadeira temporalidade necessita do ser-em-si psíquico para durar. De fato, a diferenciação entre psíquico e transcendental, que ocorre nitidamente no pensamento maduro de Husserl, nos parece ser o maior problema do pensamento sartriano, não na questão da subjetividade, pois o Ego psíquico é colocado de maneira inequívoca fora do setor transcendental, mas sim na questão do conhecimento. Desenvolveremos este assunto em outro ensaio, dada à importância do tema.

¹² Ao tentarmos classificar as ações da Consciência, a opção de denominar a temporalidade originária (*cogito* puro) como “transcendência”, não é gratuita, pois se alimenta no próprio texto de Sartre (de fato falando sobre o tempo mundano): “O tempo, enquanto se revela a uma temporalidade *ek-statica* que se temporaliza, é em toda parte *transcendência a si* e remissão do antes ao depois e do depois ao antes”. SARTRE, 1997, p. 282.

¹³ ABDO, N. R, *Sobre o Conceito de Consciência em Sartre - A Transcendência do Cogito*. In: *Cognito- Estudos* ISSN 18098428, V.8, n.1, 20011.

temporalidade - se entendida como duração das três *ek-stasis* - é um fenômeno do ser-em-si psíquico.

Em resumo, Sartre inicia sua produção filosófica apresentando a subjetividade como princípio transcendental e denominando-a de Consciência. Diferente da substancialidade do *cogito* cartesiano, a Consciência sartriana não é uma substância e sim uma propriedade que a própria matéria produz (BARNES, 1992, p.14). Esta dependência em relação à matéria também diferencia a Consciência de Sartre de princípios mentais ou espirituais, o que a diferencia do transcendentalismo.

Por outro lado, trata-se de uma filosofia transcendental, posto que, mesmo se a Consciência não pudesse existir sem posicionar um objeto transcendente (SARTRE 1997, p. 22), a intuição, a intenção e a ação nas suas múltiplas formas “externas” (porque modificam o ser-em-si psíquico ou físico, ou seja, “imaginação”, *cogito* (impuro) e *práxis*, respectivamente) e “interna” (porque apenas posicionam a Consciência no Ser, ou seja, a “transcendência”(cogito puro)) são aprioristicamente exigidas para que a Consciência cumpra seu papel, qual seja: o revelar do Ser.

2. A SUBJETIVIDADE COMO SER

Diferentemente de Heidegger, onde o *Da-sein* somente realiza uma ontologia dos existentes, Sartre nos diz que a subjetividade é também responsável por causar modificações ônticas no ser-em-si (Cf. SARTRE, 1997, p. 532). Esta possibilidade é prevista no pensamento de Sartre porque em “O Ser e o Nada” nosso autor procura descrever a totalidade do Ser como que dividida entre o ser-em-si, que é o ser de todo o fenômeno (aparência), e o ser-para-si, que seria o Ser da Consciência. Só a relação de Ser como Ser, no caso, ser-para-si com o ser-em-si, poderia justificar que as ações “externas” da Consciência - “imaginação”, *práxis* e *cogito* - possam imprimir modificações no ser-em-si. De fato, enquanto a ação de “transcendência” não modificaria o ser-em-si, a “imaginação”, *cogito* e *práxis* são eminentemente ações “externas”; sobre o ser-em-si, o que torna necessário que haja um ser da Consciência para que estas ações possam de fato modificar o ser-em-si.

Tal necessidade começa a ser contornada por Sartre já em 1939-1940, sendo escrito no “*Carnets de la drôle de guerre*” (SARTRE, apud FRETZ, 1992, p.77) que a Consciência não existe isolada como se fosse um balão de gás fora da terra, mas sim que ela se ancora no Ser como um cordão que segura o balão. A filosofia transcendental de “A Transcendência do Ego” inicia aí sua transformação na Ontologia de “O Ser e o Nada”.

Nesta última obra, Sartre descreve a Consciência como advinda de um ser-em-si que abriria espaço para que houvesse uma distância que fosse referida a si mesma: uma falha; um nada de Ser. Esta gênese - acontecimento absoluto - inclui necessariamente esta Consciência no seio do Ser, pois mesmo como falta, há de se pensar a falha como ancorada no Ser. De fato, Sartre chama de ser-para-si esta distância de si incrustada num ponto do ser-em-si, e esta relação genética resulta na ancoragem da Consciência no Ser.

Assim, Sartre descreve as estruturas do ser-para-si que sinoticamente citaremos abaixo (Cf. SARTRE, 1997, p. 121 a 157), pois elas precipitam um início de substancialidade para a subjetividade. Não mais as três propriedades da Consciência – a saber: intenção, intuição e ação – propriedades estas não substanciais, mas sim estruturas imediatas e mediatas que serão decalcadas sobre

essas propriedades, possibilitando que as estruturas possam se relacionar com o ser-em-si.

São seis as estruturas imediatas: distância a si, faticidade, valor, possíveis, *ipseidade* e circuito da *ipseidade*. A distância a si descreve a constituição íntima da Consciência, qual seja: uma falta, um vazio do ser-em-si, propicia uma distância da Consciência com ela mesma, possibilitando que ela possa refletir-se a si mesma, intuindo-se sempre como presença a si, pois está frente a si mesma. Vê-se que a intuição está intimamente ligada a estrutura distância a si.

Sobre os possíveis e o valor pode-se sumarizar dizendo que eles se relacionam estreitamente com a intencionalidade e a intuição. Ao intencionar ou intuir algo, este algo seria um possível à Consciência, e embora tal possível seja real em algum lugar do ser-em-si, dentro do ser-para-si ele se revela apenas um reflexo imaterial; uma falta que na sua intensidade faltante geraria o valor, este a síntese impossível do faltante intencionado com o existente que o originou, e que é referido como o faltado intrínseco a toda intenção (SARTRE, 1997, p. 136).

Já a faticidade seria o que restou de ser-em-si no ser-para-si, ou seja, um nada. Este nada, porém, é significativo, pois na verdade ele é o ponto do ser-em-si que abrigaria a distância a si da Consciência. Não somente como um barbante com que seguramos um balão de gás, mas mais radicalmente, a faticidade incrustaria a Consciência no ser-em-si transformando-a no ser-para-si. A faticidade legaria, portanto, um ponto de ancoragem para a Consciência transformando-a no ser-para-si. Tal ponto refere-se à possibilidade da Consciência agir e intuir e intencionar dentro do Ser,¹⁴ a partir da perspectiva legada por aquele *locus*.

Em relação à *ipseidade*, temos que tal noção se refere ao segundo momento reflexivo puro da Consciência, logo após o primeiro momento, visando torná-la pessoal, ou seja, após existir a si como presença a si (Cf. SARTRE, 1987, p. 156). A *ipseidade* é a determinação tética da Consciência a si mesma: a própria Consciência de terceiro grau. Por circuito da *ipseidade*, ou, realidade humana, Sartre denomina a relação da ipseidade com os possíveis que a compõe (Ibidem, p. 154).

Se a *ipseidade* e seu circuito ainda não promovem substancialidade à Consciência, elas se posicionam como uma “potência” que, disposta na faticidade, abrigaria uma porção do ser-em-si que seria atravessado pelo ser-para-si, ser-em-si este que Sartre chama de mundo. Por fim, somando as condições materiais do ser-em-si que compõe o mundo com as condições psicanalíticas, isto é, o ser-em-si psíquico, releva-se uma totalidade de ser-em-si cujo conjunto é denominado por Sartre de “situação” (Cf. SARTRE, 1987, p. 31).

Em resumo, a constituição do ser-para-si é, então, substanciada pela faticidade: o ser-para-si é sempre um Ser. O mundo, enquanto ser-em-si tocado pela Consciência, não faz parte da constituição imediata do ser-para-si, o que esclarece a posição não idealista de Sartre de que o mundo não é posto pela Consciência, mas é só a partir dela que ele é visto ou presenciado. Ao ser “visto”, isto é, intuído, o ser-em-si pode compor o circuito da ipseidade ou realidade humana, uma vez que este

¹⁴ Com a expressão “dentro do Ser” queremos dizer que a faticidade possibilita que a Consciência não seja mais algo apenas transcendental e, como tal, fora do Ser, e sim que seja também Ser, mesmo que este Ser seja um nada. O nada sartriano não é ultramundano e requer uma explicação dentro do real. De fato, diz Sartre em “O Ser e o Nada”, p. 64: “O nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral fora do ser, mas enrolado no Ser, em seu coração, como um verme”.

circuito é composto apenas de reflexos do ser-em-si e de intenções, ou seja, ainda mantém-se na seara transcendental.

Este mundo e este ser-psíquico enquanto ser-em-si real e irreal, respectivamente, participam da “situação” do ser-para-si, e é nesta “situação” que a liberdade da Consciência se institui, através de escolhas sempre possíveis. Estas escolhas incluem também os “projetos” que o ser-para-si intenciona para si mesmo, num processo existencial de afirmação do conteúdo da subjetividade de cada um.

Salienta-se, porém que, já neste nível do pensamento de Sartre, notamos uma tendência que irá se robustecer na sua produção futura, no que diz respeito ao que seja a subjetividade: a tendência de substantivação que se inicia com a ancoragem ao Ser que a faticidade promove.

3. A SUBJETIVIDADE COMO HOMEM HISTÓRICO

Se o contato com a filosofia de Heidegger produziu em “O Ser e o Nada” uma ontologização¹⁵ do transcendental, ou seja, um acréscimo de Ser à Consciência transcendental; as experiências da guerra produziram em Sartre a intenção de não só ancorar a Consciência no mundo, mas também transcender a Ontologia em busca de uma Antropologia, ou seja, produzir um pensamento que pudesse dar conta das escolhas que o homem concreto do seu tempo faz de si e do mundo (SARTRE, 1990, p. 119).

Em vista desta intenção, dois movimentos são perceptíveis no pensamento de Sartre, além da já citada ancoragem da Consciência no Ser: 1) descrever a subjetividade humana em termos de Antropologia e não Ontologia e 2) repensar a “situação”. De fato, se são os Homens concretos que produzem e sofrem a História, é uma Antropologia que agora se impõe no questionamento sobre a subjetividade.

Propomos desenvolver este tópico terceiro nos dois próximos subtítulos, a partir dos dois movimentos descritos.

3.1. A passagem da ontologia para a antropologia – faticidade como o corpo-para-outro

Em relação à problematização Antropológica, nossa opinião é que já em “O Ser e o Nada”, nas páginas 326 a 384 (Cf. SARTRE, 1997), o filósofo expõe a “teoria do olhar” como frontispício necessário para podermos falar do “corpo” como faticidade, bem como falar das relações concretas entre seres-para-si. Nesta “teoria do olhar”, é o olhar de outro ser-para-si que instrui o meu ser-para-si sobre sua própria existência (construindo dentro do ser-para-si a estrutura psíquica chamada

¹⁵ A história dos termos Ontologia geral, especial, formal e regional que perpassa desde Clauberg na escola wolffiana, Kant, Husserl, Heidegger e Sartre, entre outros, pode se prestar a confusões conceituais. Neste artigo, optamos por designar “Ontologia” num sentido especial que não inclui a disciplina filosófica geral que versa sobre o mundo ou sobre Deus, e sim num sentido especial de estudo do Ser do Homem. Com todos os riscos que tal posição pode acarretar, entendemos que é neste sentido que Sartre designa de “Ontologia” ao seu estudo do ser-para-si em “O Ser e o Nada”, contrapondo tal disciplina à “Metafísica” aludida nas conclusões desta mesma obra, conclusão esta que apenas esboça possibilidades teóricas de um discurso sobre o Ser antes do advento do ser-para-si.

ser-para-outro), afirmando também a existência de outro ser-para-si dentro da realidade humana, superando assim o solipsismo.¹⁶

Ser objeto para o outro ser-para-si e fazê-lo objeto para o meu ser-para-si, manifesta os seres-para-si como “corpo” (Cf. SARTRE, 1997, p. 384), e vemos nesta corporeidade o início do conceito de subjetividade enquanto homem. Ou seja, a “teoria do olhar” com sua conseqüente determinação do “corpo” como faticidade (Cf. ibidem, p. 388) é que se encarrega de iniciar esta mudança de nível de uma Ontologia para uma Antropologia: do ser-para-si ao Homem. Mas o que é “corpo” para Sartre?

Uma primeira acepção, denominada o corpo-para-si, refere-se à intuição existencial da faticidade. Nesta acepção, devemos dizer que o ser-para-si deve ser totalmente “corpo”, e o “corpo” deve ser totalmente Consciência, e não dizer apenas que há uma unidade entre a Consciência e o “corpo” (Cf. SARTRE, 1997, p. 388). O corpo-para-si terá a suma expressão da encarnação da Consciência, como detalharemos no capítulo seguinte.

A terceira acepção do “corpo”, denominada corpo-para-si-como-é-conhecido-pelo-outro, se refere à intuição ou “visão” do corpo como realidade que não é o corpo-para-si nem um corpo-para-outro, e é construída quando a Consciência intui a estrutura ser-para-outro que, como vimos, é instituída pelo olhar do outro ser-para-si. O corpo, então, é referido como uma terceira pessoa capaz de ser diagnosticado, adoecer, etc., ou seja, ele representa para a Consciência um corpo vulnerável e dependente de circunstâncias externas fora do controle dela. Barnes diz que nesta acepção o corpo é um puro ser-em-si (Cf. BARNES, 1992, p. 22), o que também parece corroborar nossa interpretação de que a estrutura do ser-para-outro não é estrutura transcendental e sim psíquica (ver nota 11).

Mas é na segunda acepção, o corpo-para-outro (também chamado de corpo-do-outro) - talvez melhor descrito como “o corpo-como-é-o-corpo-do-outro” - que, a partir do meu olhar para o outro corpo, se institui um campo onde os múltiplos seres-para-si encarnados, agora cada qual em um corpo dado à visão, podem possibilitar o estudo das suas relações a partir das atitudes para com o outro ser-para-si. Nesta segunda acepção podemos grafar corpo sem aspas, pois se refere ao corpo dos outros, tal qual se conhece cediçamente.

¹⁶ De fato, Sartre introduz a intersubjetividade pela teoria do olhar, na tentativa de superar o solipsismo “sério” que assombra toda a fenomenologia husserliana. Tal teoria como que abre os capítulos de “O Ser e o Nada” sobre o outro ser-para-si que não eu mesmo, e se funda existencialmente no estudo da vergonha (SARTRE 1997, p. 289-2900). Ela define a estrutura do ser-para-outro, que não deve ser confundida com a figura do outro ser-para-si. O outro ser-para-si é simplesmente a outra subjetividade que não eu mesmo, mas o ser-para-outro é uma estrutura do meu ser-para-si que é instituída por outro ser-para-si. Ser visto pelo outro ser-para-si coloca esta outra subjetividade dentro da minha realidade humana: coloca esta visão dentro de “mim”. Assistimos aqui mais uma amostra da difícil separação do psíquico e do transcendental no pensamento sartriano na questão do conhecimento. Sartre classifica a vergonha, por exemplo, clássica apreensão do olhar do outro ser-para-si, ora como apreensão pré-reflexiva (Ibidem, p. 344), e, portanto, transcendental dentro do ser-para-si, e ora como nem ser-em-si (psíquico) nem ser-para-si (Ibidem, p. 366). O assunto se complica ainda mais se lembrarmos que, como afeto, a vergonha, o medo etc, são “estados” e como tal partícipes da estrutura do Ego (Idem 2010, p. 201) e, conseqüentemente, “objetos” do mundo e não transcendentais. Como defendemos neste artigo que a temporalidade verdadeira é um fenômeno do ser-em-si psíquico, ou seja, não transcendental, e como Sartre diz que o ser-para-outro é estrutura temporalizadora (Ibidem, p. 343), bem como, que há uma faticidade nele (Ibidem, p. 383), julgamos mais correto designar a estrutura ser-para-outro como uma estrutura psíquica (ser-em-si psíquico), isto é, não transcendental.

É nessa acepção que meu corpo é tomado como igual ao corpo do outro ser-para-si visível ao olhar. Nesta acepção o termo visão significa: ver, com os olhos, pois o centro de referência indicado em vazio pelos objetos utensílios como totalidade sintética da vida e da ação do outro; ou seja, o corpo próprio, é aquele que é dado ao olho. Mesmo que haja diferença entre a objetividade das coisas e a do corpo, é olhando que se percebe o corpo como “um centro de referência secundário que está no meio do mundo e que não sou eu” (Cf. SARTRE, 1997, p. 427). Nesta acepção, o corpo é dado tendo o mundo como fundo.

São nestes corpos que são descritas as relações humanas como o amor, o desejo, ódio, etc. E é exatamente nesta direção que Sartre caminha em “O Ser e o Nada”, nas famosas descrições sobre “As Relações Concretas com o Outro”, nas páginas 451 a 532 (SARTRE, 1997), onde já processa suas análises - a nosso ver - em nível Antropológico.

Constatando este relevo que Sartre dá à noção do corpo como corpo-do-outro, encontramos nesta noção a ponte procurada entre o ser-para-si e o Homem, ou melhor, entre a Ontologia e a Antropologia, pois as descrições sobre as relações humanas que Sartre perfaz já no “O Ser e o Nada” só são possíveis se, ontologicamente, estivermos defronte a uma multiplicidade de corpos humanos habitando o mundo, justamente onde a Antropologia se verga para produzir seus conhecimentos.

Gostaríamos de enfatizar esta passagem através de uma sugestão, a saber: afirmarmos que Sartre inicia sua Antropologia Filosófica, que se consumará na Crítica da Razão Dialética, colocando-se - através da segunda acepção de corpo - dentro de uma orientação natural que Husserl interditava ao propor uma orientação fenomenológica. Desta forma, conquistando a posição epistemológica que a noção de corpo-do-outro, legada através da “teoria do olhar”, pôde Sartre postar-se dentro da seara antropológica.¹⁷

Como exemplo deste postar-se no âmbito antropológico, propomos leitura da parte B do livro I da “Crítica da Razão Dialética” (Cf. SARTRE, 2002) intitulado “As Relações Humanas Como Mediação Entre os Diferentes Setores da Materialidade”, onde as subjetividades enquanto *práxis* são setores da materialidade. Pode-se perceber nitidamente, na famosa alegoria do filósofo burguês que de seu apartamento vê um jardineiro e um cantoneiro trabalhando em lugares separados, que é a visão da subjetividade como corpo visível que trabalha no mundo, que permite o tal nível Antropológico e a superação do solipsismo pela intersubjetividade. As alusões ao corpo e ao mundo dado ao olho são por demais óbvias para não se ver que é a “teoria do olhar” que subsidia uma posição epistemológica que torna possível o questionamento antropológico.

¹⁷ No prefácio da “Crítica da Razão Dialética” lemos: “E, finalmente, é uma questão que formulo. Uma só: será que, hoje, temos os meios de construir uma Antropologia estrutural e histórica?... A partir deste pressuposto fundamental [a verdade antropológica como devinda, isto é estrutural e histórica] tentei revelar os conflitos internos da antropologia filosófica [...]” (SARTRE, 2002, p. 14). Desta forma não deve haver discussão sobre a natureza da CRD, pois é dito explicitamente que na obra em questão Sartre procurava a verdade do homem através de uma Antropologia Filosófica e, portanto, não se trata de um tratado sobre o ser-em-si como declarado por alguns comentadores. Parece-nos que devemos apenas discutir qual status desta tentativa que não é filosofia nem ciência. Nossa avaliação é que se trata de uma metaciência que se salva pelo brilhantismo do autor, mas que expõe com frequência as contradições de uma empreitada deste tipo.

3.2. A passagem da “situação” para a história – A encarnação da “situação” como corpo-para-si

Além da passagem do pensamento de Sartre para um nível Antropológico, podemos notar, também, após “O Ser e o Nada”, um segundo movimento, qual seja, a passagem do conceito de “situação” para o conceito de História, naquela procura empreendida pelo autor por um pensamento que dê conta da vida concreta. Podemos chamar esse movimento como a problematização da “situação”. Já em “O Ser e Nada”, a “situação” era parcialmente descrita como “meu lugar”, “meu passado”, “meus arredores”, “meus próximos” e “minha morte” (Cf. SARTRE, 1997, p. 602).

A partir do texto publicado postumamente, intitulado “Verdade e Existência” e escrito em 1948, quando procurava uma moral anunciada ao final de “O Ser e o Nada”, Sartre percebe que toda ação do homem implica numa relação entre a “situação” e a “realidade humana”, relação esta que subentendia a verdade como fundamento. É neste texto que podemos apreciar o início da noção de uma subjetividade histórica, que fará com que Sartre necessite enveredar na “Crítica da Razão Dialética” para entender a verdade do homem (Cf. SARTRE, 2002, p. 14).

O argumento moral de Sartre era, então, a conversão, ou seja, a troca do projeto fundamental de todo ser-para-si ser em-si-para-si, para um projeto que aceita o modo de ser do ser-para-si como diaspórico. Ora, um modo de ser diaspórico, embora autêntico, é aquele que se projeta para atingir um fim para sempre postergado, não conseguindo nunca ser em-si-para-si e, então, Sartre conclui que o projeto fundamental do ser-para-si é uma paixão inútil: irrealizável.

Ora, este individualismo e pessimismo não lhe pareceram uma moral completa, pois era necessário levar em conta este amor do ser-para-si com o ser-em-si, que fundava o projeto fundamental (ser em-si-para-si). Assim, Sartre propõe que a autenticidade existencial deva ser um projeto que o ser-para-si faz de si mesmo na História e denominou este projeto de historialização (Cf. SARTRE, 1990, p. 117). Denominou de historização à passagem deste projeto para o meio material, e de historicidade ao pertencer objetivo do ser-para-si a uma época. Pela historialização e pela sua efetiva historização, uma determinada historicidade é ultrapassada em outra e, assim, se constitui a história.

Haveria, pois, de um lado uma história da subjetividade, composta pelos projetos sucessivos assumidos, o que incluiria o projeto fundamental de ser e o projeto historializado, isto é, o projeto da subjetividade para sua ação histórica. O “projeto” que em “O Ser e o Nada” é toda ação intencional do ser-para-si que visa constituir a si, comporia, no conjunto dos sucessivos projetos assumidos, o processo de revelação que constitui a dimensão histórica que o sujeito tem de si mesmo (Cf. LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 56). Por outro lado, haveria uma história propriamente dita e que a historização efetua, enquanto mudanças da historicidade.

A totalidade dos projetos, incluindo o fundamental bem como o projeto historializante, atestariam que a subjetividade, já assumida como o homem, seria essencialmente histórica. O Homem Histórico responderia pela subjetividade na fase dialética do pensamento de Sartre. Homem este que é interrogado na “Crítica da Razão Dialética”, procurando entender o sentido ou fim das ações deste Homem, e que se configuram no sentido da História propriamente dita.

Entre a “situação”, agora histórica, e o ser-para-si haveria uma relação dialética, pois, se por um lado a “situação” histórica determina a subjetividade (dialética constituída), por outro lado, a subjetividade produz a História (dialética constituinte), História entendida como fluxo de mudanças da “situação” que, assim trabalhada, origina o conceito de prático-inerte.

Embora tais conceitos atestem inequivocamente a face histórica da subjetividade humana, eles trazem problemas à face estrutural do ser-para-si. Isto porque tanto a História da subjetividade - enquanto totalidade de sucessivos projetos individuais - como a História propriamente dita - enquanto totalização das mudanças coletivas e materiais - necessitam, para serem possíveis, que haja retenção do processo sempre inacabado de totalizações, para que possa haver verdadeiramente um processo temporal existencial e um processo temporal histórico.

Tal série temporal, como vimos, necessita do ser-em-si psíquico como passado para que nele se conserve e, assim, não podemos simplesmente trocar o conceito de “situação” pelo de História, pois estaríamos tomando a parte (História enquanto totalização do passado) como sendo o todo (a “situação” toda o que inclui a historicidade presente).

Corroborando esta interpretação, podemos acompanhar Sartre dizendo que é no ser-em-si que a “imaginação” promove a totalização (Cf. SARTRE, 2002, p.163) e, como a “imaginação” é função desrealizante (isto é, é ação pura que realiza o que não está presente em um meio físico ou psíquico), temos como conclusão que a História do indivíduo é o passado dos projetos para-si, existentes e totalizados no campo psíquico. A História propriamente dita, embora seja a totalização das mudanças materiais do ser-em-si como prático-inerte, depende também do passado psíquico como produto da “imaginação” para se realizar como duração totalizante, já que todas as alterações no Ser (alteração, construção ou destruição), se passadas, não participam de uma historicidade agora presente.

É só como objeto psíquico capaz de ser retido como passado - não o passado dos projetos para-si e sim a compilação das sombras dos seres-em-si materiais passados - que se estrutura uma sequência temporal com retenção das etapas, caracterizando a História. Só através de um passado, os processos, histórico e existencial, são possíveis. Já vimos que o passado é ser-em-si e não apenas reflexo transcendental (ver nota 9).

Desta forma - ao tentarmos descrever a subjetividade como Homem Histórico - teríamos necessariamente que considerar o campo psíquico - até então como um ser-em-si específico - de alguma forma partícipe da constituição da subjetividade, ao que equivale dizer que a passagem da Ontologia para a Antropologia, intentada pela “teoria do olhar” através da assunção do Homem como o corpo-do-outro visível, recebe mais uma determinação, qual seja, a inclusão de partes do campo psíquico na forma de passado dos projetos da subjetividade e passado do ser-em-si material, isto é, na forma histórica.

O Ego, enquanto unidade transcendente à Consciência (Cf. SARTRE, 2010, p. 201) que como o passado também habita o campo do ser-em-psíquico, não participaria da constituição da subjetividade, motivo pela qual concluímos que apenas parte da “situação” psíquica é incluída como subjetividade no pensamento dialético de Sartre. Também porque, se todo o campo psíquico passasse a constituir a subjetividade, o *cogito* de Sartre seria igual ao *cogito* de Descartes.

Esta inclusão do passado na estrutura da subjetividade, que então pode ser “devinda”, já deu azo a que comentadores defendessem a inclusão do Ego como estrutura necessária para à “saúde” da Consciência (Cf. BARNES, 1992, p. 36), o que nos parece um erro dentro do pensamento de Sartre. Mas, sob a visão de que a subjetividade só pode ser “histórica” pela inclusão do “passado” psíquico, pode-se entender a natureza de tal erro: ele se alimenta na própria opção de Sartre por tomar a subjetividade como histórica, o que, necessariamente, implica em aceitar o ser-em-si psíquico enquanto passado dentro da estrutura da subjetividade.

Assim, para dar conta das demandas da vida concreta, Sartre procura construir uma subjetividade que seja ao mesmo tempo estrutural e dialética, ou seja, mantém o que afirmara como sendo a subjetividade humana: Consciência e ser-para-si, e acrescenta agora - na passagem do ser-para-si ao Homem Histórico - o “corpo” visível, já afirmado na teoria do olhar, bem como, inclui o passado psíquico, isto é, uma parte da “situação”, como sendo constitutivo da subjetividade. Este passado, por ser a totalização imaginante da história do sujeito e da História propriamente dita (a história dos grupos, pois estes são os “sujeitos” da História), ao mesmo tempo em que estrutura a subjetividade, dá a esta subjetividade a duração temporal dos produtos totalizados, possibilitando que ela seja, também, histórica.

Se a faticidade mediou passagem da consciência transcendental para o ser-para-si a partir de uma ancoragem num Ser ignorado, mas possível ao conhecimento, é a “situação” que irá mediar à passagem do ser-para-si ao Homem Histórico, através de uma encarnação das estruturas transcendentais do ser-para-si num lócus de ser-em-si determinado, qual seja, o passado psíquico, no caso de assumirmos o Homem Histórico como subjetividade. A encarnação é o processo da Consciência “existir” um ser-em-si.

Em “O Ser e o Nada” a encarnação ocorria na primeira acepção de “corpo” - o corpo-para-si - mas assumia que o “corpo”, nesta acepção, era todo psíquico (Cf. SARTRE, 1977, p. 388). “Corpo” este ora referido como a afetividade original - sendo a náusea o “gosto” afetivo que o ser-para-si experimenta ao ter consciência de si mesmo (Cf. ibidem, p. 426) - ora referido como o passado, quando a Consciência emerge do ser-em-si rumo a um novo “isto” (Cf. ibidem, p. 412). O passado seria o “ser-em-si que recuperou e inundou o ser-para-si” (Cf. ibidem, p. 173) e que, numa nova transcendência da Consciência, resta como “corpo”.

É verdade que se poderia contra-argumentar dizendo que não haveria esta necessidade de incluir o passado na estrutura da subjetividade, uma vez que a Consciência poderia muito bem refletir este passado enquanto ser-em-si na sua realidade humana ou circuito da ipseidade, o que garantiria que também o passado que edifica a História fosse reflexo transcendental e não ser-em-si psíquico.

Convém perceber que esta argumentação traz à tona a difícil diferenciação do setor psíquico e transcendental no pensamento sartriano. Acreditando que ficou sobejamente demonstrado que o passado é ser-em-si, o erro de tal argumentação proveria do fato de que, mesmo podendo a Consciência refletir este passado na realidade humana, ela não consegue manter este reflexo quando já se ocupa de outro projeto, ou de viver outra historicidade, por exemplo, não possuindo o setor transcendental, portanto, como defendemos anteriormente, não uma temporalidade verdadeira, mas sim, apenas, uma mobilidade temporal.

Em conclusão, ao assumir o Homem Histórico como a subjetividade, Sartre assume que a Consciência encarna o corpo-para-si na porção do ser-em-si psíquico

capaz de reter-se como passado, constituindo com este uma unidade. Há, então, a necessidade de um estudo do que seja esta nova subjetividade, assim, histórica. E Sartre realiza este estudo na “A Crítica da Razão Dialética”.

Um estudo posterior sobre as possibilidades de ancoragens e encarnações diferenciais - o que nos daria subjetividades diferentes - nos parece ser de grande importância para a continuação do espírito da filosofia de Sartre. O Homem Histórico é apenas uma das encarnações possíveis (passado) dentro de uma ancoragem no ser-em-si psíquico. E mesmo essa ancoragem, também poderia ser em outro lócus do Ser.

Estas perspectivas apontam, talvez, para a possibilidade de um diálogo ainda não realizado entre o Existencialismo e o Pós Estruturalismo.

CONCLUSÃO

Se pensarmos apenas na produção dialética de Sartre, que se nucleia em “A Crítica da Razão Dialética”, diremos, como muitos comentadores (Cf. LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 44), que os projetos sucessivos - ou o projeto fundamental que seria a intenção do ser-para-si de ter em si um ser-em-si (ter uma constituição que fosse em-si-para-si) - são o que constitui a subjetividade em Sartre, sendo esta, pois, historicamente construída. Tal conclusão é correta sob este ponto de vista de ênfase na vertente histórica da Antropologia sartriana, mas, neste caso, estaremos enfatizando demasiadamente a face dialética da Antropologia.

Como vimos acima, Sartre clama por uma Antropologia estrutural e histórica (ver nota 12). Assim, diferentemente, nós pensamos que é a vertente estrutural da Antropologia que é mais significativa, pois é esta face que pode englobar a outra: a face histórica da subjetividade necessita da face estrutural para ser inteligível.

Se ponderarmos as produções fenomenológicas, ontológica/existencialistas e dialéticas de Sartre, deveremos considerar que há substancialidade (o “corpo”) e não apenas intencionalidade no “*homo*” sartriano: a Consciência é totalmente intencional, mas, já na gênese do ser-para-si enquanto ipseidade, a subjetividade inicia seu processo de substancialização pela ancoragem no Ser através da faticidade. No nível antropológico, partes do ser-em-si psíquico são encarnadas como subjetividade, substanciando definitivamente esta subjetividade que, associada à “situação”, agora histórica (porque totalizada pelo ser-em-si psíquico), pode tecer as relações dialéticas onde a liberdade humana de escolha ocorre.

Mesmo com a substancialização da Consciência na estrutura da subjetividade, pela faticidade e pela encarnação da porção de ser-em-si psíquico que irá possibilitar o passado, estaria fora dela todo o resto da “situação”. E a subjetividade poderia, então, ser referida como “condição”, ou seja, a subjetividade seria composta por um conjunto de limites a priori que esboçam a sua atitude existencial fundamental, isto é, estar no mundo, intuir, intencional e agir. E a liberdade desta subjetividade seria a liberdade das escolhas desta “condição humana” dentro da “situação”.

É o que nos parece afirmar Sartre no seu artigo “O existencialismo é um Humanismo”:

Além disto, embora seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, consideramos que exista uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição, eles entendem, mais ou menos claramente, o conjunto dos *limites a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros, ser mortal (SARTRE, 1987, p. 16).

Parece-nos, então, que também nesta questão da subjetividade, o pensamento de Sartre afirma uma liberdade na escolha de si, mas dentro da estrutura geral da “condição humana”. E o dualismo do ser-para-si e o ser-em-si, que na filosofia de Sartre designa a dicotomia entre Saber e Ser, é superado porque, na verdade, a dicotomia entre “condição” e “situação” é um falso dualismo, pois a “condição humana” pode transformar a “situação” em realidade humana, mesmo que não consiga manter temporalmente o ser conhecido apenas no campo transcendental.

Mas é de se observar que a ancoragem e a encarnação do ser-para-si não é processual no sentido histórico e muito menos dialético, entendendo-se este como gerado por contradições. Pelo contrário, há uma estrutura, agora material, constituída pela Consciência ancorada num ponto do ser-em-si material (faticidade) e encarnada em partes do ser-em-si psíquico. A Consciência tem sempre um “corpo”.

A existência desta “condição”, assim constituída, é condição de possibilidade para que se possa relacionar dialeticamente com a “situação”, construindo o passado que, então, torna a subjetividade histórica. Assim, histórica, ela constrói sua essência. Esta “condição humana” assumida por Sartre pode - a nosso ver - trazer a unidade necessária à filosofia deste pensador, se constituindo na existência que precede a essência a ser construída.

Apenas quando age, isto é, na fisiologia da Consciência, a subjetividade enquanto “condição” é processual e histórica, e o é já na intenção que sempre acompanha a ação rumo a seu possível, pois a Consciência parte de um estado anterior, redireciona-o pela intenção, e sintetiza ou totaliza os produtos desta ação pela “imaginação” (no ser-em-si psíquico) sendo, assim, dialética (Cf. SARTRE, 2002, p. 195). Porém, antes desta fisiologia da liberdade, temos uma morfologia definida (a “condição humana”) que, se por um lado não impede a liberdade, posta que é vazia de conteúdo, por outro lado não é construída nem pela Consciência nem pela História.

Mas se há uma estrutura definida que é a “condição humana” e seu ser-em-si real possível designado de mundo - mundo este que se apresenta como um campo de experimentação a ser transformado em prático-inerte - não se estaria, com esta “figura” da “condição” humana e com este mundo já previamente dado, extraindo do pensamento de Sartre um determinismo que o conceito de liberdade rechaça?

Ora, Sartre diz que “a liberdade é sempre assumir tarde demais a responsabilidade por aquilo que gente não criou nem quis” (Cf. SARTRE, 1990, p. 77). Tal posicionamento inequivocamente aponta que a “condição humana” é livre

em “situação”, ou seja, mesmo estando situada num mundo não desejado, e tendo uma constituição não escolhida, podemos falar em liberdade e responsabilidade, porque esta “situação” pode ser significada, valorada, negada e fundamentalmente trabalhada e modificada pela subjetividade e, assim, permanece a “situação” como palco para a “condição humana” exercer a sua liberdade enquanto escolha indesculpável e intransferível.

O mundo, enquanto parte real da “situação”, assim como a “condição”, ocorre simultaneamente no acontecimento fundamental que é o aparecimento do ser-para-si no seio do ser-em-si e, assim, o mundo e a subjetividade só se tornam históricos pela mediação e relação dialética entre eles, e através da inscrição de tais relações no ser-em-si psíquico. É esta retenção no ser-em-si psíquico que possibilita a História.

Há, pois, uma estrutura que compõe uma dada historicidade, a saber, a “condição humana” e a “situação”. E isto porque historicidade designa a expressão de uma época (Cf. SARTRE, 1997, p. 117) e, como tal - para ser compreendida como uma época -, é necessário cumulá-la como uma etapa de um processo histórico. Para que haja tal perspectiva, o ser-em-si psíquico que possibilita o passado tem que estar partícipe da “condição humana”.

Sumarizando: no estudo do que seria a subjetividade em Sartre, esbarramos em uma estrutura que, apesar de ser histórica na produção de seu conteúdo, é estrutural e anistórica em sua constituição: a “condição humana”, que é vazia, mas existente *a priori*. O conteúdo histórico contingente desta “condição” universal é que será escolhido a partir das relações dialéticas possíveis, vividas dentro de uma realidade humana em “situação”.

Não devemos mais confundir o “vazio” interno da “condição humana” com a falta de uma face estrutural da subjetividade. A substancialidade da “condição humana” parece-nos necessária para que Sartre possa designar sem contradições sua filosofia como um *monismo materialista* (Cf. SARTRE, apud BARNES, 1992, p. 14).

REFERÊNCIAS

- BARNES, H. Sartre's Ontology: The Revealing and Making of Being. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 1992.
- DESCARTES, R. Meditações. Tradução: J. Guisburg e Bento Prado Jr. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1973.
- FLYNN, R, T. Sartre and The Poetics of History. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge, United Kingdom: Ed. Cambridge University Press, 1992.
- FRETZ, L. Individuality in Sartre's Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas – sexta investigação*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005.

LEOPOLDO E SILVA, F. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. Marília: Ed. In: *Trans/Form/Ação*, v. 26, n. 2, 2003.

SARTRE, J. P. A Transcendência do Ego. In: *Cadernos Espinosianos XXII*. Tradução: Alexandre De Oliveira Torres Carrasco. São Paulo: Ed. USP, 2010.

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro RJ: Ed. DP&A editora, 2002.

_____. Questão de Método. Tradução: Rita Guedes, Luiz Forte e Bento Prado Jr. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. O existencialismo é um humanismo. Tradução Rita Guedes, Luiz Forte e Bento Prado Jr. In: *Coleção os pensadores*. São Paulo: Ed. Nova cultural, 1987.

_____. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo SP: Ed. Ática, 1996.

_____. *O Ser e o Nada*. 4 ed. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis RJ: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Verdade e Existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro RJ: Ed. Nova Fronteira, 1990.